

ERKEN MODERNİTEDEN GÜNÜMÜZE LİBERALİZM/ CUMHURİYETÇİLİK KISKACINDA BİREY-DEVLET İLİŞKİLERİ



*Melike AKKARACA KÖSE **

ÖZET

Bu makalede bireyin siyasi iktidar karşısındaki konumu siyaset felsefesi tarihinde ortaya çıkan iki ana yaklaşım olan liberal ve cumhuriyetçi yaklaşımlar çerçevesinde incelenmekte ve ilk olarak bu modelleri günümüz modern devlet anlayışını hala etkileyecek şekilde ortaya koyan Locke ve Rousseau'nun kuramları ele alınmaktadır. Bu yaklaşımların kuramsal düzlemde tutarlı biçimde bir araya getirilmesi çabaları için ise Avrupa düşünce ve pratiğini şekillendiren düşünürlerden biri olan Kant ve günümüz siyaset ve hukuk felsefesinin önemli isimlerinden Habermas'ın kuramları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birey-Devlet İlişkileri, Liberal Model, Cumhuriyetçi Model, Kant ve Habermas

* Yrd. Doç. Dr., Gedik Üniversitesi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Birey- devlet ilişkileri üzerine iki ilintili ancak zıtlaşan bakış açısının siyasi düşüncedeki temelleri, modern devlet kavramının oluşumuna da önemli katkıları olan erken modern dönem toplumsal sözleşmecî düşüncüler tarafından oluşturulmuştur. Bireyin hak ve özgürlüklerinin korunması ve çıkar çatışmalarında adaletin sağlanması gibi ihtiyaçların karşılanması ile meşrulaştırdığı iktidarı yetki ve sorumluluk açısından da bunlarla sınırlayan liberal anlayış ile toplumun belirli ortak değerler ve ortak çıkarlar üzerinde uzlaşması ile inşa edilmesi ve yaşaması gerektiğini ve bireyin ancak toplumsal bir varlık olarak anlamlı ve değerli olacağını iddia eden cumhuriyetçi anlayışın kökleri Locke ve Rousseau'da aranabilir. Birey-devlet ilişkilerinde liberal / cumhuriyetçi ikilemi aşmaya çalışan Kant, Avrupa modern siyasi düşüncesini en çok etkileyen düşünürlerden birdir. Ancak cumhuriyetçi / liberal ikileminin erken moderniteye ait bir tartışma ya da sorunsal olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Habermas, bu konuda halen yazmakta olan ve günümüz demokrasilerinin ve hukuk sistemlerinin de aynı sorunlarla karşı karşıya olduğunu ortaya koyan en önemli isimlerden birisi olarak ön plana çıkmaktadır. Habermas da cumhuriyetçi / liberal ikilemini aşmaya çalışmakta daha doğrusu iki yaklaşımın anayasal demokrasiye dayanan hibrid bir modelini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu makalede yukarıda adı geçen düşünürlerin ortaya koyduğu teorik ve siyasi modeller birey – devlet ilişkileri açısından tartışılacaktır.

BİREY-DEVLET İLİŞKİLERİNDE LİBERAL MODEL

Birey-devlet ilişkilerinde liberal model, toplumsal sözleşmecilerden olan John Locke'a kadar uzanmaktadır. Locke'un liberal siyasi modelin kurucularından sayılmasının iki önemli nedeni vardır: Birincisi, devletin meşruluk kaynağını ve varlık nedenini bireylerin doğal olarak var olan haklarının daha iyi korunması için üstün tek bir otoriteye duyulan ihtiyaca dayandırması; ikincisi ise, devletin iktidar alanını bununla sınırlayarak bireyin özel alanına devlet müdahalesini iktidarın kötüye kullanımı olarak yorumlamasıdır.

Locke, insan doğasını ve devlet öncesi toplumu minimum devlet anlayışına ulaşabilecek şekilde tanımlar. Locke, sınırlı ve minimum hükümet fikrinin gerekçesi olarak, devletin henüz kurulmadığı doğal hali –Hobbes gibi şiddetin ve korkunun hüküm sürdüğü sürekli bir iç savaş hali olarak

değil- doğal hukukun yasalarına kendi akıllarını kullanarak ulaşabilecek kadar rasyonel ve belirli doğal haklara sahip bireylerin oluşturdukları bir toplum gibi tasavvur eder (Locke, 1966). Yani Locke'un siyasi teorisinde Hobbes'tan farklı olarak bireysel hakların varlığı egemenin pozitif yasa yapımına bağlı olmayıp, doğal (devlet öncesi) durumda da mevcuttur ve sorunlu da olsa bireylerin kullanımındadır. Doğal hakları dine dayandıran ve doğal hukukun kaynağını Tanrıda bulan Locke için bireyin doğuştan getirdiği temel hakları yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve hürriyettir (Locke, 1966: 5). Doğal durumda ahlaki olarak mevcut olan evrensel hak ve ödevler doğal hukuk kurallarını oluştururlar ve Locke'a göre doğal hukuk kuralları tanrının kuralları olarak her yerde, her zaman ve her koşulda geçerlidir (Locke, 1997: 81, 83, 105). Böylece doğal hak ve ödevler toplumsal sözleşmeden sonra da geçerli olmaya devam ederek siyasi iktidarın sınırlarını oluştururlar ve iktidar üzerinde bağlayıcı güce sahip olurlar.

Liberal modelin bireyi merkez alan görüşünün doğal bir uzantısı olarak insanlar mükemmel bir özgürlük ve eşitlik ile doğarlar. Eşitlik ve özgürlük prensiplerinin gereği olarak, doğal hukuka göre hiç kimse diğerinin hayatına, sağlığına, hürriyetine ve ya mülkiyetine zarar vermemelidir. Böylece her hakka karşılık o hakkı destekleyen ve sınırlandıran bir ödev düşmektedir. Dikkat çekici biçimde Locke başkalarına karşı ödevlerimizin (basitçe bu ödev karşısındakinin hakkına saygı göstermek ve onu ihlal etmemek olarak ifade edilebilir) eşitlik prensibinden doğduğunu ileri sürer (Locke, 1966: 4-5).¹ Eşitlik prensibinin bir başka sonucu daha vardır. Kimse diğerinden daha üstün olmadığı gibi, kimse diğerinin iradesine tabi değildir. Yani doğal durumda, her birey doğal hukuk kurallarının şahsen bir uygulayıcısıdır. Bir başka deyişle doğal durum insanların rızasına dayanan meşru bir siyasi otoritenin ve herkesin kabul ettiği ortak bir yargıcın olmaması anlamına gelir (Locke, 1966: 12). Bu görüşün sonucu olarak, Locke tarihin herhangi bir döneminde herhangi bir topluluğun siyasi otoritenin meşruluğunu yitirmesi ile birlikte doğal duruma geçebileceğini kabul eder.

