100th ANNIVERSARY OF THE REPUBLIC BOOKS
CUMHURİYET'İN 100. YILI KİTAPLIĞI

THE IDEA OF REPUBLIC AND PHILOSOPHY

CUMHURİYET FİKRİ VE FELSEFE

EDITORS / EDİTÖRLER
Cengiz Çakmak - M. Ertan Kardeş - Arda Telli



İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

THE IDEA OF REPUBLIC AND PHILOSOPHY

CUMHURİYET FİKRİ VE FELSEFE

EDITORS

M. Ertan Kardeş

Prof., Istanbul University Faculty of Letters, Department of Philosophy, Istanbul, Turkey

Cengiz Çakmak

Prof., Istanbul University Faculty of Letters, Department of Philosophy, Istanbul, Turkey

Arda Telli

Research Assistant, Istanbul University Faculty of Letters, Department of Philosophy, Istanbul, Turkey

Published by
Istanbul University Press
Istanbul University Central Campus,
34452 Beyazıt/Fatih, Istanbul - Turkiye

https://iupress.istanbul.edu.tr

The Idea of Republic and Philosophy- Cumhuriyet Fikri ve Felsefe

Editors: M. Ertan Kardeş, Cengiz Çakmak, Arda Telli

E-ISBN: 978-605-07-1613-9

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014

Istanbul University Publication No: 5349

Istanbul University Faculty of Letters Publication No: 3492

Published Online in May, 2024

It is recommended that a reference to the DOI is included when citing this work.

This work is published online under the terms of Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

This work is copyrighted. Except for the Creative Commons version published online, the legal exceptions and the terms of the applicable license agreements shall be taken into account.

This book was published as part of the Istanbul University Press' 100th Anniversary of the Republic book project.

PREFACE

On the centennial of the founding of the Republic of Turkey, we, as researchers engaged in political philosophy in Turkey, have prepared a book on the idea of republic. Dedicated to the first century of the Republic, this book aims to discuss the theoretical elements of thinking about its second century. Bringing together different approaches to the idea of the republic, the institutions of the republic and the problems of the republic, this study addresses the current problems of political philosophy from the perspective of the debate on republic.

The first quarter of the 21st century has been witnessing a historical conjuncture in which the republican moment in the world is coming to a close. Neoliberal governance and new neoliberal forms of citizenship impose their existence by eroding republican institutions. Even the most robust republican traditions are suffering from this erosion. In this process of erosion of equality and freedom, it has become necessary to define the republic with new forms of political action.

Evidently, republican institutions need to develop procedures to re-strengthen social bonds in the face of neoliberal imposition. The production of new modes of *res publica* and ranges of meaning requires the perception of the republic not only as a regime but also as a political form. Beyond being a state ideology, the republic is the sum of interventions that defend the openness and normativity of the sphere of political action against inequitable relations. Therefore, republics demand democracy through which public conflicts are not closed but left open. It is clear from the current political and social pathologies of our time that the Earth needs a new republican moment to solve its current problems.

From the historical origins of the issue of republican to its contemporary contexts, Özgür Emrah Gürel with "Rhetoric, Persuasion and Political Deliberation: The Greco-Roman Roots of Republican Political Philosophy", M. Ertan Kardeş with "The presence and absence of republican emotion, idea and institution", Zeynep Savaşçın with "The Political Community facing the Challenge of New Citizenships: the 'Right to have rights' and the '*Res publica*' ", Kurtul Gülenç with "Dynamic Republic, Argumentative Democracy, Active Citizenship", Arda Telli with "Machiavelli's Republicanism and the Problem of the Prince", Armağan Öztürk with "Democratic Republic in Viroli's Thought", Eylem Yolsal-Murteza with "Pierre Manent: Action and Representation in the Republic", Funda Günsoy with "The Concept of the Modern State, the Idea of Republic and the Turkish Modernization" and Ahmet Emre Ateş with "One Century and its Aftermaths: the Republic as a Process" made important contributions to this volume.

PREFACE

I would like to thank Arda Telli for his great help in the preparation of the book. I would also like to thank Professor Mariusz Turowski, Professor Ayhan Bıçak, Professor Türker Armaner, Professor Enver Orman, Professor Yücel Yüksel, Professor Uğur Ekren, Professor Nedim Yıldız, Professor Ahmet Emre Ateş, Professor Ateş Uslu, Professor Bengül Güngörmez-Akosman, Assoc. Professor Buket Korkut-Raptis, Assoc. Professor Gökhan Murteza, Assoc. Professor Eylem Canaslan, Assoc. Professor Murad Omay, Assoc. Professor Özgüç Güven, Assoc. Professor Cahid Şenel, Asst. Prof. Arzu İbişi-Temelli, Asst. Prof. Güçlü Ateşoğlu, Asst. Prof. Ebru Pehlivan, Asst. Prof. Özgür Emrah Gürel, Asst. Prof. Alper Darıcı, Asst. Prof. V. Metin Demir, Asst. Prof. Utkan Atbakan, Asst. Prof. H. İbrahim Çetres, Asst. Prof. Barış Aydın, Asst. Prof. Emre Erkan, Asst. Prof. Eylem Yolsal-Murteza, Eren Deniz Özçin and all the authors. Finally, I would like to thank Istanbul University and Istanbul University Press for making this study possible.

With respect to the Republic, which made the place behind the Serasker gate "Istanbul University"!

M. Ertan KARDEŞ, Professor of Philosophy

Istanbul University

ÖN SÖZ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun yüzüncü yılında, Türkiye'de politik felsefeyle uğraşan araştırmacılar olarak bir cumhuriyet kitabı hazırladık. Cumhuriyet'in birinci yüzyılına ithafen hazırlanan bu kitap, onun ikinci yüzyılını düşünmeye ilişkin teorik öğeleri tartışmayı amaçlamaktadır. Cumhuriyet fikirleri, cumhuriyet kurumları ve cumhuriyet sorunları üzerine farklı yaklaşımları bir araya getiren bu çalışma politik felsefenin güncel sorunlarını cumhuriyet tartışması açısından ele almaktadır.

21. yüzyılın ilk çeyreği, dünyada cumhuriyetçi momentin kapanmaya başladığı bir tarihsel konjonktüre sahne olmaktadır. Neoliberal yönetim ve yeni neoliberal yurttaşlık biçimleri cumhuriyetçi kurumları erozyona uğratarak varlıklarını dayatmaktadır. En sağlam cumhuriyet gelenekleri bile bu erozyondan payını almaktadır. Eşitlik ve özgürlük unsurlarının aşındığı bu süreçte, cumhuriyetin yeni politik eylem biçimleriyle tanımlanması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Cumhuriyetçi kurumların neoliberal dayatma karşısında toplumsal bağları yeniden güçlendirecek usuller geliştirmesi gerektiği açıktır. Yeni *res publica* tarzlarının ve anlam aralıklarının üretilmesi cumhuriyetin sadece bir rejim olarak değil aynı zamanda politik biçim olarak da algılanması gerektirmektedir. Cumhuriyet devlet ideolojisi olmanın ötesinde, eşitsizlikçi ilişkilere karşı politik eylem alanının açıklığını ve normatifliği savunan müdahaleler toplamıdır. Bu yüzden cumhuriyetler, kamusallığa ait çatışmaların kapatıldığı değil "boş" bırakıldığı demokratikliğe ihtiyaç duyarlar. Yerkürenin mevcut sorunlarını çözebilmesi için yeni bir cumhuriyetçi momente ihtiyaç duyduğu çağımızın güncel politik ve toplum patolojilerinden anlaşılmaktadır.

Cumhuriyet meselesinin tarihsel kökenlerinden çağdaş bağlamlarının mevcut kitaba, Dr. Özgür Emrah Gürel "Rhetoric, Persuasion and Political Deliberation: The Greco-Roman Roots of Republican Political Philosophy", Prof. Dr. M .Ertan Kardeş "Cumhuriyetçi duygunun, fikrin ve kurumun varlığı ve yokluğu", Dr. Zeynep Savaşçın "La Communauté Politique à l'Épreuve des Nouvelles Citoyennetés : le 'Droit d'avoir des droits' et la '*Res publica*', Prof. Dr. Kurtul Gülenç, "Dinamik Cumhuriyet, Tartışmacı Demokrasi, Etkin Yurttaşlık", Ar. Gör. Arda Telli, "Machiavelli'nin Cumhuriyetçiliği ve Prens Sorunu", Doç. Dr. Armağan Öztürk, "Viroli Düşüncesinde Demokratik Cumhuriyet", Dr. Eylem Yolsal-Murteza "Pierre Manent: Cumhuriyette Eylem ve Temsil", Prof. Dr. Funda Günsoy, "Modern Devlet Kavramı, Cumhuriyet Fikri ve Türk Modernleşmesi" ve Prof. Dr. Ahmet Emre Ateş ise "Yüzyıl ve Sonrasında: Bir Süreç olarak Cumhuriyet" başlıklı çalışmalarıyla önemli katkılar sundular.

ÖN SÖZ

Cumhuriyet Fikri ve Felsefe Kitabın hazırlanmasında büyük emeği olan Ar. Gör. Arda Telli'ye teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca kitap sürecinde desteklerinden dolayı Prof. Dr. Mariusz Turowski, Prof. Dr. Ayhan Bıçak, Prof. Dr. Türker Armaner, Prof. Dr. Enver Orman, Prof. Dr. Yücel Yüksel, Prof. Dr. Uğur Ekren, Prof. Dr. Nedim Yıldız, Prof. Dr. Ahmet Emre Ateş, Prof. Dr. Ateş Uslu, Prof. Dr. Bengül Güngörmez-Akosman, Doç. Dr. Buket Korkut-Raptis, Doç. Dr. Gökhan Murteza, Doç. Dr. Eylem Canaslan, Doç. Dr. Murad Omay, Doç. Dr. Özgüç Güven, Doç. Dr. Cahid Şenel, Dr. Arzu İbişi-Temelli, Dr. Güçlü Ateşoğlu, Dr. Ebru Pehlivan, Dr. Özgür Emrah Gürel, Dr. Alper Darıcı, Dr. V. Metin Demir, Dr. Utkan Atbakan, Dr. H. İbrahim Çetres, Dr. Barış Aydın, Dr. Emre Erkan, Dr. Eylem Yolsal-Murteza, Eren Deniz Özçin ve tüm yazarlara ayrıca teşekkür ederim. Son olarak bu çalışmayı mümkün kılan İstanbul Üniversitesine ve İstanbul Üniversitesi yayınlarına ayrıca teşekkürü bir borç bilirim.

Serasker Kapısı'nın ardını "İstanbul Üniversitesi" yapan Cumhuriyet'e saygılarımızla!

Prof. M. Ertan Kardeş

İstanbul Üniversitesi

CONTENTS

PREFACE iii
ÖN SÖZ v

CHAPTER 1
RHETORIC, PERSUASION AND POLITICAL DELIBERATION:
THE GRECO-ROMAN ROOTS OF REPUBLICAN POLITICAL PHILOSOPHY
Özgür Emrah GÜREL 1

CHAPTER 2
CUMHURİYETÇİ DUYGUNUN, FİKRİN VE KURUMUN VARLIĞI VE YOKLUĞU
THE PRESENCE AND ABSENCE OF REPUBLICAN EMOTION, IDEA AND INSTITUTION
M. Ertan KARDEŞ 29

CHAPTER 3
LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE À L'ÉPREUVE DES NOUVELLES CITOYENNETÉS : LE « DROIT D'AVOIR DES DROITS » ET LA *« RES PUBLICA »*
THE POLITICAL COMMUNITY FACING THE CHALLENGE OF NEW CITIZENSHIPS: THE "RIGHT TO HAVE RIGHTS" AND THE "RES PUBLICA"
Zeynep SAVAŞÇIN 51

CHAPTER 4
DİNAMİK CUMHURİYET, TARTIŞMACI DEMOKRASİ, ETKİN YURTTAŞLIK
DYNAMIC REPUBLIC, DELIBERATIVE DEMOCRACY, ACTIVE CITIZENSHIP
Kurtul GÜLENÇ 87

CHAPTER 5
MACHİAVELLİ'NİN CUMHURİYETÇİLİĞİ VE PRENS SORUNU
MACHIAVELLI'S REPUBLICANISM AND THE PROBLEM OF THE PRINCE
Arda TELLİ 109

CHAPTER 6
VİROLİ DÜŞÜNCESİNDE DEMOKRATİK CUMHURİYET
DEMOCRATIC REPUBLIC IN VIROLI THOUGHT
Armağan ÖZTÜRK 133

CHAPTER 7
PİERRE MANENT: CUMHURİYETTE EYLEM VE TEMSİL
PIERRE MANENT: ACTION AND REPRESENTATION IN THE REPUBLIC
Eylem YOLSAL-MURTEZA 157

CONTENTS

CHAPTER 8
MODERN DEVLET KAVRAMI, CUMHURİYET FİKRİ VE TÜRK MODERNLEŞMESİ
THE CONCEPT OF THE MODERN STATE, THE IDEA OF REPUBLIC AND THE TURKISH MODERNIZATION
Funda GÜNSOY 173

CHAPTER 9
YÜZYIL VE SONRASINDA: BİR SÜREÇ OLARAK CUMHURİYET
ONE CENTURY AND ITS AFTERMATHS: THE REPUBLIC AS A PROCESS
Ahmet Emre ATEŞ 207

CHAPTER 1

RHETORIC, PERSUASION AND POLITICAL DELIBERATION: THE GRECO-ROMAN ROOTS OF REPUBLICAN POLITICAL PHILOSOPHY

Özgür Emrah GÜREL*

*Dr., Independent Researcher, İzmir, Turkey
E-mail: oemrahgurel@gmail.com

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.001

ABSTRACT

This paper aims to discuss the Greco-Roman roots of republican politics by focusing on the role of rhetoric as reason and speech. Given the emphasis on the historical aspects of republicanism, it is highly controversial that scholars have almost failed to examine the potential contributions of the history of rhetorical practice to the understanding of republican politics. However, mastery of rhetorical techniques has been evaluated as one of the most important aspects of democratic politics, and particularly crucial for political actors in public sphere. Thus, historically rhetoric was often understood as unavoidably amenable to civic-republican values. Accordingly, this paper attempts to pinpoint the fact that the long-standing tradition of political rhetoric seems especially relevant to the study of the theories of republicanism. According to Greek and Roman sophists, philosophers and historians such as Isocrates, Gorgias, Plato, Aristotle, Cicero and Tacitus, rhetoric is a form of political praxis, which raises questions about reason and desire, truth and opinion, leaders and citizens and principles and power. Through the analysis of these thinkers, this paper claims that rhetoric is basically a civic-republican form of political discourse. As a result, the robust understanding of political discourse developed in the Greco-Roman tradition may supplement the overly constricted conceptualization of political communication and proceduralism found in the modern republicanism. In sum, this paper defends the thesis that a hermeneutical reading of *logos*, which conceives the plural nature of reason as argumentation and rhetoric might help us to re-contextualize the Greco-Roman roots of republican political philosophy.

Keywords: Rhetoric, *logos*, republicanism, persuasion, Plato, Aristotle, Cicero

1. Introduction

The literature on republicanism forms a large and ever-growing body of work. Republican theorists, as well as their critics, have attempted to uncover the principles justifying a stronger and more robust conception of republicanism than is on display today in democratic societies. In particular, the theory of republicanism, as often conceptualized, has placed a premium on the role of political expression – such as public discourse, speech, consent, reasonable debate and political deliberation – as the key to republican politics. As Larmore argues, "current debates between liberal democrats and republicans have, accordingly, concentered on the relation between politics as a mode of linguistic activity (rational and symbolic communication) and politics as a technical activity (competent decision making and policy formation)."[1] In a similar vein, political thinkers have examined the history of Western philosophy to seek confirmation for the plausibility of their republican framework. Jürgen Habermas's allusion to the public sphere of 18th century bourgeois society, Quentin Skinner's hermeneutical examination of the Renaissance period of European culture and Hannah Arendt's valorization of the Greco-Roman politics are perhaps the three best known examples of the contemporary appropriation of historical antecedents.[2] In the quest to establish those republican procedures are more than merely theoretical, and have instead a practical application, historical inquiry takes a place in the conceptualization of republican political philosophy.

This chapter critically aims to discuss a theme originally posed by Ancient political philosophy, especially through the lenses of Isocrates, Gorgias, Plato, Aristotle, Cicero and Tacitus – one whose strands run though the fabric of Western thought, namely, the relationship between *praxis* (action) and *logos* (speech*)*. Controversy over the nature of this relation has generated numerous debates among various schools of thought, for instance, between communitarians and liberals or between liberal democrats and republicans in contemporary politics. Accordingly, the status and role of rhetoric, both as a form of political praxis and as a method of political communication, are debated questions since they underline basic issues that revolve around political power and political speech, such as the relation between appetite and reason, power and principle, violence and consent, rulers and ruled. Thus, rhetoric addresses what may be termed the relation between "public good" and "public reason" on the one hand, and the politics of equality and liberty, on the other.[3]

1 Charles Larmore, "Liberal and Republican Conceptions of Freedom," in *Republicanism: History, Theory and Practice*, ed. Daniel Weinstock and Christian Nadeau (London: Frank Class, 2004), 94.

2 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger & Frederick Lawrence (Cambridge: The MIT Press, 1989); Quentin Skinner, *Vision of Politics - Volume 2: Renaissance* Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) and Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). See also Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

3 See Cary J. Nederman, "Rhetoric, reason, and republic: republicanisms – ancient, medieval, and modern,"

Arendt is certainly right in bringing up the central role that speech and language, discussion and discourse – what Gorgias, Plato, Isocrates, and Aristotle call the *logos* – assume in the political life of the ancients.[4] She, however, fails to single out properly between the various forms of political deliberation. In a sense, the differences among Plato, Aristotle and Cicero over the nature of *logos* structure the background to a major subject matter of this essay, namely the nature of rational discussion and status of deliberation. We therefore lay out three main questions for our study: 1) Is the *logos* a medium of philosophic reason, as Plato would defend it, or is it merely a technical rhetorical instrument used to influence and persuade the masses? 2) Is public discussion as viewed by republican theorists the only substantive method by which equal and free citizens may rationally materialize a public good? 3) Is the formulation of public deliberation too narrow to incorporate other politically and democratically important forms of public speech? As Cartledge observes, "it is significant that both in republican Rome and in democratic Athens forms of public deliberation other than discussion and speech – religious festivals, theatrical performances, rituals or games – were equally important."[5] In this respect, *agora* (the public sphere) in Ancient world was constituted by both speech in the sense of public deliberation at the assemblies as well as by public performances and displays linked to the economic, cultural, social and religious life of the community.

In consequence, an inquiry into debates over the relationship between politics and speech or philosophy and rhetoric within Ancient philosophy may prove useful to a lively discussion for contemporary republican political theory. This essay will investigate a particular undertaking to examine the rival accounts of rhetoric in the Greco-Roman world and to pinpoint that their antagonism to republican discourse rests on unfounded and tenuous beliefs regarding the relations obtaining among politics, deliberation and rhetoric. In doing so, it also tries to discover the roots of republicanism in Greek and Roman political philosophy, namely, "a rhetorically informed understanding of political communication."[6] Consequently, the long-standing tradition of rhetorical studies seems especially fitting with the study of republicanism. Since ancient times, mastery of rhetorical techniques has been evaluated an essential component of republican politics, and especially crucial for citizens seeking political careers in public affairs. In this regard, it is vital to recognize that "the much sought-after third way between liberalism and socialism has always existed and it is called republicanism."[7]

in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). 247-269.

4 Hannah Arendt, *On Revolution*, 10th ed. (London: Penguin Books, 1990), 25-26; 80-82, 114-116 and 127-131.

5 Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought In Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 92.

6 Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 35.

7 Norberto Bobbio and Maurizio Viroli, *The Idea of The Republic*, trans. Allan Cameron (Cambridge: Polity Press,

2. The Art of Rhetoric and *Logos* as Public Speaking

The concept of *logos*, usually translated as reason, speech or language, is central to Greek and Roman political thinking, and is practiced in various senses and various purposes by different political philosophers in different times. In general, however, it possesses a political and philosophical meaning, and both senses of the term are embodied in the famous statement of Isocrates, "*logos hegemon panton*."[8] The proposition can be interpreted as "speech and language are the guide and ruler of all things." Nevertheless, *logos* may also mean argument and discourse, whether spoken or written – yet especially spoken in the classical context. Isocrates, unlike Protagoras, and somewhat similar to Plato in the *Phaedrus*, conceives the *logos* as the expression of a particular kind of truth, and he locates it within a given cultural and social context, progressing in space and time.[9] As such, the connection between *logos* and *ethos* describes a power relationship based on the generation and dissemination of consent. Such generation, as Newell argues, "assumes a particular form of practice and knowledge – the art of rhetoric, which presupposes a particular bond between the speaker and the audience, which, in turn, assumes a particular socio-political structure or order that makes both useful and necessary the relation between the assembly and the orator."[10] It is only in a political community such as the *polis* that the *logos* as *hegemon* would be capable of generating consent by means of the rhetorical and persuasive devices of public speaking.

Thus rhetoric is preeminently a republican form of deliberation and communication. It thrives, develops and emerges under conditions of strife, competition and conflict. On the other hand, while rhetoric cannot exist without competition, as Benardete notifies "the continued existence of competition presupposes a political and cultural arrangement that is conducive to a minimum tolerance of difference, plurality and multiple points of view."[11] In this regard, the orator is a party leader, a leader of a faction or a well-respected citizen.

What Gorgias refers as "*rhētorikē techne*" is a skill or a craft devoid of substantive value or of any claim to absolute truth.[12] Accordingly, the instruments of tools of this art are words, speech, and language. Lacking any natural or objective *télos*, its only purpose is to utilize

2003), 2.

8 Jon D. Mikalson, *The Essential Isocrates* (Austin: University of Texas Press, 2022), 85.

9 J. Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 252-266.

10 Waller R. Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000).

11 Seth Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy – Plato's Gorgias and Phaedrus* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 111.

12 Plato, *Gorgias*, trans. James H. Nicholas Jr. (Ithaca: Cornell University Press, 1998), par. 479a – 480b.

words convincingly, to create a desired affect. To put it mildly different, according to Gorgias, the main target of rhetoric is defined by the sense of the term "*peithein*" (persuasion). As Nussbaum accurately points out, "it teaches nothing but itself – to the extent that it does posit something – a value, a morality, a philosophy – the teaching is always provisional, relative to the context, and therefore subject to change and reformulation."[13] At the same time, however, while Isocrates's views seem parallel to those of Gorgias – rhetoric as "*peithous episteme*" – he makes clear that the utility and effectiveness of rhetoric are themselves a function of a particular moral-intellectual culture without which rhetoric would have no meaning or value.[14] Finally, Aristotle sees rhetoric as ability or a power "of discovering the possible means of persuasion," and persuasion is achieved either through *ethos* (the character of the speaker), *pathos* (passion and emotion evoked from the audience), or through *logos* (argumentation, deliberation or showing the "apparent truth" of a given case).[15]

Despite their differences in emphasis and in outlook, as Cartledge argues, "Gorgias, Isocrates and Aristotle generally associate rhetoric with forms of democratic/participatory politics that might be interpreted as early forms of republicanism."[16] Thus Aristotle, in Chapter III of his *Rhetoric*, seems to say that rhetoric emerges out of, or is intimately connected to, the civic space of public address:

> The species (*eidē*) of rhetoric are three in numbers; for such is the number to which the hearers of speeches belong. A speech consists of three things: a speaker and a subject on which he speaks and someone addressed, and the objective (*télos*) of the speech relates to the last (I mean the hearer). Now it is necessary for the hearer to be either a spectator (*theoros*) or a judge (*kritēs*), and (in the later case) a judge of either past or future happenings. A member of democratic assembly is an example of one judging about future happenings, a juryman an example of one judging the past.[17]

All three philosophers therefore interpret rhetoric as an art particularly suited to contest and defense by means of words and speech. Yet the crux of rhetoric is deliberative speech,

13 Martha Nussbaum, "Compassion and Public Life," in *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 433.

14 For a good discussion of the nature and origins of rhetoric, see Edward Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven: Yale University Press, 1999); and Robert Wardy, *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors* (London: Routledge, 1996). On Isocrates, see Takis Poulakos, *Speaking for the Polis: Isocrates' Rhetorical Education* (Columbia: University of South Carolina Press, 1997).

15 Aristotle, *On Rhetoric – A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy (Oxford: Oxford University Press, 1991), par. 1357a – 1358a.

16 Paul Cartledge, *Democracy – A Life* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 151.

17 Aristotle, *On Rhetoric*, par. 1358a – 1358b.

which is practiced especially within an assembly, since according to Aristotle "deliberation is more civic – that is, more universal, less private and specialized – and thus preeminently political."[18]

In the democratic *polis*, rhetoric necessarily signifies liberty, deliberation and power. As Williams displays, "*demokratia*, rule of people, is in Athens traditionally associated with liberty and equality."[19] Thus Aristotle notes that liberty is the *télos*, or the essential and defining characteristic of democracy.[20] *Parrhesia* – freedom of speech – or the "liberty to say everything" is a central element in the construction and elaboration of the art of speaking, the "*logon techne*."[21] The notions "*isegoria*" (equal rights to speak), "*isonomia*" (equal political rights), and "*isokratia*" (equal right to rule) denote various forms of political equality that together embody democratic rule, and all are directly related to rhetoric as a political craft. In the assembly "the rights and liberties of citizens are embodied and focused in the right to speak."[22] Precisely this right to speak characterizes citizenship, which means membership in the ruling body, which, in turn, also defines membership in the polis. Thus, possession of *isegoria* is an important criterion in determining the power structure of the *polis*. Whether the right is broadly or narrowly based determines the democratic or oligarchic character of the regime (*politeia*). For the right to speak in the assembly "is the right to persuade the citizens to act – that is, to harness the power of the state and use it for particular ends."[23] At the same time, as Gadamer indicates, "the right to speak in the assembly is a necessary condition for equal treatment under the law – that is, *isegoria* and *isonomia* imply each other."[24]

The ability to speak openly in the assembly or in the *agora* is thus the signal mark of equal citizenship. In effect, as MacIntyre rightly argues, "it is only within the public and open space of the polis – which is an association of equals – does it become possible to realize the Aristotelian idea of ruling and being ruled in turn."[25] Thus, reciprocal ruling becomes possible

18 Aristotle, *On Rhetoric*, par. 1358.

19 Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), 25.

20 Aristotle, *On Rhetoric*, par. 1357.

21 See particularly Susan Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 54-63.

22 Josiah Ober, "'I Besieged That Man': Democracy's Revolutionary Start," in *Origins of Democracy in Ancient Greece*, ed. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober and Robert W. Wallece (Los Angeles: University of California Press, 2007), 96.

23 See Harvey Yunis, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 2-34.

24 Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), 18.

25 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Second Edition (Indiana: University of Notre Dame Press, 1998), 71.

since the constituent members of the association have equal rights to speak and to address the assembly. As a result, ruling and being ruled in turn implies the mutual relation of persuading and being persuaded.

In practical terms, however, a democratic polis that tries to establish the equal right to speak along with the liberty to say everything must accept political conflict and factional strife. Orators within the assembly are leaders of various factions. In this respect as Plato and Aristotle both demonstrate, democratic politics revolves fundamentally around the struggle between the few and the many, the oligarchs or dynasts against the democrats and groups of lesser means. Even within the latter group, however, as Thucydides makes abundantly clear, "the leaders of the democratic faction are themselves men of substance and education, skilled in administration (public and private) and in the ways and methods of addressing the assembly."[26] The equal right to speak and the liberty to discuss everything symbolize civil conflict and political competition. "The democratic city," as Saxonhouse points out, "in Thucydides, Plato and Aristotle, is in reality – that is socially, economically and politically – two cities."[27] Thus, political philosophy, in a sense, emerges out of the conflict between the classes as it attempts to deal with the political and social problems such conflict poses.

Although Thucydides castigates the demos (the many) for the disasters of the war, it is nevertheless interesting that his "aristocratic, anti-popular bias does not make him reject traditional Athenian democratic institutions."[28] Indeed, he seems to argue that it was factional demagogues such Cleon and Alcibiades who led the assembly away from democracy.[29] On the other hand, Plato regarded the "intensification of factional strife and the triumph of radical democracy as the inevitable consequence of rule by a popular assembly and, concomitantly, of the right to speak openly and to say everything."[30]

3. The Deliberative Reason and The Politics of Rhetoric

In the very different context of republican Rome, where the right to speak at meetings or in the various assemblies of the people was limited to magistrates, effective political power was concentrated within the senatorial oligarchy. Nevertheless, "the right to speak to the

26 Thucydides, *History of The Peloponnesian War*, trans. Rex Warner (London: Penguin Books, 1972), 136-139; 153-162.

27 Arlene W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 24.

28 Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, 66.

29 Thucydides, *History of The Peloponnesian War*, 382-388.

30 Plato, *The Republic*, trans. G. M. A. Grube, 5th Edition (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), par. 554 – 555.

people, to address them, and to put political and policy questions before the various *comitia* and before the *concilia plebis*, is what defines political activity in republican Rome."[31] It was precisely the ability to move the Senate and the popular assemblies "that enabled factions and their leaders to attain and maintain power."[32]

Roman thinkers – whether historians and politicians such as Sallust, Cicero and Tacitus or writers and poets such as Virgil, Horace and Ovid – would associate rhetoric and oratory with the notions of "*libertas*" and with "*certamen*." Indeed, under the republic, as Skinner points out, "liberty and conflict presupposed each other."[33] Moreover, although Cicero and Sallust especially lamented the loss of virtuous concord and harmony, which supposedly characterized the ancient Roman order, and simultaneously castigated the political and social strife that characterized Roman politics of their period, such a critique underlines the value they placed on *libertas*, and they were quite conscious of the irony wherein the critique was itself a weapon in the constant struggle for power. The opposition between the few and the many, the rich and the poor, is described as a struggle between those who desire liberty (*cura libertatis*) and those who lust or desire to dominate (*cura dominationis*); yet at the same time, according to Cicero these two seemingly antithetical desires is "the struggle for glory, power and wealth (*certamina et cura gloriae et divitiarum*)."[34] Cicero, following Thucydides and Aristotle, describes "how the diverse factions used the language of liberty and rights as a means to attack and to defend, and as tactical and strategic instruments of the struggle for power."[35] Hence Cicero laments the corruption and debasement of political discourse in the political arena. Yet what emerges quite clearly from his account is that such a use of language and debate, as Wallace suggests, "far from evincing a moral decline in public speech and debate, is inherent to political conflict, and the various rhetorical forms it takes are determined by the nature of the conflict."[36]

In this regard, Tacitus is very instructive for our discussion. Writing long after the fall of the Roman Republic, and trying to understand its transformation into a "*domination*", Taci-

31 See Sam Wilkinson, *Republicanism During the Early Roman Empire* (London: Continuum, 2012), 35-53.

32 For a more comprehensive reading, see Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), 145-178.

33 See Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 14-17. On the concept of liberty in ancient Rome, see also Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

34 Cicero, *The Republic and The Laws*, trans. Niall Rudd (Oxford: Oxford University Press, 1998), par. 1. 58

35 Cicero, *The Republic and The Laws*, par. 1. 55.

36 Robert W. Wallace, "Personal Freedom in Greek Democracies, Republican Rome, and Modern Liberal States," in *A Companion to Greek And Roman Political Thought*, ed. Ryan K. Balot (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), 171.

tus links strife, competition and conflict with public speaking and civic politics, and in turn, makes these concepts central to his idea of republican liberty. The "*res publica libera*" is the public arena constituted by the competition among Senate, the people, and the magistrates. Indeed, according to Tacitus opposition and conflict define the civic life of the republic. As he writes,

> The more powerful a man was as a speaker, the more easily did he obtain office, the more decisively superior was he to his colleagues in office, the more influence did he acquire with the leaders of the state, the more weight in the senate, the more notoriety and fame with the people… It was thought a disgrace to seem mute and speechless.[37]

Let's interpret the suggested sequence: open and public speech led to factions among the nobles – that is, among the party leaders, which led to strife between the Senate and the people, which led to power and glory in the state. The passage not only evokes Cicero but also Gorgias, Isocrates and Aristotle. The power of the *logos* in the state (as in Gorgias and Callicles), as well as its role as a necessary ingredient to liberty and citizenship (as in Aristotle), is no more brilliantly described that in Tacitus's epigram: "It was thought a disgrace to seem mute and speechless."[38] Consequently, speechlessness is perceived "as the token of powerlessness and dependence, indeed, of slavery and domination"[39]

Leadership and influence in the Senate are linked to the generation of support with the people, which together make possible leadership in the state. Here Tacitus develops two important arguments. First, the struggle for power taking place within the Senate forced the leaders to address the Senate and to attack and defend by means of language and speech. Thus, he says: "It was little good for them to give a brief vote in the senate without supporting their opinion with ability and with eloquence."[40] Ability and eloquence – Cicero's famous "*ratio et oratio*"[41] – are necessary both to achieve power and to force a decision on matters of policy. And second, Tacitus gives emphasis to the fact that without popular support the leaders of various factions, who together of course comprised the State, could not maintain their power

37 Tacitus, "Dialogue on Oratory," in *The Complete Works of Tacitus*, trans. Arthur Murphy (East Sussex: Delphi Classics, 2014), par. 33.

38 Tacitus's epigram thus highlights speech and rhetoric as an indispensable constituent of citizenship and membership within a political community. See also Ellen O'Gorman, *Tacitus' History of Politically Effective Speech* (London: Bloomsbury Academic, 2020); and Arlene W. Saxonhouse, "Tacitus' *Dialogueon Oratory:* Political Activity Under a Tyrant," *Political Theory* 3, no. 1 (1975): 53-68.

39 Sander M. Goldberg, "The faces of eloquence: the *Dialogus de oratoribus*," in *The Cambridge Companion to Tacitus*, ed. A. J. Woodman (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 81.

40 Tacitus, "Dialogue on Oratory," in *The Complete Works of Tacitus*, par. 36.

41 Cicero, *On the Ideal Orator*, trans. James M. May and Jakob Wisse (Oxford: Oxford University Press, 2001), par. 3.35.141.

relative to their opponents. As he clarifies, "Even against their own wish they had to show themselves before the people."[42] The notion of "showing oneself before the people" is rich in ironic nuance. At one level, it points to the republican and democratic aspects of rhetoric, basic to any kind of civic life, and as such is reminiscent of Aristotle, and of his distinction between acting as a member of the political association and acting as a member of the household. "Showing oneself before the people" implies the open and mutual recognition of citizens within the *polis* or the *civitas*.

In addition, Tacitus seems to argue that political activity – opposition and competition – takes place within sight of people, who are not merely the spectators, but also the ground within which the conflict takes place, and as such, provide the purpose and the meaning of the entire process. It is "in the formal *comitia* and in the more informal "*contiones*" that the people as ground and background both form and inform the notions of civic discourse and public speech."[43] At the same time, however, "showing oneself before the people" is a tacit and ironic assertion that republican politics is far from transparent – or as "moral" and as "just" – as it defenders might want to argue. For it points to multiple levels of "truth telling", multiple layers of masks a leader is compelled to assume. As Cicero rightly captures, "the struggle for power, even when conducted openly before the people within a public space, cannot avoid duplicity and deception.[44] What appears before the people, what is presented and revealed, is necessarily indeterminate, and whose "authenticity" and "truth" cannot be fixed and captured with certainty. As in the funerals of the Roman *nobiles*, "where the public is treated to the spectacle of images busts of the family ancestors carried in procession, the party leaders and orators appear before the people wearing masks appropriately designed for strategic effort."[45]

It is not that politics is a "stage", and the political actors are represented through their political *personae*. The orators as protagonists and their political conflicts are quite "real"; yet this reality becomes perceptible and meaningful by means of rhetorical – emotional and aesthetic – devices and methods, that is, through "appearance". As Tacitus remarks:

42 Tacitus, "Dialogue on Oratory," in *The Complete Works of Tacitus*, par. 38.

43 Daniel J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 131.

44 Cicero, *The Republic and The Laws*, par. 3.31.

45 Funeral orations, neither of the deliberative nor forensic kind, perhaps may be classified as epideictic, and their political effectiveness is famously recorded in Thucydides' rendering of Pericles' speech. In the Roman case, the relation between the funeral speech itself and the context within which it is inserted offers a revealing example of the power and force of non-deliberative and non-forensic rhetoric, and its dramatic and strategic use by party and factional leaders testifies to its importance in Roman politics, For a more detailed analysis, see Melissa Lane, *Greek and Roman Political Ideas: A Pelican Introduction* (London: Penguin Books, 2014), 219-222.

> The great and famous eloquence of old is the nursling of the license which fools call liberty; it is the companion of sedition, the stimulant of an unruly people, a stranger to obedience and subjection, a defiant, reckless, presumptuous thing which does not show itself in a well-governed state … our own state, while it went astray and wore out its strength in factious strife and discord, with neither peace in the forum, unity in the senate, order in the courts, respect for merit … produced beyond all question a more vigorous eloquence.[46]

Tacitus, using the tools of rhetorical eloquence, is making an ironical argument, seeming to undermine what he actually supports, to advocate by criticizing, and to praise by blaming. Oratory is not simply linked to license/liberty; it is the motive force by which liberty/license matures and expands. The passage celebrates free expression and plurality, antagonistic perspective, and competing desires and appetites, all of which led to power struggles channeled within multiple and counteracting institutions. Public speech, indeed, precisely because it is a "stranger to obedience and subjection" produces a defiant, unruly people, eager to pursue their desires and appetites, and as such paradoxically willing to listen and to follow the leaders best able to exercise their oratorical technique – that is, best able "to show themselves before the people."[47]

In effect, given a socio-political order constructed along the lines of a polis like Athens, or of a city-state such as republican Rome, the knowledge of rhetoric - argumentation, the ways and means (dramatic, logical, emotional and structural) by which one addresses a body of people – is not a mere literary affection, or a lifeless academic exercise. Rather, as Ober rightly pinpoints, "it is directly connected to social and political practice. Rhetoric is therefore crucial to a citizen's life, both in the assembly and in the law courts."[48] To possess this knowledge is therefore to possess the means to assert one's will to others. Yet it should be noted that the orator, in the very process of addressing the people, is on the hand assuming a position of moral-intellectual leadership with respect to them, and on the other, still immersed – or minimally "showing himself before" – within them. He is of the people, because he must be present in the assembly to address the people. If he appears "superior" to them, because he possesses a knowledge that enables him to generate arguments and reasons that will persuade audience and elicit their support, it is only as a leader or *rhetor* in the assembly, subject to scrutiny and accountability of the citizens.

46 Tacitus, "Dialogue on Oratory," in *The Complete Works of Tacitus*, par. 40.

47 See also Gregory Bruce Smith, *Political Philosophy and The Republican Future: Reconsidering Cicero* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018), 245-271.

48 Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 145.

In a democratic polis such as Athens, where *demos* and polis are coterminous, orator and statesman are one and the same: the *politikos* is the leader who looks after the interests of the body of citizens as opposed to those of the few.[49] In republican Rome, where politics was fundamentally a struggle for preeminence and control over the direction and power-resources of the state, the popular assemblies, Senate, magisterial institutions, and law courts together formed the public space and ground that gave direction to civic strife. In both kinds of states knowledge of rhetoric cannot be separated from knowledge of audience – which means knowledge of the means necessary to persuade, influence, and thus lead it. For in order to influence the audience, one should be able to adapt oneself to its peculiarities and idiosyncrasies, and this requires a knowledge of psychology, economics, sociology – not, of course, in any social "scientific" sense, but in a fundamentally political sense as outlined by Aristotle, Cicero and Tacitus. Therefore, it is no accident, as Skinner have noted, that Aristotle's *Rhetoric*, precisely because it deals with the art of speaking and persuasion, is simultaneously a treatise on character, and on the "passions" and "virtues" of human nature.[50] As Nussbaum puts it, "The end sought by eloquence always depends on the speaker's audience, and he must govern his speech in accordance with their opinions," which is analogous to what Aristotle says in the *Rhetoric* on the speaker adapting himself to the character of his audience.[51]

4. The Rhetoric of Opinion or Epistemic Truth Telling

Tacitus's exhortation to the people, along with Aristotle's observation, highlights the problem regarding the nature and role of rhetorical knowledge originally posed by Plato. The problem is addressed throughout his writings, openly and explicitly in some, tacitly and implicitly in others, and it has become a *topos* of most major political thinkers since the Greeks – namely, the relation between rhetoric and philosophy, politics and knowledge, power and reason.[52] On the purely philosophical and epistemological level, the issue is the status of reason itself, and its relation to "truth" and "opinion". Plato's position on rhetoric is not as clear-cut as it appears at first sight. On the one hand, he appears to move relentless opposition and scathing critique in the *Gorgias* and the *Republic* to recognize and acceptance in the *Phaedrus* and the *Statesman*.

49 In this regard, it is important to remember that Athenian politicians, especially in the fourth century, were called *rhetores*. See Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principle, and Ideology*, trans. J. A. Crook (Norman: University of Oklahoma Press, 1999), 270-273.

50 Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, 21-22. See also Jamie Dow, *Passion & Persuasion in Aristotle's Rhetoric* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

51 Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), 316. See also Aristotle's *On Rhetoric*, par. 1.8.6 and 2.12-17.

52 For a thoughtful study on this subject, see Jonny Thakkar, *Plato as Critical Theorist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018).

The *Gorgias* establishes a fundamental distinction between opinion and knowledge, between appetite and reason, and between power and philosophy.[53] These dichotomies are used to criticize Gorgias' understanding of rhetoric as a technique by which the orator may dominate the people. Speech is used either to instruct, and thus to improve the listener, or to persuade, to flatter, to deceive (*dolos*), to satisfy the pleasures of the listener. On that account, rhetoric is a form of speech, which is likened to the art of cooking, used to cater to, and to indulge, the undisciplined and restless appetites of the people. It appeals to the senses by creating the appearance of grace and pleasure in the conscious embellishments of speaking and performing. Instructing and teaching aim at knowledge (*episteme*), which is always true, while "rhetoric aims at persuasion in order to evoke opinion (*doxa*) and belief (*pistis*), whose truth is always contingent."[54] What Plato wants is to show that the superior knowledge of the philosopher (the intellectual/expert) is aimed at "what is best" for the listener.[55] In the same way that reason acts as the guide and the rulers of the soul by disciplining the appetites and controlling the passions – so too the philosopher by means of speech and communication (education) – acts to lead the people to what is best. Therefore, rather than exercising rational rule and control over appetite and desire, sophistic rhetoric gives them free rein.

Plato brings the art to its logical conclusion, makes Callicles construct a theory of *Machtpolitik*, whose concept of the democratic politician is the embryonic figure of the tyrant outlined in the *Republic*.[56] Sophistic rhetoric, and the notion of politics based on it, is both product and cause of a restless desire for power, wealth, and glory, which culminates in imperial expansion and ultimate collapse. In this regard, Callicles symbolizes the unbridled desire for power both Thucydides and Plato see in post-Pericles Athenian democracy. The issue here is the status of *logos* itself. Is reason, and its expression in speech, language, and discourse, inherently and fundamentally deceptive? Gorgias seems ambiguous on the matter. As he says in the *Helen*, "On most subjects most people take belief as advisor to the soul", and, "How many speakers on how many subjects have persuaded others and continue to persuade by molding false speech?"[57] Yet the "molding of false speech" assumes the existence of – or at least the possibility of devising – an objective method by which false and true speech may

53 On Gorgias' rhetoric and its relation to Plato's *Gorgias*, see Charles Sagal, "Gorgias and the Psychology of the Logos," *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 99-155.

54 Christina H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of Shame* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 43.

55 See Devin Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 123-176.

56 See Kenneth Dorter, *The Transformation of Plato's Republic* (Lanham: Lexington Books, 2006), 295-306.

57 Gorgias, *Encomium of Helen*, trans. D. M. MacDowell (London: Duckworth Publishing, 1982), par. 14.

be determined. Constructing such a method enables Plato to argue that the forums in which rhetoric is effective, and the ends to which Gorgias says rhetoric is directed, are not suitable to philosophic discourse and the teaching of knowledge.[58]

Plato hints at the possibility of reforming sophistic rhetoric in the *Gorgias*. Socrates asks Callicles about orators who "make the Athenians better", and suggest a type of rhetoric informed by philosophy and knowledge – what he calls "true rhetoric" – directed to the ways and means justice may be promoted, injustice removed, and moderation instilled, and indiscipline corrected.[59] He develops this idea in the *Phaedrus*, where the orator, by means of philosophic discourse and dialectic, acquires the necessary knowledge to see and understand reality. Since the orator is now also philosopher, and knows the distinction between knowledge and belief, truth and opinion, reason and appetite, he is able to use deception and dissimulation for purposes of education and instruction. The point is to use rhetoric and the arts of deception to teach philosophic truth.[60] What this means is that the philosopher, in addressing his audience, should be able to generate passion in them while at the same time controlling his own passion. Such an ability to generate passion with calculation demands knowledge of the constituent elements of the soul. Thus the philosopher, in order to teach and lead the people to what is best, must become an orator. Plato does not simply reject the idea that the speaker must adapt and shape his discourse to the nature and character of the audience he is addressing. The speech of the philosopher is shaped in accordance with the nature of the people's psychology in order to transform it toward the virtuous and the best.

At the same time, however, Plato wants to maintain the distinction between philosophy (which teaches by means of dialectic) and rhetoric (which persuades by means of illusion and deception). Thus, in the *Statesman* he writes that rhetoric does not educate by means of rational discourse, but rather persuades the many (*plethou*) or the mob (*ochlou*) through myth (*ochlou dia mythologiai*).[61] Of course, in the dialogues Socrates is presented now teaching by means of dialectic, now persuading by myths and legends. The first arrives at truth by means of knowledge; the second arrives at the same truth by means of illusions and fictions. In effect, we see Plato, in his analysis of rhetoric and its relation to the masses, in the process

58 See Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherences of The Dialogues* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), 531-561.

59 Plato, *Gorgias*, 100; 117.

60 Plato, *Phaedrus*, in *The Selected Dialogues of Plato*, trans. Benjamin Jowett (New York: The Modern Library, 2000), par. 239e. Annas argues that a similar pattern can be followed in the *Republic* from "false rhetoric" to "true rhetoric" as philosophy. For further reading, see Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 242-271.

61 Plato, *Statesman*, trans. Robin Waterfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), par. 304d.

of constructing a methodology by which the telling and speaking of the philosophic truth is achieved through its antithesis – deception and dissimulation.

The dual nature of the *logos* as the *hegemon* "of all things" is clearly revealed in the *Republic*. There Plato contrasts the *logos* as reason, the ruler of spirit and appetite, both guide and arbiter of truth and virtue, to the *logos* as rhetoric, seducer of the appetites and the passions. Knowledge, and those who possess knowledge, is independent of social and historical structures, such that the subject of knowledge is a reality that only reason is able to penetrate.[62] As Kastely argues, "Plato establishes the philosophic *logos* as the determinant of all reality and makes it master and ruler over *politike praxis*."[63] Because philosophy possesses knowledge of the truth, and thus of the difference between reality and appearance, myths, legends, and literary and artistic fictions are both useful and necessary to the philosopher-rulers. Myths and other fictions, thus, are valid when they are used to lead people to believe right opinions. Poets, dramatists and other artists are criticized, not because they construct illusory fictions that deceive the masses, but because Plato believes they do not know how to deceive well enough – that is, according to the philosophic *logos*.[64] Thus, according to Plato, "if anyone, then is to practice deception, either on the country's enemies or on its citizens, it must be the Rulers of the commonwealth, acting for its benefit; no one else may meddle with his privilege."[65]

In effect, to Plato rhetoric and politics are subordinate to dialectic and to philosophic reason. The foundation of true rhetoric is therefore the science (*episteme*) of mind, such that rhetoric is "the art, which wins men's minds by means of words (*techne psychagogia dia logon*)."[66] By means of words, or by means of reason, (*dialogon*) one will arrive at the truth, objective and independent human perceptions, appetites, and interests.[67] The distinction that Plato establishes between the two kinds of speech is central both to despotic and democratic politics. "True rhetoric", which is subject to philosophy and to dialectic, leads the mind or the soul to truth; and sophistic rhetoric, which is subject to passion and appetites, leads the people

62 Plato, *The Republic*, par. 363-374; 598-604.

63 James L. Kastely, *The Rhetoric of Plato's Republic: Democracy and The Philosophical Problem of Persuasion* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), 139.

64 See Myles F. Burnyeat, "Art and Mimesis in Plato's *Republic*," *London Review of Books*, May 21, (1998): 3-9. Both Plato and Aristotle compare politics and aesthetics, but in opposite directions and with different conclusions. According to Aristotle, as also in Athenian democracy, in the same way that the *ekklesia* was sovereign in the polis, so too the audience or spectators, whether in drama or in the arts generally (such as architecture or sculpture), determined the winners of prizes in dramatic or artistic contests. Of course, As Burnyeat argues, such a practice is anathema to Plato. See, Plato, *The Republic*, par. 492b-d.

65 Plato, *The Republic*, par. 389.

66 Plato, *Phaedrus*, par. 261b.

67 See Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 312-320.

(that is, the many) toward ends or policies given by the ongoing power struggle (*demagogia*). The former is an activity that may be conducted privately or not - indeed, anywhere, because independent of historical, social and political conditions), whereas the latter is a preeminently public activity, and cannot be conducted except in the assembly or the law courts.[68] In the same way, the former leads one to *episteme*, whereas the latter leads one to mere opinion and, worse, to error.[69]

The rhetoric of Gorgias and Callicles is the breeding ground of the "spirit of liberty and equality."[70] In the democratic constitution, Plato notes, "liberty and free speech are rife everywhere; anyone is allowed to do what he likes…. The result will be a greater variety of individuals than under any other constitution … with its variegated pattern of all sorts of characters."[71] The right to say everything, and the right to pursue desires, appetites, and interests unmediated by the philosophic *logos* produce, *avant la letter*, a Hobbesian war of all against all. The fight between the rich and the poor, between oligarchy and democracy, culminates, as we know, in the tyranny of the irrational eros for power embodied in Plato's famous characterization of the tyrant as a "beast" and a "wolf."[72] Plato describes the process by which class conflict and strife, conducted under conditions of *isegoria* and liberty, lead to tyranny and the consequent abolition of public and civic speech.

The right to say everything ironically leads either to speechlessness or to subservient flattery. By flattering the people through rhetoric and public speech the orator becomes a tyrant, and rhetoric is now redirected toward the tyrant. However, Plato attacks tyranny, not because it silences public speech, but because it represents the rule of the lowest appetites. As Bickford rightly captures, "the opposite of tyranny is not democracy, but the rule of philosophical structured republic."[73] Indeed, while democracy, which is described by a multiplicity of appetites and a variety of interests, produces tyranny, which is characterized by the appetite

68 For a very solid examination of this subject, see Roslyn Weiss, *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms* (Ithaca: Cornell University Press, 2012), 85-128.

69 See Plato, *The Republic*, par. 562b-563c. In the *Statesman* Socrates, comparing the statesman (guided by philosophic discourse) to party and faction leaders, calls the latter cheats, liars, and sophists. See Plato, *Statesman*, par. 303c.

70 Plato, *The Republic*, par. 563.

71 Plato, *The Republic*, par. 557. For a different and provocative discussion of *parrhesia* and democracy in Plato, see S. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and The Practice of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

72 See Stanley Rosen, *Plato's Republic: A Study* (New Haven: Yale University Press, 2005), 344-358. For Plato's portrayal of tyrant as a wolf, see also Plato, *The Republic*, par. 566.

73 See Susan Bickford, "'This Way of Life, This Contest': Rethinking Socratic Citizenship," in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, ed. Stephen Salkever (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 141.

for domination, tyranny, once properly instructed and educated by philosophy, may lead to just state where reason rules. In either case, public speech, once replaced by public reason, is superfluous. As Tacitus notes, writing about the status of oratory in Rome under imperial rule:

> The orator gets an inferior and less splendid renown where a sound morality and willing obedience to authority prevail. What need there of long speeches in the Senate, when the best men are soon of one mind, or endless harangues to the people, when political questions are decided not by an ignorant multitude, but by one man of preeminent wisdom (*sapientissimus et unus*)?"[74]

Nevertheless, "true" rhetoric in Plato performs a necessary political and social function. As Kastely nicely captures, "rhetoric is the means by which the philosopher leads the masses to accept a sociopolitical and sociocultural reality manufactured and constructed by civic philosophical culture."[75] The philosopher devises fables and myths, and uses rhetoric to disseminate them. As such, rhetoric in Plato is the means by which "the reason and knowledge of the philosopher are transformed into faith and religion in order to generate within the people support and consent for the state."[76] In the *Republic* politics and rhetoric (as free speech) are transformed for civic purposes. Thus, where philosophy and reason rule, as Saxonhouse asserts, "speech mainly becomes an intellectual tool and mean to orient the citizens."[77]

5. "*Ratio et Oratio*": Between Oratory and Conversation

"*Logos hegemon*" is constituted by two different ways of thought and discourse, each revolving around the other in a reciprocal and competitive, if not contradictory, tension. *Logos* as speech and language presents a form of knowledge that depends upon the subject that knows or bears this knowledge, as well as on the object to which the knowledge is addressed. As such, it is fluid and in constant movement, and dependent upon context and perspective of both subject and object. Indeed, it is the product of this interaction between the terms. This is the sophistic knowledge against which Plato wrote, and in response to which he constructed his own version of the *logos* as philosophic reason. Speech and language inevitably lead the discussion, not only to a consideration of the nature and role of ethnicity, nation and people, but also to a critical analysis of social, economic and psychological factors. Isocrates, who looked at speech and rhetoric as a form of knowledge, understood Hellas as a cultural unit

74 Tacitus, "Dialogue on Oratory," in *The Complete Works of Tacitus*, par. 41.

75 James. L. Kastely, *The Rhetoric of Plato's Republic: Democracy and The Philosophical Problem of Persuasion*, 221.

76 William H. F. Altman, *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic* (New York: Lexington Books, 2012), 29.

77 Arlene W. Saxonhouse, "Freedom, Tyranny, and the Political Man: Plato's *Republic* and *Gorgias*, a Study in Contrasts," in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, 361.

precisely on this basis.[78] A way of life resting on a shared culture, common language and literature provided for Isocrates the basis on which the jealous and fiercely competitive Greek city-states could come together. The particularities, which rhetorical discourses identifies generate a relativistic and skeptical outlook on life and the world. In this respect, sophistic thought is not only inherently democratic, but also demagogic in character – where demagogic is here understood in its original meaning, as leadership of the people. All of which points to the centrality of rhetoric as a theory and as a practice.

On the other hand, *logos* as philosophic reason we find in Plato aspires to the ideal of an ahistorical, universal form of knowledge whose "truth" or validity is independent of the context within which it may have arisen or within which it is inserted. It tends toward a universality that, in its architectonic desire to locate politics and society within an ordered cosmos, would level, or negate, the multiform particularities issuing from the speech and languages of diverse social groups. According to Nussbaum, these particularities with their multiple variety and antagonistic differences, are relegated to the realm of appearance and deceptive fictions, and they are given value only to the extent that "philosophy may use them to establish a higher unity and greater totality."[79] Thus, *logos* as reason and *logos* as speech pinpoint the rivalry between philosophy and rhetoric. In the one, reason is autonomous, and master of appetite and desire, and in the other, reason is a calculating and instrumental faculty, and the servant of desires and appetites. The first expresses the absolute integrity of reason, and thus of thought, in confrontation with the world; the other, their mutual penetration and permeability.

Such a simultaneous antagonism and interdependence of the two are neatly captured in Cicero's formula, "*ratio et oratio*": reason and speech together are the foundation of politics and the state.[80] Cicero is certainly conscious of the moral and intellectual controversies of the various Greek schools concerning the relation between philosophy and rhetoric. He translates the philosophy and culture of a highly sophisticated and intellectual world into the much more primitive, less articulate, and certainly less intellectual environment of the Roman political and ruling class.[81] Yet in the debate between philosophy and rhetoric, reason and opinion, Cicero seems to return to Aristotle's deliberative idea of reason and Isocrates' understanding of rhetoric. It is a technique and method by which power may be acquired, but also, precisely

78 See Ryan K. Balot, *Greek Political Thought* (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 73-84.

79 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), xxxvi.

80 See Cicero, *On Duties*, trans. M. T. Griffin and E. M. Atkins (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), 21.

81 See Georg Kennedy, *the Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. – A.D. 300* (Princeton: Princeton University Press, 1972), 29-38; 53-55.

because it is a means to power, it assumes a determinate political, moral and social order within which it acquires meaning and value.[82] The struggle within the ruling class between the *populares* and the *optimates*, which began with the Gracchi brothers' attempt to reform Roman politics and society, and which eventually culminated in the fall of the republic and the rise of military dynasts, shows the uses to which oratory could be put in organizing, deploying, and leading the Roman citizenry, both for and against various factions.[83]

Cicero's distinction between oratory and conversation – what he names "*contentio*" and "*sermo*" – embodies the antinomies between rhetoric and philosophy, and also encapsulates the contradictions inherent in the notions of speech and conversation:

> The power of speech … is great, and its function is twofold: the first is oratory (*contentionis*); the second, conversation (*sermonis*). Oratory is the kind of discourse to be employed in pleadings in court and speeches in popular assemblies (*contionum*) and in the senate; conversation should find its natural place in social gatherings, in philosophical discussions, and among friends, and at dinner parties (*convivial*).[84]

"*Sermo*", according to Cicero, is a form of speech conducted within an elite or narrow context for the purpose of ascertaining what is true, whereas "*contention*" is a form of speech used to bring a mass audience to action or to a decision.[85] As discussed earlier, rhetoric or oratory presupposes a public that the politician is seeking to persuade and convince. As such, it is alert to the passion, mood, temper, and language of the people. In so doing, as Coleman refers, "the orator, rather than commanding obedience from his audience in order to lead them to a virtuous state only the speaker can see, is compelled to adapt and to conform to the needs and individual characters of his hearers."[86] The public, like the audience in a Greek tragedy, is the judge of the orator's argument and of his performance. Ah the same time, however, as both Gorgias and Tacitus show, the orator, precisely because of his skill in rhetoric, and of his knowledge of psychology of his audience, is able to shape and to mold the opinions – that is as Gorgias says in the *Helen*, the orator, "by persuading the soul that … he persuaded, constrained her both to obey what was said and to approve what was done."[87]

82 Cicero, *On the Ideal Orator*, par. 3.16.60-61.

83 For a further reading, see Fergus Millar, *The Roman Republic In Political Thought* (London: University Press of New England, 2002), 157-182.

84 Cicero, *On the Ideal Orator*, par. 1.37.132.

85 See also Gary A. Remer, *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality* (Chicago: The University of Chicago Press, 2017), 63-88.

86 Janet Coleman, "Cicero's Rome and Cicero's Republic," in *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity* (Oxford: Blackwell, 2000), 254.

87 Gorgias, *Encomium of Helen*, par. 18.

Cicero, like Plato, makes reason the arbiter of the natural law that maintains the social order, and thus establishes a dichotomy between those who reason and those who simply reason less. In this case only those who are rational are able to rule, and the people must be guided and led by rulers who know what is just and virtuous. Cicero's argument for natural law and natural reason "leads to the distinction between the wise, who are natural rulers, and ignorant or foolish, who are necessarily the followers."[88] Since the wise not only know the good, but use reason to discipline their appetites and desires, the ruler "considers the welfare of the people rather than their wishes."[89] Here the statesman is not only an orator, but also a philosopher: he does not merely wish to gain the consent of the people, but also wants to guide and lead them to the good life, one which, of course, only the wise ruler can ascertain. Therefore, Cicero's ideal state attempts to "institutionalize the divorce between the few who are rational and the many who are not by making the Senate the center of power and leadership."[90] In effect, rhetoric or speech presupposes an active citizenry, whereas reason and philosophy presupposes a passive one. In one case speech is used to lead the people to a particular action; in the second, reason is used by the wise to discover the moral good and impose it on the ignorant. Thus, for Cicero, the balance between philosophy and rhetoric also requires an ongoing accommodation to *ethos*.[91]

6. Conclusion

The difference between rhetoric and philosophy, "*contention*" and "*sermo*," appetite and reason, raises two vital points that underlie most arguments regarding democratic and republican politics. One is the position taken on the relative competence – or lack thereof – of the people. Rhetoric and open debate are possible only if one assumes, as, for example, Machiavelli does, that the people are rational and competent. Certainly Machiavelli is conscious of going directly against a long tradition of regarding the people as incompetent and inconstant.[92]

88 Kathryn Tempest, *Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome* (London: Continuum, 2011), 109.

89 Cicero, *The Republic and The Laws*, par. 1. 10-11.

90 W. Jeffrey Tatum, "Roman Democracy?" in *A Companion to Greek And Roman Political Thought*, 218.

91 See Yalena Baraz, *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2012); and Jed W. Atkins, *Cicero on Politics and The Limits of Reason: The Republic and Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

92 Machiavelli tries to refute the opinion of Livy and "all other historians" that multitude is "unreliable and inconstant … arrogant" and domineering. In Machiavelli, though the people are capable of being rational and competent, they may not always act so. It is significant that Machiavelli believes that the many, when misguided and in error, may be led back to reason and guided by the use of "words" and "arguments", while a prince, once having become tyrannical, requires steel – a remedy which, though mute and speechless, is nevertheless quite meaningful and effective. For the relevant passages, see Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 32-33; Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, trans. J. C. Bondanella and P. Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1997), 140-145.

As McCormick points out, "underlying critiques of rhetoric as an agonistic form of public speaking is an open or tacit belief that the many – the masses, the *demos* minus the *agathoi* (the elite) of Plato, the *boni* and the *honesti* of Cicero, to mention a few of many examples – as a collective entity are dominated by passion, and are undisciplined and ignorant."[93] They do not reason; they only feel. Subject to the exigent and irrepressible forces of diverse and sometimes conflicting appetites, they lack the rational self-control necessary to ruling. For rule implies self-mastery, the ability to command and obey oneself. The demagogue or the tyrant exhibits political and psychological traits similar to those of the masses. They may have mastered the techniques of persuasion and flattery, but their unchecked desires have mastered their minds and souls.

Accordingly, Plato in the *Gorgias* criticizes rhetoric as simply catering to the people, flattering (*dolos*) them and manipulating their appetites, while in the *Phaedrus* he tries to devise a form of rhetoric that will incorporate the rationality and wisdom of the philosopher with the rhetorical art. Yet, as Strauss rightly captures, his basic understanding of the many does not change: "whether it is used by the statesman/orator to manipulate the desires of the people in order to gain power, or whether the philosopher resorts to rhetoric in order to teach and to control people, the basic antinomy between the competent few and the ignorant, irrational many remains."[94] In the *Protagoras*, Protagoras says that politics, because it issues from speech and language, is an art that may be shared by all – in the same way that in Aristotle speech and polis determine each other. Yet, this is not acceptable enough for Plato. What he longs for is not life or power, but "the *good* life as given by the philosophic *logos*, and this leads to a hierarchy of value distinctions that is incompatible with Protagoras's refusal or inability to make such distinctions."[95] Socrates may agree with Protagoras's founding myth, yet the agreement is more apparent than real, for later Socrates forces Protagoras to agree that all virtue, since it is knowledge, is one. Thus Socrates implies that "teaching only one kind of excellence is impossible."[96] On the other hand, there is no question that Plato uses and appropriates Protagoras's teaching about politics and rhetoric. Protagoras begins by examining the *polis* as an association or institution necessary for the preservation of life, and concludes by seeing it as an association of people united by mind and established for the good life.

93 John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 151.

94 Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), 73.

95 Bernard Williams, "Plato: The Invention of Philosophy," in *The Sense of The Past: Essays in The History of Philosophy*, ed. Myles Burnyeat, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 165.

96 Plato, *Protagoras*, trans. R. E. Allen (New Haven: Yale University Press, 1996), par. 335a.

This leads to the second point, which is somewhat epistemological, and deals with the status of philosophy, and its basis, reason in the democratic *polis*. Vlastos accurately lays out the tension: "Either reason is an autonomous faculty capable of discovering a preexisting or a given good, such that only the select rational few are able to rule; or reason is contingent, inextricably interwoven with socioeconomic interest, and thus dependent upon the social and political activity of citizens."[97] In the first case reason an appetite are opposed, with reason superior to appetite. In the second, each informs the other, and is shaped by the other; the good and public reason are now the products of the competitive activity of the antagonistic factions that constitute the people. While Plato and Aristotle, despite their difference, are quite clear on this debate, Cicero seems to be ambivalent, or rather, somewhat contradictory. He certainly prefers the narrow circle of the senatorial aristocracy, within which he may pursue the gentlemanly activities of politics, philosophy and literature. Yet he knows, as a consummate orator, that "the power and position of ruling notables depend upon the support and manipulation of the Roman *populas* – those very masses to whom he directs such disgust and contempt."[98] On the one hand, Cicero insists on the importance and primacy of politics, of the statesman, and of the man of action. Politics and action are crucial to the public good of the *patria*, which to Cicero is the supreme end. The good of the statesman is closely related to the good of his country. Thus Cicero argues, statesman "must strive … by whatever means they can, whether in war or at home, to increase the republic in power (that is, expansion and empire), in land, and in revenues. Such services call for great men."[99] On the other hand, to achieve the good, one must also know what is good, and thus the statesman needs the philosopher's knowledge, or in Plato's words, the statesman must become philosopher, or the philosopher statesman. Not only must the statesman concern himself with necessity and with life – that is, with the useful and instrumental – but also with the good life, that is to say, with the generation and dissemination of the moral virtues.

Cicero wants to show that morally good is instrumentally useful, in the same way that the useful is also moral. As Pocock rightly captures, Machiavelli regards this argument as counterproductive and forced: "Either philosophy trumps politics, or politics becomes "autonomous", that is, it is an activity independent of other spheres of human endeavor, and thus a sphere possessing a knowledge and technique independent of other forms of knowledge."[100]

97 Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, ed. Myles Burnyeat (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 107.

98 Richard Alston, *Rome's Revolution: Death of the Republic and Birth of Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 45.

99 Cicero, *On the Ideal Orator*, par. 2.24.85.

100 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 8-9.

The question regarding the autonomy of politics is related to Cicero's conflation of rationality and sociability, or reason and speech, "*ratio et oratio*." According to Cicero, republican community is based on reason and speech. In this respect, each would seem to presuppose the other. Cicero's depiction of the origin of the community and civic life as emerging from the "*ratio et oratio*" of an original orator-founder thus underlines his belief in the complementary character of reason and speech, philosophy and rhetoric. Accordingly, Machiavelli explodes such a conflation. "*Ratio et oratio*," for Machiavelli, assumes a political and social condition which must be established, because it is not given in nature, as Cicero assumes. Thus, while Cicero sees the orator as the exemplar of the founder, Machiavelli uses two images as exemplars of the founder: the armed prophet and the centaur.[101]

Cicero's contrast between "*contention*" and "*sermo*" clearly highlights these aforementioned distinctions. What he also shows is that there is a relation between political and institutional structures and kinds of speech and discourse. Conversation presupposes a closed – even elite or aristocratic – space, for "it is here that reason finds its domain whereas rhetoric requires a wider, open, and more popular form."[102] In conclusion, the distinction between the two forms of speech recalls the dual meaning of the Greek *logos*: speech as reason and speech as rhetoric. It also recalls Plato's dichotomy between rhetoric and used to address and merely persuade (*demagogia*) the masses, and rhetoric used to lead the wise to knowledge and truth (*psychagogia*). Yet "*contention*" takes into account the entire complex of human nature, whereas "*sermo*" addresses the purely rational. Thus, the orator addressing a mass audience must use not merely *logos* (reason or argument) but also *pathos* and *ethos* in order to move his audience to action. As a result, The Greco-Roman theories of rhetoric must be analyzed as one the of the most significant political roots of republicanism that "*ratio et oratio*" becomes the central aspect of our discussion. Skinner nicely demonstrates this point when he sums up the contemporary lesson to be derived from the study of classical republicanism. In a nutshell, it teaches us that rhetoric and philosophy both plays a crucial role for the good of the republic and therefore citizens are expected to be competent in practicing two rival accounts of political deliberation.[103]

References

Alston, Richard. *Rome's Revolution: Death of the Republic and Birth of Empire*. Oxford: Oxford University

101 See especially Niccolò Machiavelli, *The Prince*, 45-46.

102 Jed W. Atkins, *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*, 167.

103 Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, 119. For a similar argument, see also Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 80-105.

Press, 2015.

Altman, William H. F. *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*. New York: Lexington Books, 2012.

Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. 10th ed. London: Penguin Books, 1990.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Atkins, Jed W. *Cicero on Politics and The Limits of Reason: The Republic and Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Balot, Ryan K. *Greek Political Thought*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

Baraz, Yalena. *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Benardete, Seth. *The Rhetoric of Morality and Philosophy – Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Bickford, Susan. "'This Way of Life, This Contest': Rethinking Socratic Citizenship." In *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Ed. Stephen Salkever, 126-155. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Bobbio, Norberto and Maurizio Viroli. *The Idea of The Republic*. Trans. Allan Cameron. Cambridge: Polity Press, 2003.

Burnyeat, Myles F. "Art and Mimesis in Plato's *Republic*." *London Review of Books*, May 21, (1998): 3-9.

Cartledge, Paul. *Ancient Greek Political Thought In Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Cartledge, Paul. *Democracy – A Life*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Cicero, *On the Ideal Orator*. Trans. James M. May and Jakob Wisse. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Cicero, *The Republic and The Laws*. Trans. Niall Rudd. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Cicero. *On Duties*. Trans. M. T. Griffin and E. M. Atkins. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Coleman, Janet. *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*. Oxford: Blackwell, 2000.

Dorter, Kenneth. *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Lexington Books, 2006.

Dow, Jamie. *Passion & Persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Euben, J. Peter. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.

Goldberg, Sander M. "The faces of eloquence: the *Dialogus de oratoribus*." In *The Cambridge Companion to Tacitus*. Ed. A. J. Woodman, 73-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Gorgias, *Encomium of Helen*. Trans. D. M. MacDowell. London: Duckworth Publishing, 1982.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Trans. Thomas Burger & Frederick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1989.

Hansen, Mogens Herman. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principle, and Ideology*. Trans. J. A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

Kapust, Daniel J. *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Kastely, James L. *The Rhetoric of Plato's Republic: Democracy and The Philosophical Problem of Persuasion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Kennedy, Georg. *the Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. – A.D. 300.* Princeton: Princeton University Press, 1972.

Lampert, Laurence *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Lane, Melissa. *Greek and Roman Political Ideas: A Pelican Introduction*. London: Penguin Books, 2014.

Larmore, Charles. "Liberal and Republican Conceptions of Freedom." In *Republicanism: History, Theory and Practice*. Ed. Daniel Weinstock and Christian Nadeau, 83-103. London: Frank Class, 2004.

Machiavelli, Niccolò. *Discourses on Livy*. Trans. J. C. Bondanella and P. Bondanella. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Trans. Harvey C. Mansfield. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. 2nd ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.

McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Mikalson, Jon D. *The Essential Isocrates*. Austin: University of Texas Press, 2022.

Millar, Fergus. *The Roman Republic In Political Thought*. London: University Press of New England, 2002.

Monoson, S. Sara. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and The Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Monoson, Susan Sara. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Nederman, Cary J. "Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanism – Ancient, Medieval, and Modern." In *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Ed. James Hankins, 247-269. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Newell, Waller R. *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Updated Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

O'Gorman, Ellen. *Tacitus' History of Politically Effective Speech*. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Ober, Josiah. "'I Besieged That Man': Democracy's Revolutionary Start." In *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Ed. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober and Robert W. Wallece, 83-104. Los Angeles: University of California Press, 2007.

Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Ober, Josiah. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Pitkin, Hanna Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Plato, *Gorgias*. Trans. James H. Nicholas Jr. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Plato, *Protagoras*. Trans. R. E. Allen. New Haven: Yale University Press, 1996.

Plato, *Phaedrus*. Trans. Benjamin Jowett. New York: The Modern Library, 2000.

Plato, *Statesman*. Trans. Robin Waterfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Plato. *The Republic*. Trans. G. M. A. Grube. 5th ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Poulakos, Takis. *Speaking for the Polis: Isocrates' Rhetorical Education.* Columbia: University of South Carolina Press, 1997.

Remer, Gary A. *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality.* Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

Rosen, Stanley. *Plato's Republic: A Study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

Sagal, Charles. "Gorgias and the Psychology of the Logos." *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 99-155.

Saxonhouse, Arlene W. "Tacitus' *Dialogueon Oratory:* Political Activity Under a Tyrant." *Political Theory* 3, 1 (1975): 53-68.

Saxonhouse, Arlene W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Saxonhouse, Arlene W. "Freedom, Tyranny, and the Political Man: Plato's *Republic* and *Gorgias*, a Study in Contrasts." In *A Companion to Greek And Roman Political Thought*. Ed. Ryan K. Balot, 353-366. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

Schiappa, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press, 1999.

Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Skinner, Quentin. *Vision of Politics - Volume 2: Renaissance* Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Smith, Gregory Bruce. *Political Philosophy and The Republican Future: Reconsidering Cicero*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018.

Stauffer, Devin. *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.

Tacitus, *The Complete Works of Tacitus*. Trans. Arthur Murphy. East Sussex: Delphi Classics, 2014.

Tarnopolsky, Christina H. *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of Shame*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Tatum, W. Jeffrey. "Roman Democracy?" In *A Companion to Greek And Roman Political Thought*. Ed. Ryan K. Balot, 214-227. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

Taylor, Lily Ross. *Party Politics in the Age of Caesar.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.

Tempest, Kathryn. *Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome*. London: Continuum, 2011.

Thakkar, Jonny. *Plato as Critical Theorist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018.

Thucydides, *History of The Peloponnesian War*. Trans. Rex Warner. London: Penguin Books, 1972.

Vlastos, Gregory. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Wallace, Robert W. "Personal Freedom in Greek Democracies, Republican Rome, and Modern Liberal States." In *A Companion to Greek And Roman Political Thought*. Ed. Ryan K. Balot, 164-177. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

Wardy, Robert. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors.* London: Routledge, 1996.

Weiss, Roslyn. *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

Wilkinson, Sam. *Republicanism During the Early Roman Empire*. London: Continuum, 2012.

Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Williams, Bernard. "Plato: The Invention of Philosophy." In *The Sense of The Past: Essays in The History of Philosophy*. Ed. Myles Burnyeat, 148-186. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Wirszubski, Chaim. *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Zuckert, Catherine H. *Plato's Philosophers: The Coherences of The Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

CHAPTER 2

CUMHURİYETÇİ DUYGUNUN, FİKRİN VE KURUMUN VARLIĞI VE YOKLUĞU

THE PRESENCE AND ABSENCE OF REPUBLICAN EMOTION, IDEA AND INSTITUTION

M. Ertan KARDEŞ*

*Professor, Istanbul University, Faculty of Letters, Philosophy, Istanbul, Turkey
E-mail: ertan.kardes@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.002

ÖZ

Bu makale cumhuriyet kavrayışlarını cumhuriyetçi duygu, fikir ve kurumların oluşması üzerinden irdelemektedir. Bu çerçevede cumhuriyetin en temel aksiyomu sayılabilecek yurttaş eşitliğinin politik biçimlerle farklı tarihsel deneyimlerde oluşması onun tözsel tanımlama girişimlerine karşı gelmektedir. Bir cumhuriyet, yurttaşlar topluluğunun, eşitlikçi politik dolayımlarla yeniden üretilmesine ilişkin mekanizmadır. Tekil tarihsel deneyimler, cumhuriyeti, hep cumhuriyet olmayı öğrenen bir etkinlik, kurum, duygu ve fikir olarak karşımıza çıkarmıştır. Cumhuriyet o halde tek başına ne devlet ideolojisi olarak anlaşılabilir ne de hukukçu amentüsüdür. Cumhuriyetler eşitsizlikçi ilişkilere karşı ancak politik eylem alanının açıklığıyla karşı gelebilirler. Devletçi temsil mekanizmaları çoğu kez bitimsiz eşitlik talebine politik alanı kapatarak yanıt üretirler. Bir cumhuriyetin, cumhuriyet olmak için zorunlu bürokratik-devletçi boyutu, aynı zamanda cumhuriyetin cumhuriyetçi karakterine zarar verme riskine de sahiptir. Bir temsil ilişkisinin politik bedendeki tüm politik iradeleri etkisizleştirme tavrı cumhuriyetçi duygulardan başlayan bir meşruiyet krizine işaret eder. Cumhuriyetin yatay mekanizmaları ile dikey mekanizmaları arasındaki gerilim indirgenebilir durumda değildir ancak dikey mekanizmalar lehine oluşturulmak istenen asimetriler neoliberalizm çağında yurttaş eşitliği aleyhine işlemektedir. Esas mesele cumhuriyeti demokratik toplumu var eden temsil ve dolayımlar olarak yeniden üretmektir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, cumhuriyetçilik, cumhuriyetçi duygu, cumhuriyetçi fikir, cumhuriyetçi kurum

ABSTRACT

This article examines the process of conceptions of republic through the formation of republican emotions, ideas and institutions. Considered from such a perspective, the constitution and the very idea of equality of citizens – which can be thought as the most fundamental axiom of the republic and its political forms in various historical

experiences – escapes attempts to define it as an essence. A republic is a mechanism for reproducing a community of citizens through egalitarian political mediations. Particular historical experiences have revealed the republic as an activity, institution, emotion and idea that is constantly learning how to be a republic. The republic as such then can neither be understood as the state ideology nor as the jurist credo. It can only oppose inequitable relations through the openness of the sphere of political action. Statist mechanisms of representation often respond to the endless demand for equality by closing the political sphere. The bureaucratic-statist dimension of the republic, whereas necessary for its very existence, risks undermining its republican character. The tendency of a representational relationship to "nudge" all political wills in the body politic into mutual interactions indicates a crisis of legitimacy that has origins in republican feelings. The tension between the horizontal and vertical mechanisms of the republic is not irreducible, but the asymmetries in favor of vertical mechanisms work against equality of citizen in the age of neoliberalism. The main challenge is to reproduce the republic as the domain of representations and mediations that bring democratic society into existence.

Keywords: Republic, republicanism, republican emotion, republican idea, republican institution

Extended Abstract

This study addresses the debate about republicanism on the basis of the axiom of equality. Within the framework of the axiom of equality, the republic and republicanism contain dimensions that cannot be "essentialized". The main problem of the article is discussed under five main headings. Firstly, landmarks are identified. It is clear from the historical evidence that the republic does not and cannot have a single meaning. Thus it is impossible to "essentialize" the Republic or privatize (monopolize) it by basing it on a specific "Republican" practice. The adjective "republican" is used in the current study without references to the philosophical discussions on republicanism. Instead, what is discussed here are problems of what a republic is and what it can be. Second part of the article concerns the body politic as it features in Jean-Jacques Rousseau's notion of the republic. In essence, the legal regime that the Genevan philosopher prescribes for the republican system does not lead to the closure of politics, but to the establishment of conditions of freedom through artificially constructed bodies. Therefore, the action of the body politic is not identical solely with the action of the state or the government. Society, according to Rousseau, constitutes a body politic that can construct its own political object through its law. Within this system, the citizen (and the question of citizenship as such) cannot be reduced to the "statist determination". Rousseau also shows the weakness of the economy-based determinations, especially important in the age of neoliberalism. He warns about two possible instances of economic "erasures of the citizen" – erasure as such and erasure in favor of private interest at the expense of public. Rousseau argues that the proper answer to the question "whose common things?" is "of politics, law and virtues". In the third main section of the current article, the new institutions and contexts created by the American Experience for thinking about the republic are analyzed within the framework

of Montesquieu and Tocqueville. What Tocqueville sees in the American experience is a structure where freedom becomes learned, recognized and corrected rather than a structure that institutionalizes freedom. For him, American Republic is a wide spectrum of polysemy where democracy ranges from the use of an ordinary word in everyday communication to state governance. Democracy is political, legal, economic, social, human, individual, theological, etc. Democracy contains "passion", "tendencies" and "contradictions". Democracy is therefore not about freedom, it is about the development of freedom, its learning. Democracy is political, legal, economic, social, human, individual, theological, etc. Democracy contains "passion", "tendencies" and "contradictions". Democracy is therefore not about freedom, it is about the development of freedom, it is a process of learning. Democracy cannot be established once and for all in all situations; it has to be constantly learned, moderated and made sense of. Accordingly, the foundation of the republic is decisive. The establishment of a republic cannot directly provide political freedom to any people; it is for the community of democratic citizens to learn and develop its political freedom. Democracy needs democrats and republicans. By spreading republican governance on a large national scale on the basis of representation, the American model has both defined the sphere of political freedom in terms of the existence of interests, and managed to mitigate the unity-destroying effects of democracy through republican mechanisms. Tocqueville's notion of democratic politics of a democratic society makes democracy possible through the republic. There is an obvious tension between republican representation and political participation. While the American system promises to reduce this tension through the definition of interests, the political existence of the individual has in modern times become closer to the economic sphere, which is no longer recognized as a situation to be overcome, but as something "fixed" and given. Fourthly, the article questions whether the values of the republic have a republican character. In a republic that does not produce politics and rather depoliticizes the community of citizens, values express symptoms. Finally, it is considered whether the republic is a question of government. In the conclusion, an argument is offered that republic can develop its republican character to the extent that it creates spaces and levels of equality. Equality depends on the constant reproduction of egalitarian political mediations. At the same time, a relationship of equality cannot be fully established once and for all; the relationship between the republic and politics involves efforts to interpret the context of equality based on axes not limited to relative "relationality" where everything can be put in connection with everything else. In this framework, the republic is an activity, an institution, an emotion and an idea that never stops learning how to be a republic.

Giriş

Dünyada uzun süredir anti-cumhuriyetçi bir hissiyat yaygın hale gelmiştir[1]. Öyle ki "cumhuriyetçi" politik tavırlar da bu hissiyata dahil olmuştur. Bunun sebepleri üzerinde durabilmek için cumhuriyetçilik tartışmalarına dair kavramsal yönelimleri ortaya koymak ve 21. yüzyılda cumhuriyetin neliğine ilişkin felsefi polemikleri dile getirmeye ihtiyaç vardır. Çıkış noktası, devlet ve demokrasi arasındaki bağlantının anlaşılması ile mümkün olacaktır. Devletsiz cumhuriyet olmadığı gibi sadece devlet temsiline dayalı bir politik birlik de cumhuriyet olmak için yeterli değildir. Bir diğer husus ise, nasıl ki demokrasi deneyimleri, cumhuriyeti kurmak için yeterli değilse, demokrasisi olmayan bir cumhuriyet de cumhuriyet karakteri açısından eksik kalmaktadır. Niçin devlet ve demokrasi hem cumhuriyet için gereklidir hem de cumhuriyetin anlamını bütünüyle içeremezler? Niçin bir cumhuriyet, o cumhuriyetin hem devletidir ve demokrasisidir hem de onlardan daha fazlasıdır? Cumhuriyet TDK'nin belirttiği gibi sadece "bir yönetim biçimi"[2] midir? Yoksa bir devlet biçimi olarak cumhuriyet aynı zamanda kamusal alanda kamusal eşitliğin hakim olduğu bir yurttaşlar alanını mı gerektirmektedir? Bu metin, soruları modern ve çağdaş politik felsefe sorunları çerçevesinde tanımlayıp cumhuriyetçi duygu, fikir ve kurumun varlığına ve yokluğuna ilişkin kavramsal bir bakış sunmayı denemektedir.

1. Çıkış Noktaları

Cumhuriyetin tek bir anlamının olmadığı ve olamayacağı tarihsel deneyimlerle açıktır. Cumhuriyetin özselleştirilmesi ya da belirli bir "cumhuriyet" pratiğine dayandırılarak özelleştirilmesi doğru bir tutum olarak belirmemektedir. Antik cumhuriyet deneyimlerinden Amerikan Cumhuriyeti kavrayışına uzanan cumhuriyetin anlamları, fikirleri, duyguları, kurumları ve uygulamaları oldukça farklı olmuştur. "Kamuya ait ortak şeyler" anlamı kadar devlet biçimi, "karma anayasa" anlamı kadar idare-yönetim biçimi anlamlarının baskın kullanıldığı somut tarihsel süreçler ve felsefi söylemler olmuştur." O halde cumhuriyet fikri, cumhuriyet idealleri ve cumhuriyet deneyimleri temelde onun yeniden tanımlanması ve biçimlendirilmesi üzerinedir.

Cumhuriyet(ler)in ne olduğuna ilişkin ortak bir anlam yaratma çabası bu yüzden başarısızlığa mahkûm olacaktır. Ancak cumhuriyet(ler)in belki de en ortaklaştırılabilir tarafı, on-

1 Bkz. Carl Schmit, *Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. G. Yıldız, İstanbul: VBKY, 2021. İlgili ifade Carl Schmitt'in bu kitaptaki giriş cümlesinden hareketle türetilmiştir.

2 Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr/?q=cumhuriyet&gts=gts&aranan=* İlgili ifade Carl Schmitt'in bu kitaptaki giriş cümlesinden hareketle türetilmiştir. (Erişim Tarihi 1.02.2023). Buna mukabil 1998 tarihli sözlük "devlet biçimi" tanımını muhafaza ederek cumhuriyetin bir anlamını korumaktaydı: Bkz. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük, Cilt 1 (A-J)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, 415.

ların belirli bir tarihsel süreçte ve düşünüşte kendilerini tanımlarken karşıtlarından hareketle bunu yapmalarıdır. Kimi zaman cumhuriyet tiranik olana, kimi zaman özel işler alanına, kimi zaman monarşik olana, kimi de zaman demokratik olana karşı kullanılır. Başlarda monarşi figürüyle bir karşıtlık oluşturmayan cumhuriyet, 14 ve 15. yüzyıldan itibaren "ortak şey"i tanımlarken monarşinin bu ortaklığı temsil etmediği anlamında kullanılmıştır. Machiavelli'den Bodin'e cumhuriyetin devlet biçimi anlamı baskın iken, Anglo-Sakson cumhuriyet kavrayışlarından cumhuriyetin yönetim biçimi anlamı belirgin hale gelmeye başlar. Ancak her durumda, cumhuriyet tanımı kendi varoluşunu ortaklık, özgürlük ya da eşitlik temelinde bir başka akışa karşı konumlandırır. Bir cumhuriyeti çoğu kez ne olmasına engel olduğu belirlemektedir: Bazen despotizm bazense liberalizm. Bu yüzden bazı deneyimler "daha fazla demokrasi olsun !" tartışması yaparken bazı deneyimler ise "daha liberal olsun!" tartışmasını öne çıkarmaktadır.

