

9.Hafta

Roma Siyasal Düşüncesi: Polybius, Çiçero ve Seneca

Bu hafta Romalı üç düşünür birlikte ele alınarak Roma siyasal düşüncesinin tarihsel dönüşümü incelenecektir. Bu düşünürlerden ilki olan Polybius Roma'nın cumhuriyet dönemi yazarlarından. Eserleri Roma'nın cumhuriyetçi ilkelerinin¹ idealize edilmiş bir görüntüsünü verir ve dönemin siyasal ruhunu olduğu gibi aktarır. İkinci düşünürümüz Çiçero, cumhuriyet döneminin çoktan ölmüş ilkeleri için canını ortaya koyarak savaş veren son düşünür ve devlet adamıdır. Onun fikirleri ve hayat mücadelesi Roma'nın cumhuriyet döneminden İmparatorluk dönemine geçiş sürecinin bir ürünüdür. Çiçero'yu incelemek Roma'yı anlama çabasının önemli bir durağıdır. Son olarak Seneca cumhuriyetçi ilkeler için verilen mücadelenin kaybedildiği ve imparatorluğun bir kader olarak kabul edildiği dönemin en önemli düşünürü ve devlet adamıdır. Onu incelemek Roma'nın çöküşünü hazırlayan siyasal ve düşünsel dönüşümü kavramının önemli bir parçasıdır.

Polybius

Roma'nın Makedonya'yı fethinden kısa bir zaman sonra bir grup Yunanlı siyasi ileri gelen Roma'ya sürgün edildi. Bu sürgün on yedi yıl sürdüktan sonra geriye sağ kalan üç yüz kişi serbest bırakıldı. Sağ kalanlar arasında Yunan şehir devletleri konfederasyonu Aka Birliği'nde önemi hizmetler vermiş olan genç devlet adamı Polybius (İ.Ö. 204-122) da vardı. Roma'da Polybius önde gelen ailelerle samimiyet kurarak Roma siyasetinin yurt içinde ve dışında nasıl işlediğini gözlemleyebildi. Polybius'un asıl merak ettiği husus Roma'nın küçük bir şehir devletinden büyük bir

¹ Cumhuriyetçilik konusu ile ilgili olarak ayrıca bölüm sonundaki Okuma Metni'ne bakınız.

cumhuriyete kısa bir zamanda nasıl dönüştüğüydü. Polybius'un entelektüel birikimi kısa zamanda üst seviyeli devlet görevlileri tarafından fark edilmiş ve Polybius'un Roma'nın sivil ve askeri devlet adamlığına olan hayranlığı onu Roma'nın dostu ve müttefiki haline getirmiştir (Ebenstein, 2001: 56-57).

Polybius ismi, Herodotus ve Thucydides gibi Yunan tarihçilerinin yanında yer alır. *Tarihler* adlı eseri bir siyaset bilimci tarafından yazılmış ilk evrensel tarih olarak nitelendirilir. Kitap evrensel olma iddiasında olmakla birlikte olayları Roma'yı merkeze alarak yorumladığı açıktır. Polybius bir yandan keskin gözlem ve felsefi çözümlene yeteneğini Yunan felsefi geleneğinden almış diğer yandan da Roma elitlerinin dostluğu sayesinde dünya meseleleri hakkında bilgiyi birinci elden sağlamıştır. Böylece eseri dünya tarihi açısından önemli bir yer edinmiştir. Eser II. Pön Savaşı'ndan (İ.Ö. 219) Makedonya'nın Romalılar tarafından fethine (İ.Ö. 167) kadarki elli üç yıllık dönemi ele almıştır. Bu dönem Roma'nın dünya hâkimiyetine yükseldiği dönemdir (Ebenstein, 2001: 57).

Polybius siyaset incelemesinde kurumsal yaklaşımı ilk kullanan düşünürdür. Roma'nın dış politikasıyla iç politikası arasındaki bağı kurmuş ve Roma'nın başarısını kahramanlara değil onun üstün siyasi standartlarına ve uygulamalarına bağlamıştır (Ebenstein, 2001: 57).

Aristoteles ve Platon siyasi kurumların başarısını topluluğun ve bireyin iyi hayatına bağlarken, Polybius devletin kurumsal örgüsünü ulusal birliğin oluşmasında baş aktör olarak görmüştür. Böylece farklı bir metot kullanmıştır (Ebenstein, 2001: 58).

Devletin oluşumu akıl yürütme yeteneğine sahip olan insanların ahlaki standartlar oluşturmasıyla doğal bir şekilde gerçekleşir. Bundan sonra Polybius,

Platon ve Aristoteles'i izleyerek bir doğal yasa gereği yönetim biçimlerinin belli bir sırayı izleyerek yer değiştirdiklerini söyler. İlk yönetim biçimi tek bir kişinin kaba gücüne dayanan tiranlıktır. Zamanla akıl ve mantık üstün gelerek tiranlık yıkılır ve monarşi kurulur. Krallar yasalara göre yönetimden ayrılınca monarşi tekrar tiranlığa dönüşür. Soyluların despotluk rejimini yıkmaları ile aristokrasi kurulur. Ancak para tutkusunun soyluları halka zulmetmeye yönelttiğinde rejim oligarşiye dönüşür. Bunun karşısında ayaklanan kitleler demokrasiyi kurarlar ve eşitlik ve özgürlük en yüce değerler olarak benimsenir. Ancak çok geçmeden demokrasi yozlaşır. Yasalara saygı azalır, şiddet olayları artar. Böylece rejim Platon'un ayaktakımının yönetimi dediği oklokrasi'ye dönüşür (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 30).

Polybius, bu döngünün yasalarının bilindiği takdirde siyasi rejimlerin ne yönde değişeceğini de bilineceğini ve ona göre hareket edilebileceğini belirtir.

Polybius karma bir anayasadan yanadır. Çünkü her bir yönetim şekli kendi içinde bozulmanın tohumlarını saklamaktadır: “Krallığın özünde mutlakçılık, aristokrasinin özünde oligarşi, demokrasinin özünde de yasa tanımayan bir vahşet ve şiddet yatmaktadır” (Aktaran Ağaoğulları ve Köker, 1998: 31).

Polybius bu üç temel yönetim gücünden her birinin diğer ikisini sınavı dengeleyeceği kanaatindedir. Şöyle der: “Üçünden hiç biri mutlak olmayıp, her birinin serbest bırakılırsa varacağı yer diğerleri tarafından engellenir ve bozulur” ve “her hangi bir tecavüzkâr yönelim sınamaya tabi tutulur” (Ebenstein, 2001: 58).

Polybius böyle karma bir anayasanın hem devletin hızlı ve etkin bir şekilde hareket etmesini sağlayacağına hem de insanları özgür kılacağına inanır. Diktatörlerin ise böyle meşru hükümetlere karşı her zaman kaybedeceklerini, çünkü onlar kendilerini siyasi birliğin fetişi haline getirdikleri için görünüşte bölünmüş ve

birbirleriyle tartışan hür insanların sahip olduğu potansiyel güç kaynağını kavramaları zordur (Ebenstein, 2001: 59).