Doğal durumdan devletli topluma geçişin sebebi Locke'a göre hakların doğal durumda net olarak bilinebilmelerine rağmen yeterince korunamamasıdır. Devleti kuran toplumsal sözleşme hak çatışmalarını adil biçimde

¹ Locke'a göre hepimiz aynı üstün otorite tarafından aynı şekilde yaratıldığımızı göre Tanrının mülkü olarak eşitiz. Tanrıya ait olan vücut ve yaşamlarımızı korumak ve diğerlerinin- kine de zarar vermemek zorundayız

çözecek tarafsız bir hakeme duyulan ihtiyaçtan doğmakta ve bireylerin gönülden rızalarına dayanmaktadır (Locke, 1966: 2, 10). Devletin temel görevi bu hakları korumak olduğu kadar bu hakların devlet tarafından ihlali de toplumsal sözleşmenin devlet tarafından bozulması anlamına gelir. Böylece, siyasi iktidarın yokluğunda insan topluluğun niteliksel ve niceliksel açıdan maruz kalacağı problemlerin sınırlı olması, bu sorunları çözmek üzere kurulacak olan devletin de işlev ve yetki açısından sınırlandırılması sonucunu doğurur.

Locke'un devleti Hobbes'un Leviathan'ına benzememekte, mutlak bir iktidar kurulmamakta daha doğrusu buna ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü iki düşünürün insan doğasına ilişkin anlayışları neredeyse birbirine zıttır. Locke insan doğası ve aklına ilişkin iyimser görüşü liberalizmin bireyi ve bireysel aklı yücelten bakışın iyi bir örneğidir. İnsan aklını ve yeteneklerini kullanarak doğal hukuku ve yasalarını bulmaya ve anlamaya muktedirdir. Locke bunu yine dini ön kabuller ile temellendirir. Yüce yaratıcının mahlûkları olarak onun bize emrettiği kuralları izlemek zorundayız. Hem dini ödev ve zorunluluklarımız olup hem de onları yerine getirecek içkin kapasiteden yoksun olamayız (Locke, 1979:260-268). Doğal hukuk aklın ışığında her bireye açık olsa da kötü alışkanlıklar arzular, içgüdüler ve zevkler bizi bu bilgiye ulaşmaktan elbette alıkoyabilir. Ancak biz irademizi kullanarak arzularımızı kontrol edebilir ve aklımızın irademizi yönetmesini sağlayabiliriz.

İnsan aklını ve doğal kapasitesini ön plana çıkararak liberalizm siyasi iktidarı ve birey –devlet ilişkilerini bireysel haklar ve özgürlükler lehine düzenlemiş olur. Egemenin sonradan yaptığı pozitif yasalar böylece doğal hukukun yerini almaz. Devletin görevi sadece zaten mevcut olan ve bilinebilen hak ve ödevleri en iyi şekilde korumak ve adil bir yargıç olarak hak ve çıkar çatışmalarını çözmektir. Ek olarak bireylerin eğer isterler ise kendi akıllarını ve zihinsel yeteneklerini doğru şekilde kullanmayı öğrenebilecekleri ön varsayımı (Locke, 1979: 75) Locke'un liberal devletinin vatandaşların rızasına dayanması için gerek şarttır. Doğal halde yaşayan insanların (ya da insan doğasının) karamsar bir tablosu teörinin iç mantığına da ters düşecektir. Çünkü aynı insanlar hükümetin otoritesine rıza gösterecek ve iktidarın doğal hukuku çiğneyip çiğnemediğini kontrol ederek gerektiğinde despotik hükümetlere karşı direniş haklarını kullanacaklardır. Dolayısıyla Locke'un toplumsal sözleşmesi ve liberalizmin temelleri insanların kendi hak ve ödevlerini ve doğal hukuku akıllarını kul-

lanarak anlayabilen, muhkeme yeteneklerini kullanarak ahlaken siyasi iktidara rıza gösterebilen ve gerektiğinde onu eleştirip yargılayabilen bireylere (bireysel akla) dayanır.

Toplumsal sözleşme ile kurulan toplulukta özgürlük doğal özgürlükten farklı olarak rıza ile kurulan yasama gücü altındaki özgürlüktür. Bu anlamda kurulan iktidar da keyfi, tutarsız ya da belirsiz bir biçimde yönetemez. Çünkü hiç kimse kendi rızası ile köleliği seçmeyecektir. Aksine siyasi toplulukların kuruluş amacı rahat, güvenli ve barış içinde bir yaşam sürmek, mülkiyetlerinin kullanımını güvence altına almak ve toplumun parçası olmayanlara karşı güvende (dış güvenlik) olmaktır (Locke 1966: 10). Böylece Locke, bir iktidarı meşru kılacak ve onu sınırlandıracak anayasal temelleri de belirlemiş olur.

Yasama gücünün amacı öncelikle mülkiyet hakkı olmak üzere, hangi hak ihlallerine karşı hangi tip cezaların verileceğini belirlemektir. Minimum devlet anlayışına uygun olarak yasamanın kapsamı doğal hukuku kurallarını, yani hakları tanımlayıp korumakla ve hak ihlalleri durumunda verilecek cezaları belirlemekle sınırlıdır. Bu nedenle de yasamanın sürekli olarak toplanmasına gerek ve ihtiyaç yoktur (Locke, 1966: 8, 75). Yasamanın alanı ile birlikte aslında siyasetin alanı da daraltılmış olur. Locke'un teorisi birey devlet ilişkilerinde bireysel özgürlüklere önem vermesine karşın siyasete ve politika yapımına katılım açısından bakıldığında siyaseten aktif yurttaşlara gereksinim duymaz. Bu teorinin iç mantığına da gayet uygundur. Toplumsal kaygıların değil bireysel çıkar ve özgürlüklerin ön plana çıktığı atomize bir topluluğun bu özgürlükleri kullanabilmesi garanti altına alındığı sürece siyaseten aktif vatandaşlara ihtiyaç yoktur. Vatandaşların politika alanındaki faaliyeti oy verme ve zımnî olarak kurulan hükümete rıza göstermekten ibarettir.