Kavramsal tartışmayı politik düzleme çekerek, farklı felsefi geleneklere ait "cumhuriyetçilik" ya da "yeni-cumhuriyetçilik" tartışmalarını dışarıda bırakma niyetindeyiz. P. Pettit, D. Miller, J.-M. Ferry gibi isimlerin sunduğu tartışmalar somut krizleri görmek açısından verimli noktalar sunmaktadır ancak farklı cumhuriyet deneyimlerinin ve yurttaşlık pratiklerinin krizlerini tartışmak açısından meselede sadece cumhuriyet(çi)(lik) bahsine odaklayamayacağımız, politik olanın tüm katmanlarına yayılan çoklu düzlemlere ihtiyaç olduğu kanısındayız. Bir "–izm" savunusundan ziyade cumhuriyetin (varsa) doğasının (ya da bir cumhuriyetin doğasının) çağdaş figürlerle buluşması, esas araştırma yönelimini belirlemektedir.

2. Rousseaucu yönelim: Cumhuriyete dair temel işaret noktaları

Bir cumhuriyet özel çıkarların toplamına ve onların temsil edilmesine indirgenemez! Jean-Jacques Rousseau'nun fikriyatının cumhuriyetçi olduğu ortaya konulacaksa, onun bir cumhuriyet için icraat programı önermesi durumundan değil, olası bir politik birlik için temel ilke ve belirlenimleri üretmiş olmasından yola çıkılabilir. Bu çerçevede Lefort, "Cumhuriyetçiliğin Ocakları" yazısında Rousseau'nun (ve Montesquieu'nün) cumhuriyetçiliğe katkısını betimlerken politik rejim sorusunu ele alan biçimsel anlamda "cumhuriyetçi gelenek" ile cumhuriyetçi politik kültüre ilkeler sunan bu filozofların konumunu ayırt eder[3]. Rousseau'da bulunan politik rejimin dolayımları değil ortaya çıkan/çıkacak – örneğin Amerikan Federalistlerinin tartışmalarında – rejimin cumhuriyetçi karakterine ilişkin ilkeler ve yönelimlerdir.

Rousseau, cumhuriyeti kuran birleşmeyi ve toplumsal antlaşmayı "ahlaki ve kolektif bir beden"[4] üretimi olarak tanımlarken, genel irade kavramı bu birleşmenin kamusal ve ortak

3 Claude Lefort, "Foyers du républicanisme", in *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, 182.

4 Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, in Rousseau, Jean-Jacques. *Écrits Politiques* (*Discours sur les sciences*

çıkarının olduğunu ve bunun kurumsal olarak savunulabileceğini gösteren temel çıkış noktasına işaret eder. Bir "politik beden" olarak "cumhuriyet" Cenevreli filozofa göre, "üyeleri ona edilgin olduğunda devlet, etkin olduğunda egemen, benzerleriyle karşılaştırıldığında güç olarak adlandırılır"[5]. Bu politik beden ise ortakları açısından "kolektif olarak halk, egemen otoriteye katılımcı olarak yurttaş ve devletin yasalarına tabi olaraksa uyruk adını alırlar". O halde devlet, egemen ve güç olan cumhuriyetin bileşenleri konumlarına göre halk, yurttaş ve uyruktur. Cumhuriyet, bir toplumsal bedeni bürokrasi gibi aracı bedenlerle politik beden olarak var eden kurum ve kuruluşlardır.

Sıradan kalabalığı halka dönüştüren süreç ile halkı yurttaşlar olarak özneleştiren süreç aynı kaynaktan beslenir: Genel irade. Politik beden ortak iyiyi cumhuriyet olarak yasayla kurumsallaştırır. Eşitlik aksiyomu özgürlüğü sivil olarak inşa eder. Bir politik beden olarak cumhuriyet, yurttaş ve burjuva arasında yurttaş figürünün eşitlikçi karakterini besleyen bir tavır olarak öne çıkar. Burjuva figürünün genel irade bozucu eğilimleri, ortak bedende eritilmelidir.

Rousseau, Avrupalı yönetimlerin tıpkı burjuva bireyleri gibi insanların bir arada varoluşlarını yabancılaştıran ve yozlaştıran pratikler olduğunun farkındadır. Herkesin iradesi toplumsal ve politik bedene zararlı özel çıkarları beslerken genel irade, ortak iyiye dair bir kuruluş ortaya koymaktadır. Bu kuruluş kendi bedenini zararlı unsurlara karşı koruyan dair tekil bir tarihselliktir. Bu çerçevede cumhuriyetçi kuruluşun kurulmasına koşul olanak tanıyan yasalardır. Rousseau açısından "yurttaşların kalplerine" kazınmış yazılı olmayan yasalar, cumhuriyetin esas taşıyıcısıdır. Cumhuriyetler, özel çıkarının peşindeki politikacılara rağmen cumhuriyet olmayı sürdürürler.

Rousseau'nun politik bir beden olarak devleti ve onun aracı bedenleri olarak bürokrasiyi ayırt etmesi önemli bir ayrımdır[6]. Aracı bedenler, halk ile devlet arasında yapılmış yasalara göre dolayım sağlarlar. Aracı olduğu ölçüde işlevseldirler, aksi durumda bozucu özellik taşırlar. Bir cumhuriyet, aracı bedenlere "demokratik" işleyiş kazandırılması değildir; aksine onları demokratik meşruiyet ilkesinde beslenen yasalara tabi kılmasıdır. Bu çerçevede Rousseau, aracı bedenlerde halkın dolayımsızca erişimini destekleyen bir demokratik öğeden ziyade, halk egemenliğine dayalı yasayı düzenin temeli kılan rejim olarak cumhuriyeti destekler. Aracı bedenlerin "tabana yayılması" – "tepeden inmeciliğe" karşı alttan çıkmacılığın savunul-

et les arts, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur l'économie politique*, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Projet de Constitution pour la Corse*, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*), ed. G. Mairet. Paris : Librairie Générale Française, 1992, 228.

5 Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 228.

6 Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch1, 267.

ması – yasa ve ilkelerinin özel çıkar lehine aşındırılması dışında bir sonuca yol açmayacaktır[7]. Yasanın meşruiyeti ve geçerliliğini sağlayan ilkeleri her seferinde "işini bilen" merciilerce etrafından dolaşılarak bertaraf edilecektir.

Cumhuriyet demokratik meşruiyet ilkesine göre yapılmış yasalı bir rejimin, yasalara tabi mekanizmaların sorumluluk yüklenmesiyle işletilmesidir. Despotizm ise yasasızlıktır[8]. Aracı bedenlerin görevi yasanın ruhuna uygun bir hareket tarzını kurumlara taşımaktır. Rousseau'nun cumhuriyet ve yasa alanıyla tarif ettiği çerçeve bir demokrasinin demokrasi araçlarıyla antidemokratik yönelimler geliştirmesine doğrudan karşı gelmektedir. Demokrasi eğer yasaların yozlaştırılarak genel irade karşıtı yönelimleri pekiştirilmesine dönüşürse, bir cumhuriyet kuruluş tavrını güncelleyerek kendi politik bedenini koruma altına alır. Cumhuriyet, tam da normatifliğin politika ile hukuk arasında kurucu ve kurulmuş kurumlarının sınırında kendisini var eder.

Özünde Cenevreli filozofun cumhuriyetle anlattığı yasalı rejim politikanın kapatılmasına değil, politikanın yapay olarak kurulan bedenlerle özgürlüğün koşulunu inşa etmesine işaret eder. Bu yüzden politik bedenin eylemi salt devletin ya da hükümetin eylemi değildir. Toplum, filozofun gözünde, kendi politik nesnesini yasasıyla inşa edebilen bir politik bedeni var eder. Bu yapıda yurttaş devletçi bir belirlenime indirgenemez. Rousseau özellikle neoliberalizm çağında ekonomi temelli bir yurttaş belirleme işinin zayıflığını da erken bir dönemde iki şekilde göstermektedir. Yani ilkinde yurttaşın silinmesi, diğerinde ise yurttaşın kamusallığı aleyhine özel çıkarı lehine silinmesi söz konusudur. Bu durumda "kimin ortak şeyleri?" sorusunun yanıtını Rousseau, hem politika hem hukuk hem de erdemler alanı olarak işaret eder. Ortak ahlaki ben'in duygularından genel iradenin kurumsallaşmasına cumhuriyet bir "ideal" olmanın ötesinde Rousseau'nun normatif yaklaşımı açısından politik gerçekliğin gerçekçi bir eleştirisi olarak belirmektedir. Böylelikle *Toplumsal Sözleşme* ve *Émile*'in yazarı bize somut olarak olası bir inşanın cumhuriyet olabilme koşullarına dair ana çerçevelerden birini çizmektedir.

3. Montesquieu, Tocqueville, Amerikan Deneyimi

ABD kurucu babalarından ikinci başkan John Adams, M. O. Warren'a yazdığı 20 Temmuz 1807 tarihli mektubunda kendisinin de tam olarak bir hükümetin cumhuriyet biçiminin ne olduğunu bilmediğini ortaya koyar[9]. Şüphesiz bu itirafta vurgulanan cumhuriyetin çokanlamlılığı olduğu kadar tarihsel olarak tek bir biçime de sığdırılamadığı gerçekliğidir. Bir fikir

7 Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch4, 273.

8 Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch3, 271.

9 John Adams. "From John Adams to Mercy Otis Warren, 20 July 1807". https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-5195 (01.03.2023)

olarak cumhuriyet her seferinde somut bir bağlamında özel anlamlar aralığı kazanırken, bu anlamlar aralığı da kendi içinde Adams'ın deyimiyle "unintelligible" [kavranamaz] bir karakterde belirir. Cumhuriyetçiliğin Montesquieu, Rousseau ve Hume vb. gibi filozoflardaki kavramsal dönüşümleri ister istemez Amerikan ve Fransız anayasa deneyimlerindeki fikir ve tartışmalarla daha da karmaşık bir algı-anlam düzeyine erişir. Belki kabul edilmesi gereken cumhuriyetçiliğin, tüm tarihsel ve kavramsal süreçlerinde bütün bu düşünsel ve politik dönüşümlerin türdeşleştirilemeyen bir birikimi olduğunu kabul etmektir.

Montesquieu *Yasaların Ruhu* metninde Floransa Rönesansı'ndan beri yaygın olarak kullanılan üçlü bir tipoloji kullanır: Buna göre üç yönetim türü vardır: Cumhuriyetçi, monarşik ve despotik[10]. Cumhuriyet halkın ya da onun bir kısmının yönetimi olarak tanımlanır. Demokrasi, bu durumda halkın bir bütün olarak katılımını anlatırken, aristokrasi bir kısmının katılımına işaret eder. Bu çerçevede filozof, erdemi cumhuriyetle, korkuyu ise despotizmle eşleştirir. Cumhuriyetçi yönetimde söz konusu olan erdem, politik bir erdem olarak ülkenin yasalarının sevgisidir[11]. Kendi çıkarını kamusal çıkardan üstün tutmamaktır. O halde cumhuriyetçi sevgi eşitlik ilkesi üzerine yaslanır.

Montesquieu henüz cumhuriyeti antik modele yakın küçük bir polis türevi olarak tanımlarken, daha sonrasında *Federalist Yazılar*da federalist cumhuriyetçilerle, antifederalist cumhuriyetçiler arasında tartışmaya da konu olan[12], cumhuriyetlerden müteşekkil "konfedere devlet" fikrini de ortaya atmıştır. Montesquieu de bu çerçevede cumhuriyetçi hissiyatın yeni biçimlerinden ziyade temel çıkış noktalarının özellikle de korku temelli despotizmden ayrıştığı durumlar üzerine eğilerek bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu doğrultuda politik özgürlük kavramına yer açan filozof onu sadece cumhuriyete özgü olarak tanımlamamış, aksine aristokrasi ve monarşilerde de bunun imkanına işaret etmiştir. Her halükarda despotizmde, yasasızlığın ve korkunun merkezileşmesi en temel karşıtlığını oluşturmuştur.

Montesquieu ardılı Tocqueville'in Avrupalı cumhuriyetçi model karşısında "demokratik model" olarak konumlandırılması girişimleri ötesinde – onun özetle 20. yüzyıldaki Soğuk Savaş alımlamalarının ötesine geçerek – Amerikan kuruluşunda eşitlik ve politik özgürlüğün nasıl gerçekleştiğine dair okumaları modernlikte politik kurumsallaşmayı ortaya koymaktadır.

10 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II -1, éd. L. Versini, Paris : Gallimard, 1995.

11 Montesquieu, *a. g. e.*

12 Federalist 9, 92-93. Federalist, 43. Federalist 47. Antifederalist 14. Bkz. Hamilton, Alexander. Madison, James and Jay, John. *The Federalist Papers*, ed. Lawrence Goldman, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. Bkz. Ketcham, Ralph (ed.), *The Anti-Federalist Papers and The Constitutional Convention Debates*, New York: Signet Classics Printing, 2003

Amerika'da Demokrasi metninde Tocqueville[13] temelde toplumların, dünya tarihinin istikametinin toplumların demokratikleşmesi ve toplumsal koşulların eşitlenmesi olduğunu gösterir. Buna göre esas mesele demokratikleşen toplumların kendi eğilimlerine uygun demokratik bir politika üretip üretemeyeceğidir. Amerikan Federal Cumhuriyeti bu anlamda moderniteye uygun bir cumhuriyet kurumsallaşmasını icat ederek önemli bir çığır açmıştır.

Tocqueville koşulların eşitlenmesi meselesini politik özgürlük karşısında despotizm zıtlığının ötesine taşıyarak somut tarihsel dayanak olarak ortaya koymaktadır. Artık söz konusu olan, modern toplumlarda eşitlik yazgısının nasıl bir politikleşmeyle karşılanacağıdır. Eşitlikçi toplumların eşitlik talebi olarak demokrasi, uygun bir yönetim tarzı ile eşitsizliğin politik düzlemde olağanlaştırıldığı bir düzlem iki ayrı dünya sahnesi sunmaktadır. Başka bir deyişle Tocqueville'den çıkarsanabilecek en temel derslerden biri demokratik bir toplumun cumhuriyeti ile demokratik olmayan, eşitsizlikçi ilişkilerin gündelik yaşamın en küçük jestlerinde bile sürdürüldüğü bir toplumun cumhuriyetinin aynı cumhuriyet olamayacağıdır. Tocqueville duygulardan, hissiyatlara, fikirlerden kurumlara eşitlikçi demokratik ilişkilerin yeniden üretiminin yurttaşlık ve cumhuriyet arasındaki kuruluşların kaynağında olduğunu göstermektedir. Demokratik olmayan toplumların görünür "eşitsizliklere" hıncının, popülizmlerle işlenip başka eşitsizlikçi ilişkilere ve kurumlara taşınmasının hammaddesine dönüşmesi, demokratik bir politikanın başlangıcı olmasına engel olmaktadır.

Aynı zamanda iyi bir Rousseau ardılı da olan Tocqueville, toplumsal bağların pekiştirilmesinin Amerikan cumhuriyet deneyiminde nasıl politik özgürlüğü desteklediğini de ortaya koymaktadır. Bu anlamda Tocqueville, Amerikalılarda söz konusu olanın Montesquieu'de gösterildiği ya da arandığı gibi cumhuriyetçi "erdemlerin" üstünlüğü olmadığı aksine sadece onların daha iyi "düzenlenmiş" [rangé] bir politik kuruluşları olduğunu ortaya koymaktadır. ABD çıkarlar çatışmasına onun özsel olarak yok ederek ya da bastırarak çözümler üretmemiş aksine somut bir olgu olarak kabul ederek – biraz da Rousseaucu anlamda yabancılaşmayı kısmi oranda içselleştirerek – kurumlarla düzenleme yoluna gitmiştir.

Bu çerçevede Tocqueville'in Amerikan deneyiminde gördüğü, özgürlüğü kurumsallaştıran bir yapıdan ziyade özgürlüğün öğrenildiği, fark edildiği ve düzeltildiği bir yapıdır. Amerika onun için demokrasinin gündelik yaşamda bir kelime kullanımından devlet yönetime kadar uzandığı geniş bir çokanlamlılık yelpazesidir. Demokrasi politiktir, hukukidir, ekonomiktir, toplumsaldır, devlet yönetimidir, insan ilişkisidir, kendilikle ilgili bakıştır, teolojiktir vb. Demokrasinin "tutkuları," "eğilimleri" ve "çelişkileri" söz konusudur. Demokrasi bu yüzden

13 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 1, Paris: Flammarion, 1981.

özgürlük değildir, özgürlüğün geliştirilmesi ve onun öğrenilmesiyle ilgilidir. Demokrasi bir seferliğine bütün durumlar için tesis edilemez; her seferinde öğrenilmesi, ılımlılaştırılması ve anlamlandırılması gerekir. Bunun için ise cumhuriyetin kuruluşu belirleyici olmaktadır. Cumhuriyet kuruluşu hiçbir halka doğrudan politik özgürlüğünü veremez, politik özgürlüğünü öğrenmek[14] ve geliştirmek demokratik yurttaşlar topluluğunun işidir. Demokrasi demokratlara ve cumhuriyete ihtiyaç duyar.

Tocqueville Amerika'da büyük bir hayranlık ve aynı zamanda radikal bir eleştiriyle demokratik ilkenin izini sürer. Amerika'da adetler[15], gelenekler, dini kavrayış[16], alışkanlıklar, koşullar, hissiyatlar özgürlüğün eşitlikçi bir çerçevede sürdürülmesine olanak tanımıştır. Kitap boyunca sürdürülen sayısız Avrupa (başta Fransa olmak üzere) ve Amerika kıyaslamaları, son kertede ABD'de yeni olan unsurların sistematik bir incelemesine dönmektedir. Örneğin Kıta Avrupası için anlaşılmaz olan ama Amerikan sisteminin neredeyse en temel noktalarından biri olan hükümetin merkeziliğine karşın idari anlamda bir merkeziliğin olmaması[17] durumunun anlaşılması. Tocqueville bu durumu şu şekilde dile getirir: "*Amerika'da en bayıldığım şey, adem-i merkeziyetçiliğin idari etkileri değil, politik etkileridir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, vatan kendisini her yerde hissettirir*"[18].

Tocqueville'in, bu farkı yaratan asli ve arızi sebepleri incelemesi ve federal anayasanın kurumlarını ortaya koyması Avrupa'ya bire bir model önermek için değildir; aksine "politik etkilerin" nasıl ortaya çıkarıldığını göstermek içindir. "Bir model" önermemiştir zira her yerde aynı modelin aynı politik etkiler yaratmayacağının bilincindedir. Amerikan kuruluşu, özgür ve eşit bir toplumun, merkezi hükümetle yolsuzluğa ve despotizme saplanmaması üzerine bir dizi önlem üzerine kuruludur. Yönetici konumdaki birinin her zaman için kusura ve yolsuzluğa bulaşması bu sistem için Hobbesvari bir doğa anlayışı kadar olağandır. Dolayısıyla yöneticinin erdeminden ziyade yönetim mekanizmalarının kontrol ve önleme kapasitesi önemsenmiştir. Şüphesiz bu yöneticiyi zorunlu olarak erdemsiz yapmaz, ancak erdem hukuki buyrukların önünde bir belirleyicilik yaratmaz.

Peki, yöneticiler ve karar vericilerin sapmalarına karşı savunması yüksek bir sistem "çoğunluğun kadir-i mutlaklığına"[19] ve onun "tiranlığına"[20] karşı ne yapabilir? Adına "karma"

14 Tocqueville*, a. g. e.* , 335.

15 Tocqueville, *a. g. e. ,* 392.

16 Tocqueville, *a. g. e. ,* 392.

17 Tocqueville, *a. g. e. ,* 155.

18 Tocqueville, *a. g. e. ,* 165.

19 Tocqueville, *a. g. e. ,* 343.

20 Tocqueville, *a. g. e. ,* 348.

denen hükümetin kendisinin her zaman için bir "hülya" olduğunu söyleyen Tocqueville[21], özünde demokratik egemenlik unsurlarının da tiranlık çizgisine yaklaşabildiğini fark etmiştir. Eğer E. de la Boétie'nin tabiriyle "bir'e karşı" isek ve bu bir niçin tek bir kişi olsun? Tocqueville çoğunluğun da bir "bir" olarak tiranlaşabilme riskine işaret edip, ona karşı mekanizmaları Kurucu Babalardan hareketle soruşturmaktadır.

L. Jaucourt'un *Ansiklopedi*'ye 1751 tarihinde yazmış olduğu "Cumhuriyet" (République) maddesi hala cumhuriyeti "küçük toprakları" olması lazım gelen klasik anlayışla tarif ediyordu. Bu doğrultuda ABD'nin cumhuriyet olarak kurulması, modern anlamda yeni cumhuriyet biçiminin icadı olarak da anlaşılabilir[22]. 1791'de Jefferson ve Madison'un Cumhuriyetçi Partisi (sonradan Demokrat-Cumhuriyetçi adını alır) ve Hamilton ve Adams'ın Federalist Partisi bu sürecin ana mücadele uğrağını oluştururlar. Bu dört isim bir yandan somut tarihsel koşullarda yeni bir devlet tarzı ortaya koyarlarken diğer yandan da bu kuruluşu tartışma, kavrama ve uygulamaya geçirme tarzlarında filozofların argümantasyonlarına ve diğer tarihsel deneyimlere oldukça hakimdirler.

Amerikan cumhuriyet deneyimi her şeyden önce bütün sorunu devlet, devletin varoluşu gibi konulardan yönetim ve biçimi sorusuna odaklar. Bu anlamda mesele, halkın yönetimiyle "seçilmiş despotlar" yaratma değildir. Fransız ve İngiliz deneyimlerinin ışığında Amerikan halkı bir ulus olarak egemenliğin bütünüdür. Esas mesele halkın iktidarı ile temel hakların korunması arasındaki dengenin nasıl sağlanacağıdır. Amerikan cumhuriyetinin ödevi, özgürlük ile adaleti mümkün kılan bir mekanizmanın yaratılmasıdır. Madison ile Jefferson arasındaki bölünme halkın iktidarının bir temsil olarak mı yoksa doğrudan katılımla gerçekleşeceğidir. Temsil mekanizmaları katılımın önünde engel teşkil etmezler mi? Ya da katılım mekanizmaları düzenin sürdürülebilirliğine doğrudan köstek durumunda olmazlar mı? Bu çerçevede Jefferson güçler ayrılığına dayalı bir halk egemenliği fikrini savunurken, Madison daha uygulanabilir bir yöntem seçerek halk egemenliğini temsilcilerle sınırlandırmayı önermiştir. Özetle Madison ve Jefferson arasındaki zıtlık bize tüm katılım/temsil tartışmalarının dilemmasının somut koşullarda nasıl çözülebileceğine dair bir yaklaşım sunmaktadır.

Madison böylelikle bir yönetim biçimi olarak cumhuriyetin kamusal iyiliği ürettiğini savunur. Kamunun iyiliği çıkar çatışmalarının yönetilmesinden geçer. Böylelikle Madison (Federalist 10) Rousseaucu genel iradenin Amerikan yorumunu onun temel anlayışından koparak gerçekleştirir: Genel irade ile zıtlaşan tikel iradeler yerine tikel iradelerin yönetimi. Bu çerçevede tikel iradeleri yöneten iradenin de kendi çıkarı olağanlaştırılır. Amerikan cumhuriyeti

21 Tocqueville, *a. g. e. ,* 349.

22 Bkz. Denis Lacorne, *L'invention de la République américaine*, Paris: Pluriel, 2008.

tikel iradelerin yadsınamazlığının kamusal kabulüne yaslanır. Madison böylelikle Hobbes'un antropolojisini ekonomik alana aktarmış, tikel çıkarlarını ekonomik alanda arayan bireyler için devleti dengeleyici bir özgürlük mekanizması olarak tesis etmiştir. Modern yeni dünya, Rousseaucu kavramları bütünüyle yürürlüğe sokma imkanından yoksundur: Bireylerin kendilerini genel iradede bulması sağlamak ancak Rousseaucu genel irade ile çelişecek şekilde bireylerin çıkarlarının varlığının yadsınamazlığına dayanmaktadır.

Tocqueville'in söylediği gibi Amerika'nın üstünlüğü varsa ve bunun maddi sebepleri az, entelektüel ve ahlaki sebepleri daha fazlaysa[23], bu sebepler eşitlik ve özgürlük arasında kurmaya çalıştıkları politik birlikle anlaşılabilir. Mesele politik çatışmayı ve çokluğu birliğe dönüştürmektir. *E pluribus unum.* Bağımsızlık sonrası 13 koloninin kurucu olduğu federasyon hizipleşmeyi [faction] kendisine özgü yöntemlerle birlik altında tutarak Amerikan cumhuriyetini tanımlar. "Federalist 10"da Madison, hizipleşmeyle ya özgürlükleri ortadan kaldırarak ya da tüm yurttaşlara aynı tutkuları vererek onu dizginleyerek mücadele etmekten söz açar[24]. Buna göre Amerikan düzeni, hizipleşmeyi yaratıyor bahanesiyle politik özgürlüğün ortadan kaldırılmasının reddi üzerine kuruludur. Yapılması gereken hizipleşmenin nedenlerinin ortadan kaldırılması değil, etkisinin azaltılmasıdır[25]. Peki, bu nasıl olacaktır?

Madison cumhuriyetçi ilkeyi birliğin hiziplerin yıkıcı etkisiyle mücadele etme yöntemi olarak sunmaktadır. Cumhuriyeti bir yönetim biçimi olarak temsili mekanizmalarla tanımlayan Madison, cumhuriyetin büyüklüğünü de hiziple mücadele için en temel etmenler arasında kabul eder. Hem federalist hem cumhuriyetçi yapı hükümetleri de sorunların çözümünde daha güçlü kılacaktır. Temsil mekanizması, demokratik hizipleşmenin tahrip gücüyle mücadelede etkin bir konum üstlenir. Özetle Madison, cumhuriyeti bir devlet biçiminden hareketle değil bir yönetim biçiminden hareketle tanımlamayı seçerek, kurucu iktidar uğrağını önemsizleştirmez ancak kurulu bir hükümetin işleyiş tarzını o devletin cumhuriyetçi karakterine dair bir imge olarak sunar. Federalist 39'da Madison, cumhuriyetçi biçimin ayırt edici karakterinin ne olduğunu sorar[26]. Hollanda, Venedik, Polonya ve İngiltere hükümetlerinin tek gücü cumhuriyetçi diğer unsurları aristokratik ve monarşik özellikler taşıyan yapılarının cumhuriyetçi birlik

23 Tocqueville, *, a. g. e.* , 526.

24 James Madison, "The Federalist, 10" in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Lawrence Goldman, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, 49-50. James Madison, " Federalist, 10" in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *Federalist Yazılar*, çev. T. Şirin, N. U. Orcan, İstanbul: Runik, 2021, 96-97.

25 Madison, *a. g. e.*, 51. , Madison, *a. g. e.*, 99.

26 James Madison, "The Federalist, 39" in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Lawrence Goldman, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, 187. James Madison, " Federalist, 39" in Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *Federalist Yazılar*, çev. T. Şirin, N. U. Orcan, İstanbul: Runik, 2021, 280.

önünde engel olduğunu belirten metinde, tüm güç ve öğelerinde cumhuriyetçi olan hükümetin cumhuriyet olarak adlandırılabileceğini savunur.

Amerikan Cumhuriyeti bu çerçevede Avrupa deneyimlerinin anti-cumhuriyetçi öğelerinden kendisini uzak tutabilecek maddi ve zihinsel imkanlara sahip olmuştur. Meselenin yönetim ve hükümet alanına odaklanması ise temelde yürütme gücüne dair tasarrufların daha iyi düşünülmesine yol açan bir durum teşkil etmektedir. Federalist 23'te Hamilton, Amerikan hükümetini zinde [energetic] olarak tanımlarken, kuruluş, bu zinde hükümetin yürütmedeki zindeliğini artıran ancak aynı zamanda onun yürütme modalitelerini anayasal olarak sınırlayan ve denetleyen mekanizmaları genişletir. Böylelikle Amerikan Cumhuriyeti yürütme odaklı bir yönetimi öne çıkarırken, hizipleşmeyi, kişisel çıkarları düzenin olağan (ve aynı zamanda ortadan kaldırılamaz öğeleri olarak) öğeleri denetime tutar.

Amerikan modeli cumhuriyetçi yönetimi büyük ülke ölçeğine temsil temelinde yayarak hem politik özgürlük alanını çıkarların varlığıyla tanımlamıştır hem de demokrasinin birlik bozucu etkilerini cumhuriyetçi mekanizmalarıyla azaltmayı başarmıştır. Tocqueville'in demokratik toplumu demokratik politikası cumhuriyet dolayımıyla demokrasisini mümkün kılabilmiştir. Doğal olarak cumhuriyetçi temsil ile politik katılım arasında bir gerilim söz konusudur. Amerikan sistemi bu gerilimi, çıkarların tanımlanmasıyla azaltmayı vaat ederken, bireyin politik varoluşunun ekonomik alana daha fazla yakınlaşması sonucu artık aşılması gereken bir durum olarak değil, verili bir durum olarak kabul edilmiştir.

4. III. Cumhuriyet'ten Günümüze: Cumhuriyeti cumhuriyet yapan "değerleri" midir?

Fransız Devrimi ile Amerikan Devrimi'nin kıyaslanması alışıldık bir durumdur. Tocqueville'in devrim ve demokrasi arasında yaptığı kurumsal karşılaştırmalar birincisinin başarısızlık noktalarını da gösterir. Belki bu çerçevede kurulmuş cumhuriyet deneyimleri açısından Fransız III. Cumhuriyet'i ile Amerikan Cumhuriyetini kıyaslamak farklı bir düzlemin açılmasına olanak tanımaktadır: Fransız cumhuriyetçi geleneği amaçlarını III. Cumhuriyet'te kurumsal hale getirebilmiştir. 1789'un kurucu şiddeti cumhuriyet kurumlarını yasa temelinde inşa etmeyi amaçlarken, arzulanan anonim iktidar mekanizmaları devrimci olmayan 1870 sürecinde daha belirgin hale gelmiştir[27].

27 Bkz. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France, 1789-1924: essai d'histoire critique*, Paris: Gallimard, 2001.

Jean Jaurès'in "cumhuriyetsiz, sosyalizm güçsüz ve sosyalizmsiz cumhuriyet ise boştur"[28] sözü III. Cumhuriyet'in sınıfsal tercihlerine karşı çıkışı anlatır. III. Cumhuriyet'in bütün sınıflar-üstü sınıf duruşuna karşı Jaurès, değer yargıları ve inançlarla oluşturan "cumhuriyetçi" tahayyül yerine adalet ekseninde bir toplumsal proje sunmaktadır. Ulus ve halk gibi temsiller inanç kategorileri olarak inşa edilirken bir yandan Fransız geleneği bireyin otonomisini gözetmekte diğer yandan da bu otonominin işletilmesinde belirleyici aklın kurumsallaşması farklı cumhuriyet tasarılarını oluşturmaktadır. III. Cumhuriyet'in temel filozoflarından A. Comte'un bilim odağı, dinsel hakimiyetlere karşı laiklik faktörünün olgunlaşması, burjuva toplumunun taleplerine uygun bir cumhuriyet değerler hiyerarşisinin kurulması ya da Jaurès gibi bütün bunları sosyalizm talebiyle yeniden ele alındığı başka bir çerçevenin varlığı. III. Cumhuriyet'ten günümüze miras kalan cumhuriyetçi ideolojinin ne kadar Cumhuriyet ve kurumlarına sadık olduğu sorusudur? Cumhuriyetçi ideoloji, cumhuriyetçi midir? Cumhuriyetçi "değerler", Cumhuriyet'in kurumlarının meşruiyet zeminlerini mi aşındırmaktadır?

Claude Nicolet, *Fransa'da Cumhuriyetçi Fikir (1789-1924)* kitabında Cumhuriyet'in özünde ahlaki bir öğüt gibi işleyen "ampirik kod" olamayacağının altını çizer[29]. Diğer yandan Cumhuriyet'in devlete ve ulusa da indirgenemezliğini vurgular. Buna göre bir cumhuriyet, dinamik bir fikir olarak kendisini güncel olarak kurar (ya da kuramaz, bozulmaya başlar). Cumhuriyet'in bu tarihsel kırılganlığı onun karakterini veren unsurdur. Cumhuriyet eğer karşı olduğu politik süreçlerle tanımlanırsa (krala, monarşiye ve tiran keyfiyetine karşıtlık olarak) bu durumda cumhuriyetçi kurumların başarısından söz açmak kolaylaşır; ancak onun tarihine 1792, 1848, 1870, 1946 ve 1958 gibi başlangıçlar üzerinden bakılırsa Cumhuriyet'in cumhuriyet olmayı öğrenmesinin ve bunun sürdürmesinin çok farklı düzeyleri olduğu görülür. Devrimle cumhuriyet tezatlığına karşın Cumhuriyet'in devrimci olmayan bir kuruluşunun olanaksız oluşu, imparatorluk mirasının kolay silinir durumda olmayışı, kesintilerin gerekliliği ile sürekliliğin sağlanması Cumhuriyet'i bir fikir olarak hep kurulmakta olan bir süreç olarak görmemizi sağlar[30]. III. Cumhuriyet bu çerçevede Fransız cumhuriyetçi geleneğinin anayasa temelinde oluşturulduğu en sağlam zeminlerden birini anlatır.

A. Thiers, L. Gambetta, J. Ferry ve G. Clemenceau gibi figürleriyle III. Cumhuriyet, Fransız Cumhuriyeti'nin temel kurumlarının yerleştiği yapıyı anlatır. Okul, ordu, sendikalar, dernekleşme hakkı gibi gelişmeler bu dönemin ürünüdür. Jules Ferry öncülüğünde açılan laik, ücretsiz ve zorunlu okul kurumu bütün ruhban kurumlarını kamusal yaşamdan silmek adına

28 Jaurès, Jean. "Vers la République sociale" (1906). http://www.jaures.eu/ressources/de_jaures/vers-la-republique-sociale-1906/ (02.02.2023). Bkz. Jaurès, Jean. *Seçmeler*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Ararat, 1967.

29 Claude Nicolet, *a. g. e.* , 498.

30 Claude Nicolet, p. 30. : Cumhuriyet tanımı gereği oluş halinde olması gereken bir şeydir.

önemli bir girişimdir. Mona Ozouf'un işaret ettiği gibi bir cumhuriyetin cumhuriyetçi karakterini okuldan anlamak mümkündür. III. Cumhuriyet'in laiklik bahsini kurumsallaştırması en temel cumhuriyetçi jesti olarak belirir.

C. Nicolet, L. Ferry, A. Renault gibi araştırmacılar Fransız cumhuriyetçiliğinin "insan hakları mirasını" elinde tutma ve zenginleştirme iradesi olduğunu ortaya koyarlar[31]. Buna göre Marksizmin radikal sınıf savaşımı tezinden farklı bir politik yol seçen Jaurès ise 1789 mirasını haklar ve demokratik usuller çerçevesinde III. Cumhuriyet kurumlarında var etmek ister. İnsan hakları yurttaşların politik katılım hakkı olarak anlaşılır. Zorunlu ve laik okul kurumu ise bu doğrultuda demokratik katılımın zorunlu koşulu olarak yurttaşların yetiştirildiği yerdir. III. Cumhuriyet'in *paideia*sı yurttaşı okullarda yetiştirme üzerine kuruludur.

III. Cumhuriyet'in kurumsal yapısı içerisinde günümüzdeki Fransız tartışmalarına da referans kalan "değer" tartışması ikircikli bir durumun ürünüdür. Bir yandan insanın temel evrensel özelliklerine vurgu yapılır diğer yandan da bu insanın özelliklerini taşımayan "ötekiler"le ilişki şiddetli hale gelir. Eğer laiklik bahsinden günümüze sadece ötekinin dışlanmasına yönelik bir söylem alanı açılıyorsa burada Cumhuriyet kurumlarının "cumhuriyetçi" niteliğini yeniden düşünmeyi gerektirecek bir kamusallık tartışmasına girmek gerekmektedir[32]. Fransız politik felsefesinin en önemli figürlerinden Jean-Fabien Spitz'in 2022 tarihli *Cumhuriyet? Hangi Değerler?* başlıklı çalışması cumhuriyetçi hissiyatın kendi değerlerini bir "mantra" (Brahmanlıkta kutsal formül) olarak sunmasının üzerine düşünmeye davet eder[33]. III. Cumhuriyet'in dinamik ilişkiler içinde oluşmuş kurum ve fikirlerini donuklaştırarak günümüz dünyasında onu köktenciliğe hapsetmek cumhuriyetçi ideolojinin Cumhuriyet'e fikren sırt dönmesi olarak anlaşılabilir.

Spitz ise kendi kavramsallaştırmasını cumhuriyet fikrini öznel hakların eşitliğine karşın fiili eşitsizliğin artmasına karşın bilinç kazanma haline götürür[34]: Ona göre cumhuriyet fikri fiili gerçeklikle haklar alanını ilişkilendirmeye yönelik bir bireysel bağımsızlık talebi düşün-

31 Luc Ferry, Alain Renaut, *Philosophie Politique, Des Droits de l'Homme à l'idée républicaine*, Tome 3, Paris: PUF, 1996, 167. Claude Nicolet, *a. g. e*, 137.

32 III. Cumhuriyet'i sarsan grevler ve Hitler'in işgali sürecini Polanyi bağlamında değerlendirmek liberalizm-reel sosyalizm ikiliği ötesinde daha gerçekçi bir düşünme yönelimi olabilir. Faşizm, kendisini politik olarak sağlamlaştıran üretici sınıflar ile sanayi önderlerinin buna muhalefetinin ekonomik ve politik sistemi felce uğratmasına karşı hızlı çözüm olarak belirmektedir. Kapitalizm kendi krizini kendi oluşturduğu demokratik kurumları yok etme pahasına kendiliğinden işleyemeyecek bir sistem olan piyasa lehine faşizmle çözmüştür. Burada akla karşı karanlık, kötülüğe karşı vicdan gibi soğuk savaş düşünürlerinin dikotomileriyle düşünmenin bir anlamı yoktur. Bkz. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. A. Buğra, İstanbul: İletişim, 2020.

33 Jean-Fabien Spitz, *La République? Quelles valeurs? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Paris: Gallimard, 2022.

34 Jean-Fabien Spitz, *Le Moment Républicain en France*, Paris: Gallimard, 2005.

cesidir. Spitz, günümüz politik felsefesine temel bir soru sorar: " *Hangi sebeple neoliberal politikaların kurbanları yukarıya değil de aşağıya bakarlar ?*"[35]. Başka bir deyişle niçin neoliberal süreçlerin karar alıcıları toplumsal öfkenin muhatabı olmaz da toplumsal merdivenin en alt basamağındakilere öfke yöneltilir? Göçmenler, yabancılar, dezavantajlı gruplar, farklı kimlik aidiyetleri neoliberal süreçlerde karar alıcı ve yönlendirici olmadıkları halde sanki tüm süreçten onlar sorumluymuş gibi bir tutum takınılır. Spitz, güncel "Cumhuriyet" söyleminin sağ tipi bir söylem olarak neoliberalizmin başarısız hegemonyasının yardımına koştuğu kanaatindedir[36]: Cumhuriyet, düzenin savunmasının ideolojik mazereti [alibi] haline gelmiştir. Bu koşullarda 'Cumhuriyet' cumhuriyetin düşmanı olmaktadır"[37].

Spitz'in fiili Cumhuriyet'in cumhuriyet karşıtı konuma yerleşmesini sivil toplum ve sorunlarına duyarsız özünde kamusallık fikriyatından uzaklaşan soldan sağa bir takım tavırlarla da pekiştiğinin altını çizmektedir. Ona göre Cumhuriyet'in devlet otoritesi, merkeziyetçilik, farklılıklara yönelik baskı ile özdeşleşmesi cumhuriyet fikrinin temel yola çıkış noktalarını unutturma noktasına gelmiştir. Laiklik ve evrenselcilik söylemleri ise bu özdeşleşmeyi destekler ölçüde kullanıldığı için toplumsal sorun ve eşitsizlik göz ardı edilmektedir. Toplumsal bileşensiz bir Cumhuriyet ise, cumhuriyet olma karakterini yitirmeye başlar. Cumhuriyetçi eşitliğin "ilişkisel" karakterinin altını çizen Spitz için ortaklığın kurumsallaştırılması kapasitesini işaret eder[38]. "Cumhuriyet'in Değerleri" tam olarak bu tarz bir eşitlik vurgusunun, devlet ve pazarın talepleri lehine silinmesine hizmet eder.

Fransız düşünür, bir cumhuriyet için en tehlikeli yaklaşımlarından birinin Cumhuriyet değerlerinin neoliberal yorumu olduğunu göstermektedir[39]. Dayatılan değerler günah keçilerinin seçilmesi suretiyle toplumda köktenciliği artırırken, adalet, eşitlik ve özgürlük temelinde toplumsal sorunların çözümünü daimi olarak ertelemeye götürmektedir. Bunun doğal sonucu ise kamusal şeyler alanında yurttaşların politikasızlaştırılmasıdır. Devlet, sivil toplumun politikasızlaştırıldığı bir ortamda toplumsal soruna daha baskıcı yöntemlerle yaklaşır. Oysa eşitlik ayrıma, özgürlük ise piyasaya yol açtığı ölçüde değerler de devletin meşruiyetini meşru olmayan yöntemlerle sağlamanın unsuru olarak belirirler. Sağın eşitsizlik, bazı sol hareketlerin de tekbiçimci cumhuriyet tanımlarına karşı çıkan Spitz, cumhuriyeti çatışmacı bir politik zeminde savunmayı teklif etmektedir. Cumhuriyeti politik bir liberalizm anlayışıyla destekleyen düşünür için, değerler söylemi onu politikasızlaştırıcı bir süreci destekler.

35 Jean-Fabien Spitz, *La République? Quelles valeurs? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Paris: Gallimard, 2022, 16.

36 Spitz, *a. g . e.,* 24.

37 Spitz, *a. g . e.,* 30.

38 Spitz, *a. g . e.,* 202-203.

39 Spitz, *a. g . e.,* 228.

Tamamen başka bir perspektifle, Carl Schmitt ise Alman Federal Cumhuriyeti'nin kuruluşu esnasında anayasanın meşruiyetini değerler üzerinden temellendirme girişiminin aldatmacalı karakterini *Değerlerin Tiranlığı* metninde ortaya koymaktadır[40]: "*Hiçbir insan tarafından geçerli kılınmaksızın değerlerin geçerli olduğunu söyleyen kimse aldatmak istiyordur*"[41]. Yaşam felsefesinin değer kavrayışına, hukuki pozitivizmin yasallık kavrayışını aşmaya yönelik bir doğal hukuk öğesi olarak başvurulması büyük bir yanılgı olarak karşımıza çıkar. Yasaların meşruiyetinin değerlerle sağlanmaya çalışılması başka bir deyişle değerlerin yasa ikamesi pozitivist ve mekanist dünya anlayışının içinde varolan meşruiyet krizini ve semptomlarını perçinleyen bir hamleye dönüşmüştür. Değer, Carl Schmitt'e göre, kendi mantığını dayatır ve geçerli hale gelir. Değer mantığı "değerlere değer verilirse dünya daha değerli olur" tarzı bir totolojiyi üreterek geçerliliğini sürdürür. Değerlerin konum alışı güncelliğini sağlar. Var olmayan ama geçerli olan değerlerin belirsizliği aynı zamanda onun saldırgan mevcudiyetinin de kaynağındadır.

Carl Schmitt'in değer eleştirisini N. Hartmann'a referansla "değerlerin tiranlığı" tamlamasıyla yapması dikkate değerdir. Tiranlık, yasanın bozulmasından ziyade yasasızlığa göndermede bulunur. Tiranik değerler, kendi koyutladığı değer sistemi içerisinde "değer-dışı" [Umwert] olarak tasnif ettiğini imha etmeye yönelir. Bu çerçevede yasa alanında değerlerin dolayımsız icrası politik meşruiyet alanını yokluğunu örtmeye yönelik ikamedir ve özünde belirsizliği hukuki olmayan bir şekilde büyütmektedir.

Böylelikle Schmitt, II. Dünya Savaşı sonrası dünyada hem küresel düzlemde hem de ulusal düzlemde pozitivist hukuk öğelerinin krizini değerci yöntemlerle aşma çabalarında kamunun politikliğinden arındırılmasının izlerini bulmaktadır. Bu metni dolayısıyla anayasa ve fiili cumhuriyet krizini sadece formel hukuk alanında değil Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları* kitabında sunmuş olduğu gibi aynı zamanda bir halkın kendilik bilinci olarak kavrama çabası olarak düşünmek gerekir. Devlet sadece kurumların nesnelliğini değil aynı zamanda birey ve yurttaşların öznelliğini de nesnelleştirir. Yurttaşların politik zihniyeti ile devletin oluşturduğu kurumlar arasındaki ilgi "doğal hukuk", "pozitif hukuk" zıtlığına indirgenemez. Schmitt, Hegel izleğini kullanarak[42], bir anayasanın toplumsal alanda etik yaşamı

40 Bkz. Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Duncker & Humblot, 2011. Bkz. Carl Schmitt, "La tyrannie des valeurs", çev. C. Jouin, P. Lang in Isabelle Koch, Norbert Lenoir (der.), *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2008, 211-237. Bkz. Carl Schmitt, *Değerlerin Tiranlığı*, çev. M. C. Ozansü, İstanbul: Pinhan, 2022.

41 Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, 41. Carl Schmitt, "La Tyrannie des Valeurs", 230, Carl Schmitt, *Değerlerin Tiranlığı*, 37.

42 Bkz. Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

mümkün kıldığının bilincindedir. Bu çerçevede bir cumhuriyet sadece devletin yönetim biçimi değil aynı zamanda toplumsallığın da yaratılmasıdır. M. Schelervari bir yöntemle değerlerin bir ödev olarak sunulması gündelik politik söylemlerde de hukuk alanında da mistifikatör bir özellik sunmaktadır. Politika üretmeyen, yurttaşlar topluluğunun politikliğini de arındıran bir cumhuriyette değerler semptomları ifade ederler.

5. Cumhuriyet bir idare sorunu mudur?

Carl Schmitt, cumhuriyeti sadece idarenin dizginlenmesine indirgenmesinde bazı temel sorunları fark etmiştir. *Anayasa Teorisi* metninde devlet-hükümet biçimleri [Staats-Formen] ile idare-yönetim biçimleri [Regierungs-Form] arasında yapmış olduğu ayrım devlet biçimi sorununun anayasal olarak iptaline yönelik girişimlere karşı çıkmaktadır[43]. Eğer politik biçim meselesinden söz açılacaksa, bu biçim sadece pozitif yasanın üstünlüğü, güçler ayrılığı gibi "mutlak" olan her şeyin karşısında duran bir tavra indirgenemez. Her şeyden önce her şeyin görecelileştirilmesi de benzer bir mutlaklaştırma zihniyetinden pay almaktadır. Devletin ne olduğu sadece yönetim ve idare tekniklerine bakılarak anlaşılamaz; bunların yanında devletin kurucu zihniyetinin kurumların "ruhundaki" etkisi de belirleyicidir. Sadece sınırlama, sınırlamayı tesis eden kurucu sürecin ya olmadığını varsaymaktadır ya da onu sınırlama alanının dışında tutmaktadır.

Böylelikle Schmitt açısından burjuva anayasası, kendi hukuk anlayışını anayasanın politik olmayan liberal öğelerini "garanti" altına alarak diğer "politik" öğelerle sentezleyerek var eder[44]. Bu politik öğelerin ne olduğunun saptanması bu anlayışa göre sorulamaz. Politik biçim arızi, liberal biçim ise zorunlu öğeye dönüştürülmüştür. Liberal öğe ise özünde bir politik biçim sunamaz; bu yüzden rastgele kendi tarihselliği içerisinde oluşan politik biçimlerle sentezlenir. Liberal anlayış açısından meşruiyete ilişkin tek konu, idarenin kötüye kullanılmasıdır. Karma anayasa fikri bu sayede bir cumhuriyet için zorunlu hale gelir. Bu ayrımlardan hareketle gerçekten de cumhuriyetin zorunlu olarak karma anayasayı gerektirip gerektirmediği sorulmalıdır.

Schmitt açısından politik biçimi düşünmek için iki temel ilkeye başvurmak gerekmektedir: Özdeşlik/Kimlik [Identität] ve Temsil [Repräsentation][45]. Schmitt, Hegel'in işaret ettiği gibi devleti, bir halkın (bir güruhun değil) saptanmış *status*u olarak tanımlayarak politik birliğin ne olduğunu ortaya koyar[46]. Bir devleti ve bir halkı tanımlamak için ne tek başına yatay

43 Carl Schmitt, *VL*, 200. Carl Schmitt, *TC*, 337.

44 Carl Schmitt, *TC*, 339.

45 Carl Schmitt, *VL*, 204. Carl Schmitt, *TC*, 342.

46 Carl Schmitt, *VL*, 205. Carl Schmitt, *TC*, 342.

ilişkiler yeterlidir ne de dikey ilişki biçimleri. Bu iki öğenin örgütlenişi bir halkın politik birliğini gösterir. Bir halkın kendisiyle özdeşlik/kimlik duygusu geliştirmesi tek başına onu tarihsel düzlemde politik birlik yapmaz. "*Temsilsiz devlet olmaz*"[47]. Özdeşliğin inşasını, onun yeniden üretimini temsil mekanizmaları gerçekleştirir. Schmitt açısından devleti var eden süreç temsildir. Temsilsiz devlet olmayacağı gibi politik biçime sahip olmayan bir politik birlik de yoktur. Dolayısıyla Schmitt bize cumhuriyet sorusunu politik biçim olarak soran bir yaklaşım geliştirir.

Plettenbergli hukukçu şunu yazar: "*Günümüz dilinde bir demokrasi (bir devlet-hükümet biçimi olarak) aynı zamanda da bir cumhuriyettir*"[48]. Schmitt halkın kendisiyle özdeş olduğu biçim olarak tanımladığı demokrasinin anlamındaki dönüşümün cumhuriyet kavrayışlarını da dönüştürdüğünü savunur. Buna göre demokrasilerde temelde halk kendi kuruluşunu tayin eder. Ancak demokrasi güçler ayrılığı ilkesine göre tanımlandığı ölçüde birinci anlamı geri düşmüş, cumhuriyetin "hukuk devleti" modelinde mutlakiyetçilik karşıtı tutumun baskın anlamına dönüşmüştür. Schmitt ise halkın kendisiyle özdeş olduğu demokratik eşitlik figürünü ön plana çıkararak, demokratik eşitliği mümkün kılan politik biçimi temel soru olarak tesis eder: "*Demokratik eşitlik o halde tözsel bir eşitliktir. Bütün yurttaşlar bu töze katıldığı için, eşit olarak değerlendirilirler, oy kullanma hakkı vb. haklara sahip olurlar. (…) Eşitliğin tözü demokrasilere ve çağlara göre değişebilir* "[49]. Schmitt açısından demokrasilerde eşitlik tek kimlikli bir aynılığın yaratılması değildir. Farklı demokrasi deneyimleri farklı tarihsel tözselleştirme biçimleri üretir.

Demokrasi bu çerçevede hem devlet-hükümet biçimini hem de idare-yönetim biçimini kapsar. Özdeşlik-kimlik inşası yöneten ve yönetilen ayrımının politik biçim üretmesiyle mümkün hale gelir. Bu çerçevede gelişen usul ve yöntemlerin hepsi özdeşlik üretimine dairdir. Dikey ilişki ağı ise temsille, dikey ilişkilerle belirlenir. Son kertede temsil ilişkisinin yönetiminde özdeşlik alanı kendi mevcudiyetinin üretme fırsatını kazanır. O halde demokratik eşitliğin, özdeşlik ve temsil ilişkilerinin kesişiminde nasıl kavrandığı cumhuriyetin ne olabileceğine dair imgeyi sunar. Cumhuriyet her zaman için politik üretimini içerirken, hukuk devleti fikrine bir cumhuriyeti yaslama depolitizasyon öğesi olarak belirme riskini taşımaktadır. Özetle Schmitt politik biçimin iki ilkesi olarak özdeşlik ve temsil öğesinin özgün tarihsel koşullarda harmanlanmasına yönelik bir politika sahnesi tarif ederken, "cumhuriyet fikrine" özcü ve değerci belirlenimler yüklenilerek yapılan tanımların hem düşünce alanında hem de politik birliklerin fiiliyatı açısından yetersiz hatta yutturmaca karakterini vurgular.

47 Carl Schmitt, *VL*, 206. Carl Schmitt, *TC*, 343.

48 Carl Schmitt, *VL*, 223. Carl Schmitt, *TC*, 361.

49 Carl Schmitt, *VL*, 228. Carl Schmitt, *TC*, 366.

Schmittyen düşünme, cumhuriyetçiliğin tek anlamı ve bu anlam etrafındaki iki, üç farklı uygulama varyantı varmış gibi kavram üretmeyi bir kenara koymayı öğretmektedir. Cumhuriyetçilik salt kavramsal ya da salt tarihsel anlamı dışında bir halkın politik varoluşuna ilişkin somut birlik olma hallerine göndermede bulunmadığı ölçüde bir yutturmacaya [mystification] dönüşme riskini taşımaktadır. Yutturmaca, temelde politik-olandan [das Politische] vazgeçerek "cumhuriyetçilik" adı altında bir politik tasarım oluşturma çabasından gelmektedir. Örneğin günümüzde birçok "cumhuriyetçilik" "değerler" adı altında eşitsizlikçi ilişkilerin sürdürüldüğü, neoliberal hegemonya ağlarının yeniden üretildiği özünde cumhuriyetçi olamayan bir "cumhuriyetçilik" savunusu içerisindedir. Mevcut cumhuriyetlerinin toplumsal başarısızlıklarını, "toplumsal sorunu" çözecek kurumsal hamleleri üretmek yerine baskıcı, statükocu hamleleri "değerler" adı altında topluma dayatmak neoliberal zamanlarda alışıldık bir duruma dönüşmüştür.

Sonuç: Cumhuriyetçi Eşitliği Hatırlamak!

Sonuç olarak bir cumhuriyet eşitlik alanlarını ve düzeylerini oluşturduğu ölçüde cumhuriyetçi karakterini geliştirebilir. Eşitlik, eşitlikçi politik dolayımların sürekli olarak yeniden üretilmesinden geçmektedir. Bir eşitlik ilişkisi ise bir seferliğine bütünüyle tesis edilemez; cumhuriyet ve politika ilişkisi içine her şeyin konulabileceği göreceli bir ilişkisellikten çok eşitlik bağlamının farklı eksenlerde yorumlanışına ilişkin çabaları içermektedir. Bu çerçevede cumhuriyet, hep cumhuriyet olmayı öğrenen bir etkinliktir, kurumdur, duygudur ve fikirdir.

Cumhuriyet o halde tek başına ne devlet ideolojisi olarak anlaşılabilir ne de hukukçu amentüsü. Cumhuriyet devlet temsilini gerektirir ancak bir temsil ilişkisi kendi muhataplarıyla bütünüyle "eşit" bir temsil ilişkisini oluşturamaz. J. Rancière takip edilecek olunursa, politika, eşitlik talebinin kurulu "siyaset" sahnesinin bozulması üzerine kuruludur. Temsilin biçimsel eşitliğinin yutturduğu eşitsizlikçi ilişki biçimlerinin alaşağı edilmesidir. Hiçbir eşitlikçi kurumsallaştırma, şimdisinde ve geleceğinde ortaya çıkabilecek eşitlik taleplerini bir seferlik kuruluşunda sağlayamaz. Bu sebepten dolayı cumhuriyetler "kuruluş mitlerine" gizlenerek eşitsizlikçi yeniden üretimlerin bahanesi oldukları ölçüde değil, bu bitimsiz eşitlik talebine açık oldukları ölçüde cumhuriyettirler. Bir temsil ilişkisinin zorunlu olması başkadır, o temsilin tüm politik iradeleri etkisizleştirme tavrı başkadır.

Bu doğrultuda neoliberalizmin fiili cumhuriyetler üzerinde sarsıcı hatta yıkıcı etkileri olmuştur. Castoriadis'in deyimiyle "parçalı bürokrasilerin" hakim olduğu Batı ülkelerinde cumhuriyet ekseni "daha çok demokrasi mi yoksa liberalizm mi?" tarzı bir ikilemle piyasa liberalizmine doğru kayarken, "total bürokrasi" ülkelerinde geleneksel otoriteryan biçimlerle

yeni teknik tertibatlar ve neoliberal unsurlar çağdaş bir alaşım oluşturarak haklar ve pozitif hukuk aleyhine bir gelişim sergilemektedir. Üstüne üstlük bu fenomen giderek küreselleşme eğilimine de sahip olmaya başlamıştır. Cumhuriyetler adına talep edilebilen artık eşitlik düzeylerinin artırılması değil basitçe anayasalı hukuk düzeninin geçerliliği olmaya başlamıştır.

Çağdaş dünyada cumhuriyetler toplumsal alanda, ulusal politikalar düzeyinde ve küresel düzende cumhuriyetçi karakterlerini yitirmeye başlamıştır. Bu üç düzlemde politik-olanın eşitlikçi eylem lehine örgütlenmesinin önünde engeller giderek artmıştır. Egemen devletin, devletin toplumsallık alanındaki yükünü, piyasaya aktararak kendisini sadece piyasa karşısında sorumlu hisseder konuma doğru kendisini dönüştürmesi ciddi bir sorundur. Bu sorun eşitlik taleplerinin politika dönüştürülmesine karşı hıncın alt sınıflara, göçmenlere, farklı kimliklere yöneltilmesi gibi prepolitik hissiyatların pekiştiği bir toplumsal hareketlilik biçimine yerkürenin birçok yerinde dönüşmüştür.

Bir cumhuriyet demokratik bir toplumun yönetim ve devlet biçimidir. Yeniden üretilen demokratik eşitliğin yatay ve dikey usullerde geliştirilmesidir: Cumhuriyetin bu iki bağlamı çelişkilidir. Daha fazla devlet mi, daha fazla demokrasi mi? Aslında bu sorunun yanıtı devletin varoluşu amacını demokratik ve eşitlikçi ilişkilerde üretilen meşruiyetiyle aramak gerekmektedir. Cumhuriyetçi eşitliği günümüz "siyaset sahnesine" sokmak, devleti iyelik ekleriyle – "milleti", "toprağı", "ülkesi", "birliği" – tanımlayan bir anlayışa karşı durmayı, bunun yerine ise devlet ve toplum arasındaki ilişkileri karşılıklı geliştirilen uğraklar olarak anlamayı gerektirir. Toplum eğer rastgele bir araya gelmiş insanlar yığını değilse, bir birlik olarak halksa, cumhuriyet duygusuyla, fikirleri, kurumlarıyla halkı somut canlı bir topluma dönüştürür. Cumhuriyetsiz, temsilsiz, kurumsuz, yasasız – bir demokrasi talebi, demokrasiyi güç ilişkilerinin asimetrisinden kurtaramayacak, zayıflık stratejisine dönüştürecektir. Bir cumhuriyet, bu yüzden, bütün özsel tanım girişimlerinin ötesinde, eşit yurttaşlardan müteşekkil bir yaşam alanı yaratan yapıdır. Mesele cumhuriyeti demokratik toplumu var eden temsil ve dolayımlar olarak yeniden üretmektir.

References

Adams, John. "From John Adams to Mercy Otis Warren, 20 July 1807"

https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-5195 (01.03.2023)

Claude Lefort, "Foyers du républicanisme" [Foyers of republicanism], in *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, 181-208.

Ferry, Luc. Renaut, Alain. *Philosophie Politique, Des Droits de l'Homme à l'idée républicaine* [Political Philosophy 3: From the Rights of Man to the Republican Idea], Tome 3, Paris: PUF, 1996

Hamilton, Alexander. Madison, James and Jay, John. *The Federalist Papers*, ed. Lawrence Goldman, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

Hamilton, Alexander. Madison, James and Jay, John. *Federalist Yazılar* [*The Federalist Papers*], çev. T. Şirin, N. U. Orcan, İstanbul: Runik, 2021.

Jaurès, Jean. "Vers la République sociale" (1906) ["Towards the Social Republic"].

http://www.jaures.eu/ressources/de_jaures/vers-la-republique-sociale-1906/ (02.02.2023)

Jaurès, Jean. *Seçmeler* [Selections], çev. Asım Bezirci, İstanbul: Ararat, 1967.

Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité* [Hegel, Carl Schmitt, The political between speculation and positivity], Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

Ketcham, Ralph (ed.), *The Anti-Federalist Papers and The Constitutional Convention Debates*, New York: Signet Classics Printing, 2003

Lacorne, Denis. *L'invention de la République américaine* [The Invention of the American Republic], Paris : Pluriel, 2008.

Montesquieu, Charles de Secondat, *De l'Esprit des lois* [The Sprit of Laws], tome 1. tome 2. , éd. L. Versini, Paris : Gallimard, 1995.

Nicolet, Claude. *L'idée républicaine en France, 1789-1924 : essai d'histoire critique* [The republican idea in France, 1789-1924], Paris : Gallimard, 2001.

Polanyi, Karl *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* [The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time], çev. A. Buğra, İstanbul: İletişim, 2020.

Rousseau, Jean-Jacques. *Écrits Politiques* [Political Writings] (*Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur l'économie politique*, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Projet de Constitution pour la Corse*, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*), ed. G. Mairet. Paris : Librairie Générale Française, 1992

Schmitt, Carl. *Die Tyrannei der Werte* [The Tyranny of Values], Berlin: Duncker & Humblot, 2011.

Schmitt, Carl. "La tyrannie des valeurs" [The Tyranny of Values], çev. C. Jouin, P. Lang in Isabelle Koch, Norbert Lenoir (der.), *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2008, 211-237.

Schmitt, Carl. *Değerlerin Tiranlığı* [The Tyranny of Values], çev. M. C. Ozansü, İstanbul: Pinhan, 2022.

Spitz, Jean-Fabien. *La République? Quelles valeurs? Essai sur un nouvel intégrisme politique* [The Republic? What values? Essay on a new political fundamentalism], Paris: Gallimard, 2022.

Spitz, Jean-Fabien, *Le Moment Républicain en France* [The Republican Moment in France], Paris: Gallimard, 2005.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique* [Democracy in America], tome 1, tome 2, Paris: Flammarion, 1981

CHAPTER 3

LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE À L'ÉPREUVE DES NOUVELLES CITOYENNETÉS : LE « DROIT D'AVOIR DES DROITS » ET LA *« RES PUBLICA »*

THE POLITICAL COMMUNITY FACING THE CHALLENGE OF NEW CITIZENSHIPS: THE "RIGHT TO HAVE RIGHTS" AND THE *"RES PUBLICA"*

Zeynep SAVAŞÇIN*

*Enseignante-chercheuse, Université Galatasaray, Faculté de Sciences et Lettres, Département de Philosophie, Istanbul, Turquie

E-mail : zsavascin@gsu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.003

RÉSUMÉ

Nous constatons dans les théories récentes de la démocratie, - nommément celles d'Etienne Balibar, Catherine Colliot-Thélène, et Şeyla Benhabib, entre autres, qui seront examinées dans cet article - une forte tendance à reconsidérer les droits de l'homme en tant que principes constitutifs de la citoyenneté. On peut constater que ces théories sont marquées par deux sources de référence, l'une relevant de l'histoire, l'autre de la philosophie : elles actualisent une compréhension de l'unité de l'homme et du citoyen dont l'origine remonte à la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » ; et elles réactualisent et réélaborent à la lumière de l'histoire récente des sociétés démocratiques la fameuse expression à travers laquelle la pensée arendtienne formule le droit à la citoyenneté, à savoir « le droit d'avoir des droits ». Dans cet article, je propose de les lire ou de les relire, d'une part, à partir d'une unité – qui n'en est pas moins une réciprocité – qu'elles cherchent à découvrir entre « liberté » et « égalité », qui se présente comme le nœud de l'unité de l'homme et du citoyen et qui s'exprime pleinement dans le concept d'« égaliberté » de Balibar. En ce qui concerne la veine arendtienne, j'essaierai de montrer, d'autre part, comment le droit d'avoir des droits se trouve reconstruit et reformulé chaque fois, selon les prémisses respectives des théories en question, et de remarquer leur noyau commun dans leur refus de consensus, autrement dit dans l'attention portée par elles à ce qu'on peut appeler « l'incertitude » de la démocratie.

Mots clés : citoyenneté, droits de l'homme, droit d'avoir des droits, égaliberté, démocratie

ABSTRACT

In recent theories of democracy - particularly those of Etienne Balibar, Catherine Colliot-Thélène, and Şeyla Benhabib which will be examined in this article, among others, - there is a strong tendency to reconsider human rights as principles of citizenship. These theories draw upon two sources of reference, one pertaining to history and the other to philosophy. They update the understanding of the unity between human and citizen, originating from the "Declaration of the Rights of Man and of the Citizen". Furthermore, they reevaluate and redefine, in the light of the recent history of democratic societies, the renowned expression through which Arendtian thought formulates the right to citizenship, namely "the right to have rights". In this article, I propose to examine, on one hand, the unity – which is nonetheless a reciprocity – that these theories seek to establish between "freedom" and "equality", which represents the crux of the unity between human and citizen and finds full expression in Balibar's concept of "equaliberty". On the other hand, regarding the Arendtian vein, I will endeavor to demonstrate how the right to have rights is reconstructed and reformulated in these theories in accordance with their respective premises, while identifying their common core in the rejection of consensus, in other words, in their attention to what can be called the "uncertainty" of democracy.

Keywords : citizenship, human rights, right to have rights, equaliberty, democracy

Extended Abstract

In recent theories of democracy - particularly those of Etienne Balibar, Catherine Colliot-Thélène, and Şeyla Benhabib which will be examined in this article, among others, - there is a strong tendency to reconsider human rights as principles of citizenship. These theories draw upon two sources of reference, one pertaining to history and the other to philosophy. They update the understanding of the unity between human and citizen, originating from the "Declaration of the Rights of Man and of the Citizen". Furthermore, they reevaluate and redefine, in the light of the recent history of democratic societies, the renowned expression through which Arendtian thought formulates the right to citizenship, namely "the right to have rights". In this article, I propose to examine, on one hand, the unity – which is nonetheless a reciprocity – that these theories seek to establish between "freedom" and "equality", which represents the crux of the unity between human and citizen and finds full expression in Balibar's concept of "equaliberty". On the other hand, regarding the Arendtian vein, I will endeavor to demonstrate how the right to have rights is reconstructed and reformulated in these theories in accordance with their respective premises, while identifying their common core in the rejection of consensus, in other words, in their attention to what can be called the "uncertainty" of democracy. Pursuing this line of inquiry, the primary focus will be the deconstruction of the identity between citizenship and nationality within these theories. These three readings and interpretations of Arendt's "right to have rights", each attempting to rethink citizenship trough its contemporary experiences, share a common effort to denationalize citizenship in order to restore its inseparable connection to human rights and its

resulting dynamic tensions. However, despite this shared objective, the divergences in their perspectives become evident in their reformulations of Arendt's theorem. The formula proposed by Colliot-Thélène, defining the "subjective right" as "capacity to have and to assert claims", can be readily correlated with the two other formulations–Balibar's "universal right to politics" and Benhabib's universal right as "moral capacity for freedom of communication". Nevertheless, Colliot-Thélène's formulation, which entails a radical of belonging to a community and self-government, proves difficult to reconcile, if not incompatible, with Balibar and Benhabib's reflections on collective autonomy and public space.

While reflections on post-national citizenship offer a suitable perspective for "democratize the democracy", it appears that this perspective should not to be sought in the opposition/articulation between international law institutions and the political communities constituted by the states, but rather in the relationship between citizens and the legal and political powers – a relationship that these reflections call into question. How should we understand a citizenship in relation to the republic? How can we rethink or reconceptualize the *res publica* of citizens after deconstructing the identity between citizenship and nationality? In response to these questions, the theories seeking a reformulation of citizenship invite us to reconsider the third component of the republican idea, namely fraternity, and to explore the possibilities of conceiving the democratic people in its inherent indeterminacy.

Introduction

À la fin de XXème et au début du XXIème siècles, la crise de l'État-nation face à la montée des institutions et pouvoirs transnationaux d'une part et des revendications des identités culturelles, ethniques et religieuses de l'autre, était un thème passionné pour la philosophie politique – rien ne prouve d'ailleurs qu'elle ne le soit plus, même si les circonstances historiques et intellectuelles du débat se sont considérablement multipliées et transformées au fil du temps. En France, au début de ce siècle, les réflexions sur cette crise se sont cristallisées davantage autour de la construction de l'Union européenne, laquelle était un chantier propice pour repenser la citoyenneté nationale, ses acquis et ses mérites qui la rend indispensable, non moins que les motifs et les possibilités de son éventuel dépassement vers d'autres formes de citoyenneté[1]. L'expérience historique nous a montré que ce qui nous attend, du moins dans un futur prochain, n'est pas le dépassement de la citoyenneté étatique au profit d'une citoyenneté européenne ou internationale ou encore cosmopolitique. S'il est d'une part vrai que les États nationaux ne possèdent plus la souveraineté qui était la leur autrefois, il est d'autre part flagrant que ni l'Union européenne ni les autres institutions qui incarnent ou prétendent incarner la défense des droits de l'homme et de la démocratie sur le plan international, ne répondent pas de façon effective aux attentes d'une citoyenneté cosmopolitique.

Il parait que le défi majeur adressé à l'entente de la citoyenneté nationale par l'immigration dans l'histoire récente confirme les analyses de Hannah Arendt sur les « sans-États » et amène encore une fois au centre du débat politique son fameux « droit d'avoir des droits »[2]. Force est de constater que nous vivons encore une fois au cœur de ce paradoxe, pour d'autres raisons que celles qui ont marqué les analyses de Arendt, qui incitent la pensée contemporaine à considérer dans le déni de ce droit non seulement l'exclusion des immigrés, des réfugiés ou des sans-papiers, mais une logique binaire d'inclusion - d'exclusion qui marque fondamentalement la citoyenneté. Si les réflexions élaborées autour de la question d'une citoyenneté postnationale, ont encore une pertinence aujourd'hui, il semble que celle-ci est à chercher non pas du côté de l'opposition/l'articulation entre les institutions du droit international et les communautés politiques constituées par les États, mais du côté du rapport de la citoyenneté aux pouvoirs juridico-politiques que ces réflexions mettaient en cause.

1 Voir pour un examen détaillé sur ce sujet J. Lacroix, *La pensée française à l'épreuve de l'Europe* (Paris : Grasset, 2008).

2 H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*. *L'impérialisme*, trad. M. Leiris (Paris : Seuil, 1972), 285. Voir également Hannah Arendt, *Il n'y a qu'un seul droit de l'homme*, trad. E. Alloa (Paris : Éditions Payot & Rivages, 2021).

Ces dites réflexions et interrogations portant sur le rapport entre droit et politique revisitaient en effet, sur le plan général, une opposition qui s'est établie dans les écrits de Claude Lefort et de Marcel Gauchet dans les années 80. À l'époque, autour d'une question suscitée par l'opposition des dissidents aux dérives totalitaires du régime soviétique, à savoir « Les droits de l'homme sont-ils une politique ? », la thèse de Gauchet constatait dans l'aspiration à faire de ces droits une politique, le risque de l'oubli de l'un des deux composants de la démocratie moderne qui est l'autonomie collective et celui d'« une désertion civique » qui seraient masqués derrière l'attachement à une vérité unanimement partagée que représentaient les droits des individus autonomes[3]. Cette thèse s'opposait à celle de Lefort qui, pour sa part, relevait une compréhension inédite du pouvoir comme « le lieu vide », résultant du fait que l'avènement des droits de l'homme qui désincorporaient le droit, désincorporaient d'un même geste le pouvoir, et sans laquelle la démocratie serait dépourvue de son sens véritable[4]. Je pense que formulée dans ces termes l'opposition a toujours le mérite de nous amener au cœur des enjeux contemporains de la citoyenneté. Ces enjeux sont particulièrement marqués, sur le plan de l'histoire récente aussi bien que sur le plan théorique, par la question des « sans-part » pour reprendre la terminologie de Rancière. Nous assistons dans les théories récentes, - nommément celles d'Etienne Balibar, Catherine Colliot-Thélène, et Şeyla Benhabib, entre autres, qui seront examinées dans cet article - une forte tendance de reconsidérer les droits de l'homme en tant que principes constitutifs de la citoyenneté. La question des « immigrés » au sens où elle permet d'éclaircir ce rapport là où son absence est dévastatrice, sinon mortelle, et les mouvements de revendication des droits constituent de thèmes d'analyses privilégiés pour ces théories. On peut aussi constater que ces théories sont marquées par deux sources de référence, l'une relevant de l'histoire, l'autre de la philosophie : elles actualisent une compréhension de l'unité de l'homme et du citoyen dont l'origine remonte à la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » ; et elles réactualisent et réélaborent à la lumière de l'histoire récente des sociétés démocratiques la fameuse expression à travers laquelle la pensée arendtienne formule le droit à la citoyenneté, à savoir « le droit d'avoir des droits »[5].

3 M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *La Démocratie contre elle-même* (Paris : Éditions, 2002), 1-26. Voir également du même auteur, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », op.cit., 327-385.

4 C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, *Les limites de la domination totalitaire* (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1981(1994)), 45-83.

5 « [L]es droits ne se réalisent qu'au sein d'une communauté politique donnée, qu'ils dépendent de nos semblables et d'une garantie tacite que les membres d'une communauté s'accordent mutuellement. Mais nous savons aussi qu'il doit y avoir un autre droit que ces droits de l'homme dits « immuables » – qui sont en fait que des droits de citoyens et qui varient en fonction des circonstances historiques et autres – un droit qui ne découle pas « de la nation » et qui demande une garantie qui ne soit pas la garantie nationale, à savoir le droit de tout être humain à faire partie d'une communauté politique », autrement dit « droit de l'homme à la citoyenneté ». H. Arendt, *Il n'y a qu'un seul droit de l'homme, op.cit.*, 111-112. L'actualité de cette expression est tellement considérable

Suivant ces deux pistes d'enracinement et de réflexion, on peut découvrir le noyau commun des conceptions de la citoyenneté que proposent ces théories. Pour ce faire, je propose de les lire ou de les relire, d'une part, à partir d'une unité – qui n'en est pas moins une réciprocité – qu'elles cherchent à découvrir entre « liberté » et « égalité », qui se présente comme le nœud de l'unité de l'homme et du citoyen et qui s'exprime pleinement dans le concept d'« égaliberté » de Balibar. D'autre part, en ce qui concerne la veine arendtienne, j'essaierai de montrer comment le droit d'avoir des droits se trouvent reconstruit et reformulé chaque fois, selon les prémisses respectives des théories en question, et de remarquer leur noyau commun dans leur refus de consensus, autrement dit dans l'attention portée par elles à ce qu'on peut appeler « l'incertitude » de la démocratie. Suivant cette seconde piste, il s'agira surtout d'examiner dans ces théories la déconstruction de l'identité entre citoyenneté et nationalité. La conclusion de cet article sera consacrée à la question de savoir si et comment on peut continuer à penser la communauté des citoyens et à attribuer une efficacité à la notion de la république, après la déconstruction du lien d'appartenance nationale et/ou communautaire à laquelle procèdent ces théories. Cette interrogation nous permettra d'examiner aussi leur différenciation.

1. Retrouver l'origine oubliée : L'égaliberté

Les théories qui remettent en cause la citoyenneté, en accordant une centralité au problème de l'immigration et reconnaissant dans les mouvements de revendication des droits des individus ou des collectifs le dynamisme même de la démocratie, ont réanimé une identité obscurcie au cours de l'histoire socio-politique aussi bien qu'intellectuelle des démocraties modernes : l'identité de l'homme et du citoyen à travers les droits qui leur étaient attribués par la Déclaration de 1789. « Relisez la Déclaration, suggère Balibar, et vous verrez qu'entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen » n'existe en réalité aucun écart, *aucune différence de contenu : ce sont exactement les mêmes* »[6]. Or ce qui importe pour Balibar, loin d'y constater la fondation de la cité moderne sur des principes qui invalideraient toute distance entre l'homme et le citoyen, c'est de relever dans cette identité la « contradiction intrinsèque du moment révolutionnaire »[7] qui s'instaure comme un « point de non-retour pour l'éthique et la politique »[8]. Ce point de non-retour est à comprendre comme l'indéniable présence d'une tension qu'implique désormais toute communauté politique moderne entre l'ordre créé par

qu'elle est non seulement reprise de nos jours dans des travaux théoriques multiples relevant de divers domaines, mais on peut même dire qu'elle est devenue un lieu commun pour l'activisme des droits de l'homme.

6 É. Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009*, dir. É. Balibar (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), 65, soulignés par l'auteur.

7 *Ibid.*, 62.

8 *Ibid.*, 65, la note en bas de page de l'auteur.

ses institutions et le progrès auquel elle fait appel à l'intérieur même de ces dernières. Par-là, la dialectique de la politique moderne se trouve ouverte infiniment à travers l'énonciation des droits de l'homme qui n'ont, comme disait Lefort, d'autre point d'attache que l'homme lui-même[9].

Selon Balibar, cette première identification entre l'homme et le citoyen se trouve complétée par une autre, à savoir celle entre liberté et égalité, qui, en effet, n'est pas tout-à-fait autre puisque l'une et l'autre de ces identifications s'interpellent et s'expliquent de façon réciproque. La Révolution française, en ce qu'elle rompt en même temps avec la monarchie et l'aristocratie, se réalise à la fois comme une révolution de la liberté et une révolution de l'égalité, « elle se dresse identiquement contre « la tyrannie » et contre « l'injustice » (contre une égalité dans la soumission et contre une liberté identifiée au privilège) »[10]. C'est en se tournant vers cette origine que Balibar enracine son concept d'égaliberté. Mais cette origine ne se dispose que sous la modalité d'une trace qu'il faut suivre dans l'histoire inaugurée par l'événement révolutionnaire. S'il s'agit d'une trace et non pas d'une idée ou d'un principe, c'est parce qu'il importe, d'une part, de découvrir dans cette origine ce qui est éclipsé dans l'histoire des démocraties modernes, et de remarquer, de l'autre, que son empreinte n'en traverse pas moins cette histoire. En ce sens, la proposition de l'égaliberté ne résulte ni d'une approche purement normative, ni d'une simple analyse du moment historique. Cette trace s'enracine dans un événement de l'histoire mais aussi de la pensée, au sein duquel « le droit égal » « devient le concept d'une *universalité* de type nouveau »[11]. En elle, la « double unité des contraires » se fait jour : celle de l'homme et du citoyen et celle de la liberté et de légalité. L'égaliberté se constitue comme une vérité « universelle *a posteriori*, ou mieux, universelle historique » affirme Balibar, et qu'elle n'a de preuve, ajoute-t-il, que négative, ce qui veut dire que l'égalité et la liberté « *sont toujours contredites ensembles* », « parce qu'il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent – c'est-à-dire n'abolissent – l'égalité, et inversement »[12].

Dans la Déclaration, le sujet se reconnait à la fois comme sujet des droits de l'homme et comme sujet des droits politiques. L'égaliberté constituant par-là « un droit universel à la politique », s'ouvre « une sphère indéfinie de politisation des revendications de droits qui réitèrent, chacune à sa façon, l'exigence d'une citoyenneté et d'une inscription

9 C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op.cit.,* 65.

10 É. Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *op.cit.*, 69.

11 É Balibar, « Ouverture : l'antinomie de la citoyenneté », *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 - 2009*, dir. É. Balibar (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), 15, souligné par l'auteur.

12 É Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *op.cit.*, 70-71.

institutionnelle, publique, de la liberté et l'égalité »[13]. Cela veut dire que l'universalité des droits implique la fondation d'une sphère indéfinie et indéfinissable, qui ne saurait s'identifier à une communauté politique déterminée et délimitée à l'instar d'un État-nation. Le « concept du citoyen auquel donne corps [les énoncés de la Déclaration] n'est pas un concept d'appartenance : ce n'est pas le concept d'un « citoyen de » tel État, telle cité, telle communauté, mais en quelque sorte le concept d'un « citoyen pris absolument » »[14] souligne Balibar.

Or, cette identification ou unité se trouve obscurcie derrière la perspective d'une rupture radicale entre l'égalité et la liberté, perspective commune aux théories libérales et marxistes selon Balibar, qui est renforcée davantage par l'inscription des droits de l'homme plutôt au registre des institutions et organisations internationales face à une citoyenneté exigeant toujours le cadre national des États. Paradoxe démocratique ou antinomie de la citoyenneté, l'égaliberté, pour autant qu'elle est fondatrice et constitutive du citoyen-sujet moderne, demande d'être mise en évidence à partir de sa trace. C'est en marchant sur les pas des mouvements d'insurrection qui ont marqué l'histoire des démocraties modernes que cette trace s'éclaircit. Autrement dit, si la mise en évidence de la trace de l'égaliberté engage un retour à la fondation, c'est au sens de repérer les moments de renouvellement, de « réinvention » de cette fondation à travers les luttes engagées contre l'inégalité et la non-reconnaissance des libertés. Chaque fois qu'on revendique l'égalité et la liberté, cette revendication met en mouvement le conflit inhérent à l'universalité de droit moderne, et ce mouvement s'exprime comme une « réitération » de ce qui se trouve institué par la citoyenneté universelle. Si Balibar découvre le nœud de l'unité des contraires, c'est-à-dire de l'homme et du citoyen ou de la liberté et de l'égalité, dans l'inscription du « droit de la résistance à l'oppression »[15] dans la Déclaration, c'est parce que ce droit représente le cœur du conflit entre l'« ordre » et l'« insurrection », autrement dit entre la « constitution » et la « révolution »[16]. « C'est cette combinaison de conflit et

13 *Ibid.*, 72. Nous allons voir par la suite, que la notion d'« itération » est également utilisée par Şeyla Benhabib en vue de comprendre un questionnement perpétuel de l'ordre établi du dedans même de ses institutions.

14 *Ibid.*, 65, la note en bas de page de l'auteur.

15 *Ibid.*, 66.

16 Ce couple conceptuel, « constitution » et « révolution » s'instaure également comme l'enjeu central de la théorie habermassienne dans le *Droit et Démocratie : Entre faits et normes* où leur réciprocité conflictuelle traduit les « interactions entre une formation de la volonté institutionalisée dans l'État de droit et les espaces publics mobilisés par la culture ». J. Habermas, *Droit et démocratie* : *Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme (Paris : Gallimard, 1997), 326. Pour une analyse riche et détaillée sur ce sujet, voir Ö. E. Gürel, « Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi : Mahçup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı ? », in *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek : Eleştiri Özgürlük, Toplumsal Ontoloji*, dir. K. Gülenç et Ö. E. Gürel (İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2021), 179-221. Pour remonter encore plus loin dans l'histoire philosophique du couple constitution-révolution formant une unité des contraires, on peut ajouter que celui-ci n'était pas moins discernable dans la philosophie du droit de Kant, notamment dans le principe transcendantal de la « publicité » qui, comme critère de la justice à la fois dans sa fonction positive qui s'applique au progrès et dans sa fonction négative qui se rapporte à la conservation de l'ordre, se constitue

d'institution que j'appelle la trace de l'égaliberté »[17], précise Balibar. Sans qu'on puisse parler d'une universalité instituée une fois pour toutes, cette institution se trouve toujours projetée au futur au travers « un procès d'universalisation passant par le conflit »[18]. Il s'agit d'un procès perpétuel de démocratisation qui s'installe dans une « incomplétude essentielle » déterminant la communauté politique et qui s'y réalise comme négation d'une exclusion. La communauté politique se comprend par là comme le lieu d'un mouvement dialectique « indéfiniment ouvert », de part en part traversée par le dynamisme d'une contradiction inhérente à une nature – au sens où les droits de l'homme se réfèrent à une nature humaine qui ne précède pas sa fondation dans et par l'histoire. Une telle compréhension de la communauté politique qui exclut à la fois l'idée d'une unité homogène du peuple aussi bien que celle d'une société des individus dont le rapport est compris selon l'interdépendance de leurs besoins ou l'antagonisme de leurs intérêts, implique une « citoyenneté qui demeure essentiellement antinomique ». L'antinomie de la citoyenneté moderne s'explique dans l'impossibilité de la penser indépendamment de ce qui s'exprime comme sa négation du point de vue d'un droit statutaire particulier.

> « Le fait est que sans possibilité de désobéissance il n'y a pas de légitimité de l'obéissance, une thèse qui ne renvoie pas tant (comme dans les formulations classiques du « droit de résistance ») à une nature humaine imprescriptible et inaliénable, qu'à l'expérience pragmatique de la naissance, de l'histoire et de la décadence des démocraties (les « constitutions » de la liberté en général) »[19].

C'est sur ce point que la formulation de l'égaliberté rejoint le « théorème d'Arendt », à savoir « le droit d'avoir des droits », mais en accentuant davantage et en éclairant ainsi le cœur de « l'antinomie de la citoyenneté » qui s'établit dans ce théorème. La lecture que fait Balibar de ce dernier, s'applique à montrer que l'expérience historique qui donne naissance à celui-ci chez Arendt, « réfute *de facto* le fondement idéologique proclamé de l'État-nation »[20]. Selon ce fondement les droits du citoyen instituent les droits de l'homme qui préexistent

comme lieu d'une tension productive entre liberté de pensée et l'obéissance civile. Si cette dernière résultait chez Kant de la logique juridique, mentionnée par Balibar, selon laquelle constitution de l'État ne peut codifier sa négation, la liberté de pensée chez Kant résultait d'une logique publique selon laquelle aucune constitution ne peut s'installer comme un obstacle devant son propre progrès. La vie éthique hégélienne, telle qu'elle se déploie dans *Les Principes de la philosophie du droit*, peut se comprendre elle-même comme une intériorisation et concrétisation de cette tension dans les diverses sphères du droit comme cadres d'effectuation de la liberté. Sur ces deux derniers points, je renvoie à ma thèse de doctorat, sous la direction de M. Gauchet, *De la Publicité kantienne à l'éthicité hégélienne, La raison et la vie des normes*, https://www.theses.fr/2017EHES0079

17 É. Balibar « Ouverture : l'antinomie de la citoyenneté », *op.cit.*, 2010, 15.

18 *Ibid.*, 16.

19 É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, dir. É. Balibar (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), 214.

20 *Ibid.*, 207.

à eux et qui sont au fondement de leur légitimité, or l'expérience historique le dément : quand les droits du citoyen sont abolis, sont abolis de même ces droits naturels préexistants sans trouver une protection au niveau international. Selon Balibar, la thèse radicale qu'enferme le « théorème d'Arendt » qui s'emploie à dévoiler comment « l'impossibilité de conséquence réfute la prémisse théorique » de la tradition démocratique et républicaine, consiste inverser le rapport des droits de l'homme aux droits du citoyen, déclarant que ce sont les premiers qui reposent sur les seconds, et décelant par-là la réciprocité « inhérente à la notion même des « droits » ». La formule de « droit d'avoir des droits » met en évidence la co-citoyenneté qui réside dans le fondement des droits, ceux du citoyen ainsi que ceux de l'homme.

> « Les droits ne sont pas des « propriétés » ou des « qualités » que les individus possèdent chacun pour son propre compte, mais ce sont *des qualités que les individus se confèrent les uns aux autres*, dès lors qu'ils instituent un « monde commun » dans lequel ils peuvent être considérés comme responsables de leurs actions et de leurs opinions »[21].