Polybius'a göre bu karma anayasaya örnek tabii ki Roma'dır. "Gözler bütünüyle konsüllerin iktidarı etrafında yoğunlaştırılırsa, anayasanın monarşik yönünün ağır bastığı kolaylıkla söylenebilir; senatonun durumu incelenirse, temel durumun aristokratik olduğu görülür; yok, sorun halka tanınan yetkiler ve halkın elindeki iktidar açısından değerlendirilirse, Roma anayasasında demokratik özelliğin fazlasıyla ağır bastığı sanılabilir." Roma'da, konsüller, senato, ve halk meclisleri sırasıyla monarşik, aristokratik ve demokratik ilkelere karşılık gelmekteydiler. Bu organların hiçbiri diğer organların onayı olmadan kendi başına eylemde bulunamazdı. Böylelikle bu organların her biri diğerleri üzerinde bir fren mekanizması rolü görerek, bir kontrol ve denge mekanizması yaratıyordu (Wanlass, 1953: 84).

Polybius'un bu derinlikli siyasal yorumlarının karşısında onun Roma sisteminin sömürü ve eşitsizliğe dayalı özelliklerini genellikle görmezden geldiği ve hatta zaman zaman bu özellikleri yücelttiği görülmektedir. Roma'nın yüceliğinin sadece anayasasından ileri gelmediğini aynı zamanda onun dış politikasının da bu konuda etkili olduğunu belirten Polybius, patrisyenler ile plepyenler arasındaki eşitsiz mücadeleye değinmemektedir. Polybius, Roma'nın sisteminin yönetimlerin en kötüsü olan oklokrasiye doğru ilerlediğinin uyarısıyla da, aristokratların yanında yer aldığını ifade etmektedir (Ağaoğulları, Köker, 1998: 34).

Polybius'un Çiçero üzerindeki etkisi onu antik dönem ve daha sonrasında önemli bir okuyucu kitlesine ulaştırdı. Polybius, Padovalı Marsilius ve Aquinumlu Aziz Thomas gibi önemli düşünürler tarafından izlenmiştir. Locke ve Mostesqie'nun kuvvetler ayrılığı doktrinine fikir kaynaklığı ettiği de iddia edilebilir. Amerikan

anayasasının yapım sürecinde Jefferson ve Adams gibi Kurucu Babaların Polybius'ın sınırlama ve dengeleme teorisini kullandıkları rivayet edilir. Ama bu iddialardan öte Polybius Roma'nın cumhuriyet yönetimini idealize ederek, bu dönem hakkında bizlere çok önemli bilgiler aktarmaktadır (Ebenstein, 2001: 60).

Çiçero

Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere Roma, siyaset felsefesine orijinal bir katkı yapmamıştır. Ancak onun Batı dünyasındaki siyaset ve yönetim uygulamalarına ve kavramlarına iki büyük katkısı “kanun ve idare”dir. Hâlâ dünyanın büyük bir bölümü kendini yenilenen şartlara uyarlayabilen Roma hukukunu kullanmaktadır. Şüphesiz iki bin yıldır geçerliliğini koruyabilmiş bir sistem önemini sadece fetih gücünden almamaktadır. Roma Helenistik medeniyetin evrensel mirasını benimsemiş ve bunu Batı dünyasına düşüncelerden ziyade kurumlar aracılığıyla aktarmıştır. Yunan'ın soyut dehası ile Roma'nın kurumsal dehasının birleşmesi dünyanın siyasi mirasının bütüncül yanını ortaya koymaktadır (Ebenstein, 2001: 62).

Bu görkemli mirasın öne çıkan en önemli ismi Çiçero'dur (İ.Ö. 106-43). Çiçero meslekten bir filozof olmamasına rağmen Roma'da hukuk, Atina ve diğer bazı Yunan öğrenim merkezlerinde felsefe eğitimi almış ve genç yaşta diğer milletler ve medeniyetlerle temas halinde olmuştur. Genel olarak görüşlerini Platon ve Aristoteles ile birlikte Stoacılığa dayandırır ki, bu Romalı düşünürlerin temel özellikleri arasındadır (Ebenstein, 2001: 63). Çiçero, kendinden sonraki Romalı düşünürler, Hıristiyanlar ve özellikle Aziz Augustine üzerinde önemli etkiye sahip olmuştur. Çiçero'nun yazıları Antik değerleri ve Romalıları Hıristiyanlara tanıtarak önemli bir entelektüel kanal oluşturmuştur (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 85).

Çiçero zamanın en önemli hukukçusu haline geldi ve hızlı bir şekilde devletin en üst makamlarında görev almayı başardı. Buna rağmen Çiçero'nun siyasi hayatı çalkantılarla geçmiştir. Bir kez Roma konsülü bile seçilen Çiçero, bu görevi tamamladıktan beş yıl sonra sürgüne gönderilmiştir. Sonrasında ise hayatını iktidar çekişmeleri sırasında kaybetmiştir (Ebenstein, 2001: 63).

Çiçero'nun diğer bir özelliği onun Roma'nın Cumhuriyet döneminden monarşiye geçiş döneminde yaşamış ve dönemin siyasi olaylarının içinde yer almış olmasıdır. Çiçero, siyasi bunalım içindeki Roma'da, "Cumhuriyeti nasıl koruyabiliriz?"in cevabını aramıştır. Zira Çiçero Roma'nın siyasi bunalımının kaynaklarının geçmişin geleneklerinden uzaklaşılmasında bulunduğunu düşünmüştür.

Ancak bu dönemde Roma'daki problemlerin asıl kaynağı Roma'da ve diğer büyük şehirlerde proleterlerin sürekli yükselişinin ortaya koyduğu derin ekonomik sorunlardı. Çiçero bu olayların olmadığı geçmişte çareyi arayarak dönemin sorunlarının yapısını tam olarak idrak edemediğini göstermiştir. Hatta, yetkili olduğu sırada halk ayaklanmalarını hukuksuz bir vahşetle bastırmayı uygun bulmuştur. Ancak bu öngörüsüzlük sadece Çiçero'ya değil bütün bir patrisyenler sınıfına aitti. Çünkü önemli bir halk desteğine sahip olan monarşi taraftarlarının yükselişini önleyecek esaslı tedbirleri zamanında gerçekleştirememişlerdir.

Çiçero yazılarında ve genel olarak eylemlerinde Roma'nın üstün idealleri olan hukukun üstünlüğü ilkesine sonuna kadar bağlı kaldı. Ancak büyük sosyal ve siyasi dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde hukuksal uygulamalar siyasi ve ekonomik reformlarla desteklenmeyince işe yaramamıştır. Çiçero halkın desteğiyle gelen diktatörlüğe cesaretle karşı durmuş olmakla birlikte çabaları sonuç vermemiştir.

Sezar'ın ölümünden sonra kurulan Triumvira'nın bir üyesi olan Antonius'un adamları tarafından İ.Ö. 43'te öldürülmüştür.