Yürütme gücü, yani hükümet söz konusu olduğunda, Locke hükümetin yetkilerinin mümkün olduğunca geniş tutulmalısından yanadır. Hatta yasama tarafından öngörülemeyecek birçok konu için hükümete kararname çıkarma imtiyazı tanınarak, bu konular onun takdir yetkisine bırakılmalıdır. Locke bu noktada oldukça pragmatik yaklaşmakta ve hükümet kararname açıklama halkın iyiliğine karşı olmadıkça, imtiyazın kullanımı müsamaha edilebilir derecede kaldıkça insanların buna dikkat bile etmeyeceğini ifade etmektedir. Ve zaten insanların keyfi yönetimlere karşı haklarını savunma ve bu iktidarı sınırlama kapasiteleri de olduğu için hükümetin yetkilerinin geniş tutulmasının bir sakıncası yoktur. Hükümetler

ne kadar iyi yönetirlerse insanlar onlara verdikleri yetkileri zımnen –fiilen sınırlandırmayarak- genişleteceklerdir (Locke, 1966: 8, 84).²

Böylelikle yasa yapımının kapsamını dar, politika ve yasaları uygulayacak hükümetin yetkilerini mümkün olduğunca geniş tutarak Locke, siyasi olarak faal vatandaşların yönetime katıldığı bir demokrasi teorisi değil, anayasal anlamda sınırlandırılmış ve zımni rızaya dayanan bir meşru siyasi iktidar teorisi ortaya koyar. Meşru hükümetler altında aktif siyasi katılıma ihtiyaç yoktur. Çıkarları temsil edecek siyasi partilerin yarışması yeterlidir. Ancak vatandaşların aktif katılımını gerektirecek tek bir durum vardır: o da siyasi iktidarın, bireysel haklar ve özgürlüklere ilişkin anayasal sınırları aşan biçimde kullanımudur. Bu bir nevi negatif müdahale, siyasi iktidarın meşru olmayan kullanımına karşı çıkmak hakkı ve görevidir (Locke, 1966: 107).

Ancak bu hakkın kullanımındaki en önemli sorun şudur: Hükümetin meşruluğunu kaybederek çözümlenmesini gerektirecek gerekli ve yeterli şartların doğduğuna kim karar verecektir? Locke dünya üzerinde halk ile siyasi iktidar arasındaki çatışmayı çözecek bir yargıç olmadığı konusunda uyarır. Artık doğal hale geri dönülmüş, hatta savaş başlamıştır. Direnen grubun çoğunluğu oluşturulmaması birkaç kişi ya da azınlık bir gruptan oluşması durumunda idare halka başvurabilir. İdare bunu yapmamakta ısrar ederse zarar gören kişi kendi başına karar vermek zorundadır. Bireysel karşı çıkışların başarı şansının pek olamayacağına göre, Locke'un bu noktada iktidarın tarafında yer aldığı iddia etmek pek yanlış olmayacaktır. Çünkü bu durumda isyan eden kişi toplumsal sözleşmeyi tek taraflı olarak bozup ayrılmış sayılacak ve toplum için bir yabancı konumuna düşecektir.³ Locke'un liberal modelinde bireyin devlet karşısında haklarının bir noktaya kadar korunabildiğini, siyasi istikrarsızlık yaratmaktan kaçınmak isteyen Locke'un direniş ve isyan hakkının kullanımını çok özel ve

² Yasama organı kuruluş amacına aykırı hareket etmeye başladığında, bir prens ya da başka biri kendi iradesini yasaların yerine koyduğunda, yasama meclisinin toplanması engellendiğinde, seçim şekli keyfi olarak engellendiğinde, hükümet bağımsızlığını yabancı bir güç karşısında kaybettiğinde, yürütme yasaları uygulamadığında, toplumsal sözleşme sona ermiş sayılır. Diğer taraftan yürütme, yasama ya da prens insanların güvenine ihanet edip keyfi bir şekilde mallarını, hayatlarını özgürlüklerini ellerinden aldığında toplumsal sözleşme sona ermiş sayılır ve savaş hali başlar.

³ Ayferi Göze'nin ifadesi ile, sadece birkaç kişiyi ilgilendiren iktidarın kötüye kullanımlarında yönetime karşı direnme olumlu sonuç vermeyecek, toplum ilgilendiği bir sorun nedeni ile bu kişilerin peşine takılıp eyleme geçmeyecektir (Göze, 2009: 173).

radikal koşullara tabii tuttuğunu söylemek yanlış olmaz. Toplumsal bakış açısı ve bilinci önemsemeyen bu kuramın bireylerin tek tek ve ya azınlık halinde hak ve özgürlüklerinin ihlali durumunda hakları ihlal edilmeyen ve apolitik büyük çoğunluktan toplumsal bir duyarlılık göstermesini bekleyemeyeceği de açıktır.

BİREY-DEVLET İLİŞKİLERİNDE CUMHURİYETÇİ MODEL

Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramı bu grup düşünürler arasında belki de en karmaşık ve en çok boyutlu olanıdır. Cumhuriyet ve egemenlik ilkeleri doğrultusunda doğrudan demokrasi ile yönetilecek bir toplum kurgusu esasen bireyin mutsuzluğuna dair çok karamsar bir bakış açısının üretmeye çalıştığı ikinci iyi bir çözüm yolu gibidir. Diğer aydınlanma düşünürlerinin aksine bireyin rasyonel ve duygusal olarak ikiye bölünmüşlüğünde sadece aklın tarafını tutmamış, yozlaşmış toplumların yarattığı şizofrenik bireylerin mutlu ve uyumlu bir toplumda güçlü bir aidiyet duygusu çerçevesinde tekrar huzurlu bir bütün gibi hissetmelerini istemiştir.