Impliquant cette réciprocité entre les sujets, qui les rend des co-citoyens, le « droit d'avoir des droits » s'explicite, sous la plume de Balibar, comme le « droit universel à la politique » et celui-ci se trouve mis en acte dans la dimension révolutionnaire du conflit fondamental, autrement dit dans les actions de la désobéissance civique. Si le citoyen est pris absolument dans la Déclaration de 1789, c'est parce que ce « droit aux droits » est « pris absolument, ou dans son indétermination », comme un droit « à la fois absolu et contingent », ce qui veut dire que son caractère historique n'invalide aucunement son universalité. Une telle conception « dynamique », même « illimitée » de la citoyenneté est à la fois ce qui se pratique dans les luttes pour la démocratisation et les mouvements de résistances aux pouvoirs, et ce qui met en échec toute tentative de « définir la citoyenneté aussi bien par l'*appartenance* à une communauté déterminée […] que par la *dépendance* envers un ordre politique »[22]. Il n'en résulte pas que la médiation d'une communauté soit inutile, mais cette communauté ne représente pas plus qu'un domaine ou cadre d'exercice de ce que le philosophe appelle la « co-citoyenneté », et si « appartenance et dépendance sont […] nécessaires » pour l'effectuation de la citoyenneté, sans lesquelles la dialectique de l'antinomie qui lui est inhérente sera privée de tout contenu, elles ne la définissent aucunement[23].

---

21 *Ibid.*, 209.

22 É Balibar, « Le Citoyen aujourd'hui ? » in *Raison présente*, n°103, *Le citoyen, l'Europe, le monde*, (1992), 40. https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1992_num_103_1_3036

23 *Ibid.*

2. Détacher le citoyen de son appartenance nationale :

Dans un article qui date de 2009, « Pour une politique des droits subjectifs : La lutte pour les droits comme lutte politique », Catherine Colliot-Thélène considère l'absence d'une interrogation sur l'échec de la « conception exclusivement nationale de la citoyenneté » comme le point faible de la philosophie politique contemporaine[24]. Elle présume qu'une certaine relecture de la tradition philosophique, appuyée par une analyse des théories des juristes et des sociologues, dont Weber, Kelsen, Jellineck et Duguit entre autres, qui aura le mérite de « renouer l'alliance oubliée entre la philosophie politique et la philosophie du droit »[25] peut ouvrir une voie propice pour repenser la citoyenneté en la déconnectant de l'appartenance nationale. Une telle lecture croisée des textes vise, chez Colliot-Thélène, une élucidation de l'incontestable priorité du « droit subjectif » comme la source même du droit pour toute conception de démocratie moderne qui, sans se réduire à l'un de ses aspects juridique, politique ou social-historique, se comprend dans son sens proprement dynamique au croisement de ces trois domaines[26]. Exprimer une telle priorité du droit subjectif revient à défendre « l'idée que le droit puisse être interprété comme la reconnaissance des prétentions qui le précéderaient » et à « admettre que la contestation de l'ordre légal lui-même, dans son ensemble ou dans l'une ou l'autre de ses manifestations, appartient de plein droit à la réalité de la démocratie moderne »[27]. La tâche assignée par Colliot-Thélène à la philosophie politique contemporaine s'éclaircit à travers ces analyses comme celle d'orienter ses réflexions sur le droit plutôt que sur le pouvoir, en vue de reconnaitre dans l'individualisation du droit propre à la modernité politique, la condition même d'une démocratie qui a été rendue possible et qui continue de se recréer dans l'histoire sociale des luttes pour la défense des droits conquis ainsi que pour la conquête des nouveaux.

L'ouvrage qui date de 2011 de l'autrice, *La Démocratie sans* demos, revient sur cette tâche pour développer l'affirmation capitale du texte de 2009 : l'identité du sujet politique moderne « ne réside pas dans la participation au pouvoir, mais dans le droit à avoir des droits »[28]. Les analyses de Colliot-Thélène offrent, autour de ce développement, une voie surprenante pour repenser la citoyenneté en ce qu'elles ne procèdent pas simplement à une déconstruction de

24 C. Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, no. 1 (Paris, Presses Universitaires de France, 2009), 231-258.

25 *Ibid.*, 232.

26 « […] le droit positif, dans la mesure où il a une histoire, transforme en droits des exigences qui ne sont d'abord que des prétentions, traduisant une réalité sociale dans le mouvement de laquelle la détermination de l'individualité politico-juridique de l'homme est en question ». *Ibid.*, 247.

27 *Ibid.*, 247-248

28 *Ibid.*, 256.

l'identité entre citoyenneté et nationalité, mais expose cette déconstruction comme partie intégrante d'une démarche plus englobante, à savoir celui d'une démystification de la conception de la « souveraineté du peuple » et d'une invalidation de ce qu'elle appelle « le mythe de l'autolégislation ». Cette démarche joint toujours une lecture des théories juridiques et sociologiques à une analyse approfondie des philosophies pivotales de la modernité politique naissante, dont celles de Rousseau, Kant et Hegel. Mais au-delà de cette référence à l'histoire de la pensée, elle s'arrête également sur les moments cruciaux de l'histoire pour les examiner comme moments de la démocratisation du politique en tant que procès d'« indépendance communautaire » et, d' « individualisation » du sujet politique moderne. Ainsi s'agit-il, de procéder en une double démonstration de la priorité qu'elle accorde au droit subjectif, relevant à la fois de la théorie et de la pratique.

En exprimant son accord avec la lecture que fait Balibar de la Déclaration de 1789, selon laquelle celle-ci promeut le concept d'un « citoyen pris absolument »[29], Colliot-Thélène revalorise aussi l'unité de l'homme et du citoyen qui s'impose dans cette déclaration ainsi que dans les Constitutions de 1791 et 1793. « Les constitutions révolutionnaires ne distinguaient pas le citoyen de l'homme, écrit-elle, parce qu'elles considéraient que tout homme avait le droit « naturel » d'être citoyen d'une nation libre »[30]. Mais si cette unité marquait le moment révolutionnaire, c'est pour se supprimer très tôt, comme constatait aussi Balibar, derrière une conception de la citoyenneté qui se confond de plus en plus avec les droits politiques à travers son identification à la nationalité. Certes l'avènement de l'État moderne était l'étape inaugurant la démocratisation au sens de l'individualisation du sujet politique, puisqu'il procédait à la dissolution des appartenances et différences statutaires de l'Ancien Régime, des « droits particuliers » pour le dire avec le concept que Colliot-Thélène tire de Weber, et ce, au nom de la loi égale. Force est de considérer pourtant, selon la philosophe, qu'une autre appartenance et un droit encore statutaire qui en dépend se sont créés autour de l'État national, d'où la formule limpide sous sa plume : « déterminée nationalement, la citoyenneté est dernière appartenance statutaire »[31]. Si l'histoire du dédoublement du sujet de droit, en l'homme des droits de l'homme et en citoyen des droits politiques, et l'histoire de l'État-nation se recouvrent, c'est parce que celui-ci, à travers sa domination territoriale, établit sa souveraineté en tant que souveraineté du peuple, c'est-à-dire constituant la nation comme communauté politique *auteur de ses propres lois*. Or, la légitimité

29 C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans* demos (Paris : Presses universitaires de France, 2011), 97. Voir la note en bas de page de l'autrice. Désormais *La démocratie sans* demos.

30 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 97.

31 Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *op.cit.*, 231.

dont l'État se saisissait en s'identifiant au peuple souverain, avait pour conséquence une conception trompeuse, irréalisable de la démocratie qui la confond avec l'autolégislation du peuple souverain, conception qui débouche elle-même sur une clôture de la communauté démocratique. Ce principe d'autolégislation, observe Colliot-Thélène, n'exprime qu'une illusion au sens où, loin de fournir les conditions effectives de la souveraineté du peuple – ce qui n'est pas d'ailleurs ni possible, ni souhaitable pour elle –, ne finit que par identifier le citoyen à l'électeur, faisant des élections la cheville ouvrière de cette souveraineté[32].

> « Les théoriciens des démocraties représentatives contemporaines voient […] dans l'élection, en particulier celle des membres des corps législatifs, l'acte essentiel par lequel s'exerce la souveraineté du peuple, et c'est en vertu de cette présupposition qu'ils peuvent confondre l'autolégislation et la participation au pouvoir de légiférer »[33].

Renoncer à ce mythe de l'autolégislation ne va pas sans admettre que la démocratie, loin de se définir comme autogouvernement du peuple, était et est toujours un « mode d'aménagement du pouvoir, c'est-à-dire des rapports entre dominés et dominants »[34], autrement dit, qu'elle n'est aucunement une pure abolition de la domination[35]. Un constat simple mais irréfutable le confirme sous sa plume : « la « volonté politique », c'est-à-dire les lois et règlements qui ordonnent la vie collective, est toujours pour les citoyens ordinaires le produit d'instances de pouvoir qu'ils peuvent, pour certaines d'entre elles du moins, influencer, mais qui demeurent nonobstant des tiers dont l'altérité est irréductible »[36]. Si, de nos jours, nous sommes mieux placés, selon Colliot-Thélène, pour reconsidérer cette histoire en vue de déconstruire ce mythe, c'est parce qu'à l'heure de la mondialisation, l'État-nation ne dispose plus de la souveraineté qui était la sienne autrefois ; il est désormais entouré d'autres instances de pouvoir qui lui soustrait son monopole de juridification et de judiciarisation[37].

Si cette multiplication des instances de pouvoir est l'un des aspects du contexte actuel que doivent prendre en compte les réflexions sur la démocratie, un autre aspect qui représente

32 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans demos*, 100-101.

33 *Ibid.*, 76-77.

34 *Ibid.*, 12.

35 Colliot-Thélène pense que cette formulation : « Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur », est celle que les théoriciens de la démocratie ont retenu, à tort, de Rousseau, qui consiste pour eux en la possibilité d'un « ordre politique sans domination ». C. Colliot-Thélène, « Les masques de la souveraineté », *Tumultes*, 2013/1 N°40 (Paris : Éditions Kimé), 41. Or, selon elle, le *subjectus* en se transformant en sujet libre, dans les philosophies du XVIII[e] siècle, dont celles de Rousseau, Kant et Hegel, n'a pas totalement perdu son sens ancien : « Le sujet libre, le sujet de droit, ne peut pas éliminer en lui le *subjectus*, parce que sa liberté est liée au pouvoir qui l'assujettit », *Démocratie sans* demos, 92.

36 C. Colliot-Thélène, « Les masques de la souveraineté », *op.cit.*, 28.

37 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 185-186.

également un défi pour la clôture de la communauté politique qu'exige l'État-nation, est la question de l'immigration qui traverse comme un fil rouge ces théories actuelles qui cherchent à renouer le lien de la citoyenneté aux droits de l'homme. L'« étranger », en tant que statut exclu des droits du citoyen, eux-mêmes non moins statutaires puisque attachés à la nation, surgit comme la figure centrale qui met en cause cette conception statutaire des droits. Les nouvelles pratiques de la citoyenneté sont à penser, pour Colliot-Thélène, à la lumière de ces deux défis adressés à la forme de l'État-nation, sans oublier pourtant que « la dénationalisation d'une grande partie des droits du citoyen a été l'œuvre des États nationaux »[38]. Il s'agit de constater en tout cas, de façon rétrospective, que la démocratisation des démocraties est rendue possible par un effort pénible et primordial des sujets, à savoir par les « transformations qu'ont imposées à ces régimes les revendications des exclus du pouvoir »[39].

> « [P]lus la figure du sujet de droits, c'est-à-dire du sujet qui revendique des droits, acquiert d'importance dans la manière dont nous entendons la citoyenneté démocratique, plus la fiction de l'autolégislation perd en crédibilité »[40].

Selon la lecture que fait Colliot-Thélène de ces transformations, les individus porteurs des revendications des droits se réclament non pas d'une appartenance, mais d'une égalité qui fait du droit « une capacité à avoir et à revendiquer des prétentions »[41]. Ce droit subjectif « attaché à l'individu indépendamment de toute appartenance »[42] qui correspond à un droit préjuridique, précédant donc tout droit positif même si sa garantie est à chercher dans ce dernier, traduit, en la reformulant et en la reconstruisant d'un point de vue critique, le « droit d'avoir des droits » de Hannah Arendt. Selon la lecture de Colliot-Thélène, l'inventrice de la formule « droit d'avoir des droits », reconnait dans celui-ci la « condition du droit à la parole et à l'action », mais puisqu'elle refuse d'en donner la justification « [la] plus simple et [la] plus évidente, […] qui consiste à en faire un droit moral fondé dans la nature de l'homme », ses réflexions se bornent à relever une énigme et à « constater le cercle d'un droit à l'appartenance qui suppose une appartenance »[43]. Or le remaniement de la formule arendtienne sous la plume de Colliot-Thélène implique le recours au droit de l'humanité chez Kant afin d'y montrer la possibilité de déconnecter le sujet de droit de ses droits et par là de le déconnecter de toute

38 *Ibid.*, 176.

39 *Ibid.*, 12.

40 *Ibid.*, 21.

41 *Ibid.*, 39. Colliot-Thélène se réfère à cette formule de Luhmann pour exprimer l'individualisation du sujet de droits initiée par Hobbes.

42 *Ibid.*, 6.

43 *Ibid.*, 122-123.

appartenance présupposée à un collectif. À travers une lecture approfondie et rigoureuse de l'œuvre de Kant, Colliot-Thélène s'efforce d'expliciter, dans son ouvrage intitulé *Le Commun de la liberté*, que le droit de l'humanité, distinct des droits de l'homme en ce qu'il n'est pas « susceptible d'être garanti par la loi positif » consiste en « le droit inné de l'homme »[44]. Ce droit correspond à la manière initiale chez Kant de concevoir ce que Arendt définit comme droit d'avoir des droits et c'est en celui-là que se découvre le sens véritable de la formule arendtienne. « Contrairement à Hannah Arendt, cependant, présume-t-elle, Kant ne lie pas ce droit à une condition d'appartenance […] ».

> « Si chaque individu peut revendiquer ce droit, c'est en sa qualité d'être humain, et s'il doit le reconnaitre à tout autre, c'est pour la même raison : réclamer des droits pour soi au nom de sa qualité d'être humain (et non en vertu d'une appartenance statutaire particulière), c'est les réclamer pour tous les êtres humains »[45].

C'est à travers ce « droit de l'humanité » que s'exprime la priorité ou antériorité du droit subjectif par rapport au droit positif, et par là le caractère circonscrit de la contrainte qui n'est autre que « la garantie des droits déterminables indépendamment d'elle »[46]. Selon Colliot-Thélène, ce concept du droit dont la fondation remonte à Kant, qui identifie en elle la liberté et l'égalité, « fait la « subjectivité » des droits subjectifs »[47]. Par sa qualité d'être la norme immanente de tout droit positif, irréductible à aucune positivité, même s'il n'existe que par le droit positif, ce droit de l'humanité demeure le fondement de toute autonomie collective. La philosophe souligne qu'il est impossible de penser une solidarité dont le fondement ne serait pas hétéronome, si ce droit fondamental est exclu de sa conception. « Car c'est ce droit qui a façonné la citoyenneté démocratique moderne, c'est de lui qu'elle tire son dynamisme qui la porte à contester toutes les formes d'inégalités, politiques, économiques ou autres, qui se convertissent ou sont susceptibles de se convertir en rapport de domination »[48]. Dans la formule réévaluée par Colliot-Thélène du droit d'avoir des droits, le premier droit renvoie désormais à un droit subjectif attaché à l'individu indépendamment de toute appartenance, à cette notion de sujet de droit comme « véritable innovation de la modernité »[49], et s'y exprime le caractère « naturel » des droits de l'homme, au sens d'un droit inné, qui n'empêchent pas pourtant qu'ils

44 C. Colliot-Thélène, *Le commun de la liberté, Du droit de propriété au devoir d'hospitalité* (Paris : Presses Universitaires de France, 2022), 61-63.

45 *Ibid.*, 73

46 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 33.

47 C. Colliot-Thélène, « Les droits subjectifs à l'épreuve de la solidarité sociale », in *Droits subjectifs et citoyenneté*, dir. O. Beaud, C. Colliot-Thélène, J.-F. Kervégan (Paris : Classiques Garnier, 2019), 342.

48 *Ibid.*, 342-343

49 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 6.

demeurent indéterminables. En ce sens, la critique que Colliot-Thélène adresse aux analyses de Arendt vise surtout l'aporie inéluctable qui résulte d'un choix « trop « politique » » chez elle, qui ne met en cause l'appartenance nationale que pour affirmer l'exigence d'une appartenance, soit l'appartenance à l'humanité. Cette critique est également adressée aux autres lectures contemporaines de Arendt qui réactualisent aussi sa notion du droit d'avoir des droits, dont celle de Şeyla Benhabib, poursuivant pourtant l'intention arendtienne sans faire le procès du lien du dit droit et de l'appartenance à une communauté humaine, nonobstant leur effort de dépasser le pessimisme de Arendt en reconsidérant les limites de cette appartenance. Or, pour Colliot-Thélène, si ce lien n'est pas mis en cause, toute réflexion sur le potentiel dynamique de la démocratie et sur les droits de l'homme qui s'y attache, reste prisonnière d'une conception du droit en tant que statut octroyé par le pouvoir politique, c'est-à-dire, d'une « conception dans laquelle le caractère émancipateur de la notion de sujet de droit s'est perdu au profit de l'impératif d'appartenance »[50].

3. La citoyenneté et l'autonomie collective

Les deux philosophes, Catherine Colliot-Thélène et Şeyla Benhabib rapportent, en effet, la notion du droit d'avoir des droits au « droit de l'humanité » dont la source remonte selon toutes les deux à la philosophie kantienne, et elles soulignent ainsi son enracinement moral. Or malgré cette proximité sur le plan conceptuel, au niveau de la reconstruction du « théorème » arendtien, leurs pensées ne s'éloignent pas moins l'une de l'autre[51]. Ce que Benhabib retient de la formule arendtienne, c'est l'idée selon laquelle le « droit d'avoir des droits ne peut être réalisé que dans une communauté politique où nous sommes jugés non pas en fonction des caractéristiques qui nous définissent à la naissance, mais selon nos actions et opinions, selon ce que nous faisons, disons et pensons »[52]. Dans les termes arendtiens « notre vie po-

50 *Ibid.*, p. 117.

51 On peut également découvrir cette divergence dans leur manière de se rapporter à la philosophie kantienne. Chez Benhabib, le rapport à Kant se cristallise autour d'une lecture du « droit de l'humanité et [du] droit de la liberté qui en découle » comme fondement du contrat originaire et par là même, du droit cosmopolitique. La seconde formule de l'impératif catégorique qui justifie, selon Benhabib, le droit de l'humanité, autrement dit, le « droit de chaque personne d'être traitée par les autres selon les critères de la dignité et de la valeur humaine » permet à Kant de « prouver son contrat de la société civile ». Cette référence à la seconde formule et au contrat originaire est significative sous la plume de l'autrice de *The Right of the Others*, au sens où se découvre en elle la dimension d'intersubjectivité essentielle à la compréhension du droit d'avoir des droits. Voir Ş. Benhabib, *Rights of the Others, Aliens, Residents and Citizens* (New York : Cambridge University Press, 2004), 56-60. Désormais *Rights of the Others*. Par contre, puisque l'essentiel pour Colliot-Thélène, est de distinguer le concept du droit subjectif qui s'exprime dans le droit de l'humanité, du « droit subjectif considéré comme technique juridique de l'attribution des droits », et de dissocier la liberté d'un impératif éthique de coexistence, elle ne se réfère pas au contrat originaire ou au principe de publicité chez Kant pour mettre en évidence le sens de ce droit de l'humanité. Voir C. Colliot-Thélène, « Les droits subjectifs à l'épreuve de la solidarité sociale », *op.cit.*, 335.

52 Ş. Benhabib, *The Rights of the Others*, 59.

litique repose sur l'hypothèse que nous pouvons produire de l'égalité par l'organisation »[53]. En ce sens, il importe de remarquer qu'il s'agit chez Benhabib d'une interprétation du droit d'avoir des droits qui en accentue surtout le lien à la « liberté de communication »[54]. C'est essentiellement et avant tout, « en tant qu'être moral capable de liberté de communication » que chacun de nous possède un « *droit* fondamental *d'avoir des droits* »[55], ainsi la « liberté d'expression et d'association », loin de se réduire chez Benhabib aux droits politiques des citoyens, représentent « les conditions nécessaires à la reconnaissance des individus comme des êtres vivants dans un ordre politique dont ils ont de bonnes raisons pour être convaincus de la légitimité »[56]. Dans *The Right of the Others*, Benhabib examine comment les pensées de Kant et de Arendt circonscrivent le droit de l'humanité dans les frontières de l'État-nation et demeurent marquées par une insuffisance à traiter véritablement la question du lien entre ce droit et le cosmopolitisme. Mais elle pense que malgré leur faiblesse d'y répondre de façon appropriée, ces deux penseurs avaient raison de mettre en évidence le « paradoxe de la légitimité démocratique »[57], c'est-à-dire le problème de la contradiction entre l'universalisme des droits de l'homme et la clôture de la communauté politique qu'implique l'autonomie collective du peuple souverain, comme le paradoxe fondamental de l'État moderne. Pour sa part, si Benhabib opte pour le cosmopolitisme, ce n'est aucunement au sens de soutenir l'idée d'un État mondial, mais de défendre un cosmopolitisme compris comme un « idéal critique » ou « négatif », attentif aux tensions inhérentes aux sociétés démocratiques : « unité et diversité des droits de l'homme » ; « conflit entre démocratie et cosmopolitisme » ; « la vision d'un monde aux frontières poreuses et la clôture exigée par la souveraineté démocratique »[58]. La philosophe soutient « qu'une communauté globale ne peut pas être démocratique », suivant en cela « les idées de Montesquieu, Kant et Arendt, qui ont tous rejeté un gouvernement mondial »[59].

> « Notre défense du droit d'avoir des droits, précise Benhabib, doit [ ] combiner la vision libérale de la citoyenneté comme droit à des droits, avec la vision républicaine-démocratique de l'appartenance à atteindre par la pleine participation démocratique. »[60]

53 *Ibid.*, 59-60.

54 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity, Human Rights in Troubled Times* (Cambridge: Polity Press, 2011), 82. Désormais *Dignity in Adversity*.

55 *Ibid.*, 68

56 *Ibid.*, 15.

57 *Ibid.*, 143.

58 *Ibid.*, 2.

59 *Ibid.*, 141.

60 *Ibid*., 96.

La démocratie demeure, chez Benhabib, dépendante d'un *demos* ; sa théorie ne peut pas échapper à l'objection que lui adresse Colliot-Thélène contestant la « substitution d'une conception dynamique du *demos* à la conception statique »[61], qui laisse intacte, en définitive, l'identité illusoire entre la démocratie et l'autolégislation. Or, quel que soit le bien-fondé de cette objection, je pense qu'une interrogation sur la caractérisation du *demos* chez Benhabib n'est pas sans intérêt pour réévaluer le rapport de la démocratie à l'autolégislation.

Chez Benhabib, le *demos* ne se constitue ni comme une unité créée autour d'une appartenance identitaire – nationale ou communautaire – ni comme cadre territoriale d'une logique d'autolégislation qui réduit le citoyen à l'électeur. Considérant la question de la souveraineté, sous la lumière des transformations du monde actuel, à savoir, la montée des pratiques internationales de protections des droits de l'homme concernant surtout les migrants et les étrangers, et l'affaiblissement de la souveraineté étatique, Benhabib estime plus pertinent de procéder à une distinction entre cette dernière et la souveraineté du peuple. Elle soutient que les normes cosmopolitiques de plus en plus institutionnalisées sur le plan international, s'ils constituent d'une part une menace pour la souveraineté étatique, renforcent d'autre part le projet d'une souveraineté du peuple. Elle propose de distinguer ces modalités conflictuelles de la souveraineté qui renvoient aux « deux moments de la fondation de l'État moderne ». La souveraineté étatique « signifie la capacité [de] l'État-nation moderne, d'agir comme le siège ultime et indivisible de l'autorité avec la compétence d'exercer non seulement le « monopole sur les moyens de violence », pour rappeler la célèbre phrase de Max Weber, mais aussi de distribuer la justice socio-économique et gérer l'économie », tandis que la souveraineté du peuple exprime le principe selon lequel, depuis la Révolution française, le peuple se conçoit comme l'auteur des lois auxquelles il est assujetti[62]. La distinction entre les deux se cristallise surtout autour de l'unité entre liberté et égalité qui, comme nous l'avons vu aussi chez Balibar et Colliot-Thélène, se révèle comme le corrélat d'une conception dynamique de la citoyenneté. « La souveraineté populaire implique des institutions représentatives, la séparation des pouvoirs et la garantie non seulement de la liberté et de l'égalité, mais de l'« égale valeur de la liberté de chacun » »[63]. Or, cette égale valeur n'est atteignable, selon Benhabib, qu'à travers une discussion éthique qui se constitue, en dernier ressort, comme le déploiement d'une tension entre les droits de l'homme et l'autonomie collective des citoyens.

61 C.Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 126.

62 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity,* 97.

63 *Ibid.*, 98.

À travers un rapport à la fois de continuité et de rupture avec la pensée de Habermas, la théorie de la discussion éthique de Benhabib s'élabore autour d'une réactualisation du cosmopolitisme kantien révisé et débarrassé de ses illusions à la lumière d'une reconstruction de la « vie éthique » hégélienne. Il importe de remarquer que cette théorie de discussion éthique ne se pose pas seulement la question du lien entre les institutions de la justice et les revendications de droits, mais vise à intégrer aussi la question plus ample d'un équilibre entre la recherche de justice et celle du bonheur. Le conflit et la dialectique qui s'instaurent entre la constitution et la révolution chez Balibar, se formulent sous la plume de Benhabib comme une recherche d'équilibre entre les deux pôles qu'elle appelle « norme » et « utopie ». Tandis que la norme consiste à la dimension de continuité dans l'effectuation des principes universels tels que « la justice, l'égalité, les droits civils, la démocratie et la publicité », l'utopie se rapporte à la dimension d'une rupture rendue possible par la prise en compte des revendications des sujets concernant « l'amitié, la solidarité et le bonheur humain »[64]. Si Benhabib propose le projet d'une telle discussion éthique intégrant les exigences des sujets attachées à leur poursuite d'une bonne vie, c'est aussi parce que sa théorie critique s'élabore elle-même autour d'un dialogue et d'une discussion avec les conceptions de démocratie et de citoyenneté des autres courants de pensée, dont le féminisme et le communautarisme pour en citer les deux principaux. Dans sa critique d'une discussion publique qui serait réduite aux questions de la justice et de l'égalité qu'elle adresse non seulement aux théories libérales mais aussi à la théorie de Habermas, elle suit l'inspiration principale qu'elle trouve dans la pensée de Hegel et propose une position qui prend en compte les exigences justifiées des théories communautariennes, à savoir la perspective d'un sujet situé dans le monde social[65]. En ce sens, son concept d'« autrui concret » comme « concept critique qui trace les limites idéologiques du discours universaliste », faisant signe à ce qui est « *non pensé*, *non vu* et *non entendu* » dans ce discours, s'emploie non pas à dépasser mais à compléter le concept propre aux théories libérales d'« autrui généralisé »[66]. Cette position implique non seulement une réciprocité entre

64 Ş. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia, A Study of Fondations of Critical Theory* (New York Colombia University Press, 1986), 13.

65 Ş. Benhabib, *Stuating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992), 68-88. Voir surtout la seconde section intitulée « Autonomy, Modernity and Community : Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue ». Désormais *Stuating the Self*.

66 Ş. Benhabib, « The generalized other and the concrete other: The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory », in *Feminism as critique: On the politics of gender*, Ş. Benhabib & D. Cornell (Ed.), (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987), 92. Voir aussi *Stuating the Self* , 164 ; *Dignity in Adversity*, 69. Pour un examen détaillé de ces notions chez Benhabib, voir K. Genel, « Prendre la parole et être entendu. Lectures de l'analyse arendtienne de l'espace public par Şeyla Benhabib et Iris Marion Young », *Raisons politiques*, vol. 68, no. 4, (Paris : Éditions Sciences Po, 2017), 47-63. Je renvoie également à mon article : Z. Savaşçın, « Yeryüzünde Felsefe : Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm », in *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, K. Gülenç, Ö. E. Gürel (Ed.) (İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2021), 291-333.

l'autonomie collective et l'autonomie individuelle qui trouve ses racines dans la vie éthique hégélienne, mais s'attache à montrer que l'autonomie n'est réalisable que si la différence, l'altérité deviennent concrètement présentes et visibles dans les relations communicationnelles intersubjectives.

> « Il n'est possible de favoriser la capacité d'une personne à l'action autonome qu'au sein d'une communauté solidaire qui soutient l'identité de cette personne en l'écoutant, mais aussi en lui permettant d'être à l'écoute des autres et de les respecter, au sein des multiples réseaux d'interlocution qui constituent nos vies »[67].

La centralité accordée au concept de l'autrui concret dans la discussion éthique qui consiste en corrélat d'une conception de la vie éthique, loin d'être conçue comme une unité organisée autour des normes, des pratiques et des institutions et ayant par là une identité, se comprend plutôt comme un concept critique lié à la recherche d'un « universalisme interactif », d'une perspective universelle sur notre existence plurielle au monde, au-dedans même de nos cadres d'expériences, de nos dispositions qui font de nous des sujets situés.

> « La ligne qui sépare les questions de la justice et celle de la vie bonne n'est pas donnée par un dictionnaire moral, mais son évolution résulte des luttes historiques et culturelles. […] Une théorie d'éthique universaliste et communicative […], défendant une déontologie « faible », selon laquelle l'établissement argumentatif des normes est le critère central de leur validité […] peut […] permettre un débat moral sur nos conceptions de la vie bonne, les rendant ainsi accessibles à la réflexion et à la transformation morales »[68].

La position d'une déontologie faible dont se réclame cette théorie rend d'une part secondaire, même négligeable la recherche d'un consensus[69] vis-à-vis de la permanence de la discussion éthique, refuse d'autre part le projet « intégrationniste » des théories communautariennes[70]. C'est en ce sens que Benhabib détermine sa tentative comme « la recherche d'une *Sittlichkeit postconventionnelle* » en laquelle « la pensée élargie », comme modalité de rapport à l'autre qu'elle réélabore à la suite de Arendt, joue un rôle déterminant. Cette *Sittlichkeit* postconventionnelle comme concept critique permet de penser le domaine public des citoyens, comme l'espace d'une communication éthique qui ne fait pas abstraction de l'histoire pleine

67 Şeyla Benhabib, « Renverser la dialectique de la raison : le réenchantement du monde », in *Où en est la théorie critique ?,* dir. Emmanuel Renault (Paris : La Découverte, 2003), 87.

68 Ş. Benhabib, *Situating the Self*, 75.

69 *Ibid.*, 77. Sur ce point voir également Z. Savaşçın, « Yeryüzünde Felsefe : Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm », *op.cit.*, 319.

70 Ş. Benhabib, *Stuating the Self*, 77-82.

d'échange et de discussion entre les collectivités qui se réfèrent à des traditions et cultures différentes, impliquant la transformation réciproque de ces différences comme une ouverture rendue possible par l'interaction des positions et l'interchangeabilité des perspectives des participants[71].

Une telle compréhension de l'espace public qui ouvre les principes de justice à la discussion et à l'interaction des conceptions du bien, refuse de réduire le droit à son sens juridique ainsi que de le penser comme ce qui se rapporte à « ce qui existe »[72]. Dans *Critique, Norme et Utopie*, Benhabib remarque que « la logique même du terme « droit » indique qu'il s'agit d'une revendication intersubjective spécifiant ce qui doit être considéré comme normativement valable et digne de valeur ». Le droit ne peut être interprété qu'en tant que « revendication adressée aux autres » selon laquelle ceux-ci doivent reconnaître comme légitimes certaines règles d'action[73]. Ainsi conçu, le droit ne peut être pensé indépendamment d'un lien social, juridique et politique perpétuellement mis en question. Autrement dit, comme nous l'avons appris de Lefort, la désincorporation du droit qui trouve sa source dans l'affirmation des droits de l'homme, engage la société dans un perpétuel questionnement sur elle-même au sens où une certaine formulation de ces droits « contient l'exigence de leur reformulation »[74]. Benhabib élabore sa propre théorie sur ces reformulations sous la terminologie d'« itérations démocratiques », toujours proche de celle de Balibar, qui exprime des « répétitions-dans-transformation linguistiques, juridiques, culturelles et politiques » par lesquelles un peuple démocratique discute, réinterprète, contextualise les normes directrices de sa collectivité ainsi que les revendications de droits et principes universels. Ces itérations, comme des « processus complexes

71 *Ibid.*, 140-141. Pour comprendre la scène contemporaine occupée par les pratiques multiples et « très hétérogènes » des individus et des groupes à la recherche de leurs droits, Colliot-Thélène pense qu'il est plus pertinent de garder « comme fil conducteur la question des *droits* », au lieu de parler des citoyennetés postnational, voir *Démocratie sans* demos, 181 ; tandis que pour Benhabib, « nous pouvons mieux analyser les possibilités ouvertes pour la société de se transformer, c'est-à-dire de se renouveler en nous focalisant au concept de *citoyenneté* », voir S. Tekin, « Şeyla Benhabib'le Yurttaşlık, Eleştirel Teori ve Modernleşme üzerine Söyleşi [Entretien avec Şeyla Benhabib sur la citoyenneté, la théorie critique et la modernisation] », *Toplum ve Bilim*, Nº 98 (İstanbul : İletişim Yayınları, 2003), 72.

72 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity*, 66. Voir également l'objection adressée par Benhabib à la conception hégélienne du droit comme « être-là de la liberté » liée à la dimension trans-subjective de la philosophie de l'Esprit et à la réduction de l'activité humaine au travail. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia, A Study of the Foundations of Critical Theory*, *op.cit.*, 94.

73 *Ibid*.

74 C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, *Les limites de la domination totalitaire*, (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1981(1994)), 67. Voir aussi C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », in *Essais sur le politique, XIX^e -XX^e siècles* (Paris : Éditions du Seuil, 1986), 57 : « à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime – débat nécessairement sans garant et sans terme ».

d'argumentation publique, de délibération et d'échange »[75], résultent des pratiques de discussion éthique entre les citoyens. Le *demos* se conçoit alors comme le cadre de cette autonomie collective où se réalise la contextualisation et la concrétisation des normes universelles qui se trouvent exprimés dans les conventions et déclarations des droits de l'homme. La notion du *demos* se distingue donc de ses homonymes en ce que sa souveraineté ne se confond ni avec la souveraineté de l'État, ni avec la souveraineté territoriale ; pour le dire autrement, si la souveraineté du peuple est comprise en terme d'autolégislation, l'actualisation de cette souveraineté ne diffère pas de l'actualisation d'une sphère publique de discussions éthiques. Selon Benhabib, « sans le droit à l'autonomie gouvernementale qui s'exerce par des voies juridiques et politiques appropriées, nous ne pouvons pas justifier l'éventail des variations dans le contenu des droits humains fondamentaux comme étant légitimes »[76].

> « Ce n'est que si le peuple est considéré non seulement comme soumis à la loi, mais aussi comme auteur de la loi, que l'on peut dire que la contextualisation et l'interprétation des droits de l'homme résultent de processus publics et libres d'opinion démocratique et de formation de la volonté. Une telle contextualisation, en plus d'être soumise aux diverses traditions juridiques des différents pays, atteint une légitimité démocratique dans la mesure où elle s'effectue à travers l'interaction des institutions juridiques et politiques avec les espaces publics libres de la société civile »[77].

Pourtant, la question de la souveraineté du peuple ne se réduit aucunement aux cadres de l'exercice d'une citoyenneté s'identifiant à l'appartenance nationale, puisque ni la citoyenneté, ni le *demos* ne se limitent au cadre territorial de l'État. Pour reformuler avec la terminologie de Colliot-Thélène, si, pour Benhabib aussi, le *demos* est désormais de plus en plus « indéterminé », ce n'est pas, du moins pas seulement, « la multiplication des pouvoirs auxquels peuvent s'adresser les revendications des sujets de droits » qui l'« *indétermine* définitivement »[78], mais aussi et principalement, les nouvelles pratiques de citoyenneté qui ne sont pas moins des cadres de discussion publique où s'instaure le collectif qui réinvente le *demos*, et « réitère » par-là la notion de la souveraineté du peuple. Selon Benhabib, ces nouvelles expériences de la citoyenneté sont celles qui substituent la « résidence » à l'appartenance. Dans le monde contemporain, en s'arrachant à l'appartenance nationale, la citoyenneté se recrée comme une « *citoyenneté de résidence*, qui renforce les liens multiples à la localité, à

75 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity*, 112, 129*; Rights of Others*, 176-183.

76 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity,* 88.

77 *Ibid.*

78 Ş. Benhabib, *Democratie sans* demos, 21.

la région et aux institutions transnationales »[79]. Rapportant ce qu'elle appelle la citoyenneté de résidence surtout aux mouvements engagés autour des revendications des droits dans des quartiers multiculturels du monde entier, Benhabib discerne les conditions d'un activisme urbain s'effectuant dans des pratiques affranchies d'une distinction entre citoyens et non-citoyens. « Les paradoxes du « droit d'avoir des droits » sont atténués par ceux qui exercent leurs droits de participation *démocratique-républicaine* avec ou sans possession des papiers en règle »[80] écrit-elle. Il est remarquable qu'elle qualifie cette participation non seulement démocratique mais aussi républicaine. Ce choix nous permet de découvrir l'importance qu'elle attribue à l'aptitude de ces nouvelles citoyennetés à engendrer des sphères publiques. Si la citoyenneté se reconstitue au-delà de l'appartenance nationale, c'est non seulement parce qu'elle s'adresse désormais à des pouvoirs multiples à l'échelle du monde, mais surtout parce qu'elle crée de multiples formes de collectivité qui consistent en des cadres de pratique de la discussion éthique entre les citoyens. Nous pouvons mieux comprendre désormais la distinction qu'elle fait entre la souveraineté de l'État et celle du peuple, ainsi que le sens qu'elle accorde à cette dernière. Celle-ci se rapporte certes à l'autonomie des entités politiques et à la clôture démocratique quand il s'agit des pouvoirs territoriaux que sont les États, mais elle ne s'y épuise pas. Au-delà et en deçà de ces limites territoriales, elle se pratique là où il s'agit des collectivités qui mettent en cause, qui discutent et négocient, qui réinterprètent les normes de leur vivre-ensemble. Le *demos* se comprend donc dans sa multi-territorialité et la pensée de Benhabib, qui a repris à son compte la conception de « la pensée élargie », se rapporte encore une fois à la pensée de Arendt, pour retenir de la formule du « droit d'avoir des droits », l'idée que le droit dans sa première utilisation consiste en la condition même de la participation de chacun à la création d'un monde partagé comme exprime le fameux énoncé de Arendt : « Être privé des Droits de l'Homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui rend les opinions significatives et les actions efficaces. »[81] Certes, Arendt avait devant les yeux les gens enfermés dans les camps, ou les survivants, ou encore les apatrides, en écrivant ces lignes. Mais celles-ci expriment tout le sens qu'elle attribuait au politique et à son lien intime avec l'humanité. L'homme se trouve privé de son humanité même où il ne fait plus partie d'une communauté en laquelle la voix de chacun est audible par les autres et l'action réalisé par chacun se trouve impliquée dans un domaine d'interaction.

79 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity*, 111.

80 *Ibid.*

81 H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*. *L'impérialisme*, trad. M. Leiris (Paris : Éditions du Seuil, 1972), 281.

4. Pour une « co-citoyenneté » des « autruis concrets »

Ces trois lectures et interprétations du « droit d'avoir des droits » arendtien, dont chacune exprime une tentative de repenser la citoyenneté depuis ses expériences contemporaines, témoignent d'un effort commun d'exposer l'exigence de dénationaliser la citoyenneté de façon à lui restituer sa racine indissociable des droits de l'homme et son dynamisme conflictuel qui en découle. Or, quel que soit ce dessein commun, la divergence de leurs perspectives ne se concrétise pas moins dans les reformulations qu'elles proposent du théorème de Arendt. Force est de constater que la formule proposée par Colliot-Thélène, « droit subjectif » comme « capacité à avoir et à revendiquer des prétentions », peut être corrélé sans difficulté aux deux autres formules, à savoir « le droit universel à la politique » de Balibar et droit universel comme « capacité morale à la liberté de communication » de Benhabib, sauf que le développement de la première implique chez Colliot-Thélène une exclusion radicale de l'appartenance et de l'autogouvernement, difficilement conciliable, sinon incompatible, avec les réflexions sur l'autonomie collective et l'espace public chez Balibar et Benhabib.

La lecture que propose Colliot-Thélène du droit subjectif pose la question suivante : comment penser la citoyenneté et la démocratie sans se résigner à l'illusion de l'autolégislation et de la souveraineté populaire ? Et la réponse qu'elle en donne n'est rien moins que contestable :

> « Le sujet de droit, l'individu se réclamant de l'égalité et non d'une appartenance particulière pour justifier ses prétentions de droits, n'est pas toute la réalité du sujet politique moderne, mais s'il était amené à disparaître, que ce soit du fait des tutelles protectrices ou sous le poids des contraintes anonymes, la démocratie ne serait plus qu'un mot vide »[82].

Cependant, il est une chose de dire que l'identité entre l'homme et le citoyen, « présupposée par la notion de « droits subjectifs », « est attaché à l'individu indépendamment de toute appartenance », mais il en est une autre de concevoir cette identité indépendamment de toute dimension de collectivité à laquelle elle peut et doit se rapporter dans ses effectuations[83]. Colliot-Thélène exprime en effet son accord avec Balibar, en soulignant qu'il faut plutôt qu'« opposer l'institution et la contestation de l'institution », s'attacher « à comprendre le jeu qui les lie l'une à l'autre »[84]. Mais cela revient, sous sa plume, à reconnaître encore une fois que la démocratie est l'aménagement des relations entre les dominants et les dominés,

82 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 24.

83 *Ibid.*, 6.

84 *Ibid.*, 197.

d'où découle l'idée d'une citoyenneté qui met face à face les individus et les pouvoirs – l'État-nation s'agissant de l'époque désormais révolue et les divers pouvoirs nationaux aussi bien qu'infra ou supra nationaux à l'époque actuelle. « La démocratie elle-même, pour autant qu'elle garde une signification politique, ne peut que rester arrimée au champ d'activité spécifique constitué par les relations des sujets à des pouvoirs qui tendent à l'assujettir » écrit-elle[85]. Selon cette perspective, la réinvention contemporaine de la démocratie se réalise essentiellement à travers la multiplication des instances de pouvoir qui privent l'État de son ancien statut d'être le seul « *interlocuteur* des revendications des sujets »[86]. Pourtant force est de constater avec Balibar et Benhabib, mais préalablement avec Arendt et Lefort, que ce qui détermine le caractère proprement politique des revendications de droit ne se limite pas au fait que celles-ci trouvent dans les pouvoirs étatiques, ou supra-étatique ou encore infra-étatique des « interlocuteurs » ; si elles sont politiques c'est aussi et surtout parce que les citoyens revendiquent leurs droits les uns des autres, se parlent les uns aux autres, c'est parce qu'ils parlent non seulement aux pouvoirs mais à un public et parce qu'il se met en place à travers ces revendications une « discussion éthique » et une « co-citoyenneté ». Les approches de Balibar et de Benhabib confirment que le prix à payer pour « libérer le sujet des droits de son identité nationale », pour reconstruire une citoyenneté « qui ne [réduirait] pas celle-ci aux droits politiques », et pour restituer à la démocratie sa dimension conflictuelle, n'est pas nécessairement la perte de l'autonomie collective.

Colliot-Thélène met sans doute en évidence l'aspect indispensablement collectif des mouvements et des luttes des sujets qui cherchent à s'émanciper des tutelles tout au long de l'histoire des démocraties, mais pour souligner parfois excessivement l'attachement individuel des droits subjectifs, ses réflexions semblent occulter la portée créatrice des liens sociaux, à savoir, la portée proprement collective des revendications des droits. Il devient difficile de la suivre par exemple quand elle affirme que « la seule garantie véritable des droits acquis est ce qui a permis leur conquête, le droit de tous, *individuellement*, à revendiquer des droits »[87]. Lorsque les relations intersubjectives ne se présentent pas comme le champ d'action des revendications, ne devient-il pas difficile de localiser l'instance qui est censée reconnaître ou rejeter la valeur normative de celles-ci ?[88]. Colliot-Thélène constate d'ailleurs que les

85 *Ibid.*, 205.

86 *Ibid*., 18.

87 *Ibid.*, 173. Souligné par moi.

88 Nous pouvons nous rappeler la question de Kant qui donnait la définition la plus simple et la plus concrète du sens commun ratifié par Arendt, mais aussi du principe de la publicité : « quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ! ». I. Kant, « Que signifie s'orienter dans

nouveaux mouvements sociaux à travers lesquels les sujets revendiquent la reconnaissance de leurs droits, n'impliquent plus les identités collectives, celle de la nation et de la classe, qui ont fait époque durant les deux siècles du développement de l'État moderne. Elle présume que les cadres d'appartenance dont se réclament désormais les collectifs de lutte sont à la fois « plus nombreux » et « plus évanescents », au sens où pour les individus qui se mobilisent autour de ces collectifs, le propre de leur existence ne s'épuise pas dans l'identité revendiquée. « Et si l'on hésite en revanche, ajoute-t-elle, à l'affirmer s'agissant des « sans-papiers », ce n'est pas de leur fait mais du fait des politiques des États qui les cantonnent dans une identité négative à laquelle les immigrés ne peuvent que souhaiter échapper »[89]. Je pense qu'on peut objecter selon deux raisonnements : l'une concernant l'existence réelle des identités collectives enracinées dans une culture particulière qui sont loin d'être effacées sur la scène du monde ; et l'autre, renvoyant aux nouvelles formes de citoyenneté, à l'instar de la « citoyenneté de résidence » examinée par Benhabib. Le caractère évanescent de ces collectifs n'invalide pas le rapport d'autonomie collective qui s'y réalise, ni non plus le rapport des revendications des droits à une certaine communauté. On peut soutenir, par contre, que si ce n'est pas nécessairement à partir d'une identité ou d'une appartenance que s'expriment les revendications des sujets, c'est parce qu'elles parlent à un public qui se profile au-dedans même de son absence au même moment que leur parole adresse à lui[90]. Et, dans le cas des « sans-papiers » leur parole éclaircit, peut-être plus que tout autre appel des « sans-part », que le droit à égalité n'est pas simplement une question de droit ou de reconnaissance, mais une question proprement politique, autrement dit, d'action collective qui implique à la fois les reconnus et les non-reconnus[91]. Comme remarque Rancière, même si les « sans-papiers parlent volontiers le langage de la dignité », en ce qu'ils « demandent des papiers, pas de la reconnaissance », leur lutte relève de la « catégorie politique de l'égalité »[92].

---

la pensée ? », in *Vers la Paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières et Autres textes*, trad. J-F. Poirier et F. Proust (Paris : Flammarion, 1991), 69 ; AK, VIII, 144, souligné par Kant.

89 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 7.

90 La « reconnaissance publique – qu'il s'agisse d'un coming out ou d'aller affronter les forces de police dans les rues – modifie la façon dont chacun se perçoit et se positionne par rapport aux autres. Les identités ne préexistent pas à leur politisation, au contraire, elles s'y forment ». J.-W. Müller, *Liberté, égalité, incertitude, Puissance de la démocratie*, trad. C. D. de la Rochère, (Paris : Premier Parallèlle, 2022), 152.

91 Selon Françoise Collin la notion du « droit d'avoir des droits » nous fait découvrir la responsabilité de transformer les déserts en monde, comme une responsabilité qui revient à ceux qui sont déjà en possession de leurs droits : « Le principe du droit d'avoir des droits ne trouve son effectivité que dans la décision de la communauté existante qui en décide ainsi. C'est-à-dire nous, pour tous ceux d'entre nous qui en bénéficient pleinement. ». F. Collin, « Hannah Arendt : droit et frontières », *Hannah Arendt, les sans-États et le droit d'avoir des droits Vol.1*, (Paris : L'Harmattan, 1998), 82.

92 Entretien avec Jacques Rancière, Propos recueillis par C. Delacroix et N. Wolf Kohn « Les hommes comme animaux littéraires », Revue Mouvements éd., *Pensées critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008* (Paris : La Découverte, 2009), 51.

Pour revenir sur le premier point d'objection, détacher le fondement du droit de toute appartenance ne doit pas se comprendre non plus comme une réfutation des différences au profit d'une égalité sans faille. Les propos de Colliot-Thélène qui défendent une citoyenneté soustraite à tout ce qui l'attache à une certaine communauté semblent parfois risquer une telle orientation, quand elle se réfère, par exemple, aux propos de James Hulston sur une lutte des populations défavorisées au Brésil pour leurs droits, mettant en valeur l'expérience d'une « sphère publique de la citoyenneté insurgée » qui « nourrit une imagination démocratique spécifique centrée sur l'égalisation et non sur la différenciation »[93]. Or, s'il est nécessaire de penser désormais l'État comme un pouvoir entre autres, ainsi que le *demos* dans sa pluri-territorialité, il faut repenser aussi la république, non seulement pour redonner sens à un agir en commun qui ne subordonne pas notre existence en tant que citoyens à une identité communautaire (nationale ou autre) exclusive puisqu'inclusive, c'est aussi pour finir avec une conception de « l'égalité [qui] se nourrit du même, non du différent », conception que Françoise Collin qualifie d'une « forme de négation de l'histoire et la plus belle expression inconsciente du conservatisme »[94]. Comment ne pas remarquer que le différent c'est aussi ce qui s'élabore dans des communautés de sens comme milieux de relations sociales, de pratiques de la citoyenneté, renvoyant aussi à une mémoire collective. Les revendications du droit des membres appartenant à de telles communautés et concernant la reconnaissance d'une certaine particularité, n'impliquent certainement pas une légitimité du fait même de la valeur intrinsèque de cette communauté ; cette légitimité ne peut que se fonder sur le choix des individus qui y trouvent des ressources pour la réalisation d'eux-mêmes. Mais cela ne change rien au fait que la reconnaissance du droit à l'égalité n'est autre que la reconnaissance du droit à l'égalité de celui qui n'est pas égal mais différent.

C'est en cela que prend tout son sens la contextualisation des droits de l'homme exposée par Şeyla Benhabib. Là où ces différences deviennent invisibles, deviennent aussi invisibles les conditions des sujets situés, ce qui éclipse la possibilité des rencontres véritables entre les « autruis concrets », de l'ouverture à la perspective de l'autre et de transformations sociales. Les « itérations » dont parlent Balibar et Benhabib, sont, en ce sens, des « faire être ce qui n'est pas encore », « sans représentation et sans modèle », sans « fin de l'histoire », mais toujours à partir des « racines »[95]. Ces racines ne sont pas seulement de simples cadres d'engagement ou communautés d'appartenance pour les individus, mais elles sont des

93 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 185.

94 F. Collin, « Le comme un. « Many beginnings » (Hannah Arendt) », *Mouvements*, vol. nº 38, no. 2 (2005), 9. URL : https://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-2-page-8.htm

95 *Ibid.*, 13-14.

milieux où se forme une « *praxis* », une « action collective » qui implique toujours la rencontre et la réciprocité des hommes, dans et par laquelle ils deviennent des co-citoyens non moins qu'ils y trouvent la possibilité de leur subjectivation. Cette perspective est manifeste dans la préférence que Balibar accorde à l'expression de « citoyenneté diasporique », ou de « co-citoyenneté » concernant le niveau local, contre celle de « citoyenneté nomade », en ce que la première a l'avantage de signifier une compensation du « mouvement d'élargissement et de délocalisation de la citoyenneté par des « relocalisations » symboliques et institutionnelles »[96]. La communauté n'est pas exclue des réflexions de Balibar, mais elle demeure dans son incertitude, en tant que créée par la participation, par l'action réciproque des citoyens.

> « La citoyenneté en général, comme « idée » politique, implique certes une référence à la communauté (puisqu'à l'instar d'une citoyenneté *sans institution*, l'idée d'une citoyenneté *sans communauté* est pratiquement une contradiction dans les termes) et pourtant ne peut avoir son essence dans le *consensus* de ses membres. D'où la fonction stratégique que remplissent dans l'histoire des termes comme *res publica* (que les Romains considéraient comme un équivalent du grec *politeia*) mais aussi leur profonde équivocité. Des *citoyens* comme tels sont toujours des *con-citoyens* (ou des *co-citoyens*, se confèrent mutuellement les droits dont ils jouissent) : la dimension de réciprocité est constitutive »[97].

Si on oublie ou éclipse cette réciprocité qui est cruciale à la citoyenneté, ne risque-t-on pas d'attendre tout du sujet individuel, lui imputant la responsabilité d'être le ressort même de l'émancipation ? Ne risque-t-on pas également d'oublier que les pouvoirs multiples présupposés par la démocratie « à titre de destinataire des exigences revendicatives » tirent leur effectivité ainsi que leur légitimité du fait qu'ils sont constitués et évalués par un travail public de négociations, d'itérations et de reconstruction, c'est-à-dire par un travail de co-citoyenneté ?

Conclusion

Le débat autour de la teneur politique des droits de l'homme qui oppose Claude Lefort et Marcel Gauchet avait l'intérêt de se situer au cœur même du problème de la tension entre l'individu et le citoyen. Les analyses de Lefort, visant à révéler le propre de la démocratie dans son opposition au totalitarisme, n'ont rien perdu de leur efficacité. Vu la montée des régimes anti-démocratique dont la dérive autoritaire va jusqu'à confisquer le domaine public et de le transformer en leur domaine privé, comme en Turquie, nous avons encore besoin de penser sur

96 É. Balibar, « Vers la co-citoyenneté », *Après-demain*, 2007/4 (N ° 4, NF), 46. DOI : 10.3917/apdem.004.0044. URL : https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2007-4-page-44.htm

97 É. Balibar, « Ouverture : l'antinomie de la citoyenneté », *op.cit.*, 18-19, soulignés par l'auteur.

les conditions concrètes d'institutionaliser le *vide démocratique*[98]. Mais cela n'empêche pas de reconnaître l'intérêt des analyses de Gauchet sur la perte de l'autonomie collective, à savoir, sur l'oubli du « fait de la communauté politique » en faveur d'une « souveraineté des individus qui laisse échapper la maîtrise de l'ensemble, mieux, qui contribue à l'impouvoir collectif »[99], même si on réfute sa défense de la forme substantielle de l'État-nation comme cadre politique exclusif des démocraties modernes. Le lieu vide du pouvoir ne veut pas dire l'absence d'institution, par contre cette incertitude demande à être institutionnalisée par un travail d'autonomie collective.

S'il s'agit de reconnaître dans les droits de l'homme le ressort même de la démocratie, si la politique est à repenser, comme affirme aussi Colliot-Thélène, « non pas comme simples aménagements institutionnels, mais aussi comme des dispositions et des pratiques du sujet »[100], la tâche n'est rien moins que de reconfigurer et de rétablir les institutions de l'autonomie collective qui fournissent « une infrastructure critique à la démocratie »[101] pour encadrer et traduire dans le langage du commun ces dispositions et ces pratiques. Il est vrai que les théories contemporaines de la citoyenneté analysent, sous le concept de la démocratie, plutôt que les institutions étatiques, les pratiques insurgées des citoyens à la recherche de la reconnaissance de leur droit. Jan-Werner Müller écrit même que « seuls les citoyens mobilisés » peuvent « sauver la démocratie »[102]. Force est de reconnaître que ces efforts pour comprendre les transformations actuelles de la citoyenneté, interroger les possibilités ouvertes par celles-ci ainsi que leurs limites, ne peuvent pas se passer de remettre également en cause la conception de la république. Comment doit-on comprendre une citoyenneté dans son rapport à la république, comment repenser ou penser autrement la *res publica* des citoyens après la déconstruction de l'identité entre citoyenneté et nationalité ? En guise de réponse à ces questions, les théories à la recherche d'une reformulation de la citoyenneté nous invitent à repenser le troisième composant de l'idée républicaine, c'est-à-dire la fraternité, et d'examiner les possibilités de concevoir le peuple démocratique dans son indétermination même[103].

98 Dans l'impact *politique* du premier terme du droit qui apparaît dans la formulation « droit d'avoir des droits », s'esquisse déjà l'idée d'un « lieu vide » du pouvoir, et c'est en ce sens d'ailleurs que nous pouvons, au lieu de remarquer chez Arendt la simple constatation du « cercle d'un droit à l'appartenance qui suppose une appartenance » (C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 122-123), y repérer l'expression même de l'*incertitude* qui hante la citoyenneté et la démocratie.

99 M. Gauchet, *La Condition politique* (Paris : Éditions Gallimard, 2005), 540. Pour une lecture pénétrante de la critique des droits de l'homme comme politique par Gauchet et son analyse « de la cécité des sociétés démocratiques quant aux nécessités intrinsèques de l'auto-gouvernement collectif » voir S. Viber « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique » in *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, éd. G. Labelle et D. Tanguay (Paris : Édition Fidès, 2013), 71-124.

100 C. Colliot-Thélène, *Démocratie sans* demos, 24.

101 J.-W. Müller, *Liberté, égalité, incertitude, Puissance de la démocratie*, *op.cit.*, 21

102 *Ibid.*, 309.

103 D'où le titre de l'ouvrage de J.-W. Müller : *Liberté, égalité, incertitude*.

Pour conclure, je veux essayer de relever simplement deux points dont l'importance pour une exploration de ces possibilités est manifeste. Le premier point concerne la question du dynamisme démocratique et il est bien évident qu'une réflexion qui serait appropriée pour une telle interrogation implique, elle-même, l'articulation des différentes perspectives théoriques, donc un dynamisme pareil sur le plan théorique[104]. Les réflexions de Balibar, Colliot-Thélène et Benhabib sur les nouvelles citoyennetés, rejoignent, en effet, sur plusieurs points, les réflexions sur l'exigence et les possibilités d'une démocratie participative qui ne s'opposerait pas à sa forme représentative, mais qui aurait le mérite de faire face à la crise de la représentation. Selon Marc Crépon, « ce qui se rêve, dans le projet d'une démocratie participative, c'est en effet, d'abord et avant tout, de redonner un peu de pouvoir à ceux qui n'en ont aucun, sinon celui d'exercer leur droit de vote » et « ce pouvoir, c'est essentiellement celui de la parole ». Or, puisque cette parole, en l'absence d'une écoute de la part des élites politiques ou, ce qui est peut-être plus grave, en l'absence d'espace public où elle peut résonner, ne s'articule que dans « ses éruptions (protestations, manifestations, etc.) », le projet d'une démocratie participative n'aura de sens que « s'il propose les conditions d'une nouvelle écoute qui ne soit pas un leurre »[105]. Chez Hartmut Rosa ces conditions se cristallisent comme celles d'une sphère publique de résonance démocratique dont le rôle est de relier et d'unir les « univers de connaissance, de pratiques et des discours » des citoyens, séparés les uns des autres, et cela, « d'abord en créant et en sauvegardant un espace de savoir partagé, ensuite en établissant un forum de participation et d'échange démocratique ». Puisqu'il s'agit d'une sphère où les positions les plus diverses peuvent s'exprimer, se faire entendre, mais qui n'en est pas moins tournée vers une assimilation réciproque transformatrice des positions, et par là productive du public, la théorie de la résonance démocratique chez Rosa relie « les approches dissociatives » de la politique à l'instar d'une démocratie conflictuelle et la « vision associative *républicaine* de l'agir commun »[106]. S'agit-il ou non d'une déconstruction de l'appartenance nationale, toutes ces théories soulignent la réciprocité entre les citoyens dont le corrélat se manifeste comme l'incertitude ou l'indétermination démocratique. Penser sur l'institutionnalisation de cette incertitude revient à penser les cadres de mobilisation des citoyens de façon à les rendre sensibles à « l'idée d'une négativité dialectique immanente à la « vie » de la loi, qui accompagnerait toute son existence jusque dans l'application »[107].

104 Sur ce point, Benhabib nous offre une pensée qui s'élabore non seulement en réactualisant certaines dimensions des théories sources, comme celles de Kant, de Hegel et de Arendt, mais qui est aussi en constant dialogue avec les autres théories contemporaines.

105 M. Crépon, « La démocratie en défaut » in M. Crépon et B. Stiegler, *De la démocratie participative : Fondements et limites* (Paris : Éditions Mille et une nuit, 2007), 48-49.

106 H. Rosa, « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun », in *Revue du Mauss, vol. 53, no.1* (Paris : Édition la Découverte, 2019), 391-392.

107 É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *op.cit.*, 218.

Tous ces concepts : l'« incertitude », la « co-citoyenneté », l'« exercice de la liberté communicative », ou encore la « résonance », en lesquels se réfléchit la réinvention ou l'invention actuelle de la « *res publica* », nous rappellent le fait que les citoyens revendiquant publiquement leur droit ne parlent pas exclusivement aux pouvoirs, ils parlent aussi, toujours et surtout, aux autres citoyens. Ce n'est pas le lien de la citoyenneté qui demande à être démystifier avec l'appartenance à la nationalité mais c'est ce qui chosifie ce lien. C'est là que se joue toute la puissance du principe d'égaliberté qui, comme unité des contraires, loin de distinguer l'institution et la contestation de l'institution comme deux champs d'actions séparés, permet de penser leur rapport comme l'instauration du collectif. Si la théorie ne nous permet pas de penser un horizon qui s'ouvre au-delà des institutions présentement en œuvre dans les sociétés démocratiques, force est d'y constater une réification des institutions[108]. Par contre repenser la république comme les institutions d'une co-citoyenneté revient aussi à penser cette co-citoyenneté comme le dynamisme même de ces institutions. En ce sens, la déconstruction de l'appartenance nationale ne doit pas déboucher sur un refus de toute appartenance ou de toute communauté, la pertinence de cette déconstruction réside en ce qu'elle nous permet d'accorder la priorité aux *relations humaines* – y inclut les pratiques de l'autolégislation – *sur ce qui existe*. Pour ne pas perdre de vue la démocratie comme principe critique, intégrant le conflit comme dimension propre de l'émancipation humaine, ce qui revient à la république[109], c'est donc de réorganiser ses institutions de façon à répondre à ce dynamisme démocratique, afin d'assurer les cadres de subjectivation indispensables aux individus pour une meilleure réalisation de leur liberté et de pouvoir constituer les conditions d'une solidarité entre les citoyens qui ne serait pas abandonnée à la seule responsabilité des individus.

Le second point que je veux souligner concerne le problème de la réduction de la démocratie à l'autolégislation ou à l'autogouvernement relevé par Colliot-Thélène. Il est important de distinguer la démystification à laquelle elle procède d'un abandon total du principe de l'autogouvernent. Si l'invention actuelle de la démocratie doit être aussi celle des institutions d'une république des citoyen(ne)s, au sens des cadres d'expériences juridiques, politiques et sociales d'une co-citoyenneté au service d'une émancipation collective et une solidarité qui sont à la fois les conditions et les résultats des expériences de subjectivations individuelles,

108 Voir sur ce sujet, F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale* (Paris : Édition la Découverte, 2009), 134-137.

109 Dans son étude remarquable sur la source romaine de la notion « république » et ses transformations, Claudia Moatti défend la thèse selon laquelle l'indétermination et le conflit étaient essentiels au sens original que les Romains accordaient à la *res publica*. C'était la « communauté vivante et en action » des citoyens. « La conflictualité, tout comme l'imprécision, [était] au cœur de la notion, ce qui suppose une pluralité d'acteurs et d'espaces de négociation ». C. Moatti, Res publica. *Histoire romaine de la chose publique* (Paris : Éditions Fayard, 2018), 41.

la république des citoyens a besoin des institutions qui n'effacent pas la tension entre l'universalisme des droits de l'homme et la communauté particulière comme cadre d'autonomie collective, mais qui organisent l'espace public de façon à permettre à la fois la visibilité des autruis concrets et l'institutionnalisation de l'incertitude. De telles institutions peuvent aussi faire obstacle devant les dérives autoritaires d'un gouvernement qui se nourrit du déchirement social. Autrement dit, une compréhension des luttes pour les droits, non seulement comme des revendications adressées aux pouvoirs établis, mais aussi comme cadres d'émergences des nouvelles institutions en lesquelles se cristallisent les intérêts communs des citoyens, se révèle d'autant plus important pour distinguer le conflit qui trouve son enracinement dans les dynamiques sociales, d'une division artificiellement produit par les pouvoirs politiques. Une telle compréhension peut apporter, donc, plus d'éclairages sur les voies possibles d'une démocratisation là où les « pouvoirs autoritaires-populistes cherchent […] constamment à diviser leur société et s'attachent plus particulièrement à forger des idéaux d'authenticité »[110], l'une des plus significatifs étant « les citoyens admissibles ».

D'autre part, en ce qui concerne le système représentatif, pour redonner du sens et du contenu à l'action des citoyens au-delà de leur réduction aux électeurs, si la conception du peuple se donnant ses propres lois est à démystifier comme ce qui identifie illusoirement les gouvernés et les gouvernants, cela ne doit pas obscurcir pourtant l'autogouvernement en tant que principe régulateur, ayant une valeur pratique incomparable, comme disait Kant, ou en tant qu'idée critique ou normative, comme dirait Benhabib dans sa théorie postconventionnelle. «L'autogouvernement démocratique est une confirmation de la liberté et de l'égalité de chaque personne vivant sous des lois dont elle peut toujours mettre en cause, contester et remettre en question. Ce point de vue exprime une conception « politique » des droits de l'homme »[111]. Par un renvoi subversif à la fameuse formule de Kant, Benhabib énonce l'unité en tension du citoyen et de l'individu : « Sans les droits fondamentaux de la personne, la souveraineté républicaine serait aveugle ; et sans l'exercice de l'autonomie collective, les droits de la personne seraient vides »[112]. Si on rejette toute l'idée d'autogouvernement du peuple comme un leurre, sur quel principe peut-on fonder, par exemple, la critique des élections réduites à une répartition entre les gagnants et perdants, comme c'est le cas des élections qui ont récemment lieu en Turquie ? « La représentation n'est pas démocratique en soi » comme indique Müller, et si l'on assume que « le choix d'un représentant est un acte isolé, alors que la représentation est un processus continu », il faut des institutions engageant la participation

110 J.-W. Müller, *Liberté, égalité, incertitude, Puissance de la démocratie*, *op.cit.*, 37.

111 Ş. Benhabib, *Dignity in Adversity*, 89.

112 *Ibid.*, 128.

de citoyens dans une « démocratie continue »[113], ouvrant ainsi un espace où se structurent les conflits et où les perdants peuvent aussi continuer, suivant une liberté égale pour tous, à évaluer, juger et transformer les normes établies.

Références / References

Arendt, Hannah. *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme* [*The Origins of Totalitarianism*], trad. M. Leiris. Paris : Éditions du Seuil, 1972.

Arendt, Hannah. *Il n'y a qu'un seul droit de l'homme* [*There Is Only One Single Human Right*], trad. E. Alloa. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2021.

Balibar, Etienne. « Le Citoyen aujourd'hui ? » [« The Citizen Today »], *Raison présente*, n°103, *Le citoyen, l'Europe, le monde*. 1992 : 27-44. https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1992_num_103_1_3036

Balibar, Étienne. « Vers la co-citoyenneté » [« Toward Co-citizenship »], Actuel Marx Confrontations. Paris : Presses Universitaires de France, 2017 : 317-337. https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2007-4-page-44.htm

Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 – 2009* [*Equaliberty : Political Essays*]. Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

Benhabib, Şeyla. *Critique, Norm, and Utopia, A Study of Fondations of Critical Theory*. New York : Colombia University Press, 1986.

Benhabib, Şeyla. « The generalized other and the concrete other: The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory », *Feminism as critique: On the politics of gender*, dir. Ş. Benhabib & D. Cornell. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987.

Benhabib, Şeyla. *Stuating the Self : Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge : Polity Press, 1992.

Benhabib, Şeyla. « Renverser la dialectique de la raison : le réenchantement du monde » [« Reverse The Dialectic of Reason : Re-Enchantment of The World »], in *Où en est la théorie critique ?,* dir. Emmanuel Renault. Paris : La Découverte, 2003 : 75-92.

Benhabib, Şeyla. *Rights of the Others, Aliens, Residents and Citizens*. New York : Cambridge University Press, 2004.

Benhabib, Şeyla. *Dignity in Adversity, Human Rights in Troubled* Times. Cambridge : Polity Press, 2011.

Collin, Françoise. « Hannah Arendt : droit et frontières » [« Hannah Arendt : Rights and Frontiers »], *Hannah Arendt, les sans-États et le droit d'avoir des droits Vol.1*. Paris : L'Harmattan, 1998 : 74-83.

Collin, Françoise. « Le comme un. « Many beginnings » (Hannah Arendt) », *Mouvements*, vol. nº 38. Paris : Editions La Découverte, 2005 : 8-13. https://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-2-page-8.htm

Colliot-Thélène, Catherine. « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique » [« For a Politics of Subjective Rights: The Fight for Rights as a Political Struggle »], *L'Année sociologique*, vol. 59, no. 1. Paris, Presses Universitaires de France, 2009 : 231-258.

Colliot-Thélène, Catherine. *La démocratie sans* demos [*A Democracy Without* Demos]. Paris : Presses universitaires de France, 2011.

Colliot-Thélène, Catherine. « Les masques de la souveraineté » [« The Masks of The Sovereingty »], *Tumultes*, N°40. Paris : Éditions Kimé, 2013 : 27-47.

Colliot-Thélène, Catherine. « Les droits subjectifs à l'épreuve de la solidarité sociale » [« Subjective Rights Facing The Challenge of Social Solidarity »], *in Droits subjectifs et citoyenneté*, dir. O.Beaud, C.Colliot-Thélène, J.-F. Kervégan. Paris : Classiques Garnier, 2019 : 323-343.

113 Voir D. Rousseau, *Six thèses pour la démocratie continue* (Paris : Éditions Odile Jacob, 2022).

Colliot-Thélène, Catherine. *Le commun de la liberté, Du droit de propriété au devoir d'hospitalité* [*The Common of the Freedom, From the Right of Property to the Duty of Hospitality*]. Paris : Presses universitaires de France, 2022.

Crépon, Marc. « La démocratie en défaut » [« The Missing Democracy »] in M. Crépon et B. Stiegler, *De la démocratie participative : Fondements et limites* Paris. Éditions Mille et une nuit, 2007 : 23-57.

Fischbach, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale* [*Manifesto for a Social Philosophy*]. Paris : Édition la Découverte, 2009.

Gauchet, Marcel. *La Démocratie contre elle-même*. Paris : Éditions Gallimard, 2002.

Gauchet, Marcel. *La Condition politique* [*The Political Condition*]. Paris : Éditions Gallimard, 2005.

Genel, Katia. « Prendre la parole et être entendu. Lectures de l'analyse arendtienne de l'espace public par Şeyla Benhabib et Iris Marion Young », *Raisons politiques*, vol. 68, no. 4. Paris : Éditions Sciences Po, 2017 : 47-63.

Gürel, Özgür Emrah. « Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi : Mahçup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı ? » ["The Relationship Between Revolution and Constitution in Habermas' Philosophy of Law: Defending the Democratic Republic as a Reluctant Hegelian?"], in *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek : Eleştiri Özgürlük, Toplumsal Ontoloji*, dir. K. Gülenç et Ö. E. Gürel. İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2021 : 179-221.

Habermas, Jurgen. *Droit et démocratie* : *Entre faits et normes* [*Between Fcts and Norms*], trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme. Paris : Gallimard, 1997.

Kant, Immanuel. « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » [« What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking »], in *Vers la Paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières et Autres textes*, trad. J-F. Poirier et F. Proust. Paris : Flammarion, 1991 ; Kants Werke, VIII. Berlin: Akademieausgabe.

Lacroix, Justine. *La pensée française à l'épreuve de l'Europe* [*French Thought Facing the Challenge of Europe*]. Paris : Éditions Grasset, 2008.

Lefort, Claude. *L'invention démocratique* : *Les limites de la domination totalitaire* [*The Democratic Invention : The Limits of Totalitarian Domination*]. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1981(1994).

Lefort, Claude. *Essais sur le politique, XIX*e *-XX*e *siècles*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

Moatti, Claudia. Res publica. *Histoire romaine de la chose publique*. Paris : Éditions Fayard, 2018.

Müller, Jan-Werner. *Liberté, égalité, incertitude : Puissance de la démocratie* [*Democracy Rules: Liberty, Equality, Uncertainty*] , trad. C. D. de la Rochère. Paris : Premier Parallèle, 2022.

Entretien avec Jacques Rancière, Propos recueillis par C. Delacroix et N. Wolf Kohn « Les hommes comme animaux littéraires » [« Humans as Literary Animals »], *Revue Mouvements* éd. *Pensées critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998*-2008. Paris : Éditions La Découverte, 2009 : 49-68.

Rosa, Hartmut. « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun » [« The Listening Society. Responsiveness as the Essence of the Common Good »], in *Revue du Mauss, vol. 53, no.1*. Paris : Édition la Découverte, 2019 : 361-395.

D. Rousseau, *Six thèses pour la démocratie continue* [Six Theses for Continuing Democracy]. Paris : Éditions Odile Jacob, 2022.

Savaşçın, Zeynep. *De la Publicité kantienne à l'éthicité hégélienne : La raison et la vie des normes* [*From the Kantian Publicity to the Hegelian Ethical Life: The Reason and the Life of the Norms*] thèse de doctorat dir. M. Gauchet. https://www.theses.fr/2017EHES0079

Savaşçın, Zeynep. « Yeryüzünde Felsefe : Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm » [« Philosophy on Earth: Ethical Life and Cosmopolitanism in Şeyla Banhabib »], in *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, dir. K. Gülenç, Ö. E. Gürel. İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2021 : 291-332.

Tekin, Serdar. « Şeyla Benhabib'le Yurttaşlık, Eleştirel Teori ve Modernleşme üzerine Söyleşi » [« Interview with Şeyla Benhabib on Citizenship, Critical Theory and Modernization »] », *Toplum ve Bilim*, Nº 98. İstanbul : İletişim Yayınları, 2003 : 71-81.

Viber, Stephan. « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique » [« Marcel Gauchet and the Eclypse of Politics »] in *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, éd. G. Labelle et D. Tanguay. Paris : Édition Fidès, 2013 : 71-124.

CHAPTER 4

DİNAMİK CUMHURİYET, TARTIŞMACI DEMOKRASİ, ETKİN YURTTAŞLIK

DYNAMIC REPUBLIC, DELIBERATIVE DEMOCRACY, ACTIVE CITIZENSHIP

Kurtul GÜLENÇ*

*Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: kurtul.gulenc@msgsu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.004

ÖZ

Bu yazıda cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkinin ne tür bir politik yapıyı gerektirdiği sorusu cevaplanmaya çalışılmaktadır. İki kavram arasında ilişki kurmaya yönelen girişimler meseleyi çoğunlukla halk egemenliği üzerinden ele alma eğilimindedir. Ancak cumhuriyet ile demokrasi arasında kurulacak bir ilişkiye odaklandığımızda, cumhuriyetçiliği tartışmacı demokrasi ile etkin yurttaşlığı da kapsayan daha geniş bir düzlemde sorunsallaştırmamız gerektiğini söylemek mümkündür. Böylece birbiriyle sürekli ve öznelerarası bir iletişim ağı içerisinde eyleyen yurttaşların politik otonomileri etrafında salınan yeni bir cumhuriyetçi perspektife ulaşabiliriz. Bu perspektifin sunduğu cumhuriyet kavrayışı, bitimsiz ve sürekli değişip dönüşen bir proje olarak belirir. Dinamik cumhuriyet kavrayışı, bir yandan liberalizme içkin yalıtılmış birey anlayışının karşısında dururken diğer yandan da sınırlı ve dinamizmini yitirme riskini kendi içerisinde barındıran komüniteryen anlayışın kıskacına takılmayan bir politikaya işaret eder. Ortak bir yaşamın tesis edilmesi ve geleceğin inşası için gerekli olan kararların hem prosedürel koşullarını açığa çıkarmaya çalışan hem de kolektif politikanın önemine dikkat çeken bu yazı özellikle iki çağdaş düşünür olan Jürgen Habermas ile Hannah Arendt'i odağına alır. Her iki düşünürün çağdaş politika düşüncesine yön veren tespitleri dolayımında cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkinin gerektirdiği politik yapıyı detaylandırmayı amaçlar. Bu amaç ekseninde ilerleyen çalışmanın temel iddiası ise çoğulcu, katılımcı ve özgür bir demokratik politika oluşturabilmek için devinen bir cumhuriyeti müzakereci bir demokrasiyle harmanlamanın, günümüzde politik bir sorumluluğa işaret ettiğidir.

Anahtar Kelimeler: dinamik cumhuriyet, tartışmacı demokrasi, etkin yurttaşlık, anayasa, politik otonomi, özgürlük

ABSTRACT

This article attempts to answer the question of what kind of political structure the relationship between republic

and democracy entails. Attempts to establish a relationship between the two concepts tend to focus on popular sovereignty. However, when we focus on the relationship between republic and democracy, it is possible to claim that we need to problematize republicanism on a broader plane that includes deliberative democracy and active citizenship. In this way, we can arrive at a new republican perspective that oscillates around the political autonomy of citizens who act in a continuous and intersubjective network of communication with each other. The conception of the republic offered by this perspective emerges as an endless and constantly changing and transforming project. The concept of the dynamic republic points to a politics that, on the one hand, stands against the understanding of the isolated individual inherent in liberalism and, on the other hand, does not get caught in the grip of the communitarian understanding, which is limited and carries within itself the risk of losing its dynamism. This article focuses on two contemporary thinkers, Jürgen Habermas and Hannah Arendt, who both try to reveal the procedural conditions of the decisions necessary for the establishment of a common life and the construction of the future, and draw attention to the importance of collective politics. It aims to elaborate the political structure required by the relationship between republic and democracy through the determinations of both thinkers that shape contemporary political thought. The main claim of this study is that blending a dynamic republic with a deliberative democracy in order to create a pluralistic, participatory and free democratic politics is a political responsibility today.

Keywords: dynamic republic, deliberative democracy, active citizenship, constitution, political autonomy, freedom

Extended Abstract

When we look at the history of contemporary political thought, especially in the last two or three decades, we can say that there has been a resurgence of interest in the idea of the republic, but at the same time, as a field of debate, this idea has been subjected to radical criticism. There are some reasons behind this rise and criticism. For example, postmodern thought's interest in singularity, which suspends certain categories related to the notion of the republic such as the common good, has been very effective. Therefore, the idea of the republic has both tried to reorganize itself against postmodern thought and faced certain criticisms while trying to organize this idea. In addition, the communitarian tradition, as an alternative political tendency to liberal democracy and the understanding of the individual created by it, has revived the idea of partnership contained in republicanism. At this stage, it is as important to recognize the dilemmas of liberal democracy as it is to take into account the risk of republican governance evolving into an introverted political design if it is based solely on communitarian motives. In order to overcome this cycle, it is possible to claim that attempts have been made to establish a relationship between democracy and the republic that requires each other. Today, we witness that the theories trying to explain the relationship between the republic and democracy tend to focus on popular sovereignty. However, this debate cannot be conducted solely on the principle of popular sovereignty. Therefore, there is a need for

more in-depth discussions on how the political structure required by the relationship between republic and democracy can be established.

For this reason, it is necessary to discuss republicanism on a much broader level, including deliberative democracy and active citizenship. In the most general sense, deliberative democracy means that the decisions or norms necessary for the establishment of collective life are made open to the approval of all individuals who will be affected by those decisions. In this respect, deliberative democracy has a dimension that requires active citizenship. Active citizenship refers to the democratic self-determination of all individuals living in a society and their equal and free exercise of political autonomy in the creation and transformation of laws. This way of thinking, in which deliberative democracy and active citizenship are intertwined, on the one hand, dilutes the hegemonic character of the notion of popular sovereignty, and on the other hand, it offers a new conception of the republic: the dynamic republic. The dynamic republic, which claims that the republic is an indefinite, ever-changing and transforming project, stands against the isolated understanding of the individual inherent in liberalism on the one hand, and points to a politics that is not caught in the grip of the communitarian understanding, which is limited and carries the risk of losing its dynamism, on the other. The main purpose of this article is to argue that blending a mobile republic with a deliberative democracy in order to create a pluralist, participatory and free democratic politics constitutes an important pillar of political responsibility today.

In this article, I draw attention to the points of intersection between the two thinkers by referring to the views of Hannah Arendt and Jürgen Habermas. Pointing to the dilemmas of democratic politics based on the electoral procedure and seeking to deepen political autonomy, Habermas offers a critique of the liberal and republican models of democratic politics. According to Habermas, both models have a conception of society and politics that places the state at the center, albeit with different goals. Starting from the image of a decentralized society, Habermas presents deliberative democracy, theorized through the concept of communicative reason and revealing the conditions of intersubjective communication between citizens in collective decision-making processes, as an alternative to both approaches. Habermas thus endeavors to establish a model of citizenship in which citizens are not merely obliged to obey the laws, but are themselves the makers of these laws. Habermas' theory of deliberative democracy gains a holistic structure with the concept of constitutional citizenship. Deliberative democracy and the proceduralist paradigm that constitutes its content require the existence of a constitution in which, on the one hand, the rights and freedoms of individuals are protected and, on the other hand, universal norms that determine the future of the political community are established.

Habermas' idea of constitutional citizenship based on communicative action has Arendtian roots. Habermas discusses the possibility of Arendt's conceptualization of the life-world through his own conceptualization of the "field of appearances" where agents with different ideas and convictions come together to talk and communicate. The life-world is thus conceived as the horizon where citizens communicate and reach a common opinion on issues that concern them. Arendt's conception of the public sphere and deliberative republicanism emerges as a "revolutionary-republican" institution that offers every citizen the opportunity to participate in politics starting from the local level. Arendt's theory is a conception of politics based on debate and plurality that emphasizes the intrinsic value of participation in the process of collective debate in the public sphere and thus of active citizenship. In conclusion, it is possible to say that it is necessary to read Arendt's republican approach, which includes elements of active citizenship and deliberative republic, together with Habermas' deliberative democracy in order to create a transformative imaginary. Both thinkers' ideas on citizenship open the door to the idea of a dynamic republic, a republic that constantly changes and transforms according to the experiences of the age, rather than a static or closed republic. The ability to blend a dynamic republic with a deliberative democracy, and in this way to create the institutional dynamics of a beginning based on effective citizenship by setting a barrier to discriminatory and closed political orientations is very important in terms of finding solutions to today's social and political problems.

Bu yazıda cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaya çalışacağım. "Cumhuriyetsiz bir demokrasi mümkün müdür?" Ya da tersinden sorarsak "demokrasisiz bir cumhuriyetten söz edilebilir mi?"[1] Modern politika felsefesinde, özellikle de çağdaş tartışmalarda, demokrasi ile cumhuriyetin birbirine nasıl eklemlenebileceğine yönelik bir akıl yürütmenin yürürlükte olduğuna tanıklık ediyoruz. Bu akıl yürütme kimi zaman iki kavramın birbirinden ayrılamaz olduğu çıkarımıyla sonuçlanıyor. Bu iki kavramın sürekli tamamlayıcı kavramlarmış gibi görülmelerinin arka planında yatan temel ilke halk egemenliğidir. Başka bir ifadeyle, ikisinin de halk egemenliği fikrine, yönetimde halkın iradesinin bulunduğu esasına gönderimde bulunması cumhuriyet ile demokrasi kavramlarının bir arada ele alınmasına yol açmaktadır. Ne var ki bu iki kavrama ilişkin çağdaş tartışma halk egemenliği düşüncesiyle de sınırlandırılamaz.

Özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren ve özellikle 2000'lerin başıyla birlikte, cumhuriyet fikrine yönelik ilginin yeniden yükselişe geçtiğini ama aynı zamanda yükselişe geçen bir tartışma alanı olarak da bu fikrin radikal eleştirilere maruz kaldığını söyleyebiliriz. Bu yükseliş ve eleştirinin arka planında bazı dinamikler mevcuttur. Örneğin postmodern düşüncenin tekilliği ön plana çıkaran ilgisinin ortak iyi, ortak fayda gibi cumhuriyet mefhumuna ilişkin birtakım kategorileri askıya alan yaklaşımları çok etkili olmuştur. Dolayısıyla hem postmodern düşünceye karşı cumhuriyet fikri kendisini yeniden örgütlemeye çalışmış hem de bu fikri örgütlemeye çalışırken birtakım eleştirilerle karşılaşmıştır. İkinci olarak liberal birey anlayışının araçsal akılla birleşerek yarattığı toplumsal patolojilerin radikal eleştirisiyle beliren komüniteryanizm ya da toplulukçuluk olarak adlandırılabilecek politik hattın ortaya çıkması cumhuriyet fikrini tartışmaya açan bir başka unsur olmuştur. Söz konusu politik hat, eş deyişle liberal bireyin, yalıtılmış bireyin yaşadığı açmazları aşabilmenin bir çıkış yolu olarak komüniteryanizm, cumhuriyet fikrini yavaş yavaş kuşatmaya başlamış ve cumhuriyet ideolojisinin toplulukçuluğa evrilerek soruşturulmasının zeminini hazırlamıştır. Başka bir ifadeyle, bir tür törellik anlayışı hegemonik bir söylem olarak cumhuriyetçiliği büyük oranda belirlemeye başlamıştır. Elbette cumhuriyet fikri belirli türden bir ortaklığı içermektedir. Ama bu ortaklığın mahiyetinin ve sınırlarının doğru belirlenmesi gerekmektedir. Eğer doğru belirlenmezse, cumhuriyet yönetimi bir kapalılık rejimine dönüşebilir. Oysa hakiki bir demokrasinin eklemlendiği bir cumhuriyetin en temel karakteristiklerinden biri, açıklığa dayalı bir ortaklığa işaret etmesidir.

O halde, çağdaş dönemdeki cumhuriyet tartışmasını son derece olumlu bulmakla birlikte bu tartışmanın cumhuriyet yönetimini içe kapalı bir politik tasarıma doğru ilerletmesini eksik, hatta hatalı bulduğumuzu belirleyerek yazımıza başlıyoruz. Bu saptamayla cumhuriyetin

1 Elbette demokrasinin olmadığı cumhuriyet pratiklerine ya da cumhuriyetsiz demokrasi pratiklerine tarihsel olarak rastlamak mümkündür. Ancak günümüzde bu iki kavram çoğunlukla bir arada düşünülmektedir.

kendisini içi boş bir argüman olarak yüceltmenin, cumhuriyeti kendinde mutlak bir amaç olarak görmenin, demokratik açıdan birtakım kusurları olsa bile cumhuriyet fikrini sürekli savunmanın ve bu çerçevede demokrasiyi askıya alarak cumhuriyeti kendinde bir amaç olarak görmenin önemli toplumsal ve politik problemler teşkil edebileceğini vurgulamış oluyoruz. Söylemeye çalıştığımız, böylesi bir cumhuriyet tartışmasının (yüceltmesinin) demokrasi cephesi eksik bir cumhuriyet yapılanmasının önünü açma olasılığını taşıdığıdır. Bu durum en temelde politik haklar bağlamında görünür olabilir. Örnek vermek gerekirse, seçimle oluşmamış karar mercileri yürütmenin üzerinde yer alırsa ya da seçme ve seçilme hakkı yalnızca erkeklere veya elit bir toplumsal gruba tanınırsa hem cumhuriyetin eşitlikçi yapısı kökten zedelenir hem de cumhuriyet yönetiminin demokratik politikayla bağları önemli oranda yitirilir.