Çiçero'nun siyasetle ilgili iki temel çalışması olan *Devlet Üstüne* ve *Yasalar Üstüne*, gerek diyalog şeklindeki yazım tarzı ve gerekse içerdiği konular açısından Platon'a bir özentidir. Çiçero *Devlet Üstüne*'de en iyi siyasal rejim nedir sorusunu ele alırken, *Yasalar Üstüne*'de düzeni ve ideal devleti sürdürmek için gerekli olan hukuksal ve kurumsal yapıyı tartışır. Bu kitaplar dışında etkisi kuşaklar boyu sürmüş olan *Görevler Üstüne* ve *Hatip Üstüne* kitapları vardır. Bu eserlerde de Çiçero, siyasal başarı için gereken kişisel erdem ve maharetle ilgili klasik görüşleri dile getirir. Machiavelli dersinde ele alınacağı üzere, Machiavelli eserlerini kısmen Çiçero'nun bu kitaplarındaki öğütlerine bir tepki olarak kaleme almıştır (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 85).

Doğal Hukuk

Çiçero'nun düşünsel dünyasında Stoacı doğal hukuk anlayışının merkezi bir rolü vardır. Ona göre insan ırkı yaratılırken ona tanrısal bir armağan olarak "ruh" bağışlanmıştır. Bu ruh ile kast edilen evrensel akıl ya da akılsal ruhtur. Çünkü akıl tanrılarla insanların ortak özelliğidir. Bu ortak payda sayesinde tanrılarla insanlar aynı evrensel devletin üyeleri olabilmektedirler. Çünkü akıl doğayı yöneten temel evrensel ilkedir ve akıl potansiyeline sahip olanlar doğrudan bu evrensellik çerçevesinde birbirlerine bağlıdırlar. Evreni yöneten yasa ise bu aklın ürünüdür. *Yasalar*'da Çiçero şöyle der: "Yasa yapılacak ve yapılmayacak olanı buyuran yüce akıldır... O doğa'nın gücüdür, o ruhtur, bilgenin aklısıdır, adaletli olanla olmayanın ölçüsüdür" (Aktaran Şenel, 1996: 196).

Dolayısıyla Çiçero yasaların kaynağını ortak öz olan akılda bulur. Doğru akıl olan yasa, ırk, dil, din ayırt etmeksizin tanrılar da dâhil herkesi evrensel devletin mensubu haline getirir. İnsanlar doğayla uyum içinde yaşadıkları müddetçe bu evrensel yasayı bilebilirler. Çünkü bu yasa onların zihinlerinde yazılıdır (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 89). Bu doğal yasa yazılı/pozitif yasalardan önce ve üsttedir. Çiçero doğal yasanın insanlar tarafından kısıtlanabileceğini, zarar verilebileceğini belirttikten sonra onların asla ortadan kaldırılamayacağını veya değiştirilemeyeceğini vurgular. Doğal yasalar er ya da geç hükümlerini yürüteceklerdir (Şenel, 1996: 197).

Çiçero doğal hukuk doktrinini kendi zamanının siyasi karışıklıklarını açıklamak için kullanır. Doğal yasalar tanrısal bir buyruk niteliğindedir ve adaletin de temelidir. Doğru ve yanlışın ebedi standardıdır yasa. Ebedi yasanın amacı adalet olduğuna göre dünyevi yasaların amaçları da adalet ve yurttaşların güvenliğidir. Ancak genellikle devlet soyguncuların elindedir ve yönetim doğru yasadan uzaktır. Yönetimi doğru yasaya uygun hale getirmek ve uyumu sağlamak sadece bir grup özverili insanın çabası ile mümkün olur. Çiçero buradan doğru yönetim şeklinin esaslarına geçerek Roma'nın "demokratikleşen" yönetiminin içinde barındırdığı tehlikeleri ve bundan çıkış yollarını araştırır.

Devlet

Çiçero, *Devlet* adlı eserinde statüko yanlısı, "aristokrat" kesimin çıkarlarını koruyan bir görüntü verir. Kitapta aristokratlar demokratik siyasaların genişlemesiyle gerileyen cumhuriyetçi ilkeleri yeniden tesis etmek ve can-mal güvenliğini sağlamak için devlet görevine davet edilir. Çiçero bu kitabıyla devlet adamlığını en yüce uğraş olarak onurlandırır (Şenel, 1996: 197). Öyle ki Çiçero, kişinin devlete karşı görevlerinin onun ailesine karşı görevlerinden daha önemli olduğu kanaatindedir.

Ona göre, sadece Tanrı'ya karşı görevler kamusal görevlerden önce gelir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 84). Çiçero, zamanında yeniden yayılmaya başlayan Epikürüsçü görüşlere, insanları siyasetten uzaklaştırdığı gerekçesiyle karşı durur. Çiçero organik bir devlet tanımı yapar:

Devlet halktan başka bir şey değildir. Halk deyince herhangi bir şekilde bir araya toplanmış olan rastgele bir yığını değil, ortak bir yarar ve amaç ile uyum halinde bulunan, hukuksal bağlarla birleşmiş insanlar topluluğunu anlatmış oluruz (aktaran Şenel, 1996: 198).

Bu devlet tanımıyla Çiçero kamusal-özel alan karşıtlığına değinerek, bu ikisi arasındaki ayırımı gidermeyi dener. Keza *Devlet*'te yapmaya çalıştığı proje doğru aklı kullanan aristokratların devlet görevlerini kendi özel hayatlarının üstünde tutmalarına bağlıdır.

Devlet yani **res publica** kamuya ait olan şey demektir ve **res privata**'nın yani özel alanın karşısında yer alır. Çiçero insanın ev hayatını etkileyen şeylerin neler olduğunu sorar ve cevabın bütün evren olduğunu belirtir. Yani aslında kamusal hayattan bağımsız bir özel hayat yoktur. Herkes kozmik evrenin bir parçasıdır. İyi bir insan olmak için gereken erdemler aynı zamanda iyi bir yurttaş olmak içinde gereklidir. Bu ikisi arasında bir karşıtlık yoktur ama yalnız kendi işlerimizle uğraşarak, sorumluluktan kaçarak iyi bir insan olamayız. Devlete karşı görevlerin yerine getirilmesi özel hayatımızın da uyum içinde olmasını sağlayacaktır (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 90).

Doğru Yönetim Şekli

Çiçero da Polybius gibi yönetimlerin dolaşımı doktrinini benimseyerek karma anayasanın devletin istikrarını sağlayacağı yönündeki kanaatini açıklar. Ona göre, saf yönetim şekilleri olan monarşinin özü uyrukların sevgisi ve akıl, aristokrasinin özü

bilgelik ve demokrasinin özü özgürlüktür (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 86). Her ne kadar Çiçero, üç saf yönetim şeklinin karması olan bir anayasanın en iyi yönetim şeklini oluşturacağını belirtse de asıl fikrileri onun demokrasi eleştirisi ile berraklaşır.