İnsanların doğuştan ve doğal halde iyi ve masum oldukları (Rousseau, 1973: 118) ancak yozlaşmış toplumlar ve toplumsal düzenler tarafından bozuldukları ve kötüleştikleri öncülü aslında Rousseau teorisinin temel sorunsalıdır. Bundan da öte Rousseau aydınlanma düşüncesinin aksine insan aklını bir kurtarıcı olarak görmekten çok insan mutsuzluğunun ve kötülüğün kaynaklarından biri olarak görmektedir. İnsanlar doğal halde iken ve topluluk halinde yaşamaya başlamadan önce tamamen masum, iyicil ve acıma duygusu ile doludurlar. Ancak potansiyel olarak mevcut olan rasyonel yetiler (insan aklı) ve sosyal gruplar olarak yaşama içgüdüleri belirli koşulların bir araya gelmesi ile aktive olur ve aslında bozulma da bu noktada başlar.

Rousseau bize devlet öncesini anlatırken doğal durumu iki aşamalı olarak anlatır. İnsanın en doğal hali aslında devletin değil toplumun oluşumundan önceki halde aranmalıdır. Toplumdan önce insan irade, akıl ve bilgi sahibi olmayan bir canlıdır. En doğal hali ile insan iki temel duyguya sahiptir: *amour de soi* (öz sevgi, bencillik) ve merhamet. *Amour de soi* tüm hayvanlarda olan kendini korumaya ilişkin iyicil ilkel bir endişedir. Bir başka ifade ile insanların birbirlerine saldırmasına yol açacak şekilde güçlü bir ölüm korkusu değildir. Doğal durumda insan sadece kendi kontrolünde (gücü dâhilinde) araçlara sahip olduğu kadar ölümünden endişelenir. *Amour de soi* doğal halde gelecek olasılıkları hakkında rasyonel hesap-

lamalarla bulanmış değildir. Merhamet ise acı çeken bir hayvanla özdeşim kurma içgüdüğü olup zor durumda olanın yardımına koşmamızı sağladığı için *amour de soi*'yı dengeler ve tüm türlerin devamlılığına yardımcı olur (Rousseau, 1979: 212; Rousseau, 1973: 72-75).

Rousseau insanda potansiyel olarak var olan kendini geliştirebilme yeteneği diğer tüm gizli kalan ve potansiyel olarak mevcut dil, akıl, toplumsallaşabilme gibi yeteneklerini koşullar gerektirdikçe aktive etmiştir. Rousseau tarafından alaycı bir biçimde "kemale erme kabiliyeti" (*perfectibility*) olarak tanımlanan bu yetenek bazı dış etkenlerin de (kıtlıklar, sert iklimler, coğrafi koşullar ve artan nüfus gibi) etkisi ile insanı masum ve barış içinde yaşadığı doğal durumdan çekip almıştır (Rousseau, 1979: 81; Rousseau, 1973: 82).

Devletin kurulumundan önce tam insanın vahşiliğinin aptallığı ile medenileşmiş insanın ölümcül dehası arasında bir noktada insanlık bir altın çağ geçirir. Bu dönemde insani yetenekler gelişirken ilkel halin kayıtsızlığından kurtulan insan bir yandan da henüz medeniyetin huzursuz ve acınası haline geçmemiştir. Rousseau'nun tarifine göre altın çağda insanlar belirli bir ilişki, yardımlaşma ve iletişim içinde olmalarına rağmen karşılıklı bağımlılıklar gelişmediği için henüz mutsuzluk yoktur. İnsanın öz-sevgisi kendisini koruyan diğerleri için de içgüdüsel olarak sevgi hissetmesini sağlamıştı. İnsan hayatına yeni lüksler girmiş ancak henüz doyurulamayacak ve bu nedenle insanları mutsuz edecek kadar artmamıştı (Rousseau, 1973: 84-88).

Öyleyse insanları bu cennetten ne çıkarmıştır? Rousseau ölümcül bir kaza ya da tesadüfü suçlusa da aslında koşullar ve insanlık sadece bir bahane bekler gibidir. Temelde esas sorun *amour de soi*'nin *amour propre*'a (kibir ve egoizm) dönüşmesidir. Bir arada yaşayan insanlar akıl yetilerinin de gelişmesi ile birlikte karşılaştırmalar yapmaya başlarlar. Kendilerini başkalarının varlığına dair artan farkındalık ile diğerlerine göre değerlendirirler. Diğerlerinin kendileri hakkında ne düşündüğünü derinden önemsemeye başlayan insan da kibir ve egoizm (*amour propre*) başlar. *Amour de soi* kendini koruma ile ilgili iyicil bir endişe iken, *amour propre* başkalarından daha üstün olma ve onlara rağmen mutlu olma ile ilgili kötücül bir endişedir. Bu aynı zamanda toplumda eşitsizliğin doğuşu için de ilk adımdır (Rousseau, 1973: 90).