Bu çerçevede sakatlanmış cumhuriyet anlayışının modern politik felsefedeki cumhuriyet ve etkin yurttaşlık tartışmalarında, örneğin seçme ve seçilme hakkıyla bağlantılı olan tartışmalarda, açığa çıktığı en önemli filozoflardan biri Immanuel Kant'tır. Hukuka, yasaya, ahlaka, ödev ve yükümlülüklere yaptığı tüm olumlu referans ve katkılara rağmen Kant'ın yurttaşlık perspektifi oldukça sorunludur. Çağının açmazlarını zaman zaman politik düşüncesinde yeniden üreten Kant 1793 tarihli "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz" başlıklı metninde, teori ve pratik arasındaki ilişkinin üç eksende kurulabileceğini ileri sürer: (1) Bireysel düzey, ki bu düzey ahlaki alanla bağlantılıdır; (2) politik düzey, ki bu düzeyde Kant devletlerin esenliğine yönelik bir tartışma yürütmektedir, (3) kozmopolit düzey, ki bu düzeyde insanlığın esenliğine yönelik bir çerçeve ortaya konulur.[2] Politik alandaki tartışma şu soru ekseninde yürütülür: Meşru bir devletin yurttaşlarıyla ilişkisi nasıl belirlenir? Kant bu ilişkide üç a priori ilkeden söz eder: özgürlük (insan olmak bakımından toplumun her üyesinin özgürlüğü), eşitlik (uyruk olmak bakımından toplumun her üyesinin eşitliği) ve bağımsızlık (yurttaş olmak bakımından cumhuriyetin tüm üyelerinin bağımsızlığı). Kant'ın düşüncesindeki açmaz son ilkeyle ilgilidir. Düşünür ilgili eserde şöyle söyler: "Mevcut kamusal yasalar altında, özgür ve eşit olmak bakımından herkesin aynı haklara sahip olduğu varsayılır. Ancak yasama noktasına geldiğimizde, yasa koymak bakımından onların aynı hakka sahip olduğu düşünülemez. Buna rağmen yasa koyma hakkına sahip olmayanlar Cumhuriyetin birer üyesi olmak bakımından yasalara uymakla yükümlüdürler ve yalnızca bu koşul altında, yasaların sağladığı korumadan (*vatandaş* olarak değil, ama bu *korumanın sağladığı faydalara iştirak eden biri olarak*) yararlanma hakkına sahiptirler."[3]

2 Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz' [Teori ve Pratik]", çev. Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. H. Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 34.

3 A.g.e., s. 38. (vurgu yazara ait)

Bu pasajdaki tartışma, Kant'ın toplumda yaşayan herkesi yurttaş olarak düşünmediğini ve mülkiyete veya kendisini ayırt edecek ticari ya da sanatsal yetilere sahip olmayan kişilerin yasama alanı ile tanımlanan etkin yurttaşlık haklarından yoksun olacağını belirtmektedir.[4] Düşünürün cumhuriyetin etkin yurttaşlık koşullarına ilişkin çizdiği normatif çerçeve cumhuriyet ile demokrasi ilişkisine doğrudan zarar vermekte, bu tarz sınırlamaların demokratik *ethos*'a uygunsuzluğu sebebiyle açıklığa dayalı bir cumhuriyet fikriyle yan yana gelemeyeceğini kanıtlamaktadır. Kant'tan çok sonra bile, 20. yüzyıldaki cumhuriyet deneyimlerine baktığımızda, siyasal, dini veya askeri zümrenin seçilme hakkını tekeline aldığı ve bu hak üzerinde veto yetkisini kullandığı birtakım cumhuriyet modelleriyle karşılaşıyoruz. Tek parti cumhuriyeti, mollalar cumhuriyeti, azınlık cumhuriyeti bu deneyimlere örnek olarak verilebilir. Bu örneklerde belirli bir zümrenin diktatoryasından söz edilebilir. Bu uygulamalar cumhuriyet ile demokrasinin birbirinden en uzaklaştığı, uzak kaldığı modeller olarak resmedilebilir.[5] Dolayısıyla her cumhuriyet modelinin demokratik olmadığı ya da tam anlamıyla demokratik bir tahayyülü tercih etmediği ileri sürülebilir, bu çerçevede özellikle cumhuriyet yönetimlerinin benimsediği erek ve ilkeler belirleyici olmaktadır.

Tanıl Bora, "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Milliyetçiliği" başlıklı çalışmasında tarihsel, işlevsel ve içerik açısından üç ikilikten söz eder.[6] Bu ayrım cumhuriyet ile demokrasi arasındaki sorunsalı belirlemek açısından da önemlidir. İlk ikilik, klasik ve yeni cumhuriyetçilik arasında cereyan etmektedir. Klasik cumhuriyetçilik topluma ve ortak iradeye öncelik veren, pozitif özgürlükleri, eş deyişle katılımın kendisini önemseyen bir cumhuriyetçilik modelidir. Yeni cumhuriyetçilik ise daha liberal tutuma yakın, bireyin haklarını, otonomisini ve negatif özgürlüğü önemseyen, refah artışına da manevi gelişim açısından önem veren bir cumhuriyet tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.[7] İlk ikilik, yurttaşların ortak iyisiyle bireysel iyi arasındaki gerilimi özgürlükler bağlamında sorunsallaştırmaktadır. Başka bir ifadeyle bu iki iyi türü (ortak iyi ile bireysel iyi) arasındaki çatışmanın kendisi özgürlük tartışması bağlamında kristalize olur. Bora'nın metninde açmaya çalıştığı ikinci ikilik, koruyucu ve gelişimci cumhuriyetçilik arasında konumlanır. Koruyucu cumhuriyetçilik, politik katılıma işlevsel bir değer biçerken, gelişimci cumhuriyetçilik ise politik katılıma içsel bir

4 Ü. Doğan Başkır, "Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmpolitanizmi Yeniden Düşünmek", Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2015, 83-4.

5 Ahmet İnsel, "Cumhuriyet ve Demokrasi", *Birikim Dergisi* 115 (1998), https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-ve-demokrasi/6365, erişim tarihi: 5 Mayıs 2023.

6 Tanıl Bora, "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Milliyetçiliği", *Birikim Dergisi* 115 (1998), https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-ve-demokrasi/6365, erişim tarihi: 5 Mayıs 2023.

7 A.g.e.

değer atfetmektedir.[8] Yine bu ikinci ikilikte, politik katılımın kendisinin yurttaşlık bağlamında sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Üçüncüsü ise, muhafazakâr ve demokratik cumhuriyetçilik arasında cereyan eder. Muhafazakâr cumhuriyetçilik iyi yurttaşlık düşüncesi etrafında örgütlenen bir cumhuriyetçilik türüdür ve bu modelde yöneticiler esasen bu ereğin layıkıyla yerine getirilmesi üzerine kafa yorar. Dolayısıyla bu eksende yurttaşların erdemini yükseltecek bir liyakat düzeni önemsenir. Liyakat düzenini ne pahasına olursa olsun sürdürme ve bu düzenin yozlaşmasını engelleme kaygısıyla hareket etmeye başlandığı anda ise artık güven duyulmayan çoğunluğun rölantiye alındığı ve hatta daha da ileri gidilerek bu çoğunluğun güdülerinin özellikle sınırlandırılmaya çalışıldığı bir model olarak cumhuriyetçilik dönüşüme uğrar. Bu cumhuriyetçilik türünde, halka yönetme rolünün verilmediğini, iyi yöneticileri seçme rolünün verildiğini gözlemliyoruz. Demokratik cumhuriyetçilik ise, aristokratik ve oligarşik oluşumlardan kaygı duyan bir cumhuriyetçilik türü olarak yükselir. Bu model halkın iyiliği, refahı ve tercihinin ötesinde bir erdem arayışına şüpheyle bakmaktadır. Dolayısıyla bu üçüncü ikilik, yurttaşların erdemini, kapasitesini, eğitimini, becerilerini, tercihlerini, iyiliğini, eş deyişle tüm bir yaşam biçimini ve örgütlenmesini topyekûn bir soruşturmaya konu eder.[9]

Bu üç ikiliği değerlendirdiğimizde, cumhuriyet rejiminin temel özelliğinin toplumsal alandaki yatay ve dikey ilişkilenme moduslarına yurttaşlık bağının eşlik etmesi olduğunu gözlemliyoruz. Bu bağ iki temel eksende cisimleşmektedir. İlk olarak, yurttaşlık ile öz-yönetim ilişkisinde (bu da egemenlik mefhumunun tartışmaya katılması anlamına gelir), ikinci olarak ise yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkideki dolayımı sağlayan temel unsur olan hukukun, başka bir ifadeyle yasanın kurulumunda. Modern cumhuriyet tartışmalarını düşündüğümüzde ilk eksenin Jean-Jacques Rousseau'nun politik düşüncesinde ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Rousseau modern politikanın entelektüel ufkunda önemli bir dönüşüm yaratmıştır. Onunla birlikte egemenlik kolektif otonomiyle eşdeğer olarak düşünülmeye başlar. Bu yaklaşım hem yurttaşlararası ilişkileri hem de yurttaşların meşru bir devletle ilişkisini kökensel olarak sorgulamaya açar (dolayısıyla toplumsal sözleşme fikri de kökensel olarak sorgulamaya açılır). Rousseau'nun toplum sözleşmesinin özünü belirleyen egemenlik mefhumu yurttaşlararası ilişkileri eşitlik ilkesi bağlamında haklarla kuşatır:

> Toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir. Böylece, sözleşmenin özü gereğince her türlü egemenlik işlemi, … yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki egemen varlık yalnız halkın bütününü tanır ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez.[10]

8 A.g.e.

9 A.g.e.

10 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 30.

Haklara yönelik bu yoğun vurgu cumhuriyet yönetiminin yasa vurgusuna dikkatleri çeker. Bu da yurttaşlık tartışması bağlamında ikinci eksenin ön plana çıkartılması anlamına gelir. Erken dönem modern politik düşüncenin kurucu isimlerinden Niccolò Machiavelli *Söylevler* çalışmasının temel ilgisini belirleyen cumhuriyet yönetimini soruştururken yasa ile özgürlük arasındaki ilişkiye yoğunlaşır.[11] Geçmişteki cumhuriyet deneyimlerinin ulaştığı görkemli egemenliğin nasıl başarıldığını kavramanın ancak klasik tarih üzerine yapılacak bir çalışmayla açığa çıkarılabileceğine inanan Machiavelli için bir yönetimin kendisini geliştirebilmesinin ya da tarihe kök salabilmesinin koşulu onun özgür olabilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, tarihte yönetimlere ya da devletlere başarıyı özgürlük getirmiştir. Machiavelli açısından eğer Roma'nın başarısını doğru kavramış isek şunu da söylemek pekâlâ mümkündür: "özgürlük ancak cumhuriyet yönetimiyle mümkündür." Özgürlüğü korumak için ise düşünüre göre hukuki önlemler almak gerekmektedir.

Machiavelli'ye göre özgürlüğün korunması ve geliştirilmesinde etkin olan hukuki önlemlerin iki ayağı vardır: yasalar ve onlara bağlı olarak karma bir anayasa. Ortak iyi ideasının her şeyin üstünde durduğu ve uğruna birtakım önemli erdemlerin feda edileceği bir zeminde, yurttaşların ortak iyi'ye uygun bir hayat sürmesini sağlayacak temel baskı gücü yasalardır. Yasalar ortak iyi'ye uygun olmalı[12], o değeri ve dolayısıyla özgürlüğü korumalıdır.[13] Sivil hayatın ve siyasal zeminin temelinde olan yasalar sadece ortak iyi ideasına hizmet etmekle kalmamalı, yönetim düzeyinde de farklı toplumsal gruplar arasında toplumsal bütünlüğü zedelemeyecek bir işleyişin – ya da dengenin – kurulumuna hizmet etmelidir. Çünkü bir yönetimin istikrarı, o yönetimin geleceğini belirler ve istikrar ancak farklı gruplar arasında oluşturulacak bir dengeyle olanaklı hale gelir. Machiavelli böylesi bir dengenin karma bir anayasanın uygulaması sonucunda kurulabileceğini düşünmektedir: "… yasaları oluşturmakla basiretli olanlar, [tüm toplumsal grupların ya da yönetim modellerinin] hepsinin katıldığı bir yönetimin daha sağlam ve daha kararlı olduğu yargısına vararak, bu karma olanı seçmişlerdir. Çünkü aynı şehirde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa, her biri diğerine karşı tetikte durmayı sürdürecektir." Bu da dengeyi koruyacak, sisteme dinamizm katacaktır.[14]

11 Bu ikili arasındaki ilişki cumhuriyetçi paradigmanın temel özelliklerinden biridir. Machiavelli sonrası Rousseau da benzer bir soruşturma yürütür. Rousseau'nun araştırması da birbirlerini tehdit eden amaçlar peşinde koşan bireylerin nasıl olup da bir arada kalacağı sorusuna değil, bu bir aradalığın nasıl olup da aynı zamanda her bir bireyin özgürlüğünün koşulu olacağı sorusuna odaklanır. Bunun için bkz. Zeynep Savaşçın, "Yurttaşlar Sözleşmesi: Rousseau'nun Zorlu Mirası", *Felsefî Düşün* 19 (2022): 393.

12 Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, çev. Alev Tolga (İstanbul: Say Yayınları, 2009), I, 9, 63.

13 A.g.e., II, 49, s. 173.

14 Bu türden bir yönetim pratiğine örnek olarak düşünür Sparta'yı verir. Lycurgus, "yasalarını Sparta'da öylesine hazırladı ki bölümlerini, krala, aristokratlara ve halka ayırarak, sekiz yüzyılı aşkın süren bir devlet yapılandırdığı gibi şehre en büyük barışı, kendisine de en büyük ünü sağladı." A.g.e., I, 2, s. 33. Lycurgus'un bütünlüklü örgütlemesine karşın yönetim kademesinde olması gereken gruplardan sadece birini seçerek yönetim

Bu iki eksenin inşa edilme biçimleri farklı cumhuriyet türlerinin belirmesine yol açmıştır. Bireylerin toplumsallaşması ve toplumsal olanın bireyi yaratma süreçleri bağlamında ortaya çıkan bu sosyolojik ve politik problem hem yasanın işlevini hem de cumhuriyetin kurumsallaşma aşamalarını tartışmaya açmayı gerektirmektedir. Yasanın rolü ve işlevi anayasanın yaratılması sorusu ve normlar ile deneyim arasındaki gerilimde karşılık bulurken, özellikle aile, okul, kültürel kodlar, yöresel ya da dini gelenekler gibi bütün bu karmaşık süreci organize eden kurumsallaşma ağları da toplumsallaşmanın hangi düzlemde gerçekleştirildiği sorusuna ışık tutabilir. Bu noktadan sonra yavaş yavaş artık cumhuriyet teriminin daha geniş bir menziline geçiş yapmaya başlayabiliriz. Ortak iyi ve bu yönde oluşturulacak bir ortaklık nasıl biçimlendirilecektir? Toplumsal ilişkiler nasıl inşa edilecektir? Devlet ve yurttaşlar arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Bireysellik ile otonomi arasındaki ilişki nasıl kurulacak ve sürdürülecektir? İnsanlar hukuken yasa önünde eşit olmalarına rağmen, fiiliyatta yaşanan eşitsizlikler nasıl azaltılacaktır? Bütün bu sorular, cumhuriyeti ve aynı zamanda demokrasiyi de ilgilendiren felsefi ve politik sorular olarak karşımıza çıkıyor. Bu soruları sormaya başladığımız anda aslında cumhuriyet rejimini fiili uygulandığı halinde bırakmayarak ideal bir soruşturma zeminine doğru taşıyoruz. Eş deyişle bu soruşturma ile rejimin kurumsal yapısının yanı sıra birtakım politik, toplumsal ve etik hedefler üzerine düşünmeye başlıyoruz. Bu da artık cumhuriyet kavramını demokrasiyle birlikte normatif düzlemde sorunsallaştırmaya başladığımız anlamına geliyor.

Ahmet İnsel'in "Cumhuriyet ve Demokrasi" başlıklı yazısında bu tartışmaya ilişkin şöyle bir tespiti var: "Cumhuriyet, iktidarın meşruiyet kaynağını, gelenekten ve Tanrı'dan kurtarıp toplumun içine yerleştiriyor. Bu anlamda aslında cumhuriyet, siyasetli bir toplum anlamına gelmektedir. Siyasetli toplumun fiilen varoluşu için cumhuriyet gereklidir. Ama yeter koşul değildir."[15] Burada söylenmeye çalışılan, meşruiyet kaynağının toplum içine inmesinin, tüm toplum katmanlarının katılabilecekleri bir politik karar alma sürecine dönüşmesi anlamına gelmediğidir. Cumhuriyet rejiminin toplumsal alana kimi erek ve ilkeleri sirayet etmesine rağmen belirli zümreler bu meşruiyetin zemininin kendisini kendi tekellerine alır ve toplum içinde bütün örgütlenmeyi bu tekellere göre yapmaya devam eder. O halde, demokrasi tartışması, cumhuriyet tartışmasının vazgeçilmezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet

modelini kuran sistemler ise Machiavelli'ye göre yıkılmaya mahkûmdur. Düşünür, bu söylemine örnek olarak Atina'da yasa hazırlayan Solon'un başına gelenleri gösterir. Solon, yalnızca halk tarafından yönetilen bir devlet düzenleyerek kendi ipini çekmiştir. Yönetimlerin kısa vadede ömürlerini doldurmasına bir başka örnek Floransa'dır. Bu tartışma için bkz. Kurtul Gülenç, "Niccolò Machiavelli", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 150 vd.

15 Ahmet İnsel, "Cumhuriyet ve Demokrasi", https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-ve-demokrasi/6365.

üzerine konuşurken yurttaşlık üzerine konuşmaya başlıyoruz ama yurttaşlık ilişkisini konuşmanın kendisi belirli bir zümrenin ya da sosyal grubun ilgili yönetimdeki toplumsal ve politik örgütlenme aşamalarına egemen olmasını zorunlu olarak engelleyen bir diyalektiğe işaret etmiyor.[16] O halde, politik toplum olmanın tamamlayıcı ve vazgeçilmez koşulunun, demokratik-politik karar alma süreçlerinin gerçekten yürürlükte olması olduğunu ileri sürebiliriz. Şimdi, o halde demokrasi nedir? Ya da çağımızda nasıl bir demokrasi cumhuriyet yönetiminin tamamlayıcısı konumunda olmalıdır?

Murat Özbank'ın ifadesiyle, demokrasi, "aynı zaman ve mekânda, ortak bir yaşamı paylaşan insanların, bu paylaşımı düzenleyen kolektif kararların alınması süreçlerine, eşit ve özgür olarak katılmalarına olanak sağlayan, bir kendi kendine yönetim tarzı olarak tanımlanabilir."[17] Bu tanımda önemli bir belirlemeyle karşılaşıyoruz: İnsanlar ortak yaşamın gereği olarak birtakım kararlar almak durumundalar, ki bu karar alma süreçleri belirli türden bir kolektif politikayı gerektirmektedir. Kolektif kararları alırlarken faillerin bu sürecin doğrudan parçaları olmaları onların bu kararları kendi kararları olarak görüp algılamalarına yol açacaktır. Dolayısıyla böylesi bir karakteristik üzerinden değerlendirildiğinde faillerin kendileri dışında hiç kimsenin iradesine tabi olmayan, yalnızca kendi kendilerinin efendileri olan, özgür insanlar olarak eylemelerine ve hissetmelerine olanak sağlayan bir rejimin adı demokrasi.[18] Demokrasiyi bu şekilde tanımladığımızda karşımıza önemli (hatta demokrasi için vazgeçilmez) bir kavram çıkmaktadır: politik otonomi. İster seçim usulü bir demokratik politika olsun, ister katılımcı bir demokratik politika olsun, politik otonomi olmazsa olmaz bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Otonomi, bireyin kendi kaderini tayin etme veya kendi kendini yönetme kapasitesidir. Kişisel otonomi, çoğu zaman belirli bir ahlaki içerikten bağımsız olarak, kendi adına karar verme ve kişinin hayatında bir hareket tarzı izleme kapasitesidir. Genellikle Kant'a kadar uzanan ahlaki otonomi, başkalarının emirlerine kulak vermek yerine, ahlaki yasayı düşünme ve kendine ahlaki yasa verme kapasitesidir. Politik otonomi ise politik bir bağlamda kişinin kararlarına saygı duyulması, onurlandırılması ve dikkate alınmasının niteliği olarak belirlenebilir. İçinde bulunulan toplumsal ve politik bağlam, politik otonomiyi sadece seçim usulü bir pratiğe indirgiyorsa, o bağlamın taşıyıcıları sadece seçim dönemlerinde politik otonomilerini kullanırlar.[19] Demokratik politikanın seçim usulünün ötesine yerleştiği

16 A.g.e.

17 Murat Özbank, "Jürgen Habermas", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 721.

18 A.g.e., s. 721

19 "Bu eğilimi Joseph Schumpeter'in 1942 yılında yayımlanan, *Capitalism, Socialism and Democracy* başlıklı klasik eserinde bulmak mümkündür. Schumpeter demokrasiyi yurttaşların kendilerini kimin (yani hangi liderin ya da hangi siyasal partinin) yöneteceğine karar vermelerine olanak sağlayan bir "seçim usulü" olarak tanımlar.

bir demokratik atmosferde ise seçim politikasını da kapsayan ama onu aşan, tüm karar alma süreçlerine katılımı, daha şeffaf, daha adil, haklara ve özgürlüklere özen gösteren bir alana doğru otonomiyi genişleterek derinleştirebilirsiniz.

Seçim usulüne dayalı demokratik politikanın açmazlarına işaret eden ve politik otonomiyi derinleştirmeye çalışan çağdaş düşünür Jürgen Habermas *Demokrasinin Üç Normatif Modeli* yazısında demokratik politikaya ilişkin üç tür görüş olduğunu söylemektedir: liberal, cumhuriyetçi ve müzakereci. Liberal modele göre, demokratik sürecin işlevi otonom bir sivil toplumun çıkarlarını siyasal aygıta aktarmak, politikanın işi de özel kişiler arasındaki farklı çıkarları eşgüdümlü hale getirmektir.[20] Cumhuriyetçi modelde ise politika "ortak bir yarar"ın dile getirilmesi, topluluğun etik yaşamına kalıcı bir bakışın ifadesidir. Politika, liberal modeldekinin aksine sivil toplumun çıkarlarının yönetilmesinden çok yurttaşlar arasında dayanışma sağlamayı amaçlar.[21] Habermas, bu iki klâsik modeli devleti merkeze koyan bir politika ve toplum modeli inşa ettikleri için eleştirir. Alternatif olarak üçüncü modeli, müzakereci yaklaşımı önerir. Müzakereci politika modeli; merkezî olmayan bir toplum imgesinden yola çıkarak iletişimsel akıl kavramı üzerinden kuramsallaştırılan, siyasal felsefi temellerini "eşit ve özgür yurttaşların ortak yaşamlarını düzenleyecek ilkeleri birbirleriyle konuşarak, anlaşarak ve tartışarak saptamalarına olanak sağlayabilecek iletişimsel süreçlerin ön koşullarını açıklığa kavuşturmayı" amaç edinmiş bir bakış açısından alan müzakereye dayalı bir demokrasi anlayışını savunmaktadır.[22] Habermas, rasyonel bir temelde işleyen diyalojik bir tartışma ilkesine bağlı akılcı bir iletişim süreci önermektedir. Bu süreçte – iletişimsel eylemin olanak tanıdığı- tüm sorunlar tartışılabilir olmaktadır. Bu bağlamda politika felsefesinin işi tözel bir anlayış kurarak yurttaşların paylaşımlarını o tözel anlayış çerçevesinde örgütlemek değil, alçakgönüllü bir şekilde, eleştirel perspektifini içinde barındırabilen – bir ölçüde kendi hakikat iddiasını saklı

Demokratik politikanın temel dinamiğini farklı politik partilerin bayrakları altında örgütlenmiş politikacıların birbirleri ile giriştikleri oy rekabeti oluşturur. Seçme ve seçilme yetkinliğine sahip tüm yurttaşların katılımına açık ve adil bir şekilde yürütülen seçimlerde kamuoyu çoğunluğunu sağlayan yönetim ve bu yönetimin aldığı kararlar demokratik açıdan "meşru" sayılır. Schumpeter'in demokrasi modelinde yurttaşlar kamu politikalarına ilişkin bağlayıcı kararların alınmasında değil, bu kararları onlardan daha akılcı bir şekilde alabileceği varsayılan yönetici kadroların seçiminde söz sahibidir. Bu da pratikte, demokratik politikanın farklı politik partiler ve/veya lider adayları arasındaki seçim rekabetinden ibaret bir etkinlik alanı olarak görülmesi ve yurttaşların "politik otonomilerinin" düzenli olarak yapılan seçimlerdeki oy verme işlemi ile sınırlandırılması anlamına gelir." Bkz. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* (Londra: G. Allen & Unwin, 1943). Bu çözümleme için bkz. Murat Özbank, "Jürgen Habermas", 721-722.

20 Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması,* çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, yay. haz. Şeyla Benhabib (İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999), 37-40; Şeyla Benhabib, "Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, s. 15.

21 A.g.e.

22 Murat Özbank, *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, der. Murat Özbank (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 178.

tutarak somut iletişim süreçlerini eleştirel bir gözle değerlendirebilen – birtakım tartışmalı meselelerde yurttaşların üzerinde uzlaşabilecekleri anlayışların ortaya çıkabilmesine olanak sağlayan bir iletişim modeli, başka bir ifadeyle akılcı bir tartışma usulü, eş deyişle yeni bir üslup önermektir.[23] Habermas'ın tartışmacı demokrasi modelinin en büyük destekçisi hukuksal düzene yüklediği misyondur. Düşünürün modelinde hukuk düzeni belirleyici bir öneme sahiptir. İnsan hak ve özgürlüklerini esas alan hukuk düzeni hem hukuki açıdan hem de etik açıdan siyasal ihtilafların akılcı tartışmalar yoluyla aşılabilmesine zemin sağlar. Böylesi bir model Habermas'a göre hem gerekçelendirme sorununu hem de istikrar sorununu çözebilir. Çağdaş politika felsefesinde demokrasi deneyimini rasyonel bir zeminde kuramlaştırmaya çalışan tüm çabalar müzakereci demokrasi anlayışının şu ya da bu biçimini bir şekilde savunmaktadır.[24] Aralarında felsefi-kuramsal düzeyde önemli tartışmalar yaşansa da bu düşünürlerin hemen hepsi Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına ve bu kuramın uzantısı olarak beliren demokrasi modeline bağlılıklarını açıkça ifade etmektedir.

Habermas'ın tartışmacı demokrasi modelinin "merkez", "çevre", "kamusal alan" ve insan hak ve özgürlüklerine dayanan bir hukuk düzeni olmak üzere, dört bileşenli bir yapısı vardır.[25] Merkezde sıkı biçimsel kurallara bağlı, yetki ve sorumlulukları bağlamında birbirinden ayrışarak kurumsallaşmış yasama, yürütme ve yargı organları yer alır. Anayasanın yapılandırdığı, yasaların kurumsallaştırdığı, içinden siyasal nüfuz ve gücün aktığı bir kanallar sistemi "merkezi" "çevreye" bağlar. Çevre, merkez'e kıyasla daha esnek bir yapıya sahiptir; sivil toplum örgütleri, medya kuruluşları, üniversiteler, dini cemaatler, düşünsel temelde örgütlenmiş farklı gruplar vs. burada yer alır. Yurttaşların "yaşam dünyası" ile iç içe olan bu örgüt ve kurumlar ortak çözüm gerektiren toplumsal sorunların saptanması ve dile getirilmesinde önemli bir rol üstlenirler. Bu kuruluşlar, aynı zamanda, modelin dördüncü bileşeni olan "kamusal alanın" da kurumsal alt yapısını oluştururlar. Habermas, kamusal alanı, tüm yurttaşların ortak toplumsal sorunlar konusunda görüş alışverişinde bulunmalarına ve bu ortak sorunlar üzerinde ortak bir görüş ve irade oluşturmalarına imkân veren "karmaşık bir iletişim ağı" olarak tanımlar. Bu iletişim ağının en belirgin özelliği, sıkı biçimsel kurallara, önceden saptanmış zaman kısıtlarına ve sabit bir mekâna bağlı olmamasıdır. "Kamusal alan" bir köy kahvesinden, bir televizyon kanalının açık oturum programına, toplumsal politikalar konusunda yayımlanan akademik içerikli bir dergiden, günlük bir gazetenin okuyucu mektubu sayfalarına, üniversitede düzenlenen bir konferanstan, bir sivil toplum örgütünün düzenlediği gösteri yürüyüşüne kadar birçok farklı mecrada varlık bulabilir. Modelin son bileşeni olan insan hak ve özgürlüklerine

23 A.g.e., 178-179.

24 Benhabib, "Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", 16.

25 Murat Özbank, "Jürgen Habermas", 725.

dayalı anayasal hukuk düzeni ise, hem merkezdeki sıkı biçimsel kurallara bağlı kurumları ve bu kurumları çevreye bağlayan kanalları kurar, hem de çevredeki yurttaşların ifade ve örgütlenme özgürlüğü gibi temel siyasal haklarını güvence altına alır.[26]

Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı/teorisi "anayasal yurttaşlık" kavramıyla bütünlüklü bir yapıya kavuşur. Müzakereci demokrasi ve onun içeriğini oluşturan prosedüralist paradigma, bir taraftan bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunduğu, diğer taraftan ise politik topluluğun geleceğini belirleyen evrensel normların tesis edildiği bir anayasanın varlığını gerektirir. Bu anayasanın meşruiyeti ise kamusal müzakereye dayanmaktadır. Habermas böylelikle yurttaşların salt yasalara uymakla yükümlü olmadığı, bizzat bu yasaların yaratıcısı/yapıcısı olduğu bir yurttaşlık modeli tesis etmeye çabalar. Bir başka ifadeyle Habermas açısından yurttaşların öz-yasama (*self-legislation*) pratiğine dayanan demokrasi ilkesi, "yasama sürecine meşrulaştırıcı güç veren"[27] ilke olarak karşımıza çıkar. Habermas demokrasi ilkesini haklar sisteminin özü olarak yorumlayarak anayasayı da bu bağlama içkin şekilde ele alır. Düşünüre göre toplumsal yaşamın pozitif hukuk araçlarıyla meşrulaştırılması noktasında, karşılıklı kabullenilmesi gereken hakları tam anlamıyla yürürlüğe koyan şey anayasadır.[28]

Habermas'ın özellikle iletişimsel eyleme dayalı anayasal yurttaşlık düşüncesinin ilk işaretlerinin Hannah Arendt'in politika teorisinde olduğu ileri sürülebilir.[29] Habermas kendi iletişimsel eylem teorisi ve daha genel olarak bir eylem teorisi bakımından üç teorik özelliği ön

26 A.g.e., s. 725-6. Ayrıca Habermas için politik iktidar normatif otoritesini hukukla iç içe geçmesinden almaktadır. Bu bağlamda hukuk, şiddetin karşıtı olan ikna ve kolektif eylem yoluyla tesis edilir ve kamusal talepleri yönetim alanına aktararak bir haklar sisteminin kurulmasını sağlar. Bu tespit için bkz. Ünsal Doğan Başkır, "Oresteia'da Hukuk, Şiddet, Adalet", *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*, der. Devrim Sezer ve Nazile Kalaycı (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 122-123.

27 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996), 121.

28 Jürgen Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak,* çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 111. Habermas geliştirdiği anayasal yurttaşlık modelini kozmopolitan politika teorisinin temeline yerleştirerek ulus-üstü bir anlayışa yönelir. Ulus-devlet anlayışının düşünsel ve vicdani çeşitliliğe sahip günümüz toplumlarının sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu vurgulayan Habermas, tüm dünya yurttaşlarının haklarının karşılıklı olarak tanındığı bir anayasanın önemine dikkat çeker. Bu tartışma için bkz. Ferda Yıldırım, "Jürgen Habermas: Teknokratik Bilince Karşı Demokratik Müzakere", İktidar ve Demokrasi: Çağdaş Tartışmalar, ed. Sibel Kiraz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 61-64.

29 Habermas "bir iletişimsel eylem teorisine nasıl yaklaşılacağını H. Arendt'ten öğrendim" demektedir. Bkz. Jürgen Habermas, "On the German-Jewish Heritage", *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 44 (1980): 128-129. Ne var ki düşünürün ilgili konudaki başyapıtlarından biri olan *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde Arendt'e neredeyse hiç referans vermez. Buna karşın Habermas'ın hukuk ve politika üzerine görüşlerini derinleştirdiği *Olgular ve Normlar Arasında* eserinde ise, Arendt, önemli ve etkili bir düşünür olarak, özellikle idari iktidardan ayırdığı iletişimsel iktidar kavramının referans noktasını belirleme çabası bağlamında ön plana çıkar. Yine de Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi ile Arendt'in söz ve eyleme dayalı politik teorisi arasındaki ortaklıklar konusu da literatürde tartışmalı bir konudur çünkü iki düşünür arasındaki entelektüel ilişki dönemsel farklardan dolayı Arendt'in Habermas'ın kendisi hakkında yaptığı değerlendirmelere cevap verebilmesini imkânsız kılmıştır.

plana çıkararak Arendtçi düşünceyi cazip kıldığını düşündüğü öğeleri detaylandırır.[30] Arendt'in düşüncesinde iletişime vurgu yapan özelliklerden ilki (bir bilinç felsefesinin ötesine geçmeyi sağlayarak) öznelerarasılığı ön plana çıkaran insani çoğulluk durumudur. İnsani çoğulluk durumu, her biri dünyanın farklı noktalarını işgal edip dünyaya kendi durduğu yerden bakan, bu nedenle diğerlerininkinden farklı perspektif ve kanılara sahip insanlar arasındaki çeşitliliğin bir parçası şeklinde öznelerarasılık ile bundan mütevellit konuşma ve iletişimsel eylemi bir arada yaşamanın imkânı olarak insani ilişkiler alanına sökülüp atılamaz şekilde yerleştirir.[31] Başka bir deyişle, Habermas'ta öznelerarasılık mefhumu Arendt'in insan bireylerinin zorunlu biçimde farklı fikirlere sahip olmalarının sonucu olan çoğulluk durumunu iletişim teorisinde merkezi bir konuma taşır. İkinci özellik ise ortak bir eylem koordinasyonu sağlayan dilin aracılık ettiği "insani ilişkiler ağının sembolik doğasıdır."[32] Habermas, Arendt'in insani ilişkiler ağı olarak ortaya koyduğu paylaşılan ortak yapıyı, faillerin birbirlerini anlamalarını sağlayan ve geçerliliği çoğunlukla sorgulanmaksızın kabul edilen verili, kültürel ortak arka plan bilgi stoku olarak kendi teorik terminolojisindeki yaşam dünyası kavramının karşılığı olarak ele alır. Habermas, Arendt'in eylemde bulunan her biri farklı fikir ve kanılara sahip faillerin bir araya geldikleri "görünüşler alanında" konuşup iletişime girebilmelerinin imkanını yaşam dünyası olduğunu dile getirdiği bu sembolik ağın aracılığına dayandırır. Dil bu alanda her biri diğerine eşit ama aynı zamanda biricik ve benzersiz olmakla diğerlerinden ayrılan faillerin birbirlerinin görüşlerine onay veya ret vermelerini ve nihayetinde "dilin doğasına içkin bir özellik olan" fikir birliği aracılığıyla eylemlerini uyumlu kılmalarını sağlar.[33] Üçüncü özellik olan doğumluluk insanın yeni, beklenmeyen bir şey başlatabilme kapasitesini süregiden bu ilişkiler ağının içine doğarak, söz ve eylemleriyle ağa yeni bir şey katması veya ona eyleminin etkisi dahilinde yeni bir yön vermesiyle teorisinde bireysel özgürlük ve otonominin yerine işaret eder. Muhtemelen bu özellik Habermas tarafından sistem teorik, makro sosyolojik veya yapısalcı teorilerin dikkati tamamıyla yapıya yönelten ve insan eylemlerini bu yapı karşısında edilgin gören determinist perspektife bir itiraz biçiminde yorumlanabildiği için önemli görülür. Zira Habermas'ın sistem teorik yaklaşımı eylem teorik yaklaşımla bir arada ele alma nedeni, toplum teorisini tamamıyla sistem teorik bir yaklaşımla yorumlayarak insani ilişkiler bütününü bireysel faillik ile otonomiye yer bırakmayacak kapalı bir "demir kafes"

30 Cemal Benzer, "Rasyonalizm Bağlamında Immanuel Kant'ın Çağdaş Politika Felsefesine Etkileri: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas", Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2023, 328.

31 A.g.e., s. 328.

32 Jürgen Habermas, "On the German-Jewish Heritage", 128.

33 Cemal Benzer, "Rasyonalizm Bağlamında Immanuel Kant'ın Çağdaş Politika Felsefesine Etkileri: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas", 328.

olarak tarif eden yaklaşımlara itiraz geliştirmektir. Habermas yaşam dünyası-birey ilişkisini bu nedenle hem bireyin içine doğduğu sembolik arka plan olarak verili, kurulmuş bir yapı tarafından belirlenerek iletişimsel eyleme girebilme imkânı hem de iletişimsel eyleme girmekle bu belirleyici ağı dönüştürüp belirleme irade ve özgürlüğüyle bir arada tarif eder. İletişimsel eylem bu nedenle tek tek bireylerin kendi amaç ve niyetleriyle dahil oldukları ve kendi özgün kimliklerini kendi kanı ve eylemleriyle ortaya koydukları anlaşma süreçleridir. Dolayısıyla Arendt'in konuşma ve eylemi bireyin kendi kimliğini başkalarına ifşa edişi Habermas tarafından kendi fikirlerini diğerleriyle "anlaşmaya" varma, uzlaşı yakalama amacıyla diğerlerine sunma girişimi olarak yorumlanır. Bu türden bir iletişimin zemini, birbirlerini karşılıklı eşit konumda görüp tanıyan bireylerin üzerinde anlaşmaya varabilecekleri beklentisiyle ileri sürdükleri "geçerlilik iddialarının rasyonel" içkin karakterine dayanır.[34] Ayrıca Habermas'ın yaşam dünyasının muadili olarak yorumladığı, Arendt'in her bir bireyin kendi hikayesini dahil ettiği zamansal bir ortak anlatı alanı olarak insani ilişkiler ağı, Habermas'a göre birey veya grupların ifşa ettikleri toplumsal kimliklerini güvence altına almak gibi bir görevi de yerine getirir.[35]

Arendt Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin ön hazırlığını yaparken bu girişimi cumhuriyetçi paradigmadan ayrı kurgulamaz. Arendt'in cumhuriyetçiliğinde iki öğe ön plana çıkmaktadır: etkin yurttaşlık ve tartışmacı cumhuriyet. İki öğe karşılıklı bir ilişki içindedir. Devrim Sezer Arendt'in *Devrim Üzerine* metnini yorumlarken şu soruyu sorar: "Devrim fenomenini, modern devrimlerin ilham verici ve öğretici deneyimleri ışığında; kamusal özgürlüğü yaşatmaya yönelik anayasal yapının kolektif bir girişimle tesis edilmesi ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve kabul edilen sözleşmelerden alan yepyeni bir düzenin, 'tartışmacı bir cumhuriyet'in kurulması olarak ele alabilir miyiz?"[36] Bu soru düşünürün teorisinin Habermas'la sürekliliğini kurma amacı bağlamında oldukça önemlidir. Çünkü Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* çalışmasında cumhuriyete ilişkin şöyle bir belirlemesi mevcuttur: "Demokratik cumhuriyetin statik bir 'mülk' yerine, bir 'proje' olarak yeniden kavramsallaştırılması bu tercüme eylemi açısından kritik bir noktaya işaret eder: Bu tür bir cumhuriyet, geçmişten devraldığımız talihli bir miras olarak basitçe kabul edebileceğimiz bir *mülk* değildir. Bunun yerine bir devrimin hem kalıcı hem de gündelik bilincinde ileri taşımak zorunda olduğumuz bir *proje*dir."[37] Devrim fikri ile cumhuriyeti ilişkilendiren bu okuma tarzının üç temel argümanı olduğu ileri sürülebilir.

34 A.g.e., 329.

35 Jürgen Habermas, "Hannah Arendt", *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981), 223-248.

36 Devrim Sezer, "Hannah Arendt", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 628.

37 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 471. Bu tartışma için bkz. Özgür Emrah Gürel, "Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 179-221.

1) Devrim yeni bir başlangıç vaadidir. Yeni bir düzenin kolektif bir çabayla kurulmasını amaçlar.

2) Bu yeni politik topluluk meşruiyetini transendental mutlaklardan değil, karşılıklı verilen sözlerden alır ve bu nedenle metafizik sonrası bir politik meşruiyet anlayışına dayanır.

3) Son olarak devrimin nihai hedefi, etkin (ve eşit) yurttaşlığı ve kamusal özgürlüğü (dolayısıyla tartışma ve ikna yoluyla karar verme sürecine katılımı) canlı tutacak bir politik ve hukuki örgütlenmeyi, yani çoğulcu ve katılımcı bir cumhuriyeti kurmaktır.[38]

Görüldüğü gibi Arendt'in kamusal alan ve tartışmacı cumhuriyetçilik kavrayışı her yurttaşa yerel düzeyden başlayarak politikaya katılım olanağı sunan bir "devrimci-cumhuriyetçi" müessesedir.[39] Bu sistem, iktidarı yerel birimlere bağlayarak, birbirini dengeleyebilecekleri ve denetleyebilecekleri bir biçimde yatay olarak yaymasından ötürü tam manasıyla etkin yurttaşlık modelini hayata geçirir.[40] Bu bakımdan Arendt'in teorisi tartışma ve çoğulluğa dayalı, kamusal alandaki kolektif tartışma sürecine katılımın, eş deyişle etkin yurttaşlığın içkin değerini vurgulayan bir politika kavrayışının savunusu olarak değerlendirilebilir.

Arendt'in kamusallık, tartışma ve çoğulculuk vurgularının yanı sıra cumhuriyetçiliğin aşırılıklarına yönelik uyarısı Habermas'ın düşünürle ortaklaştığı bir başka zemindir. Bu aşırılıklar Arendt'in politika teorisinde iki bağlamda sorunsallaştırılır: 1) yer yer aşırı vatan savunusu, hatta militarizme varabilecek bir yurtseverlik dilinin ortaya çıkması, 2) ilkiyle birlikte ele alınabilecek bölünmez bir "törel uzlaşı" varsayımına dayalı egemenlik mefhumu. Kimi zaman militarizme varan ve bireyi ezen Spartan bir yurtseverlik dilinin yükselmesi cumhuriyetçi geleneğin en tahripkâr patolojilerinden biri olagelmiştir. Bu ilk aşırılıktır. Sivil cumhuriyetçiliğin, bilhassa Machiavelli ve Rousseau'nun politika felsefelerinde karşılaştığımız türünün ayırıcı niteliği, cumhuriyet rejiminin yalnızca kurumsal düzenlemelerle yaşatılamayacağına ve cumhuriyetin istikrarının ancak yurttaşların kamusal ruha ve vatana adanmışlığıyla mümkün olabileceğine ilişkin iddiasıdır. Yurttaşların ortak iyiyi bireysel çıkar ve kaygıların önüne koyması ve vatan için savaşmayı, hatta ölmeyi göze alması gerektiği Sparta ve Roma'nın hatırasından övgüyle bahseden Machiavelli ve Rousseau için bir nevi idefikstir.[41] Böylesi bir

38 Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 628.

39 Armağan Öztürk cumhuriyete ilişkin soykütük araştırması yaptığı yazısında ortaya çıkan kavramsal ve tarihsel izleği beş kategoriye ayırır. Bunlardan beşincisi kavramın devrim idealleriyle ilişkisine ışık tutar. Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Armağan Öztürk, "Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma", *Res Publica*, ed. Armağan Öztürk (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 32-33.

40 Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 636.

41 A.g.e., s. 629. Sezer bu ifadeye şu dipnotu atar: "Rousseau *Emile*'de beş oğlunu da savaşta kaybeden Spartalı

yüceltmenin kamusal alandaki tartışmayı ve çoğulluğu bitireceğini düşünen Arendt kamusunu yitirmiş bir cumhuriyet fikrinin, bireysel ve farklı olanı tamamen ortadan kaldırma amacı güden bir yekpare birlik ve yurttaşlık tasarımının, çoğulluğun (ve dolayısıyla politikanın) yadsınması anlamına geldiğini söyler. Düşünür ikinci olarak ise bölünmez birlik arzusu ile egemenlik fikri arasındaki ilişkiye işaret eder. Arendt, egemenlik kavramının politikayı anlamak için yanıltıcı bir hareket noktası olduğunu vurgular. İster teolojiden esinlenerek tek bir merkeze/kişiye (monarşik yönetim biçiminde veya Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi) isterse demokratik terimlerle yumuşatılarak "halk egemenliği" fikrine (Rousseaucu cumhuriyetçilikte olduğu gibi) dayandırılsın, düşünür egemenlik kavramının her koşulda içinde bir mutlaklığı ve bölünmezliği barındırdığını, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyle yaklaşan "egemen irade" fikrini politikaya taşıdığını öne sürer.[42] Oysa Arendt örgütlü muhalefet ve aykırı düşünme hakkının, tartışmacı cumhuriyetçiliğin ve etkin yurttaşlığın alametifarikası olduğuna işaret eder.[43] Sonuç olarak, salt grup çıkarlarının korunması ve temsili üzerine kurulu liberal politika anlayışına itiraz eden Arendt için bu durumun panzehiri törel konsensüse dayalı ve "yurt düşkünlüğü"nden mustarip, seferberlikçi bir komüniteryan cumhuriyetçilik olamaz.[44] Dolayısıyla Arendt'in önerisi, ortaklık fikrini ve aidiyet problemini ahlakçı bir kapalı cemaat, dışlayıcı bir *patria* veya etnisist millet temelinde değil, farklı ama (yasalarla) eşit(lenen) etkin yurttaşların oluşturduğu bir politik birliktelik bağlamında tanımlayan katılımcı ve çoğulcu bir cumhuriyetçiliktir[45] ve bu bakımdan çağdaş politika felsefesindeki "anayasal yurttaşlık" tartışmalarının öncüsüdür.[46]

---

annenin hikâyesinden söz açar. Oğullarının hepsinin savaşta öldüğünü ama Sparta'nın savaşı kazandığını öğrenir öğrenmez tapınağa gidip tanrılara şükranlarını sunan bu inançlı kadından, 'İşte bu kadın bir yurttaştı', diyerek bahsedişi çarpıcı bir örnektir. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Emile or on Education*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 40; Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 629, 49. dipnot.

42 Aslında gerek Hobbesçu gerekse Rousseaucu egemenlik kavramı, kökeni dinde saklı olan bir mutlak fikrinin, "kutsal irade" kavramının sekülerleşmiş versiyonudur. Rousseau'nun tutkuyla savunduğu ve Robespierre ile jakobenizmin elinde her türlü görüş ayrılığını ve farklılığı ihanet sayan bir despotizme dönüşen "genel irade"ci egemenlik fikri, halkın tanrılaştırılmasından ibarettir, çünkü halk egemenliğini (ve onu tamı tamına temsil eden devletin gücünü ve bölünmezliğini) hukukun ve politikanın tek ve mutlak meşruiyet kaynağı olarak takdim eder. Bu nedenle sadece güçler ayrılığı ilkesine değil, bizatihi muhalefetin kendisine ve çoğulluğa affedilmez bir hata gözüyle bakar. Bkz. Devrim Sezer, Hannah Arendt", 631.

43 Hannah Arendt, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace & Company, 1972), 94. Bkz. Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 631.

44 Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 631.

45 Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 226 ve Dana R. Villa, *Public Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 352. Bkz. Devrim Sezer, "Hannah Arendt", 631.

46 Bu konuya ilişkin zihin açıcı bir tartışma için bkz. Verity Smith, "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* der. Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan (New York: Fordham University Press, 2010), 105-114.

Sonuç olarak, cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkinin birbiriyle kesişen üç düzlemine vurgu yaptık:

1. Dinamik cumhuriyet: Kapalı olmayan, farklılıkları dışlayıcı tarzda işlemeyen, sürekli değişen-dönüşen (devinen) bir cumhuriyet.

2. Tartışmacı demokrasi: Bu devinim ancak kamusallığa, tartışmaya, katılıma ve çoğulculuğa dayalı bir demokratik politika ile eş düzeyli gerçekleşebilir. Bunun olabilmesi için de insan hak ve özgürlüklerine dayalı bir hukuk sistemine ve bu ilkelerden taviz vermeyen kurumlara ihtiyaç vardır.

3. Etkin yurttaşlık: Tartışmanın taşıyıcısı yurttaşlardır. Eşit ve özgür yurttaşlar demokratik politikanın aşağıdan yukarıya (yerelden merkeze) ve yukarıdan aşağıya (merkezden yerele) hareket eden bitimsiz bir politik sürecin özneleridirler.

Çalışmanın başında cumhuriyet ile demokrasinin en önemli kesişim noktalarından birinin halk egemenliği vurgusu olduğunu belirtmiştim. Bu mesele iki kavramın kesişim noktasındaki ağırlığını bugün de korumaktadır. Özgür Emrah Gürel'le derlediğimiz *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek* başlıklı kitabın sunuş yazısında Şeyla Benhabib şu soruyu soruyordu: "Demokratik paradoks şu noktada ortaya çıkmaktadır. Bir halk egemenliği, kendi iradesini hem kendi eseri olan bir yasa yaparak hem de meşruiyetini onun halksal iradesini aşacak bir şekilde nasıl sınırlandırabilir?"[47] Bu soru şu önermeyi imlemektedir: anayasanın yazarları olan yurttaşlardır, dolayısıyla aynı zamanda anayasa o yurttaşlara hitap edecektir. Cumhuriyet ile demokrasi arasında kurumsal bir ilişki kurabilmek böylesi bir politik yapıyı oluşturmayı gerektirmektedir. Aksi takdirde, bu yapının kendisi olgunlaşmamış bir koleksiyona dönüşebilir. Şimdi bu iddia çerçevesinde bugün dünyada yükselen en önemli risklerden biri aslında bu meşruiyetin kendisini anayasa öncesi bir dönemde tesis etmeye çalışan politik eğilimlerin kuvvetlenmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu meşruiyetini bir tür anayasa öncesi, belirli bir ulus kimliğe, belirli bir etnik aidiyete ya da belirli bir dinsel inanca başvurarak inşa etmeye çalışan politik eğilimler mevcuttur.[48] Çağımızdaki politik ödev ve sorumluluk, kapsayıcı, çoğulcu, katılımcı, özgür bir demokratik politika oluşturabilmek, devinen bir cumhuriyeti müzakereci bir demokrasiyle harmanlayabilmek adına bu türden ayrımcı ve kapalı politik yönelimlere set çekerek etkin yurttaşlığa dayalı bir başlangıcın kurumsal dinamiklerini ve dolayımlarını oluşturabilmek için çaba göstermektir. Çünkü özgür ve demokratik bir toplum için sadece tahakküm ilişkilerini olumsuzlamak yetmez, yeni başlangıcın kurumlarını da inşa etmek gerekir.

47 Şeyla Benhabib, "Sunuş", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*, der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 15.

48 A.g.e., s. 15-16.

Kaynakça / References

Arendt, Hannah. "Civil Disobedience". *Crises of the Republic* içinde 49-102. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.

Başkır, Ü. Doğan. "Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmpolitanizmi Yeniden Düşünmek" [Between Justice and Legal Order: Rethinking Kantian Cosmopolitanism]. Yayımlanmamış Doktora Tezi. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2015.

Başkır, Ü. Doğan. "Oresteia'da Hukuk, Şiddet, Adalet". *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak [After Political: Looking at the World with Tragedies]* içinde 119-169. Der. Devrim Sezer ve Nazile Kalaycı. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Benhabib, Şeyla. "Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu". *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması [Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political]* içinde 13-35. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Yay. Haz. Şeyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999.

Benhabib, Şeyla. "Sunuş", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek [Thinking of Hegel in the Twilight]* içinde 7-16. Der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Benzer, Cemal. "Rasyonalizm Bağlamında Immanuel Kant'ın Çağdaş Politika Felsefesine Etkileri: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas" [The Influences of Immanuel Kant on Contemporary Political Philosophy: Hannah Arendt and Jürgen Habermas]. Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2023.

Bora, Tanıl. "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Milliyetçiliği" [Republic, Democracy and Conservative Turkish Nationalism]. *Birikim Dergisi* 115 (1998). https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-ve-demokrasi/6365. Erişim Tarihi: 5 Mayıs 2023.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Gülenç, Kurtul. "Niccolò Machiavelli". *Siyaset Felsefesi Tarihi [History of Political Philosophy]* içinde 128-157. Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Gürel, Özgür E. "Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek [Thinking of Hegel in the Twilight]* içinde 179-221. Der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen. "Demokrasinin Üç Normatif Modeli". *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması [Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political]* içinde 37-50. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Yay. Haz. Şeyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999.

Habermas, Jürgen. "Hannah Arendt". *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe [Philosophical-Political Profiles: Enlarged Edition]* içinde 223-248. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981.

Habermas, Jürgen. "On the German-Jewish Heritage". *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 44 (1980): 127-131.

Habermas, Jürgen. *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak [Being the "other", live with the "other"]*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

İnsel, Ahmet. "Cumhuriyet ve Demokrasi" [Republic and Democracy], *Birikim Dergisi* 115 (1998). https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-ve-demokrasi/6365. Erişim Tarihi: 5 Mayıs 2023.

Kant, Immanuel. Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz' [Teori ve Pratik]". Çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni [The Political Universe of Kantian Philosophy]*

içinde 25-74. Der. H. Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Machiavelli, Niccolò. *Söylevler [Discourses]*. Çev. Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Özbank, Murat. "Jürgen Habermas". *Siyaset Felsefesi Tarihi [History of Political Philosophy]* içinde 720-733. Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Özbank, Murat. *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? [The Rawls-Habermas Debate: Why Democracy? How Constancy?].* Der. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Öztürk, Armağan. "Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma", *Res Publica [Res Publica, Ancient and Modern Thought From Plato To Skinner]* içinde 7-39. Ed. Armağan Öztürk. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emile or on Education*. Çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi [Social Contract]*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Savaşçın, Zeynep. "Yurttaşlar Sözleşmesi: Rousseau'nun Zorlu Mirası" [The Citizens' Contract: Rousseau's Challenging Legacy]. *Felsefi Düşün* 19 (2022): 391-419.

Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londra: G. Allen & Unwin, 1943.

Sezer, Devrim. "Hannah Arendt". *Siyaset Felsefesi Tarihi [History of Political Philosophy]* içinde 610-648. Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Smith, Verity. "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism". *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* içinde 105-114. Der. Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan. New York: Fordham University Press, 2010.

Villa, Dana R. *Public Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Yıldırım, Ferda. "Jürgen Habermas: Teknokratik Bilince Karşı Demokratik Müzakere". *İktidar ve Demokrasi: Çağdaş Tartışmalar [Power and Democracy: Contemporary Debates]* içinde 39-70. Ed. Sibel Kiraz. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

CHAPTER 5

MACHİAVELLİ'NİN CUMHURİYETÇİLİĞİ VE PRENS SORUNU

MACHIAVELLI'S REPUBLICANISM AND THE PROBLEM OF THE PRINCE

Arda TELLİ*

*Research Assistant, Istanbul University, Faculty of Letters, Philosophy, Istanbul, Turkey
E-mail: ardatelli@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.005

ÖZ

Bu çalışma Machiavelli'nin cumhuriyetçi tasarımı ile prens figürü arasındaki bağıntıyı konu edinmektedir. Geleneksel yaklaşıma göre *Söylevler* cumhuriyetçi yoruma zemin hazırlarken *Prens*'teki temalarla çelişkiler içerir. Nitekim *Prens* yapıtındaki kurnazlık, hile, güç, iktidar, monarşi ve tiranlık gibi baskın temalar cumhuriyetçi yönelimi kesintiye uğratmaktadır. Dolayısıyla Machiavelli'nin cumhuriyetçi vizyonu ile despotik prens figürü nasıl uzlaştırılabilir? sorusu meşruiyet kazanır. Bu soru, prensin konumlandırılmasıyla ilgili tartışmayı detaylı biçimde irdelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda mevcut yazıda ilk olarak prensin Floransalı düşünürün teorik sistemindeki yeri serimlenecektir. Machiavelli'nin realizmi ve yeni politika kavrayışı prensi özgün koşulları ve tarihselliği içerisinde ele almamıza olanak sağlamaktadır. Böylelikle prens, gayrimeşru eylem hattının ve ethosun temsilcisi olmanın ötesinde olağanüstü durumları ve koşulları birlikte düşünen özgün bir konuma yerleşmektedir. İkinci olarak bu çalışmada, prens figürü ve cumhuriyetçi vizyon arasındaki bağıntıyı konu edinen tartışmalar ana hatlarıyla irdelenecektir. *Prens* ve *Söylevler*'i okuma stratejileri Machiavelli'nin alımlanma düzeylerini belirlerken, sivil prens figürü, *Prens* yapıtına içkin cumhuriyetçi bir vizyon sunmaktadır. Üçüncü olarak *Prens*'i, *Söylevler*'deki cumhuriyetçi perspektif içerisinde ele almaya zemin hazırlayan mizaçlar teorisi konu edilmektedir. İdeal bir cumhuriyet soylular (*grandi*) ve halk (*popolo*) arasındaki dengenin kurulması ve sürdürülmesi ile mümkündür. Özgür cumhuriyetlerde bu denge prensin eylem alanını sınırlamaktadır. Machiavelli'nin iki erken dönem eseri süreklilik eksenine yerleştirildiğinde sosyal yapı analiziyle bütünlüklü bir cumhuriyetçi perspektifin olanağı belirginleşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, Prens, Sivil Prens, Mizaçlar Teorisi, Grandi, Popolo

ABSTRACT

This study focuses on the relationship between Machiavelli's republican design and the figure of the prince. According to the traditional approach, while the Discourses paves the way for a republican interpretation, it contains contradictions with the themes in The Prince. As a matter of fact, dominant themes such as cunning, deceit, power, authority, monarchy and tyranny in The Prince interrupt the republican orientation. Therefore, the question of how Machiavelli's republican vision and the figure of the despotic prince can be reconciled gains legitimacy. This question makes it necessary to analyse the debate on the positioning of the prince in detail. In this context, in the present paper, the place of the prince in the Florentine thinker's theoretical system will first be analysed. Machiavelli's realism and new conception of politics allow us to consider the prince in his original conditions and historicity. Thus, beyond being the representative of the illegitimate line of action and ethos, the prince is placed in a unique position that considers extraordinary situations and conditions together. Secondly, this study will outline the debates on the relation between the figure of the prince and the republican vision. While the strategies of reading The Prince and the Discourses determine the levels of Machiavelli's reception, the figure of the civilian prince offers a republican vision inherent in The Prince. Thirdly, the theory of the humours, which paves the way for the treatment of The Prince within the republican perspective of the Discourses, is discussed. An ideal republic is possible through the establishment and maintenance of a balance between the nobility (Grandi) and the people (Popolo). In free republics, this balance limits the prince's sphere of action. When Machiavelli's two early works are placed on the axis of continuity, the possibility of a holistic republican perspective with social structure analysis becomes evident.

Keywords: Republic, Prince, Civil Prince, Theory of the Humours, Grandi, Popolo

Extended Abstract

This study is concerned with the tension between Machiavelli's republican theory and the themes that appear in *The Prince*. Machiavelli's theoretical legacy has traditionally been considered alongside the themes emphasized in The Prince. The fame of The Prince and the radical elements of its content have been prioritized for understanding Machiavelli. This widespread attitude has led to the dualism of republic and monarchy in Machiavellian literature. The different emphases in the Discourses and The Prince reveal that Machiavelli's political aims changed in the process.As a first aim, the study discusses this paradoxical features inherent in the Machiavelli literature. Accordingly, it is emphasized that the problem of interpreting The Prince is at the root of the line of the debate on Machiavelli. Indeed, The Prince is usually understood as an attempt to offer sage advice to all those who aspire to power and principality. However, Machiavelli's political theory can be understood within concrete conditions and historicity. The Prince is a book of practical action in response to the actual problems of Italy. Theses that treat the thinker on an abstract and transcendental level ignore Machiavelli's perspective that attempts to transform reality beyond explaining it. Secondly, this study will examine the ruptures and continuities with the republican perspective based on the problem of positioning the two works. Especially in chapter 9 of The Prince, themes that are inherent in the republican vision appear. In this chapter, which places the notion of

the people at the source of legitimacy of power, Machiavelli eliminates the Prince's thesis of ontological superiority over the people. In this way, this mode of reception cancels the traditional individual prince figure and associates the Prince with dynamism in the social sphere. The Prince's virtue is to preserve and maintain the legitimacy of power by anticipating the tendencies and variations of this changing political ground. In other words, the Prince's legitimacy is tied to the common goals and ideals of collective life.In this context, it is necessary to emphasize the thinker's awareness of the social foundations of power by going beyond a bare analysis of power. In this framework, a republican understanding is noticeable in The Prince. In this context, the republican orientation in Machiavelli's literature becomes a phenomenon that can be detected from his early works. Thus, the claim that Machiavelli's thought and intention is republicanism has strong foundations. The third part of the study posits a different perspective that elaborates this claim. Machiavelli's republican vision becomes clearer when considered with a social background. The theory of temperaments provides important insights in this context. Based on Renaissance cosmology and medical studies, the theory provides a basis for Machiavelli's conception of the human being. If the four different components of the human body are in balance, it provides bodily integrity. When the balance between these four components disappears, bodily deterioration occurs. Machiavelli applies this mainology to the social body. The political body, like the human body, is composed of components with different temperaments. The success of political regimes is made possible by the effects of these temperaments and the relationships between them. Machiavelli points out that each political organization is composed of two different temperaments. The success of the political order is possible by regulating the relations between the temperaments. In this context, in Machiavelli's early works, the social structure consists of two temperaments. While nobles and commoners are characterized by different qualities, the relationship between them determines the permanence of political organization and the form of government. The nobles represent wealth and elitism, while the commoners represent disorder and passivity. The success of a social structure depends on the balance between these two temperaments. In Machiavelli, the ideal form of government in which the balance between nobles and commoners can be achieved is a republican administration. Princes and the semi-aristocratic *lizenzia* regime historically signify the times when this balance is disrupted. In the light of these data, Machiavelli discusses how to establish and repeat the ideal balance between the two social structures in The Prince and the Discourses. Striking continuities emerge between the two texts. The line of thought that emphasizes the support of the people in the Discourses is discussed in the 9th book of The Prince. The prince should try to gain the support of the people against the power ambition of the nobles by considering the necessity of living together with those people. However, at this

point, he should take into account the desires and needs of the noble class by considering its power. In conclusion, Machiavelli's equilibrium formula shows that a republican orientation is present as a background in his early works. In this way, this perspective removes the theme of harmony from classical republicanism and take up a conflict the constitutive element of the ideal social order. Conflict between different social groups or strata perpetuates republics and benefits all citizens and the idea of the common good.

Giriş

Machiavelli'nin zengin teorik mirası, politik düşünce tarihi boyunca kökten farklılaşan sayısız yoruma kapı aralamıştır. Floransalı düşünür, farklı konumlanışa sahip düşünürlerin ilgisine konu olmuş, düşünce sistemine ilişkin birbiriyle uzlaşan ve çatışan perspektifler ortaya çıkmıştır. Nitekim özgürlüğün, cumhuriyetin, ortak iyi idesinin temsilinden, kötülüğün, güç ve iktidarın temsilciliğine uzanan geniş yelpaze Machiavelli'nin mirasında kolaylıkla bir araya gelebilmektedir. Bir bakıma Machiavelli'nin katmanlı teorik düzeneği, konumlandırılması güç tartışmaları ve çelişkili temaları yan yana getirir. Louis Althusser, *Makyavelli'nin Yalnızlığı* adlı eserinde, bu indirgenemez temaları ve çelişkileri vurgularken düşünürü bir geleneğe yerleştirebilmenin zorluğunu hatırlatmaktadır. Ona göre düşüncesindeki sınıflandırılamazlık, kim olduğunu ve ne düşündüğünü söyleyebilmekteki zorluk Machiavelli bilmecesini yeniden üretmektedir. Machiavelli'de her zaman yakalanamaz bir öğe vardır.[1]

Yüzyıllar boyunca Machiavelli'nin teorisindeki temel ekseni ve yönelimleri belirlemek düşünürleri meşgul etse de Machiavelli'yi ayrıksı kılan ortak belirlenimlerden söz etmek mümkündür. Machiavelli, modern politik düşüncenin kökensel tartışmalarını anlamak için başlangıç noktalarından biri olarak konumlanır. Düşünür, geleneksel politik tasarımların ötesine geçerek politik modernliğin sorunları etrafında düşünmeye sevk eden konuma yerleşmektedir. Bu yenilik, onun politik düşünce tarihinde gerçekleştirdiği operasyonla ilgilidir. Machiavelli; politikanın otonomlaşmış düzlemini konu edinerek yeni bir metodoloji sunmaktadır. Böylelikle yeni bir politik epistemoloji ve politik eylem ilgisi, modern politik düşünüşün ayırt edici niteliği olarak belirir. Bu belirleyici kökensel zemine rağmen prens etrafında kümelenen geleneksel ve indirgemeci yaklaşımlar yüzyıllar boyunca Machiavelli'nin politik tasarımındaki kurucu fonksiyonu ve belirgin temaları göz ardı etmiştir. Prens, amoral ve gayrimeşru eylemlerle veya tiranlık/monarşi gibi temalarla beraber düşünülmüş; Machiavelli'deki cumhuriyetçi, kamucu ve özgürlükçü teorik miras prens figürünün gölgesinde mevcudiyet kazanabilmiştir. Başka bir deyişle Machiavelli'yi prense indirgeyerek ele alma yaklaşımı düşünürün zengin mirasını gözden düşürmüştür. Bunun sonucunda Machiavelli'nin *Prens*'te sorunlaştırdığı temalar özgün koşulları ve tarihsel bağlamının dışında, soyut ve genelgeçer düzlemlerde ele alınmıştır. Bu genişletilebilir yaklaşım farklılıkları, Machiavelli literatüründe prensi konumlandırma güçlüğünü derinleştirmektedir. Bu bağlamda söz konusu çalışma, ilk olarak düşünüre ilişkin yerleşik yanılsamalar karşısında prensin özgünlüğüne zemin oluşturan politikanın otonomisi fikri ile fiili hakikat/fiili gerçeklik (Effectual Truth) düşüncesini

1 Louis Althusser*, Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler,* çev: Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık, (Ankara: Epos Kitabevi Yayınları, 2006), 376-377.

ele alma amacındadır. Bu tartışmadan hareketle Machiavelli'nin güç ve iktidar teorisinin genelgeçer bir ilke değil, somut gerçekliği ve koşulların olağanüstülüğünü kavramaya dönük bir epistemoloji ve eylem alanı inşa ettiği savlanmaktadır. Böylelikle monarşik ve keyfi prens alımlamasının indirgemeci bir okumaya zemin hazırladığı vurgulanacaktır. İkinci olarak *Prens*'teki monarşik tezlerin aksine cumhuriyetçi tezlere açılım sunan yaklaşımlar ele alınacaktır. Nitekim *Prens* yapıtı irdelendiğinde halkın yararını bireysel çıkarın önünde tutan ve meşruiyetini halka dayandıran sivilleşmiş prens temsili, cumhuriyetçi perspektifle kesişimler üretmektedir. Böylelikle Machiavelli'nin cumhuriyetçi idealleri bütün eserlerine yayılan süreklilikler ekseninde kavranabilir hale gelmektedir. Üçüncü ve son olarak mizaçlar teorisi, *Prens* ve *Söylevler'*deki cumhuriyetçi içeriği ayırt etmeye olanak sağlamaktadır. Machiavelli'nin *Prens'*teki soylular ve halk ilişkisine yönelik açılımları ile *Söylevler'*deki cumhuriyetçi vurgular, iki yapıt arasında cumhuriyetçi sürekliliği ele almaya zemin hazırlamaktadır.

Machiavelli ve Politikanın Otonomisi

Floransalı düşünür, çağının doğal ve aşkın politik tasarımları karşısında yapay bir düzlemi konu edinir. Modern politik düşüncenin meşruiyet sistemlerinin yerleşik hale gelmediği bir çağda geleneksel politik düşünce ile bağları koparark politikanın otonomisini tesis eder. Nitekim Leo Strauss, "*The Three Waves of Modernity*" adlı makalesinde politik modernliği başlatan ve önceki politik düşünce geleneğiyle kökensel kopuşu ortaya koyan Hobbes'un radikalizmindeki özgünlüğün, Machiavelli tarafından yapılmış olanı, çok özgün bir şekilde devam ettirmekten ibaret olduğunu vurgular.[2] Bu dönüşüme imkan veren, geleneksel politikanın idealizmi karşısında beliren realist temadır. Pek çok düşünür, insanların gerçekte nasıl yaşadıklarına değil, nasıl yaşamaları gerektiğine baktıkları için, hiçbir zaman var olmamış topluluklar ve prenslikler hayal etmişlerdir. Machiavelli ile en iyi rejim ve en iyi yönetim gibi idealite arayışları dışarıda bırakılır. Bu kökensel kopuş, *Prens'in* 15. bölümünde belirgin bir tema olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre yeni felsefenin amacı fiili hakikattir, hayali devletler ve prenslikler politik düşünüşün konusu olamaz. Nasıl yaşanması gerektiği sorusu, fiili gerçeklikle uzlaşmaz.[3] Machiavelli, soyut ve idealist bir düşünsel yönelim olarak tarif ettiği geleneksel politik düşünüş karşısında *Söylevler'*de henüz kimsenin girmediği bir yola girdiğini haber verir.[4]

Machiavelli'nin kimsenin yürümediği yeni yollar alegorisi, kuşkusuz politikanın otono-

2 Leo Strauss, *"The Three Waves of Modernity", in An Introduction to Political Philosophy*: *Ten Essays,* (Detroit: Wayne State University Press, 1975), 84.

3 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, çev: Harvey. C. Mansfield, 2. Baskı, (Chicago: The University of Chicago Press,1998), 61.

4 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 21.

misi fikrine temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyan politik düşüncesini ve Yunan düşüncesinin politik tasarımlarını reddeden düşünür döneminin hümanist söylemleri ve antik metinleriyle yollarını ayırmaktadır. Klasik metinler politikada şimdi ve gelecekteki eylemlere konu olabilir ancak meşrulaştırıcı ilke olarak tayin edilemez. Machiavelli'nin yönteminde bilimsel statüde politika biliminin inşası ve dışsal belirlenimlerin ortadan kalkışı, alanların otonomisi fikrini mümkün kılar. Politik olguların incelenmesi mümkün olduğunca bilimsel olmalıdır, kendi iç yasalarını bulmalı, teoloji, metafizik ve ahlak felsefesine metodolojik bağımlılıktan kendini kurtarmalıdır.[5] Din, sanat, ekonomik faaliyet veya ahlak herhangi bir kapsayıcı heteronom ilke tarafından birbirine bağlanmadan, kendi özel mantıklarına göre mevcudiyet kazanmalıdır. İnsanlar parçalanmış bir dünyada, politik varoluşlarını düzenlemek için yeni ilkeler bulmak zorundadır.[6] Böylelikle değişen kozmik, teolojik, epistemolojik ve ahlaki referanslar dolayımıyla yeni bir tasarım politikanın meşru zemini haline gelmektedir.

Prens'in Radikalizmi

Alanların otonomisi fikri ile politikanın kendine has mantığı inşa edilmektedir. Fiili hakikatin düzen ve düzensizliğinin dinamik ve akışkan belirleyiciliği Machiavelli'nin geleneksel düşünüşle çatışmasının kökenlerinden biri olarak ahlak ve din alanının politik topluluk içerisindeki geleneksel fonksiyonunu ortadan kaldırır. Böylelikle şehir devletlerinin prenslikler ve cumhuriyetler olarak yönetildiği bir tarihsellikte kilise tarafından sunulan *summum bonum*, ahlaka ilişkin geleneksel hipotezler veya özsel belirlenimler, Machiavelli'de şehir devletini zayıflatacak aşırılıklar olarak betimlenir. Prensin epistemesi ve eylemlerine ilişkin meşruiyet kaynakları kökünden değişmektedir. Prens politikanın otonomlaşmış alanında eylem üretmeye yönelmektedir. Dolayısıyla prensle beraber iyi ve kötünün mutlaklığına dayalı moral örüntü yerini iyi ve kötünün karmaşık ilişkiler ürettiği politik gerçeklik alanına bırakmaktadır. Bu dönüşüm, politik düzenin kaynağı olarak iyi fikrine darbe vurmakla kalmaz, kötülüğü politik düzenin temel kaynaklarından biri haline getirir. Başka bir ifadeyle klasik kavrayışın; kötülüğü iyiliğe dönüştürme girişimi, politikanın konusu değildir. Politik gerçeklik bütünüyle olumsaldır.

Politikanın yeni zemininde insan doğası ve insan eylemlerine ilişkin tasarım kökten değişmektedir. İnsanlar nesnel, statik ve doğallaşmış bir ilişki alanında değil, tarihsellikleri içinde bir nedenler ve etkiler silsilesi içinde eylemler ortaya koyar. Biyolojik varoluşun ve de

5 Anthony Parel, "*Introduction: Machiavelli's Method and His Interpreters*, in Politic Calculus Essays on Machiavelli's Philosophy, der. Anthony Parel, (Toronto: University of Toronto Press, 1972), 5.

6 Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (New Jersey: Princeton University Press, 1960), 204.

insan eylemlerinin karmaşık ilişkiler ürettiği daha geniş bir etkileşimin parçası olarak insani ilişkiler, politikanın konusu olmaktadır. Bu farklı etkilerin bir aradalığı dünyayı güç ve iktidar ilişkileri açısından anlaşılması gereken bir yer olarak tarif eder. İnsan doğası da durağan ve katı bir yapı olmaktan ziyade hareketli, çatışmalı ve dinamik olarak karakterize edilmektedir. Machiavelli insanın bitimsiz arzularını, beklentilerini ve açgözlülüğünü tanımlar. İnsan maddi kazanç için doymak bilmeyen bir arzuyla yönetilen ve kişisel çıkar ilkesiyle hareket eden sabit ve değişmez bir doğa ile tanımlanmaktadır. Bu antropolojik belirlenim insanın çatışma üretme potansiyelinin sınırsızlığını dışa vurur. İnsan doğasına ilişkin bu karamsar analiz paradoksal olarak, tarihin incelenmesi yoluyla insana ilişkin iyimser bir değerlendirmeye kapı aralamaktadır. İnsanların eylemleri kötü doğalarına dayanıyorsa, bu eylemler yansıttıkları doğa kadar değişmez ve tekrarlayıcıdır, zaman içinde tekrarlandıkça, düzenlenebilir, toparlanabilir, incelenebilir ve gelecek için öngörü olarak kullanılabilirler. İnsan doğası, tarihsel episteme ve insan eylemi arasında kurulan bağlantıların sonucu açıktır. Machiavelli metodolojik olarak ampirik bir politikadan bahis açmaktadır. Doğanın bir unsuru olan insan sürekli değişen ve dönüşen bir gerçeklik alanında değişimin düzenliliğini ve dalgalanma düzeylerini tanıma, anlama ve açıklamaya yönelir.

Politika alanına ilişkin otonomi vurgusu, aşkın ve teleolojik çerçeveleri dışarıda bırakması ve insan doğasına ilişkin geleneği reddeden tasarısı Machiavelli'nin politik sisteminde kökensel dönüşümler olarak karşımıza çıkmaktadır. Politik gerçekliğin dönüşen zemini prensin koşullarını, özgünlüğünü ve eylem ürettiği meşruiyet alanını anlamak açısından önem taşımaktadır. Bu düzlemde prensin ayırıcılığı, farklı koşullara uyum sağlayabilmesi, devletin yaşadığı krizler karşısında koruyucu olabilmesi ve bozulma anlarının üstesinden gelebilme becerisidir. Geleneksel teori-pratik ilişkisi ve bilge-iktidar modeli bu kriz anlarında açıklayıcı model sunmamaktadır. Machiavelli prensin eylemini somut olarak düşünmek ve açıklamak için Virtu (Erdem) ve Fortuna (Talih) kavramlarını önerir ve bu kavramlar arasındaki dolayımları konu edinir. Virtu ve Fortuna ilişkisi ilk etapta insan eylemi ve nesnel koşullar arasındaki zorunlu ilişkiye dayanır. Machiavelli'nin tarih dolayımı burada belirginleşir. Prens Virtu'sunu güçlendirmek için Occasion (Fırsat) veya Necessita (Zorunluluk) anlarında eski devletlerin, imparatorlukların kurucu liderlerinin deneyiminden öğrenmeye davet edilmektedir. Gerçeği anlatan bir tarih, geçmişte erdemleri ile Fortuna'nın değişkenliklerini alt etmiş liderleri tanıma ve gözlemleme fırsatı sunmaktadır. Başka bir deyişle, somut durumu tarihsel olanla birlikte değerlendiren bir yönetici, Fortuna'nın değişkenliği karşısında başarılı olabilir. *Prens*'in 25. bölümünde insan eylemleri ve dış olaylara dair analoji, Virtu ve Fortuna ilişkisini serimlemektedir. "Tıpkı azgın bir nehrin barajlar ve setler ile kontrol altına alınmadığında ovaları

sular altında bırakan, ağaç ve binaları yok eden yıkıcı gücü gibi, Fortuna da gücünü; Virtu tarafından düzene sokulmadığı yerde gösterir."[7] Virtu-Fortuna bağıntısı teori-pratik ilişkisinin modlarını belirlemektedir. Prens figürü fiili hakikati açıklama ve anlama çabasıyla sınırlı kalmaz. O, fiili hakikatin bir parçasıdır ve ona etki etme kapasitesini içeren eylem tarzını ortaya koymalıdır. Tarih dolayımıyla edinilen teori de bu perspektifle ampirik durumun kavranması ve aşılması için bir araca dönüşmektedir. Virtu'nun işlevi Fortuna'yı evcilleştirerek doğanın ve insanın değişkenlikleri karşısında doğru çözümü sağlayabilecek epistemolojiyi ve ustalığı inşa etmektir. Bu bağlamda prensin başarısı, Virtusu'nun gücü, Fortuna'nın taşıdığı engelleri aşabilme kapasitesi ve fiili hakikate etki etme becerisiyle açıklanır.[8]

Machiavelli insan doğası ve tarihe dair perspektifiyle politik gerçekliğe ilişkin yeni bir kavrayış sunmaktadır. Düşünür normatif bir düşünme hattı karşısında olumsallıkları düşünebilme bahsi açarken politik gerçekliğin indirgenemezliğini konu edinmektedir. Politik gerçekliğin dalgalı ve değişken yapısı güç ve iktidar alanını belirlemektedir. Bu belirleyicilik, yönetici figürü ile devlet arasındaki ilişkiye dair yeni bir vizyonu beraberinde getirmektedir. Böylece prensin eylemleri aracılığıyla Fortuna'nın darbelerini alt edebilme kapasitesi devletin güvenliği ve kalıcılığının anahtarına dönüşmektedir. Bu durum iki biçimde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, devletin süregelen istikrarının korunması, diğeri yozlaşmış, başarısız veya yıkılmış bir devletin kurtarılması için gereken bilgeliğin edinilmesidir. Prens'in devletin sürekliliğini sağlayamadığı veya yıkılmasına engel olamadığı aksi bir durum Virtu yoksunluğunun göstergesine dönüşmektedir Böylelikle prensin güç ve iktidar alanında ortaya koyduğu eylemlerin meşruiyeti fiili hakikat alanının akışkan zeminiyle iç içe geçmektedir. Değişken güç ve iktidar ilişkilerinde elverişli koşulları sezinleyerek iktidarını koruyabilen bir yönetici figürü devletin korunması ve genişletilmesi için kritik önem taşımaktadır. Prens bu uğrakta iktidar ilişkilerinin rasyonalitesine hükmettikçe talih ona daha çok yaklaşmaktadır.

Machiavelli politika alanını ahlak alanından radikal bir biçimde ayrıştırsa da prens ve iktidar bağıntısı ahlaki tezlere alan açmıştır. Düşünürü belirli bir ahlaki örüntünün temsilcisi olarak değerlendiren bu görüş, prensi Machiavelli'nin düşünce evreninin dışında ele almıştır. Böylelikle *Prens*'te beliren güç ve iktidar analizleri bireysel, despotik ve monarşik temsilleri baskın hale getirmiştir. Belirtmek gerekir ki, Machiavelli'nin insani ilişkiler alanını önceleyen teorik tertibatı herhangi bir ahlaki norm üretmez. Machiavelli ahlak alanındaki patolojileri bir tür karşı strateji ile onarmaya yönelen gayri-meşru eylem rehberi sunan ahlak teorisyeni olarak algılandığında politikanın otonomisi fikrinin oldukça silikleştiği bir görünüm belirir.

7 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, 98.

8 Quentin Skinner, *Machiavelli,* çev: Nursu Örge, (Ankara: Dost Kitabevi, 2017), 61-62.

Düşünür, genelgeçer bir kuramsal düzenek veya tarih üstü öneriler, idealiteler sunmamaktadır. Prensin her tarihsel momente ve devlete uyumlu stratejiler sunduğu yanılgısı, yapıtın alımlanmasında gözden düşürülmesi gereken bir durum olarak ortaya çıkar. Somut güç ve iktidar ilişkileri arasındaki bağıntılar ile prensin tarihsel amaçları arasındaki ilgiyi açık kılmak bu nedenle Machiavelli'ye ilişkin bir soruşturmada merkezi bir konuma yerleşmektedir. Prens öncelikle döneminin İtalyası'nın krizlerini düşünen bir figürdür.[9] Ancak bu krizler, Machiavelli'de tarihsel bir momentle sınırlı kalmayıp politikanın içkin yapısının tezahürleri olarak kavranmaktadır. Prens, bu kırılmalar ve olağanüstülükler karşısındaki becerisi ile yeni bir tarihsel vizyonun epistemesini kavrama ve fiili gerçekliğe etki etme çabasındadır. Bu nedenle belirli bir tarihsel anın ve koşulların belirleyiciliği, prensi aşkın ve normatif gönderimlerle mesafeli hale getirmektedir. Bu kurucu politik zemine rağmen prense ilişkin bireysel ve monarşik içeriklerin vurgulanması, prenslikler ve cumhuriyetler arasındaki ikilikte Floransalı düşünürün yöneliminin prenslikler olduğu görüşünü pekiştirmiştir. Bu temsil, Machiavelli literatüründe *Prens* ve *Söylevler* yapıtları arasında tartışmalara yol açmış, prensin eylemleri ve yönetme tarzı cumhuriyetçi Machiavelli imgesini kesintiye uğratmıştır. Prens böylelikle kurtarıcı bir temsile indirgenerek, cumhuriyetçi vizyon ikincil konuma yerleşmiştir. Bu açmaz, Machiavelli'yi takip eden yorumcuları Machiavelli'nin yapıtlarındaki içsel tutarlılığı ele alma çabasına sevk etmiştir. Sivil prens tezi bu bağlamda *Prens* yapıtı içerisinde cumhuriyetçi vizyonu takip etme ve prens etrafında kümelenen monarşist okumaları gözden geçirme çabasının ürünü olarak belirmektedir.

Prens'i Konumlandırmak

Söylevler'deki cumhuriyet savunusu ile *Prens* yapıtındaki despotik ve keyfi içerik Machiavelli literatüründe uzlaştırılması zor bir gerilim olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Machiavelli'deki temel motivasyonu prenslere tavsiye bağlamına yerleştirmiş okuma stratejisi, *Söylevler*'deki cumhuriyetçi eksenle çatışmaktadır. *Prens*'i kendine has bir yapıt olarak kavrayan bu alımlama kurtarıcı prens imgesini merkeze almaktadır. Karşıt okuma ise Machiavelli'nin cumhuriyet fikrinin sadık bir takipçisi olduğunu vurgular. Bu iki karşıt yorum Machiavelli literatüründe *Prens*'in konumlandırılma gereğini ortaya çıkarmaktadır. Mevcut bölümde; *Prens* ve *Söylevler* arasındaki sürekliliği tartışmaya açan farklı yaklaşımlara yer verilecek olup *Prens* yapıtının içsel kuruluşunun cumhuriyetçi vizyona imkan verdiği savlanmaktadır. Sivil prens tezi, *Prens*'i cumhuriyetçi vizyona dahil ederek Machiavelli literatüründe Prens'i sapma olarak kavrayan kopuşçu tezlere karşı ibreyi süreklilik hattına yerleştiren güçlü açılımlar sunmaktadır.

9 Filippo Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolo Machiavelli,* (Edinburgh; Edinburgh University Press, 2015), 65-71.