Çiçero, yönetme yeteneği eşit olmayan insanlara eşit yönetme gücü vermeye kalkan demokratik yönetimleri doğal yasaya aykırı bulur. Ona göre, demokratik yönetim çok çabuk bir şekilde yanlış ellerde tiranlığa dönüşecektir. Hatta demokrasiye ilk kez “çoğunluğun tiranlığı” tanımını yakıştıran düşünür Çiçero’dur. Eşitsizleri eşit kılmaya çalışan demokratik ilkelerin yönettiği bir devlete devlet bile denemeyeceğini belirtir (Şenel, 1996: 198).

Öyleyse olması gereken aklın ve monarşinin yönetimidir. Çiçero bunu şu şekilde meşrulaştırır. Akıl ruhun en önemli parçasıdır ve diğer parçaları yönetmesi şarttır. Aynı şekilde aristokrasiyi temsil eden Senato ile bir kralın bulunduğu devlet, doğru devlettir. Çünkü böyle bir devlette, bilgelik hüküm sürecektir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 87).

Bu ideal devlete örnek tabii ki Roma’dır. Roma bir yandan farklı düşünsel geleneklerin ürünü iken diğer yandan coğrafi olarak bir şehrin kurulabileceği en iyi yere kurulmuştur. Roma’nın cumhuriyetçi idealleri, aklın yönetimindeki karma anayasası evrensel aklın vücut bulmuş şeklidir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 87). Hatta Roma’nın yönetimi öyle iyidir ki, onun fethettiği yerlere barış ve refah gelir. Dolayısıyla Roma’nın yayılmacı politikalarında akla aykırı bir durum söz konusu değildir (Şenel, 1996: 199).

Devlet Adanı

Görüldüğü gibi Çiçero öncelikle evrensel akıl doktrini ile Cumhuriyetçi idealleri özdeşleştirir sonra da bu ideallerin aristokratlar tarafından savunulması için çağrıda bulunarak, Roma'nın içinde bulunduğu siyasal krizden bir çıkış yolu göstermeye çalışır. Bu sebeple olsa gerek *Görevler Üstüne* adıyla ayrı bir kitap yazan Çiçero burada bir liderin özelliklerini tanımlar. Ona göre lider erdemli ve adil olmasının yanında bilge ve dürüst de olmalıdır. *Hatip Üstüne* adlı kitabında ise Çiçero bir lider için hitabet sanatının öneminden bahseder (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 91). Böylece Çiçero klasik anlamda iyi bir yönetici için gereken vasıfların neler olduğunu belirlemiş olur. Günümüzde iyi yönetici tanımlamaları bundan pek de farklı değildir.

Seneca

Bu bölümde anlatılacak son düşünür olan Seneca (İ.Ö. 4 – İ.S. 65), Roma'nın imparatorluk dönemi düşünürüdür. Onun ele aldığı konular ve takındığı tutum bu dönemin özelliklerini yansıtır. Seneca'nın yaşadığı dönemde artık Cumhuriyet tamamen yıkılmış ve Çiçero döneminde görülen politikadan soğuma iyice artmıştır. Seneca'nın fikirlerinde bu soğumanın izleri bulunabilmektedir.

Seneca, İspanya'nın Kordoba şehrinde doğdu. Küçük bir çocukken ailesi ile Roma'ya göçtü. Seneca iyi bir eğitim alarak iyi bir hatip olarak yetişti. Bir Pythagorasçı ve bir de Kynik filozoftan dersler alan Seneca, daha çok Stoacı felsefeyi benimsedi. Ancak yazılarında politikadan uzak durma ve mülkiyet edinmeme gibi temalar onun Kynik felsefeden de etkilendiğini göstermektedir (Şenel, 1996: 200).

Gençliğinde avukatlık yapmış olan Seneca hızla yükselerek kamusal görevler üstlenmiş, politika ile uğraşmış ve sonunda sürgün edilmiştir. İ.S. 49'da Neron'un eğitimini üstlenmiş ve Neron on altı yaşında imparator olduğunda Seneca'da imparator danışmanı olur. Ancak Neron'un ve politikanın istediği doğrultuda gelişmediğini fark eden Seneca İmparator'un sarayından sağlık sorunlarını bahane ederek ayrılır. İ.S. 65'de ise Neron'a karşı girişilen bir suikasta karışmakla suçlanır (Şenel, 1996: 200). Bu olaydan sonra Seneca'nın eşi ile birlikte damarlarını keserek intihar etmesine izin verilir. Ölümünden önce şu sözleri söylediği rivayet edilir:

Hani ne oldu ilkelerine sizin felsefenizin, nerede kaldı başa gelebilecek kötülöklere karşı hazır olmak için bunca yıllık çalışmalarınız? Neron'un zalimliğini bilmeyen kim var ki? Anasını ve kardeşlerini katletmesinden sonra geriye bir tek koruyucusunun ve hocasının öldürölmesi kalmıştı (Aktaran Yetkin, 2008: 144).

Özgürlük Problemi: İçsel ve Dışsal Özgürlük

Özgürlüğün gerekirse intihar ederek ölümü seçme yoluyla korunabileceğini yazan Seneca'nın ölümü manidardır. Onun felsefesine geçmeden önce yaşadığı dönemdeki özgürlük problemine bir bakmak yararlı olacaktır.

İmparatorluğun ilk iki yüzyılı boyunca imparatorun tek başına yönetimi hiç kimse tarafından sorgulanmamıştır. Bu dönemde cumhuriyetçi erdemleri yeniden gündeme getirme çabası vardır ama cumhuriyetçi anayasa arzulanmamaktadır. Klasik erdemlerin imparatoru akıl sınırları içinde tutması ümit edilir. Aristokrasi siyasi yapıyı değiştirme çabası içinde değildir ama düşünürler bu yeni tiranlık düzeninde de özgür olunabileceği izlenimini veren bir ideoloji arayışı içindedirler. Bu dönemde Stoacı felsefe iki çeşit özgürlük olduğunu ileri sürer. Birincisi içsel özgürlük ikincisi ise dışsal özgürlük, yani kişinin düzen ile uyum içinde olmasıdır. Bilge kişi hâlihazırda

içsel özgürlüğe sahiptir ve gerekirse intihar ederek bu özgürlüğünü sonuna kadar koruyabilir. Ancak dışsal özgürlük için uyulacak düzenin kişiye ussal görünmesi şarttır. Romalı düşünürler bu sorunu, kişi eğer düzeni ussal buluyorsa düzen ussaldır diyerek, kolayca çözmüşlerdir. Böylece bir tiranlık rejiminde insanlar kendilerini rahatlatmak için bir düşünsel zemin hazırlamışlardır (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 69).