Böylelikle Rousseau bize bireyci, mülkiyetçi ve rekabetçi bakış açısının neredeyse günümüz toplumlarına bile uyarlanabilecek keskin bir eleştirisini yapar. Bu neredeyse anakronik biçimde günümüz koşullarına bir tüketim ve meta toplumu eleştirisi olarak tercüme edilebilecek bir medeniyet eleştirisidir. İnsanın diğerlerine bağımlılığını arttıran ve özgürlüğünü elinden alan *amour propre*'un yanı sıra gelişen yetenekleri sayesinde kendi yarattığı lükslere alışması, arzularının, isteklerinin ve yapay ihtiyaçlarının da artması aşılmaz bir kısır döngü, mutsuzluk, doyumsuzluk yaratır. Onu mutlu eden lüksler ve konfor onun özgürlüğüne vurulmuş ilk zincirlerdir de. Tüm bu koşullar olgunlaştığı sırada dış doğal faktörlerle insanlığın tarım toplumuna geçişi dağılım sorunsalını ve mülkiyet fikrini doğurur. Mülkiyet hakkı insanların eşit olmayan yeteneklerine göre belirlendiği için eşitsizliğin üzerine kurulur ve onun toplumsal temelini oluşturur. Bu insanların birbirine olan hem materyal hem psikolojik bağımlılık ve muhtaçlığının da son noktasıdır. Aklın, hafızanın, hayal gücünün tüm yeteneklerin üst noktaya ulaştığı anda toplumda savaş başlar ve Rousseau'un varsayımına göre savaşta kaybedecek en çok şeyi olan zenginlerin çabaları ile savaş sona erdirilir ve onların diğerlerini ikna etmesi ile bir üstün egemen iktidar kurulur. Rousseau işte toplumun ve hukukun kaynağı buydu der. Kurulan toplum ve devlet fakiri yeni kurallar ile bağlarken doğal özgürlüğü yok eder ve zengine yeni yetkiler verir. Mülkiyet yasalarını ve eşitsizliği garanti altına alır. Bir kere bu tür bir toplum yaratıldıktan sonra güvenlik endişeleri ile diğerleri de kurulur. Rousseau'ya göre bu tarihin sayfalarında kalan bir devlet tipi değildir. Tam aksine en akıllı yasa yapımcıların çabalarına rağmen siyasi durum kusurlu, noksan kalmıştır. Devlet tesadüflerin sonucunda oluşmuş, hastalıklı şekilde başlamış ve ilk (orijinal) hataları hiçbir zaman tamir edilmemiştir (Rousseau, 1973: 94-101).

İşte Rousseau'nun cumhuriyetçi toplumsal sözleşme modeli yukarıda anlatılan adaletsiz, hastalıklı ve tesadüfi siyasi yapıyı ve içinde yaşayan mutsuz, bölünmüş, özgürlüğünü kaybetmiş insan topluluğunu kurtarma projesidir. Her ne kadar ekonomik eşitsizliğin altını çizse de doğal durum tasviri insan psikolojisine dair derin bir analizin eseridir ve amaç sadece toplumsal bir çözüm bulmak değil insanı içine düştüğü derin mutsuzluktan kurtarmaktır.

Rousseau yeni kurulacak olan düzenin temellerini adalet, özgürlük ve eşitlik prensipleri üzerinde kurmaya çalışırken bunların uygulanabilirliğinde insanların doğuştan gelen bazı yetenek ve özelliklerine güvenir. Bir

başka ifade ile toplumun mutsuz ettiği, böldüğü, yozlaştırdığı bireyi yine toplum bir başka düzenle iyi edebilir. Modern toplumlardaki en önemli sorun insanların diğer insanlara, yapay ihtiyaçlara ve tutkulara bağımlı ve zincirli halde yaşamasıdır. Bu toplumlarda herkes diğerinin kölesidir (Rousseau, 1973: 65; Rousseau, 1979: 66, 83, 214, 281). Rousseau'ya göre özgürlük diğerlerinden, fikirlerimizden, tutkularımızdan, yapay arzularımızdan ve hatta hayal gücümüzden kurtulup bağımsız olmaktır. Toplumlar sadece insanın kendi gücü üzerindeki hakkını elinden almazlar fakat her şeyden öte onun gücünü kendisi için yetersiz hale getirirler. Bu nedenle kişinin arzuları zayıflığı oranında çoğalır. Özgürlük kendi istediğini yapabilmek değil fakat bunu başkalarına ihtiyaç duyup bağımlı olmadan yapabilmektir. Çünkü insanlar özgür olmadan ne ahlaklı ne de mutlu olabilirler (Rousseau, 1979: 84-85).

Rousseau var olan toplumları eleştirirken bir anlamda da günümüz terminolojisi ile bireycilik ve liberalizm eleştirisi yapmaktadır. Bencil bir biçimde hırslarının ve çıkarlarının peşinden koşmakta olan bireylerin ne özgür ne de mutlu olduğunu iddia etmektedir. Daha farklı ifade edersek bireysel özgürlük sahte bir özgürlüktür. Bireyler bu şekilde hiçbir zaman tatmin duygusu yaşamadan bölünmüş ve hastalıklı biçimde yaşamaktadırlar. Çözüm gene toplumun kendisinde aranmalıdır. Onun kelimeleri ile "onu iyileştirebilecek çareyi şerrin (fenalığın) kendisinden çekip çıkarmaya çalışmalıyız". Fenalık toplumda ise çözüm de toplumda olmalıdır. Çözüm iyi düzenlenmiş toplum yaratmaktadır (Rousseau, 1973b: 177).

Böylelikle Rousseau'nun toplumsal birliğe dayalı toplulukçu yaklaşımı netleşmeye başlar: Bu toplum öyle düzenlenmelidir ki üyelerini ne bölmeli ne de yozlaştırmalıdır. Bireyin yaşadığı iç bölünme engellenmelidir. Toplumsal insan sürekli kendi dışında yaşar, kendi bireysel şahsiyetlerimiz kendimizin en küçük bölümünü oluşturur. Ancak diğerlerini de kendimiz yapabilirsek tekrar birleşmiş bir bütün olabiliriz. Başka bir ifade ile kendi iç benliğimizde diğerleri tarafından parçalamamızı engellemenin tek yolu diğerlerinin artık diğerleri olamamasıdır. Yani kimliğin sınırları tüm toplumu kapsayacak şekilde genişletilmelidir (Rousseau, 1973: 81-83, 116). Birbirimize duyduğumuz ihtiyaç bizi daha insancıl yapıp onları sevmeye ve onlarla birleşmeye yönlendirebilir. Hatta *amour propre* bile başka insanlara genişletilirse bir erdeme dönüştürülebilir. Kişiler *amour propre*'u ve kendilerine verdikleri önemi insanlığa duyulan sevgiye dönüştürüp kişisel

çıkarlarını tüm toplum için genelleştirebildikleri sürece insan sevgisi adalet sevgisine dönüşür (Rousseau, 1979: 221, 251-252).