Prens ve *Söylevler* arasındaki ilgide *Prens* hattına yakınlaşan bakış açısı Leo Strauss'un yorumunda ele alınmaktadır. Cumhuriyetçi bir vizyon karşısında prens sorununu ele alan Leo Strauss, despotizm-cumhuriyetçilik düalizmini aşma çabasındadır. Strauss, iki eserde ortaklaşılan belirleyici eksenin "Kötülüğün Öğretmeni" bir Machiavelli olduğunu vurgular. Machiavelli öğretisini kuşatıcı biçimde *Söylevler*'de sunmakla beraber, iki eser arasında tematik ortaklıklar saptanmaktadır.[10] Örneğin *Prens*'te bütün konular prensin bakış açısıyla işlenirken *Söylevler*'de birçok konu hem prenslerin hem de cumhuriyetlerin bakış açısıyla ele alınmaktadır.[11] Strauss, Machiavelli'nin açıkça cumhuriyetleri monarşilere yeğlediğini teslim etmekle beraber *Prens*'in gerçek prenslere hitaben; *Söylevler*'in ise olası prenslere hitaben bir sunum olduğu varsayımına ulaşmaktadır.[12] Böylelikle Machiavelli, prens temsiliyle devletin kurulması ve korunması için nasıl bir prensin tercih edilebilir olduğu sorusuyla sınırlı perspektifler ortaya koymaktadır.[13] Strauss'un *Prens* ve *Söylevler* arasında yürüttüğü tartışma, yıkılmış veya yozlaşmış bir devletin nasıl iyileştirileceği konusunda tavsiye geleneğine ya da devletin nasıl kurulduğu konularına yönelmektedir. Bu vurgulamalar kurtarıcı bir prens vizyonunun önceliğini pekiştirmektedir. [14]

Leo Strauss'un *Prens* yapıtına yakınlaşan yorumu, cumhuriyetçi yönelimleri arka planda bırakmaktadır. Buna karşı cumhuriyetçi izleği farklı düzeylerde vurgulayan okumalar, cumhuriyet-monarşi düalizmini aşma çabası olarak görünmektedir. *"Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception"* adlı kanonik makalesinde Mary G. Dietz, prensin konumunun göz ardı edilemeyeceğini teslim etmekle beraber cumhuriyetçi potansiyelleri ele alma çabasındadır. Başka bir deyişle cumhuriyetçi tezler lehine bir perspektif ortaya koyabilmek için Machiavelli'yi prensten kurtarmaya gerek yoktur. Dietz'e göre Floransalı düşünür, bu yapıttaki baskın tezlere rağmen cumhuriyetçi idealleri sürdürme çabasındadır. Bu bağlamda prensin inkarına dayanmaksızın cumhuriyetçi bir bahisten konu açılabilir mi? sorusu Dietz'in okumasında ana hattı oluşturmaktadır. Bu soru karşısında ilk yanıt Dietz'in

10 Leo Strauss, "*Kötülüğün Öğretmeni" Machiavelli Üzerine Düşünceler*, çev: Ebru Kılıç, (İstanbul: Babil Kitap, 2023), 17.

11 A.g.e., 19.

12 A.g.e., 25.

13 A.g.e., 30.

14 Leo Strauss'a göre Machiavelli, *Prens'te* İtalyan prenslerinin karşı karşıya olduğu sorunlarla doğrudan ilgilenmez. Özel sorunlar daha genel öğretilerde içerik bulduğunda anlamlı hale gelmektedir. *Prens'te* kuramsal ve pratik vurgular iç içe geçse de yapıt son kertede yeni usul ve düzene ilişkindir. Dolayısıyla pratik amaçlardansa öğreti sunan bir konum baskın hale gelmektedir. *Söylevler'de* de benzer süreklilik saptanabilmektedir; içerdiği halk ve cumhuriyet vurgusuna rağmen yeni usul ve düzene uyum nihai amaç olarak belirmektedir. Bunun yolu da antik döneme ait usul ve düzenin en iyi olduğunu kanıtlamak ve bu bilgilerin taklit edilmesi gerektiğini vurgulamaktır. Böylece iki yapıt arasında bilimsel bir metodoloji aracılığıyla edinilen bilgiler aynı amaç etrafında bir araya gelmektedir.

"Zayıf Cumhuriyetçilik"[15] olarak nitelediği bir yorumda temsillerini bulmaktadır.[16] Bu tezin en ünlü temsilcisi Hans Baron'dur.[17] Baron, *Prens*'te tasvir edilen kurucu figürün, *Söylevler*'de konu edilen kuruculardan oldukça farklı olduğunu iddia etmektedir. Machiavelli, İtalya'nın bölünmüşlüğü karşısında yeni bir devletin kurucu önderi olarak prens temasına yer vermektedir. Bu bağlamda Machiavelli'nin asıl ilgisi ulusal kurtuluş temasıdır.[18] Bu tezde düşünürün, Floransa'nın olağanüstü koşullarında çıkış yolu olarak Medicilere başvurduğu ve deyimi yerindeyse Medicileri kaosun alternatifi olarak gördüğü imlenmektedir. Kriz sona erdikten sonra ise Machiavelli cumhuriyete olan sadakatini tazelemiştir. *Söylevler*'i kronolojik olarak bu krizin sonrasına dair bir üretim olarak yorumlayan zayıf cumhuriyetçi tez Dietz'e göre tartışmalıdır. Dietz, Medicilere verilen tavsiyelerde yıkıcı ve düzen bozucu içeriklere işaret ederek düşünürün amacının cumhuriyetin bir düşmanını ortadan kaldırmak olduğunu belirtir. Floransa cumhuriyetinin büyüyüp serpilmesi, şehrin Medicilerin kontrolünden kurtarılması ile mümkündür. Bu nedenle prensin tavsiyeleri değil, prensin varoluşu bir siyasi aldatma eylemidir.[19] Cumhuriyetçi politikaların benimsenmesi, prensin aşırılıklarının toplumsal bütünlüğü ve istikrarı ortadan kaldırmasıyla mümkündür. Bu yorum yaklaşan kaosun prens aracılığıyla çözülmesiyle Medicilerin terk edildiği ve cumhuriyetçi tezlerin merkezileştirildiği biyografik okumaya uyum sağlamaktadır. Karşıt bir okuma *Prens*'in baskın temalarını koruyan Rousseau tarafından gerçekleştirilmektedir. Geleneksel olarak, Rousseau ve Machiavelli özgürlüğü, topluluk arasında kurmanın ve korumanın imkanlarını soruşturan iki düşünür olarak cumhuriyetçi bir anlayışta ortaklaştırılmaktadır. Rousseau daha özel olarak *Prens*'i cumhuriyetçi vizyona yerleştirmektedir. Paradoksal olarak Rousseau cumhuriyetçi bir okumaya yer açmak için prens imgesini korumaktadır. Rousseau *Prens* yapıtını mutlak monarşiler üzerine eleştirel bir okuma olarak tasvir ederek cumhuriyetçilerin el kitabı olduğunu iddia etmektedir.[20]

15 Bu teze göre, Machiavelli'nin düşüncesi başlangıçtan itibaren cumhuriyetçidir. Ancak Floransa'nın krizi karşısında bu vizyon kesintiye uğramıştır. Machiavelli, Floransa'nın geleceğine ilişkin karamsarlığa kapılarak, cumhuriyetçi yönetimden umudunu kesmiştir. Bu süreci gözlemleyerek kriz koşullarında Medici yönetimini alternatif olarak görmüştür. 1513 sonrası ise kriz bertaraf edildiğinde Medicilere karşı antipati geliştirmiş, cumhuriyetlere olan bağlılığını tazelemiştir. *Söylevler*'deki cumhuriyetçi perspektif ve prensliklere olan mesafesi de bu biyografik ve entelektüel süreçlerin iç içe geçişi olarak açıklanmaktadır.

16 Mary G. Dietz, "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception", *American Political Science Review, Volume* 80, (1986): 780.

17 Zayıf cumhuriyetçilik tezinin güç ve iktidar ilişkilerini öne çıkardığı ve bu nedenle *Prens* yapıtında somutlaşan temaları baskın biçimde ele aldığı söylenebilir. Devletler alanı her şeyden önce güç ve iktidar ilişkilerinin yoğunlaşmasıyla ayrışmaktadır. *Prens*'in odak noktası da güç ilişkileri alanında politik eylemin neliği sorunudur. Bu durum mutlak iktidar sorununa odaklanmakla sonuçlanmaktadır. Böylelikle cumhuriyetçi ve özgürleşmeci bir vizyon kaçınılmaz olarak ikincil bir tema olarak kalmaktadır.

18 Hans Baron, "The Republican Citizen and the Author of 'the Prince'", *The English Historical Review*, Vol. 76, (1961): 221-235.

19 Mary G. Dietz, Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception, 781.

20 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev: Vedat Günyol, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 68.

Bu teze göre Mediciler dolayımıyla Prenslerin acımasızlığını halka gösteren Machiavelli, böylelikle cumhuriyetlerin kalıcılığını pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda prensin metotlarını ifşa ederek, cumhuriyetçileri kandırılmaktan kaçınmak için ihtiyaç duydukları tüm bilgilerle donatan pratik bir model konu edilmektedir. Rousseau böylelikle cumhuriyetçi yönetimlere bozulmanın kaynaklarından birini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Rousseau, Prens'teki içerikler ile cumhuriyetçi tezlerin ayrışmasını teslim etmekle beraber, Prens yapıtındaki içeriklerde cumhuriyetçi yönelimi güçlendirecek potansiyeller bulmaktadır. Sheldon Wolin, bu iki tez karşısında üçüncü bir perspektif sunar: Cumhuriyeti inşa eden kurucu prens modeli. Wolin, *Prens* kitabının 9. bölümünde prensin yaşantısı ile halkın yaşantısı arasındaki indirgenemez ilişkinin kurucu rolünü çıkış noktası yapmaktadır. Bu kuruluşta, halkın yararını gözeten bir tutum, prensin Virtu'sunu güçlendirecektir. *Söylevler*'de cumhuriyetin kuruluş anında bir liderin ortaya çıktığını ve siyasi otoriteyi elinde topladığını öne süren Wolin, *Prens* yapıtıyla uyumsuz içerik saptamaktadır. Ona göre *Söylevler'*de *Prens*'teki temaların yer almaması, prensin tek başına başarabileceği eylem türlerinin artık ya gereksiz olduğunu ya da yeni düzlemde iktidarın halka emanet edilebileceği düşüncesini ortaya çıkarır. Prens bozulmanın önüne geçerek, kitleleri yönetecek ve Virtu'sunu gerçekleştirecektir. Prens ve halk eşit derecede yıkıcılık potansiyeline sahiptir ancak her ikisinin yasa altında olduğu duruma bakarak halk daha gelişkin erdemler sergileyebilir.[21] Wolin, cumhuriyetçi bir yönetimin temellerini atan ve yasanın yerleşik hale gelmesiyle kendisini ortadan kaldıracak bir prens modelini ele almaktadır. Ancak bu yorum hattı paradokslar barındırmaktadır. Tilki olmayı tavsiye eden bir prensin, cumhuriyeti kurduktan sonra gücü kolektif yapıya devretmesi paradoksaldır. Başka bir soruyla cumhuriyetin yükselişini görerek iktidardan geri çekilmek prensin Virtu'suna dahil mi edilmektedir? Wolin bu olası güç aktarımının teorik arka planını gerekçelendirmemektedir. Aynı zamanda Prens metninde Medicilerin cumhuriyet lehine prensliği bırakabileceklerine dair bir gönderim yer almamaktadır. Bu eksen, iktidarın meşruiyetinin kökenlerini ve politik birliğin ortak tasarımlarını kuşatıcı biçimde soruşturmayı gerektirmektedir. Wolin'in iyimser cumhuriyetçiliği, prensi konumlandırma sorununa yanıt içerse de ciddi bir meşruiyet krizi barındırmaktadır.

Skinner'ın tezlerinin kökeninde yer alan prensin vizyonu ile halkın vizyonu arasındaki bağıntıları irdeleyen geniş literatür Wolin'in tezlerinde yarım kalan savları içeriklendirir görünmektedir. Bu girişimde prensin bireysel tercihlerini dışarıda bırakan, bir yönetim biçimi olarak cumhuriyet ile deneyim ve hissiyat olarak cumhuriyet temaları arasındaki uzlaşı belirleyici hale gelmektedir. Buna göre cumhuriyetçi bir yaşantı, prensin modlarına içkin bir

21 Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought,* 205-208.

olasılık değil, politik topluluğun ortak ideali olarak tasarlandığında mümkün hale gelmektedir. Böylelikle prensin bireysel ve keyfi iktidarının sınırlarının ötesinde farklı bir meşruiyet zemini belirmektedir. Skinner, bu bağlamda *Modern Siyasi Düşüncenin Temelleri* adlı klasikleşmiş çalışmasında, *Prens'*in hümanizm bağlamında yeni bir yorumunu önerirken prens ve halk ilişkisinde önemli açılımlar sunmaktadır.[22] Skinner, *Prens* yapıtının mevcut prensliklerin radikal bir eleştirisi olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda düşünür, prensin kapasitelerine ve bu kapasitelerin gelişimine ilişkin bir ekseni tartışmaya dahil etmektedir. Prensin güç ve iktidar ilişkileri alanında yetkinleşebilmesinin koşulu Virtu'suyla paralel hale gelmektedir. Geleneksel hümanizma bu erdemleri geliştirmenin aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu gelişim sadece prensin yaşamıyla sınırlı kalmamaktadır. Prensin kapasiteleri ile halkın kapasiteleri arasındaki etkileşim kurucu hale gelmektedir. Buna göre özgür bir politik yaşantının sürdürülebilmesinin koşulu prens ve halkın bireysel tutku ve çıkarlarının, politik birliğin tamamına fayda sağlayacak alışkanlıklara dönüşmesiyle mümkündür. Böylelikle prensin politik düzeni yıpratabilecek keyfi güç kullanımı sınırlanmaktadır. Bir bakıma prensin iktidarının kalıcılığı kamu ruhuyla uyumlu faillikler üretebilmesiyle mümkün hale gelmektedir. Devleti koruma ve sürdürmenin koşulu; adalet, ölçülülük, sağduyu gibi politika alanındaki erdemlerin geliştirilmesidir. Erdemli bir prens iktidarını korumalı, halkın tamamına fayda sağlayacak bir yönetim biçimi kurmaya yönelmelidir. Kendi koşullarını ve deneyimlerini önceleyen prensler, öznel yasalarını, ortak yasaların önünde konumlandırırlar. Böyle prenslikler talihin fırsatlarını kavramaktan yoksundur ve yozlaşma-çürüme döngüsünü arttırırlar. Ayrıca prens, halkın bir kesiminin, kendi çıkarlarına uygun yasalar yapmasının yozlaştırıcı etkisinin önüne geçmelidir. Bu yüzden, özgürlüğe değer veren her cumhuriyetin temel amacı halkın bir kesiminin bencil çıkarları için yasalar yapmasını engellemektir. Skinner, bu yozlaştırıcı iki yönelimi vurguladıktan sonra cumhuriyetin, özgürlüğün ve toplumsal dengenin korunmasının koşulunun toplumsal kesimler arasındaki çatışmaların sürmesiyle mümkün olduğunu söyler. Bir bakıma toplumsal antagonizmaların sivil erdemi ve ortak iyiyi güçlendireceği tezi, "kendi kendini yönetebilen cumhuriyet" idealinin yapılarını ortaya koymaktadır. Bu tez; kargaşa, çalkantı ve anlaşmazlıkların cumhuriyetin özgürlüğüne zarar vereceği yönündeki görüşle karşıtlık içindedir.[23] Prens, erdem ve kapasitelerini geliştirerek halka fayda sağlayacaktır. Böylece

22 Quentin Skinner*, Modern Siyasi Düşüncenin Temelleri cilt:1 Rönesans*, çev: Eren Buğlalılar - Barış Yıldırım, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2014), 170-196.

23 Skinner, bu düşüncenin kökenlerinin Roma dönemi olduğunu hatırlatmaktadır. Machiavelli her cumhuriyet gibi Roma'da da iki ayrı eğilim olduğunu belirtmektedir. Plebler ve onların muhalifi üst sınıflar, Roma'da toplumsal bütünün iki ayrı parçasıdır. İki sınıf arasındaki çatışmalar bütün kesimlerin çıkarlarını dengeleyerek yalnızca toplumun ortak çıkarlarına uygun yasaların kabulünü mümkün kılmaktadır. Eski cumhuriyette bu gruplar arasındaki çatışmaları mahkûm edenler, Roma'nın özgürlüğü korumasının asıl nedeni olan şeyi mahkum ederler. Skinner'da bu çatışma açılımı Virtu teorisine bağlanmaktadır. Virtu niteliğine sahip bir yurttaşlar topluluğu arasındaki antagonizmalar yasalar aracılığıyla toplumsal yapının ortak iyisine katkı sunmaktadır.

sivil erdem teorisiyle cumhuriyet, yasal bir çerçeve oluşturmanın ötesine geçerek yurttaşları biçimlendiren ve eğiten bir hissiyat ve yaşam tarzına evrilmektedir.

Miguel Vatter ise prens ve devlet arasındaki bağıntıları çözümleyerek, sivil prenslik tezini değerlendirmektedir. Bu bağlamda farklı bir yönelimle devlet kavramını yapısökümüne uğratmaktadır. Geleneksel düşünüş Machiavelli'nin devletini premodern bir sürece dahil etmektedir. Bu nedenle Machiavelli'nin kullandığı devlet terimi modern devlet geleneği ile süreklilik içermez. Bu görüşü sürdüren Mansfield'ın işaret ettiği üzere stato (devlet), Weberyan dille nötralize edilmiş devlet fikrini önceleyen ayrı bir yapılanmaya karşılık gelmektedir. Machiavelli buna göre devlet ve prens arasında ortaklık kurarak, koruma arzusu bağlamında dolayımlar kurmaktadır. Machiavelli'nin *stato* kavrayışı Aristoteles'te karşılaştığımız gibi iyi rejim ve kötü rejim gibi ayrımlara gitmezken, prenslikler ve cumhuriyetleri aynı devlet yapısının tezahürleri olarak sunmaktadır.[24] Böylelikle devlet söz konusu olduğunda prens/yönetici figürünün eylemlerinin olası sonuçları ile devletin varoluş koşulları arasına ayrım getirilemez. Vatter, bu bağlamda Mansfield gibi yorumcular tarafından da yürütülen söz konusu paradigmayı eleştirmektedir. Yazar, Antik Yunan ve Roma tarihinde kavramsallaştırılan devletin kökeni tartışmalarına kökten bir operasyon yaptığını söyleyerek, Floransalı düşünürü modern devlet tartışmaları dışında bırakan ekseni eleştirir.[25] Bu kesinti tezini ortaya koyan yorum hattına karşı Machiavelli'nin devleti ile modern devlet fikri arasında süreklilik ilgisi kurmaktadır. Ortaçağ devlet anlayışının status regalis formunu inceleyen Vatter, Machiavelli'nin devlet fikrinde bu miras dolayımıyla modern devlete kaynaklık eden bir zemin saptamaktadır. Bu ortaklık, cumhuriyetler ve prenslikler arasındaki bir aradalığı kavramaya uzanan düzeneği inşa eder. Vatter'e göre *Prens*'in 8. ve 9. bölümlerindeki sivil prenslik fikrinde stato'nun bu anlamına hareket alanı sağlayan bir zemin belirmektedir. Machiavelli'nin başarısı status regalis fikrini yaratıcı bir şekilde kendine mal etmesine dayanmaktadır. Bu anlayışta kral tüm toplumsal bedenin (cumhuriyetin) başı haline gelir ve yönetime yükselen bedenin sadece bir parçası olarak kavranır. Böylece kralın fiziksel, siyasi ve ruhani yaşantısı dolayımıyla politik

Bir cumhuriyetin sürekliliği ve sıhhati toplumsal ilişkilerdeki gerilimlerin korunmasına bağlı hale gelmektedir. Bu tezle beraber Skinner, halkın gücüyle iktidarı kurma ve sürdürme stratejisinin gelişkin örneklerinden birini sergilemektedir.

24 Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (Chicago: The University of Chicago Press,1996), 288-291.

25 Michel Foucault, devlet ve prensi özdeş olarak kavrayan okumaları temsil etmektedir. Ona göre, devlet ve prens varoluşsal bir ilişki içindedir. Modern öncesi dönemde tanrı ve doğa yasalarından özerk bir düşünüm henüz ortaya çıkmamıştır. Pastoral bir iktidar modeli prens ve devlet arasındaki ilgileri tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle prens, toprağa ve nüfusa tahakküm uygulamakla sınırlıdır. Belirtmek gerekir ki mevcut çalışma, Foucault'nun analizi ile farklı yönelimler taşır. Foucault, Machiavelli'nin politik teorisini prensle sınırlamaktadır. Prens bu okumada Foucault'nun ifadesiyle tebaa ile değil, toprakla ilişkilendirilmektedir. Machiavelli'nin halk nosyonunun belirleyiciliğini göz ardı eden bu anlayış, prensi Machiavelli'nin düşünce sisteminin odak unsuru olarak kavrayan eksene yaklaştırmaktadır. Bkz: Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

yaşantı somutlaşmaya başlar. Vatter, prensi antimonarşik bir zemine yerleştiren sivil prens tezinde, politik yaşam içerisinde ayrıcalıklı sosyal grupların (soyluların) kamusallaşarak halk fikrine yaklaştığı ve prensin mutlak kural koyucu durumuna geldiği çift katmanlı bir süreç saptamaktadır. Prens bu bağlamda belirli sosyal grupların değil, özgür bir halkın bütünleşik çıkarları için nötralize bir devlet yapısına ihtiyaç duyar. Vatter böylelikle geleneksel olarak cumhuriyetler ve prenslikler olarak ikiye ayrılan premodern düşünme geleneğinin yeni bir devlet türü formunda bir araya gelebildiğini savlamaktadır. Başka bir ifadeyle, paradoksal olarak cumhuriyetçi bir kamu fikri, status regalis'in bir formu olarak iktidarın kişiselleştirilmiş kullanımı ile bir araya gelebilmektedir.[26] Bu tezde oligarşik ve monarşik bir yapılanma karşısında cumhuriyeti inşa etmenin temelinde halkın deneyim, arzu ve çıkarları yer almaktadır. Sivil prens, cumhuriyetçi bu yönelimi korumak için halka dayalı sivil yapıyı mutlak hale getirerek yasa dolayımıyla mutlak bir düzen kurmaktadır. Sonuç olarak bu yaklaşımda; halkın eşit ve tahakkümsüz yaşam talebi pratik hale geldiğinde cumhuriyetçi bir devlete biçim verebileceği düşüncesi biçimlenmektedir.

Sivil prenslik tezinde halkın yararı ilkesi ile prensin yararı arasındaki ortaklık belirleyicidir. Prens halkla birlikte veya halk aracılığıyla erdemlerini kurucu güce dönüştürmektedir. Bu tezin başka bir temsilcisi Filippo Del Lucchese, *Prens* yapıtının 9. bölümüne odaklanmaktadır. Bu tezde halkın onayını almak en sağlam meşruiyet öğesi olarak görünmektedir. Her istediğini yapabilen bir prenslik gibi keyfi şekilde hareket eden halk da bilge değildir. Cumhuriyetçi sistemin ayırıcı öğeleri burada belirmektedir. Prens halk üzerinde güç kullanmak bir yana halkın gücüyle iktidarını sürdürebilmektedir. Zira prens ve halka bakıldığında, halkın daha büyük Virtu'sunun olduğu belirgindir. Böylelikle Lucchese, yığın/kitle (multitude) olarak halk temsilini eleştirerek cumhuriyet yaşantısının halk temsili ile zorunlu bağlarını hatırlatmaktadır. Bu durumda prensin ve halkın irrasyonel ve keyfi temsillerinin yıkıcı potansiyelleri karşısında birbirlerine sorumlu oldukları başka bir kuruluş olanağı vurgulanmaktadır. Lucchese, prensin eylemleri ile cumhuriyetçi deneyimi ayrıştıran okumaları sürdürürken cumhuriyetçi rejimin odağına prensin eylemlerinden çok halkın yaşantısını yerleştirmektedir. Öyle ki yasasız bir düzlemde bile halkın, prenslere göre daha hafif kusurları olduğu ve halkın yanılgılarının daha kolay bir şekilde düzeltilebileceği görünür. Bu nedenle, Machiavelli'de prensliğin cumhuriyete karşı üstünlüğü tezi temelsizdir ve halkın prense karşı üstünlüğü vurgulanmaktadır.[27] Popolo (Halk/Avam) ve Grandi (Soylular/Seçkinler) arasında ayrım yapan Lucchese, Ma-

26 Miguel Vatter, "Republics are a Species of State: Machiavelli and the Genealogy of the Modern State", *Social Research*, Vol. 81, No.1, (2014): 234-241.

27 Filippo Del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk: Ayaklanma ve İnfial,* çev. Orkun Güner, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016), 158-159.

chiavelli'ye referansla, halkın amaçlarının daha onurlu olduğunu; bu nedenle cumhuriyetçi bir yönetim için daha meşru ve güvenilir temeller barındırdığını söylemektedir. Prensin yetkilerinin ve erdemlerinin sınırları, eylemlerinin meşruiyeti, halkın katmanları arasındaki gerilimle bağıntılı hale gelmektedir. Politik topluluğun sürekliliği, iktidarın temelinde halkın bulunduğu çatışmacı bir eksene bağlanmaktadır.[28] Prens bu çatışma içerisinde soyluların iktidarı tekelleştirme riski karşısında halkı kazanmaya çalışmalıdır ve iktidarının kalıcılığı için bu çatışmayı lehine dönüştürmek zorundadır. Prens, çoğunluğun lehine, azınlığın aleyhine yönetmeyi aklında tutarken, kontrolü dışında bir orgazinasyonun desteğini alması gerektiğini unutmamalıdır. Böylelikle topluluğun yönetimi, bireysel ve keyfi bir becerinin ötesine geçerek halkın içsel yaşantısına bağlanmaktadır.

Sivil prens tezi halk ve prensler arasındaki gerilimlere odaklanarak, halkın kurucu gücünü ve toplumsal yaşantının belirleyiciliğini öne çıkarmaktadır. Böylelikle Machiavelli'yi cumhuriyetçi bir vizyonda okumak ve tiranik/despot prens temsilini eleştirmek mümkün hale gelmektedir. Ayrıca bu açılım, Floransalı düşünürün Medicilere danışmanlık süreci ile *Prens* yapıtının içeriği arasında kurulan biyografik tezleri de kesintiye uğratır. Prens yönetici figürü olarak, cumhuriyeti kuran, koruyan bir temsil sunmaktadır. Bir cumhuriyetin başarısı prensin mutlak iktidarının sınırlandığı başka bir iktidar modelini gerektirir. Sivil prens tezi topluluğun ortak yaşam duygusunu sorunsallaştıran bir yönelimi ifade ederek, bireysel bir yönetim tarzının halkı bölen ve iktidarı yozlaştıran karakteri karşısında konumlanmaktadır. Böylelikle iktidarın meşruiyet kaynağı prensin erdemleri ve arzusu değil, kolektif yaşamın ortak hedefleri ve idealleri olmaktadır. Prensin gücü ve becerisinin imkanı, doğru toplumsal güçle eşleşebilme olanaklarını kavramaktan geçmektedir. Bu bağlamda halk nosyonunun detaylı biçimde irdelenmesi, yaşantı tarzı ve yönetim biçimi olarak cumhuriyetleri serimlemede olanak olarak belirmektedir.

Prens ve Söylevler: Cumhuriyetçi Ortaklık

Sivil prens tezi, *Prens* yapıtı içerisinde cumhuriyetçi düşünme hattının mevcudiyeti açısından önem taşır. Böylelikle Machiavelli'nin cumhuriyetçi vurgusu, düşüncesinin evriminde bir sonuç değil, ilk eserlerinden itibaren bir hedef olarak kavranabilmektedir. Nitekim *Söylevler*'de Machiavelli'nin ideal bir cumhuriyetin ayırıcı unsuru olarak nitelediği dengeli toplumsal organizasyon, *Prens*'te açıklıkla vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Machiavelli'nin cumhuriyetçi deneyim açısından sorunsallaştırdığı soylular ve halk arasındaki dengeye karşılık gelen mizaçlar teorisi (Theory of the Humours) iki eseri cumhuriyetçi eksende buluş-

28 Filippo Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolo Machiavelli*, 83-84.

turmaktadır. Böylelikle Machiavelli'nin salt dikey güç ilişkileriyle sınırlanan alımlanışının ötesine geçildiğinde beliren yatay düzenekler cumhuriyetçi içerikleri güçlendirmektedir. Bu bölümde cumhuriyetçi bir toplumsal yapının denge ve istikrar vurgusuna işaret eden mizaçlar teorisi irdelendikten sonra *Prens* ve *Söylevler*'de cumhuriyetçi perspektifi ortaklaştıran popolo (Halk)-grandi (Soylular) bağıntısına yer verilecektir. Böylece cumhuriyetçi bir vizyonun Machiavelli'nin erken dönem eserlerinde süreklilik olarak kavranabileceği görüşü ortaya konulacaktır.

Mizaçlar teorisi Machiavelli'nin Rönesans kozmolojisi, doğa felsefesi ve modern öncesi tıp bilimini temel alır.[29] Mizaçlar teorisiyle Machiavelli yeni bir insan kavrayışına ulaşmaktadır. Bu teoriye göre insan bedeni kan, balgam, sarı safra ve kara safradan oluşmaktadır ve bu mizaçlar insanın özelliklerini belirler. Sağlıklı ve dengeli bir yapı bu bileşenlerin orantılı olduğu koşullarda ortaya çıkmaktadır. Dört mizacın her biri, tekil olarak diğer mizaçlarla karşıtlık içindeyken; bir araya geldiklerinde sağlıklı bir organizma olanağı ortaya çıkmaktadır. Mizaçlardan herhangi biri tek başına ayakta durmaya çalışırsa, bedensel bütünlüğün dengesi ortadan kalkacak, bozulma ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak bedensel bütünlüğün anahtarı mizaçların uygun şekilde bir araya gelmesidir. Machiavelli bu kavramların kullanımını tikel insan bedeni analiziyle sınırlamaz; onu toplumsal bedenin doğasına ilişkin analizine doğru genişleterek insan bedeni ile toplumsal beden arasında paralellik kurar. Temel fikri, tıpkı insan bedeninin dört mizaçtan oluşması gibi, politik bedenin de kendine özgü politik mizaçlardan oluştuğudur.[30] Mizaçlar farklı sosyal gruplara ve onların karşılıklı olarak çatışan isteklerine atıfta bulunmaktadır. Machiavelli her bir politik organizasyonun veya şehir devletinin iki farklı mizaçtan oluştuğuna işaret eder. Politik düzenin başarısı ise mizaçlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ile mümkündür. Politik rejimler bu mizaçlar arasındaki gerilimlerin etkileriyle var olmaktadır. Başka bir ifadeyle Machiavelli'de farklı mizaçların/sınıfların/toplumsal grupların dengelenmesi iyi bir politik bedenin temel amacı olarak belirir. Bu bağlamda politik beden içerisinde karşılıklı çatışan grupların oluşturduğu yasa, ideal norm olarak belirir. Toplumsal beden içerisindeki karşıt iki mizaç arasındaki çatışmalardan şehirlerde prenslikler, cumhuriyet ya da *lizenzia* (yarı aristokrasi) rejimleri ortaya çıkar. Bir bakıma mizaçların çatışmaları politik rejimlerin niteliğini belirlemektedir. Bir cumhuriyet farklı mizaçlara sahip toplumsal bedeni olumlarken prenslikler (monarşi) ve *lizenzia* (yarı-aristokrasi) rejimleri bu toplumsal yapılar arasındaki dengeyi canlı tutamaz. Sadece özgür bir cumhuriyet toplumsal

29 Dragica Vujadinovic, "Machiavelli's Republican Political Theory", *Philosophy and Social Criticism,* 40 (1) (2014): 57-58.

30 Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, (New Haven And London: Yale University Press, 1992), 101.

grupların ortak çıkarını bireysel çıkarın üzerinde temsil kuvvetine ulaşır.[31] Toplumsal yapıyı oluşturan güç ilişkileri ve çatışma hali devletin işleyiş tarzını belirler. Böylelikle mizaçlar teorisi Machiavelli'nin politik evreninde, toplumsal yaşantının kökenine yerleşir.

Machiavelli'nin erken dönem eserlerinde cumhuriyetlere inancını kuvvetlendiren mizaçlar teorisini takip etmeye olanak sağlayan açılımlar mevcuttur. Nitekim *Prens* ve *Söylevler*'de toplumsal yapının iki mizaçtan oluştuğu vurgulanmaktadır. *Prens*'te sınırlı bir düzeyde plebslerden bahis açılmakla beraber toplumsal yapı grandi ve popolo olarak sınıflandırılmaktadır.[32] *Söylevler* ve *Prens*'te soylular ve halk arasındaki bağıntı politik organizasyonun sürekliliği açısından merkezidir. Soylular sınıfı, mülkiyeti, gücü ve zenginliği temsil ederken, halk; elit olmayan, sıradan kalabalıkları temsil eder. Bu iki karşıt mizaç, temelinde mülkiyete ilişkin bir ayrım bulundurduğundan hiçbir koşulda toplumsal yapıdan kaldırılamaz. İnsanlar doğaları gereği, ihtiraslı, şüpheci ve kendi talihine nasıl sınır koyacaklarını bilmedikleri için sınırsız bir arzu ve hırsla hareket ederler.[33] Bu nedenle söz konusu nitelikler mizaçların da yapılarını belirlemektedir. *Söylevler* 1. kitap 5. bölümde insan doğası ve mizaçların yapısı arasındaki analoji aracılığıyla bu arzulama durumundaki bitimsiz ilişkiler tekrar edilmektedir.[34] Buna göre soylular sahip oldukları büyük serveti ve gücü koruma arzusundadır. Ancak kaybetme korkusu mülk sahibi olan soylu sınıfında, kazanma arzusunda olan kişilerle benzer arzular üretmektedir.[35] Halk ise pasif, düzensiz bir yapı olsa da Machiavelli'nin eserlerinde, prensin ve devletin güvenliği karşısında ürkütücü bir sosyal ve politik konumda ele alınmaktadır. Bununla beraber; halk, soyluların aksine karmaşık politik sorunlarla başa çıkabilecek niteliğe

31 Dragica Vujadinovic, *Machiavelli's Republican Political Theory*, 68.

32 Machiavelli'nin erken dönem eserlerinin düalist toplumsal yapısının aksine *Floransa Tarihi* eserinde üç ayrı sınıf göze çarpar. Bu yapıtta grandi ve popolo sınıflarına ek olarak plebler üçüncü toplumsal kesim olarak belirmektedir. Yoksul ve çalışan halk kesimlerine karşılık gelen plebler, ekonomik ve politik olarak popolo sınıfından koparak ayrı bir temsil oluşturmuşlardır. Orta çağ İtalya'sının ekonomik ve politik dönüşümleri nedeniyle artan servet birikimi grandiler dışındaki halk kesimlerinin zenginleşmesine yol açarak ekonomik ve politik alanda daha fazla söz hakkı edinmelerine yol açmıştır. Bu durum yoksul kesimlerin marjinalize edilmesiyle sonuçlanmış, plebslerin adaletsizlik hislerinin derinleşmesiyle isyanlar ortaya çıkmıştır. Machiavelli plebslerin isyanlarının nedenlerini araştırırken plebslere karşı oldukça sert eleştiriler yapmaktadır. Nitekim düşünür plebslerin isyanını cumhuriyete zarar veren davranışlar olarak tasvir eder. Bu eleştirilerin kökeninde toplumsal yapıdaki dengenin ortadan kalkışı yer almaktadır. Başka bir deyişle *Söylevler*'de plebler ve popolo arasında sıklıkla beliren iç içe geçişler *Floransa Tarihi'nde* yerini radikal kopuşlara bırakmıştır. Düşünür, popolo ve plebleri yaşam tarzı, ekonomik koşullar ve özgürlüğü elde etme gibi koşullar bakımlarından ayrıştırmaktadır. Ancak *Floransa Tarihi,* içeriğindeki bu farklılaşmalara rağmen mizaçlar arasındaki dengenin korunması bakımından düşünürün erken dönem yapıtlarıyla süreklilik eksenine yerleşmektedir.

33 Machiavelli*, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 119.

34 Birinci Kitap, 37. bölüm, her şeyi arzulama kapasitesi üzerine yoğun bir tartışmayla açılır. Doğa, insanı her şeyi arzulayabilir ancak her şeye ulaşamaz kılmıştır. Arzu bu nedenle son derece şiddetli bir çatışma durumu yaratır, çünkü bazıları daha fazlasını elde etmek için çabalarken diğerleri elde ettiklerini kaybetmekten korktukları için düşmanlık üreterek savaşa girerler. Bunlar bir eyaletin yıkılmasına, diğerininse refahına neden olur. Machiavelli, bu anlatımla karakteristik bir insan doğası analizinin olası politik sonuçlarını konu edinmektedir.

35 Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 44.

sahip değildir ve sadece politik, sosyal ve ekonomik özgürlüğün korunması için çabalar.[36] Machiavelli'de halk, soylular gibi iktidar arayışına girmediğinden; yozlaşmamıştır ve bu nedenle özgürlüğün ve güvenliğin temeli olarak görülür. *Söylevler* 1. kitap 4. bölümde iki mizaç arasındaki bu farklılıklara yeniden değinilmektedir. Bu pasajlarda cumhuriyetlerin iki farklı mizaca sahip oldukları fikri ve cumhuriyetlerin başarısının bu iki mizaç arasındaki dengenin korunduğu dönemlere karşılık geldiği vurgulanır. Machiavelli'nin Roma cumhuriyet deneyimini övdüğü pasajlar, yozlaşmış ve yıkıma uğramış Roma tarihini anlattığı yüzlerce sayfa arasında istisnai bir an üretmektedir.[37] Bu pasajlara yakından bakıldığında hükmetme arzusundaki soylular ve güç arzusundaki halk sınıfları arasındaki denge göze çarpmaktadır. Düşünür Roma'da sıradan insanların memnuniyetsizliklerinin bir tribünler kurumunun getirilmesi ile sonuçlandığını söylerken bu duruma yol açan etkenin iç uyumsuzluk olduğunu hatırlatmaktadır. Eğer kargaşalar tribünlerin kurulmasına yol açıyorsa, kargaşalar en büyük övgüyü hak etmektedir. Roma devleti de cumhuriyet döneminde senato, konsüller ve tribünler arasındaki farklılık ve gerilimleri başarıyla dengelemiştir.[38]

Söylevler'de Roma cumhuriyetini olumlarken yer verilen toplumsal mizaçların üretkenliği vurgusu *Prens* metninde farklı bölümlerde tekrarlanmaktadır. Örnek prenslerin anlatıldığı 8. bölüm soylu-halk ilişkisi için çerçeve çizmeye olanak sağlamaktadır. *Prens* yapıtının "Prensliğin Başına Suçla Geçenler Üzerine" başlıklı bu bölümü soylu-halk ilişkisine dair izdüşümler barındırmaktadır. Nitekim Machiavelli'nin zalim ve suçlu prensler olarak değerlendirdiği Agathocles ve Oliverotto da Fermo bu bölümde faaliyetleri ile soylular ve halk arasındaki dengeleri bozmaktadır. Her iki lider de, iktidarı elde ederken soyluları yok etmiştir.[39] Agathocles, ihanet yoluyla halkın en zenginlerini ve senatörlerini askerlerine öldürtmüş, Liverotto da Fermo ise önde gelen soylu üyeleri bir ziyafet esnasında askerlerine öldürtmüştür.[40] Bu zalim liderlere yönelik pasajların alt metninde düşünürün mizaçlar dengesine olan bağlılığını gözlemlemek mümkündür. Nitekim soyluların etkisini ortadan kaldıran liderler toplumsal gruplar arasında dengeyi ortadan kaldırmış olmaktadır. Güvenliği sağlamalarına karşın bu

36 Alfredo Bonadeo, "The Role of The People in the Works and Times of Machiavelli", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 32, No. 2, (1970): 353.

37 Machiavelli özgürlükten yana yapılan yasaların iki karşıt sosyal sınıfın çekişmelerinden kaynaklandığı görüşünü tarihsel örnekle açıklamaktadır. *Özellikle Söylevler*'in 2. ve 3. kitabında Tarquinler'in MÖ 509'da kovulmasından Tiberius Gracchus'un MÖ 133'te pleb tribünü olarak seçilmesine kadar geçen süre cumhuriyetin güçlendirildiği zamanlar olarak görülür. Machiavelli, pleb tribünleri makamının oluşturulmasını Roma cumhuriyetinin ideal dönemi olarak yorumlamaktadır. Roma imparatorluğu tarihini başlangıç anından itibaren yozlaşmış olarak tasvir eden Machiavelli'nin bu tarihsel aralığı övmesi çarpıcıdır.

38 Dragica Vujadinovic, *Machiavelli's Republican Political Theory*, 60-61.

39 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, 34.

40 A.g.e., 61.

prensler şan ve şöhret nedeniyle aşırı şiddet kullandıkları ve toplumsal yapıyı istikrarsızlaştırdıkları için kınanır.[41]

Prens'in 9. bölümünde ise mizaçlar teorisi farklı bir açıdan detaylandırılmaktadır. Eğer bir kişi prensliğe halktan başka birinin yardımıyla gelirse, o zaman halkın desteğini kazanmaya çalışmalıdır; bu da halkın korumasını üstlenerek mümkün olmaktadır. Halk çok kalabalıktır ve bir prens düşman bir halka karşı kendini güvende tutamaz. Prens'i halkın konumunu önemsemeye iten başka bir düzlem, her zaman aynı halkla birlikte yaşama zorunluluğudur. Halk, soylular gibi sınırlı bir niceliğe sahip değildir ve bir prensin yapısını ve karakterini değiştiremeyeceği güçlü bir sosyal yapıdır.[42] Diğer yandan, soylular halka hükmetmek istediğinden, halka karşı koyamayacaklarını gördüklerinde içlerinden birine destek verirler ve onu prens yaparlar, böylece onun gölgesi altında arzularını tatmin edebilirler. Machiavelli'nin anlatısında halkın amacı soylu sınıfından daha dürüsttür ve bir prens dürüstçe ve başkalarına zarar vermeden soyluları tatmin edemeyeceğinden, soyluların yardımıyla prens olunsa bile onlara güvenilmemesi gerektiği, yine de halkın desteğinin kazanılmaya çalışılması gerektiği açığa çıkmaktadır.[43] Buradaki geçişler belirgindir, halk baskın olduğunda soylular halka direnir; tersi bir durumda halk, soyluların baskısı karşısında direnç göstererek bir prens yaratma çabasına girecektir. Yalnızca iki mizacın dengelendiği ve birbirine direnebildiği bir modelde özgür cumhuriyet rejimi korunabilir ve prensliğe dönüşmekten kaçınılabilmektedir.

Sonuç

Machiavelli'nin teorisi, Hıristiyan ve modern öncesi politik tasarımlar karşısında kuruluş anına karşılık gelir. Düşünür, geleneksel dünyanın ideal rejim arayışlarını; olumsallıkları ve koşulları birlikte düşünülebilen, teori-pratik bağıntısını kökten dönüştüren politik teorisiyle dışarıda bırakır. Kriz anlarını içsel bağıntıları ile kavrayan politik düşünüm, politik episteme ve eylem alanına ilişkin sabiteleri kökünden dönüştürerek radikal bir kopuşa zemin hazırlar. Politik tasarımdaki bu dönüşüm, prens figürünün özgünlüğünün kökenlerine yerleşir. Prens otonomlaşan politikanın yeni koşullarını gözeterek teorik bilgiyi, politik eylem alanında tanımlamakta ve iktidar ilişkilerine dahil olmaktadır. Prens'in kavrama çabasında olduğu olağanüstü koşullar, politikanın içsel kuruluşunun daimi öğeleridir. Bu nedenle prensin eylemlerini fiili hakikat alanı içerisinde kavramak, irrasyonel ve şok edici bir prens tahayyülünün temsillerine karşı eleştirel bir mesafe sağlar.

41 Sungho Kimlee, "The Plebe in the Florentine Histories: Machiavelli's Notion of Humours Revisited", *History of European Ideas*, 44(5), (2018): 500.

42 Alfredo Bonadeo, "The Role of the People in The Works and Times of Machiavelli", 355-357.

43 Alfredo Bonadeo, "The Role of the `Grandi' in the Political World of Machiavelli", *Studies in the Renaissance*, Vol. 16, (1969): 16-18.

Prens'teki bu özgün içeriğe rağmen politik düşünce geleneğinde, prensi biyografik, kronolojik veya tarihsel açılımlar aracılığıyla ayrıksı biçimde konumlandırma, baskın yönelim olarak öne çıkmıştır. *Prens* ve *Söylevler* arasında radikal kopuşlar savlayan bu yaygın tavır; Machiavelli'yi prensten kurtarmaya çabalamış veya *Söylevler*'i indirgeyici bir okuma içerisinde değerlendirmiştir. Bu düşünme hattı, monarşi ve cumhuriyet düalizmini verili kabul ederek *Prens* yapıtındaki cumhuriyetçi içerikleri göz ardı etmiştir. Buna karşın *Prens*'teki güç ve iktidar ilişkilerini önceleyen modelin karşısında yatay ilişkileri önceleyen prens okuması cumhuriyetçi perspektife olanak sunmaktadır. Nitekim Machiavelli aristokrasiye karşıtlığını ve toplumsal meşruiyete inancını *Prens*'ten itibaren serimlemektedir. Bu bağlamda Machiavelli'nin *Prens*'te sunduğu sivil prens tezi bu yapıtını cumhuriyetçi vizyon içerisine yerleştirir. *Prens*'in 9. bölümünde halkın teveccühü ve desteği olduğunda bir prensin ve devletin kalıcı ve istikrarlı olacağı vurgulanır. Bu tezde halk, sivil prensin iktidarının meşruiyet unsuru olarak tarif edilir. Halkın desteği olmaksızın iktidar ele geçirilebilir ancak kalıcı ve istikrarlı bir devlet yönetimi halkın denetleyiciliğine ve aktif katılımına ihtiyaç duyar. Bu tezde popülizm riskine karşı sivil prensin erdemi, halk içerisindeki antagonizmaları gözeterek iktidarın sürdürülmesi ve genişletilmesidir.

Mizaçlar teorisi, *Söylevler* ve *Prens*'i cumhuriyetçi bağıntılarla süreklilik içerisinde ele almaya olanak sağlamaktadır. Buna göre sosyal grupların etkileşimlerini tanımlamak için *Prens* ve *Söylevler*'de, düalist toplumsal yapı tanımlanmaktadır. Birbirinden farklı arzu, ihtiyaç ve taleplerle karakterize olan iki sınıf, toplumsal beden içerisinde çatışmalı ilişki kurarlar. Bu bitimsiz antagonizma politik topluluğun kurucu fonksiyonu haline gelir. Machiavelli çatışmacı politik tasarımıyla geleneksel politik tasarımların organizmacılığını eleştirir. Klasik cumhuriyetçiliğin uyum nosyonu terk edilerek toplumsal yapının istikrar ve sürekliliği antagonizmaların varlığına bağlanır. Sağlıklı bir politik beden iki ayrı ethosun taşıyıcısı olan soylular ve halk arasındaki gerilimler aracılığıyla mevcudiyet kazanabilir. İki toplumsal katman arasındaki ilişki, Machiavelli'nin yönetim analizinin düzenleyici ilkesidir. Seçkin toplumsal tabaka ile sıradan halk arasındaki çatışmanın niteliği ve kapsamı, herhangi bir siyasi düzenin karakterini ve kapsamını belirlemektedir. Soylular, halka ve iktidara hükmetme arzuları ile tiranlık ethosunu pekiştirirken, halkın niceliksel gücü, çıkarları ve eylem kapasitesi özgür ve dengeli bir cumhuriyeti teşvik etmektedir. Bu bağlamda mizaçlar teorisi, cumhuriyete bağlılığı onaylar ve diğer yönetim biçimlerinden cumhuriyetleri ayırt etmek için düzenleyici ilke sunar. Monarşiler ise sadece prensin çıkarlarını öncelemektedir. Monarşiler kamu yararını gözetmediğinden, tiranlaşma eğilimlerini güçlendirir ve farklı toplumsal grupların gelişmesini engeller. *Lizenzia* rejimi ise soyluların ihtiyaç ve taleplerini gözetir ve iktidarı soyluların arzu ve beklentilerine

göre düzenler. Her iki rejimde de yozlaşma ve yıkıcılık potansiyel olarak belirir. Bu bakımlardan mizaçlar teorisi cumhuriyetlerin sürekliliğini ve değerini ayırt eden kavramsallaştırmayı sunar. Böylelikle dengelenmiş bir cumhuriyet, kendi sorunlarını çözebilen ve yönetici bir prense ihtiyaç duymayan daha esnek ve canlı bir yapı inşa etmektedir. Yalnızca toplumsal sınıflar arasındaki dengeyi koruyan bir cumhuriyet özgür olur ve hedeflerine ulaşabilir.

Kaynakça/References

Althusser, Louis. *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler*. çev: Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık. Ankara: Epos Kitabevi Yayınları, 2006.

Baron, Hans. "The Republican Citizen and the Author of 'the Prince'*", The English Historical Review*, Vol. 76, (1961): 217-253.

Bonadeo, Alfredo. "The Role of the `Grandi' in the Political World of Machiavelli". *Studies in the Renaissance*, Vol. 16, (1969): 9-30.

Bonadeo, Alfredo. "The Role of the People in the Works and Times of Machiavelli". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 32, No. 2, (1970): 351-377.

Del Lucchese, Filippo. *The Political Philosophy of Niccolo Machiavelli,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Del Lucchese, Filippo. *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk: Ayaklanma ve İnfial.* çev: Orkun Güner. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.

Dietz, Mary G. "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception". *American Political Science Review*, Volume 80, (1986): 777-999.

Kimlee, Sungho. "*The Plebe in the Florentine Histories: Machiavelli's Notion of Humours Revisited*". History of European Ideas, 44(5), (2018): 493-512.

Machiavelli, Niccolo. *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler.* çev: Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Machiavelli, Niccolo. *The Prince*, çev: Harvey. C. Mansfield, 2. Baskı. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Parel, Anthony. "Introduction: Machiavelli's Method and His Interpreters*",* in *Politic Calculus Essays on Machiavelli's Philosophy*, 3-32. Der: Anthony Parel. Toronto: University of Toronto Press, 1972.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev: Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Skinner, Quentin. *Machiavelli.* çev: Nursu Örge. Ankara: Dost Kitabevi, 2017.

Skinner*,* Quentin. *Modern Siyasi Düşüncenin Temelleri cilt:1 Rönesans*. çev: Eren Buğlalılar –Barış Yıldırım. Ankara: Phoenix Yayınları, 2014.

Strauss, Leo."The Three Waves of Modernity, in An Introduction to Political Philosophy: *Ten Essays".*Detroit: Wayne State University Press, 1975.

Strauss, Leo. *Kötülüğün Öğretmeni: Machiavelli Üzerine Düşünceler*. çev: Ebru Kılıç. İstanbul: Babil Kitap, 2023.

Mansfield, Harvey C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Vatter, Miguel. "Republics Are a Species of State: Machiavelli and the Genealogy of the Modern State". *Social Research* Vol. 81, No. 1, (2014): 217-241.

Wolin, Sheldon, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought. New Jersey: Princeton University Press,* 1960.

CHAPTER 6

VİROLİ DÜŞÜNCESİNDE DEMOKRATİK CUMHURİYET

DEMOCRATIC REPUBLIC IN VIROLI THOUGHT

Armağan ÖZTÜRK*

*Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Artvin, Türkiye
E-mail: armagan.ozturk1980@gmail.com

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.006

ÖZ

Bu çalışmada Viroli'nin cumhuriyetçi düşünceye katkısı temel önermeleri bakımından tartışmaya açılmıştır. Viroli kavram ve bağlam tarihçiliği yapan Cambridge Okulu geleneğine mensuptur. Düşünürün cumhuriyetçilik yorumu özgürlük, katılım, ortak iyi ve yurtseverlik gibi izlekler üzerinden ele alınabilir. Liberal negatif özgürlük yorumunu eksik gören Viroli tahakkümün yokluğu kavramlaştırması üzerinden daha geniş bir özgürlük tanımı üzerinde ısrar eder. Bireylerin özgürlüğünü koruma görevi yasaya aittir. Yasa sadece özgürlüğü korumaz, aynı zamanda ortak iyiyi de karakterize eder. Bireylerin üstünde bir ortak iyi anlayışını kabul etmez Viroli. Bu bağlamda komüniteryan düşünceye mesafeli bir bakışın taşıyıcılığını yapar. Genel olarak Neo-Roma çizgisinin, özel olarak ise Viroli'nin demokratik katılıma olan ilgisi ise sınırlıdır. Demokratik katılım çoğunluğun tiranlığı tehlikesine yapılan yoğun cumhuriyetçi vurguyla birlikte savunulur. Demokrasinin, yasaları, erdemi ve özgürlüğü ortadan kaldırma ihtimaline karşı gerekli tedbirlerin alınması gerekir. Yurtseverlik ise Viroli cumhuriyetçiliğin en özgün yanıdır. Her ne kadar milliyetçilik, liberal milliyetçilik ve yurtseverlik arasındaki farkları ikna edici bir şekilde anlatamazsa da düşünür cumhuriyetçiliğin itici unsurunun yurtsever yurttaşlık ideolojisi olduğu hususunda ısrarcıdır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyetçilik, yurtseverlik, özgürlük, demokrasi, ortak iyi

ABSTRACT

In this study, Viroli's contribution to republican thought is discussed in terms of its basic propositions. Viroli belongs to the Cambridge School, which is a tradition of concept and context historiography. His interpretation of republicanism can be analyzed in terms of freedom, participation, common good and patriotism. Seeing the liberal interpretation of negative freedom as incomplete, Viroli insists on a broader definition of freedom through the conceptualization of the absence of domination. The duty to protect the freedom of individuals belongs to the law. The law not only protects freedom but also characterizes the common good. Viroli does not accept a conception of

the common good above individuals. In this context, he carries a distant view of communitarian thought. The interest of the Neo-Roman line in general and Viroli in particular in democratic participation is limited. Democratic participation is defended with a strong republican emphasis on the danger of tyranny of the majority. Necessary precautions must be taken against the possibility that democracy might abolish law, virtue and freedom. Patriotism is the most distinctive aspect of Viroli's republicanism. Although he cannot convincingly explain the differences between nationalism, liberal nationalism and patriotism, the thinker insists that the driving element of republicanism is the ideology of patriotic citizenship.

Keywords: Republicanism, patriotism, liberty, democracy, common good

Extended Abstract

Viroli's contribution to republican thought can be understood in the context of Neo-Roman Republicanism. The Neo-Roman interpretation of the republic has adopted a political philosophy much closer to liberalism than Neo-Athenian republicanism and communitarianism. As is well known, Neo-Athenian and communitarian interpretations evaluate the republican trajectory in terms of the ideals of political participation and social unity. Viroli, who along with Skinner and Pettit contributed to Neo-Roman republicanism, insists on an interpretation of republican freedom that transcends negative freedom. However, this claim has no counterpart in liberal thought. Two other important reminders about the theoretical-historical background are the Cambridge School and Machiavelli. Viroli adopts the discourse-based contextual historiography of the Cambridge School as his method. He also emphasizes the republican aspect of the thinker against absolutist readings of Machiavelli.

Viroli adopts the basic formula of republican freedom, namely the thesis of freedom as the absence of domination. Domination is related to fear. In order for fear to disappear and for individuals to be liberated, the state must introduce elements of the welfare state. However, there is no detailed discussion of the welfare state. Moreover, neither Viroli nor other Neo-Roman thinkers have an anti-capitalist stance. The most important element in protecting freedom is the law. The law prevents arbitrary will and helps individuals to live a life without interference. The rule of law significantly characterizes the common good of the democratic republic.

Roman influence also manifests itself in the meaning given to the common good. Viroli does not accept the authoritarian perspective that elevates the common good above the individual and thus facilitates the intervention of society in the individual. In this context, he insists on an alternative reading that protects individual freedom against communitarian

interpretations based on Aristotle and Ancient Athens. Corruption, public service and civic education are key theoretical concepts that help us understand the republican common good. Corruption is a tool of social observation that reveals the extent to which individual self-interest erodes the common good. Public service, on the other hand, leads to an individual's sense of responsibility towards the public and thus delays corruption. Of course, in modern societies it is impossible for individuals to participate in the multi-layered and highly specialized state apparatus through public service. The most functional aspect of the republican understanding of corruption and the public good is its anti-arbitrary power content. It can be said that republicanism and liberalism are in common in the realization of this content. Viroli does not accept educational radicalism that aims to create a new society. But for him, education is in no case a purely pedagogical matter. A reasonable connection between civic education and civic democracy is essential for the continuation of the ideal of a democratic republic.

Participation is an important topic in Viroli's Neo-Romanist perspective of the republic. The thinker emphasizes participation in terms of self-determination. It is the essence of a democratic republic that citizens make the laws that govern them. However, there is a serious theoretical and historical justification for the republican critique of democracy. Unrestrained popular will jeopardizes freedoms by encouraging arbitrariness.

Viroli's view of democracy is not limited to republican suspicion, of course. The determination that a democratic regime should allow public conflicts with a controlled content is important. This argument, used with reference to Machiavelli, should be taken into account in today's multiculturalism debates. Viroli tells us briefly the following: There can be no democracy without conflict. But the conflict must be kept at a certain level so that personal interests and expectations do not erode public unity. It can be said that Viroli's discussion of democracy is noteworthy not only in terms of multiculturalism but also in the context of populism. Because the thinker actually renews the basic arguments used by liberals in criticizing populism under the name of republicanism.

The last important area of discussion in Viroli's republicanism is patriotism. According to the thinker, there is no citizenship without patriotism. And a democratic republic cannot exist unless civic virtues are actualized. Towards this end, Viroli tries to draw a template of patriotism by using a lot of Roman and Machiavelli quotations. The thinker does not dwell much on the first important meaning of patriotism, namely the virtues of the citizen-soldier who tries to protect his homeland. But he tries to clarify the boundary between nationalism and patriotism and to show why patriotism is necessary in today's democratic societies.

Viroli says that nationalism is about culture and patriotism is about politics. Nationalist practices are generally exclusionary and discriminatory. Patriotism, on the other hand, is inclusive and libertarian. In the context of this first definition, two points can be underlined: First, nationalism is an intermediate ideological form that can be easily articulated with other ideologies. Moreover, the concept of patriotism was used as the umbrella concept of all progressive political styles in the age of revolutions.

The conceptions of liberal nationalism and constitutional patriotism that Viroli avoids discussing together with his own conception of patriotism are important in terms of democratic nationalism perspectives. Liberal nationalism has long been the main nationalist direction in democratic societies in the context of the ideology of the French Revolution. Constitutional patriotism, on the other hand, corresponds more to the form of political attachment crystallized in Habermas' work. Although it has not been very successful in practice, the primary aim of Habermas and his followers becomes especially meaningful in the desire to establish a non-nationalist political relationship to international institutions such as the EU.

It is clear that Viroli's distinction of republican patriotism from nationalism is not very convincing, at least in terms of historical sources. Even in Athens and Rome, where patriotism was exemplary, patriotism meant idealizing one's own culture and religion, and even denigrating other cultures.

Viroli's view that patriotism is essential for democracy and the left is clearly important. Because the ties between the citizen and democracy are weakening. Moreover, leftist movements are losing ground in the face of ethnic nationalism. But even at this point, it is not clear why liberal nationalism is considered separate from patriotism. It may well have been a reasonable option to revive liberal nationalism, which created liberal democracies and followed a common agenda with republicanism on many points.

1. Neo-Roma Cumhuriyetçiliği ve Viroli

Bu çalışmada Maurizio Viroli'nin demokratik cumhuriyet idealine yaptığı katkıyı tartışmaya açacağız. Yurttaşlık, yurtseverlik ve demokrasi gibi temel cumhuriyetçi odaklar Vroli düşüncesini değerlendirmede kullanacağımız başlıca uğraklara karşılık gelmektedir. Viroli'nin cumhuriyetçi siyaset felsefesini anlamlandırmak için ise bir adım geriden başlamak ve Neo-Roma Cumhuriyetçiliği ile Cambridge Okulu gibi kavramların teorik arka planlarıyla hesaplaşmak gerekir. En genel hatlarıyla iki temel tespitle tartışmayı derinleştirebiliriz: 1) Cumhuriyetçi siyaset felsefesinde ciddi bir canlanma söz konusudur. 2) Cumhuriyetçi çizgiye katkı sunan teorisyenler ve anlatılar sınıflandırıldığında Neo-Roma ve Neo-Atina gibi iki tane ideal perspektif ortaya çıkmaktadır.[1]

Neo-Atina düşüncesi cumhuriyeti demokrasi ve ortak topluluğa yakın bir içerikle ele alır. Komün düşüncesi ve politik katılım cumhuriyetçi politikanın esasıdır. Arendt, Pocock, Taylor, Sandel ve Walzer gibi düşünürler bu tip bir cumhuriyetçiliği savunmuştur. Neo-Atina çizgisi topluluğa yaptığı yoğun vurgu nedeniyle anti-bireyci, katılımcı politika tutkusu bağlamında ise anti-liberal bir içeriğe bürünebilir. Son olarak Komüniteryanizmin Neo-Atina içindeki en önemli okuma olduğu söylenebilir. Komüniteryan çizginin liberalizmle olan tartışması Neo-Atina düşüncesinin liberalizm, hatta bir ölçüde modernizm karşıtı bir çizgiyi temsil ettiği yargısını güçlendirmektedir. Bu izleğe karşı Neo-Roma ise Skinner, Pettit ve Viroli gibi düşünürlerin katkı sunduğu bir söylem alanına karşılık gelmektedir.[2] Neo-Roma çizgisi bireyciliğe açıkça karşı çıkmaması, cumhuriyeti katılımcı bir demokrasi üzerine inşa etmemesi ve son olarak tahakküm kavramı üzerinden genişletilmiş bir negatif özgürlük yorumunu cumhuriyetçiliğin nirengi noktası olarak ilan etmesi gibi özellikler nedeniyle liberalizme Neo-Atina düşünce dünyasına göre çok daha yakındır.[3] Tabii "Neo-Roma geleneği Neo-Atina'ya göre liberalizme daha yakındır" tespiti önemli olmakla birlikte liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisini tahlil etme noktasında yine de yetersizdir. Çünkü Viroli'nin de içinde yer aldığı Neo-Roma cumhuriyetçileri her ne kadar kendi konumlarıyla liberalizm arasında bazı ortak noktalar olduğunu kabul etseler dahi cumhuriyetçiliğin liberalizme göre daha kapsayıcı bir siyasal söylem

1 Steve Pincus, "Neither Machiavellian Moment Nor Possesive Individualism: Commercial Society and Defenders of the English Commonwealth", *The American Historical Review,* 103, 3, (1998): 704-5; Ricardo Leite Pinto, "Neo-Republicanism: A Critical Introduction", *Paper for Workship 2-The History of Political Concepts*, (ECPR, Voint Sessions Copenhagen, 14-19 April), 11; Armağan Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, (Ankara: Doruk Yayınları, 2016), 9.

2 Armağan Öztürk, "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", *Felsefe Tartışmaları* 48, (2013b): 59-61.

3 Öztürk, *"Neo-Roma Cumhuriyetçiliği,* 60-1; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 18-9; Norberto Bobbio & Maurizio Viroli, *The Idea of Republic*, Çev: A. Cameron, (Cambridge: Polity Press, 2003), 28-9.

dünyası yarattığı noktasında ısrarcıdırlar.[4] Cumhuriyetçilik liberalizmi aşan bir içeriğe sahiptir. Cumhuriyetçi siyaset felsefesinin liberalizm eleştirilerinde yoğun bir şekilde kullanılması biraz da bu kapsayıcılıktan kaynaklanmaktadır. Tabii liberalizm-cumhuriyetçilik ilişkisindeki mesafelendirme sorunu bakımından cumhuriyetçilerin liberalizme bakışı kadar liberallerin cumhuriyet değerlendirmeleri de önemlidir. Bu son noktaya atıfla mesele irdelendiğinde liberallerin cumhuriyetçiliği anti-bireyci ve anti-özgürlükçü bir ulus devlet savunusu veya komün savunusu seviyesine indirdikleri görülecektir. Ayrıca cumhuriyetçi özgürlük diye bir kategorinin olduğunu kabul etmeme liberal düşünce içinde yaygındır.[5] Bu değerlendirmelerin cumhuriyetçiliği hakkaniyetli bir şekilde anlama noktasında yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Liberal teorisyenler negatif özgürlük ve kuvvetler ayrılığı gibi temel liberal aksiyomların cumhuriyetçi kökenleriyle yüzleşmek istememektedirler.

Teorik arka planını özetlediğimiz bu giriş bölümünü kapatmadan son olarak Cambridge Okulu'na değinmek yerinde olacaktır. Başlıca temsilcileri Quentin Skinner, J. G. A. Pocock ve John Dunn olan Cambridge Okulu siyasi düşünceleri belli bir bağlama referansla incelemeyi amaçlar. Bahsi geçen bağlam ise sosyal-ekonomik yapı veya tarihsel-sosyolojik bir anlatı değil doğrudan doğruya dil, kavramlar veya söylemdir. Söylem ile bağlam arasındaki bu epistemolojik özdeşlik Cambridge Okulu tarih yazım tarzını Wittgenstein ve Foucault gibi düşünürlerin bilimsel kavrayışlarına yaklaştırmaktadır.[6]

Daha çok Skinner tarafından formüle edilen ve Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin metodolojik arka planını karakterize eden Cambridge Okulu tarihçiliği son kertede bir düşünce tarihçiliği geleneğidir. Machiavelli ve Hobbes gibi filozofların eserlerini yeniden yorumlayan bu analiz çerçevesi özel olarak özgürlük kavramı, genel olarak ise cumhuriyetçiliğin siyaset felsefesini tartışmaya açar.[7] Viroli'nin siyasi düşünceye bakışı da bu genel çerçeveyle uyumludur. Kendisinin de yoğun bir şekilde katkı sunduğu Machiavelli tartışmasında bahsi geçen tercih belirgin bir hal alır. Şöyle ki, Viroli, Benedetto Croce ve Leo Strauss gibi yorumcuların Prens yorumlarını kabul etmez. Croce-Strauss hattında olgunlaşan Machiavelli imgesi ahlaktan bağımsız siyaset anlayışı ve mutlakıyet çağıyla ilgilidir. Oysa ki, Viroli'ye göre Machiavelli'nin reddettiği şey ahlak değil Çiçero tipi bir ahlak veya Platoncu bir idealimzdir.[8]

4 Maurizio Viroli, *Republicanism,* Trans: Antony Shugaar, (New York: Hill and Wang, 2002), 58-9.

5 Ahu Tunçel, *Cumhuriyetçi Özgürlük,* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 4-6, 36-7.

6 Ateş Uslu, *Siyasi Düşünceler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017), 58, 70, 72, 87; Ahu Tunçel, "Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik-Yeni Tarihçilik", (Ed) Armağan Öztürk, *Res Publica*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 326; Armağan Öztürk, "Siyasi Düşünce Tarihi ve Tarih Yazım Sorunu", *Düşünbil*, 89, (2020): 9-10.

7 J. G. A. Pocock, "Quentin Skinner", *Common Knowledge*, 10 (3), (2004): 537.

8 Robert Black, "Reviewed Works: Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece by Viroli",

Tıpkı Skinner ve Pettit gibi Machiavelli'yi cumhuriyetçi izlek içinde ele alır Viroli. Bu ele alış biçimi aynı zamanda bir idealleştirme girişimidir. Mesela Machiavelli ve Rousseau'yu karşılaştırdığı bir çalışmasında düşünür bu iki filozofu cumhuriyetçiliğin iki farklı yüzü olarak tanıtır. Bu ikili ideal tip kavramlaştırmasında bile Rousseau cumhuriyetçiliği Machiavelli'ye çok şey borçludur. Mesala Machiavelli'nin Hıristiyanlıkla ilgili argümanlarını olduğu gibi tekrar eder Rousseau. Ayrıca yurttaşlıkla yurtseverlik ve yasa ile özgürlük arasında kurulan Rousseau'cu ilişkisellik önemli ölçüde Machiavelli cumhuriyetçiliğinden ödünç alınan kavramlarla inşa edilmiştir.[9]

2. Nasıl Bir Cumhuriyet?

Viroli'nin cumhuriyetçi siyaset felsefesine katkısını "özgürlük", "katılım" ve "ortak iyi" gibi başlıklarda analiz ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Düşünür cumhuriyetçi özgürlüğü tahakkümün yokluğu kavramlaştırması üzerinden tanımlar. Böylelikle Pettit ve Skinner'in açtığı tartışmayı derinleştirerek devam ettirir. Tahakkümü ele alış biçimi ise kendine özgüdür. Ona göre tahakküm keyfi müdahale potansiyelidir. Keyfi müdahele ise korkuyla ilgilidir. İnsanlar hayatlarına her an bir müdahale olacağını hissettikleri zaman korkuya kapılırlar. Korkunun kamusal hayata egemen olduğu bir durumda içe kapanma, sinme, uzaklaşma ve hatta kölelik kaçınılmaz hale gelir.[10]

Korkuyla mücadele etmek ve insanları özgürleştirmek adına iki seçeneğin altı özenle çizilir: Yasa ve sosyal yardım. Viroli geleneksel cumhuriyetçi formülü tekrarlar. Yasa insanı özgürleştirir. Yasa varsa korku yoktur. Yasa korkuya karşı özgürlüğün yanındadır.[11] Yasanın ne anlama geldiği, cumhuriyetçi geleneğinin yasaya yüklediği özgürlükçü içeriğin demokrasi ve kamusal alan tartışmaları bakımından önemini daha ayrıntılı bir şekilde irdeleceğiz. Şu aşamada ise iki noktaya değinilebilir: Cumhuriyetçi düşünce içinde yasa birden fazla karmaşık sorunun basit tek yanıtı gibi işlev görmektedir. Viroli dahil olmak üzere modern cumhuriyetçililerin yasaya bakışı hukuk politik pratiğinden bağımsız bir şekilde şekillenmiştir. Yani bu gelenek esaslı bir hukuk felsefesi tartışması yapmadan yasayı ön plana çıkarmaktadır. Bu durum da ister istemez cumhuriyetçi geleneği politik bir nostaljiye indirgemekte ve modern dünyadaki kullanım olanağını kısıtlamaktadır.

The Journal of Modern History, 87 (2), (2015): 462.

9 Maurizio Viroli, "Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau", *History of Political Thought*, Vo. 10, No. 3, (1989): 405, 408, 414.

10 Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 26-9, 38; Viroli, *Republicanism,* 8, 35-7.

11 Öztürk, "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", 70; Viroli, *Republicanism,* 9, 47-8; Maurizio Viroli, *Machiavelli,* (New York: Oxford University Press, 1998).153-4.

Korkuyla ilgili üzerinde durulması gereken ikinci husus yoksulluktur. Yurttaşın korkmaması için yasalar gerekli ama yetersizdir. Yasanın yanında güçlü bir sosyal yardım mekanizmasının devreye sokulması gerekir.[12] Viroli'nin yoksullukla mücadeleyi cumhuriyetçi siyasetin başlıca enstrümanlarından biri haline getirmesi önemlidir. Ancak bu amaca nasıl ulaşılacağı noktasında derin bir sessizlik söz konusudur. Ne Viroli ne de diğer Neo-Roma cumhuriyetçileri kapitalizme karşıdır. Özel mülkiyetçi düzen cumhuriyetçi yazın içerisinde övülür. Kaldı ki kapitalizm ortadan kalksa da yoksulluk yok olmamaktadır. 20. yüzyılan damgasını vurmuş reel sosyalizm temelli anti-kapitalist mücadelenin insanlığı refaha çıkarmadığı tarihle sabittir. Yoksluukla mücadele meselesi için özel mülkiyetçi piyasa ekonomisi içinde bir çözüm elbette ileri sürülebilir. Bireysel hayırseverlik ve cemaat hayırseverliği ile sosyal devlet ön plana çıkan başlıca seçeneklerdir. Bu olaslıklardan her birinin kendi içerisinde avantaj ve dezavantajları vardır. Ayrıca Rawls, Hayek ve Nozick gibi önemli kuramcıların liberalizm içinde yaptığı adalet tartışmalarının[13] derinliği de dikkate alındığında sosyal adalet meselesi daha karmaşık bir hal alır. Bu devasa tartışma ve öneri yığını karşısında ise Viroli'nin konumu yüzeysel kalmaktadır. Düşünürde eksik olan husus cumhuriyetçi siyaset felsefesinin sosyal adaletle kesiştiği noktaya dair ayrıntılardır.

Tahakkümün yokluğu meselesine dair bir diğer önemli husus ortak iyiyle özgürlük arasındaki ilişkide kristalize olur. Viroli'ye göre ortak iyi yasaların koruması altındaki bireylerin kendileri için iyi olduklarını düşündükleri şeyleri arama özgürlüğünden başka bir anlama gelmez. Ortak iyi ortak özgürlükle bireysel özgürlük, ortak zenginlik ise toplumsal refah ile bireysel refahın toplamına eşittir.[14] Görüldüğü üzere Viroli için ortaklık ve özgürlük aynı anlama gelir. Çok yalın bir anlatımla bizi bir arada tutan ortak şeyler aynı zamanda özgürlüğümüzün temelidir. Ayrıca bireylerin üzerinde ve onlara dışsal bir ortaklık ve ortak iyi de yoktur. Bu son noktanın altı yoğun bir şekilde çizilmelidir. Çünkü Viroli'nin de dahil olduğu Neo-Roma çizgisi bireysel iyiyle uyumlu bir ortak iyi anlayışı tarif eder. Aristoteles tipi katı, kapsayıcı ve bireyler üstü erdem kavrayışına mesafelidir Neo-Roma düşüncesi.[15] Bu tercih ise Viroli'yi ve parçası olduğu cumhuriyetçi tahayyülü komüniteryan etkinin uzağında bir yerde konumlandırmamıza yol açar

Özgürlüğü ortak iyiye bağladığımız kavramsal durakda karşımıza iki önemli mesele çıkar: Bahsi geçen kavramlar sırasıyla "yozlaşma" ve "kamu hizmetidir". Bilindiği üzere kamu yararı veya ortak iyi toplumu bir arada tutan şeyin en soyut ifadesidir. Ayrıca iyi yönetimi kötü

12 Viroli, *Republicanism,* 66-7.

13 Bu konuda bkz. Armağan Öztürk, *Liberal Adalet*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 225-6.

14 Viroli, *Republicanism,* 55, 74-6; Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 38-9; Maurizio Viroli, *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, Çev: Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 42-3.

15 Viroli, *Republicanism,* 69-74; Alan Patten, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26 (1), (1996): 27-8; Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, (New York: Routledge, 2002), 152.

yönetimden ayırt eden en önemli araçtır.[16] Machiavelli'yi de içeren Roma cumhuriyetçiliği çizgisi ortak iyiyi yozlaşma meselesi üzerinden ele alır. Yozlaşma kamusallığın bireysel çıkar ve hizipler karşısında irtifa kaybetmesidir. Bu eğilimi tümüyle ortadan kaldırmak imkansız olsa da, geciktirmek mümkündür. Cumhuriyet ideali ve cumhuriyetin karma anayasaya dair geleneksel kurumları işte tam da bu noktada devreye girer. Machiavelli ve düşünürün Viroli gibi çağdaş yorumcuları bize kısaca şunu söyler: Monarşi tek kişinin hakimiyeti ve keyfilik üzerine kuruludur. Cumhuriyet ise keyfiliği sınırlayıp denge-freni siyasi mimarinin temeli haline getirerek ortak iyiyi ve dolayısıyla özgürlüğü korur.[17]

Viroli'nin Machiavelli'ye atfen ortaya koyduğu cumhuriyetçi çerçevenin modern toplum ve modern demokrasiler bakımından ne anlama geldiği noktasında ayrıca düşünmemiz gerekir. Öncelikle liberalizm ve post-modernizmin koruması altındaki bireycilik yozlaşma teorisini arkaik bir zemine doğru hapsetme eğilimdedir. Sınırları hukuk tarafından çizilmiş asgari bir ahlaki minumumu ihlal etmemek kaydıyla her amacın ve her türlü yaşam tercihinin meşru olduğu bir dünyada kimse diğer hiçkimseyi yozlaşmayla itham edemez. Tabii yozlaşmayı daha politik bir zemine çekip keyfilikle eşitlemek de mümkündür. Bu son hatırlatma bağlamında yozlaşma karşıtlığı keyfilik karşıtlığına, cumhuriyetçilik ise keyfiliği durduracak anayasal tedbirlere dönüşür. Modern demokrasilerin aynı zamanda keyfi iktidarı kısıtlayan ve bu yolla özgürlüğü koruyan birer anayasal demokrasi olduğu düşünüldüğünde keyfilik karşıtlığı bakımından cumhuriyetçiliğin siyasal dilinin anlamlı sonuçları içinde barındırdığı söylenebilir. Ama tabii bu durumda cumhuriyetçiliğin liberalizmle birlikte düşünülmesi veya birbiriyle eklemlenmesi kaçınılmaz hale gelir. Çünkü keyfi iktidara karşı çıkan cumhuriyetçi özgürlükle keyfiliği sınırlamayı anayasacılık hareketinin temel amacı haline getirmiş liberalizm aynı sorunu benzer yanıtlarla çözmeye çalışan iki yoldaş (kardeş) akım gibi iş görmektedir.

Cumhuriyetçi ortak iyi bahsinin bir diğer önemli konu başlığı ise kamu hizmetidir. Cumhuriyetçilik kamu hizmetini önemser. Yurttaşın kamuya hizmeti onu özgürleştirir. Ayrıca kamu hizmetine yönelik pratik yurttaşlık erdemini de diri tutar.[18] Cumhuriyetçiliğin modern toplum koşullarından uzaklaştığı izleklerden biridir bu kamu hizmeti meselesi. Viroli'nin de dahil olduğu cumhuriyetçi yorumcular kamu hizmeti-yurttaşlık ilişkisi üzerinden bir cumhuriyetçi

16 Quentin Skinner, (2006). "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", (Ed.), Andre Berten, *Liberaller ve Cemaatçiler*, Çev: Kolektif, (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 183; Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 37

17 Maurizio Viroli, "Machiavelli and Republican Idea of Politics", *Machiavelli and Republicanism*, (Ed.), Quentin Skinner, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 156; Tunçel, *Cumhuriyetçi Özgürlük,* 172-5; Viroli, *Republicanism,* 5, 29-30, 74.

18 Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 28, 35-40; Öztürk, "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", 89.

toplum tahayyülü yaratmak isterler. Ancak bahsi geçen öykünme önemli ölçüde siyasal nostalji kıvamındadır. Bugünün dünyasında yurttaşların kamuya hizmet için gerçekten de zamanı ve imkanı olsa bile her şeyin bu kadar uzmanlaştığı bir toplumsal örgütlenme düzeyinde böyle bir olasılığın nasıl olup da hayata geçirileceği meselesi açık değildir. Gelişmiş demokratik toplumlarda yurttaşlar oy vermeye bile gitmemekte, siyasal katılım süreçlerinden gönüllü bir şekilde uzaklaşmaktadır. Hal böyleyken, yani politik insan ekonomik insna lehine bu kadar gerilemişken kamu hizmeti gibi ödevler konusunda ısrarcı olmak cumhuriyetçi siyaseti naif bir pozisyona sürüklemektedir.

Yine bu husus da bir başka başlık cumhuriyetçi eğitimdir. Yurttaşlık eğitimi cumhuriyetçi ajandanın en önemli konularından biridir. En yalın anlatımla savunulan tez şudur: Yurttaşı erdemli davranışa iten bir motivasyon olması gerekir. Ortak iyi ve katılımı önemseyen demokratik ahlak yurttaş özneler tarafından içselleştirimelidir. Bu sonuç da ancak eğitimle mümkün olabilir. Bundan dolayı eğitim liberallerin düşündüğü gibi sadece pedagojik bir mesele değildir. Eğitim toplum felsefesinden koparılamaz.[19]

Cumhuriyetçi eğitim nosyonu bakımından şöylesi bir hatırlatma yapılabilir: Viroli'nin Machiavelli'yi izlediğini, dolayısıyla Aristoteles-Çiçero hattında olgunlaşan katı cumhuriyetçi etiği olumsuzladığını söylemiştik. Bu yorum eğitim tartışmalarını da etkileyecektir. Şüphesiz ki Viroli, eğitimi sadece pedogolojik bir mesele haline indirgeyen araçsal liberal bakışa karşıdır. Onun felsefesine göre yurttaşlıkla eğitim arasında mutlaka bir bağlantı olmalıdır. Ama Platon'da ve Rousseau'da karşımıza çıkan eğitim radikalizmi Viroli'nin kabul etmeyeceği ideolojik yönelimlere karşılık gelir. Sonuç olarak rahatlıkla diyebiliriz ki, eğitim yoluyla yeni insan veya yeni toplum yaratmaya dönük radikal tasarılar Neo-Roma düşünürleri için çekici değildir. Onlar için makul olan liberalizmi aşan ama klasik cumhuriyetçi form kadar da kapsayıcı olmayan makul bir yurttaşlık eğitimi duyarlılığıdır.

Özgürlük ve ortak iyiden sonra üçüncü önemli başlık katılımdır. Viroli düşüncesi katılımı önemser. Çünkü özgürlükçü ve yasalara dayalı bir öz yönetimi ve dolayısıyla ortak iyiyi politik katılım olmaksızın inşa etmek mümkün değildir. İnsanlar katılırsa ancak yurttaş olabilir. Katılım özbelirlenim üzerinden kişinin kendi hayatı üzerinde söz sahibi olması gibi bir anlama gelir. Öz belirlenim demokrasinin esasıdır. Bu son hatırlatma bağlamında vurgulamak gerekir ki, politik katılım cumhuriyete demokratik bir karakter kazandırarak onun halkçı niteliğini güçlendirir.[20] Ancak bu olumlu vurgu yüzeyseldir. Katılıma verilen destek bir süre sonra ye-

19 Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 37-43; Viroli, *Republicanism,* 60; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 224.

20 Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 29; Viroli, *Republicanism,* 10-1, 41, 65-6; Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik,*

rini bir dizi eleştiri ve rezerve bırakır. Tam bu noktada Viroli'nin demokrasiye yönelik şartlı desteğinin sadece düşünüre özgü olmadığını, özel olarak Neo-Roma cumhuriyetçileri, genel olarak ise aslında tüm cumhuriyetçi düşünceyi bağladığını iddia edebiliriz. Şöyle ki, ona göre elbetteki katılım yanlış değildir. Ama cumhuriyetçi siyasetin temeli katılım değil yasa ve özgürlüktür. Amaç özgürlük ve yasa olduğu için katılımın ancak araçsal bir değeri olabilir. Bu noktada demokrasinin cumhuriyetçi eleştirisi devreye girer. Viroli, halk iradesinin katılımcı mekanizmalar aracılığıyla keyfilik üretebileceğini söyler. Kontrolsüz halk iradesi özgürlükleri tehlikeye atabilir. Bu bağlamda katılımının çoğunluğun tiranlığına yönelik şüpheyle birlikte ele alınması ve halk iradesinin özgürlükçü yasal düzeni aşındıracak şekilde kullanılmaması gerekir.[21]

Viroli'nin demokratik katılımla ilgili bir diğer önemli hassasiyeti farklı gruplar arasındaki çatışmaların yorumlanması noktasında söz konusu olur. Düşünür, farklılıklar arası çatışmayı özgürlük için gerekli gören Machiavelci okumaya katılır. Ancak çatışma Floransa örneğinde olduğu üzere kontrolden çıkarsa erdemsizlik ve koas kaçınılmaz hale gelir. Bu nedenle cumhuriyet çeşitliliği desteklemeli ama aynı zamanda yozlaştıcı etkiye karşı toplumu dengede tutacak kurumlarla sürece müdahale de etmelidir. Bu bağlamda eşitsizliği kontrol etme ısrarı yozlaşmanın yoğunlaşıp kamusal erdemleri tehlikeye atmasına karşı geliştirilen bir dizi önlemi de içerisinde barındırır.[22]

Geldiğimiz yeri özetlersek karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Viroli katılıma araçsal bir şekilde yaklaşır. Katılım özgürlüğe katkı sunduğu müddetçe değerlidir. Ayrıca ılımlı farklılık

Çev: Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 49-53; Adrian Oldfield, "Citizenship: An Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, (1990a): 187; Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World.* (London: Routledge, 1990b), 6; David Held, "Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen". *Models of Democracy,* (Cambridge: Polity Press, 1996), 49; Honohan, *Civic Republicanism*, 216-7.

21 Viroli, *Republicanism,* 43-7, 65-6; Öztürk, "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", 88; John P. Mccormick, "Machiavelli Against Republicanism: On The Cambridge School's Guicciardinian Moment", *Political Theory*, 31 (5), (2003): 615-6, 636; Per Moritsen "Four Models of Republican Liberty and Self-Goverment". *Republicanism in Theory and Practice,* (Ed.), Iseult Honohon and Jeremy Jennings, (New York: Routledge, 2006), 19; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 12-3; Pincus, *"Neither Machiavellian Moment Nor Possesive Individualism: Commercial Society and Defenders of the English Commonwealth",* 709; John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, (Cambridge: Polity Press, 2003), 125-134.

22 Tunçel, *Cumhuriyetçi Özgürlük*, 157; John Maynor, *Republicanism in the Modern World*. (Cambridge: Polity Press, 2003), 103, 121, 125; Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. (Oxford: Oxford University Press, 1981), 41, 75; Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (Ed.). *Machiavelli and Republicanism*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 201; Eugene Garver, "After Virtu: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli". *History of Political Thought* 27, (1996): 206-8; Armağan Öztürk, "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Res Publica* içinde (Ed.), Armağan Öztürk. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013a), 73; Maurizio Viroli, "Machiavelli and Republican Idea of Politics", *Machiavelli and Republicanism in*, (Ed.), Quentin Skinner. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 164-5.

rejimi ve kontrollü çatışma demokratik cumhuriyetin dengede tutulması için elzemdir. Peki bu argüman seti bugünün dünyasında ne anlama gelir. Viroli'nin cumhuriyetçiliği modern siyaset kuramı içerisinde özellikle popülizm ve çokkültürlülük tartışmaları bakımından değerlidir. Çünkü cumhuriyetçiliğin demokrasi eleştirisi halk iradesi ile akıl arasındaki gerilimi vurgulamaya eğilimlidir. Daha sonra bu miras liberaller tarafından devralınmış, halk iradesi anayasa, yasa ve temel hak belgeleri aracılığıyla sınırlanmıştır. Günümüzde bir hayli etkili bir konumda olan popülist akımlar ise bu noktayı sorunsallaştırır. Onlara göre siyasi elitller halkı dinlememekte, demokrasiyi yoplumsal taleplerden yalıtmaktadır.[23] Bu mesele bağlamında cumhuriyetçilerin de tıpkı liberaller gibi demokrasiye şüpheyle baktığını kayıt altına alabiliriz. Benzer bir kaygı çokkültürlülük için de geçerlidir. Machiavelli-Viroli hattı çatışma ve farklılığı över. Ama farktan kaynaklanan çatışmanın belli bir sınırı aşmaması gerekir. Aksi taktirde herşey hızla yozlaşacak, herkes kendi kişisel ve zümresel çıkarını toplumun çıkarının önüne koyacaktır. Çatışmalara ve farklılıklara nereye kadar tahammül edeceği meselesinin Viroli düşüncesinde de tam bir karşılığı yoktur. İhtimal ki bu sorunun muhtemel yanıtı topluma ve konktüre göre değişecektir.