Temelde bir ahlak filozofu olan Seneca da görüşleri ile bu algıyı desteklemiştir. Örneğin Seneca'ya göre, insanın kaderi doğduğu anda belirlenir, bu yüzden kişi, başına gelecek en kötü olayları bile sükûnetle karşılamalıdır. Bununla birlikte Seneca insanın hür iradeye de sahip olduğunu ve kişinin doğayı izlemeyi tercih ederek ahlaklı bir hayat sürdürebileceğini iddia etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 69). Hatta Seneca, bedensel köleliğin hiç de önemli olmadığını ileri sürüp herkesin bir şekilde tutkularının, umutlarının, korkularının kölesi olduğunu belirtmiştir. Eğer kölenin ruhu özgür ise beden köleleştirilmesi önemli değildir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 73). Seneca, filozof köle Epiktetos ile filozof kral Marcus Aurelius'u konuşturduğu bir diyalogda, kişinin köle ya da kral olmasının talihin bir neticesi olduğunu belirterek, herkesin bu dünyada üstüne düşen görevi yerine getirdiğini iddia eder (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 74). Hatta başa gelen felaketler olmadan insanın gerçekten sınanamayacağını belirterek bu felaketlerin dahi iyi bir yanı olduğunu vurgular (Yetkin, 2008: 147). Dolayısıyla Seneca herkesin durumunu olduğu gibi kabul ettiğinde içsel huzura ve özgürlüğe kavuşulabileceğini söyler.

Ahlak Felsefesi

Genel olarak Stoacı ahlak görüşlerini dile getiren Seneca, zaman zaman Kynik ve Epikürosçu görüşlere de yazılarında yer verir. Seneca özel mülkiyete ve ekonomik eşitsizliğe karşıdır. Yalın bir hayatın tercih edilmesi gerektiğini vurgular.

Epikürosçuları materyalist bulduğu halde, Seneca bilge kişinin devlet işlerinden uzak durması gerektiğini söyleyerek onlara yaklaşır. Bu iki görüş de, özellikle Roma stoacılığına uymamaktadır. Seneca'nın ahlak üzerine söylemleri Çiçero'dan farklı değildir. Çiçero'da ele alındığı üzere aklın ortak paydasında buluşan insanlar evrensel devletin eşit üyeleridirler. Ancak hatırlanmalıdır ki, Çiçero devlet işlerinden uzak durmayı asla tavsiye etmemektedir (Şenel, 1996: 200-201).

Devlet Anlayışı

Lucius'a Mektuplar'da Seneca, Rouessau'yu anımsatır şekilde devlet öncesi toplumlarda insanların özgür, eşit ve mutlu yaşadıklarını belirttikten sonra bu doğal yaşamı bırakarak devlet içinde yaşamaya başladıkça insanların da köleleştiğini iddia eder. İnsanları devleti kurmaya yönlendiren temel kötülükler mal ve mülk edinme arzusudur. İnsan doğanın kendisine yeterli derecede verdiği nimetlerle yetinmeyip fazlasını istediğinde insanlar arasında eşitsizlik ortaya çıkarak egemenlik ilişkileri doğar. Doğa durumunda yeteneklilerin yönetimi vardır ancak bu yönetim bir egemenlik ilişkisi değildir. Oysaki devlette kötülük kazanır ve insanlar tiranlara mahkûm olur (Yetkin, 2008: 145).

Ancak Seneca artık geriye dönülemezceği kanaatindedir. Bu yüzden yapılabilecek tek şey hazır kurumları kabul ederek, kurumlar içinde doğruluğun sağlanmasına çalışmaktır. Sonuçta Seneca bir çeşit "altın çağ" varsayımı olan doğa durumunu eşitlikçi politikalar üretmek için değil bundan bir takım ahlaki ilkeler çıkartmak için kurgulamıştır. Böyle kötü, eşitsiz bir toplumda yapılabilecek en iyi şey toplumsal ve siyasal yaşamdan uzak durmak, bilgelik ve felsefe ile uğraşarak, bu yolla insanlara yararlı olmaya çalışmaktır (Şenel, 1996: 201).

Bu bakışa uygun bir şekilde Seneca, *İnsaf Üstüne* adlı eserinde siyasi iktidarın şiddet ve acımasızlığa başvurmadan yönetmesi gerektiğini öğretir. Roma'nın artık bir cumhuriyet olmadığını açıkça ifade eder ve monarşiyi gerekli yönetim olarak selamlar (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 70). Seneca imparator ile devleti birbirinden ayıramayacağını bilmektedir. Ama onun monarşiyi tercih etmesinin diğer bir nedeni Sokrates'i ölüme mahkûm eden Atina demokrasinin cehaletidir. Bu yüzden bilgelik tarafından yönetilen krallık en iyi yönetim şeklidir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 71).

Siyasal Hayata Katılma Sorunu

Seneca uzun yıllar kamusal görevlerde çalışmıştır. Bir stoacı olarak bu durum onun için sıradan ve onurlu bir yaşamdır. Ancak İmparator Neron'un ona göre doğru yoldan geri dönülmez bir şekilde sapmış olması Seneca'yı siyasetten kesin bir şekilde soğutmuştur. Stoacı felsefe ile kendi hayatı arasındaki bu çelişkiyi açıklamak üzere Seneca iki farklı devlet anlayışını ileri sürer:

İki devlet düşünüyorum, biri büyük ve gerçekten kamunun olan, tanrıları ve insanları kapsayan... sınırlarını güneşle ölçtüğümüz devlet, öteki, tüm insanları değil de insanların belli bir bölümünü içine alan, doğuş koşullarımızın bizi yazdığı devlet (Aktaran Şenel, 1996: 2002).

Şenel birinci devleti "evrensel devlet" ikinci devleti ise "bölgesel devlet" olarak adlandırır (Şenel, 1996: 2002). Bu durumda evrensel devlette kamusal işlerden kaçılmamalıdır. Çünkü bu aklın yolunda giden bir yönetimdir. Ancak bölgesel devlet aklın yolundan çıkmıştır. Bu devlet için çalışmak kamuya fayda sağlamayacaktır. Öyleyse yapılması gereken, kendi köşemize çekilerek felsefe ile uğraşıp evrensel devlete hizmet etmeye çalışmaktır. Yoksa Seneca, insanın kamusal işlerden uzaklaşarak insanların kendi çıkarları için çalışmalarını asla öğütlememektedir.

Seneca'nın Tarihteki Yeri

Her ne kadar Seneca siyaset düşünce tarihinde çok önemli bir düşünür olmasa da onun eserleri Roma'nın son dönemini anlamak ve kavramak açısından elzemdir. Aynı Roma'nın siyaset yapısında olduğu gibi Seneca'nın eserlerinde de çelişkiler ve gelgitler yaşanmaktadır. Seneca yaşamının farklı dönemlerinde farklı görüşleri savunur görünmekte ve içsel çelişkilerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bir yandan zenginliği ve eşitsizliği kötüleyip diğer yandan lüks içinde bir yaşam sürmesi, bir yandan Stoacı olup diğer yandan kamusal işlerden uzak durmayı öğütlemesi bu çelişkilerin bir kaçıdır. Ancak Seneca'nın hayatından ve eserlerinden anlaşılacağı üzere o sürekli olarak yaşadığı dönem içinde insanlara felsefi bir doğru yol göstermeye çalışmış önemli bir devlet adamı, dürüst bir filozof olmuştur. İnsanın insan olarak değerli bir varlık olduğunu belirtmiş ve statünün anlamsız olduğunu savunanlara öncülük etmiştir.