Rousseau'nun cumhuriyetçi projesinin temelinde bozulmuş toplumların hem kişisel benliklerin parçalanmasını hem de bireyler arasındaki ilişkilerde çıkar ayrılıklarını engelleme amacı yatmaktadır. Çarpıcı biçimde Rousseau en iyi toplumsal kurumların insanı nasıl doğal durumundan uzaklaştıracağını en iyi bilen kurumlar olduğunu iddia eder. Yukarıdaki tüm kuramla çelişkili gibi görünen bu ifade şu şekilde açıklık kazanır. Bahsedilen kurumsal düzen insandan mutlak varlığını (mevcudiyetini) alarak ona göreceli bir varlık verir ve 'beni' ortak bir birliğe dönüştürür, öyle ki sonuçta her birey kendisinin bir olduğuna değil bir birliğin parçası olduğuna inanır (Rousseau, 1979: 40). Kısaca birey değil yurttaş olurlar. Rousseau'nun betimlediği toplum, kamusal saadetin bireylerin mutluluğuna dayanmadığı bireysel mutluluğun kaynağı olduğu, tüm parçaların karşılıklı duyarlılığına ve iç iletişimine dayanan bir toplumdur (Rousseau, 1973b: 171-172).

Ancak tüm bu yukarıda anlatılanlardan Rousseau'nun eşitlik ve özgürlük prensiplerinden vazgeçtiği düşünülmemelidir. Bu prensipler sosyal sözleşmenin özünü oluştururlar. Devlet öyle bir sözleşmeye dayanmalıdır ki insanın doğal özgürlüğüne getirilecek sınırlamalar meşru olsun, her birey diğerleri ile birleşirken hala hiç kimseye ama kendine itaat etmeye devam etsin ve sözleşme öncesindeki kadar özgür kalsın. Sözleşme ile her kişi kendisini ve haklarını toptan bütün topluluğa devrederken herkes aslında başlangıçtaki özgürlüğünü de sözleşme ile geri kazanmış olur (Rousseau, 1968: 49-54).

Böylece birey toplumun organik bir parçası olarak kendi öznelliğinden vazgeçtiği gibi toplum ve devlette birbirinden ayrı tutulmaz. Toplum ve devlet toplumsal sözleşme ile aynı anda kurulur. Sözleşme ile kurulan bütüne siyasi teşkilat (*body politic*) adı verilir. Siyasi teşkilat pasif halde iken üyeleri tarafından Devlet olarak adlandırılır, aktif halde iken (yasa yapar iken) egemen olarak adlandırılır, kendisine benzer birimler karşısında kuvvet olarak adlandırılır. Halk egemen gücü paylaşırken vatandaş, devletin yasaları altında var olurken tebaadır (öznedir). Rousseau aslında adalet ve düzeni gözetmeye zorlayacak bir yapıda modelini kurguladığını savunur. Siyasi teşkilatın kendisi vatandaşlar arasında ahlaki kuracak ve garanti altına alacak bir eğitimsel araçtır sanki. Sözleşme vatandaşlar topluluğuna doğrudan yasa yapma hakkı vererek onları bireysel değil top-

lumsal düşünmeye zorlar. Çokluk tek bir vücutta birleştiğinde hiç kimse üyelerden birini bütüne saldırmadan incitemez ve bütüne de her bir üye bireysel olarak da kendisi hissetmeden zarar veremez (Rousseau, 1968: 63). Böylece egemen olarak yasa yapmak için bir araya gelen vatandaşlar bütüne zarar verecek her şeyin kendilerine de zarar vereceğini, bütünün iyiliğini düşünerek kullandıkları oyların sonuçlarının kendilerine de faydalı olacağını bilirler. Sonuç olarak genel iradenin her zaman toplumsal iyiliği gözetmesi garanti altına alınmış olur.

Rousseau eşitlik ve özgürlük prensiplerini bireysel değil toplumsal düzlemde hayata geçirmeye çalışır. Genel iradeye göre karar alan egemen vatandaşlar yasaları yaptıkları için özgürlük problemi de aslında kendiliğinden çözülmüş olur. Çünkü vatandaşlar hem tutkularının kölesi olmaktan çıkarlar hem de sadece kendi yaptıkları yasalar boyun eğerler. Sivil özgürlük genel irade ile sınırlanmış olsa da genel irade tarafından yapılan yasalar kişilerin birbirlerine olan bağımlılıklarını ve tabiiyetlerini ortadan kaldırarak bu özgürlüğü güçlendirir. Çünkü artık hiç kimse hususi bir iradeye tabi olmayacak, sadece yasalara ruhunu veren genel iradeye tabi olacaktır. Herkes kendisinin egemenken yaptığı yasaya uymaya daha gönüllü olacaksa da kişiler özel iradeleri ve çıkarları söz konusu olduğunda yasalara karşı gelmeye çalışabilirler. Yasalara karşı gelmek aslında kendi isteğimiz dışında davranmak demektir ve yasaları çiğnediğimizde artık özgür olamayız, çünkü kendi irademizin tersine davranıyoruz demektir. Bu nedenle Rousseau için vatandaşları yasalara uymaya zorlamak onları özgür olmaya zorlamaktır (Rousseau, 1968: 64).

Rousseau bize ortak irade ile bireysel irade arasında toptan bir zıtlık olmadığını söyler. Farklı çıkarlar arasında çatışmalar olsa da çıkarların örtüşerek toplumsal bağı yarattığı ortak noktalar da vardır. İşte tam bu ortak çıkarlar temelinde toplum yönetilmelidir. Pratikte Rousseau'nun bu süreci tanımladığı nadir bölümlerde çıkarlar arası uyumun düzgün şekilde bildirilmiş bir halkın her bir çıkarın diğeri ile karşılaştırıldığı kamu tartışmaları yolu ile sağlanabileceğini görüyoruz. Ancak bu görüş halen liberal kuramın tanımladığı sivil toplum anlayışından uzaktadır. Toplum içindeki gruplaşmalar yerel örgütlenmeler egemenin genel iradeye ulaşmasını engelleyebilir. Özellikle bu gruplardan biri çok genişler ise, uzlaşmanın temelini ortadan kaldırabilir ve kamu tartışmaları bir büyük bölücü fark ile sonuçlanabilir. Bu gruplar kişilerin görüşleri yönlendirip insanların özgürce karar vermesini engelleyebilirler ancak zaten toplumda bu tür

örgütler mevcut ise en iyi yollardan biri neredeyse Habermas'ın teorisini hatırlatacak şekilde sayılarının hiçbirinin tartışmalar üzerinde eşit olmayan baskın bir ağırlığa sahip olmamasını sağlayana kadar arttırılmasıdır (Rousseau, 1968: 69-74).