Bu ara bölümü bitirirken Neo-Romacı Viroli düşüncesinin cumhuriyet tahayyülü üzerine bir son değerlendirme yapmak da fayda var. Viroli'ye göre liberalizm meşruluk krizi içindedir. Cumhuriyetçilik demokratik cumhuriyeti yeniden kurarak bu krizi çözme noktasında işlevsel bir değere sahiptir. Geniş tanımlı özgürlük yorumu ile yasaya yüklenen pozitif anlam cumhuriyetçiliğinin potansiyel değerini ortaya koyar.[24] Tabii bu iyimser yorumu ancak belli sınırlar içinde kabul etmek gerekir. Çünkü ne Viroli ne de Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin Skinner ve Pettit gibi çok bilinen iki isimi kapitalizmi güçlü bir şekilde eleştirmiştir. Viroli cumhuriyetçiliği kapitalizmin yarattığı eşitsizliği yasal eşitlikle gidermeye çalışır. Sosyal devlet övülür, ama sosyal adaletin sınırları ve içeriği üzerine ayrıntı verilmez. Benzeri bir sınırlılık katılım için de söz konusudur. Neo-Roma çizgisi liberalizm ile Neo-Atina arasında bir yerde durur. Katılım önemsiz değilse de, politik angajmanın merkezinde de yer almaz. Mouffe gibi bazı kuramcılar Neo-Roma'yı modern demokrasi için önemli bulur.[25] Katılıma yönelik zayıf vurgu şüphesiz ki sorunludur. Ama Neo-Atina'daki anti-bireyci damar dikkate alındığında bireycilikle ve dolayısıyla bireysel özgürlükle daha uyumlu Neo-Roma çizgisi liberalizme karşı önemli bir seçenek olarak görülebilir. Ama bu hususun da gerçekte ne kadar anlamlı bir olasılığı ifade ettiği meselesi çok da açık değildir. Çünkü Neo-Roma çizgisi

23 Cas Mudde ve Cristobal Rovira Kaltwasser, *Popülizm, Kısa Bir Giriş*, Çev: S. Erdem Türközü, (Ankara: Nika Yayınları, 2019), 18-25.

24 Viroli, *Republicanism,* 12, 40-3.

25 Chantal Mouffe, *The Return of the Political*. (London: Verso Press, 1993), 36.

özgürlük yorumu gibi en radikalleştiği anlarda bile liberalizmi açıkça olumsuzlamaz. Sadece liberal siyaset felsefesinin cumhuriyetçiliğin dar ve soluk bir kopyası olduğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle hem üslup hem de içerik bakımından cumhuriyetçilik liberalizm dışında değil, onun içinde veya en kötü ihtimalle onla yakından ilişkili bir akımdır.

3. Yurttaş Yurtseverliği

Viroli cumhuriyetçiliğinin en özgün yanı yurtseverlik üzerine yazdıklarında somut bir içeriğe kavuşur. Kendi temel tezini şu şekilde formüle eder yazar: Yurtseverlik olmadan yurttaşlık erdemleri hayata geçemez. Yurttaşlık erdemleri olmaksızın ise cumhuriyetçi bir ortak iyinin inşası imkansızdır.[26] Yurtseverliği cumhuriyetçi düşüncenin nirengi noktası haline getiren böylesi bir okumanın ilk dayanağı Roma siyasi düşüncesi ve Machiavelli'nin bu mirası yorumlama biçimi, ikinci dayanağı ise kamusal iyi inşasının arkasındaki politik bilincin yurtseverlik gibi bir motivasyon unsuruna duyduğu ihtiyaçtır.[27]

Yurttaşlık-yurtseverlik ilişkisinin cumhuriyetçi savunusu için kullanılan kanıtların en azından bir kısmının bugünün modern demokrasi bakımından bir anlama gelmediği açıktır. Çünkü cumhuriyetçilik yurtseverliği askeri erdemlerle ilişkilendirme eğilimindedir. Yurttaş-asker modeli Atina'da, Roma'da ve Machiavelli'de açıkça övülür.[28] Ayrıca Fransız Devrimi ve sonrasında yaşanan gelişmeler bakımından yurttaş milliyetçiliğiyle vatanını savunmaya hazır yurtsever yurttaş modeli arasında ciddi bir devamlılık ilişkisi söz konusudur. Pek çok ülkede zorunlu askerlik uygulamasının devam ediyor olması ve tabii ki askerlik ödevinin yurttaşlık ödevleri içindeki ayrıcalıklı yerine yönelik yüksek mütabakat yurttaşlığı yurtseverlikle birlikte düşünme alışkanlığının güçlü maddi dayanaklarıdır. Ancak bu eğilimin aksi yöndeki gelişmelerin çok daha baskın konumda olduğu da açıktır. Artık çok az kişi demokratik cumhuriyeti düşünürken vatanı için ölmeye ve öldürmeye hazır yurttaş-askeri temel siyasal özne olarak kabul etmektedir. Viroli ise şüphesiz ki bu yorumu kabul etmez. Onun takip ettiği izlek öncelikle milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki ayrımı netleştirmeye, sonra da yurtseverliğin demokratik toplumlar için hala neden önemli olduğunu gerçeğini göstermeye yöneliktir.

Yurtseverlik milliyetçilikten farklı ve üstündür. Çünkü *natio* doğallıkla, *patria* ise politik rejimle ilgilidir. Milliyetçilik ırk, dil ve gelenek gibi unsurlara atıfta bulunur. Bu nedenle yerel ve dışlayıcıdır. Yurtseverlik ise evrensel insana hitap eder ve özgürlüğü korur.[29] Bu

26 Viroli, *Republicanism,* 17; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 14.

27 Richard Bellamy, *Citizenship, A Very Short Introduction*. (New York: Oxford University Press, 2008), 34.

28 John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment*, (New Jersey: Princeton University Press, 2003), 199-203.

29 Viroli, *Republicanism,* 14-5; Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 16-8; Jurgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe". *Theorizing Citizenship* in (Ed.), Ronald Beiner,

noktada şöyle bir hatırlatma yaparak tartışmayı derinleştirebiliriz: Viroli'nin meseleyi basitleştirme gayretine rağmen milliyetçilik tartışmasının fazlasıyla çok katmanlı ve çok yönlü bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Öncelikle gündelik dile de yansımış ciddi bir kavram kargaşası vardır. Devlet millet yerine, ırkçılık ve yurtseverlik milliyetçilik, etnik grup ise milletin yerine kullanabilmektedir.[30] Ayrıca ilkçi, modernist ve etno-sembolik yaklaşımlar milliyetçiliğin tarihi ve içeriğini birbirinden farklı şekilde okumaktadır. Bu bağlamda millet nedir sorusunun herkes için açık ve bağlayıcı bir yanıtının olmadığı söylenebilir.[31] Son olarak milliyetçiliğin diğer ideolojilerle çok kolay bir şekilde eklemlenebilen melez bir ideolojik form olduğu gerçeği hatırlanmalıdır. Milliyetçilik, liberalizm, muhafazakarlık, faşizm ve sosyalizmle etkileşime girmiş ve pek çok alt akım veya sentez yaratmıştır. Benzer bir durum cumhuriyetçilik-milliyetçilik ilişkisi bakımından da söz konusudur. Her ne kadar Viroli bu olasılığı görmezden gelse de, cumhuriyetçilikle milliyetçilik arasında da bir yakınlaşma söz konusudur. Türkiye modernleşmesi dahil olmak üzere pek çok ülkede cumhuriyetçi akımlar aynı zamanda milliyetçidir.[32]

Viroli'nin yurtseverlik tarihi üzerine yaptığı değerlendirmeleri parantez içine alarak yurtseverlik kavramının içeriğini aydınlatmaya çalıştığımızda ise karşımıza şöyle bir manzara çıkar: 1789-1844 arası dönemde devrimci ve cumhuriyetçi bir milliyetçilik siyasi hayatı belirlemiştir. Fransız Devrim ideolojisinden türeyen liberal ve ilerici bu milliyetçilik kendisini yurtseverlik olarak tanıtmaktadır. Yurtseverlik ilerici yurttaşlığın temel niteliklerinden biridir. Tabii bu 1848 sonrası dönemde ideolojik ayrışmalara paralel olarak ortak yurtseverlik çatısının da işlevsizleştiğini söyleyebiliriz.[33]

Yurtseverlik kavramının yoğun bir şekilde kullanıldığı bir diğer alan liberal milliyetçiliktir. Mazzini-Wilson hattında yoğunlaşan liberal milliyetçilik öncelikle 19. yüzyıl bağımsızlık hareketleriyle yakından ilgilidir. Bağımsız olmak isteyen halklar millet formu içerisinde bir milli egemenlik düzeni inşa etmeye çalışmıştır. Ulusal demokrasiyle liberal milliyetçilik düşüncesi arasında bu son hatırlatma bağlamında yakın bir ilişki vardır. Dahası liberal milliyetçilik

(New York: State University of New York Press, 1995), 258.

30 Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), 92-99.

31 Umut Özkırımlı. *Milliyetçilik Kuramları*. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009), 104-5, 209-220; Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev: Arzu Tüfekçi, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 384-392.

32 Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 235-6.

33 Eric J. Hobsbawm. *Devrim Çağı 1789 – 1848*. Çev: Bahadır Sina Şener. (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 70, 128-131, 147-8; Immanuel Wallerstein. *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz. (İstanbul: Metis Yayınları), 78-88; Armağan Öztürk. "Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri". *Cumhuriyetçilik* içinde (Ed.), Nafız Tok, (Ankara: Orion Yayınları, 2008), 130-5; Nafız Tok. "Liberal Milliyetçilik", Res Publica içinde (Ed.), Armağan Öztürk, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 266-9.

kendi kaderini tayin hakkını kabul eder. Böylelikle bireylerin kendi özbelirlenim hakkı gibi toplumların da özbelirlenim talebi savunulmuş olur.[34]

Yurtseverlikle ilgili son önemli durak anayasal yurtseverlik düşüncesidir. Karl Jaspers, Karl Loewenstein ve Jurgen Habermas gibi düşünürlerin teorik inşasına katkı sunduğu anayasal yurtseverlik kökenleri Nazi geçmişiyle hesaplaşma ve militan demokrasi olan bir politik hassasiyeti karakterize eder. Özellikle Habermas'ın kavramın popülerleşmesine katkısı büyüktür. Habermas hem Aristotelesçi *patria* düşüncesi hem de liberal milliyetçiliği eleştirir. İlki çok anokraniktir, ikincisinde ise milliyetçilik her durumda liberalizmin önündedir. Bu iki çıkmaz yol karşısında alternatif bir bağlılık biçimine ihtiyaç vardır.[35] Düşünür bu noktada anayasal yurtseverlik anlatısının içeriğini olgunlaştırmaya çalışır. Sosyal hukuk devletini garanti altına alan anayasaya bağlılık Habermasçı yurtseverliğin temelidir. Ayrıca müzakereci demokrasi anlayışının gereği olarak kamusal iletişim güçlü bir şekilde desteklenir. Çokkültürcülüğün ortak kamusal alana yönelik tahribatına karşı bireysel otonomi ve gönüllü asimilasyonu aynı anda olumlayan çoğulcu bir perspektif demokrasiyi tahkim etme noktasında kamusal iletişimi destekler.[36]

AB'nin geleceğini de düşünerek milliyetçiliği aşan demokratik bir yurtseverlik teorisi inşa etmeye çalışan Habermas'nın kuramsal çabası yaşanan gelişmeler karşısında yetersiz kalmıştır. Her şeyden önce anayasal yurtseverlik düşüncesi Habermas'ın diğer tezlerinde bir benzeri görülüğü üzere fazlasıyla kitabı ve elitisttir. Ayrıca geniş toplumsal kesimlerin hangi motivasyonla anayasaya bağlılık göstereceği meselesi açık değildir. Dahası olgular bu temenniyi zorlamaktadır. AB içinde çok küçlü merkez-kaç eğilimler baş göstermiş, AB anayasayı referandum süreçleri tamamlanmadığı için yürürlüğe konulamamıştır. Britanya'nın Birlikten çıkması toplulukların ulus üstü kurumlara bağlılığının ne kadar kırılgan olduğunu kanıtlayan önemli bir olaydır. Son olarak liberal milliyetçiliğe değinilebilir. İngiliz, Fransız ve Amerikan ulus devlet inşa sürecinde ciddi ölçüde olumlu rol oynamış liberal milliyetçiliğin modern demokrasilerin geleceği bakımından aynı işlevi neden yerine getiremeyeceği sorusunun tam bir yanıtı yoktur Habermas'ta.

Yurtseverliğin bu farklı kullanım tarzlarına karşı Viroli ise hem cumhuriyetçi yurtseverliği kavramsal düzeyde hem de düşünce tarihi içindeki akım ve kişilere atıfla yeniden yorumlar. Bahsi geçen yorumlama biçimi yurtseverliğin cumhuriyetçi biçimini genel bir çerçeve olarak

34 Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, 397-8, 407-8, 423.

35 Jan-Werner Müller. *Anayasal Yurtseverlik*. Çev: A. Emre Zeybekoğlu. (Ankara: Dost Yayınları, 2012), 14-42, 53-4.

36 Jurgen Habermas. "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Sorunu". *Çokkültürcülük* içinde (Ed.) Amy Gutmann, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 133-7.

sunar okuyucuya. Öncelikle düşünür yurdun yurttaşı olmaktan kaynaklanan gururun yurtseverliğin temeli olduğu savına değinir. Yurtsever gurur parantezinde cumhuriyetçilik, yurttaşlık ve yurtseverlik iç içe geçmiş tarihsel formlara karşılık gelir.[37] İkinci olarak yurtseverliğin politik bir bağlanma şeklini karakterize ettiği, bu nedenle doğrudan doğruya kültür, dil veya ırkla ilgili olmadığı tezi işlenir. Şüphesiz ki yurtseverlik de halk kültürünü över. Ama ilgili övgü kültürün içeriğinden çok halkın bir arada yaşama iradesine, yani özgür varoluşuna yöneliktir.[38] Tabii bu analizin olgularla çok da desteklenmediği ortadadır. Çünkü Viroli'nin ve Viroli'nin katkısıyla eserleri yeniden yorumlanan Machiavelli'nin cumhuriyetçi düşüncenin antik dayanakları konusunda örnek aldığı Roma ve Roma'nın pek çok bakımından izinden gittiği Atina'da yurtseverlik çok açık bir şekilde kültür temelli ve dışlayıcıydı. Vatan sevgisi şüphesiz ki polisin özgürlükçü yasalarına yönelik politik bir bağlılığı içinde barındırıyordu. Ancak yurttaşın doğal bir ödevi olarak görülen yurtseverlik askeri erdemleri de içinde barındıran bir toplum ve devlet hayranlığını da içinde barındırıyordu. Yurtsever bir Atinalı veya Romalı kendi kentini diğer kentlerden üstün tutma eğilimindeydi. Bu eğilim yaşadığı toplumun dinini, kültürünü, dilini ve geleneklerini idealize etme alışkanlığını da zorunlu olarak içinde barındırmaktaydı. Demek ki, yurtseverlik de en az milliyetçilik kadar dışlayıcı olabilir. Tarihsel arka plan bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Bu itiraz karşısında Viroli ise ana tezini korumakla birlikte milliyetçilikle yurtseverlik arasındaki farklılığı yumuşatmaya karar verir. Şöyle ki, milliyetçilik ve yurtseverliği birbirinden tam olarak ayırt etmek imkansızdır. Ama yine de yurtseverlik milliyetçiliğe göre daha özgürlükçü ve demokratiktir. Demokratik cumhuriyetin devamı için yurtsever kültürün yaşaması gerekir. Geçmişte yurtsever yurttaşlık kültürü liberal demokrasinin inşasında kritik bir rol oynamıştır. Bugün de etnik milliyetçiliğin yıkıcı etkisi karşısında liberal demokrasiyi korumak için yurtseverliğe ihtiyacı vardır. Ayrıca yurtseverlik sadece demokratlar için değil, aynı zamanda sol bir motivasyonla siyaset yapan kesimler için de değerlidir. Solun hümanizmayı ve evrenselliği koruyan ama aynı zamanda yerel duyarlılıklara da hitap eden bir dili yakalaması gerekir.[39] Bu son hatırlatma bakımından önemli bir hususun altı çizilebilir. Her ne kadar kurucu öğretiden beri sosyalizm içinde milliyetçiliği yanıltıcı bir burjuva formu olarak gören bakış açısı güçlü olsa da sol ile yurtseverlik arasındaki bağlantı Viroli'nin sürekli olarak eksikliklere işaret eden analizine göre çok daha yaygın konumdadır. Mesela 20. yüzyıla dam-

37 Maurizio Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*. Çev: Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 12, 23-4; Maurizio Viroli. *Machiavelli.* (New York: Oxford University Press, 1998), 335-6; Viroli, *Republicanism,* 14.

38 Viroli, *Republicanism,* 13; Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 19.

39 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 11-3, 25-8; Tunçel, *Cumhuriyetçi Özgürlük,* 296-7; Viroli, *Republicanism,* 12-6.

gasını bağımsızlık hareketleri sosyalist düşünce ve pratikleri milliyetçi hissiyatla yurtseverlik parantezinde birleştirmiş, milliyetçiliğe çok yakın bir sosyalizm yorumunun hakim siyasal davranış haline gelmesine yardımcı olmuştur.

Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverliğini tarihsel ayrıntılarla zenginleştirmeden önce temel tezin altı bir kez daha çizilebilir: Düşünüre göre özgürlüğü yasa korur. Yurtseverlik ise yasa ve yurttaşlığa özdeştir. Bu dizge içerisinde ayrıca bir etnik homojenliğe ihtiyaç yoktur. Kültür değil de siyasetin belirleyici olduğu koşullarda *res publica*'ya duyulan siyasi sevginin ifadesi, kendi yurdunda özgür yaşamaktır yurtseverlik.[40]

Viroli, bu ezberi tarihsel dayanaklarıyla kanıtlamak noktasında Machiavelli'ye ve Rönesans kent cumhuriyeti tecrübesine döner. Ama önce Machiavelli'nin de örnek aldığı Roma için bir hatırlatma yapmak da fayda var. Bilindiği üzere Roma, cumhuriyetçiliği yurtseverlikle birlikte ele alan bir siyasal örgütlenme yaratmıştır. Viroli'nin parçası olduğu Neo-Roma cumhuriyetçileri Roma'yı cumhuriyetin ideal formu olarak yüceltir. Ancak Roma izleğine bakıldığında Viroli'nin yurtseverlik anlatısına taban tabana zıt bir yapıyla karşılaşırız. Viroli, yurtseverliği yurttaşın cumhuriyete duyduğu sevgi ve kendi yurdunda özgür yaşamak eylemleriyle sınırlandırmış ve yurtseverliğin milliyetçilikten farklı olarak dışlayıcı olmadığı yargısının altını güçlü bir şekilde çizmiştir. Oysa Roma'da yurttaşlık ve yurttaşlığa bağlı yurtseverlik pratikleri bir hayli dışlayıcı bir zeminde sonuç doğurmuştur. Yüzlerce yıl süren patrici-pleb çatışması Roma yurttaşlığının sınıfsal çatışmalara ne kadar da duyarlı olduğunu ve bu bağlamda dışlayıcı karakterini gözler önüne sermektedir.[41] Bu arada benzer bir durum Machiavelli dönemi Rönesans kent cumhuriyetleri için de söz konusudur. *Patria* hemen her durumda kentin ve yurttaşın eş zamanlı özgürlüğü şeklinde algılanmıştır.[42] Ancak ne Machiavelli'nin siyaset yazınında ne de örnek aldığı İtalyan kent cumhuriyetlerinde halkın tamamı yurttaştı. Kent cumhuriyetlerine damgasını vuran eşitsizlik siyasi rejimi seçimli bir oligarşi seviyesinde tutmuş durumdadır. Viroli bu tarihsel gerçeği çok da dikkate almamış ve eksik demokrasi vurgusuna rağmen Machiavelli'nin cumhuriyetçilik yorumunu idealleştirerek tartışmaya açmaktan çekinmemiştir.[43]

40 Maurizio Viroli. *From Politcs to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 190; Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 12-3, 21-4, 30-1, 90-1; Viroli. *Machiavelli,* 156; Bobbio & Viroli, *The Idea of Republic*, 16-8; Viroli, *Republicanism,* 14-5, 23-4, 65, 80, 97.

41 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 42-3; Öztürk, *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 245; Öztürk. *Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz,* 84.

42 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 35-7.

43 Öztürk. *Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz,* 87.

Res Publica'yı özgür politik toplum tasarımı olarak gören Roma-Machiavelli izleğinin İngiliz Cumhuriyetçi düşüncesi içerisinde de varlığını sürdürdüğü söylenebilir. James Harrington ve John Milton gibi cumhuriyetçilerde ve Düzleyiciler akımı içerisinde anti-monarşist bir *commonwealt* yorumu ağır basmaktadır.[44] Ancak siyasi düşünce tarihi içerisinde Machiavelli atıflarıyla zenginleştirilen cumhuriyetçi yurtseverlik okumasının Montesquieu'dan itibaren etkinliğini yitirdiği açıktır. Viroli'nin eleştirel okuması da bu yorumu destekler nitelikte bir dizi öğe içermektedir. Mesela Montesquieu politik erdem ve yurt sevgisinin birbiriyle ilişkili olduğunu kabul etse de modern toplumlarda yurttaş fedakarlığını ön plana çıkaran bir bakışın karşılık bulamayacağının altını çizer. Rousseau ise görünüşte antik geleneğe çok yakın bir pozisyonda bulunur. Çünkü ona göre her bir yurttaşın özgürlüğü ortak özgürlüğe bağlıdır. Ayrıca yurtseverlik ve yurttaşlık birbirinden ayrılmaz nitelikte olgulara karşılık gelir. Ama Viroli, Rousseau tipi cumhuriyetçiliği sorunlu bulur. Çünkü Rousseau'nun cumhuriyetçi yurtseverliği Roma'yı, hatta Atina'yı bile değil, doğrudan doğruya Sparta'yı kendisine örnek alır. Bu tercih nedeniyle Rousseau'nun cumhuriyetçilik adına ortaya koyduğu anlatı dışlayıcı, buyurgan, katı ve anti-bireycidir.[45]

Herder ve Fichte ile başlayan yeni süreçte ise yurtseverliğin milliyetçilik lehine zemin kaybetmesi süreci hızlanır. Bu yeni dönemde politik kurumlardan ve siyasal özgürlükten bağımsız doğal bir varlık olarak millete duyulan sevgi yaygınlaşır. Vatana duyulan bağlılığının ideolojik içeriği cumhuriyetçi yurtseverlik ve hatta liberal milliyetçilikten romantik bir milliyetçiliğe doğru konum ve kıvam değiştirir.[46] Viroli'ye göre bu genel bozulma halinin tek ciddi istisnası Mazzini'dir. Aslında liberal milliyetçi bir çizgide düşünce üreten Mazzini'de düşünür cumhuriyetçi bir hassasiyet görür. Çünkü İtalyan siyasi birliğini için uğraş veren bu siyasetçi milleti özgür ve eşit bireylerden oluşmuş demokratik bir birlik olarak değerlendirmeye eğilimlidir. Birey hem ödevleri hem de hakları olan bir öznedir. Sadece kendi milletine değil, aynı zamanda insanlığa karşı sorumlu olan birey milletini yüceltirken o milletin demokratik birliğine de katkı sunmaktadır. [47]

Viroli'nin övgüyle bahsettiği Mazzini örneği bile açıkça gösterir ki liberal milliyetçilik ile cumhuriyetçi yurtseverliği birbirinden ayrı düşünmek hiç de kolay değildir. Bu hatırlatmayı

44 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 63-8.

45 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 81-8, 92-103; Leo Strauss. Leo. "Tabii Hak ve Tarih", *Devlet Kuramı*, (Ed.), Cemal Bali Akal, (Ankara: Dost Yayınları, 2005). 293-4.

46 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 126, 132, 140-4, 170; Louis Dumont. "German Identity: Herder's Volk and Fichte's Nation". *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, (Ed.), Louis Dumont. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 116-7.

47 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 159-163.

parantez içine alarak Viroli'nin yurtseverlikle ilgili nihai tezini özetleyebiliriz: Yurtseverlik, politik bir duyarlılık, kişinin kamuya karşı yükümlülük duyma halidir (1). Yurtseverlikle milliyetçilik arasında hem teorik hem de tarihsel düzeyde farklılıklar vardır (2). Yurtsever yurttaşlık olmadan demokrasi devam edemez (3).[48]

Viroli'nin bu kavramsal katkısına atıfla yurtseverlikle ilgili ne söylenebilir? Yurtseverlik, modern dünyada, özellikle de modern demokrasiler için elzem bir ihtiyaç mıdır? Öncelikle "yurtseverlik iyidir, milliyetçilik kötüdür" argümanını kanıtlamanın imkansız olduğunu söylemek gerekir. Yurtseverlik de en az milliyetçilik kadar dışlayıcı olabilir. Hakları çiğneyebilir. Bu durumu çok da şaşırtıcı görmemek gerekir. Yurtseverlik çoğu kez kendinden daha büyük politik angajmanların aracıdır. Onda bir iyilik varsa bile araçal bir iyidir bu. Ayrıca teori düzeyinde yurtseverlik, milliyetçilik ve ırkçılığı birbirinden ayırmak bir yere kadar mümkün olsa da, gerçek dünyada durum hiç de böyle değildir. Bu üç siyasal bağlanma biçimi iç içe geçmiş kültürel formlar olarak sonuç doğurur.[49] Bu nedenlerle Viroli'nin ortaya koyduğu tartışma hem demokrasi teorisi hem de milliyetçilik literatürü bakımından bir hayli zayıf kalmaktadır. Viroli cumhuriyetçi ezberi tekrar etmek dışında yurtseverlik-yurttaşlık ilişkisi için yeni bir şey söylemez. Yurttaşlık ile yurtseverliği birarada değerlendirmeye eğilimli cumhuriyetçilik ise yurttaşın politikadan uzaklaştığı, insan haklarının yurttaşlık haklarıyla karşı karşıya geldiği ve çokkültürlülük gerçeği karşısında mülteci kitlelerin yurttaş öznenin ayrıcalıklarını tahlil ettiği bir dünyada yeterince ikna edici bir politik söylem yaratamamaktadır.

Viroli'nin önemsediği tarzda bir cumhuriyetçi yurtseverliğin toplumlarda kitlesel bir karşılığı olmadığı açıktır. Ancak farklı milliyetçilik türlerinden bazılarının yurttaş yurtseverliğini destekleyen bir içeriğe sahip olduğu gerçeğini yine de akılda tutmak gerekir. Bu bağlamda rahatlıkla söylenebilir ki, yurtseverlik etnik milliyetçilik ve bireyci liberalizmin alternatifi gibi iş görmektedir.[50] Bu mesele milliyetçilik literatürü bakımından yeniden ele alındığında karşımıza yurttaş milliyetçiliği-etnik milliyetçilik ayrımı çıkar. Bilindiği üzere yurttaş milliyetçiliği daha çok toprak temellidir. Vatandaşlar arasında ayrım yapmayan ve hukuk devleti niteliği ağır basan bir devlet düzeni yurttaş milliyetçiliğinin siyasal çatısını ifade eder. Amglo-Fransız modernleşme modeli ulus devlet inşa sürecinde yurttaş milliyetçiliğini temel siyasal sosyolojik doğrultu olarak benimsemiştir. Bahsi geçen doğrultunun birbiriyle ilişki halinde iki boyutu vardır: Öncelikle kültür, dil ve eğitimde standartlaşmaya gidilmiş ve bu yolla ulusal

48 Viroli. *Vatan Aşkı-Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, 200-1.

49 George Kateb. George. *Patriotism and Other Mistakes*. (London and New Haven: Yale University Press, 2006), 9, 11-3, 17; John Murray. "Nationalism, Patriotism and New Subjects of Ideological Hegemony", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 6 (14), (2011): 35.

50 Iseult Honohan. *Civic Republicanism*. (New York: Routledge, 2002), 288-9;

bir demokrasinin yaşaması için gerekli ortak kamusal alan tahkim edilmiştir. Bu gelişmeye paralel bir şekilde yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini koruma altına alan katılımcı bir demokrasi de yaratılmıştır.[51]

Etnik milliyetçilik de tıpkı yurttaş milliyetçiliği gibi kültürü standartlaştırır. Ancak ortak soy, kültür, gelenek ve dilde kendini var eden etnik milliyetçi iddianın demokratik hukuk normlarıyla zorunlu bir bağlantısı yoktur. Sonuç olarak milliyetçiliğin bu türünde milli bilinç oluşturmaya yönelik toplumsallaşma demokrasi olmadan da devam edebilir.[52] Tabii etnik milliyetçilik ve yurttaş milliyetçiliğin birer ideal tip olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Yani gerçek dünyanın gerçek sosyal ilişkilerinde bu formlardan biri daha baskın konumda olsa da, diğeri belli olay ve anlarda kendini ön plana çıkaran bir alternatif ilişki kurma biçimi olarak milliyetçi toplumsallaşmayı etkiler. Ayrıca burada bizim konumuz bakımından önemli olan husus yurttaş milliyetçiliği ile liberal-cumhuriyetçi milliyetçiliğinin aslında aynı şey olduğudur.[53] Bahsi geçen gerçek Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverlik yorumundaki naifliği de ortaya koyar. Viroli, modern zamanlardaki tek demokratik milliyetçilik biçimi liberal milliyetçilik olmasına ve liberal milliyetçilikle cumhuriyetçilik arasındaki yoğun tarihsel örtüşmeye rağmen liberal milliyetçiliğin demokratik cumhuriyete katkısını yeniden ele almak yerine, hem liberal hem de anti-liberal milliyetçiliğe karşı alternatif bir cumhuriyetçi yurtseverlik okumasında ısrarcı olmuştur. Düşünürün işaret ettiği yol siyasi düşünceler tarihi bakımından değerli olmasına rağmen, modern demokrasilerin politik geleceği açısından işlevsizdir.

Sonuç

Viroli'nin cumhuriyetçi düşünceye en büyük kaykısı liberalizmle etkileşim halinde bir cumhuriyetçilik yorumunun popülerleşmesine katkı sunmasıdır. Bu bahsi geçen yeni cumhuriyetçilik yorumunun içeriğine üç önemli Neo-Roma cumhuriyetçisi üç kritik noktada müdahale etmiştir: Şöyle ki, Skinner yaptığı bağlam temelli düşünce tarihi çalışmalarıyla Machiavelli, İngiliz Cumhuriyetçileri ve Hobbes'un yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Skinner'in düşünce tarihine yaptığı müdahale bakımından özellikle yeni Machiavelli yorumu oldukça önemlidir. Çünkü Machiavelli Roma'yı modern zamanlara, antik cumhuriyetçiliği liberalizme bağlayan dönüşüm hikayesinin tam ortasında yer alır. Bir anlamda Machiavelli Roma'nın

51 Anthony D. Smith *Ulusların Etnik Kökeni*. Çev: Sonay Bayramoğlu/Hülya Kendir. (Ankara: Dost Yayınları, 2002), 178-180; Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*. Çev: Bahadır Sina Şener. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 191, Armağan Öztürk. "Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm", *Milliyetçilik ve Modernizm*. Çev: Fahri Bakırcı. (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 11.

52 Smith, *Ulusların Etnik Kökeni,* 180-1; Anthony D. Smith. "Theories of Nationalism: Alternative Models of Nation for Motion", *Asian Nationalism*, (Ed.), Miachael Leifer, (London: Routledge, 2000), 14-6;

53 Öztürk. *"Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm",* 12.

siyaset anlayışının modern burjuva uygarlığının esaslı malzemelerindne biri haline gelmesine yardımcı olmuştur. Rönesans'a damgasını vuran bu sentezleme girişiminin başlıca öğeleri ise daha sonra liberalizmin nirengi noktaları haline gelmiştir.

Pettit'in cumhuriyetçiliğe katkısı daha çok özgürlük meselesinin yeniden yorumlanması bağlamında belirgin hale gelir. Pettit, "tahakküm yokluğu olarak özgürlük" ile "müdahalenin yokluğu olarak özgürlük" kavramlaştırmaları arasındaki farka değinir. İlki cumhuriyetçi özgürlük nosyonu, ikincisi liberal özgürlük anlayışını ifade eder. İlkinden ikincisine geçerken özgürlük yorumunun bir hayli daraltıldığı ileri sürülen temel tezlerden biridir. Bu bağlamda rahatlıkla iddia edilebilir ki, negatif özgürlük tahayyülü cumhuriyetçi düşüncenin ve bu düşünce özelinde Roma mirasının daraltılmış versiyonlarından biridir.

Viroli ise ortak iyi, özgürlük ve katılım gibi belli başlı kavramlaştırma alanlarında başlıca cumhuriyetçi aksiyomları tekrarlar. Yasa bu üç önemli meseleyi birbirine bağlayan temel cumhuriyetçi araçtır. Ancak yasaların hakimiyeti varsa kişiler kendilerini özgür hisseder, herkes için kamu yararı gerçekleşir ve demokratik katılım için gerekli koşullar oluşur. Düşünürün cumhuriyetçilik yorumundaki en özgün yan ise geleneksel yurttaş yurtseverliğini milliyetçilikten ayırarak yeniden ele alan bakış açısında somut bir içeriğe bürünür. Viroli'nin cumhuriyetçi yurtseverliği geniş milliyetçilik literatürü dikkate alındığında yeterince ikna edici kanıtlar sunmaz okuyucuya. Ama her halükarda ortaya konulan temel kaygı çok önemlidir: Yurtseverlik olmadan yurttaşlık, yurttaşlık olmadan ise demokratik bir cumhuriyet olamaz.

Kaynakça / References

Bellamy, Richard. *Citizenship, A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Black, Robert. "Reviewed Works: Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece by Viroli". *The Journal of Modern History* 87, 2, (2015): 461-463.

Bobbio, Norberto and Maurizio Viroli. *The Idea of Republic*. Trans: A. Cameron, Cambridge: Polity Press, 2003.

Bock, Gisela, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (Ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Connor, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Dumont, Louis."German Identity: Herder's Volk and Fichte's Nation". *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* in 113-132. (Ed.), Louis Dumont. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

Habermas, Jürgen. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe". *Theorizing Citizenship* in 255-281. (Ed.), Ronald Beiner, New York: State University of New York Press, 1995.

Habermas, Jürgen. "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Sorunu". *Çokkültürcülük* içinde 113-145. (Ed.) Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Held, David. "Republicanism: Liberty, Self-Government and the Active Citizen". *Models of Democracy* in 36-69. Cambridge: Polity Press, 1996.

Hobsbawm, Eric J. *Devrim Çağı 1789 – 1848*. Çev: Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Yayınları, 2000.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.

Garver, Eugene. "After Virtu: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli". *History of Political Thought* 27, (1996): 195-222.

Kateb, George. *Patriotism and Other Mistakes*. London and New Haven: Yale University Press, 2006.

Keyman, Fuat ve Banu Turnaoğlu. "Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye". *Doğu Batı* 47, (2008-9): 37-64.

Maynor, John. *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press, 2003.

Mccormick, John P. "Machiavelli Against Republicanism: On The Cambridge School's Guicciardinian Moment", *Political Theory*, 31 (5), (2003): 615-643.

Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso Press, 1993.

Mouritsen, Per. "Four Models of Republican Liberty and Self-Goverment". *Republicanism in Theory and Practice* in 35-56. (Ed.), Iseult Honohon and Jeremy Jennings, New York: Routledge, 2006.

Mudde, Cas ve Cristobal Rovira Kaltwasser. *Popülizm, Kısa Bir Giriş*. Çev: S. Erdem Türközü. Ankara: Nika Yayınları, 2019.

Murray, John. "Nationalism, Patriotism and New Subjects of Ideological Hegemony", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 6 (14), (2011): 30-43.

Müller, Jan-Werner. *Anayasal Yurtseverlik*. Çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları, 2012.

Oldfield, Adrian. "Citizenship: An Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, (1990a): 177-187.

Oldfield, Adrian. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World.* Londra: Routledge, 1990b.

Özkırımlı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009.

Öztürk, Armağan. "Cumhuriyetçilik Ayracında Yurtsever Anlayışın İdeolojik Kökleri". *Cumhuriyetçilik* içinde 119-138. (Ed.), Nafız Tok, Ankara: Orion Yayınları, 2008.

Öztürk, Armağan. "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Res Publica* içinde 40-91. (Ed.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013a.

Öztürk, Armağan. "Neo-Roma Cumhuriyetçiliği: Skinner, Viroli ve Pettit Düşünüşünde Modern Cumhuriyetçilik Üzerine Kuramsal Bir Analiz", *Felsefe Tartışmaları* 48, (2013b): 59-97.

Öztürk, Armağan. *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*. Ankara: Doruk Yayınları, 2016.

Öztürk, Armağan. "Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Atatürk Milliyetçiliği ve Yurtseverlik Kavramları Üzerine Kuramsal Bir Çerçeve Denemesi", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 3 (1), (2018): 369-388.

Öztürk, Armağan. "Siyasi Düşünce Tarihi ve Tarih Yazım Sorunu", *Düşünbil*, 89, (2020): 6-13.

Öztürk, Armağan. "Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm", *Milliyetçilik ve Modernizm*, Çev: Fahri Bakırcı, Ankara: Fol Yayınları, 2022, 11-7.

Patten, Alan. "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26 (1), (1996): 25-44.

Pettit, Philip. *Cumhuriyetçilik,* Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Pincus, Steve. "Neither Machiavellian Moment Nor Possesive Individualism: Commercial Society and Defenders of the English Commonwealth", *The American Historical Review,* 103 (3), (1998): 705-36.

Pinto, Ricardo Leite. "Neo-Republicanism: A Critical Introduction", *Paper for Workship 2-The History of Political Concepts*, in 1-26. ECPR, Voint Sessions Copenhagen, 14-19 April, 2000.

Pocock, John Greville Agard. "Quentin Skinner", *Common Knowledge*, 10 (3), (2004): 532-550.

Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment*, New Jersey: Princeton University Press, 2003.

Skinner, Quentin, "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine". *Liberaller ve Cemaatçiler*, (Ed.), Andre Berten, Çev: Kolektif, Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Smith, Anthony D. "Theories of Nationalism: Alternative Models of Nation for Motion", *Asian Nationalism*, (Ed.), Miachael Leifer, London: Routledge, 2000.

Smith, Anthony D. *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev: Sonay Bayramoğlu/Hülya Kendir, Ankara: Dost Yayınları, 2002.

Smith, Anthony D. *Milli Kimlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Strauss, Leo. "Tabii Hak ve Tarih", *Devlet Kuramı* içinde 269-320. (Ed.), Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Tok, Nafız. "Liberal Milliyetçilik", *Res Publica* içinde 266-285. (Ed.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Tunçel, Ahu. *Cumhuriyetçi Özgürlük.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Tunçel, Ahu. "Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik-Yeni Tarihçilik", *Res Publica* içinde 311-338. (Ed.), Armağan Öztürk, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Uslu, Ateş. *Siyasi Düşünceler Tarihine Giriş*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.

Vincent, Andrew. *Modern Politik İdeolojiler*. Çev: Arzu Tüfekçi. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Viroli, Maurizio. "Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau", *History of Political Thought*, Vo. 10, No. 3, (1989): 405-420.

Viroli, Maurizio. *From Politcs to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Viroli, Maurizio. "Machiavelli and Republican Idea of Politics", *Machiavelli and Republicanism* in 151-167. (Ed.), Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

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

Viroli, Maurizio. *Machiavelli,* New York: Oxford University Press, 1998.

Viroli, Maurizio. *Republicanism,* Çev: Antony Shugaar, New York: Hill and Wang, 2002.

Wallerstein, Immanuel. *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

CHAPTER 7

PİERRE MANENT: CUMHURİYETTE EYLEM VE TEMSİL

PIERRE MANENT: ACTION AND REPRESENTATION IN THE REPUBLIC

Eylem YOLSAL-MURTEZA*

*Dr.Öğr.Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırklareli, Türkiye
E-mail: eyolsal@yahoo.com

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.007

ÖZ

Bu makalede modern cumhuriyet tartışmaları için Pierre Manent'ın "La tragédie de la république [Cumhuriyetin Trajedisi] (2017)" adlı makalesi merkeze alınacaktır. Manent, modern cumhuriyetin ortaya çıkış safhalarının kent-devletleri ve Roma İmparatorluğu'nda bulunduğunu ifade eder. Manent düşüncesinde kent-devletleri, imparatorluk, ulus, modern devlet ve hatta kiliseyi politik formlar olarak tanımlar. Monarşi, demokrasi, aristokrasi ve cumhuriyet ise politik rejimlerdir. Manent cumhuriyeti politik bir rejim olarak tanımlamasına rağmen, ona özgü trajik unsurları hesaba katarak kuruluşunu politik bir form olarak da gerçekleştireceğini iddia eder. Manent'ın cumhuriyete ilişkin düşünceleri Avrupa'nın politik tarihiyle derinden ilişkilidir. O, yakın tarihinde Avrupa'nın mevcut rejimler nedeniyle değil de politik formlardan yoksun kaldığı için korkunç deneyimlerle sınandığını belirtir. Ayrıca, son yirmi-otuz yılın bu sınanmanın dolayımsız demokrasinin sonuçları nedeniyle tekrar yaşanacağının işaretleriyle dolu olduğunu belirtir. Modern demokrasinin özellikle insan haklarını ön plana çıkararak, karar alma mekanizmalarını demokratik evrenselcilik gereği üst kurumlara devrettiğini belirtir. Bu devir demokrasinin politikanın dolayımını ve ulus veya devlet gibi bir formu reddetmesine neden olmaktadır. Manent demokrasi kazanımlarını yok saymayan temsili cumhuriyetin hem kendini bir rejim hem de politik bir form olarak sunmasının imkanlarına odaklanır. Ona göre cumhuriyetin eyleme ve söze etkin bir biçimde müsaade eden yapısı eylemsiz ve dolayımsız demokrasilerin de kaderini değiştirebilir. Yurttaşların kolektif eylemleriyle kamu çıkarının gerçekleşmesini sağlayan modern cumhuriyet temsilci ve temsil edilen ikiliğinin de sürekli sorgulanmasını sağlar. Manent ayrıca bu metninde eylem ve söz ikiliğini kahraman ve filozof ikiliğiyle beraber düşünmemizin yolunu açar.

Anahtar Kelimeler: dolayım, temsil, eylem ve söz, politik formlar, demokrasi

ABSTRACT

In this article, Pierre Manent's article named "The Tragedy of Republic [La tragédie de la république] (2017)" center upon debates of modern republic. Manent stated that the phases of republic's emergence are found in the city states and Roman Empire. In his thought, he defines city-states, empire, nation, modern state and even church as political forms. In case, monarchy, democracy, aristocracy and republic are political regimes. Although Manent defines the republic as a political regime, he puts forth that it can also constitutes as a political form by taking into account the tragic factors peculiars to it. Manent's republican thoughts are deeply related to the political history of Europe. He states that Europe in its recent history was tested by dreadful experiences not its political regimes but because of lack of its political forms. Additionally, implies that the last twenty-thirty years have been full of signs that this experience will be again realized because of the consequences of the democracy's immediation. Thereby modern democracy especially brings human rights into the forefront, the legislation process is transferred to supreme organization as a requirement of democratic universalism. This process inclines to reject the mediation of the politics and a form such as the nation or the state. Manent focuses on the potentials of the representative republic that not ignore the acquisitions of democracy presents itself both as a regime and as a political form. According to him, the structure of republic, which effectively authorizes action and speech, could changes non-active and immediate democracy's destiny. The modern republic, which ensures the realization of the public interest with the collective actions of the citizens, questions constantly the duality of the representative and the represented. Manent, additionally, lead us to consider the duality of action and speech with the duality of hero and philosopher in this article.

Keywords: mediation, representation, action and speech, political forms, democracy

Extended Abstract

In this article, the conclusions of Pierre Manent's analysis of the republic and the tragedy, which are two inseparable elements of political history of Europe are focused. Therefore, Manent's article named "The Tragedy of Republic [La tragédie de la république] (2017)" is centered upon. Manent stated that the phases of republic's emergence are found in the city states and Roman Empire. In his thought, he defines city-states, empire, nation, modern state and even church as political forms. In case, monarchy, democracy, aristocracy and republic are political regimes. All political forms could be governed by different political regimes, even a political form might have different political regimes throughout history. Therefore, he primarily examines the republic and tragedies. The reason why Manent specifically examines tragedy is to reveal the duality of action and speech in staging. Tragedy is the genre of drama that allows the mostly action. Likewise, according to Manent, the republic is the regime that mostly encourages action among the others. Manent's emphasis on action and actant human is closely related to his approach to the politics. He states that it as a modern democratic paradox that democracy rejects the mediation of politics and governs without a political form. The democratic paradox is defined by the choice/will of the majority as a result of accepting everyone as equal, but it also has the power of a danger that democracy can turn into the tyranny of the classics and the totalitarianism of the moderns. He states that Europe in its recent

history was tested by dreadful experiences not its political regimes but because of lack of its political forms. He also considers that modern democracies present themselves with more speeches and less actions as signs that feed this paradox. Additionally, implies that the last twenty-thirty years have been full of observations that this experience will be again realized because of the consequences of the democracy's immediation. Manent's thoughts on the republic are related to the paradox of democracy. Therefore, he analyses the republic, which is the regime that mostly encourages action. Although Manent defines the republic as a political regime, he puts forth that it can also constitutes as a political form by taking into account the tragic factors peculiars to it. Since the emergence phases of the republic were found in the city-states and the Roman republic, he also explores the tragedies specific to these political forms. Especially in the tragedies of Plutarch, which were rewritten by Shakespeare, in from the kingdom to the republic he emphasizes the emergence of the speechless action and in from the republic to the tyranny he reveals speech without action. According to Manent, the task of the modern republic, or as he put it, the representative republic, is to create public spaces where action and speech have the equal usage. He states that citizens should transform their collective actions into the public interest by transcending their individual interests. Although the republic is a political regime, it is also a political form that points to a deeper social order and way of thinking. Thereby modern democracy especially brings human rights into the forefront, the legislation process is transferred to supreme organization as a requirement of democratic universalism. This process inclines to reject the mediation of the politics and a form such as the nation or the state. Manent focuses on the potentials of the representative republic that not ignore the acquisitions of democracy presents itself both as a regime and as a political form. According to him, the structure of republic, which effectively authorizes action and speech, could changes non-active and immediate democracy's destiny. The modern republic, which ensures the realization of the public interest with the collective actions of the citizens, questions constantly the duality of the representative and the represented. Manent, additionally, lead us to consider the duality of action and speech with the duality of hero and philosopher in this article.

Giriş

Pierre Manent, Fransa'daki güncel cumhuriyet tartışmalarına tavsiye niteliğindeki *Situation de la France*[1] (2015) kitabı hakkında katıldığı bir dizi konferansın sonunda 2017 yılında "La tragédie de la république"[2] adlı makalesini yayımlamıştır. Makalesinde, yine özel olarak Fransa sorununa değinen, Manent cumhuriyet ve tragedya arasında kurduğu ilişkiyi iki hususla açıklar: İlki yurttaşlık ve bununla bağlantılı olarak temsil etme/edilme ikiliğinin cumhuriyeti soktuğu trajik durum, ikincisi ise bir sanat türü olarak tragedyada eylem (*l'action*) ve söz (*la parole*) ikiliğinin cumhuriyet kuruluşlarındaki yansımasıdır. Öncelikle Manentcı cumhuriyete özgü trajik unsurların ne olduğunu belirleyebilmek için makalesinde incelediği Plutarkhos'un oyunlarında temsilin sahneleme sırasında nasıl politik kuruluşlar var ettiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca şunu da eklememiz gerekir ki, Manent her ne kadar politika bilimcisi unvanını liberalizm kökenlerine bir dönüş olarak tanımlasa da, konu cumhuriyet incelemesi olduğunda çalışmalarının ruhuna antik Yunan polislerinin ayrılmaz parçası 'tragedyalar' ve destanlar ile Roma Cumhuriyeti'nin sakınımsız devlet adamlarının söylemleri eşlik eder. Manent aynı Fransız çağdaşları Marcel Gauchet, Claude Lefort, Jean-Luc Nancy'de olduğu gibi politikanın modernitenin şafağında açığa çıktığı kabulünden hareket ederek, bu çıkışı hızlandıran dinamik unsuru titiz bir felsefe tarihçisi olarak araştırır. Manent'ın ilgisindeki pre-politika örnekleri ise liberalizmiyle bağlantısal zayıflığı varmış gibi gözükse de, amacının klasik cumhuriyet belirlenimlerinden yola çıkarak modern uzantılarında liberal düşüncenin izlerini aramak olduğu belirtilmelidir.

Demokrasinin paradoksu, cumhuriyetin trajedisi

Usandırıcı savaşların, katliamların ve insanlığın neredeyse tümünü ilgilendiren politik olayların yaşandığı tarihin en uzun politik yüzyılı 20.yüzyılın sonlarına doğru nihayetinde beklenen ve özlenen demokrasiler gerçekleştiğinde ya da demokrasiler zaferlerini ilan ettiğinde paradoksunu da beraberinde getirdiği uzun süre fark edilmedi. Oysa Antik Yunanın büyük filozofları Platon ve Aristoteles bu paradoksun farkındaydılar ve bu sayede rejim değerlendirmelerinde demokrasiyi saf dışı tutmayı da başarmışlardı. Demokratik paradoks, herkesin eşit kabul edilmesinin sonucunda çoğunluğun seçimiyle/rızasıyla tanımlanır fakat aynı zamanda bir tehlikenin gücüne demokrasinin klasiklerin tiranlığına, modernlerin totalitarizmine dönü-

1 Pierre Manent, *Beyond Radical Secularism: How France and the Christian West should Respond to the İslamic Challenge* [*Radikal Sekülarizmin Ötesinde: Fransa ve Hıristiyan Batı İslamcı Meydan Okumaya Nasıl Cevap Vermelidir*], çev. Ralph C. Hancock (South Bend: St. Augustine's Press, 2016), 62-63. Manent'ın bu kitabı 2015 yılında *Situation de la France* [*Fransa'nın Hali*](Paris: Desclée de Brouwer, 2015) yayımlanmıştır, kitabın İngilizce basımındaki başlığı Manent önermiştir.

2 Pierre Manent, "La tragédie de la république" [Cumhuriyetin Trajedisi], *Commentaire*, n° 157, (2017/1): 4-16.

şebilmesine de sahiptir. Platon *dikaiosynē*, Aristoteles ise *áristos* adına demokrasiden vazgeçerken; paradoksu bir kusur, günah ya da erdemsizlik olarak göstermekten kaçınmamışlardı. Kaosu baştan öngörülen, kura seçimine dayalı, aşırı kullanımında yasasızlığa ve sonrasında tiranlığa savrulan bu rejimin nüvesinde eşitlik ve özgürlüğü varsayması mevcut aristokratik hiyerarşiyi de zaten çözecekti. Dolayısıyla "Demokrasinin dostu olmak [her zaman] zordur" fakat bir yandan da "demokrasinin dostu olmak gereklidir".[3]

Politika, cumhuriyet ve modern demokrasi incelemelerinde Alexis de Tocqueville'in *De la démocratie en Amérique* [*Amerika'da Demokrasi*] eserine odaklanan Pierre Manent "Tocqueville'den öğrenilecek budur" diye bu alıntı cümlesini bitirir. Manent demokrasiye düşman antik filozoflara karşı özellikle büyük politik krizlerin cumhuriyetin temsil krizi olarak kendilerini dayattığı anlardaki figürlere odaklanır. Nasıl Cicero'nun cumhuriyetçi değerler adına ve sivik ödev gereği tiranın yok edilmesi düşüncesi, politik-olanı sezen Étienne de la Boetié'nin tiranlık ve ona hizmet edenlerin yargılanması önerisi, Fransız Devrimi'nin insanlığa çağrısıyla Olympe de Gouges'un "Dünyanın tüm tiranları titreyin" uyarısı zamanla ve özellikle şimdilerde düşüncelerimize sızmışsa nedeni "çare olarak demokrasi" fikrinin yaygınlaşmaya başlamasıydı. Artık demokratik paradoks eşi bulunmaz bir reçete olmuştu: Eşitsizlikler ve zulüm bitecekti. Yirminci yüzyıla gelindiğinde Antik Yunan filozoflarındaki tiranlığa yol açan demokrasi fikrinin korkusunun temsilini bulmak zor olmamıştı. Totalitarizme karşı "önlem olarak demokrasi" fikri yeniden demokrasinin dostlarını rahatlıkla bir araya getirmişti. Artık herkes demokrasinin dostu olmak 'zorundaydı'.

Manent bu yüzyılda modern demokrasinin zaferini ve üstünlüğünü sağlamak için yüklerinden kurtulurken geride bıraktığını toplamasının ve artık kendisinin dostluğunu göstermesinin zamanı geldiğini belirtir. Modern demokrasinin insan yaşamının homojenliğini herkesin eşit ve özgür bir yurttaş olmasını sağlayarak başarıyla gerçekleştirmiş olduğuna katılır. Fakat Manent demokrasinin insani deneyime içkin heterojenliği de kurtarmasının bir yolunu bulması gerektiğini ısrarla öne sürer. Nasıl yurttaşın deneyimi bir sanatçıdan, bir sanatçının deneyimi ise bir din adamının deneyiminden, veya tam tersi de, farklıysa, çeşitli değerlerden oluşmuş bu deneyim dünyasını yurttaşlık çatısına indirgemenin heterojenliğin örtülmesine ve aidiyetlerin kaybolmasına neden olduğunu öne sürer.[4] Dolayısıyla, Manent modern demokrasinin paradoksunun yurttaşlıkta aranması gerektiğini vurgular. Çünkü Manent, demokratik yurttaşlığın

3 Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie* [*Tocqueville ve Demokrasinin Doğası*] (Paris: Fayard, 1993 [1982]), 177. Akt.Daniel Tanquay, "Pierre Manent et la question de l'homme" [Pierre Manent ve İnsan Sorunu], *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3 (2003), 71.

4 Pierre Manent, "Le retour de la philosophie politique [Politika Felsefesine Dönüş] ", *Politique et Sociétés*, vol.22, n° 3, 2003, 194.

büyük kazanımı haklar sayesinde eşit ve özgür olunmasının aynı zamanda tuhaf bir şekilde yurttaşı aciz bir duruma soktuğunu belirtir. Şöyle ki, yurttaşlar kamuoyunun kendileri için belirledikleri yaşam biçimlerinin zamanla birer mağduru olmalarının yanı sıra bu biçimlerin içinden çıkamamakta diğer yandan ortak çıkarları belirlemenin ve peşinden koşmanın kolektif eylemini de gerçekleştirememektedirler. Aslında Manent, Tocqueville'in insan ruhuna en uygun ve doğal rejim olarak belirlediği demokrasi fikrine katılmakla beraber tam bu noktada insan ruhunun demokratik dönüşümünü yüceltmesine karşıdır.[5] Modern insanların en büyük sorununun, aslında modern felsefe ve sosyal bilimlerin de bu kabahatte payı olduğunu düşünür, insani şeylerden uzak bir insan varoluşu yaratmaya eğilimli olmasıdır. Yani modern yurttaşlar hakiki müzakere ve eylemlerden uzak 'seyirciler'dir artık.[6]

Çağdaşı Jean-Luc Nancy ortaklık-içinde-olma (*être-en-commun*) modunun demokratik toplum kuruluşunda "bütün bağıntıların dışında kendiliğinden var olmanın" yani iktidarın içsel bir hakikate bağlanmamasıyla ortaya çıktığını belirtir. Fakat demokratik iktidar kendini dışsallıkla kurmasına rağmen toplulukların içsel bağıntıları (inanç, ritüel, kader veya hakikat vs.) bu kuruluşa her zaman tehdit olarak varolacaklardır.[7] Manent, Nancy'nin işaret ettiği bu duruma demokrasinin eşit yurttaşlık ve hakları hattındaki gerilimle yaklaşır. Ona göre, demokratik rejimin meşruluğunun 'rıza' ilkesine dayalı olması demokrasinin destekçisi ya da suç ortağının da her bireyin bu iradesi olduğunu gösterir.[8] Manent Tocquevilleci bir tarzda insan doğasına en uygun ve politik özgürlüğü[9] sağlayacak en iyi rejim olarak demokrasiyi görür ve demokratik ilkelerin üstünlüğünün kaybedilmemesini önerir. Fakat demokrasiye de aslında bu ilkelerin ayrıca düşman olduğunu belirtir. Demokratik iktidar içsel bağıntıları yurttaşlıktan çatısıyla kurarak aslında modern bireyi politikadan alıkoyan eylemsizlik halini ortaya çıkarmaktadır. Manent bunu ödevle, övgüden ya da iknadan uzak Hıristiyanlık düşüncesiyle ve pre-politika örnekleriyle açıklamaya çalışır. Ona göre içsel bağıntılardan azade modern insan bir komuta, bir fikre veya empoze edilen bir karara örneğin demokrasi veya cumhuriyetin erdemleriyle ilgili her şeye ya da örneğin Hıristiyanlıktaki "düşmanını sev" buy-

5 Daniel J.Mahoney, "Political Action and the Primacy of the Good: The Theological-Political Reflection of Pierre Manent"[Politik Eylem ve İyinin Önceliği: Pierre Manent'ın Teolojik-Politik Düşünümü], *City Journal* (Ocak 29, 2016), çevrimiçi Nisan 2023, https://www.city-journal.org/html/political-action-andprimacy-good-14167.html.

6 Mahoney, "Political Action and the Primacy of the Good".

7 Jean-Luc Nancy, *Demokrasinin Hakikati*, çev. Murat Erşen (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2010), 37-38.

8 Manent, *Democracy without Nations?*, 72.

9 Manent Tocqueville'in "bireysel özgürlük ve politik özgürlüğü" ayrı ele almasını Rousseau düşüncesini takip ederek karşı çıkar. M.Ertan Kardeş, "Metafor Olarak Beden, Bağ, Düğüm: Jean- Jacques Rousseau'nun Politik Felsefesi Üzerine Bir Deneme", *Felsefî Düşün*, sayı 19, (Ekim 2022): 296.

ruğuna karşı daimi bir kayıtsızlık içindedir.[10] Manent aslında demokrasinin tamlığına karşın bir eksiklik olarak ortaya çıkan eyleyen insan olunamamasını paradoks olarak sunarken bunu aynı zamanda cumhuriyetin trajedisi olarak da görür. Düşüncesinde demokrasinin paradoksu ve cumhuriyetin trajedisi bu noktada birleşir. Demokrasiye özgü paradoksların defalarca filozoflar tarafından değinildiği felsefe silsilelerine karşılık Manent "Neden şimdi cumhuriyet?" sorusuna bir yanıt arar.

Öncelikli olarak Manent'ın demokrasi ve cumhuriyet arasında nasıl bir ayrım yaptığından bahsetmemiz gerekir. Manent, *Beyond Radical Secularism* adlı kitabında açıkça monarşi, aristokrasi ve cumhuriyeti politik rejimler; kent devletleri, imparatorluk, kilise, ulus veya ulus-devlet, modern devlet ve henüz bilinmeyen veya her an icat edilecek olanları ise politik formlar olarak tanımlar.[11] Tüm politik formlar farklı politik rejimlerle yönetilebilir hatta bir politik form tarih boyunca değişik politik rejimlere sahip olabilir. Bu kitabındaki tanımlamada göze çarpan demokrasinin eksikliğidir. Manent demokrasiyi rejim olarak konumlandırmada aslında önceki eserlerinde bir sakınım göstermez. Örneğin *Les métamorphoses de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occident* (2010) adlı eserinde demokrasiyi bir rejim, uygun politik formunu modern devlet olarak gösterir.[12] Manent demokrasiyi modern devlet ile açıklamayı tercih ederken safhalarının polis ve ulus-devlet formlarında saklı olduğunu ayrıca ifade eder. Manent'a göre söz ve eylemin politik olarak nasıl konumlandığı politik formların belirleyicisidir. Sadece demokrasinin radikal dönüşümleri nedeniyle politik formuyla irtibatını nasıl devam ettirdiği bir sorun olarak günümüzde yaşanmaktadır. Çünkü Manent insani ortaklaşalığın en yüksek biçimi olarak gördüğü politik formlardan yoksunluğun gözlemlendiği son yirmi-otuz yıldır politik formun yerine teknolojik normlar ve hukukun yeterli görüldüğünü gözlemlemektedir.[13] Hatta modern demokrasi özellikle şimdilerde belki de politik form olmaksızın tek yasal politik rejim olma kapasitesine sahip bir rejim görünümündedir.[14] Ona göre, modern demokrasinin başat özelliği artık insan haklarına saygılı ama her türlü toplu müzakereden bağımsız demokratik yönetimi işler hale sokabilmesidir. Manent modern devletin rejimi olarak ele aldığı demokrasinin meşruiyetini bireysel ya da kolektif rızadan, insanların eşit haklara sahip olduğu kabulünden, devlet ve toplumun bölünmüşlüğünden ve devletin toplumun temsil aracı olmasından aldığını belirtir.[15] Ona göre Avrupa demokratikleşmesini

10 Mahoney, "Political Action and the Primacy of the Good".

11 Manent, *Beyond Radical Secularism,* 62-63.

12 Pierre Manent, *Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic* [*Kentin Metaformozları: Batı Dinamiği Üzerine*], çev. Marc LePain (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 308-311.

13 Manent, *Metamorphoses of the City*, 13.

14 *A.g.e*, 99.

15 Pierre Manent, " Chapitre III. Christianisme et démocratie: Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne" [III.Bölüm. Hıristiyanlık ve Demokrasi: Dinin

iki tarihi momente borçludur. İlki Amerikan ve Fransız Devrimleriyle başlayıp 1848 İşçi ayaklanmasıyla başarıyla tamamlanan burjuva demokrasisine özgü biçimsel eşitliğin sağlanması için verilen sınıf mücadelesi, diğeri ise işçi ayaklanmasıyla başlayıp 1968 öğrenci ayaklanmalarıyla biten yine bir sınıf mücadelesidir.[16] Manent ikinci momenti yani toplumsal demokratik dönüşümü Tocqueville'ın demokratik ilkenin genişleyen özü olarak ele alır.[17] Fakat bir rejim olarak dolayımını politik formlarıyla sağlayan demokrasi 80lerden sonra dolayımını insan haklarına devretmesiyle uluslar-üstü kuruluşlarla iş görmeye başlamıştır. Manent bunun nedenini, 20.yüzyılın son yarısında kurtarıcı demokrasilere kavuşulmasına rağmen, çeşitli demokratik kuruluşların arzulandığı gibi barışçıl kurulmaması, barışçıl kurulanların ise aynı şekilde devam etmemesiyle açıklar. Dolayısıyla Manent'a göre; "Batılı seçkinler dolayım olmaksızın [ulus olmaksızın] insani değerlerin [herkesin doğuştan hakları olması] bir şekilde politik bir topluluk oluşturmak için yeterli olduğunu hayal ediyorlar. İki gerçeklik tasavvur ederler: Hakları olan bireyler ve 'insanlığın' tam olarak görünüşe çıktığı 'dünya'."[18] Fakat bu tutum demokrasinin limitsiz büyümesine Tocquevilleci tabirle "yumuşak bir despotizme (*un despotisme doux*)" yol açmaktadır. [19]

Manent'ın demokratik evrenselcilik dediği bu tutumda bireylerin hakları politik mücadeleler içinde zamanla geliştirilen bir ortaklaşalığa referanstan ziyade tüm insanların doğal özelliklerine indirgenir. Aslında bunları korumanın, geliştirmenin ve zenginleştirmenin politik araçlarını da ortadan kaldıran bu tutumda politika ancak ulus-ötesi bir sistemin (İnsan Hakları mahkemesi vs.) güvencesinde yer alır. Manent ulus sınırlarının belirsizleştiğini ifade ederken ulusal yönetimlerden özgürleşen bireylerin başka tür oluşumlarla örneğin göçmenlikle aniden karşı karşıya kaldığında vazgeçtiği ulusal kimliğine karşılık katıldığı demokratik evrenselcilik kimliğinin çare olmadığını görebilir.[20]

Politikasız demokrasi

Manent'ın tragedyayı bir tür olarak özel incelemesi Aristoteles'in *Poetika*'sında tragedyayla destanı karşılaştırdığı satırlarında yakaladığı politik göndermelerle ilgilidir. Manent'a

Politik Tarihi veya Modern Politikanın Dini Tarihi Hakkında Görüşler], *L'individu, le citoyen, le croyant* [*Birey, Yurttaş, Mümin*] içinde, (Bruxelles: Presses de l'université Saint-Louis, 1993), 53-73.

16 Pierre Manent, *Democracy without Nations?* [*Uluslarsız Demokrasi*], çev. Paul Seaton (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2007) 12.

17 Tanguay, "Pierre Manent et la question de l'homme", 74.

18 Mahoney, "Political Action and the Primacy of the Good".

19 Tanguay, "Pierre Manent et la question de l'homme", 75-76.

20 Göçmenin yeni yerinde yerleşiklere bir tehdit oluşturması sorun olarak görülse de vazgeçilen yurttaşlık kimliğinin edinilen yurttaşlık kimliği sırasında hak kayıplarına yol açması da aidiyet ve demokratik evrenselciliği karşı karşıya getirmektedir. Özlem Ünlü, "Göçmen Kadınlar ve Devletsiz Neslin Çocukları: Hak Mahrumiyetinden Yoksulluğa", *KADEM*, 2(1), Haziran (2016): 39-58.

göre Aristoteles'in destana kıyasla tragedyayı yüceltmesindeki neden karakterlerin daha çok 'eylem' ile meşgul olmasıdır.[21] Bu eyleyen insan Manent'ın politika düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Manent için insanı ve insani şeyleri anlamanın yolu politikayı anlamaktan geçer, çünkü insan eyleminin en yoğun ve görünür olduğu yer orasıdır. Politik rejimlerden daha çok politik formları önemsemesinin nedeni eylemi tek bir rejim, kavram ya da an içine hapsetmeden daha geniş ve kalıcı bir şekilde ele almaktır. Aslında Manent birer politik form olarak gördüğü pre-politika örneklerinde politik olanın açığa çıkışını incelemek ister. Bunun ise tarihin her safhasında veya her politik formda ortaya çıkabilir olan rejimlerin çeşitliliğinde değil de ortaklaşalığın ve biraradalığın imkanı politik olanın kuruluş anlarında olduğunu savunur. Ayrıca Manent her ne kadar ilgisini özellikle polis ve imparatorluk örneklerine yöneltmiş olsa da aynı zamanda kabileler, bir araya gelmiş insanlar ve pagan topluluklar bunların hepsi onun için incelenmeye değer yarı-politik oluşumlardır.[22]

Manent özellikle çağdaş Avrupa düşüncesine yönelik eleştirilerini topladığı kitabı *Cours Familier de philosophie politique*'de daha sterilize edilmiş bir demokrasi adına politikadan çıkışa yeltenmenin sonuçları üzerinde durur. İnsani ortaklaşalığın ve bir arada bulunuşun politikasız ya da Manent'ın ifadesiyle politikanın dolayımı olmadan mümkün olacağı düşünülen bu tutumlarda neredeyse politikanın yerini demokrasi almıştır. Manent politik-olan ve politikayı dolayım (*la médiation*) ilişkisiyle açıklar. Politik-olanı farklı deneyimlerin birbirleriyle iletişime geçmesi ve çeşitli rejim ile formların kuruluşlarını sağlayan 'dolayımların dolayımları' olarak ele alır. Politika ise bu deneyimlerin zenginliğinin ve karmaşıklığının koruyucusudur.[23] Ayrıca politika insanların ortak nedenlerini sağlar; bu nedenler sayesinde politik şeyler müzakere edilir, kolektif eylemde bulunulur ve harekete geçilir. [24] Dolayısıyla Manent politikaya has bu işlerlik ve dolayımın yok sayılarak sanki bunlar demokrasinin ödeviymiş gibi hareket edilmesini eleştirir. Ona göre, 'politika dolayımı olmayan bir demokrasi' rejim yapısından uzaklaşarak idealleşir ve formu olan modern devletin de yapısını sekteye uğratarak amacını sadece insan haklarını korumak ve ekonomiyi sürdürmek olarak belirler.

Manent çağımızın tüm kötülüklerinin nedeni olarak görülen politikayı totalitarizm ile denkleştirme faaliyetlerinin sonucu olarak şimdilerde politikanın yerine demokrasinin konulması yanlışlığının daha büyük felaketlere yol açacağını söyler. Filozof insani şeylerin en güçlüsünün ölüm korkusu olduğunu ve bununla bağlantılı olarak korku ve şiddetin yok sa-

21 Manent, *Metamorphoses of the City*, 29.

22 Manent, *Beyond Radical Secularism*, 59.

23 Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique* [*Bilindik Politik Felsefe Dersleri*] (Paris: Fayard, 2001), 334-335.

24 Manent*, Cours familier*, 113.

yılması tutumunun haklı gerekçelerini kabul etse de, çağdaş politik düşüncede demokrasi için politikanın işlevselliğinden ve dolayımından vazgeçilmesinin öngörülür sonuçları hakkında uyarıda bulunur. Manent özellikle dayanışma haklarına müracaatla "humaniteryen depolitizasyonun" sanki "totaliter süperpolitizasyondan" daha kabul edilebilir bir olgu olduğu inancının yaygınlaşmasını da kesinlikle buna bağlar.[25] Humaniteryanizmin hem demokrasi hem de liberal politikaların – aslında olmamasına rağmen- destekçisiymiş gibi görünmesi aslında korku ve savaş olmayacak garantisiyle politikanın içini boşaltmasından kaynaklanmaktadır. Manent'ın eleştirisi tüm bunlara karşın hala Avrupa'nın ciddi bir alternatif sunamamasıdır.

Cumhuriyetin Dilsiz Yaraları

Manent modernitenin depolitizasyonuna karşılık dinin ortak bir yaşam ve kolektif eylem alanını güçlü bir şekilde her zaman sunmaya hazır olduğuna dikkat çeker. Bu yüzden, politikasız bir Avrupa'daki boşluğu özellikle İslam'ın dolduracağını vurgular. Bu yüzden politik bir form olarak Kilise'yi de paganizmi de özel olarak inceler.[26] Çünkü onun düşüncesinde insani şeyler ve doğasına uygun olanlar politik formlardır, rejimler politik formlara göre belirlenir. Dolayısıyla Manent her ne kadar demokrasilerin Avrupa tarihindeki kuşatıcılığını kabul etse de, hakiki bir cumhuriyet incelemesinin zorunlu olacağını belirtir. Ayrıca Manent hem Fransa'daki İslam sorununun hem de Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki kaygı verici ayrımın ancak klasik cumhuriyet düzenlemelerine ya da orijinal cumhuriyet niyetlerine dönülerek aydınlanacağını söyler.[27] İlginç bir biçimde Manent, Homeros'un dünyasında "orijinal kent, kent öncesi kent veya kahramanca cumhuriyet ya da peşinen benim cumhuriyet" diye adlandırdığını bulduğunu ifade eder ve alıntının devamında nedenini "[burada] kahramanlar topluluğu 'halktan' bihaberdi." diye açıklar. [28] Manent'ın halkla temas halinde olmayan, halk katına inmeyen kahramanlarla cumhuriyetin özgün tanımına ulaştığını söylemesindeki amaç nedir? Manent, Homeros destanlarında anlatılan mitolojik hikayelerin tam anlamıyla temsili bir cumhuriyet olmayan ama pre-politik bir oluşuma işaret eden özellikleriyle ilgilenir. Kökensel bir cumhuriyet anlatısında Manent'ın varmaya çalıştığı husus aslında halka inmeyen kahramanların savaş erdemlerinin zamanla 'sözle' nasıl demokratikleştiğini ortaya çıkarmaktır. [29]

25 *A.g.e.*, 336.

26 Avrupa tarihinin neden politik formlar olarak ele alınmalarına dair hümanizm açısından bir değerlendirme için bkz., Sadık Türker, "Sunuş: Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar", *Felsefî Düşün*, Sayı 9 (Ekim 2017): 8-10.

27 Manent, *Democracy without Nations ?*, 54-56.

28 Manent, *Metamorphoses of the City*, 51. Manent yer yer kahramanca cumhuriyet yerine aristokratik cumhuriyeti kullanır. Cumhuriyetin çeşitli dönemlerde ortaya çıkışında egemen sınıfın değişikliğine göre bu kullanım tarihsel özellikler dikkate alınarak değişmektedir.

29 Manent, *Metamorphoses of the City*, 49.

Cumhuriyetin gücünü yüceltme eğiliminde olma ister istemez belirli bir tarih anına mahkum kalmayı beraberinde getirir. Manent cumhuriyet tanımına ulaşmak ve bu mahkumiyeti aşmak için halefi Strauss'un ve çağdaşı Lefort'un sorduğu soruya odaklanır: "Nasıl birlikte en iyi şekilde yaşanır?". Bu soruya iki filozoftan ilhamla insani şeylere ya da insan doğasına en uygun olanın 'rejim' değil de politik formlar olduğu düşüncesiyle yanıt verir. Aslında tam da Strausscu anlamda bir yaşam tarzı (*a way of life*) ve aynı zamanda hükümet formu (*a form of government*) olarak *politeia* sözcüğüne işaret eder. *Politeia* eleştirdiği Avrupa düşüncesinin politikasız demokrasisi ya da politika yerine demokrasisi değildir. Cumhuriyeti her ne kadar politik rejim başlığı altında değerlendirse de cumhuriyetin insan varoluşunu gerçekleştiren eylemin en çok açığa çıktığı bir form olarak ele alır. Dahası Manent'ın arzuladığı temsili cumhuriyet demokrasiye en yakın rejim olmakla beraber politik form ile karılmaya da en uygun rejimdir.

> Cumhuriyet, eyleme en çok izin veren, teşvik eden rejimdir. Bunu, Roma'da, 'cumhuriyetin monarşi şeklinde [gizlendiği] (Montesquieu)' 17.ve 18. yüzyıllarda İngiltere'de, Birleşik Devletler olarak Amerika'nın olağanüstü bir şekilde kuruluşunda, 89'daki büyük harekette, -ki bu harekete gerektiği gibi İmparatorluğun macerasını da dahil edersek-, Fransa'da gördük.[30]

Manent cumhuriyet tartışmalarının çoğunda bir felsefe tarihçisinin titizliğinde antik ve modern cumhuriyetçiliğin erdemlerini araştırırken amacı günümüzün temsili hükümetinin yani artık nihai amacına ulaşmış bir politik rejim varken temsili olmayan cumhuriyetten Roma Cumhuriyeti'ni kastederek ne öğreneceğimizi sorgulamaktır. Klasik cumhuriyetin trajedilerden başka sunacak bir şeyi var mı acaba? sorusunu sorar. Bu soruyla beraber Manent her ne kadar Fransa özelinde cumhuriyetçi fikirlerin yurttaşlıkla olan bağının kuşatıcı bir biçimde politik düzlemde yaygınlığını övse de, genel olarak şu soruların her modern cumhuriyet kuruluşuna yöneltilebileceğini de ayrıca ifade eder:

> Cumhuriyet bizi çağırıyor, Cumhuriyet bizi kuşatıyor, Cumhuriyet bizi boğuyor ama Cumhuriyet nerede? Hala cumhuriyetin parçası mıyız, yoksa terimi ölçüsüz kullanımımız sadece anlamını unuttuğumuz anlamına mı geliyor? … Cumhuriyet'i tavsiye edilen fikirlerin meyliyle bir işaret olarak kavramak değil de tarif edilebilecek ve değerlendirilebilecek bir yaşam biçimi olduğu düşüncesiyle kavramak iki ana nedenden dolayı zor bir görevdir. Bir yandan, dediğim gibi, cumhuriyet fikri bize o kadar yakın ve tanıdık geliyor ki, onu tasvir etmek ve yargılamak için mesafeli tutmayı bir tür

30 Manent, "La Tragédie de la république", 14.

> küstahlık olarak hissedeceğimiz bir noktaya kadar bizi kuşatıyor: "değeri" bizi felç ediyor. Diğer yandan, aynı "cumhuriyet" adı altında farklı politik oluşumların büyüdüğü, parladığı ve gerilediği çok uzun bir tarihin mirasçıları her halükarda sonradan gelenleriyiz. O halde kendimizi kelimenin etkisinden nasıl kurtarabiliriz?[31]

Aslında soruların cevabını Manent'ın zaten verdiğini söylemek metnin açıklığına bir eleştiri değildir. Çünkü Manent'ın asıl niyeti Demokles'in Kılıcı gibi asılı ve koptuğunda ise kıyametin kopacağı düşünülen bir simgenin aslında daha "fark edilebilir ve paylaşılabilir bir düşünce nesnesi ve eylem öznesi"[32] haline geldiğinde resmi yazışmalarda veya ulusa seslenişlerde sadece ortaya çıkan ve semantiği çoktan unutulan ama "anısı güçlü" cumhuriyetin açığa çıkması ancak bu şekilde mümkün olur.

Manent'a göre cumhuriyet hükümetinin temelinde ilke olarak genel çıkarın gözetilmesi bulunur. Temsili hükümetin modern politikanın büyük icatlarından biri olduğunu belirten Manent ilgisini genel çıkarı gözeten temsil edilenlerden genel çıkarı gerçekleştirmeye muktedir temsilciye kaydırır. Manent Avrupa'da zamanla temsili hükümetin birçok ülkede benimsenmiş olması gerçeğinin temsilin 'kendinde iyi' olmasında değil de temsilcinin cumhuriyetçi hükümeti en iyisi olarak sunmasında aranması gerektiğini belirtir. Öyleyse der Manent;

> Bir kez olsun kendimizi değil, bizi yönetenleri düşünmeliyiz. Eylemlerinin temeli nedir? Her şeyden önce temsili sistemin gerektirdiği basmakalıp sözleri tekrarlayacakları için onlara hiçbir şekilde sormamalıyız. O zaman kime sorulacak? Temsili olmayan cumhuriyetin, özellikle de Roma Cumhuriyeti'nin, avantajı cumhuriyet hükümetinin muazzam temsil hilesi tarafından örtülmediği veya çarpıtılmadığı için daha görünür olan ruhunu ve güdülerini bize sunmasıdır.[33]

Manent'ın temsili olmayan bir cumhuriyet fikrine dönüşündeki amacın temsili cumhuriyette eylemin neden üstünün örtüldüğünü açığa çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, Montaigne ve Rousseau tarafından ilgiyle takip edilen ve örneklendirilen Plutarkhos'un oyunlarının özel anlamı üzerinde durur. Bu Manent'ın düşüncesinde muhafaza etmeye çalıştığı eyleyen olma haliyle ilişkilidir. Tür olarak tiyatro dramasının eylemle doğal olarak ilgili olması Manent'ın düşüncesine hizmet etse de Plutarkhos'un tragedyaları özellikle politik fikirlerle inşa edilmiş anlatılarıyla çağdaşı türdeşlerinden bir adım öne çıkar. Manent, Plutarkhos'un Shakespeare aracılığıyla oyunlarının yeniden ortaya çıkışında ve bu oyunların tarihi belgeler olmadığının farkındalığında eserlerdeki politik imalara yönelir. Manent'in verdiği örnekler paha biçilmezdir.

31 *A.g.e.*, 5-6.

32 *A.g.e.*, 5.

33 *A.g.e.*, 7.

Manent eylemin sözle tamamlanmasının tarihsel Roma Cumhuriyeti'nde aslında bir zorunluluk içermediğini fakat Plutarkhos'un tragedyalarındaki imgesel Roma Cumhuriyeti'nde bunun bir talep olarak sunulmasındaki ısrarın üzerinde durur. Tarihi Roma Cumhuriyeti sözsüz eylem üzerine kuruluyken, temsili cumhuriyette ise ideal olan eylem ve söylemin işbirliğinde ve eşit kullanımda olmasıdır. Yapısı gereği Roma Cumhuriyeti'nde kadir-i mutlak bir hükümdar ile geriye kalan küçük parçalar ya da paydaşlar yani yurttaşlar vardır. Egemenin eylemleri varken sözle eylemlerin parlatılmasına hatta bunun için yurttaş ile eşitlikçi bir diyalog kurulmasına gerek olduğu düşünülmüyordu. Asli olanın eylem olduğu Roma Cumhuriyeti'nde sözün yurttaşlarla paylaşılması egemenin gündeminde olamazdı. Manent, Plutarkhos'un Coriolanus tragedyasını örnekleyerek yurttaşlar için eşsiz zaferler kazanmış Coriolanus'a Roma senatosu üyelerinin eylemlerini anlatmasını talep etmesinin kahraman için hakaret olduğunu belirtir. Manent söz ve eylemin birleşmesi ve dahası adilane ve eşitlikçi bir tutumla yapılmaya başlanmasını cumhuriyetin tarihinde büyük bir imtihan olarak görür.[34] Bu imtihanın gerekliliğini krallıktan cumhuriyete geçişteki ana figür olan kararların ve eylemlerin büyük kahramanı Coriolanus ile cisimleştirilir. Roma Cumhuriyeti'nin Roma İmparatorluğu'na dönüşünün mimarı Sezar'ı, Plutarkhos'un tragedyalarının tashih ederek, konuşturan Shakespeare dilsiz yaralardan bahseder. Tragedyada bir yurttaş Sezar'a "Eğer bize yaralarını gösterir ve yaptıklarını anlatırsan, o yaralara dilimizi sokup onlar adına konuşabiliriz"[35] der. Sezar'dan eylemlerinin sonucu yaralarını sözle anlatması ve kendileriyle dialoga girmesi talep edilir. Manent repliğin çağrışımının hoş gözükmediğini ifade eder ama burada anlatılmaya çalışılan şeyin iyi kurulmuş bir cumhuriyette yaraların dilsizliğinin yurttaşlar tarafından çözülmesi olduğunu vurgular. Çünkü kahramanın istekli olup olmaması politik kuruluşun imkanlarını barındırmaktadır.

Cumhuriyet bireyi ortak olana bağlayarak mevcut olanın genişlemesini eşitlikçi bir temelde sağlamaya başlar. Roma Cumhuriyeti'nde bu genişleme bedeni daha büyük olana yani Roma'ya katılımla mümkün olmuştu. Yani "ancak herkes ortak olanın, cumhuriyetin görüşü altında ve yasalarına ve kurumlarına saygı duyarak hareket ettiği zaman desteklenebilir veya kontrol edilebilir" olduğunda gerçekleşmiştir.[36] Sezar örneğinde olduğu gibi ortak olanın dolayımı aşıldığında ya da yaralar dilsiz kalmaya devam ettiğinde tiranlığın orantısız büyüyüşüyle karşılaşılır. Roma Cumhuriyeti'nde söz varlığını göstermek istediğinde yani senatonun Sezar'a yaralarını göstermesini talep ettiği ve onun da reddettiği parlak konuşmasının sonunda Brutus tarafından ihanete uğradı. Sezar'dan daha çok Roma Cumhuriyeti'ni sevdiğini beyan

34 *A.g.e.*, 8.

35 *A.g.e.*, 9.

36 *A.g.e.*, 14.

eden Brutus'un personasında ahlaki ve politik çelişkileri sunmayı çalışan Manent eylemin söz ile kesintiye uğramasının eşsiz bir örneğini sunmaktadır. Cumhuriyetçi ilkelerin korunması adına Sezar'ın öldürülmesinde temsil edilen Manent'a göre şuydu: Roma Cumhuriyeti'nin ilkeleri zamanla aristokrasiyle bütünleşmiş yani kenti yönetenlerin en iyisi olması gerektiği ve kentin en iyilerinin de zaten aristokratlar olduğu düşüncesi zamanla aristokratik yönetimin ilkelerinin kibir ve gurur olmasını neden olmuştu ve bunlar politik formda somutlaşmıştı. Modern temsil aracı da "Erdemli olmasa da yetenekli olan birkaç kişiyi, çoğunluğun rızasıyla yapay olarak üretmek için" tasarlanmamış mıdır? diye sorar Manent. Bu kaçınılmaz olanda sağlanacak olan cumhuriyetçi ilke ise eşit eylem ve söz birlikteliğidir. Fakat Manent artık temsili cumhuriyetten ya da modern cumhuriyetten şimdilerde beklentimizin eylem ve söylemin eşit düzeyde gerçekleşmesi olmadığını daha az eylem daha çok söylemin söz konusu olduğunu vurgular. Özgürlük talebimizin bile kısıtlayıcı özgürlüklerle örülü olduğunu belirten Manent'a göre bunun nedeni emir ve dolayısıyla itaatin olmadığı bir düzenin arzulanıyor olmasıdır. Yanlış bir biçimde politik bir yönetim yokmuşçasına yönetiyormuş gibi yapmanın ise daha cumhuriyetçi olduğunun düşünüldüğünü ayrıca ekler.

> Hüküm süren toplumsal felsefe, politik yönetimin dolayımı olmaksızın düzen ve özgürlüğü bir araya getirecek olan kendiliğinden bir toplumsal formun gücünü ve kendi kendine yeterliliğini varsayar. Bu, toplumu kendi ataletine, yani yozlaşmasına terk etmek demektir. Böylece, son on, yirmi veya otuz yılda toplumsal alana kistleri yayan ve üreten toksik maraz yerleri ve halleri yerleştirdiler; bu yerler hiçbir zaman bir politik yönetim tarafından ziyaret edilmedi.[37]

Manent'a göre Cumhuriyetin amacı kolektif eylemlerimizi övmek değil kamu yararı için eylemde bulunmaktadır. "Eylemin anlamı ne kadar silinirse, yönetme ve inisiyatif alma kapasitesi o kadar kaybolur ve öykünme ne kadar zayıflarsa, seçimin anlamı o kadar boşaltılır. Oyunculuk yapmama [eylem halinde olmama] şerefine kimin sahip olacağına karar vermek için sandıklar açıldığında, rekabetler canlı ve tutkular öldürücü olabilir..."[38]

Sonuç

Sonuç olarak Manent'da, cumhuriyet bir politik rejim olmakla beraber aynı zamanda daha derin bir toplumsal düzen ve düşünce biçimine işaret eden politik formdur. Ona göre cumhuriyette bireyler eşit ve özgür birer yurttaş olarak özel çıkarları aşarak kamu yararını gözetmelidirler. Cumhuriyet demokratik değerlerle beraber yurttaşları kamu işlerine aktif

37 *A.g.e.*, 15.

38 *A.g.y.*

bir katılımla teşvik ederken, ortak politik iradenin dönüşümlerini destekler. Manent, temsilcilerin görevinin sadece yurttaşların topluma katılımını sağlama, ortak bir gelecek inşa etme ve onların haklarını gözetmeyle sınırlı olmadığını ayrıca küreselleşme, humaniteryanizm, depolitizasyon gibi zorlukların karşısında toplumsal ve ulus aidiyetlerinin arka planda kalmamasını sağlamak olduğunu da düşünür. Manent'ın cumhuriyeti tragedyayla açıklama metodunda hem Avrupa Tarihi'nin çeşitli politik formlarında cumhuriyetin kurulmuş olması hem de Avrupa kültüründe tragedyanın ayrılmaz bir unsur olması ve bunlarında birbirileriyle derin ilişkileri vardır. Bu ilişkiselliğe değinmesinin asıl amacı ise Avrupa'nın yakın tarihindeki korkunç girişimlere Avrupalı düşünürlerin modern politik durumları açıklamada insani ve rasyonel anlayış geliştirmemeleri ve temellere dönmenin kurtarıcılığına güvenmemeleri olduğunu göstermektir. Dolayısıyla Avrupa düşüncesinde aynı nedenlerle gerileyen politika felsefesinin alanını bu acımasız tecrübeler doldurmaya başladığında hazırlıksız yakalanılmıştı. Manent bu tecrübenin ışığı hala parlakken tekrar hazırlıksız yakalanacak olan bir Avrupa gördüğü kehanetinde bulunur.