Genel Bir Değerlendirme

Bir önceki haftada Roma'nın siyaset ve hukuksal yapısı ele alınmıştı. Benzer bir şekilde bu kez Roma'nın siyaset yapısı önemli düşünürleri bağlamında incelenmiştir. Cumhuriyet dönemini ve ideallerini temsil eden Polybius'u, imparatorluğa geçiş döneminin bunalımları ile özdeşleşen Çiçero'yu ve imparatorluk döneminin çelişkilerini aktaran Seneca'yı birlikte anlatmak, Roma'yı bütüncül bir şekilde anlama çabasının her zaman en verimli yollarından biri olacaktır. Çünkü bu düşünürler önemlerini özgün fikirlerinden değil ama daha çok, yaşadıkları dönemin karakteristik özelliklerini hem yaşamlarında hem de eserlerinde sergiliyor

olmalarından elde etmektedirler. Ayrıca Stoacı fikirlerin Roma'daki dönüşüm sürecini yine bu düşünürlerden takip etmek mümkündür. Polybius'un Roma'yı idealleştirmeye dayalı cumhuriyetçi ilkeleri ve erdemleri, Çiçero'da geçmişini yeniden kurmak için umutsuz bir mücadeleye dönüşmüştür; Seneca ise, cumhuriyetçi dönemin kesin bir şekilde geçmişte kaldığını ilan ederek insanlara alternatif erdemli yaşam formülleri sunmuştur. Bu düşünce çizgisi cumhuriyetçilik merkeze alındığında Roma'nın siyasi tarihinin de bir özetidir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker. (1998). **İmparatorluktan Tanrı Devletine**. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ebenstein, William. (2001). **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**. İstanbul: Şule Yayınları.
- Şenel, Alaeddin. (1998). **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, Donald, David Schultz. (2008). **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**. Ankara: Adres Yayınları.
- Wanlass, L. (1953). **Gettell's History of Political Thought**. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Yetkin, Çetin. (2008). **Siyasal Düşünceler Tarihi Cilt 1**, İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Ek Okumalar

- Arnhart, Larry. (1995). **Plato'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi**. Ankara: Adres Yayınları.
- Cicero, Marcus Tillius. (1989). **Dostluk**. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Cicero, Marcus Tullius. (2003). **Özgürlük Yazıları**. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Dursun, Tarık. (1967). **M.T. Cicero Seçmeler**. İstanbul: Altın Kitaplar.

Seneca, Lucius Annaeus. (1999). **Ruh Dinginliği Üzerine**. İstanbul: Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar.

Seneca, Lucius Annaeus. (2009). **Tanrısal Öngörü**. İstanbul: Şule Yayınları.

Thomson, David (2006) **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları.

Tunçay, Mete. (2010). **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1 (Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar)**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yonarsoy, Y. Kenan. (1982). **Cicero'nun Felsefi Terminolojisi**. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Okuma Metni Cumhuriyetçilik²

Cumhuriyetçiliğin köklerinin eski Yunan'a, spesifik olarak da Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) değin geri gittiği düşünülmektedir (Oldfield, 1990:5). Modern dönemde, ilk olarak 16. yüzyılda Floransa'lı siyasal düşünür Niccolo Machiavelli (M.S. 1469-1527), ve daha sonra da 18. yüzyılda Jean Jacques Rousseau (M.S. 1712-1778) bu geleneğin önde gelen temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır (Held, 1996). Richard Dagger'a (2004: 168) göre, bu düşünürlerin temsil ettiği cumhuriyetçi geleneğin özünü "yönetimin, kamunun kendisi tarafından idare edilecek olan bir kamusal mesele olduğu inancı" oluşturmaktadır. Böylece, Dagger (2004: 168) cumhuriyetçiliğin iki köşe taşı olarak belirlemektedir: *kamusallık* (publicity) ve *öz-yönetim*.

Kamusallık, "özel ve şahsi olmaktan ziyade açık ve kamusal olma koşulu (aleniyet)"nu ifade eder (Dagger, 2004: 168). Bu ilkenin iki mantıki sonucu bulunmaktadır. İlk olarak, siyaset şahsi bir iş olmayıp, kamusal bir iştir, ve sonuç

² Cumhuriyetçilik üzerine yapılan bu anlatım yazarın, "Özgürlük Ekseninde Liberalizm ve Cumhuriyetçiliğin İlişkisi" içinde Nafiz Tok (Ed.) Antik Bir Düşünce Geleneği Üzerine Çağdaş Yorumlar: Cumhuriyetçilik, Ankara: Orion Yayınları, 2008, başlıklı çalışmasından uyarlanmıştır.

olarak, “*kamusal alanda*, aleni olarak icra edilmelidir” (Dagger, 2004: 168). İkinci olarak, kamu sadece bir halk topluluğu olmayıp bundan daha fazla bir şeydir: “O, hayatın kendine has talepleri ve mülahazaları olan bir yönü, alanıdır . . . Bir şey, üyelerini özel hayatlarından çıkarıp bunun ötesine götüren ortak mülahazalara sahip insanlar topluluğunu içerdiğinde kamusaldır” (Dagger, 2004: 168).

Hukuk devleti ve yurttaşlık erdemi, kamusallık ilkesinden doğan iki cumhuriyetçi değerdir. Siyaseti açık olarak icra etme anlamındaki kamusallık aynı zamanda *yozlaşmanın* önünde bir engeldir. Cumhuriyetçi vatandaşlar, cumhuriyetin ortak çıkarı söz konusu olduğunda özel çıkarları ve eğilimlerinden fedakârlık etmeye hazır olmalıdırlar. Böyle kamusal sorumluluk ruhuyla eylemde bulunmak yurttaşlık erdemi sergilemeye karşılık gelir. Vatandaşların bu erdeme sahip olabilmesi, onların hukuk devleti ile bağlı olmasıyla mümkündür. Nitekim, kamunun işi olarak, siyaset kamusal alanda müzakereler temelinde icra edilecektir. Kamusal alandaki müzakereler, şu kimsenin veya bu grubun arzularına veya kaptislerine göre değil, fakat açık ve kamusal olarak ilan edilmiş kurallara göre yürütülecektir (Dagger, 2004: 168-9).