Rousseau'ya göre yapılan yasa çoğunluk iradesini değil genel iradeyi doğru şekilde tespit eden çoğunluğun oyuna dayandığından bu yasa hala genel iradenin bir ürünüdür. Bu durumda azınlık genel iradeyi anlamakta yanıldıklarını kabul etmelidirler. Son olarak Rousseau çoğunluğun oyunun her zaman genel iradeyi yansıtmayacağını uyarır. Genel irade yanılmaz ancak insanlar yanılabilir. Zaten bu noktada toplumsal sözleşmenin tüm prensipleri yıkılmış insanlar özel çıkarlarına göre karar vermeye başlamış bütüne duyulan aidiyet duygusu sona ermiş demektir. İşte tam da bu nedenle egemenlik Rousseau'nun modelini devredilemez hatta temsil edilemez. Bu modelin özü en azından Toplumsal Sözleşme kitabında doğrudan demokrasiye ve tüm halkın katılımını öngören halk meclislerine dayanmaktadır. Kurulacak hükümet sadece bu yasaları uygulamakla görevlidir ve halk meclisleri tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilir. Hatta hükümetin seçilmiş elitlerden ya da aristokratlardan oluşması en iyisidir.

Rousseau'nun Cumhuriyetçi modeli ancak siyaseten aktif olan vatandaşlardan oluşan bir toplumda, eşitlik ve özgürlüğün yine bireysel değil toplumsal seviyede garanti altına alınabileceği kurgusuna dayanır. Bireyler devletin karşısında korunmaktan çok, halk egemenliği kavramı altında, tek vücut olmuş bir toplumda birleşerek siyasi iktidarın kendisi olurlar. Ancak uygulama açısından çoğunluk oyları pratikte tek karar alma yöntemi olacağından doğrudan demokrasi ile kendi yaptıkları yasalara uyan vatandaşlar rüyası bireyi ve azınlıkta kalanı devlet karşısında korumasız bırakma ve halk egemenliğinin çoğunluk tiranlığına dönüşmesi risklerini taşımaktadır.

LİBERAL CUMHURİYETÇİ BİR YAKLAŞIM: KANT

Kant ahlak kuramında bireyi, bireysel akli ve özgürlüğü merkez alması nedeni ile liberal yaklaşımın önde gelen teorisyenlerinden biri sayılır. İnsan akli onu hem özgür hem de eşit kılan en önemli özelliğidir. Çünkü insan akli duyulardan ve duyumsanabilir dünyadan ve bu dünyada geçerli olan nedensellikten bağımsız olarak ilkeler ve fikirler oluşturabilir. Böylelikle ampirik dünyanın güdülendirmelerinden ve zorlamalarından bağımsız olarak karar verip hareket edebilmeyi sağlar. Özgürlük, ampirik evre-

nin koşullarına bağlı olmamak, onların egemenliği, tutsaklığı altında bulunmamak demektir. Evrende özgürlüğe sahip tek yaratık insandır: çünkü diğer varlıklar için nedensellik bağının geçerli olduğu evrenden başkası yoktur (Öktem&Türkbağ, 2001:165).

Kısaca özgürlük, insan iradesinin aklın sağladığı yasalar tarafından belirlenmesidir. Kant'a göre bireysel akıl ve irade ahlak yasalarının kaynağını oluşturur. Uymamız gereken ahlak kuralları duyularımız ve arzularımızı tatmin etmek ya da mutlu olmak için yapmamız gerekenleri gösteren koşullu ya da hipotetik kurallar olamazlar. Aksine bunlar aklın mutlak emirleri olmalıdır. İnsanın aşkın dünyaya ilişkin bir yeteneği olan aklının ürettiği ahlak yasaları insanın diğer yönleri ile içinde olduğu ampirik dünyada olayların doğal akışına müdahale edip onu değiştirebildiği eylemler yapmasına ve sonuçlar yaratmasına olanak verir. İnsan bu anlamda aşkın olanın ampirik olana müdahalesinde bir aracı konumu üstlenir.

Ahlak yasaları evrenselliğini ve objektifliğini her insanın sahip olduğu saf akıldan alırlar. Tüm duyuşsal ve deneyimsel verilerden (fenomenler dünyasından) arındırılmış oldukları için de içerikten ziyade (aklın diğer kategorileri gibi) biçimseldirler. Kant aslında neredeyse farklı koşullar için üretilecek kuralları biçimlendirecek tek bir ahlak yasasını birkaç farklı biçimde ifade etmektedir. Bunlardan ilki akıl melekesi ile ahlaki alanda kendi kendisinin yasa-koyucusu haline gelen insan sanki eylemini belirleyecek olan kural evrensel ve değişmez bir yasa haline gelecek gibi davranmalıdır. Bir nevi evrensellik testi olan bu ahlaki standart pratikte eğer herkes her koşulda benim gibi davranırsa idi ne olurdu ya da diğerleri bana benim şimdi davranacağım gibi davranırsa idi sonuçları ne olurdu diye sormak gibidir. Diğer yandan bu şekildeki bir ahlaki standart, kişisel yasa koyucu haline gelen insanın omuzlarına tüm dünya için değiştirilemez bir yasa koymanın varsayımsal ağırlığını yükleyerek, onu saf aklın aşkın ve değişmez kurallarına ulaştırmayı amaçlamaktadır.

Ahlak yasaları araçsal (belli başka bir amaca varmayı kolaylaştıracak) mantıktan uzak olmalıdır. Ahlak yasası herkese 'kendisinde bir amaç olarak' davranmayı emreder. Bu yasanın tersten okuması ise eylemlerimizde hiç kimseye başka bir amaca varmak için araç olarak davranmamamız gerektiğidir. Kant'ın hayali amaçlar krallığı bir ideal olarak tüm insanların bir birini araç değil kendinde bir amaç olarak gördüğü ve bu şekilde davrandığı bir toplumdur.