Politik formların kuruluşu üzerinden bir Avrupa tarihine odaklanan Manent demokrasinin hem politikanın dolayımını hem de herhangi bir politik formla karılmayı reddetmesinin sonuçlarının yaşanmaya başlandığını ifade eder. Şimdilerde Avrupa Tarihinin en azından şunu açıklıkla gösterdiğine işaret eder: Herhangi bir form olmaksızın yaşayan bu toplum biçiminde yurttaşlar olarak bizler kolektif eylemlerimize eşlik edecek cumhuriyet ilkelerini ve kamu çıkarını belirlemeye gönüllü olmazsak eğer tiranımızı bekliyoruzdur. Manent politikanın korkuyla özdeşleştirilerek ıskartaya çıkarılmasına karşılık politik kararlar ve sorumluluk alınmasını öneriyor. Özellikle de temsilcilerin yurttaşların eylemlerini övmek yerine kendi eylemlerinin temellerinin ne olduğunun sorgulanmasına izin vermeleri gerektiğini belirtiyor. Manent ayrıca cumhuriyeti tragedyalarla örnekleyerek eylem ve söz ikiliğini kahraman ve filozof ikiliğiyle beraber düşünmemizi ister. Manent fikirlerin dünyayı yönettiğine dair eğilimin içi boş bir romantizm olmadığının altını ısrarla çizer. Fakat Manent şunu da ekler artık ne sadece eylemlerinin hesabını vermeyen kahramanlara ne de sadece sözlerini parlatan filozoflara ihtiyacımız var. O, cumhuriyetin eğer erdemlerinden bahsedilecekse tam da bu noktada her ikisini de eşit derecede kollamamız gerektiğini savunur.

Kaynakça / References

Kardeş, M. Ertan. "Metafor Olarak Beden, Bağ, Düğüm: Jean- Jacques Rousseau'nun Politik Felsefesi Üzerine Bir Deneme". *Felsefi Düşün*. Sayı 19. (Ekim 2022): 283-312.

Mahoney Daniel J. "Political Action and the Primacy of the Good: The Theological-Political Reflection of Pierre Manent" [Politik Eylem ve İyinin Önceliği: Pierre Manent'ın Teolojik-Politik Düşünümü]. *City Journal* (Ocak 29, 2016). https://www.city-journal.org/html/political-action-andprimacy-good-14167.html. Çevri-

miçi Nisan 2023.

Manent, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie* [*Tocqueville ve Demokrasinin Doğası*]. Paris: Fayard, 1993 [1982].

-. " Chapitre III. Christianisme et démocratie: Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne" [III.Bölüm. Hıristiyanlık ve Demokrasi: Dinin Politik Tarihi veya Modern Politikanın Dini Tarihi Hakkında Görüşler]. *L'individu, le citoyen, le croyant* [*Birey, Yurttaş, Mümin*] içinde, 53-73. Bruxelles: Presses de l'université Saint-Louis, 1993.

-. *Cours familier de philosophie politique* [*Bilindik Politik Felsefe Dersleri*]. Paris: Fayard, 2001.

-."Le retour de la philosophie politique [Politika Felsefesine Dönüş] ". *Politique et Sociétés*. Vool.22. N° 3 (2003): 179- 195.

-. *Democracy without Nations?* [*Uluslarsız Demokrasi*]. Çeviren Paul Seaton. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2007.

-.*Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic* [*Kentin Metaformozları: Batı Dinamiği Üzerine*]. Çeviren Marc LePain. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

-.*Beyond Radical Secularism: How France and the Christian West should Respond to the İslamic Challenge* [*Radikal Sekülarizmin Ötesinde: Fransa ve Hıristiyan Batı İslamcı Meydan Okumaya Nasıl Cevap Vermelidir*]. Çeviren Ralph C. Hancock. South Bend: St. Augustine's Press, 2016. [*Situation de la France* [*Fransa'nın Hali*]. Paris: Desclée de Brouwer, 2015.]

-. "La tragédie de la république" [Cumhuriyetin Trajedisi]. *Commentaire*. N° 157, (2017/1): 4-16.

Nancy, Jean-Luc. *Demokrasinin Hakikati*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2010.

Tanquay, Daniel. "Pierre Manent et la question de l'homme" [Pierre Manent ve İnsan Sorunu]. *Politique et Sociétés*. Vol. 22. N° 3 (2003): 71-98.

Türker, Sadık. "Sunuş: Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar". *Felsefi Düşün*. Sayı 9 (Ekim 2017): 5-14.

Ünlü, Özlem. "Göçmen Kadınlar ve Devletsiz Neslin Çocukları: Hak Mahrumiyetinden Yoksulluğa". *KADEM*. 2(1). Haziran (2016): 39-58.

CHAPTER 8

MODERN DEVLET KAVRAMI, CUMHURİYET FİKRİ VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

THE CONCEPT OF THE MODERN STATE, THE IDEA OF REPUBLIC AND THE TURKISH MODERNIZATION

Funda GÜNSOY*

*Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi,Fen-Edebiyat, Felsefe, Bursa, Türkiye
E-mail: fundagk@uludag.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.008

ÖZ

Bu yazı, *çok-uluslu*politik ve kültürel bir yapıdan özünde Türk etnisitesine dayalı *ulusal* modern bir devlet modeline geçişi ifade edenOsmanlı-Türk modernleşmesine "dindışı güç ideolojisi" ve "kutsalı dönüştüren fail" olarak modern devlet konsepsiyonu ışığında bütüncül bir tarzda odaklanmayı amaçlıyor. Ulusal modern bir devlet modeline geçiş, ilkin, Tanzimat'ın aydın-bürokratları, şair ve yazarlarından Meşrutiyet'in asker-sivil bürokratlarına ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına ulaşan ve hem kurumsal hem kültürel düzlemde kendini duyuran Batıdaki modernleşme dalgasının politik ve sosyal tezahürü olarak anlaşılabilir. Bir başka ifadeyle, Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi Tanzimat devrinden bu yana eğitim kurumlarının Avrupa ve özellikle Fransa model alınarak modernleştirilmesi, geleneksel ulema eğitiminin giderek gözden düşmesi, modern batılı yasaların hayata girmesi vb gibi sebeplerle zaten kurumsal düzlemde başlamış bulunan Osmanlı sekülerleşme sürecinin evrelerinden biridir. İkinci olarak, bu yazı Cumhuriyet'in tesisini modern devlet ile birlikte ortaya çıkan meşruiyet sorunu çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Öyle ki, dine referanslarla kutsal duygusunun mümkün kıldığı daha geniş bir sosyal bütüne ait olma imkânının giderek ortadan kalktığı şartlar altında, insanı yurttaşla, özgürlüğü kamu işlerine ve ortak çıkara katılımla özdeşleştiren cumhuriyetçi anlayış kültürün üniter bir ulus etrafında homojenleştirilmesini mümkün kılmanın yollarından biri olmuştur. Bu yazının perspektifinden Türk modernleşmesinin Cumhuriyetçi evresinin Jakoben olarak görülen uygulamaları ise, bizatihi ulus fikrinin "ilkesi ve özlemleriyle yurttaşlığı temel alan, somut biçimleriyle ise kaçınılmaz olarak etnik olan bir "Janus" olması ile ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, sözkonusu dönem Cumhuriyetçi ulus fikrinin hem türdeşlik esasına (heterojenliğin dışlanmasına) dayalı bir demokrasiyi hem de etnik ya da kültürel sınırlamaları aşan bir evrenselliği varsaymasından doğan gerilime

referansla açıklanabilir.Son olarak, bu yazı,Demokratik bir Cumhuriyetiniçleyici (inclusive) mantığının kapsamını ulus-devlet sathında genişletmenin ve ulusal (dolayısıyla tikel) bir rejim içinde insan hakları, eşitlik,inanç özgürlüğü vb gibi tümel/kozmopolitan bir boyuta açık olmanınimkânlarını soruşturmanın önemini vurgulamayı amaçlıyor. Başka bir ifadeyle, bu yazı hem geçmişdeneyimimizi hem de gelecek vizyonumuzu "yurttaşlık", "kamusal alan", "özgürlük", "eşitlik" gibi Cumhuriyet fikrine içkin evrensel değerler çerçevesinde değerlendirmeyi öneriyor. Bu yazının perspektifinden, Demokratik bir Cumhuriyetkurucu an'a dair anlatılarımızı içleyerek çoğullaştırmak ama bunurövanşist bir motivasyonla değil, demokratik bir politikanın taraflarının/katılımcılarının sayısını arttırmak için yaptığımızda mümkün olabilir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Sekülarizasyon, Modern Devlet, Cumhuriyet, Jakobenizm

ABSTRACT

The current article aims to focus on the Ottoman-Turkish modernization which manifests the transition from a multi-national political and cultural structure to a modern nation-state model, based on Turkish ethnicity. The problem will be investigated here in a holistic way, from the perspective which views the modern state as the "ideology of profane power" (idéologie de la puissance profane) and "the sacral transforming agent". The transition to the model of modern nation-state can originally be regarded the political and social manifestation of the wave of modernization in the West, which reached the intellectual-bureaucrats, poets and writers of the Tanzimat period, as well as the military-civil bureaucrats of the Constitutional Monarchy and the founders of the Turkish Republic, exemplifying itself on both institutional and cultural levels. In other words, the Republican period of Turkish Modernization should be perceived as one of the phases of the secularization process of the Ottoman Empire, which has already started, at the structural level, during the Tanzimat period due to the modernization of the Empire's educational institutions modeled on those in Europe, especially in France, leading to the gradual decline of traditional ulema educational order, reforms of the legal system based on modern Western traditions and values, etc. The second aim of the article is to approach the problem of the establishment of the Turkish Republic within the framework of the question of legitimacy as understood in relation to the modern idea of the state. Under conditions of a gradual disappearance of the possibility of belonging to a larger social whole based on the sense of the sacred conceived in religious terms, Republicanism which identifies the human with the citizen and freedom with participation in public affairs and common interest, becomes one of the forces of homogenization of culture in the name of a unitary nation. This article attempts to show that the functioning of the Republican phase of Turkish modernization, perceived by some circles as "Jacobin", should be evaluated in reference to the very idea of the nation being itself "Janus" – rooted in citizenship with its "principles and aspirations, but inevitably ethnic in concrete forms". In other words, the Republican modernization can be analyzed by a reference to the tension arising from the Republican idea of the nation which presupposes both a democracy based on homogeneity (the exclusion of heterogeneity) and a universality that surpasses ethnic or cultural limitations. Finally, this article aims to emphasize the importance of expanding the scope of the inclusive logic of Democratic Republic at the level of the nation-state and investigating the possibilities of its openness to universal/cosmopolitan values such as human rights, equality, freedom of belief, etc., within a national (hence a particular) regime. As it is argued in the article, the idea of Democratic Republic can be realized when we succeed in diversifying our narratives about the founding moment, not in the name of polarization and revanchist motivations, but with an aim to increase the number of parties/participants of a democratic politics.

Keywords: Secularization, Modern State, Jacobinism, Republic, Turkish modernization

Extended Abstract

This article aims to examine the Ottoman-Turkish modernization in its various phases as the transition from a multinational political and cultural structure to a national modern state system based on Turkish ethnicity. Because the process applied to the empire which was multinational by nature, the Ottoman modernization cannot be understood exclusively as a Turkish modernization. As İlber Ortaylı pointed out, the phenomenon of modernization in the Ottoman geography with all the cultural and institutional changes caused by it, was experienced by all the communities associated with Muslim, Christian and other religions. The modern nation-state, as the political manifestation of modernity, has also been perceived – since the end of the eighteenth century – as a model for "stateless nations", in line with the principles of national self-determination and emancipation. Nationalism, which expresses the ideal of being a nation or having a national consciousness, weakened the multi-national structure of the Empire and even led to destructive, decomposing tendencies experienced by it (especially in the Balkans), was one of the major factors that accelerated the Ottoman modernization. On the other hand the transition to the model of modern nation-state can originally be regarded the political and social manifestation of the wave of modernization in the West, which reached the intellectual-bureaucrats, poets and writers of the Tanzimat period, as well as the military-civil bureaucrats of the Constitutional Monarchy and the founders of the Turkish Republic, exemplifying itself on both institutional and cultural levels. In this context, the current article proposes to approach the problem of the establishment of the Turkish Republic within the framework of the question of legitimacy as understood in relation to the modern idea of the state.

The modern nation-state, which emerged as an authority/power structure transcending a local system of feudal allegiance, has not only initiated a more complex form of political organization with its key functions such as centralization, population control, a strong central bureaucracy, civil rights, political participation, legalization of social and individual relations, autonomy, individualism, etc. It also brings about with itself a profound transformation of social, cultural, legal, administrative and economic domains, as well as of perception patterns of the society as a whole. The modern nation-state is a unique phenomenon. Its central characteristic is universality combined with diverse forms of its manifestation in various countries and prevalence on both particular/local and global levels. It must be however considered jointly with the warnings expressed by such distinguished names as G. Mairet, C. Schmitt, or A. Passerin d'Entreves, who argued that the word "state" cannot be used as an overly generalized concept covering all peoples. It indicates a different kind of political experience and structure

than the ones that were manifested in the case of the Greek *polis*, the Roman *res publica*, or the Middle Ages "communitas perfecta". While Marcel Gauchet says that "the reality of the sovereign State permits the new conception of a society carrying its constitutive principle within itself", Charles Taylor points out that the emergence of the State "can be regarded as the first religious revolution in history".

Modernization in non-Western societies has often been realized as a voluntary implementation of institutional structures of the project of modernity along with liberal values such as democratization, individualism, rights, etc., developed in the spontaneous evolution of Western societies. Although the processes of political modernization and democratization in the case of Western nation-state models – where capitalism and modernization made state-formation possible – took place in a spontaneous and evolutionary manner, it can be said that in non-Western societies it proceeded along voluntary – meaning reformist and authoritarian – lines. Studied from such a perspective, the phenomenon of modernization in the Ottoman geography cannot be understood solely with reference to the concepts of reform and change. The cultural and political climate of the empire was in constant flux due to its political, military and commercial relations with Western countries and its internal dynamics. Moreover, military reform, innovations in the administrative structure, and the search for solutions to the financial problems were present also before the Tanzimat period. The West entered into the mentality of the Ottoman Empire in the eighteenth century with the Karlowitz Treaty if not as a rival culture and civilization, then at least as a military and technical superior power. The change that happened in the nineteenth century was, nonetheless, about a specificity of the change rather than about a change itself. As noticed by İlber Ortaylı, "the phenomenon of modernization, in crude terms, is the change of existing change". Ottoman modernization took place in the era of colonialism and international imperialism. The Empire, dragged into a conflict environment by losing the harmony of sultan-ulema-janissary system, which ensured the functioning of the traditional state organism, drying up its economic and military resources, was trying to resist the independence movements, which gained strength with the influence of ideas such as freedom, equality, nation, etc., which spread with the French Revolution. Under such circumstances, the West seemed to be the only alternative to counter the military and economic collapse. Nevertheless, in this respect, it is the distinctive characteristic of the period studied in this article that modernization efforts and changes of the Ottoman Empire took place within the framework of practical requirements, not as applications of political projects. Military modernization formed the core of the modernization of the entire system. Unlike in the case of Western models, in which the struggle for political power began

with the rise of capitalism and the bourgeoisie, and where thus the limitation of state power, protection of human rights and freedoms made parliaments and constitutions possible, modernization efforts in the Ottoman Empire required a reforming will that could only be offered by the state. However, the state could not do this without leaving intact the existing military system that maintained and protected all power structures. It required an authority to carry out the expected reforms. Only a modern army could provide this. Therefore, the foundation of Ottoman modernization lies in the establishment of modern military structures, and the army ever since has always been the guardian of innovations in the post-Republican developments. From a political point of view, the army's role leads to the consolidation of the center. What the Republic inherited from the Ottomans is the "centrality of the state" understood in such terms – a centralized state with a modern army. While autocratic modernization of the eighteenth century was initiated in the military with the aim to resist Christian Europe and especially Russia, the nineteenth century one was conducted in a more radical and holistic manner, covering in parallel the education, law, finance and administration structures. The innovations and regulations introduced in the military field required the education organized and run according to a more secular framework. In this new period, which started with the Edict of Gülhane, the power was not concentrated in one hand and in the center, but instead distributed among various sections of the larger system. Such a configuration of the administrative domain was the innovation that enabled it to participate in, if not control, the power structures in a more effective way. In this sense, during that period the Ottoman state began to acquire the features of a rule of law. Thanks to the Edict of Gülhane or Tanzimat Edict, for the first time in the history of the Ottoman Empire the ruler declared that he is subject to the law of the nation. It was also the period when, while the bureaucracy was modernized and strengthened, the administration passed from military administrators to civilian bureaucrats. Another important innovation brought by the Tanzimat system was the establishment of a legal and political citizenship status by the elimination of the inequality between Muslim and non-Muslim subjects. Minority groups, which used to have certain privileges and were provided with and run according to their own domestic laws, were transformed into Ottoman citizens with equal citizenship status.

The liberal policies adopted by the reformist administrative personnel of the Tanzimat in the economic field were soon transmitted to the cultural and political field, and democratic ideas quickly became widespread. The new generation of intellectuals and public officials, who read the banned works of Namık Kemal and Ziya Pasha and grew up in Sultan Abdulhamit's schools, established and supported a political organization called "İttihad ve Terakki"

(Order and Progress) on the centennial of the French Revolution (1889). They were inspired by the "Ordre et Progres", the motto of the positivists from Paris. The members of the circle, such as Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Ziya Gökalp and Yusuf Akçura, were called Young Turks. The Second Constitutional modernization, inspired and conducted by this movement, opposed Abdulhamid's "monarchical" modernization. It followed a more radical route which culminated with the establishment of the Republic. The current paper will argue however that the Republic should not be understood as a decisive break, but rather as a result of reform efforts in the administrative, political and legal fields introduced already during the Ottoman empire, at least since the Tanzimat period. From the point of view of the intellectuals of that period, who adopted positivism as their worldview, science was presented as a recipe for salvation. Reason and science were perceived as the only tools for the enlightenment and progress of the society. Positivism and rationality of the enlightenment became for them the basis of a unity that was sought to be re-established. At the same time it was understood that the West should have been embraced not only in the field of technology but as a whole. But such a whole, called the West, had to be thought of not from local or according to "culturalist" principles, but from a universal point of view. Since modernity was understood here within the paradigm of "breaking from tradition" and Western society was seen as "conceived by the mind", science and reason were set forth as two universal principles that decided about the superiority of the West. The members of "Order and Progress", which was a naive intellectual movement in terms of its ideologies, methods and social base, were adherents of the notion of secular order, consistent with the positivist world-view they adopted. Since the Tanzimat era, the traditional function of religion had already begun to decline due to the modernization of educational institutions according to the European, especially French model, the gradual discrediting of traditional ulema schools and the introduction of modern Western legal system. The Young Turks were fiercely anti-clerical, but only few were radical enough to advocate rather than oppose reforming Islam. The period of Abdulhamid's rule, which was particularly concerned with institutional modernization and contributed to major breakthroughs in the sphere of military and civilian education for this purpose, opened the way for alternative reforms – implemented in the name of the positivist agenda – of newly introduced educational system, especially in the field of medicine. However, the Young Turks were aiming to create a homogeneous society within an "Ottoman Homeland", starting with the idea of "the brotherhood of all Ottomans". Thus the goal they attempted to achieve was not freedom but liberation of the Empire. Their primary aim was to end the absolutism of the Abdulhamid administration and to establish a constitutional government that would provide political rights and justice to everyone, Muslim or Turkish. However, this project began to transform itself

after 1905, when the ideas of constitutionalism and liberty started to influence military circles and led to secret organizations. It is in this context that the question of emergence of the second generation of the "Order and Progress" movement should be mentioned. It originated among officer-bureaucrats and was influenced by German thought and state theory more than by the French and Anglo-Saxon conceptions as it was the case with its first generation. This second phase should also be considered a determining factor of the main line of the Turkish Republican modernization.

The paper tries to argue, that the process of institutional secularization experienced by the Ottoman society was radicalized at some point due to the intervention of the Republican system in civil-social or interpersonal relations with a project of Westernization not only of the state but of the whole social life. With ambitions of reaching a "new civilization type" or a "new stage of civilizational development", the Republic defined the people as "a classless, unprivileged, fused mass" in the state of construction of national identity, where various religious, ethnic or class affiliations within this homogeneously perceived mass were regarded as obstacles to the formation of a real unity. In this respect, the Republican period, on one hand, tried to establish and legitimize the society according to a single rationality by adopting French-style theoretical doctrines, but on the other hand, it defined the public space with reference to the Turkish ethnic identity, with the influence from the German state-theory tradition. Islam, the dominant spiritual tradition of the Ottoman Empire, was not only a religion that operated at the institutional level or that attracted the upper echelons of the state. There was also a popular, grassroots Islam, organized in the form of sects and piety movements. Thus, the unity and indivisibility had to be achieved by revolutionary means, with reference to a "Turkish Nation" and an Islam that "applies to reason, logic and truth" rather than to superstitions. But such attempts must necessarily appear in the occupied, semi-colonial Republican geography, as missing the intellectual profoundness and accumulation of modernization process spread over time, as in the West. At the same time, it must be kept in mind, that the active role of the state in the creation of a national identity as the bearer of sovereignty and the normative foundations of the state is not unique to Turkish modernization.

1. "Kutsalı Dönüştüren Fail" Olarak Modern Devlet ve Meşruiyet Sorunu

Modern ulus-devlet, her ülkede farklı formlardakendini gösteren amaküresel ölçekte yaygınolması nedeniyle evrensel bir fenomenolarak algılanan bir olgudur.G. Mairet, C. Schmitt, A. Passerin d'Entrèves gibi seçkin isimlerin "devlet" sözcüğünün tüm halkları kapsayan zaman aşırı genel geçer bir kavram olarak kullanılamayacağı uyarısıyla bir arada düşünüldüğünde, bu, Yunan *polis*'inden, Roma *respublica*'sından ve Orta Çağ *communitasperfecta*'sından farklı türde bir politik deneyim ve yapı ile karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelir.[1]Passerin d'Entrèves,örgütlü bir güç olarak modern devletin "sosyal bağlamda emir-itaat ilişkisi, bir iradenin diğerine dayatılması" ilkeleri temelinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Öyle ki, "gücün amansız yasasının hâkim olduğu ve anarşinin sürekli tehdit ettiği bir dünyada, devlet, uyumun, düzenin ve güvenliğin tek koşulu" olarak ortaya çıkar[2]Mairet ise devletin egemenlik kavramı ışığında anlaşılması gerektiğini vurgularken egemenliğin ise "yalnızca, stricto sensu (tam anlamıyla) dindışı iktidar olarak kendini düşünen ya da düşünmese bile böyle uygulanan bir iktidara" uygun olduğunu söyler. Bir başka deyişle, modern devletin belirleyici özelliği olan egemenlik seküler bir iktidar anlayışına dayanır. Modern devletin egemenlik ideolojisi "dindışı güç ideolojisidir".[3]

> …egemenlik, iktidarın kutsal olanla bağlantısının alt üst olmasıdır. İktidar, artık ruhani makama bağlı değildir. Öyle ki bu bakış açısından, egemenlik fikri, kutsal olana ilişkin bir laikleştirmeyi de içerir. O zaman da iktidar yalnızca kendine bağlıdır; kendi hesabına, bir kutsallık kavramını -ayrıca hiç de gerekli olmayan-yeniden icadetme pahasına ... Artık o andan sonra, siyaset özerkliğine kavuşmuş, kendi yasalarına ve pratiklerine sahip olmuştur: Bundan böyle, devlet adamları ve filozoflar, çözümünü yalnızca kendilerinin bilecekleri (ya da daha doğrusu bilmeye çalışacakları) gerçek bir dindışı esrar olarak, devlet içinde siyasi hayatı yaşamaya ve tanımlamaya girişeceklerdir.[4]

Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sekülerize olmuş teolojik kavramlar olduğunu söyleyen C. Schmitt, "XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla uzanan bu çağda, siyasi birliğin her şeye hükmeden düzen kavramı" olarak devletin modern bir olgu oluşuna işaret eder.[5] Ona göre, modern bilim ve felsefenin büyüsünden ve gizeminden arındırdığı dünyada modern

1 Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV 'e laik devletin doğuşu", *Devlet Kuramı*, der. C.B.Akal, çev. C.B.Akal, Dost Kitabevi, 2005.

2 Alessandro Passerin d'Entrèves, "Devlet Kavramı", *Devlet Kuramı*, çev. Başak Baysal, 199-200.

3 Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV 'e laik devletin doğuşu", 217-218.

4 A.g.e.,219-220.

5 Carl Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı*, çev.B.Emrah Oder, 243.

devlet, "eski metafiziğin en yüksek gerçekliği Tanrı"nın ilk seküler halefidir.[6]Bir başka önemli filozof Marcel Gauchetiçin de,"devlet sorununun anahtarı din olgusunun derin köklerinde" yatar veya devletin doğuşu ancak dinsel söylemin geçirdiği dönüşüm bağlamında anlaşılabilir.[7] Öyle ki, o, devletin kutsalın dönüştürücü faili olarak doğuşunutarihi ikiye bölüp yeni bir çağ başlatan en önemli değişim anlarından biri olarak görür.[8] Gauchet'ye göre, toplumsallık varoluşun insanın kendisinin dışında bir varlığa ya da varlıklara borçlu olduğuna inandığı bir "anlam borcu" temelinde anlaşılabilir. Bu "kurucu borç", "dinsel ötekilik" ya da "sembolik dışsallık" ilkel toplumlarda iktidara sahip olan insanlar ile sahip olmayanlar arasında bir toplumsal bölünmenin ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde etkide bulunur. Çünkü

> devletten önceki toplumlar, kendi varlık biçimleri üzerinde etkili olabilecek her türlü müdahale gücünden mahrum olduklarını düşünen; kendi iç düzenlerinin başka bir yerden kendilerine dayatıldığına ve bu düzenin meşruiyet kaynağının dışarıda yer aldığına inandıkları için, bu düzen üzerinde hak sahibi olmadıklarını düşünen toplumlardır… Devletten önce varolan toplumların tümü ayrım üzerine kurulu toplumlar, yani kurucu ilkelerini, örgütlenme tarzlarının kökenini, anlamlarının kaynağını, kurallarının ve adetlerinin nedenini kendilerinin dışına yerleştiren toplumlardır.[9]

Gauchet'ye göre, bu kurucu sembolik dışsallık devleti de öncelemekle birlikte, devletin ortaya çıkışı tam da toplumsallık içine gömülü bulunan bu boyutun dönüşüme uğraması ile açıklanabilir. Esasında devlet, "yönetme/itaat arasındaki ayrıma dayalı olarak insanların birbirlerine yabancılaşmasıdır".[10]Devletsiz veya ilkel toplumlarda insanlar (ya da görünür varlıklar) ile görünmez güçler/varlıklar arasındaki fark, üstünlük ve bölünmüşlükbir dışalana yerleştirilerekinsanların dinsel ötekiye dair epistemik mahrumiyetleri bakımından sahip oldukları eşitlik toplum içinde bir iktidarın kuruluşunu engeller. Gauchet için devletin doğuşu bu epistemik mahrumiyet yoluyla mümkün hale gelen eşitliğin yöneten ile itaat eden arasında bir "tahakküm çarkı"nı ortaya çıkaracak biçimde bozulmasıdır. Yani devlet, temsil edilemez, cisimleştirilemez ve tek bir kişinin mülkü haline getirilemez olan kutsallığı tanıyan bölünmeyi toplumun içine yerleştirerekinsanlar arasında tahakkümü, hiyerarşiyi ve kontrolü ortaya çıkaracak bir eşitsizliği de yerleştirmiş olur.[11]

6 Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz., Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

7 Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der-çev. Z. Savaşçın, İletişim, 2013, 209, 250.

8 Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion,* çev.O. Burge, Princeton University Press, 1997, 34.

9 Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, 212.

10 A.g.e, 212.

11 A.g.e., 212-254; Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*,35-40.

Öyle görünüyor ki, yerel feodal bağlılığı aşan bir otorite olarak ortaya çıkan modern ulus-devlet merkezileşme, nüfus kontrolü, güçlü merkezi bir bürokrasi, yurttaşlık hakları,politik katılım, toplumsal ve bireysel ilişkilerin hukukileşmesi, özerkleşme, bireyselcilik vb gibi anahtar fonksiyonları ilebir yandan politik örgütlenmenin daha kompleks bir formuna işaret eder. Diğer yandan ise sosyal, kültürel, hukuki, idari ve ekonomik yapılarda ve bir bütün olarak toplumun algılama kalıplarında derin bir değişmeyi beraberinde getirir.Modern devlet,ister sekülarizasyon ister Gauchet'nin tercihiyle "dinden çıkış" süreci olarak anlaşılsın,-modernliğin politik tezahürüdür.[12] Bunun yanısıra, o, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren "devleti olmayan uluslar"ın kendi kaderlerini tayin etme (self-determinasyon) ve özgürleşme (emancipation) ilkesi uyarınca "devlet olma" taleplerinin de paradigması olmuştur. On altıncı yüzyılda İngiltere'de, on sekizinci yüzyılda Fransa'da ve on dokuzuncu yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan ilk ulus-devletler ve buradan tüm dünyaya yayılan milliyetçilik dalgası, etnik açıdan *de facto* heterojen bir yapı sergileyen Batı dışı pek çok toplum için *bağımsızlığın* mihenk taşı olmanın yanı sıra*afortiori* gelişme ve ilerlemenin temel referans noktasını oluşturmuştur. Bu minvalde, modernite ile modernleşme ya da modernizasyon arasındaki Habermasçı ayrım dikkate alındığında,[13] Batılı olmayan toplumlarda modernleşme, Batılı toplumların *sponten* evrimi içinde ortaya çıkan modernite projesinin kurumsal yapılarının ve demokratikleşme, birey, hak vb gibi liberal değerlerinin çoğu kez *iradi* yollarla kültüre eklemlenmesi şeklinde tezahür eder.[14] Kapitalizmin ve modernizasyonun devlet formasyonunu mümkün kıldığı Batılı ulus-devlet modellerinde politik modernleşme ve demokratikleşme süreçleri *sponten* ve *evrimci* bir çizgide gerçekleşmiş olmasına karşın, Batı dışı toplumlarda modernleşmenin *iradi*, *reformist* ve *otoriter* bir çizgide ilerlemiş olduğu (hiç kuşkusuz milliyetçiliğin çoğu kez tikel çerçeveler içinde anlaşılabileceği gerçeğini gözden kaçırmadan) söylenebilir. Kültürün her alanında yaşanan ve kimi zaman iradi olarak hedeflenen *değişme* olgusu, pozitif ve/veya negatif bir anlam yüküyle donanmış şekilde karşımıza "modernleşme", "batılılaşma" veyahut "çağdaşlaşma" başlığı altında çıkar.

Bu yazı,*çok-uluslu*politik ve kültürel bir yapıdan özünde Türk etnisitesine dayalı *ulusal* modern bir devlet modeline geçişi ifade eden Osmanlı-Türk modernleşmesine "dindışı güç ideolojisi" ve "kutsalı dönüştüren fail" olarak modern devlet konsepsiyonu ışığında bütüncül bir tarzda odaklanmayı amaçlıyor.Bu minvalde, ulusal modern bir devlet modeline geçiş,

12 "Dinden çıkış" olarak modernlik teması ile ilgili olarak ayrıca Zeynep Savaşçın'ın Marcel Gauchet ile yaptığı söyleşi oldukça aydınlatıcıdır. ("Marcel Gauchet: Yeniden Bir "Büyük Anlatı", *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, 309-320)

13 Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 68.

14 Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları,* İstanbul, 1990, 27-72.

ilkin, Tanzimat'ın aydın-bürokratları, şair ve yazarlarından Meşrutiyet'in asker-sivil bürokratlarına ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına ulaşan ve hem kurumsal hem kültürel düzlemde kendini duyuran Batıdaki modernleşme dalgasınınpolitik ve sosyal tezahürü olarak anlaşılabilir.İkinci olarak, bu yazı Cumhuriyet'in tesisini modern devlet ile birlikte ortaya çıkan meşruiyet sorunu çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Gauchet'nin de ifade ettiği gibi, modern "egemen devletin gerçekliği kendi kurucu ilkesini kendi içinde taşıyan yeni bir toplum anlayışına izin veriyor"[15] ise, görülmez bir kutsal düzene dair eşitlikçi bir mahrumiyet epistemolojisi içinde meşruiyet üretmek artık mümkün değil demektir. Doğası gereği bir güç ve kontrol yoğunlaşması olan modern devlet, insanın insani her tür müdahaleden uzak bir dışsallık ya da ötelik ile arasında varolduğuna inanılan bölünmeyi feshedederek ya da daha doğrusu toplumun içine yerleştirerek aslında meşruiyet sorununa bir çözüm bulmuş olur. Zira bu yolla toplumdan ayrı politik bir iktidar yapısını kurmak, toplumun insan iradesinin bir ürünü olduğunu düşünmek, toplumu oluşturan üyelerin karar vermeye muktedir olduğunu düşünmek vs mümkün hale gelir. O halde, Charles Taylor'ın da ifade ettiği gibi, "devletin doğuşu tarihteki ilk dinsel devrim olarak kabul edilebilir".[16]

Bu çerçevede, Cumhuriyetçilik"büyü bozumuna uğramış" modern dünyada politik otoriteyi meşrulaştırmanın yollarından biri olarak ortaya çıkar. Liberalizm gibi o da politik otoritenin kaynağını seküler bir alan içinde tesis etse de, ilki "birey"e ve "bireyin doğal haklar"ına, ikincisi ise "halk egemenliğine"vurgu yapar. Cumhuriyetçi geleneğin merkezi kategorisi ve normatif temeli egemenliğin kaynağı olarak "rasyonel yurttaş" iken, liberal demokrasi geleneğinin merkezi kategorisi "özgür (negatif anlamda) birey"dir. Bu, cumhuriyetçi düşünce ile liberal düşüncenin farklı insan tasarımlarına dayanması olgusuyla açıklanabilir. Cumhuriyetçi yönetimde "yurttaş" olarak insan, doğası gereği rasyonel ve doğru yargıda bulunma kapasitesine sahip bir varlık olarak tanımlanır. İnsanı rasyonel bir fail olarak gördüğü için cumhuriyet, "çocukta insanı arar ve çocuğu ortadan kaldırmak pahasına onda yalnızca büyümesi gereken şeye hitap eder".[17] İnsanda büyümesi gereken tek şey, akıldır; zira tutkuların ya da akıl dışı itkilerin bertaraf edilmesi, akılla donatılmış ve aydınlanmış yurttaşlarca şekillendirilen ortak bir kamusal alanın varlığını mümkün kılar. Bireyi yurttaşla, halkı yurttaşlardan oluşan ulusla

15 Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, 58.

16 Charles Taylor, "Introduction", *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*,13.

17 RégisDebray'ın 1989'da Fransız ihtilalinin 200.yıldönümünün hemen ardından kaleme aldığı cumhuriyetçi olmak ile demokratik olmak arasında dikotomik bir ayrımı varsayar görünen "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?" başlıklı yazısı, aslında demokrasisiz bir cumhuriyet ile cumhuriyetsiz bir demokrasinin neye benzediğinin ilgi çekici ve kışkırtıcı bir tasvirini sunar. RégisDebray, "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?", çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay, 1999, 252. Cumhuriyet ve Demokrasi konusunda ayrıca bkz.,Mustafa Erdoğan, "Cumhuriyet ve Demokrasi Arasında Türkiye", *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, 1997, 343-362.

özdeşleştiren cumhuriyet "ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasa koyucu tarafından temsil edilen ortak birliği" üzerinde yükselir.[18]

Bu çerçevede, bu yazı Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet döneminin,Tanzimat'tan bu yana eğitim kurumlarının Avrupa ve özellikle Fransa model alınarak modernleştirilmesi[19], geleneksel ulema eğitiminin giderek gözden düşmesi, modern batılı yasaların hayata girmesi vb gibi sebeplerle zaten kurumsal düzlemde başlamış bulunan Osmanlı sekülerleşme sürecinin evrelerinden biri olduğunu öne sürmektedir. Öyle ki, dine referanslarla kutsal duygusunun mümkün kıldığı daha geniş bir sosyal bütüne ait olma imkânının giderek ortadan kalktığı şartlar altında, insanı yurttaşla, özgürlüğü kamu işlerine ve ortak çıkara katılımla özdeşleştiren cumhuriyetçi anlayış kültürün üniter bir ulus etrafında homojenleştirilmesini mümkün kılmanın yollarından biri olmuştur.Kuşkusuz Cumhuriyet, tanımı gereği, bu homojenliği/türdeşliği tüm ulusu birleştiren ve yöneten evrensel ilkelere referansla sağlamaya girişir. Bu evrensel ilke ve değerlerin kaynağı artık din ya da Tanrı değil, tüm çıkarların üstünde yükselen biricik otorite olarak akıldır. Hakikatin kaynağı olarak akıl, bireysel çıkarları ve tutkuları aşarak yurttaşlar topluluğu olarak tanımlanan ulusu aydınlatan bir güneş olarak düşünülür. Bu yüzden "cumhuriyette devlet üniter ve doğası gereği merkezidir".[20]

Türk modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi evresi tam da bu türdeşlik tesis etme girişimi ya da *çok-uluslu* bir kültürel yapının politik iradi bir edimle Türk etnisitesine dayalı üniter bir *ulus-devlet*'e dönüşümü olduğu gerekçesiyle"Jakoben Cumhuriyetçilik", "Jakoben Laiklik", "Jakoben Kemalizm"[21]şeklinde nitelendirilmiştir.Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere,

18 RégisDebray, "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?", 247.

19 Osmanlı-Türk Modernleşmesi üstündeki Fransız etkisinin I. Dünya Savaşı'na kadar hegemonik bir tarzda devam ettiğini, savaş sonrası ise kısmi bir azalmanın olduğunu söylemek mümkündür. Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm: Eleştirel Bir Karşılaştırma*, Yordam Kitap, 2015, 41-55. Ulus-devletin oluşumu ve yurttaşlık anlayışının Fransa ve Almanya örnekleri üzerinden karşılaştırmalı bir incelemesi için Ayşe Kadıoğlu, "Modern Vatandaşlığın Farklı Boyutları", *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yay, 1999, 53-72.

20 RégisDebray, "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?", 249.

21 Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi hem liberal hem muhafazakâr çevreler tarafından "Jakobenizm", "Jakoben Laiklik", "Jakoben Cumhuriyetçilik" ya da "Jakoben Kemalizm" gibi anti-demokratikliği, radikalizmi ve din karşıtlığını belirginleştirmeyi amaçlayan ifadelerle nitelendirilmiştir. Sözgelimi Bengül GüngörmezCumhuriyet'in erken döneminin Türk elitlerini modernleşmeyle ilişkileri bakımından "Jakoben Modernistler" ile "Modern Muhafazakarlar" olmak üzere iki kategoriye indirgeyerek tasnif eder. ("Jakoben Modernist"e Karşı "Endişeli Modern": Türk Muhafazakarlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 40, 5-23, 2014."Jakoben" teriminin liberal, muhafazakâr ve ulusalcı kullanımları arasındaki farklılıklara işaret eden ve esas olarak Kemalizm ile Jakobenizm arasındaki ilişkiye odaklanan bir çalışma için bkz.,Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm*. Tanıl Bora, kamusal-politik değişimin ancak mahir insan/birey yetiştirmekle mümkün olduğu, demokrasinin ancak cahil halkın aydınlatılması ve terbiye edilmesiyle anlamlı bir sistem olabileceği düşüncesiyle kendini gösteren toplum mühendisliği veya Jakobenizmin sadece İttihatçıların değil geç Osmanlı liberallerinin de özelliği olduğunu söyler. Atila Doğan ile Haluk Alkan'ın *Osmanlı Liberal Düşüncesi Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* (İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2010) çalışmasına dayanarak "liberal Ulum-ı iktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası çevresini, Erken Cumhuriyet'in jakoben-vesayetçi zihniyetinin fikri kaynaklan arasında saymak gerektiği"ni öne sürer. Tanıl Bora, *Cereyanlar:*

halkın politik birliğin ve düzenin kurucu temeli haline gelmesi ve bu anlamda demokratik meşruiyetin belirleyici bir normatif güce sahip olması, modern politik düşüncenin ayırt edici özelliklerinden biridir. Ancak, hukuki-politik bir yurttaşlık idesinin etkin hale geleceği,yani dinsel ya da kültürel tikel aidiyetlerin/kimliklerin dışarıda bırakıldığı bir demokratik ulus ideali, meşruiyetin kaynağı olacak yurttaşlar topluluğu arasındaki toplumsal bağın ve birliğin nasıl tesis edileceği sorununu görmezden geldiği ölçüde tarih-dışı ve a-politiktir. D. Schnapper'in de işaret ettiği üzere, politik olan ile dinsel olanın birbirinden ayrıldığı ve toplumsal bağın ulusal bir mahiyet kazandığı modern toplumlarda "yurttaşlık ilkesini ileri sürmek, tek başına yurttaşlar cemaati oluşturmaya yetmez".[22]Politik birlik, ya *yukarıdan* emir ve güç yoluyla, ya *aşağıdan* halk veya ulus olma iradesi yoluylaya da liberal teoride olduğu üzere*konsensus* yoluyla tesis edilebilir. Ancak, her gerçek konsensus, özgür ve rasyonel bireyleri gerektirir. Zira

> egemenlik ve yurttaşlık birer kurmacadır. Somut olarak, insanlar bu kadar soyut düşünceler için fiilen harekete geçirilemez…İnsanlar, ancak, toplumsal ve tarihsel, özel bir toplaşmanın belirleyici nitelikleri olan kuşakların varoluş ve birarada yaşama biçimlerini birbirine ileten…ortak kurumların sürekli etkinliğiyle bütünleştirilebilirler.[23]

Modern ulus devletin varolma iradesi halkın birlikte yaşama iradesine dayandığına göre,-bir halkın kolektif kimliği "ortak söz, ortak tarihsel kader, gelenekler ve anılar, ortak politik amaçlar ve umutlar" üzerinden "ortak kurumların sürekli etkinliği"ni gerekli kılar.Tam da bu sebeple, Cumhuriyetçi rejimlerde eğitim yurttaşın ortak bir gelecek ve toplumun ortak çıkarı ya da iyiliği adına toplumsal aidiyet bilincini geliştiren, evrensel değerleri ve yurttaşlık bilincini aşılama amacı taşıyan bir kurum olarak öne çıkar. Cumhuriyette yurttaş yalnızca hukuki bir statü olmadığı gibi, ulusal bir devlete aidiyeti ifade eden uyrukluktan da fazla bir şeydir. Yurttaş kendi yasalarını kendi koyan ve kendi koyduğu yasalar altında yaşayan politik bir birimdir. Fakat yurttaşlık, bireyin doğal hakları gibi "verili" bir şey ya da bir olgu değildir; yaratılan ve öğrenilen bir içselleştirme sürecidir. Bu çerçevede bu yazı, Türk modernleşmesinin Cumhuriyetçi evresininJakoben olarak görülen uygulamalarının, bizatihi ulus fikrinin "ilkesi ve özlemleriyle yurttaşlığı temel alan, somut biçimleriyle ise kaçınılmaz olarak etnik olan bir "İanus"[24]olmasından ileri geldiğini öne sürmektedir. Başka bir ifadeyle, sözkonusu dönem Cumhuriyetçi ulus fikrinin hem türdeşlik esasına (heterojenliğin dışlanmasına) dayalıbir demokrasiyi hem de etnik ya da kültürel sınırlamaları aşan bir evrenselliği varsaymasından

Türkiye'de Siyasi İdeolojiler, İletişim, 2017, 44.

22 Dominique Schnapper, "Yurttaşlar Cemaati", *Dersimiz Yurttaşlık*, haz. Turhan Ilgaz, çev. Birkan Işın, Kesit Yayıncılık, 1996, 149.

23 A.g.e.,149.

24 Dominique Schnapper, "Yurttaşlar Cemaati",150.

doğan gerilime referansla açıklanabilir. Nitekim, bu durum aynı zamanda, modern devletin Hobbesçu bir kavramsallaştırmayla "ölümlü Tanrı" oluşunu da gündeme getirir. Zira, "ölümlü Tanrı" olarak devlet 'egemen' karakterini 'sınırsız güç'ünden almakla birlikte meşruiyetini Tanrıdan değil, halktan alır. Tıpkı Tanrı'nın şeyleri hiçten yaratması gibi, "ölümlü Tanrı" olarak modern devlet de "hiçlikten doğan mutlak bir karar" ile doğa durumundaki "kurtları yurttaşlara dönüştürmek" suretiyle adeta bir mucize yaratır.[25]

Batılılaşmanın İlk Evresi: *Pragmatik* Bir Çözüm Olarak Modernleşme

Çok-uluslu bir imparatorluk olma niteliğinden ötürü Osmanlı modernleşmesi yalnızca Türk modernleşmesi şeklinde anlaşılamaz; İlber Ortaylı'nın işaret ettiği gibi, Osmanlı coğrafyasında yaşanan modernleşme olgusu ve beraberinde getirdiği kültürel ve kurumsal değişimler Müslüman, Hıristiyan ve diğer dinlere mensup tüm cemaatlerin deneyimlediği değişimlerdir.[26] Fakat adına modernleşme ya da Batılılaşma dediğimiz bu değişimler ya da reformlar, şayet bir tarih düşmek gerekiyorsa, ne zaman başladı? Yaklaşık iki yüzyıldan bu yana Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kavramsal bir köprü oluşturan, yalnızca Tanzimat'ın aydın-bürokratlarının, şair ve yazarlarının, Meşrutiyetin asker-sivil bürokratlarının ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının değil, Ahmet Mithat'ın "Felatun Bey"inin, Recaizade'nin "Bihruz"unun da zihni gündemini oluşturan Batı, hangi Batıdır? Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Batılılaşma ülküsüne kaynaklık eden saikler nelerdir? Cumhuriyet, Tanzimat'tan bu yana modernleşme çabalarında bir kırılma anına mı, yoksa bir sürekliliğe mi işaret eder? Özetle formüle etmek gerekirse, Türk modernleşmesine *sui generis*karakterini armağan eden özellikler nelerdir? Osmanlı modernleşmesine bir tarih düşmek gerekiyorsa, bu tarihin hangi olayı başlangıç alması gerektiği hususunda bugün de hala tartışmalar yapılmaktadır. Fakat her başlangıç fikri, tarihi öncesiz bir şimdi'de dondurur ve onu süreklilik esasından hareketle değil, bir kırılma, kopuş anından hareketle tasarlar. Ve yine biliyoruz ki, öncesiz bir şimdi, statik ve değişme dışı bir toplum hiç varolmamıştır. Osmanlı imparatorluğu bu kurala bir istisna oluşturmadığına göre, o halde,

> Osmanlı modernleşmesi, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı devrinde matbaanın kurulması, Osmanlı kültüründe ve hayat tarzındaki Batılılaşma girişimleriyle mi, yoksa II. Mahmud'un reformlarıyla mı veyahut Gülhane'de okunan Hatt-ı Hümayun'la

25 Carl Schmitt, "The State as Mechanism in Hobbes and Descartes", *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes:meaning and failure of a political symbol*, çev. George Schwab and Ema Hilfstein, Greenwood Press, 1996, 91-92.

26 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, 13.

> mı başladı? Böyle bir başlangıcı II. Osman'ın başarısız reform isteklerine kadar indirenler de vardır. Bu gibi etnosantrik (içedönük) değerlendirmeler bir yana, niçin Dimitri Cantimir'in Eflak'taki yönetimi veya Sırbistan'daki rahiplerin 18.yüzyıl başlarına uzanan eğitim reformlarıyla, Osmanlı İmparatorluğunda modernleşmenin başladığını iddia etmek mümkün olmasın?[27]

Şayet reform ve değişme olgusu sadece on dokuzuncu yüzyılda palazlanan bir şey değil, "bütün Osmanlı asırlarının" içine kök salmış bir şey idiyse, sorulması gereken temel soru "İmparatorluğun en uzun yüzyılı"nın niçin Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı olarak kaydedilmesi gerektiğidir. Hiç kuşkusuz İmparatorluğun kültürel ve politik iklimi, gerek Batılı ülkelerle girilen politik, askeri ve ticari ilişkiler gerekse kendi iç dinamikleri sebebiyle sürekli bir değişim içindeydi. Üstelik askeri reform, idari yapıda yenilik, mali yapıdaki sorunlara çare arayışları Tanzimat'tan önce de vardı. Fakat on dokuzuncu yüzyılda vuku bulan değişme, tam da bu değişmenin karakteriydi. İlber Ortaylı'nın ifadesiyle, "modernleşme olgusu, kaba bir deyişle varolan değişmenin değişmesidir".[28] Türkiye Cumhuriyeti'ni anlayabilmek için, bu değişmenin başlangıç anına dönmek gerekir. Çünkü

> imparatorluk genç cumhuriyete parlamento, siyasal parti kadroları, basın gibi siyasal kurumları miras olarak bıraktı. Cumhuriyetin tabipleri, fen adamları, hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıktı. Cumhuriyet ilk anda eğitim sistemini, üniversiteyi, yönetim örgütünü, mali sistemini imparatorluktan miras aldı. Cumhuriyet devrimcileri bir Ortaçağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme sancıları ile geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktılar. Cumhuriyetin radikalizmini kamçılayan öğelerden biri de yeterince radikal olamayan Osmanlı modernleşmesidir.[29]

İmparatorluğun onyedinci ve onsekizinci yüzyılı, ekonomik ve sosyal nedenlerle geleneksel Osmanlı devlet sisteminin çözüldüğü ve hatta çökmeye başladığı bir tarihi döneme karşılık gelir. Toprak rantına ve fetih gelirlerine dayanan Osmanlı mali sistemi, tımar sisteminin yerine vergide iltizam usulünün kabul edilmesiyle birlikte çökmeye yüz tutmuştur. Vergi toplama hakkının *ayan* denilen taşra zenginlerine satılması, merkezi devletin taşra üzerindeki hâkimiyetini ve otoritesini yitirmesine yol açmıştır. Bunun sosyal alandaki sonucu ise, köylünün giderek daha fazla baskı görmesi ve yoksullaşmasıydı. Keza, "cihan imparatorluğu" yolundaki Osmanlı öz-bilinci ve Osmanlı kudret ve azameti, 1683'te II. Viyana bozgunundan sonra

27 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 28.

28 A.g.e.,14

29 A.g.e., 32.

başlayan askeri yenilgiler ve imzalanan andlaşmalar sonucunda giderek azalmaya başlamıştı. 1699 Karlofça Antlaşması, hem yenilişin hem de yeni bir devrin başladığını göstermesi bakımından büyük önemi haizdir. H. Z. Ülken'in de ifade ettiği gibi, bu tarihten sonradır ki bir kültür ve medeniyet olarak değil ise bile askeri ve teknik anlamda üstün bir güç olarak Batı, Osmanlı'nın zihniyet dünyasına girdi.[30]

Osmanlı modernleşmesi, o dönemin uluslararası koşulları dikkate alınmaksızın da anlaşılamaz. On dokuzuncu yüzyıl, Osmanlı imparatorluğunun uluslararası politikada giderek zayıfladığı, ekonomik, askeri ve teknolojik bakımdan gerilemeye başladığı bir yüzyıldır. Batı dışı dünyada reform hareketini başlatmış iki "yönetim" vardı. Bunlardan biri, Deli Petro ve Katerina Rusya'sı, diğeri ise Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'ı. Mısır'daki hareket doğrudan doğruya Fransız etkisi taşır. Osmanlı-Mısır ilişkilerinde, Mısır'daki modernleşmenin Osmanlı imparatorluğu üstündeki etkisinden söz edilebilir. NitekimErik JanZürcher de Mehmet Ali'nin Mısır'da gerçekleştirdiği reformların hem ilham hem de rekabet kaynağı olması bakımından imparatorluk üstünde büyük bir etkisinin olduğunu söyler.[31] Osmanlı modernleşmesinin Rus örneğinden etkilenip etkilenmediği ise tartışılabilir. Fakat III. Selim ve II. Mahmut döneminde askeri alanda uygulanan reformların en azından bazı yönlerden, Büyük Petro'nun Rusya'daki reformlarıyla kimi benzerlikler taşıdığı söylenebilir.[32] Ama uluslararası koşullar dikkate alındığında asıl sorun, Osmanlı modernleşmesinin sömürgecilik ve uluslararası emperyalizm çağında gerçekleşmiş olmasıdır. Osmanlı elitlerinin modernleşme faaliyetlerinde ne kadar içten ve bilinçli olduklarının hiçbir önemi bulunmaksızın, Osmanlı modernleşmesinin bu uluslararası baskı ortamında gerçekleştiği kuşku götürmez. Bu baskıda, dönemin uluslararası güçleri İngiltere, Fransa, Avusturya-Macaristan imparatorluğu ve gayet tabi Rusya'nın yayılmacı politikası başat unsurlardır.

Ekonomik ve askeri kaynakları kuruyan, geleneksel devlet sisteminin işlemesini sağlayan padişah-ulema-yeniçeri uyumunu yitirerek bir çatışma ortamına sürüklenen imparatorluk, bir yandan da Fransız Devrimiile yayılan hürriyet, eşitlik, ulus vb gibi fikirlerin etkisiyle güç kazanan bağımsızlık hareketlerine karşı koymaya çalışıyordu. Böyle bir ortamda, Batı, askeri ve ekonomik çöküntüye karşı koymanın tek alternatif yolu olarak görünüyordu. Daha da önemlisi, on sekizinci yüzyılda yeni bir elit zümre doğmuştu. Yeni tip bu Osmanlı aydını dar anlamda okumuş bir kimse değildi. Osmanlı aydın eliti, "dış dünya ile kendi konumunu

30 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994, 25.

31 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 56.

32 Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, 73.

karşılaştıran, yargılayan yeni bir kültür adamı"[33] idi ve "yaşadığı zaman kesitinin ve coğrafyanın bilincine eren bu zümre, çevresini değiştirme ve tarihle bilinçli bir diyalog kurma dönemine girecekti".[34]

Osmanlı zamanın değiştiğinin farkındaydı ve artık bu değişmenin yönünü kendi iradi gücüyle tayin edebileceğinin de. Değişmeye ve değiştirilmeye veya yenileştirilmeye ihtiyaç duyan kurumlar, ordu ve askeri teknikti. Zira Osmanlı'nın ekonomik ve askeri gücü birbirine sıkı sıkıya bağlıydı. Fakat bunun yanı sıra matematik, fizik gibi Batı kültürünün gelişme alanları da fark edilmeye başlandı. Ünlü Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın Hvandemir ve Ayni'nin dünya tarihi ve coğrafyası ile ilgili eserlerini tercüme ettirmesi, Pirizade Mehmed Sahib'in İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sini tercüme etmesi bir bilinç değişiminin göstergeleridir. Dolayısıyla Osmanlı'da Batılılaşma adı bilinçlice konmadan başlayan bir süreçtir. On dokuzuncu yüzyıl, değişen bu tarz-ı hayatın adını bilinçli bir biçimde Tanzimat olarak koydu.

III. Selim'in ve II. Mahmut'un *devleti* reforme etme çabaları, Tanzimat döneminin arkaplanı olarak okunabilir. Veliaht iken Fransa kralı XVI. Louis ile yazışan ve ondan devlet yönetimi ile ilgili tavsiyeler alan sultan III. Selim, devletin bu kargaşa ortamından ancak esin kaynağı Avrupa olan reformlar yoluyla kurtarılabileceğine inanan bir devlet adamıydı. Amaç, II. Viyana bozgunundan bu yana merkezi otoritenin gerek askeri ve mali alanda içine düştüğü bunalımdan ve gerekse bunun sonucunda eyaletlerde yaşanan kargaşa ve asayişsizlik ortamından kurtarılmasıydı. Devletin temelden değiştirilmesi değil, bir takım yeniliklerle reforme edilmesiydi amaçlanan. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesinin tayin edici unsuru, en azından başlangıcında, *pragmatik* olmasıydı.[35] Batı, askeri ve teknolojik üstünlüğüyle karşı konulamaz bir model olarak Osmanlı elit zümresinin karşısında duruyordu. Bu bakımdan, ilk batılılaşma çabaları bir hayranlığın ve bir tercihin sonucu değildi; bir zorunluluktu. Batı, kimilerince sömürgeleşme, kimilerince kültürel yozlaşma, kimilerince ilerleme demekti. Ancak nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Osmanlı tarihinin restorasyon devirlerinden farklı olarak on dokuzuncu yüzyıl, Batı'yla refleksif bir diyaloga girmiş bulunuyordu.[36]

33 A.g.e.,16.

34 A.g.e.,17.

35 A.g.e.,24.

36 Modernleşme çabalarının politik projelerin uygulamaları olarak değil, bu tarz pratik gereklilikler çerçevesinde gelişmesi Osmanlı modernleşmesinin ayırt edici karakteristiği olarak görülebilir. Hiç kuşkusuz, A. Arslan'ın da işaret ettiği gibi, klasik çağında (16. Ve 17. Yüzyıllar) Osmanlı Ortaçağ İslam dünyasının geliştirdiği siyaset felsefesi geleneğine bağlı kalmıştır. Geleneksel Ortaçağ İslam siyaset felsefesi ise hem temel çizgisi İslami bir devlet teşkilatının niteliklerini tasvir etme ve meşrulaştırma ile belirlenen bir geleneği hem de İran-Hint siyasal bilgelik edebiyatının yanı sıra Yunan siyaset-ahlak felsefesi geleneğine dayanan akılcı bir siyaset felsefesi geleneğini içerir. Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt ve İbni Haldun gibi çok önemli filozofları ihtiva eden bu geleneğin bilhassa İbni Halduncu kolunun Osmanlılar üzerinde 19.yüzyılın sonlarında bile etkisini görmek mümkündür. Ahmet Arslan, "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat",*İslam, Demokrasi ve Türkiye*,

On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde, III. Selim ve II. Mahmut döneminde, modernleşme sürecinin kapılarını aralayacak büyük dönüşümler yaşanmıştır. III. Selim ve daha sonra II. Mahmut döneminde reform çabalarının merkezi, askeriye olmuştur. Batı tipi yeni bir ordu kurmak ve bu yolla askeri ıslahatı gerçekleştirmek amacıyla Fransız öğretmen ve uzmanları ülkeye getiren III. Selim'in "Nizam-ı Cedid" adı verilen reform programı, yeniçerileri ortadan kaldırıp ulemanın gücünü kırarak merkezi devletin otoritesini hem dış hem de iç tehditlere karşı yeniden tesis etmeyi hedefliyordu. Daha sonra, bir yandan imparatorluk içindeki Türk ve Müslüman olmayan halklar arasında Fransız Devrimi'nin etkisiyle hız kazanan ulusal bağımsızlık hareketlerine, diğer yandansa yerel güçlerin on dokuzuncu yüzyılda yeniden canlanan muhalefetine karşı koymaya çalışan II. Mahmut'un temizlik hareketine başladığı ilk yer, III. Selim gibi, askeriye oldu. O da III. Selim gibi, devlet yönetimindeki çözülmenin tek çözümünün geride bırakılmış altın çağa *dönüş* ile değil, reformlarla sağlanabileceğine inanıyordu. Bu reformları ancak askeri gücü politik güce tabi kılarak yapabileceğini de biliyordu. Ulemanın önünde ve fermanlarda tersi ifadeler kullanılsa bile, geçmiş, gerçekte, tüm ihtişamı ve ulaşılamazlığı ile birlikte, Osmanlı devlet adamlarının zaman ufkunun dışında duruyordu. II. Mahmut'un kurduğu yeni ordu,

> bu yeni kuvvet gerçekte III. Selim'in Nizam-Cedid'inin bir canlandırılışı idiyse de, Sultan, bunu kuran emrinde, reformlara ve reformculara hiçbir atıfta bulunmamağa itina göstermişti. Bilakis, yeni kuvveti, Koçi Bey zamanından beri altın çağdaki uygulamalara dönmek suretiyle imparatorluğun kudretini yeniden canlandırmak isteyenlerin bir deva olarak gördükleri Kanuni Süleyman'ın askeri düzenine yeniden dönüş şeklinde yumuşakça takdim etti.[37]

Askeri modernleşme Osmanlı modernleşmesinin çekirdeğini oluşturmuştur. Bunun nedeni açıktır ve sonraki kuşaklar üstündeki etkisi dikkate alındığındaysa büyük önemi haizdir. Kapitalizmin ve burjuvazinin yükselişi ile politik iktidar mücadelesinin baş gösterdiği ve böylelikle devlet iktidarının sınırlanmasının, insan hak ve özgürlüklerinin, parlamentoların ve anayasaların mümkün hale geldiği Batılı modellerden farklı olarak, Osmanlı'da modernleşme çabaları, reform yapıcı bir irade gerektiriyordu.[38] Bu irade ancak devlet olabilirdi. Fakat

302-303. Burada vurgulanan nokta, Almanların ya da Fransızların modernleşme, Aydınlanma ve demokrasi deneyiminde olduğu gibi, Osmanlı'nın tarihsel politik tecrübesinin bir gelenek içinde kendini göstermemiş olmasıdır. Dolayısıyla, en azından Cumhuriyet öncesi dönemde Osmanlı modernleşmesinin karakterinin, bulunulan duruma ve şartlara göre değişen pragmatik bir tavır alışla, gerilemeye bir çözüm arayışı olmakla, farklı modernleşme tarzlarından eklektik bir esinlenme ile belirlendiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan bir teori yoksunluğundan söz edilebilir.Ahmet Arslan, "Türk Demokrasisinin Kültürel ve Felsefi Temelleri", *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, 206-208.

37 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, 80.

38 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 72; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 31-

devlet bunu eski askeri sistemi koruyarak yapamazdı. Çünkü o, eski sistemin sürdürücüsü ve koruyucusuydu. Bunun için, bu reformları gerçekleştirecek bir güç gerekiyordu. Bunu da ancak modern bir ordu sağlayabilirdi. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesinin temelinde, modern bir ordunun tesis edilmesi olgusu yatar ve Cumhuriyet sonrası gelişmelerde ordu daima yeniliklerin bekçisi olmuştur. Politik açıdan bakıldığında ise, bu merkezin güçlendirilmesi anlamına gelir. Cumhuriyetin Osmanlı'dan devraldığı şey, bu merkezi devlettir; modern orduya dayalı merkezi devlet.

II. Mahmut döneminde, modernleşme faaliyetlerini sağlayacak bir devlet iradesi ve bunun bekçiliğini yapacak güç, yani ordu artık tesis edilmiş bulunuyordu. Modern orduya dayalı devlet göz önünde bulundurulmaksızın, Osmanlı modernleşme hareketi anlaşılamaz. Cumhuriyetin tesisi de anlaşılamaz. Eğer böyle bir devlet iradesi olmasaydı, modern kapitalist sistemin dünyadaki yayılması dahilinde Osmanlı'nın, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve halkın daha "doğal bir süreç" ile modernleşmesi beklenebilirdi. Fakat, gayet tabi, tarih, -se,-saekleriyle yorumlanamaz. Nihayetinde, III. Selim ve II. Mahmut dönemi reformları, askeri ve diplomatik alanda yapılan atılımlar yeni bir *asker* ve *sivil* aydın tipinin doğmasına yol açmıştır. Böylelikle batı düşüncesi doğrudan ve azınlık milletlere mensup aydınların aracılığı olmaksızın tanınmaya başlamıştır. Bu yeni aydın tipi ise, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin gelişmelerini mümkün kılmıştır

Tanzimat: Türk Aydınlanması ya da Yeniden Yapılanma

Tanzimat dönemi, 1930'ların Cumhuriyetçi tarihçiliği tarafından "Cumhuriyet döneminin yarı başarılı ön deneyimi", 1960'ların politik ve toplumsal sorunları arasında Tanzimat dönemini inceleyen aydınlar tarafından ise "Türkiye'nin ekonomik çıkmazının ve bağımlılığının tarihi sorumlusu" olarak görülmüştür.[39] Bununla birlikte, Cumhuriyetinkurucu fikirlerininTanzimat döneminde filizlendiği dikkate alındığında, bu dönem Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki fikri ve tarihsel devamlılığı sağlaması bakımından önem taşır.

> Her şeye rağmen Tanzimat hareketi Türkiye tarihinde toplumu ileriye götüren ve çığır açan bir rol oynamıştır. Tanzimat devri tarihi ne dramatik, ne grotesk ne de mutantan bir tarihtir, kelimenin tam anlamıyla bir trajedidir. Trajik bir çözülmezliğin içten içe, ağır ağır kaynamasıyla tarihin ilerlediği bir zamandır. Bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla kaçınılmaz bir yazgıya doğru ilerlediği, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın ortaya çıktığı, *çöküşle ilerleyişin* boğuştuğu, Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır. [40]

32.

39 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 30.

40 A.g.e., 31.

1839'dan 1876'ya kadar ki dönem, Tanzimat dönemi olarak adlandırılır. Bu dönem, Mustafa Reşit Paşa tarafından bugün Gülhane Parkı denilen yerde Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunmasıyla başlar. Fakat belirtmek gerekir ki bu devir, söz konusu Hümayun ile sınırlandırılamaz. Zira bir bütün olarak Tanzimat dönemi, "idari, mali, siyasi, diplomatik, ekonomik, vb alanlara yayılan geniş bir uygulamalar bilançosudur"[41]. İmparatorluğun on sekizinci yüzyılında Hıristiyan Avrupa'ya ve özellikle Rusya'ya karşı koyabilmek amacıyla ilkin askeriyede başlayan *otokratik modernleşme*, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde daha bütüncül ve radikal bir tavırla eğitim, hukuk, maliye ve idari sistemle paralel bir şekilde ele alındı. Askeri alanda yapılan yenilikler ve düzenlemeler, eğitim sisteminin daha laik bir çerçevede yürütülmesini gerektiriyordu. II. Mahmut döneminde, doğa bilimleri, tıp ve matematik gibi dallar ülkeye girmişti. Fakat Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlayan bu yeni dönem, II, Mahmut'un mutlakiyetçi modernleşmesinden farklı bir yola işaret ediyordu.

Tanzimat dönemi, statükonun el değiştirdiği ve otoritenin "Babıali diktatörleri" denen bürokrat kadro ile paylaşıldığı bir dönemdir. Yönetim yalnızca sadrazamın değil, bürokrasinin içinde yetişip yükselen bir bürokrat grubun elindeydi.[42] Dolayısıyla otorite tek elde ve merkezde değil, çeşitli odaklar arasında toplanmaktaydı. Yönetimin bu şekilde düzenlenmesi, iktidara katılımı değilse bile, onun denetlenmesini mümkün kılan bir gelişmeydi.Bürokrasinin modernleştiği ve güçlendiği bu dönem, aynı zamanda, merkeziyetçiliğin kurulduğu dönemdir. Klasik dönem kalem efendilerinden farklı olarak tercüme odasından yetişen, Batı dillerini ve kültürünü edinen bu yeni *sivil bürokrat* aydın tipi, "kendilerini değiştirme ve toplumlarını ileri götürme bilincine sahiplerdi".[43] Ulema, ilmiyye sınıfından mülkiye sınıfına geçiş yapan Ahmed Cevdet Paşa dışında, Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşa'dan müteşekkil Tanzimat dörtlüsü, dünya görüşleri ve toplumsal kökenleri bakımından aralarında farklılık olmakla beraber, bu devrin yaratıcı kadrosunu oluştururlar. Yönetimin asker yöneticilerden sivil bürokratlara geçişini mümkün kılan iki temel neden, 1826'da Kapıkulu ordusunun kaldırılmasıyla doğan boşluk ve on sekizinci yüzyıldan bu yana kalemiyye sınıfından gelen ve dış temsilciliklerde görev yapan kişilerin görüşlerinin etkinlik kazanmaya başlamasıdır.[44] Tanzimat devrine, Osmanlı tarihi içinde ayırt edici özelliğini kazandıran temel unsur budur; reformların sivil bürokratlar tarafından gerçekleştirilmesi.

Tanzimat, "yeniden düzenleme" (reorganizasyon) demektir. Ve daha ziyade hukuki re-

41 Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 75.

42 İlber Ortaylı, a.g.e., 89-90; Bülent Tanör, a.g.e., 107.

43 İlber Ortaylı, a.g.e., 91.

44 İlber Ortaylı, a.g.e., 110-111.

formları, hukuki yapının ıslahı kastedilmektedir.[45] Tanzimat hareketi, kimi çağdaş gözlemciler tarafından "yasama" faaliyeti olarak yorumlanmıştır. Nitekim bu dönem, Osmanlı devletinin bir hukuk devleti niteliğini kazanmaya başladığı bir dönemdir. Gülhane Hatt-ı Hümayunu ya da Tanzimat fermanı olarak bilinen beyanname ile ilk defa bir Osmanlı hükümdarı hukuk-u millet'e tabi olduğunu beyan eder. Oysa klasik dönemde hükümdar ancak "şeriat-i garra"ya tabidir.[46] Hükümdar bir irade beyanında bulunarak ve bununla kendisini de bağlayarak, tebanın hayatını, canını ve malını güvence altına alacağını bildiriyordu. Bu bakımdan Tanzimat Fermanı anayasal gelişmenin başlangıcı sayılır.

Tanzimat'ın getirdiği ikinci önemli yenilik, müslim-gayrı müslim teba arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırarak, hukuki ve politik bir yurttaşlık statüsü tesis etmesidir. Daha önce kendi iç hukuklarını sağlayan ve bir takım imtiyazlara sahip azınlık unsurlarının yerini eşit statüdeki Osmanlı yurttaşları almıştır. Bu ferman Babıali bürokratlarının bir ürünüdür ve dolayısıyla liberal bir iktidasi anlayışa sahip ve buna uygun bir yönetim modelinin gerçekleştirilmesini isteyen insanların tasarılarını yansıtır. Seçtikleri model Fransa'dır. Tanzimat reformcularının bu seçimi, Ortaylı'ya göre, Fransa'nın merkeziyetçiliğine bağlanabilir.

> Devrim geçirmeyen ve devrimden sakınan bir imparatorluk, Cumhuriyet Fransa'sının yönetim kurumlarını almakta tereddüt göstermemiştir. Osmanlı imparatorluğunun idari kurumları, sağlıklı bir evrimle düzelecek gibi değildi; idari reform radikal bir yöntemle yürütülecekti. Kurumlar bazen bir dönüştürme, bazen köklü değişikliklerle düzeltilebilirdi. İdari reformu ani işlemlerle uygulayan ülke ise Fransa'ydı. İngiltere veya herhangi bir monarşinin kurumları köklü değişiklikler yapmak isteyenlere model olabilecek nitelikte değildi, onlar bir evrimle ve tutucu bir değişimle biçimlenmiş özgün kurumlardı, fakat öz itibariyle adem-i merkeziyetçi idiler.[47]

Yeniden yapılanma arayışı içinde olan ve toplum mühendisliğine ihtiyaç duyan Osmanlı bürokrat ve aydınlarının devlet merkezli Fransız modelini benimsemesi bir rastlantı değildir. Fransız etkisi yalnızca kurumsal düzenlemelerde değil, fikri akımlarda da görülür. On yedinci yüzyıldan bu yana toprak kaybedip sürekli olarak gerilemeye başlayan imparatorluğun yönetici aydınları, politik birliği yeniden kurmanın formülünü arıyorlardı. On dokuzuncu yüz yılın ortalarına kadar kendileri "devlet" olan bu aydınlar Batı'ya hayranlık duydukları için değil, devleti kurtarmanın tek yolu modernleşmek olduğu için Batılılaşmanın yollarını aradılar. On

45 A.g.e., 111.

46 A.g.e., 96; Ahmet Arslan, "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat",*İslam, Demokrasi ve Türkiye*, 318-320.

47 A.g.e.,140-141.

dokuzuncu yüz yılın ikinci yarısından sonra, "devlet aygıtının" dışında fakat aynı saikle yola devam eden farklı bir aydın tipi ortaya çıktı. Genç Osmanlılar ya da Yeni Osmanlılar diye bilinen bu ikinci kuşak aydınlar (Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi gibi) orta kademe bürokratlardı, bürokrasi içinde reformist kanadı temsil ediyorlardı ve basında yetişmişlerdi. Genç Osmanlılar, "Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncesine referanslada sistematik bir biçimde siyasal düşünce üreten ilk topluluktur".[48]

1789 Fransız Devrim'ininünlü "hürriyet, eşitlik ve kardeşlik" sloganı, Tanzimat dönemi aydınlarının, yazarlarının ve şairlerinin dillerine de pelesenk olur. Fakat burada hürriyet, ayrı bir millet olma ve kendi kaderini tayin etme şeklinde değil, bir "Osmanlı milleti" içinde iktisadi, hukuki ve politikalanda *devletin kurtarılması* saikiyle modernleşme ve ilerleme şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla Tanzimat Osmanlıcılığı, Fransız Devrimi'ne yönelik bir tepkinin ürünüydü. Meşrutiyete dayalı yönetim fikri, Yeni Osmanlılar denilen ve aralarında Namık Kemal, Ali Suavi gibi kimselerin bulunduğu bir kuşağın Fransız patentli tek hedefi ve yeni ideolojisiydi. Fakat, daha önce de belirttiğimiz gibi, meşrutiyet idaresi, Osmanlı politik birliğini koruyarak "Osmanlı Ümmeti"ne ait bir idareydi. Dolayısıyla henüz etnik ve kültürel bir milliyetçilik söz konusu değildi. Hürriyet, milliyetçi bir esasa dayanmadığı gibi, "vatan" "Osmanlı Ümmeti"nin ikametgâhı olarak düşünülür.[49] Hürriyet ile kastedilen, mutlak monarşiye karşı anayasacılıktır. Dine mesafeli duran bir rasyonalizm, halifeliğin reddi, laik eğitim, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, latin harflerinin kabul edilmesi, kadın hakları, medreselerin kaldırılması, din ile devlet işlerinin ayrılması gibi konularda Genç Osmanlılar Kemalist aydınlar üzerinde güçlü bir etkide bulunmuşlardır.

Tanzimat dönemi, bir anayasal yönetim getirmemiş olmakla birlikte, bir yeniden yapılanma projesidir. Bu yeniden yapılanma dönemi, II. Mahmut'tan bu yana devlet örgütünün giderek *merkezileşmesi*, karar alma süreçlerine çeşitli meclislerin, kurum ve kurulların dâhil edilmesiyle *kurumsal farklılaşmanın* ortaya çıkması, egemenlik ilişkilerinin dini temelinin zayıflaması ve *dünyevileşmesi*, imparatorluğun tüm unsurları için geçerli ve din ve mezhep ayrımlarını aşan yeni yasalarla yasa önünde *eşitliğin* ve *laikliğin* sağlanması vb bakımından son derece olumlu adımların atıldığı bir dönemdir. Fakat aynı zamanda batı tarzı mahkemeler ile Şeriat mahkemelerinin, medreselerle yeni batı tarzı okulların bir arada varolduğu bir ikicilik dönemidir de.

48 Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm*, 39-40.

49 Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, 133; Bernard Lewis, a.g.e.,141 ve Jön Türkler ve milliyetçilik hakkında Erik Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İlertişim Yayınları, cilt 2, İstanbul, 2001,48-49.

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e

Tanzimat'ın reformcu yönetici kadrosunun iktisadi alanda benimsediği liberal politikalar, kültürel ve politik alana aksetmekte gecikmedi ve demokratik fikirler ülkeye hızla girdi. Tanzimat'ın "*politik birliği yeniden kurma formülü*"nün iflasına ve ekonomik çöküşe Genç Osmanlılar'ın sert muhalefeti II. Abdulhamit'in 1876 Kanun-ı Esasi'sini kabulüyle ve meclisi açmasıyla başlayan ve II. Meşrutiyet'le son bulan yeni bir devri başlatmış oldu. Abdülhamit'in 93 harbini bahane ederek meclisi feshetmesiyle birlikte bu ilk meşrutiyet deneyimi başarısızlıkla son buldu. Abdulhamit dönemi, otoritenin Babıali bürokratlarından bütün erki elinde toplayan mutlak hükümdara geçtiği bir dönemdir. Mutlak hükümdar olarak II. Abdulhamit dönemini, Fatih, Kanuni, Yavuz Selim gibi diğer güçlü ve mutlak hükümdarların döneminden ayıran şey şuydu:

> II. Abdulhamid otoritenin parçalanmaya başladığı ve bu parçalanmanın kurumsallaştığı bir ortamda her şeye hükmetmekteydi. Yönetimin şubeleri kadar, toplumda ideoloji üreten kaynakları da kısmen kontrolü altına almıştı.[50]

Abdulhamit kimi Cumhuriyet tarihçileri tarafından çoğu kez gerici, baskıcı, kan dökücü, anlayışsız ve reformların önünü kesen bir tiran olarak resmedilmiş olmasına rağmen, 1960'lardan sonra modern Türkiye tarihçileri tarafından Tanzimat reformlarının sürdürücüsü olarak görülmüştür. Abdulhamit, 33 yıllık istibdat devrinde, liberalizme, milliyetçiliğe ve meşrutiyetçiliğe karşı çıkarak, sürekli olarak saltanatın geleneksel ve İslami niteliğini vurgulayan politikalar izlemiştir. Zürcher'in de belirttiği gibi, iktidar merkezi Abdulhamit'le birlikte yeniden saraya dönmüştü. Padişah yeniden sadakat odağı haline gelmişti. Fakat yine Zürcher'in ifade ettiği gibi, Abdulhamit kendi kurduğu eğitim kurumlarından yetişen yeni bürokrat ve subay kuşağına sadakat aşılayamamıştı.[51] Mülkiye ve Harbiye'de eğitim gören bu yeni kuşak aydın gençler, bir yandan liberal ve anayasal düşüncelerin diğer yandan Yeni Osmanlıların Osmanlı yurtseverliğinin etkisindeydiler.

Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın yasaklanmış eserlerini okuyan ve Abdulhamit'in okullarında yetişen bu yeni kuşak, Paris'teki pozitivistlerin parolası olan *Ordre et Progres*'ten (Düzen ve İlerleme)esinlenerek, Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıldönümünde (1889) "İttihad ve Terakki" adıyla bir politik cemiyet kurdu. Kendilerine Jön Türk denilen bu muhalefet örgütünün içinde Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura gibi isimler vardı. Tanzimat Paşalarının bürokrasi yoluyla yürütmeye çalıştıkları "bürokratik" modernleşme, II.

50 İlber Ortaylı, a.g.e., 90.

51 E.J.Zürcher, a.g.e.,130.

Abdulhamit'in "monarşik" modernleşmesine muhalefet eden Jön Türklerin "meşruti" modernleşmesiyle, Cumhuriyetin kurulmasının ardından doruğa ulaşan daha radikal bir rota izlemiştir. Suavi Aydın'ın yaptığı ayrımı dikkate alarak söylemek gerekirse, bu "birinci İttihat ve Terakki hareketi"nin temeli ve ideolojik kaynağı Yeni Osmanlılardır. Aralarındaki fraksiyonel ayrılıklara rağmen, bu hareket "Osmanlı birliği" temelinde birleşmektedirler. Temel amaçları "devletin kurtarılması" olduğu için, herhangi bir etnik grubun ya da milletin devletin öznesi olması söz konusu değildir. Aydın'ın da belirttiği gibi, birinci İttihat ve Terakki hareketini ikiye ayıran çekişmenin nedeni Osmanlıcılık değil, Ahmet Rıza ve takipçilerinin "milli iktisat" ve merkeziyetçilik taraftarlığına karşı Prens Sabahaddin grubunun idari düzlemde "adem-i merkeziyetçiliği" ve iktisadi düzlemde "teşebbüs-ü şahsiciliği"dir.[52]

Dünya görüşleri bakımından pozitivizmi benimseyen bu dönemin aydınlarının bakış açısından, bilim bir kurtuluş reçetesi olarak sunulmuştur. Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik gibi aydınların aralarında bulunduğu grup için akıl ve bilim, toplumun aydınlanmasının ve ilerlemesinin biricik araçlarıdır. Pozitivizmin ve Aydınlanma akılcılığının yeniden tesis edilmeye çalışılan bir birliğin temeli haline getirilmesi anlamlıdır. Zira uzunca bir dönemdir Batının yalnızca teknik alanda değil fakat bir bütün olarak benimsenmesinin gerekliliği anlaşılmış bulunmaktaydı. Fakat batı denilen bu bütünün yerel ya da kültüralist değil, evrensel ilkelerden hareketle düşünülmesi gerekliydi. Bu süreç içinde modernlik "gelenekten kopuş" paradigması içinde düşünüldüğü ve batı toplumu akıldan hareketle kavrandığı için, bilim ve akıl batının üstünlüğünü tesis eden iki evrensel ilke olarak ortaya kondu.[53]

G. Le Bon, Auguste Comte, P.G.F. Le Play, E. Renan gibi Fransız düşünürler ve onların pozitivist felsefeleri, Jön Türklerin batılılaşma ülküleri için temel referans noktasını oluşturmuştur. Pozitivizmin "düzen ve ilerleme" sloganı, parçalanmakta olan ve çeşitli milletlerden müteşekkil bir imparatorluğu kurtarmanın ve politik birliği artık İslam ümmeti değil fakat "Osmanlılık" ya da Osmanlı yurttaşlığı şemsiyesi altında yeniden tesis etmenin parolası olarak düşünülmüştür. Pozitivizmin düzen içinde ilerleme düsturu, aydınlanmış bir elit zümre eliyle toplumu metafizik ve teolojik zihniyetten kurtarma projesi bakımından hayati önemi haizdir. Toplum hakkındaki bilgimizin doğa hakkındaki bilgilerimizle aynı türden bilgiler olduğunu savlayan pozitivist ideoloji, sosyal olguların tıpkı doğal olgular gibi akılsal olarak çözümlenebileceğini ve dolayısıyla doğal yasalar gibi toplumun yasalarının keşfedilebileceğini öne sürer.

52 Suavi Aydın, "İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, cilt I,İstanbul, 2001, 124.

53 Nilgün Toker- Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasi'ye", *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, cilt 3, 2001, 84; Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İlmihali", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, 215-222.

Nasıl ki doğa bilimi doğanın yasalarını keşfedip onun üzerinde hâkimiyet kurabiliyorsa, aynı şekilde toplumun yasaları keşfedildiği takdirde, sosyal alan denetlenebilir, yönlendirilebilir ve sosyal olgular, doğal olgular gibi, sosyal teknik yoluyla yeniden üretilebilir olacaktır. Toplum mühendisliğine ihtiyaç duyan dönemin aydınları için pozitivizm, bu nedenle bir kurtuluş reçetesidir. Zira onlar, İttihat ve Terakki adının da göstermiş olduğu gibi, çatışma ve anarşiye düşmeksizin birlik içinde ilerlemek ve çok daha önemlisi devleti kurtarmak amacındadırlar.

İdeolojileri, yöntemleri ve toplumsal tabanı bakımından naiv bir entelektüel hareket olan bu birinci İttihat ve Terakki hareketi, benimsedikleri pozitivist ideolojiyle tutarlı bir şekilde, laik bir düzenin taraftarlarıydılar. Tanzimat devrinden bu yana eğitim kurumlarının Avrupa ve özellikle Fransa model alınarak modernleştirilmesi, geleneksel ulema eğitiminin giderek gözden düşmesi ve modern batılı yasaların hayata girmesi sebebiyle dinin geleneksel rolü zaten azalmaya başlamıştı. Jön Türkler sıkı birer ulema karşıtıydılar fakat pek azı İslamın reforme edilmesini savunmaktan ziyade ona cephe alacak ölçüde radikaldi. Kurumsal modernleşmeye ağırlık veren ve bu amaçla askeri ve sivil eğitim alanında atılımlarda bulunan Abdulhamit dönemi, bizzat kendi kurduğu eğitim kurumlarının, özellikle tıbbiye, pozitivist içeriği sebebiyle bir muhalefet örgütünü vücuda getirmişti. Fakat Jön Türkler, "bütün Osmanlıların kardeşliği" fikrinden hareket ederek bir "Osmanlı Vatanı" içinde türdeş bir toplum yaratmayı hedefliyorlardı. Dolayısıyla onların ulaşmayı istedikleri hedef, özgürlük değil İmparatorluğun kurtarılmasıydı. Birincil amaçları Abdulhamit yönetiminin mutlakiyetçiliğine son vermek ve Müslüman-Türk olsun olmasın herkese politik haklar ve adalet sağlayacak meşruti bir yönetime kapı açmaktı.[54] Jön Türkler arasında İslamcılık kadar laiklik, akıl kadar gelenek temaları paralel bir şekilde ele alınıyordu. Ancak bu yapı 1905'ten sonra değişmeye başladı. 1905 sonrasında meşrutiyet ve özgürlük düşüncesi asker çevreleri de sarmaya başladı ve gizli örgütlenmelere yol açtı. Bu bakımdanİttihat ve Terakki hareketi içinde ikinci bir oluşumdan daha bahsetmek gerekir. İkinci hareket subay-bürokrat kaynaklı ve birincisinin Fransız ve Anglosakson düşünce iklimi yerine Alman düşünce ve devlet anlayışından etkilenmiş bir harekettir. Bu ikinci oluşum Türk modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi evresinin ana çizgilerini de belirler.[55]

Merkezi Selanik olan ve 1907'de İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşen bu oluşumun aktörlerinin hemen hepsi, Alman etkisi altındaki askeri kurumlarda yetişmiş ve örgütlenmiş subaylardır. Bunların ortak özelliği, çoğunlukla Türk, asker ve mektepli olmalarıdır. 1908 devrimini gerçekleştirenler bu genç mektepli askerlerdi. II. Meşrutiyet hareketi, on dokuzun-

54 Bülent Tanör, a.g.e.,169.

55 Suavi Aydın, "İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset",128.

cu yüzyıl reform hareketlerinden farklı olarak, kadro ve kitle dayanaklarını aydınlar, serbest meslek sahipleri, tüccarlar gibi orta sınıflarda bulan ve bu bakımdan bir "saray darbesi" değil, fakat toplumsal tabanı geniş bir harekettir. Liberal-reformist aydınların ağır bastığı bir hareket olduğu için de Türk ulusçuluğunun izlerini taşır. İttihat ve Terakki iktidarı ve 1909 anayasa değişikliği, parlamenter rejime ve meşruti-anayasal bir düzene geçiş bakımından imparatorluğun tarihinde büyük ve esaslı bir dönüşüme işaret eder. 1876 Anayasası Abdulhamit'in tek yanlı iradesiyle ilan edilmiş bir *Ferman Anayasa* modeli iken, 1909 anayasası meclis tarafından yapılmış bir *Misak Anayasa* modelidir.[56] II. Meşrutiyet dönemi, "Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik" ilkelerini hayata geçirecek bir parlamentoyu mümkün hale getirmiştir. Böylelikle egemenlik, padişah ile millet arasında paylaştırılmış ve monarşi meşruti bir kimlik kazanmıştır. Ancak bu parlamenter rejim, önce hâkim parti, daha sonra tek parti haline gelen İttihat ve Terakki iktidarının cumhuriyete devreden politika anlayışı içinde, S. Aydın'a göre, sadece göstermelik bir meşruiyet zemini olmuştur. Zira meclis geleneği ve II. Meşruiyet'in gerekli kıldığı politik-kamusal alanın aktörü olarak yurttaşlık pratiği, ikinci İttihat ve Terakki deneyimi ve onun Alman geleneğinden gelen devlet anlayışı nedeniyle meşruiyet göstergesi olmak dışında vazgeçilmez değildirler.[57]

Sonuç

Ulus olma idealini ya da ulus bilincini ifade eden milliyetçilik ve modern devlet formasyonuna işaret eden ulus-devlet modeli, Osmanlı modernleşmesi söz konusu olduğunda ilginç bir gelişim gösterir. Milliyetçi refleks, söz gelimi, Avrupa sömürgelerinin kendi yapay tanınma sınırlarını zorlayarak ayrılıkçı milliyetçiliğin ortaya çıkmasına neden olduğu kadar, Osmanlı İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi, *çok-uluslu* bir politik ve kültürel yapıdan ve örgütlenme modelinden özünde Türk etnisitesine dayalı *ulusal* modern bir devlet modeline geçişi mümkün kılan en önemli unsurlardan birini teşkil eder. İmparatorluğun çok-uluslu yapısını zayıflatan ve hatta yıkan milliyetçi fikirler ve hareketler (özellikle Balkanlarda) Osmanlı modernleşmesini hızlandıran etkenlerin başında gelir.[58] Buradan hareketle çok-uluslu ya da etnisiteli Osmanlı imparatorluğu gibi toplumlarda "siyasi" modernleşmenin (milliyetçilik) ayırıcı ve tikelleştirici (partikülaristik) bir kategori olarak ortaya çıktığını, yine batı kaynaklı "bir proje olarak modernleşmenin", "kültürel" modernleşmenin birleştirici bir kategori olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, politik alanda modernleşmenin bir ifadesi olan milliyetçilik, Osmanlı için ayırıcı Cumhuriyet için ise birleştirici olmuştur. Milliyetçi akımlar, imparatorluk

56 A.g.e., 216.

57 Suavi Aydın, "İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset",128.

58 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 59.

içindeki ulusların politik topluluk tahayyülünün sınırlarını daraltarak nihayetinde Türk etnisitesine dayalı bir devleti ve kültürün üniter bir ulus etrafında homojenleştirilmesine zemin hazırlamış, farklı saiklerle başlayan ve devam eden modernleşme çabaları hem Cumhuriyet ile imparatorluk, hem de imparatorluğu meydana getiren milletler ile Osmanlı arasında geçmişten bugüne bir hedef birliği tesis etmiştir.