Cumhuriyetçiliğin ikinci köşe taşı oluşturulan *öz-yönetimi* Aristoteles’e bir göndermede bulunarak ifade edebiliriz. Aristoteles’e göre, “bir yurttaş genel olarak yönetmeyi ve yönetilmeyi paylaşan bir kimsedir” (*Politics* 1283b41-42). Bu *öz-yönetimdir*. Oldfield’in (1990: 8) işaret ettiği üzere, “. . . yurttaş olmak siyaseten aktif olmayı gerektirir . . .” Bu anlamda, liberallerden farklı olarak, cumhuriyetçiler siyasal katılımı bir hak olmaktan daha çok bir ödev olarak görürler. Hatta kimi çağdaş cumhuriyetçiler, öz-yönetimin kişi olabilmenin önkoşulu olduğunu düşünmektedirler: “kendilerini tanımlayan ortak yaşamda ve sosyal çevrelerini şekillendiren karar alma süreçlerinde katılımda bulunmadan, kadınlar ve erkekler birey olamazlar” (Barber,

1984: xxiii). Dagger'ın işaret ettiği üzere, *eşitlik*, [ve yine] *yurttaşlık erdemi* ve *özgürlük* gibi cumhuriyetçi değerler bu öz-yönetim ilkesinden doğmaktadırlar. Esasen, tüm bu değerler birbirleriyle ilişkilidir ve birbirlerini pekiştirip desteklemektedirler.

Cumhuriyetçiliğe has eşitlik anlayışının yasal, siyasi ve ekonomik veçheleri bulunmaktadır. Yasal yön “hukuk önünde eşitlik” ile ilgilidir. Her bir vatandaş hukuk önünde eşit oranda eğilmelidir. Burada öz-yönetimin cumhuriyetçi eşitlik anlayışı ile ilişkisi açıktır. Vatandaşlar yasaya eşit saygı göstereceklerdir, çünkü bu yasayı kendileri eşit olarak yaratmışlardır. Bu son boyut, yasaların yapım sürecinde tüm vatandaşların eşit paya ve ideal olarak da eşit etkiye sahip olması anlamında “siyasal eşitlik” olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte, bu siyasal eşitliği sürdürebilmek ekonomik eşitliği de gerektirmektedir. Maddi açıdan eşitlikçi nihai sonuçlardan ziyade içinde her bireyin kendi hayat planlarını özgürce takip edebileceği adil bir çerçeve sunmayı hedefleyen liberal fırsat eşitliği (bkz. Holden 2007) kavramından farklı olarak, cumhuriyetçi eşitlik en azından kaynakların kabaca eşit dağılımını hedeflemektedir: “. . . zenginlikler söz konusu olduğunda hiç bir vatandaş bir başka vatandaşı satın alabilecek kadar zengin ve hiçbir vatandaş ta kendisini satmak zorunda kalacak kadar fakir olmayacaktır . . . (Rousseau, 1993: 225 [Book II Ch. 11]).” Aristoteles'ten Amerikan kurucularına değin klasik cumhuriyetçiler, aşırı zenginlik ve aşırı fakirliğin cumhuriyetçi yönetimle uyumlu olmadığı fikrine bağlı kalmışlardır (Bellah vd., 1985: 285). Dagger'ın (2004: 169) işaret ettiği üzere, “hukuk önüne eşitlik, ancak zenginlik ve mülkiyet bazı kimselerin hukuku kendi çıkarlarına eğmesini engelleyecek bir şekilde dağıtıldığı zaman mümkündür.” Bu çerçevede, cumhuriyetçi düşüncede toplumda zenginlerin fakirler üzerindeki kurabilecekleri

“tahakkümü” engellemek üzere, toplumsal zenginlik sosyal adalet temelinde “sınırlı” bir yeniden dağıtıma tabi tutulabilir (Pettit, 1997)³.

Ekonomik eşitlik üzerine yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi, cumhuriyetçiler ilkesel olarak özel mülkiyete karşı değildirler. Tam aksine, özel mülkiyeti bağımsızlığı güvence altına almanın bir aracı olarak görmektedirler (Şahin, 2006). Esasen, geleneksel olarak, klasik cumhuriyetçiler vatandaşlığı mülkiyet sahibi erkeklerle sınırlamışlardır (Dagger, 2004: 168-169). Ronald Terchek’e (1997) göre, Aristoteles, Machiavelli ve Rousseau gibi klasik cumhuriyetçiler özel mülkiyeti doğal bir şey olarak görmekte ve onu reddetmek yerine onun potansiyel negatif etkilerini sınırlamaya çaba sarf etmektedirler.

Bu bağlamda, kamusal meselelere özel çıkar değil fakat ortak çıkar gözönünde bulundurularak müdahil olma arzusu olarak sunulabilecek olan yurttaşlık erdemi (civic virtue) ile öz-yönetim arasındaki bağı görmek çok güç olmamalıdır. Buna göre cumhuriyetçi düşüncede özgürlük öz-yönetime, öz-yönetim de yurttaşlık erdemine dayanmaktadır (Sandel, 1996: 126). Cumhuriyetçiler için, kamusal meselelerde rol almaya arzulu vatandaşlar olmaksızın öz-yönetim içi boş bir ideal olarak kalmaya mahkûmdur. Bununla beraber, Dagger’ın (2004: 169) işaret ettiği gibi, hukuk kuralları altında özgürlüğü yaşatabilmek için . . . sadece kamusal meselelerde bir kamusal ruhla rol almak ve ortak bir yaşamın külfetlerini omuzlamaya istekli olmak –yani cumhuriyetçi bir vatandaşın yurttaşlık erdemine sahip olması- yetmez, fakat aynı zamanda uygun devlet biçimine de ihtiyaç vardır.”

³ Philip Pettit’e (1997) göre, devlet eliyle yapılacak yeniden dağıtım sınırlı olmalıdır; çünkü, cumhuriyetçi düşünce geleneğinde sadece bireylerin başka bireyler üzerinde kurabileceği tahakkümden değil, fakat aynı zamanda devletin kurabileceği tahakkümden de korkulur. Bu nedenle, devletin eline bireylerin hayatına “keyfi müdahale”de bulunma kapasitesi verilmemelidir.

Cumhuriyetçiler için uygun devlet biçimi geleneksel olarak karma bir rejim olmuştur. İstikrarı sağlama amacıyla karma bir rejim kurma çabasının izi Aristoteles'e kadar sürülebilir. Aristoteles, *Politika* adlı eserinde oligarşinin (zengin azınlık yönetimi) unsurları ile demokrasinin (fakir çoğunluğun, *demos*, yönetimi) unsurlarını *politeia* adını verdiği rejimde harmanlamaktadır. Bununla birlikte, ilk gerçek manada cumhuriyetçi karma rejimin tarifi genellikle Polybius'a (İ.Ö. 204-122) atfedilir. *Roma'nın Tarihi* adlı eserinde Polybius yönetimlerin monarşi, aristokrasi ve demokrasi olarak üçlü Yunan sınıflamasını kabul etmektedir. Polybius'a göre, bu yönetim biçimleri basit (başka yönetim biçimleri ile karışmamış) halde kaldıkları sürece yozlaşmaya mahkum kalacaktır. İstikrarı sağlamak ve yozlaşmayı önlemek için bu yönetimlerin iyi özelliklerini harmanlamak elzemdir (Wanlass, 1953: 83). Onun gözlemlediği rejim Roma Cumhuriyeti idi. Bu rejimde, konsüller, senato, ve halk meclisleri sırasıyla monarşik, aristokratik ve demokratik ilkelere karşılık gelmekteydiler. Bu organların hiçbiri diğer organların onayı olmadan kendi başına eylemde bulunamazdı. Böylelikle bu organların herbiri diğerleri üzerinde bir fren mekanizması rolü görerek, bir kontrol ve denge mekanizması yaratıyordu (Wanlass, 1953: 84). Sandel'in (1996) belirttiği gibi, bu model ve onun arkasındaki zihniyet yaklaşık iki bin yıl sonra kendi cumhuriyetlerinin kuruluşu esnasında Amerikan kurucularına ilham verecekti.