Bu çerçevede, Türkiye Cumhuriyet'inin kuruluşunu bir kopuş olarak değil, fakat en azından Tanzimat döneminden bu yana Osmanlı imparatorluğunda süre gelen idari, politik, hukuki alanlardaki reform çabalarının bir sonucu olarak görmek gerekir. Bir başka ifadeyle, Cumhuriyet kopuş esasından değil, süreklilik esasından hareketle anlaşılmalıdır. Zürcher'in de belirttiği gibi,

> 1924'teki Kemalist reformların tümü (Halifelik ve şeyhülislamlığın kaldırılması, eğitimin laik bir bakanlık altında birleştirilmesi, din işleri ve vakıflar için müdürlüklerin kurulması) Osmanlı laikleşme sürecinin mantıksal sonuçları olarak görülebilir.[59]

Bununla birlikte, Cumhuriyetin daha önceki modernleşme çabalarından belli noktalarda bir kırılma anlamına geldiğini de eklemek gerekir. Bu kırılma noktaları nelerdir?

Çeşitli yazarlarca Osmanlı toplumunda başlamış bulunan kurumsal sekülarizasyonun, Cumhuriyetin yalnızca devletin değil, tüm toplumun batılılaşması projesiyle birlikte topluma ya da bireylerarası ilişkilere müdahale etme şeklinde radikalleştiği söylenir. Başka bir deyişle, Cumhuriyet ve Kemalist reformlar Jön Türklerin laiklik ve ulema karşıtı fikirlerini radikalize ederek, laiklik ilkesinin alanını yurttaşların hayat tarzını etkileyecek ve sosyal alana müdahale edecek şekilde genişletmiştir. Bu bakımdan Kemalist reformlar ile Jön Türklerin İslami reformizasyon talepleri arasında ciddi bir kırılma vardır. Sözgelimi bu düşünce çizgisi içinde yer alan Şerif Mardin, ulemanın kaldırılmasını, tarikatların kapatılmasını, ezanın Türkçeleştirilmesini, türbe ziyaretlerinin yasaklanmasını, Diyanet İşleri Başkanlığı ile dinin devletin kontrolüne alınmasını Kemalist iktidarın "laik Jakobenizm"inin göstergesi olarak değerlendirir.[60]Bu hususta farklı görüş sahibi yazarlar da vardır. Sözgelimi, Mehmet Ali Ağaoğulları, Kemalist reformların Jakoben laiklik anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği anlayışına itiraz ederken bu suçlamanın tarihsel gerçekliğe uygun düşmediğinin altını

59 E. J.Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları",48.

60 Şerif Mardin*, Türkiye' de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, ed: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 2011, 127, 170. Bir başka örnek Mete Tunçay'dır. Tunçay'da Kemalizmin laiklik ilkesinin devletin din üstünde kontrol sağlamasını amaçladığı ölçüde çatışma yaratan bir karakter taşıdığını ve kendilerini misyon sahibi olarak gören aydınlar ile halk arasında sınır çizgisi çekme aracı olduğunu ifade eder. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, 217. Bu konuda geniş bir tartışma için bkz. Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm*, 244-246.

çizer. Çünkü Fransız Devrimi yılları süresince her ne kadar dünyevi yaşamın dini değerlerden arındırılması anlamında sekülerleşme söz konusu olsa da, "din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamında laiklik, ne 1789 devrimcileri ne de Jakobenler tarafından hiçbir zaman savunulmamıştır".[61] Taner Timur ise Kemalizmi "teröre indirgenmiş bir Jakobenizmolmakla suçlayan" anlayışa karşı çıkarken Kemalist devrimlerin egemen ve ayrıcalıklı bir sınıfı tasfiye ettiği için sosyal yönüyle demokratik bir devrim olduğunu öne sürer.[62]Açıktır ki, Cumhuriyet fikrinin organize ettiği politik bir evrende*özerk*ve *eşitlikçi* yapıdaki bir *kamusalalan*da*özgür yurttaşlar*ca şekillendirilen *ortak iyi*merkezde olduğu için, ayrıcalıklı bireylerin, grupların ya da dini cemaatlerin varlığı kabul edilemez.Gülsunar ise "cahil yığınları terbiye etme" rolü üzerinden suçlamalara konu olan "Kemalizmin Jakoben laiklik anlayışı"nın "Türkiye'de Bağımsızlık Savaşı ertesinde, (politik toplum ve sivil toplumun diyalektik birlikteliğine dayanan) "bütüncül/entegral devlet"in ve/veya "tarihsel blok"un kurulmasıyla ilişkili bir olgu" olduğuna dikkat çeker.

> Zira, dönemin Türkiye'sinde sivil toplum alanında ahlaki ve entelektüel liderlik yapma kabiliyetine sahip devrimci bir burjuvazinin eksikliğiyle ilişkili olarak modern burjuva toplumunun ihtiyaç duyduğu sekülerleştirici dönüşüm, sivil toplum alanında oydaşma ve rıza ile sağlanamadığı için, devletin ve bürokrasinin oldukça ön plana çıktığı koşullarda yapılmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, "Jakoben laiklik" olarak tabir edilen olgu, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımı mutlaklaştıran sol liberal paradigmanın iddia ettiği gibi devletin sivil toplum üzerindeki tahakkümü değil, sivil toplum alanında rızaya dayalı hegemonyasını kuramayan, ahlaki ve entelektüel liderlik yapacak kurum ve örgütlenmelerden yoksun olan burjuvazinin (ya da onun adına hareket eden sınıf fraksiyonlarının), bunu devlet aygıtını burjuva demokratik devrimleri yaşamış ülkelerden daha yoğun bir şekilde kullanarak, daha baskıcı yöntemlerle yapmak zorunda kalmasıdır.[63]

Bu süreçte, devletin farklı etnik ya da dini aidiyetleri kamusal alanın dışına iterek homojen bir toplum yaratma yönünde modernleştirici eğitsel bir rol üstlenmesi,daha önce de vurguladığımız üzere, zaten (Cumhuriyetçi) modern devlet kavramına içkin bir husustur. "Yeni bir uygarlık tipi ya da düzeyi"ne erişmeyi bir ideal olarak benimseyen Cumhuriyet de milli kimliğin inşa sürecinde halkı "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" diye tanımlamış ve bu türdeş kitle içerisindeki farklı dini, etnik ya da sınıfsal aidiyetler birlik oluşturmanın önündeki

61 M.Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, 2015, 630.

62 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, 2013, 79, 297.

63 Emrah Gülsunar, *Jakobenizm ve Kemalizm*, 247.

engellerolarak değerlendirilmiştir. Bu minvalde, Cumhuriyet dönemi bir yanda Fransız tarzı bir rasyonalizmi benimseyerek toplumu tek bir rasyonaliteden hareketle kurmaya ve açıklamaya çalışmış, diğer yandan Alman devlet geleneğinin etkisiyle bu kamusal alanı Türk etnik kimliğiyle tanımlamıştır.[64]Ancak, bu yargı olgusal duruma ilişkin bir betimleme olarak değerlendirilmelidir.Zira,Taner Timur'un da işaret ettiği gibi, Osmanlı Devleti'nin hâkim ideolojisi olan İslam, sadece kurumsal düzlemde iş gören ya da devletin üst kademelerinde ağırlığı olan bir din değildi; tarikatlar şeklinde örgütlenmiş bir halk İslam'ı da vardı.[65]Dolayısıyla, birliğin ve bölünmezliğin devrimci yollarla, bir "Türk Ulusu"na ve hurafelere değil "akla, mantığa ve hakikate uyan"[66] bir İslama referansla oluşturulma çabasının işgal altındaki, yarı-sömürgeleştirilmiş ve Batıdaki gibi modernliğin zamana yayılmış fikri zenginliğinden ve birikiminden yoksun bulunan bir coğrafyada gerçekleştiği akılda tutulmalıdır. Ayrıca, egemenliğin taşıyıcısı ve devletin normatif temeli olan bir ulusal kimliğin yaratılmasında devletin aktif bir rol oynaması, yalnızca Türk modernleşmesine özgü bir durum da değildir. Sözgelimi, A. Smith pre-modern bir etnik kimliğin ulusun doğuşu için zorunlu olduğunu ifade ederken bir milletin ortaya çıkabilmesinin önceden mevcut bu etnik kimlik bilincinin gücüne bağlı olduğunun altını çizer. Öyle ki, devlet bu "egemen etnik çekirdek"yoluyla "değerlerden, sembollerden, mitlerden, geleneklerden ve anılardan mürekkep sermayeye" çekidüzen vererek hâkim bir kültür yaratmaya girişir.[67]

Schmittçi bir perspektiften ifade etmek gerekirse, bir ulus ancak sınırsız bir güce sahip olan ama politk formdan yoksun bulunan bir halk bir form kazanma iradesi gösterdiğinde var-

64 Cumhuriyet rejimi Kemalist milliyetçilik ilkesine dayanır. Cumhuriyetle birlikte, Osmanlı Devleti'nden farklı ve Türk etnik kimliğine dayanan bir Türkiye devleti hasıl olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde su yüzüne çıkan politik ve iktisadi bağımsızlık fikri 1920 sonrası ulus-devlet aşamasına geçişte önemli bir rol oynamış olmakla birlikte, 1923'ten başlayarak Kemalist milliyetçilik Gökalp'in kültürel milliyetçiliğini terk ederek milli kimliği etnik bir temelde tanımlamıştır.Bkz.,Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İletişim Yay, 2000, 101-108. Ahmet Yıldız ise bu durumu şöyle ifade eder: ".....Cumhuriyet'in beraberinde getirdiği en müşahhas yenilik, milliyetçiliğin en temel ilkesiydi: "Biz Türküz; bu yüzden Türkler tarafından yönetilmeliyiz". Söz konusu Türklük, vatandaşlık anlamında Türklükten çok, millet olarak Türklük anlamına gelmekteydi" Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 210.

65 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 125.

66 T.Timur, Atatürk'ün tarikatlara karşı çıkıp rasyonel bir "gerçek İslam"a bağlı olma vasfını ondan iktibas ettiği şu cümlelerle bir kez daha hatırlatır: "Bizim dinimiz için herkesin elinde bir ölçü vardır. Bu ölçü ile hangi şeyin bu dine uygun olup olmadığını kolayca takdir edebilirsiniz. Hangi şey ki akla, mantığa, amme menfaatine uygundur; biliniz ki o bizim dinimize de uygundur... Türk milleti daha dindar olmalıdır, yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam, buna da öyle inanıyorum. Şuura muhalif, terakkiye mani hiçbir şey ihtiva etmiyor". Atatürk'ün *Söylev ve Demeçler*'inden alıntılayan Taner Timur, a.g.e.,126.

67 Anthony Smith, *Milli Kimlik*, çev. B.S. Şener, İletişim, 1991, 69, 73, 93; Benzer biçimde Liah Greenfeld Fransız kimliğinin formasyonunun gerisinde 13.yüzyıla kayıtlanan bir pre-modern etnik bilincin varolduğuna ve ulusal kimliğin gelişiminde kralların otoritesinin merkezileşmesinin bulunduğuna işaret eder. Bkz.,Funda Günsoy, "Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:23, 2012, 301-302.

lık kazanabilir. Halkın politik bir varlık kazanabilmesi, ya *yukarıdan* ya da *aşağıdan* kurucu bir iktidarı gerekli kılar. Nihayetinde, bir iradeye ihtiyaç göstermeden varlık kazanabilmiş hiçbir norm, hiçbir düzen yoktur. Dolayısıyla, her politik birlik kurucu bir iradenin, kurucu bir eylemin ürünüdür. Modern toplumda kurucu iktidar olarak genel irade veya halk hukuki düzenin kendisine dayandığı aşkın kaynak olsa da, egemenliğin öznesi olmak bakımından değil, meşrulaştırıcı güç anlamında kurucudur. Bu sebeple, kurucu ana kayıtlanan kurucu edim demokratikleştirilemez veya kolektif bir pratik olarak kavranamaz. Şayetegemenliğin özü "nihai karar tekeli" olmak ise, halk kurucu gücün öznesi olamaz. Halkın iradesi tam da düzene meşruiyet kazandıran aşkın bir kaynak olduğu için, o anayasal olarak tek bir form ile sınırlandırılamaz, temsil edilemez ve hukuki bir çerçeve içine sabitlenemez.[68]Buradan hareketle,Türk modernleşmesinin Cumhuriyet dönemini toptancı bir anti-demokratik, seçkinci ceberrut devlet versus geleneğin taşıyıcısı sivil toplum karşıtlığı şeklinde değerlendiren bakış açısı, "ölümlü Tanrı" olarak varlığa gelen modern devletin itaat üretme kapasitesinin, ilkin ve öncelikle, yaşamın korunmasına (politik düzlemde ulusal bağımsızlığa) bağlı olduğu gerçeğini gözdenkaçırmaktadır.Üstelik bugün jakobenizm suçlamaları özerk bir kamusal alanın tesisi ve yurttaşlık pratiğiyle cumhuriyet rejiminin güçlendirilmesi hedefine hizmet etmek yerine demokratik tahayyülü bir düşmanlık retoriği içine hapseden bir slogan olarak işlev görür. Bu sloganlaştırmalar, geçmişi nefret, öfke, düşmanlık ve hınç döngüsünün ana kaynağı haline getirirken geleceği de hıncın ebedi sahnesi olan bir savaş meydanı olarak tasarlar. Ayrıca bu tarz sloganlaştırmalar, kendilerini "Aydınlanmacı", "Batıcı" ve "modern" kurucu elitlerin "dayatmacı" tavrının mağdurları olarak konumlandıranlarda "Jakobenizm"den bağışık oldukları yanılsaması yaratmaktadır. Şayet Chantal Mouffe'un işaret ettiği gibi, "herkese özgürlük ve eşitlik ilkeleri"ne bağlı olup bu ilkelerin yorumlanışı konusunda muhalif olmak demokratik politikanın ana kategorisi ise[69], o zaman muhalif pozisyonun meşruiyetinin tartışılması ve hatta düşmanlaştırılması çabası "Jakobenizm" mağduriyetini farklı kimlikler içinde yeniden üretme tehlikesi taşır.

Tam da bu noktada, Debray'in o ünlü metninin başlığını yardıma çağıralım; biz bugün Cumhuriyetçi mi yoksa demokrat mı olmak istiyoruz? Kuşkusuz Debray'in metni yaşadığı dönem itibariyle giderek çözülmeye başlayan cumhuriyetçi değerleri bir dereceye kadar idealize eder fakat aynı zamanda toplum üstündeki Amerikanlaşmaya güçlü bir tepkiyi de ifade

68 Bu konuda bkz.,Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* ; "Ölümlü Tanrı" (Leviathan) olarak modern devlet mitinin yaratıcısı Hobbes ile ilgili olarak Ertan Kardeş'in editörlüğünü üstlendiği *Çağımız ve Thomas Hobbes* (Vakıfbank, 2021) başlıklı kitap konuya dair güncel yorumları biraraya getirir. Schmitt'in Hobbes yorumu ile ilgili olarak Ertan Kardeş, "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat",*Çağımız ve Thomas Hobbes*, 81-104.

69 Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*, çev. M.Bozluolcay, İletişim Yayınları, 2013, 27.

eder. Pazar ekonomisinin egemen olduğu, demokrasinin pazarın taleplerine ve gereklerine boyun eğdiği, özel hayatı dışında bir şeyi olmayan bireyin kendini yurttaştan çok tüketici olarak gördüğü modern dünyada "arkaik olma cesaretini" gösterir. Cumhuriyete dönmek, gerçekte demokrasiye dönmektir. Modern dünyada bireyin gerçek özgürlüğü ancak demode olanın yeniden moda olmasıyla mümkündür. Çünkü bugün bireyin özgürlüğünü tehdit eden şey, yalnızca devletin politik otoritesi ve koyduğu yasaklar değil, pazarın ve "para feodallerinin" otoritesidir de.

Elbette,Debray, sadece, demokrasinin oy verme ile kamuoyu yoklamalarını, halkla kitleyi birbirine karıştırma tehlikesine dikkat çekmez. O demokrasisiz bir cumhuriyetin ya da aşırı cumhuriyetçiliğin yarattığı tehlikelerin de farkındadır. Jakoben cumhuriyetçi tasvirine bakmak kâfidir; "kuru, zayıf, şüphe dolu, gözlerinin derinliklerinde bir giyotinle dolaşır. Konuşmasına bakın: Her şeyi açıklar, ama hiçbir şeyi anlamaz. Bu tutucu karikatürde her şey yanlış değil. Gerçekten hasta bir cumhuriyetin varacağı yer kışla, hasta bir demokrasinin sonu genelevdir"[70]. Cumhuriyet demokrasiye karşıt değildir; demokrasi cumhuriyetin gerçek özüdür. Öyleyse, ilkin, Cumhuriyetçi mi yoksa demokrat mı olmalıyız sorusunun baştan yanlış kurulmuş bir soru olduğunun farkındalığıyla Cumhuriyetçi bir Demokrasiniçleyici (inclusive) mantığının kapsamını ulus-devlet sathında genişletmenin imkânlarını soruşturmalıyız. Bu, ulusal (dolayısıyla tikel) bir rejim içinde insan hakları, inanç özgürlüğü vb gibi tümel/kozmopolitan bir boyuta açık olmak anlamına gelir. Zira,ister Demokrasinin ister Cumhuriyetin olsun, aşırılığın politikası, en nihayetinde bizi ya mutlak partizanlığın politik birlik içine taşıdığı düşmanlık sebebiyle kurucu anın ebedi döngüsüne mahkûm eder ya da en iyi durumda özgürlüğün politik doğasını kavramamış olmanın basiretsizliğinin yaratacağı tehlikelerle yüzleşmek zorunda bırakır. Cumhuriyetçi anlayışta insanı insan yapan şeyin geçmişi, yani tarih olduğu ve bu yüzden Cumhuriyetin birincil erdeminin hafıza olduğu doğrudur. Öyle ki, kendi geçmişini, atalarını, kurucu babalarını ve devraldığı değerleri unutan bir cumhuriyet, kişiliğini kaybeder. Ancak,kurucu an'a dair anlatılarımızı içleyerek çoğullaştırmak ve böylece dışta güçlü, bağımsız ve içte huzurlu bir politik birlik olmak için rövanşizmin yıkıcılığından kurtulmamız gerekir.1789'un "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" sloganını hatırlayalım. Demokratik bir cumhuriyet özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin birliğidir. "Cumhuriyet özgürlük artı akıldır; hukuk devleti artı adalettir; hoşgörü artı iradedir".[71]

Kaynakça / References

Aktar, Ayhan. *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İletişim Yay, 2000.

70 Regis Debray, "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?, 260.

71 A.g.e.,245.

Arslan, Ahmet. "Türk Demokrasisinin Kültürel ve Felsefi Temelleri", *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay, 1999, 200-214.

Arslan, Ahmet. "Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat", *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay, 1999,301-320.

Aydın, Suavi. *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Aydın, Suavi. "İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, cilt I,İstanbul, 2001.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim, 2017.

Çiğdem, Ahmet. "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Debray,Régis. "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?", çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay, 1999, 243-267.

d'Entrèves, Alessandro Passerin "Devlet Kavramı", *Devlet Kuramı*, der. C.B.Akal, çev. Başak Baysal, Dost Kitabevi, 2005.

Erdoğan, Mustafa. "Cumhuriyet ve Demokrasi Arasında Türkiye", *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, 343-362, 1997.

Gauchet, Marcel. *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der-çev. Z. Savaşçın, İletişim, 2013.

Gauchet, Marcel. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion, çev.O. Burge, Princeton University Press, 1997.

Gülsunar, Emrah. *Jakobenizm ve Kemalizm: Eleştirel Bir Karşılaştırma*, Yordam Kitap, 2015.

Güngörmez, Bengül."Jakoben Modernist"e Karşı "Endişeli Modern": Türk Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 40, 5-23, 2014.

Günsoy, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan*", Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Günsoy, Funda. "Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:23, 2012.

Kadıoğlu, Ayşe. "Modern Vatandaşlığın Farklı Boyutları", *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yay, 53-72, 1999.

Kardeş, Ertan. "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, Vakıfbank Yay, 2021.

Korlaelçi, Murtaza. "Pozitivist Düşüncenin İlmihali", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, cilt I,İstanbul, 2001.

Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000.

Mairet, Gérard. "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV 'e laik devletin doğuşu", *Devlet Kuramı*, der-çev. C.B.Akal, Dost Kitabevi, 2005.

Mardin, Şerif. *Türkiye' de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, ed:Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, 2011.

Mouffe, Chantal, *Dünyayı Politik Düşünmek*, çev. M.Bozluolcay, İletişim Yayınları, 2013.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Savaşçın, Zeynep. "Marcel Gauchet: Yeniden Bir "Büyük Anlatı", *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der-çev. Z. Savaşçın, İletişim, 2013.

Schmitt, Carl. "The State as Mechanism in Hobbes and Descartes", *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes:meaning and failure of a political symbol*, çev. George Schwab and Ema Hilfstein, Greenwood

Press, 1996.

Schmitt, Carl. "Somut ve Çağa Bağlı bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı*, der. C.B.Akal, çev.B.Emrah Oder, 2005.

Schnapper, Dominique. "Yurttaşlar Cemaati", *Dersimiz Yurttaşlık*, haz. Turhan Ilgaz, çev. Birkan Işın, Kesit Yayıncılık, 1996.

Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Smith, Anthony. *Milli Kimlik*, çev. B.S. Şener, İletişim, 1991.

Taylor, Charles. "Introduction", *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton University Press, 1997.

Timur, Taner. *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, 2013.

Toker, Nilgün – Tekin, Serdar, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasi'ye", *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, cilt 3, 2001.

Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994.

Yıldız, Ahmet, "Kemalist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Zürcher, Erik Jan. "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İlertişim Yayınları, cilt 2, İstanbul, 2001.

CHAPTER 9

YÜZYIL VE SONRASINDA: BİR SÜREÇ OLARAK CUMHURİYET

ONE CENTURY AND ITS AFTERMATHS: THE REPUBLIC AS A PROCESS

Ahmet Emre ATEŞ*

*Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: aeates@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.009

ÖZ

Bu makale Türkiye'de Cumhuriyet'in yüzüncü yılının kutlanması kapsamında felsefi ve tarihi bir tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda makale, düşünsel anlamda salt bir soykütük çalışması değil aynı zamanda Cumhuriyet'in yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda karşılaştığı ve karşılaşacağı başkalaşımlarla ilgilenmektedir. Birinci bölümde Cumhuriyet tanımının kadim tarihsel bir arka planıyla tartışmaya başlanıp, ikinci bölümde kendi tarihimiz açısından nasıl bir gelişme gösterdiği değerlendirilecektir. Üçüncü bölümdeyse Jürgen Habermas'ın Cumhuriyeti bir kamusal irade süreci olarak tanımlamasından yola çıkarak yirminci yüzyılda Lucien Pye'ın modernleşme krizleri ve yirmi birinci yüzyılda Byung-Chul Han'ın psikopolitika kuramı bağlamında cumhuriyet sorunsalı incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, Kamusal İrade, Modernleşme Krizleri, Psikopolitika

ABSTRACT

This article aims at discussing both philosophical and historical understandings of the republic in its centenarian anniversary in Turkey. By the same taken, the article is interesting not only with a genealogical discussion, but also with the alterations whom the republic faced in the twentieth century and will face in the twenty first century. In the first chapter, the ancient features of the republic will be defined. In the second chapter, the same perspective will be questioned according to our historical dynamics. In the third chapter, one will examine the trajectory of the republic in terms of both Lucien Pye's modernization crisis for the twentieth century and Byung-Chul Han's psychopolitics for the twentieth first century so far as concerned Jürgen Habermas' interpretation of the republic as a process of the public will.

Keywords: Republic, Public Will, Modernization Crisis, Psychopolitics

Extended Abstract

The Republic, both as an idea and ideal, has its traces even in Ancient Times. Starting with Greek and Roman periods, it is a well-known fact that the republic consists of political dimensions having enormous impacts on both social and philosophical framework. Although the discussion over the republic refers to the Roman periods, it is currently assumed that the Ancient Greece has its genuine formula of the republic. Whereas the Greek philosophers have maintained the city-state's policies, the roman philosophers have rendered the republic as an enlargement phenomenon. Originally, the modern connotation of republic was inherited by the age of social and industrial revolutions although it had some initials since the atmosphere of the Renaissance. There is, however, no doubt that the features of the republic are especially determined in the nineteenth century and twentieth century.

Our goal is to undermine the political "adventure" of the republic in Turkish history since the late Ottoman periods and to discuss its establishment after the proclamation of 1923. In order to think about its philosophy, one divides this article into three main chapters. In the first chapter, the various definitions of the republic are illustrated within the European political thought. In the second chapter, one enlarges such illustrations to the Ottoman and Turkish historical perspectives in order to clarify the republican backgrounds within the subaltern levels. In the third chapter, one examines the remarks and the crises of the republican process around Turkey in terms of the political futures of the twenty-first century.

Concerning the thought of the "res publica", Jürgen Habermas regards as a public process. However, such process has a variety of troubles vis-à-vis modern times. According to Lucien Pye, there are six main procedural crises to which any political regime including the republic must have faced. There is a combination of identity crisis, legitimacy crisis, influence crisis, participation crisis, integration crisis and finally distribution crisis for the republic to overcome. So far as the centenarian history of the Turkish Republic is concerned, such crises have occupied the implementation of the "res publica" in Turkey as well. Recently, it can be argued that the burnout society and the psychopolitics begin to damage the moral understanding of res publica.

As a consequence, the new social networks and the artificial intelligence become a part of such psychopolitics according to Byung-Chul Han. Besides, the new developments of the twenty-first century are shaping not only the patterns of democracy but also that of "res publica". This is why, the classical philosophy must combine itself with the modern cultural feelings of "res publica" When all is said and done, one should claim that the public realm

has to react in accordance with a common interest. By doing so, the moral judgement of the republic may exist both as a thought and as a tradition for the long-periods.

Giriş

Türkiye'de yüzüncü yılını kutladığımız Cumhuriyet rejiminin, önümüzdeki yüzyılını anlamak için pek çok yeni yaklaşım ortaya atılabilir. Kuşkusuz, 1923'ten 2023'e kadar uzanan tarihsel, sosyolojik ve felsefi arka planlarını incelemeden, Cumhuriyet'in 2023 sonrasını tartışmak imkânsızdır.[1] Türkiye örneğinde cumhuriyet düşüncesinin kurumsallaşması Türk devrim tarihi sürecinde gerçekleşmiştir. Benzer bir şekilde, Fransa'da da cumhuriyetin kurumsallaşması Fransız Devrimiyle başlamış ve hatta bir yüzyıl sonrasında 3. Cumhuriyet döneminde olgunluğa ulaşmıştır.[2] Gerek Fransız gerekse Türk devrim tarihçiliği, milli bayram ve kutlamalarda siyasi kurumların ve geleneklerin düşünsel tarihini tartışırlarken günümüzde farklı yaklaşımları göz önüne almaya alışagelmişlerdir.[3]

Bu değerlendirmenin amacı, Türkiye açısından Cumhuriyet'in geleceğine bir perde aralamak olacaktır. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in kuramsal gelişiminden ve tartışmalarından başlamak gerekir. Gerek Türkiye'de gerekse dünyada Cumhuriyet düşüncesi ve kurumlarının birlikte nasıl ele alındığı ve ileride nasıl ele alınacağı günümüzde görece çok tartışılan bir yaklaşım olmamaktadır. Dünyada Cumhuriyet ve demokrasi tartışmaları üzerinde durulurken, Türkiye'de buna ek olarak Cumhuriyet denince, hiç kuşkusuz Türk devrim tarihi ve süreçleri de akla gelmektedir. Bir devlet ve toplum mekanizması olarak genel bir kabul görüyor olmasına rağmen, Cumhuriyet ve vatandaşlık algısının evrim geçirmekte olduğunu da bu nokta da göz ardı etmemeliyiz.

Değerlendirme boyunca, öncelikle Osmanlı tarihi ve sonrasında Türk Devrim tarihi açısından Cumhuriyet kavramını ve kurumunu tartıştıktan sonra yirmi birinci yüzyılda Cumhuriyet'in gelebileceği noktaya ve açmazlara ışık tutmaya çalışacağım. Dolayısıyla, bu çalışma üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde, Cumhuriyet'i siyaset bilimi ve felsefesi literatürü üzerinden açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde, Cumhuriyet düşüncesini Türk ve Osmanlı dünyasından başlayarak Türk Kurtuluş Savaşı'nın (Millî Mücadele) sonrasında ulus-devlet inşası ve modernleşmesi bakımından inceleyeceğim. Üçüncü bölümdeyse, içinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılda Cumhuriyet rejiminin, kamusal olanın ötesine dijital ve/veya siber olanla nasıl bir ilişki içinde olacağını tartışacağım.

1 Bu çalışma boyunca yardımlarını benden esirgemeyen arkadaşım Hüseyin Kıyak'a ve sevgili öğrencilerim Eren Deniz Özçin ve Alperen Yavuzer'e teşekkürü bir borç bilirim.

2 François Furet, *Fransız Devrimini Yorumlamak* (Interpreting the French Revolution), çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989, 106.

3 Ahmet Kuyaş, "Önsöz", *Fransız Devrimini Yorumlamak* (Interpreting the French Revolution) içinde, ed. François Furet, çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989, 8-13.

1. Cumhuriyet Tanımları

Önemsediğim bir bakış açısıyla, siyasi değişimler ile farklılıklar, tanımlar ve tartışmalar yer değiştirebilirler ama aslında aynı noktada -Marshall Sahlins'in yorumuyla- süreklilik içinde başkalaşırlar. Kültür ve kurumlar ne denli aynı kalırsa, o denli değişirler.[4] Türk devrim tarihi ve Cumhuriyet kavramı açısından da benzer bir yorumla salt kopuş veya salt bir süreklilik yerine kopuş içinde süreklilik veya süreklilik içinde kopuştan bahsetmek gerekir.[5] Dolayısıyla, cumhuriyet düşüncesini zamanın ruhuna göre farklı dönemlerde incelemek görece daha doğru bir yoldur.

Orta Asya Türk tarihi açısından hâkimiyet ilişkisini güç odaklı okumak yerine uzlaşma odaklı okunduğumuzda, "ülüş" mantığında hâkimiyet paylaşımının söz konusu olması çağdaş değerlere bir kapı aralamaktadır.[6] Oğuz Kavminin danışma meclislerinden[7] İslam coğrafyasındaki şura ve meşveret algısına kadar geri gidebileceğimiz ortak yaşam ve karar alma kültürleri kuşkusuz Cumhuriyet ve halk egemenliği düşüncesiyle birebir değildir. Fakat, Cumhuriyet'i ve tartışmalarını, yaşayan ve yaşanan bir fenomen olarak değerlendirmek mümkündür.

Tarihsel bir karşılaştırmaya başlamadan önce temel bir tanımlama yapmak gerekir: Cumhuriyet nedir? Kelime anlamı olarak, "Res publica" (Cumhuriyet) halka ait olmakla eş değerdir. Kökeni latince olup, 1140 yılında Avrupa dillerine yayılan "res publica" öncelikle kamuya aitlik anlamına gelir.[8] Cumhuriyetçi anlayış halka yani bir başka anlatımla kamuya ait olmak demektir. Bu kamusallık, her türlü siyasal mekanizmayı topluma mâl eder. Kamusal siyaset topluma içkindir ve kişisel olamaz.[9] Bu noktada, tekil bir özgürlükten bahsedilemez.[10] Dolayısıyla, yasalara ve kamu yararına dayalı vatandaşlık temelinde bir yönetim söz konusudur.[11] Böylece, halk egemenliği kavramı Cumhuriyet ile özdeşleşirken devlet aygıtı ve demokrasi kuramı üzerinden farklı tartışmalar ortaya çıkar. Bilinmesi gereken en temel fark, demokrasinin halkın mutlak gücünü ve katılımını öncelerken, cumhuriyetin vatandaş iradesini yasayla belirliyor olmasıdır.[12] Yalın bir tabirle, demokrasi bir model iken, cumhuriyet bir rejimdir.

4 Marshall Sahlins, *Tarih Adaları* (Islands of History), Ankara: Dost Kitabevi, 1998, 146-147.

5 Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş* (Salvation Foundation), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006, 375-377.

6 İsenbike Togan, *Tarih ve Kurgu* (History and Fiction), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, 248-250.

7 Ramazan Şeşen, *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnamesi Tercümesi* (An Islamic Traveler in Turkistan in the Tenth Century Ibn Fazlan Travelogue Translation), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, 39-40.

8 Alain Rey, *Dictionnaire Historique de La Langue Française*, Paris: Le Robert, 2000, 3195

9 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics), çev. Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 97.

10 William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1982, 21.

11 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, New York: Cambridge University Press, 1998, 44-45.

12 Ahu Tunçel, *Cumhuriyetçi Özgürlük* (Republican Liberty), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, 23-24.

Dört farklı aşamada Cumhuriyet'in özünü değerlendirebiliriz. Birinci aşamada Antik dönemlere bakmak gerekir. Cumhuriyet'in kökenleri için en belirgin kırılma noktası olarak antik dönemlere bakıldığında akla ilk gelen Roma Cumhuriyeti dönemidir. Fakat söz konusu rejim, Antik Yunan'da da izlerini sürebileceğimiz bir anlayıştır. Antik Yunan'da vatandaş olarak kabul edilen elit bir kesimin elinde bulunan demokrasi modeli vardır.[13] Sınırlı ve seçkinci bu yönetim anlayışı, kamu yararını da politik olarak erdem üzerinden tanımlamaya çalışmaktadır. Yurttaşlık ve katılım temelinde orta çıkan Antik Yunan modellemesi, özellikle Aristoteles ile günümüze kadar taşınmıştır. Aristotelesçi cumhuriyet anlayışı, Roma döneminden günümüze kadar pek çok dönemde etkili olmuştur. Birbirlerinden farklı olmakla birlikte Cicero ve Machiavelli'den başlayarak Jean Jacques Rousseau'nun "genel irade" kavramında veya Hannah Arendt'in "vita activa" ile "vita contemplativa" anlayışında siyasal katılımın izlerini çoğunlukla Aristoteles üzerinden yorumlamak alışılagelmiştir.

Antik Yunan'dan Roma dönemine gelindiğinde Atina tipi erdemli bir yurttaşlık yerine hukukun üstünlüğüne dayalı bir yurttaşlıkla cumhuriyetin anılması gerekiyor. Unutmamak gerekir ki, Roma Cumhuriyeti tiranlaşmaya karşı bir duruş olarak kendisini var etmiştir.[14] Sınıf savaşımlarının belirginleşmesiyle ortaya çıkan düzenin dengelenmesi Roma Cumhuriyeti ve kurumlarınca sağlanmıştı. Ayrıca, Cumhuriyet yazılı olmayan bir anayasanın, nesilden nesile aktarılmasıyla kendisini var ediyordu. Dolayısıyla, Cumhuriyet düşüncesinin ussallaşması, Roma'daki her türlü değişime ayak uyduran bir sürekliliğin sonucu olmaktaydı. Böylelikle, hukuk düzeninin egemen olduğu Roma cumhuriyetçiliği devlet ile sınıflar arasında bir denge oluşturmuştu.[15] Bunun da adına, "kamusal çıkar" deniyordu.

Roma döneminde devlet toplumdan bağımsız olarak değerlendirilirken yurttaşlık kavramı eskisi gibi ahlaki olmaktan çıkıp hukuki bir boyut kazanmıştı. Antik Yunan'daki görece ılımlı demokrasi uygulamasından Roma'daki seçkinci cumhuriyet uygulamasına geçildiğinde öyle veya böyle siyasal otoritenin halktan rıza alarak yönetmesi anlayışı yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla, Cumhuriyet meşru yönetim veya eş zamanlı devlet aygıtı olarak kabul gördü. Ayrıca, söz konusu dönemlere kadar, yönetim şekillerinin kent odaklı olduğunu unutmamak gerekir.

Rönesans dönemine Machiavelli, devlet ile res publica arasındaki özdeşliği ortadan kaldırır. Sonuç olarak, cumhuriyet gibi aristokrasi veya monarşi de bir yönetim biçimiydi ve devlet

13 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devlerinden İmparatorluğa* (From City-States to Empire), Ankara: İmge Yayınları, 2009, 45-46.

14 Armağan Öztürk, *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (Res Publica: Ancient and Modern Thought from Plato to Skinner), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, 71.

15 Mete Tunçay, *Batı'da Siyasi Düşünceler* (Political Thoughts in the West), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, 277.

mekanizmasıyla bir tutulabiliyordu. Machiavelli'ye göre res publica, monarşik bir devletin zıttı olarak halkın egemen olduğu bir yönetim biçimiydi. İlerleyen çağlarda, cumhuriyet ile demokrasi arasındaki farklılıklar dile getirilmeye başlandı. Bir tarafta Montesquieu ve Kant'ın başını çektiği liberal kanat, kuvvetler ayrılığı üzerinden ilerleyen bir devlet mekanizmasını savunmuştur. Diğer tarafta Spinoza ve Rousseau'nun savunduğu çizgi ise, kuvvetler birliğinden yana bir devlet mekanizmasına ağrılık vermiştir.[16] On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde artık cumhuriyet salt demokrasi üzerinden değil aynı zamanda sınıf mücadelelerinin ve milliyetçilik akımlarının paylaşmaya çalıştığı bir kavram halini almıştır.

Avrupa tarihi üzerinden anlatmaya çalıştığımız cumhuriyet geleneğini, başka coğrafyalarda değerlendirmek özellikle yirminci yüzyılda yaygınlaşmıştır. Fakat, unutmamak gerekir ki, cumhuriyet -anakronizm hatasına düşmeden bakıldığında- dünya tarihi boyunca farklı medeniyetlerin de tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla, cumhuriyet geleneğinin kurumsallaşması ve yaygınlaşması on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda özellikle ulus-devlet inşa süreci ve bağımsızlıklarıyla incelenebilir. Sonuç olarak, cumhuriyet düşüncesini anlayabilmek için tek bir örnek vaka yerine Türkiye gibi özgün örnekleri incelemek daha yararlıdır.

2. Tarih ve Olgular

Çokça tartışılan bir konu, Cumhuriyet düşüncesinin bu topraklardaki geçmişiyle ilgilidir. Dünya tarihi boyunca başta Roma dönemi olmak üzere rejim olarak Cumhuriyet, eskiye dayanan bir tarihe sahiptir. Elbette benzerlik ve farklıkların eşlik ettiği Cumhuriyet rejiminin politik evrimi sırasında Osmanlı Devleti açısından Cumhuriyet düşüncesi dile getirilmiştir. Naima tarihine bakıldığında 1702 yılı ilginç bir olay yaşanmıştır. Meşhur Edirne Vakası'nda Padişah İkinci Mustafa'yı tahttan indirmeye çalışan Yeniçeri Ağası Çalık Ahmed Paşa Cumhuriyet konusunu dillendiriyor. İkinci Mahmut'un yerine Üçüncü Ahmed tahta geçirilinceye kadar kadar "başa kim geçecek" tartışmalarında Çalık Ahmed Paşa "önemli olan indirmektir en kötü Cezayir veya Tunus Vilayetlerindeki gibi Cumhuriyet tesis ederiz" diyebiliyor.[17]

İlber Ortaylı'nın deyimiyle Tanzimat belki bir devrim değildir ama devrim hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir harekettir.[18] 1848'de Mustafa Reşit Paşa'yla ilgili olarak padişaha yapılan bir uyarıda "Bu adam ilan-ı cumhuriyet edecek, saltanat elden gidiyor" diye uyarıda bulunulması kavramın popülerleştiğini gösteren önemli bir göstergedir.[19] Nitekim Toktamış Ateş,

16 Armağan Öztürk, *a.g.e.*, 32.

17 *Naima Tarihi* (Naima History), 6. Cilt, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968, 2949.

18 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (The Empire's Longest Century), İstanbul: Hil Yayın, 1983, 189.

19 Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi* (History of Turkish Revolution), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000, 169.

"Cumhuriyet 1870'lerde atılan tohumların 1920'lerde filizlenmesiydi, şimdiyse balta işlemez bir orman vardır"[20] derken hâkimiyet-i milliye kavramının tarihsel arka planını özetlemektedir.

Mithat Cemal Kuntay, "Üç İstanbul" adlı romanında Türk edebiyat tarihinin en kalabalık kahramanlarını ele alarak üç farklı rejimi anlatırken aslında yukarıda bahsettiğim politik bir süreklilikten bahseder. Kuntay, yaklaşık kırk yılı kapsayan İkinci Abdülhamit'in İstibdat dönemi, İttihat ve Terakki'nin Meşrutiyet dönemi ve Cumhuriyet'in erken dönemi olmak üzere birbirine zıt üç rejim panoramasını okuyucuyla paylaşır. Türkiye'deki siyasi modernleşmenin bir bütünü olarak Cumhuriyet'in düşünsel altyapısını ve geleceğini anlamak için tarihsel arka planını özümsemek gerekir.

1923 yılında İstanbul basınının ve meclisteki bazı grupların muhalefeti nedeniyle 158 üyenin oybirliğiyle kanunlaşan Cumhuriyet'in, bir politik rejim olarak benimsenmesi fikrinin Birinci Dünya Savaşı sonrasında hızla kabul görmeye başlandığını hatırlamak gerekir. Artık, Osmanlı coğrafyasında saltanat taraftarı giderek azalmaktaydı. Örneğin, Erzurum mebusu Raif Efendi gibi bazı isimler 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile saltanat şeklinin Cumhuriyet'e evrileceğini düşünmeye başlamışlardı. Nitekim, Velid Ebuziya ile Yunus Nadi saltanatın ilgasından sonra rejimin zaten iki yıldır Cumhuriyet olduğunu gazetelerde vurgularlar.[21]

Mustafa Kemal Atatürk'ten alıntılayarak Türk Devrimi ile Meşrutiyet inkılabı arasındaki farkı ortaya koyan Tarık Zafer Tunaya'ya göre, "çok uluslu ve egemenliğine tümüyle sahip olamayan" bir ülkeden "özgürlüklerin istiklal ve hâkimiyet-i milliye ile birleştiği" bir ülkeye geçiş söz konusudur.[22] Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye'deki bağımsızlık idealinin gerçekleşmesi Cumhuriyet'in kurumsal kimliğiyle özdeşleşir. Bu dönemde Kazım Karabekir ve Ali Fuad Cebesoy'un "tarafsız bir devlet başkanı"nı Cumhuriyet düşüncesinin olmazsa olmazı olarak kabul etmeleri[23], istiklalin ve millet hâkimiyetinin Cumhuriyet açısından ön planda olduğunu gösterir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişteki en önemli farklılık Cumhuriyet modernleşmesinin altında yatan radikal hareket olmuştur. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde Cum-

20 Toktamış Ateş, *Biz Devrimi Çok Seviyoruz* (We Love the Revolution), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, 187.

21 Hasan Türker, "İlanından Önce Cumhuriyet Tartışmaları" ("Discussions on the Republic before its Proclamation"), *Toplumsal Tarih*, 59 (1998), 4-5.

22 Tarık Zafer Tunaya, "Hâkimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller" ("Policy and National Sovereignty The Foundations of the Legitimacy of the Political Regime in Turkey"), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa: İstanbul, 2007, 210-211.

23 Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet* (Opposition in the First Assembly), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, 488.

huriyet, tebaadan vatandaşa dönüşmenin adresi olmuştur. Böylesi bir adres, kendisini hem bir devlet ve rejim, hem de bir düşünce bütünü olarak tarif etmektedir. Elbette modernleşme hareketi bakımından Osmanlı döneminden de farklıdır. Parlamentarizmi ve hatta 1908 sonrası çok partili hayatı benimsemiş olmasına rağmen Osmanlı modernleşmesi muhafazakâr bir modernleşmedir. Cumhuriyet modernleşmesi ise radikal bir modernleşmedir.[24]

Osmanlı modernleşmesi, Tanzimat'tan itibaren reformlar ve yeni kurumların yanında eski kurumları muhafaza ederken Cumhuriyet modernleşmesi eski kurumları ortadan kaldırır. Tüm bu süreç içerisinde, şapka ve kıyafet devrimi, Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılması, tekke, zaviye ve tarikatların kapatılması, Latin alfabesinin kabul edilmesi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi pek çok hızlı ve kökten değişim gerçekleşir. Değişimlerin arka planında Cumhuriyet düşüncesinin laiklik ile olan ilişkisi önemlidir. Cumhuriyet laikleşmesi Auguste Comte'un pozitivizminden etkilenircesine eğitim kurumları üzerinden sosyal bir mühendislik hareketi başlatır. Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sında laik okul sistemini inşa eden Jules Ferry'nin amacı eğitim yoluyla seküler vatandaşları Cumhuriyet rejimine bağlamaktır.[25]

Türkiye'de cumhuriyet inkilabını anlamak için söz konusu laik eğitim politikasını mutlaka özümsemek gerekir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu aracılığıyla başlatılan tek-tip vatandaşlık eğitimi vurgusu laik Cumhuriyet'in temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, laiklik ve vatandaşlık vurgusu olmadan Türkiye'de Cumhuriyet düşüncesi anlaşılamaz. Ayrıca, Türkiye'deki cumhuriyet modernleşmesi Fransız modeline benzemekle birlikte onun kadar uzun vadeli gerçekleşmemiştir. Jules Ferry'nin laik Cumhuriyet anlayışının gelişmesi için Fransız toplumu 1789 yılından 1880 yılına kadar neredeyse bir yüzyıl beklemiştir. Türkiye'deki cumhuriyet modernleşmesi ise bu laik değişimi -dönemin Maarif Vekilleri Mustafa Necati'den Hasan Ali Yücel'e kadar- kısa vadede gerçekleştirmeyi taahhüt etmiştir.

Cumhuriyet düşüncesi siyasal ve sosyal dönüşümü, "geç kalınmışlık" hissiyle hızlandırmaya çalışırken[26] alarmist bir psikolojiyle hareket etmiştir.[27] Bu bağlamda, "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" söylemi aslında radikal bir toplumsal heyecanı salık vermektedir. İlginç olan nokta, bu toplumsal dönüşümün ulusal bir vatandaşlık kimliği yaratırken Avrupa'da olduğu gibi saklı kalan veya unutulan gelenek kırıntılarının yeniden yaratılması ve zenginleştirilmesiyle değil geçmişten bağımsız olarak yepyeni bir "tabula rasa" düşüncesiyle

24 Bertrand Badie; Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Paris: Grasset et Fasquelle, 1979, 183-186.

25 Xavier Darcos**,** *L'Ecole de Jules Ferry 1880-1905*, Paris: Hachette, 2005, 38.

26 Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (Romanticism in Turkish political culture), İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 214.

27 Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* (Cereyanlar Political Ideologies in Turkey), İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 36-37.

yapılmış olmasıdır.[28] Dolayısıyla Türkiye'de Cumhuriyet düşüncesi -Batı modernleşmesinde tartışıldığını gördüğümüz[29]- kopuş içinde süreklilik eğiliminde değildir.

Cumhuriyet ile devlet arasındaki ilişkide Cumhuriyeti devletin eş anlamlısı olarak kabul eden önemli bir düşünce silsilesi de vardır. Tek-parti döneminin etkisiyle bütünleşen bu düşünce yapısı hâkimiyet-i milliye kavramını, milliyetçilik ve karizmatik lider figürüyle içselleştirmiştir. Örneğin Recep Peker, cumhuriyetçi olup milliyetçi olmamak gibi bir ayrım olamayacağını iddia ederken[30] Ziya Gökalp'ten etkilenen sınıfsız ve korporatist bir toplumun tezahürü olan bir cumhuriyetçilik savunusu yapmaktadır. Coşkun Kırca söz konusu devlet ile cumhuriyet arasındaki benzerlikten dayanışmacı bir vesayet ilişkisi kurmaya çalışmıştır.[31] Dolayısıyla, cumhuriyet düşüncesi devletle eş anlamlı olduğu sürece patrimonyal bir halkçılık zemini teşkil etmektedir. Bir tarafta halkın egemenliğinin vurgulandığı, diğer tarafta yönetim kadrosu ve liderin ihmal edilmediği cumhuriyetçilik, patrimonyal bir halkçılık inşa etmektedir.

Bu noktada, Osmanlı'nın son dönemindeki bikameralist dönüşümle, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve Gazi Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki Millî Mücadele ve hatta Soğuk Savaş bakiyesi, devlet aygıtını patrimonyal biçimde Cumhuriyet düşüncesiyle kurgulamaya iten nedenler arasındadır. Bu bağlamda, ulus-devlet inşa sürecinde cumhuriyet ve vatandaşlık bilincinin -tezat gibi görünse de- patrimonyal bir halkçılık ile özdeşleştiği iddia edilebilir. Bir başka anlatımla, Kurtuluş Savaşı ve sonrasında ulus-devlet inşası Türk devriminin en önemli birleşeni olurken reform hareketlerinin cumhuriyet düşüncesini, Kemalizm ve halkçılık üzerinden devletleştirdiği düşünülebilir.

Cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkiye bakıldığında yine Kemalizmin önemli bir rol oynadığı kabul edilmelidir. Toktamış Ateş, "Her cumhuriyet demokrasi, her demokrasi de cumhuriyet olamaz" iddiasından yola çıkarken[32] cumhuriyeti yalnızca demokrasiden daha ön sıraya koymakla kalmaz, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'ni Atatürkçü düşüncenin laik, çağdaş, sosyal bir hukuk devletinin bir yansıması olarak kabul eder. Kanımca bu noktada, cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ilişkide katıksız ve muhafazakâr bir cumhuriyetçilik ve

28 Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi* (The Willpower of the Republic Reasoning the Democracy), İstanbul: Metis Yayınları, 1999, 23-24.

29 Eric Hobsbawm; Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 14.

30 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* (Official Sources of Political Culture in Turkey), 3. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, 124-125.

31 Coşkun Kırca, *Devlet'te Yozlaşmayı Yenmek* (Defeating Corruption in the State), İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, 157.

32 Toktamış Ateş, *Cumhuriyet ve Laiklik* (The Republic and Secularism), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994, 81.

demokrasi iş birliği yerine, pragmatik bir cumhuriyetçilik ve demokrasi etkileşimine sarılmak söz konusudur. Elbette, cumhuriyet ile demokrasi arasında doğru orantılı bir etkileşimi savunmak Atatürkçülüğün Türk devrim tarihi yazımında en hümanist yaklaşımıdır.

Fakat bu noktada, Cumhuriyetin bir rejim olarak Türkiye'de kurumsallaştığı zamanın ruhunda (zeitgeist) iki savaş arası dönemin ve İkinci Dünya Savaşı'nın egemen olduğunu hatırlamak gerekir. Örnek olarak, 1920'de anayasal düzende seçilmiş hükümet sayısı 35'ten 1938'de 17'ye düşer. 1944 yılındaysa bu sayı 12'ye gerilemiştir.[33] Liberal ve otoriter rejimler arasında gelgitlere ve hatta savaşlara tanıklık edilen böylesi bir zaman diliminde, Türkiye'de cumhuriyet aslında bir hayat felsefesi olarak yaşanmaya çalışılıyordu. Üstelik söz konusu yaşamsallık, saltanat İstanbul'undan farklı olarak Ankara'da yeni baştan kendisini oluşturmaya özen gösteriyordu.[34] Bu bağlamda, Cumhuriyet modernleşmesi sadece siyasal değil, toplumsal olarak değişmekte olan bir yaşam tarzını ortaya koyuyordu.

Patrimonyalizm, devlet, Millî Mücadele, Kemalizm, yaşam tarzı ve laiklik üzerinden tartıştığımız Türkiye'deki cumhuriyet yapısını tarihsel olarak okumak önemlidir. Böylelikle, cumhuriyet düşüncesini bir olgu olarak felsefeleştirmek gerekir. Fakat Cumhuriyetin olgusal niteliği, onun tarihten bağımsız ilerlediği anlamına da gelmez. Hegel gibi, Herder de "zeitgeist" (zamanın ruhu) üzerine yazdıklarıyla olguların özerkliği ile her mekân ve zamanda özgünlüğünü vurgular.[35] Özellikle Türkiye'deki Cumhuriyet düşüncesinin, salt algı olmanın ötesinde bir olgu ve tarih bütünü olduğunu, bir başka deyişle bir süreç olduğunu unutmamak gerekir.

3. Süreç ve Bunalımlar

Gerek bir olgu, gerekse bir süreç olarak değerlendirdiğimizde Cumhuriyet, "sürekli yeniden kurulan bir kamusal irade süreci" olarak kabul edilebilir.[36] Jürgen Habermas'a göre halk iradesini temsil eden otorite, meşru bir kurum olmanın ötesinde meşru bir süreçtir. Kamusal iradenin, yani millet hâkimiyet tezinin Cumhuriyet tarihinde bir süreç ve bunalımlar bütünü olarak okunması önemlidir. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in özünü, yasaları ve kurumlarıyla birlikte tarihsel bir mekanizma olarak değişken olduğunu görebilmek gerekir. Tarihsel olduğu kadar doğal olan bu süreç, krizler ve bunalımlar da yaratabilmektedir.

Modernite sürecinde Cumhuriyet düşüncesi ve elbette kurumları, içsel ve dışsal krizlerden etkilenerek kendi tanımını ve algısını oluşturur. Bitmek tükenmek bilmeyen bunalımlar,

33 Fabio L. Grassi, *Atatürk*, çev. Eren Yücesan, İstanbul: Turkuaz Kitap, 2009, 9.

34 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul: Kıral Matbaası, 1984, 407-410.

35 Johann Gottfried Herder, *Une Autre Phiolosophie de l'Histoire,* çev. M. Rouché, Paris: Aubier, 1964, 220-225.

36 Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (Cereyanlar Political Ideologies in Turkey), İstanbul: Birikim Kitapları, 2017, 36.

bir bakıma her meclisin halk egemenliği noktasında kendi meşru zeminini oluşturmasında işlevsel bir görev üstlenir. Modernite yolunda ilerlerken reçetesi olmayan modernleşmenin her devlet ve toplumda yarattığı sancılar vardır. Bu nedenle, cumhuriyet modernleşmesinin sorunları zaman ve mekândan bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak, mutlak ve değişmez bir cumhuriyet düşüncesi ve kurumu elde edemeyiz. "Godot'yu Beklerken" adlı ölümsüz tiyatro oyununda[37] Samuel Beckett, iki kafadarın ortak arkadaşları Godot'nun yanlarına gelmesini beklemeleri ve aslında moderniteyi temsil eden Godot'nun hiç gelmeyecek oluşu "modern" kavram ve kurumların sadece hissedilebildiği ölçüde yaşandığını kanıtlar.

Cumhuriyet modernleşmesi ve arkasında bir süreç olarak yaşanan düşünce silsilesi, doğal olarak, hepimizi net tanımlardan yoksun ve sonu olmayan bir sarmala sürükler. Cumhuriyet düşüncesi altında kendi modernleşmesini yaşayan her ülke kendi deneyimini altı sıralı düzeyde yaşar. Söz konusu bu düzeyler, çoğu zaman krize dönüşür, bir sonuca ulaşıldığında, sonraki etaba geçilir. Üstelik en sona gelindiğinde bile, ilk baştaki sorunlarla tekrar karşı karşıya da kalınabilir. Lucien Pye, bu duruma modernleşme krizi adını verir. Bu krizlerden birincisi kimlik krizi, ikincisi meşruiyet krizi, üçüncüsü nüfuz krizi, dördüncüsü katılma krizi, beşincisi bütünleşme krizi ve altıncısı dağıtma krizidir.[38] Bu krizlerin çoğu modernleşme üzerinden açıklanırken on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl çerçevesinde tartışılır. Fakat kanımca bu kriz ve dönemlere ek olarak yirmi birinci yüzyıldaki olması şimdiden muhtemel gözüken sorunlar üzerinden de cumhuriyet düşüncesini ve kurumlarını değerlendirebiliriz.

Birinci süreç olan kimlik krizinde, geleneksel toplum yapısında modern toplum yapısına geçişte siyasal bir kurum olarak siyasal sistemin içeriğinin cumhuriyet ile anılıp anılmayacağı tartışılır. Örneğin, İtalya'da Garibaldi'den Mazzini'ye ve Kont Cavour'a kadar uzanan fikir ayrılıklarında rejimin adı ve akıbeti uzun bir süreci kaplar.[39] Üstelik bu noktada, laiklik ve/veya sekülerlik ilkesi gündeme oturur. Türkiye'de de benzer bir süreç yaşanmıştır. 1923 öncesi ve sonrasında rejimin laik kimliği üzerine tartışmalar süregelmiştir. Cumhuriyet'in laiklikle olan ilişkisi Fransız deneyimi üzerinden açıklanırken anglo-sakson düzen içerisinde bu duruma karşı çıkışlar sonraki yıllarda özellikle Anayasa Hukukçusu Ali Fuat Başgil tarafından dile getirilecektir.[40]

İkinci süreç olan meşruiyet krizi, siyasi otoritenin kimliğini oluşturduktan sonra kamuoyunda haklılık savlarını nasıl dile getirdiği ile ilgilidir. Başlangıç noktasında toplumsal dev-

37 Samuel Beckett, *En Attendant Godot*, Paris: Les Editions de Minuit, 1952, 121-122.

38 Lucien W. Pye, *Aspects of Political Development*, Boston: Little Brown and Co., 1966, 62-66.

39 Giuseppe di Lampedusa, *Leopar* (Leopard), çev. Nihal Yeğinobalı, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1963, 3.

40 Ali Fuat Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri* (Issues of the Day in the Light of Science), İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960, 102.

rimlerin yol açtığı fikir ayrılıkları, toplum psikolojisinin yeni rejimin benimseyip benimsememesinde önemli bir rol oynar.[41] Başka bir anlatımla, toplumun cumhuriyet modernleşmesine haklılık payı verip vermemesi, bu bağlamda gösterdiği olumlu ve olumsuz tepkiler meşruiyet krizini yaratır. Türkiye'de Kurtuluş Savaşı döneminden başlayarak yaşanan Anzavur, Çerkes Ethem, Şeyh Sait, Dersim vb. ayaklanmalar düşünüldüğünde meşruiyet krizinin çözümünün zaman aldığı söylenebilir. Örneğin, Türkiye'de Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın devletin ekonomi politikalarına karşı çıkışı bile, toplumun rejimin meşruiyetini sorgulamasıyla bütünleşir.[42] Dolayısıyla, Cumhuriyet'in ilanından tam yedi sene sonra Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın İzmir Mitingi'nde yaşanan olaylar meşruiyet krizinin bir göstergesi niteliğindedir.

Üçüncü süreç olan nüfuz krizi, bir anlamda, meşruiyet krizine çözüm olarak geliştirilen türdeş bir vatandaş kimliği oluştururken yaşanan sorunlara işaret eder. Nüfuz krizi, bireyin politik sistemi meşru kabul etmesi için başta eğitim olmak üzere çeşitli yolların denenmesiyle alakalıdır. 1789 yılında Fransızların sadece %12-13'lük bir kısmının, lehçesiz yani merkezi bir Fransızca konuşuyor olmaları[43], Cumhuriyet sisteminin vatandaş oluşumuna ihtiyacını gözler önüne sermek için yeterli bir orandır. Elbette nüfuz krizine bağlı olarak vatandaşlık ülkeden ülkeye farklı modellerin benimsenmesine yol açar. Örneğin, Almanya'da vatandaşlık *jus sanguinis* üzerinden tanımlanırken Fransa'da *jus soli* ve *jus sanguinis* birleşiminden oluşan Cumhuriyetçi bir gelenek icat edilir.[44] Vatandaşlık eğitimi, nüfuz krizinde çok etkili bir araçtır. Bolşevik Devrimi'nde "grazhdanskae vospitanie" adı verilen eğitim seferberliğinin bir benzeri olarak, Türkiye'de Köy Enstitüleri ile 1940-1950 yılları arasında ulus-devletin sadece kentlerde değil aynı zamanda kırsal kesimde de vatandaşı yaratılmaya çalışılır.[45]

Dördüncü süreç olan katılma krizi, cumhuriyet düşüncesinin siyasal katılım üzerinden tanımı ve dönüşümü üzerinedir. Siyasi ideolojilerin cumhuriyet düşüncesini nasıl ele alıp kamuoyunu nasıl etkiledikleri, katılma krizinin önemli bir parçasıdır. Siyasi partiler, sivil toplum örgütleri ve kamusal alan üzerinden gerçekleşen bireyin kendisini politik olarak ifade etmeye çalışması ve bu tarz bir özgürlük arayışında cumhuriyet düşüncesinin verdiği cevaplar yirminci yüzyıl boyunca çeşitli gelişmelere imza atmıştır. Aristoteles'ten etkilenen Hannah

41 Gustave Le Bon, *La Révolution Française et Psychologies des Révolutions*, Paris: Flammarion, 1913, 317-321.

42 Çetin Yetkin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı* (Free Republican Party Incident), İstanbul: Karacan Yayınları, 1982, 175.

43 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 60.

44 Rogers Brubaker, *Fransa'da ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu* (Citizenship and Nationhood in France and Germany), çev. Vahide Pekel, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, 227.

45 Ahmet Emre Ateş, *Kazma-Kürek, Defter-Kitap: Köy Enstitüleri, Sekülarizm ve Romantik Milliyetçilik* (Pick and Shovel, Ledger and Book: Village Institutes, Secularism and Romantic Nationalism), İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, 13.

Arendt, özgürlüğün tanımını "siyasete katılım" olarak değerlendirirken cumhuriyetçi bakış açısını yeniden yorumlamaya çalışır.[46] Türkiye örneğinde, 1945 sonrası çok partili hayata dönüş ile partiler arası siyasi gerilimler boyunca cumhuriyet algısının sağ ve sol ideolojiler açısından çeşitlenmesine neden olur.[47]

Beşinci süreç olan bütünleşme krizi, bizzat devlet kurumlarının cumhuriyet rejimiyle ilişkisi üzerinedir. Parlamenter sistemden başkanlık sistemine, kuvvetler birliğinden kuvvetler ayrılığına vb. her türlü anayasal denge ve mekanizmaları, bütünleşme krizi içinde değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda, Anayasa Mahkemesi, Yüksek Öğretim Kurumu vb. kurumların özerklikleriyle halka hizmet ve aidiyet üzerinden Cumhuriyet düşüncesini nasıl ele aldıkları sorgulanır. Bir taraftan kurumlar cumhuriyet düşüncesinin sahiplenicisi olurlarken, diğer taraftan farklı ideolojiler bu kurumlar üzerinden yeni yorumlar geliştirirler.[48] Dolayısıyla, bir taraftan "vesayet", diğer taraftan "ideolojik" kamplaşmalarının sergilendiği bir kriz dönemi söz konusu olur. Türkiye'de 1961 ile 1982 anayasaları bağlamında bütünleşme krizi Cumhuriyet kurumlarını, devamlı yeniden tanımlamaya çalışır.

Altıncı süreç olan dağıtma krizi, modern sistemin hizmet ve değer bütününü nasıl dağıttığı üzerinedir. Etnik, dini, kültürel ve toplumsal farklılıkların taleplerinin, gerek bireysel gerekse grup temelli nasıl cevap bulduğu dağıtma krizinin bir parçasıdır. Bir başka anlatımla dağıtma krizi, toplumsal ve bireysel farklılıkların Cumhuriyet modernleşmesinden edindikleri ve/veya edinemedikleri kazanımların muhasebesidir. Alevi, Sünni, Kürt, kadın vb. kimliklerinin katılım krizindeki siyasal sorunları kadar, dağıtma krizinde de ekonomik sorunları gündeme gelmektedir. Şerif Mardin, merkez-çevre kuramında sisteme ayak uyduramayan kesimlerin yani çevrenin merkeze eklemlenememesi üzerine yoğunlaşırken sosyo-kültürel bir noktada durmaktadır.[49] Fakat tüm bu karşıtlıklar, dağıtma krizinde ekonomik bir eşitsizlik olarak karşımıza çıkar ve cumhuriyetin düşünsel serüvenini etkiler.

Cumhuriyet, tüm bu süreç ve krizlerin toplamını oluşturan bir politik kültür ortaya koyar. Yirminci ve yirmi birinci yüzyıl boyunca tartıştığımız ve tartışacağımız bu süreçler aslında kavramsal olarak Cumhuriyet'in ne kadar büyük bir devinime sahip olduğunun da bir işaretidir. Hiç kuşkusuz, bu krizleri sadece Cumhuriyet düşüncesi, kurumu ve tarihi üzerinden okumak yanlış olur. Fakat Cumhuriyet düşüncesini moderniteyle ilgili bir süreç olarak ele

46 Hannah Arendt, *Condition de l'Homme Moderne*, çev. Georges Fradier, Paris: Calmann-Lévy, 1983, 15-17.

47 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması* (Estrangement of System), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006, 118.

48 Metin Heper, *Türkiye'nin Siyasal Hayatı* (Political Life of Turkey), İstanbul: Doğan Kitap, 2011, 212.

49 Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" ("A Key to Explain Turkish Politics: Center-Periphery Relations"), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2007, 101.

almak ve bu süreci de altı farklı etap üzerinden değerlendirmek mümkündür. Türkiye'de Cumhuriyet'in yüz yıllık tarihine bakıldığında kaçınılmaz olarak bu süreç önemli bir yer teşkil etmektedir. Doğrudan rejimin niteliğiyle ilgili olan kimlik krizi, rejimin niteliğinin ispatıyla ilgili olan meşruiyet krizi, rejimin yayılmasıyla ilgili olan nüfuz krizi, rejimin siyasal özgürlüklerle ilişkisi bağlamında katılma krizi, siyasal kurumların işlevi noktasında bütünleşme krizi ve ekonomik açıdan dağıtma krizi, cumhuriyet düşüncesinin fenomenolojik bir düzeneğidir.

Soğuk Savaş sonrası tüm dünyada gözlemlenen ve sadece ekonomik olmayan bir dizi gelişme artık Cumhuriyet düşüncesi ve ilkelerini de etkilemeye başlamıştır. Özellikle küreselleşme ve dijitalleşme siyaseti şekillendirmeye soyunmuştur. Dolayısıyla, devlet ve toplum, cumhuriyet ve demokrasi gibi bireyi birliktelik içindeyken ilgilendiren her türlü politik konu, teknolojinin ve neoliberal kapitalizmin tasarrufu altına girmektedir. Bir başka anlatımla, 1648 Westphalia Antlaşması sonrasında ortaya çıkan ulus-devlet egemenliği fikri, Cumhuriyet iktidarını günümüze kadar perçinlemiş olmasına rağmen, artık halk egemenliği güvenlik ve ekonomi kıskacında neo-liberal küreselleşmeye maruz kalmaktadır.[50] Söz konusu sarmal, son kertede Türkiye'de her zamankinden daha fazla bir cumhuriyet ile demokrasi etkileşimini gündeme getiriyor.[51]

Başından beri dile getirdiğim üzere cumhuriyet her anlamda kamusal bir süreçtir. Ve bu süreç çağımız açısından hızlı bir değişimin içindedir. Enformasyon çağı ve yapay zekâ aslında salt bir neo-liberal dijitalleşmenin ürünü olmanın dışında, aynı zamanda bir aktörü olmuştur. Jean-Jacques Rousseau'nun genel irade fikrindeki eşitlik ve hakkaniyet iddiaları yerini dijitalleşmenin iktisadi kazançlarına bırakmıştır. Ahlaki olmaktan ziyade iktisadi bir kazanç inşa etmeye dönük her türlü toplum yapısı, yirmi birinci yüzyılda kendisini kamusal irade ve aklın yerine şeffaflık ile ifşa arasında bir topluma bırakmaktadır. Sözde şeffaflık aşkın olmaktan yoksun bir şekilde aslında gönüllü ifşa ve kontrol düzenine neden olmaktadır. Cumhuriyet düşüncesi, artık kötülüğün sıradanlığına yol açan akıl tutulmalarıyla değil, dijitalin sıradanlığına yatkın bir akıl tutulmasıyla karşı karşıya kalmaktadır.

Bu bağlamda, yirmi birinci yüzyılda Türkiye ve dünyadaki Cumhuriyet düşüncesinin karşılaşacağı sorunları Byung-Chul Han'ın iddialarıyla değerlendirmek istiyorum. Güney Koreli yazar, günümüz toplumlarını kültürlerarası felsefe ve medya iletişim araçları üzerinden değerlendirir. Byung-Chul Han'ın neoliberalizm ve yeni iktidar tipolojilerinde dile getirdiği

50 Wendy Brown, *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik* (Walled States, Waning Sovereignty), çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, 114.

51 İlter Turan, "Turkey's Never-Ending Search for Democracy", in *The Routledge Handbook of Turkish Politics*, ed. Alpaslan Özerdem and Matthew Whiting, New York: Taylor and Francis Group, 2019, 27.

dijital panoption, Jeremy Bentham ve Michel Foucault'dan alışık olduğumuz kontrol mekanizmasından farklıdır. Sosyal medya ve yapay zekânın gelişmesi sonucu internet dijital bir panoptikon halini alır. Chul Han'ın ifadesiyle "Şeffaf Toplum" insanlık dışı bir kontrol toplumuna dönüşür. Herkes herkesi teşhir etmeye başlarken aslında kontrol etmeye başlar ve son aşamada eylem özgürlüğü yok olur çünkü tam şeffaflık -görece gizli- bir stratejisi olması gereken siyaseti felce uğratır.[52] Dolayısıyla egemenlik kavramının yürütülmesi dijital panoptikon aracılığıyla toplumun elinden alınır.

Detaylı bir anlatımla, internet ve sosyal medya yirmi birinci yüzyıldaki Cumhuriyet düşüncesi ve egemenlik sorunsalına yeni bir boyut getirmektedir. Şeffaflığın psikolojik bir sonucu olan teklifsizlik, eleştirel bilinci ve kamusal alanı yok olmakla karşı karşıya bırakır.[53] Oyunun kuralı modern felsefenin savlarıyla belirlenemez hale gelir. Dolayısıyla, ne demokrasi, ne hukuk, ne de cumhuriyet gibi kavramlar eski parametrelerle anlaşılır hale gelebilirler. Aydınlanma düşüncesinin temel aldığı rasyonel bilgi, Jean Jacques Rousseau'nun genel irade savını istatiksel bir bilgi olarak yorumlamaktaydı.[54] Buna karşıt olarak, romantik düşünceyse istatiksel düşünceyi anormal ve aşırı kabul edip, modern rasyonaliteye mesafeli duruyordu. Fakat günümüz neoliberalizm sarmalındaki dijital dünya ve yapay zekâ, insanlığı dijital bir totalitarizme sürüklerken, alternatif eleştirileri de her haliyle usulca yok etmektedir.

Byung-Chul Han'a göre dijital bir psikopolitika çağının içindeyiz. Pasif bir gözetlemeden aktif bir yönlendirmeye geçişi salık veren bu düzenekte özgür irade sonlanıyor. Psikopolitik bir araç olarak "Big Data", insan ruhuna nüfuz ederek nitelikli ve incelikli bir sömürü düzeni yaratmaktadır. Sosyal medya ve yapay zekâ üzerinden beğenip beğenmemek bile tüketimin bir tarafını oluşturmaya başlar. Böylelikle, yirmi birinci yüzyıl sistemi, insanların kendiliğinden egemenlik ilişkilerini, -Michel Foucault veya George Orwell'in yorumladığı üzere- ortopedik müdahalenin ötesinde, ilginç ve korkutucu bir şekilde estetik müdahale yoluyla yönetmeye başlar.[55] Sonuç olarak, cumhuriyetin tanımı gereği halk iradesi ve egemenliği düşüncesi yıpranıp bozulmaya başlar.

Örnek olarak belirtmek isterim ki, basılı yayın organları sayısı 2005'te %60'tan 2020'de %22'ye gerilerken, 14-29 yaş arası grupta basılı yayın organı okuma oranı 2005'te %40'tan

52 Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu* (The Transparency Society), çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, 21.

53 *A.e.*, 54-55.

54 Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri* (Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power), çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 79-80.

55 *A.e.*, 25-33.

2020'de %6'ya düşmüştür.[56] Liberal politik kültür zaman ve mekan algısını özgürleştirirken aslında egemenlik mefhumunu ve politik kamusallığı deforme etmektedir. Dolayısıyla, birbirlerinden farklılaştırarak ele aldığımız cumhuriyet ile demokrasi aslında tarihte hiç görülmediği kadar birbirlerine yakınlaşmak durumunda kalıyorlar. Aksi halde, ikisinin de yirmi birinci yüzyılda yaşama şansı azalıyor. Walter Benjamin, teknik olanın politik olanı ikame etmeye çalıştığını iddia eder.[57] Bu etkisizleştirmeye karşılık, Benjamin'in "aura" kavramını kullanırken anlatmaya çalıştığı tını ve tin ilişkisini günümüzde Cumhuriyet ve demokrasi üzerine tekrar yapılandırmamız gerekmektedir.

Cumhuriyet düşüncesinin estetize edilmesi ile estetiğin Cumhuriyet düşüncesine eklemlenmesi arasındaki farkın, yirmi birinci yüzyılda gerek dünyanın, gerekse Türkiye'nin politikaya bakışını belirleyeceği kanısındayım. Kısacası, kültür politikalarına sıkı sıkıya bağlı bir cumhuriyet anlayışı geliştirmek, kötülüğün sıradanlığının dijitalleşmesi karşısındaki en büyük çözümdür. Sanatın politize edilmesiyle politikanın estetize edilmesi arasındaki farkı faşizm üzerinden açıklayan Walter Benjamin'in iddiasını[58] Cumhuriyet ve dijitalleşme üzerinden açıklayacak olursak estetiğin Cumhuriyet üzerinden yorumlanması çok önemlidir. Kötülüğün sıradanlığının dijital dünya ve yapay zekâ tarafından kuşatılması, Cumhuriyetin kamusal irade olma niteliğini zayıflatabileceği için Cumhuriyet kültürü ve estetiği gündemde tutulmalı ve yeniden üretilmelidir.

Cumhuriyetin geleceğini felsefesi anlamında düşünmek, onun tarihini ve yarattığı kültürü estetik üzerinden değerlendirmekle mümkün olabilir. Kamusal irade sürecinin yaşamakta olduğumuz yüzyılda karşılaşılacağı zorlukların üstesinde gelmek için her türlü kimlik, meşruiyet, nüfuz, katılma, bütünleşme, dağıtım krizini tarihe bakarak yeniden uyarlamak gerekir. Bu bağlamda, sembollere daha fazla ihtiyaç vardır. Cumhuriyeti bir kamusal irade süreci olarak değerlendirirken, estetik bir yanını oluşturmak kaçınılmazdır.[59] Kamusal iradeden önce iktidarların meşruluğu için yaratılan sembol ve ideolojiler Osmanlı'dan itibaren günümüze kadar uzanmaktadır.[60] Modernite sonrası politikaların özgürlükler ve haklar dâhil her şeyi

56 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yeni Bir Yapısal Dönüşümü ve Müzakereci Demokrasi (A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics)*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, 40-41.

57 Ertan Kardeş, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* (Messiah at the Narrow Gate: Walter Benjamin and Political Philosophy), İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, 32.

58 Walter Benjamin, "Teknik Olanaklarıyla Yeniden Üretebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ("The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction"), *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, 79.

59 Maurice Agulhon, *Marianne au Pouvoir: L'Imagerie et La Symbolique Républicaines de 1880 à 1914*, Paris: Flammarion, 1989, 339-342.

60 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji* (Symbols of Power and Ideology), İstanbul: Yapı Kredi

metalaştırdığı bir düzlemde, romantik düşüncenin "yaşamı estetikleştirirken özgür olmak" iddiasından yola çıkarak,[61] "Cumhuriyet yaşamını estetikleştirirken özgür kalma" düşüncesini önemsemek gerekir. Bu noktada önemli olan husus, benzer bir estetik-meşruiyet temelinin dijital çağa ayak uydurup uyduramayacağıdır.

Sonuç Yerine

Halk egemenliği ve kamu iradesinin Cumhuriyet üzerinden tanımlanması kamusal alanın önemli bir noktası olmaktadır. Kamusal irade süreci olarak Cumhuriyet düşüncesini, Türkiye'de Ulvi Cemal Erkin'in bir bestesiyle anlatmak, yukarıda önerdiğim estetik düzleme bir örnektir. Dede Efendi'nin yorumundan halk müziğine kadar pek çok parçanın bir bütünü olarak "Köçekçe" (1943) aslında Cumhuriyet'in aurasını kusursuz bir biçimde betimlemektedir. Eserin 37nci ile 44ncü ölçüleri arasında farklı seslerin birleşip bir ritim meydana getirdikleri gözlenmektedir. Böylelikle, klasik, folklorik ve modern ezgilerin karmasından bir bütünlük oluşur. Söz konusu bütünlük, kanımca, Cumhuriyet idealinin temel özelliğidir. Kamusal iradeyi yaratma süreci, "Köçekçe"den daha iyi anlatılamaz görüşündeyim.

Bu noktada, Cumhuriyet düşüncesinin, her türlü dijital panoptikon ile mücadele edebileceğini düşünüyorum. Bu süreçte, sabit ve mutlak normlara sıkıştığı ölçüde Cumhuriyet mağlup kalarak yalnızlaşacaktır. Yirmi birinci yüzyılda karşılaşılacak zorluklarla ortak kültürün ve estetik sembollerin politik çıkarımları sayesinde mücadele edilebileceği inancındayım. Bir tinselliğin sürekliliği ve yeniden üretilebilirliği sayesinde Cumhuriyet, kamusal bir süreç ve değer olarak meşru varoluşunu devam ettirir. Sonuç olarak, estetik üzerinden Cumhuriyet'in tinselliğini ne kadar ortaya koyarsak, yirmi birinci yüzyılda politik travmalarla cumhuriyet açısından mücadele o kadar kolaylaşır.

Kaynakça/References

Naima Tarihi. (Naima History) 6. Cilt, s.2949, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968.

Agulhon, Maurice. *Marianne au Pouvoir: L'Imagerie et La Symbolique Républicaines de 1880 à 1914*, Paris: Flammarion, 1914.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devlerinden İmparatorluğa*, (From City-States to Empire), Ankara: İmge Yayınları, 2009.

Aksakal, Hasan. *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, (Romanticism in Turkish political culture) İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Arendt, Hannah. *Condition de l'Homme Moderne*, çev. Georges Fradier, Paris: Calmann-Lévy, 1983.

Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya*, İstanbul: Kıral Matbaası, 1984.

Ateş, Ahmet Emre. *Kazma-Kürek, Defter-Kitap: Köy Enstitüleri, Sekülarizm ve Romantik Milliyetçilik*, (Pick

Yayınları, 2007, 211.

61 Besim Dellaloğlu, *Romantik Muamma* (Romantic Enigma), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, 30.

and Shovel, Ledger and Book: Village Institutes, Secularism and Romantic Nationalism) İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Ateş, Toktamış. *Cumhuriyet ve Laiklik*, (The Republic and Secularism) İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994.

Ateş, Toktamış. *Türk Devrim Tarihi*, (History of Turkish Revolution), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

Ateş, Toktamış. *Biz Devrimi Çok Seviyoruz*, (We Love the Revolution), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Badie Bertrand. Birnbaum, Pierre. *Sociologie de l'Etat,* Paris: Grasset et Fasquelle, 1979.

Başgil, Ali Fuat. *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, (Issues of the Day in the Light of Science) İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960.

Beckett, Samuel. *En Attendant Godot*, Paris: Les Editions de Minuit, 1952.

Benjamin, Walter. "Teknik Olanaklarıyla Yeniden Üretebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ("The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction") *Pasajlar* içinde (50-86), çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, (Cereyanlar Political Ideologies in Turkey) İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bora, Tanıl. *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, (Loss of Civilization: Essays on Nationalism and Fascism) İstanbul: Birikim Kitapları, 2017.

Brown, Wendy. *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*, (Walled States, Waning Sovereignty), çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Brubaker, Rogers. *Fransa'da ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, (Citizenship and Nationhood in France and Germany) çev. Vahide Pekel, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Darcos, Xavier. *L'Ecole de Jules Ferry 1880-1905*, Paris: Hachette, 2005.

Demirel, Ahmet. *Birinci Meclis'te Muhalefet*, (Opposition in the First Assembly) İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*. (Symbols of Power and Ideology) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Furet, Françoıs. *Fransız Devrimini Yorumlamak*. (Interpreting the French Revolution) İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.

Dellaloğlu, Besim. *Romantik Muamma*. (Romantic Enigma) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Di Lampedusa, Giuseppe. *Leopar* (Leopard), çev. Nihal Yeğinobalı, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1963.

Grassi, Fabio L. *Atatürk*, çev. Eren Yücesan, İstanbul: Turkuaz Kitap, 2009.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (The Structural Transformation of the Public Sphere) çev. Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yeni Bir Yapısal Dönüşümü ve Müzakereci Demokrasi*, *(A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics)* çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*, (The Transparency Society) çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Han, Byung-Chul. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power) çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Heper, Metin. *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, (Political Life of Turkey) İstanbul: Doğan Kitap, 2011.

Herder, Johann Gottfried. *Une Autre Phiolosophie de l'Histoire,* çev. M. Rouché, Paris: Aubier, 1964, 220-225.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hobsbawm, Eric. Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kadıoğlu, Ayşe. *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi* (The Willpower of the Republic Reasoning the Democracy), İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

Kardeş, Ertan. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, (Messiah at the Narrow Gate: Walter Benjamin and Political Philosophy), İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kırca, Coşkun. *Devlet'te Yozlaşmayı Yenmek*, (Defeating Corruption in the State) İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994.

Kuyaş, Ahmet. "Önsöz", *Fransız Devrimini Yorumlamak"* (Interpreting the French Revolution) içinde (5-30), ed. François Furet, çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.

Küçükömer, İdris. *Düzenin Yabancılaşması*, (Estrangement of System) İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006.

Le Bon, Gustave. *La Révolution Française et Psychologies des Révolutions*, Paris: Flammarion, 1913.

Mardin, Şerif. "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", ("A Key to Explain Turkish Politics: Center-Periphery Relations") *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (99-130), ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (The Empire's Longest Century) İstanbul: Hil Yayın, 1983.

Öztürk, Armağan. *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*, (Res Publica: Ancient and Modern Thought from Plato to Skinner) Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Parla, Taha. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, (Official Sources of Political Culture in Turkey) Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Pye, Lucien W. *Aspects of Political Development*, Boston: Little Brown and Co, 1966.

Rey, Alain. *Dictionnaire Historique de La Langue Française*, Paris: Le Robert, 2000.

Sahlins, Marshall. *Tarih Adaları*, (Islands of History) çev. C. Hakan Arslan, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*, New York: Cambridge University Press, 1998.

Sullivan, William. *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Şeşen, Ramazan. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahatnamesi Tercümesi*, (An Islamic Traveler in Turkistan in the Tenth Century Ibn Fazlan Travelogue Translation) İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Tanör, Bülent. *Kurtuluş Kuruluş*, (Salvation Foundation) İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.

Togan, İsenbike. *Tarih ve Kurgu*, (History and Fiction) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Tunaya, Tarık Zafer. "Hakimiyet-i Siyasiye ve Milli egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", (Policy and National Sovereignty The Foundations of the Legitimacy of the Political Regime in Turkey) *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (203-218), ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Türkiye: Alfa Yayınları, 2007.

Tunçay, Mete. *Batı'da Siyasi Düşünceler*, (Political Thoughts in the West) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Tunçel, Ahu. *Cumhuriyetçi Özgürlük*, (Republican Liberty) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Turan, İlter. "Turkey's Never-Ending Search for Democracy". *The Routledge Handbook of Turkish Politics* içinde (15-40), ed. Alpaslan Özerdem ve Matthew Whiting, New York: Taylor and Francis Group, 2019.

Türker, Hasan. "İlanından Önce Cumhuriyet Tartışmaları", ("Discussions on the Republic before its Proclamation) *Toplumsal Tarih*, 59 (1998): 4-13.

Yetkin, Çetin. *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, (Free Republican Party Incident) İstanbul: Karacan Yayınları, 1982.