Cumhuriyetçilere göre özgürlük "sorumlu birey olabilmeyi gerçekleştirme yeteneğidir. Bu da zorunlu olarak işbirliğine dayalı bir projedir" (Sullivan, 1982: 21). Çağdaş bir cumhuriyetçi olan Quentin Skinner'a göre, birey özgürlüğünü, ancak bu değeri toplumsal çıkar arayışının üzerine koymaması halinde idrak edebilir. Aksi yönde davranış, erdemli vatandaş olmak yerine yozlaşmış birey olmaya tekabül eder ki, bu köleliktir. Bu nedenle, bireysel özgürlüğe giden yol kamuya hizmet etmekten

geçmektedir (aktaran Tercek, 1997: 53). Bu çerçevede cumhuriyetçi düşüncede özgürlüğün Constant'ın sınıflamasında antik, Berlin'in sınıflamasında da pozitif özgürlük anlayışlarına tekabül ettiği söylenebilir (Bakınız "Özgürlük"). Niccolo Machiavelli ve Jean Jacques Rousseau gibi modern düşünürler antik özgürlük anlayışının modern dönemdeki ilk savunucuları olmuşlardır.

Machiavelli'nin antik özgürlük savunusunu özellikle *Söylevler (Discourses)* adlı eserinde bulabiliriz. Bu eserde, Machiavelli Roma'nın cumhuriyet dönemini yüceltmış ve hiç kimsenin tahakkümü altında olmama anlamında özgürlüğün ancak vatandaşların kamusal alanda aktif katılımıyla gerçekleştirilebileceğini ileri sürmüştür (Held, 1996; Tercek 1997). Machiavelli, özgürlüğün politik ve bireysel formları arasında ikili bir ayırım yapar. Politik özgürlük, bir yönüyle, bir ülkenin başka bir ülkenin boyunduruğu altında olmaması, bir başka ifadeyle, bağımsız olmasıdır. Bir diğer yönüyle, politik özgürlük ülke içinde istikrarın sağlanması, kaos ve keyfi uygulamanın bulunmamasına işaret etmektedir. Öte yandan, ". . . bireysel özgürlük, kendi kendini yöneten, hem özgürce yasaya itaat eden hem de ihtiyaç duyulan değişikliğe göre yasayı sürekli olarak inceleyen sorumlu yurttaşlar içindir" (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 159).

Rousseau'nun (1993: 196 [Kitap 1, Bölüm 8]) sözleriyle, cumhuriyetçi düşüncede, "kendimizin koyduğu bir kurala itaat özgürlüktür." Bu anlamda, bir cumhuriyetçi için, öz-yönetimin kendisi bir özgürlük biçimidir. Öz-yönetim sayesinde, kendimizi bağlayan kuralları *biz* yaratırız. Öte yandan, başkası tarafından bizim için dizayn edilmiş kurallara bağlı kalmak köleliktir: "Bu insan olmayı reddetmek, insanlığın hakları ve hatta ödevlerinden vazgeçmektir" (Rousseau 1993: 186 [Kitap 1, Bölüm 4]). Nitekim, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, kolektif bir bağlamda kişinin kendi kendisinin efendi olmasıdır.

Rousseau da, Machiavelli'ye benzer şekilde, ancak vatandaşların kamusal alanda aktif bir şekilde biraraya gelmeleriyle özgürlüğün korunmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir. Rousseau'ya göre, bireylerin özel çıkarlarının peşine düşüp kamusal sorumluluklarını ihmal etmesinin sonucu esaret olacaktır. Ona göre, bireyin özel çıkarlarının ifadesi olan özel irade, tüm vatandaşların ortak çıkarının ifadesi olan "genel irade"ye tabi olmalı; özel irade ile genel iradenin çatıştığı bir durumda, özel irade genel iradeye feda edilmeli, kendi ifadesiyle, birey "özgür olmaya zorlanmalıdır" (Rousseau [1762] 1950: 17-18). Bu antik özgürlük anlayışının yakın zamanlardaki önde gelen savunucuları arasında Hannah Arendt, Benjamin Barber, Michael Sandel gibi düşünürleri görmekteyiz.

Kaynakça

- Aristotle. (1997). **The Politics**. Trans. with introduction, analysis, and notes, Peter L. Phillips Simpson as *The Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Barber, B. (1984). **Strong Democracy Participatory Politics for a New Age**. Berkeley: University of California Press.
- Berlin, I. (1969). "İki Özgürlük Kavramı", çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Kış-Bahar 2007, Sayı 45-46, 69-82.
- Constant, B. (1997). "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns," içinde R. Blaug and J. Schwarzmantel (eds.), **Democracy a Reader**, New York: Columbia University Press, 110-112.
- Dagger, R. (1997). **Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism**, New York: Oxford University Press.
- Dagger, R. (2004). "Communitarianism and Republicanism," içinde G.F. Gaus and C. Kukathas (eds.) (2004), **Handbook of Political Theory**: 167-179. London: Sage Publications.
- Held, D. (1996). **Models of Democracy**, Stanford: Stanford Uni. Press.

- Holden, B. (2007). **Liberal Demokrasiyi Anlamak**, Çev. Hüseyin Bal, Ankara: Liberte.
- Oldfield, A. (1990). **Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World**. London: Routledge.
- Pettit, P. (1997). "Republican Political Theory," içinde Andrew Vincent (ed.) (1997). **Political Theory: Tradition and Diversity**, Cambridge: Cambridge University Press, 112-131.
- Rousseau, J.J. ([1762] 1950). **The Social Contract and Discourses**, Translated with an introduction by G.D.H. Cole, New York: E. P. Dutton and Company, Inc.
- Sandel, M. (1996). **Democracy's Discontent America in Search of a Public Philosophy**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sullivan, W. (1982). **Reconstructing Public Philosophy**, Berkeley: University of California Press.
- Şahin, B. (2006). "The Principle of Self-Interest Properly Understood in Virtuous Polity," **Boğaziçi Journal: Review of Social, Economic and Administrative Studies**, Vol. 20, Number 1-2, 95-114.
- Tannenbaum, D., D. Schultz. (2005). **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demirci, Ankara : Adres Yayınları.
- Terchek, R.J. (1997). **Republican Paradoxes and Liberal Anxieties**, Lanham: Rowman and Littlefield.