Bireysel aklın ve özgürlüğün bu şekilde en ön plana çıkarıldığı ve merkeze konulduğu bu anlamda liberal bir ahlak felsefesinden siyaset teorisine geçildiğinde Kant'ın yaklaşımı birçok yorumcuyu şaşırtmış ve bazen düş kırıklığına uğratmıştır. Kant bireysel özgürlüğe verdiği önemi ve insanı kendi kendinin yasa koyucusu olarak gören ahlak kuramını siyaset alanında takip etmemektedir. Bunun birçok nedeni vardır. Ancak temel açıklamalardan biri Kant'ın kendine özgü felsefi ve metodolojik yaklaşımında aranmalıdır.

Öncelikle siyaset de, pozitif hukuk sistemleri de ampirik dünyaya ait fenomenlerdir. Oysa Kant'ın siyaset ve hukuk felsefesinde ortaya koyduğu fikirler, kavramlar ve modeller öncelikle aklın bir ideası olarak değerlendirilmelidir (Weinrib, 1992).⁴ Kant'ın siyaset felsefesi prensip olarak normatif ideal devlet kavramının açılımıdır ve siyaset felsefesi normatif bir hak felsefesine dönüşmüştür (Kersting, 1992: 143-165). Kant'ın tarif ettiği devlet ve hukuk sistemi aynı ahlak kuramında gördüğümüz gibi, aklın aşkın fikirler dünyasının bir parçası olarak 'düzenleyici' ama 'kurucu' olmayan bir rol oynayabilir. Aklın tüm pratik fikirleri gibi bu idealar da normatiftir (Weinrib, 1992: 18-22) ve belirli eylemlerin mükemmelleşmesinin temelini oluştururlar. İdeal olanı tarif ederek pratikteki eylem ve oluşumlar için standartları sağlarlar.

Örneğin toplumsal sözleşme devletin tarihsel bir dokümanı değil, aklın dokümanıdır. Sözleşme ile kurulan devletin biçimi, bir idea olarak devlet, adaletin saf ilkelerine göre olması gereken devlettir. Ve bu idea bir siyasi topluluk oluşturmak için birleşen her gerçek oluşum için bir norm olarak görev yapar (Kersting, 1992:149). Bu nedenle Kant toplumsal sözleşmeyi tanımlarken onu bir emir gibi sunar: her birey diğerleri ile birleşerek kamu hukukunun zorlamasına kendini tabi kıldığı bir medeni koşula *girmelidir*. Yani sözleşme hem bir ödev hem de haktır. Sadece vatandaşlar için değil yasa koyucular için de yasalarını belli bir biçimde yapmaya zorlayan kategorik bir emir olarak düşünülmelidir (Kant, 1996a: 456-459). Bunun yanı sıra gözlemlediğimiz siyasi gerçekliği devlet olarak kavramsallaştırabilmemiz için de aklın bu ideasına ihtiyaç duymaktayız.

⁴ Bu konuda Weinrib'in 'Law as Idea of Reason' adlı makalesi çok aydınlatıcı ve yol göstericidir. Weinrib, Kant'ın hukuk kavramını ve teorisini aklın bir ideası olarak değerlendirdiğimizde teorisinin hem daha kolay anlaşılabilirliğini hem de Kant'ın ahlak felsefesi ve diğer değerlendirmeleri ile uyumlu olduğunu gösterir.

İdeal devlet olan Cumhuriyetin özel bir toplumsal sözleşme (*pactum sociale*) olan sivil anayasa ile kurulabilir. Cumhuriyet, aynı Locke'un devleti gibi, insan ilişkilerinde koşulsuz ve ilk ödevi yaratan kavrama yani hak kavramına dayanır. Kant'ın cumhuriyeti oldukça liberal bir şekilde kamusal zorlayıcı yasalar altında insanların haklarını gerçekleştirme nihai amacını gütmektedir (Kant, 1996b: 290). İdeal devlette yaşayan insanlar, hak için öncelikli olarak gerekli yasalar altında bir birlik oluştururlar. Kamusal hakkı düzenleyen yasalar özgürlükleri sınırlayarak herkesin özgürlüğünün kusursuz bir uyum içinde olmasını sağlar. Bu hak kavramı Kant tarafından oldukça genel ve soyut biçimde tanımlanır: Özgürlüğün evrensel yasasına uygun olarak birinin özgür tercihinin diğerinin özgür tercihi ile uyumlu olabileceği koşullar bütünüdür (Kant, 1996a: 386-387). Burada bahsedilen ideal anayasa pratikte elbette mümkün değildir. Çünkü bu anayasa *ideal devletin* hakkın saf prensiplerine göre nasıl olması gerektiğini göstermektedir (Kant, 1996a: 457).

Tanım açısından bakıldığında Kant'a göre devletler hükümet biçimlerine göre ya despotik ya da 'cumhuriyetçi' olabilirler. Cumhuriyetçi modelin en önemli özellikleri 'temsil' ve güçler ayrılığı prensibidir. Eğer erkekler bir elde toplanırsa bu despotizm olur. Cumhuriyet ise tüm vatandaşlar adına temsilcileri yolu ile vatandaşların haklarını koruyan ve hak kavramı ile uyumlu temsili sistemdir. Bu yaklaşım bugünkü anlayış ile değerlendirildiğinde cumhuriyetçi olmaktan çok liberal bir yaklaşımdır. O zaman Kant ideal devleti neden bir Cumhuriyet olarak adlandırmaktadır? Kant liberal model ile cumhuriyetçi modeli gücünü halkın genel iradesinden alan bir bireysel haklar sistemi ile özgün biçimde birleştirmiştir. Onun önerdiği modeli Cumhuriyet haline getiren sivil anayasanın yasama yetkisini aklın birleşmiş iradesine (genel irade kavramı ile uyumlu biçimde) vermesidir. Tüm haklar da bu iradeden kaynaklandığı için hiçbir şekilde yasa ile kimseye yanlış yapılması mümkün olmaz. Burada Rousseau ile aynı mantığı yürüten Kant, yasama yetkisini her bireyin aynı şeye herkes için ve herkesin aynı şeye her birey için karar vermesi anlayışı ile örtüşen birleşmiş iradeye verir. Bu noktaya kadar Kant'ın doğrudan demokrasiyi savunduğu düşünülebilir. Fakat Kant'a göre genel irade Rousseau'dakinin tersine, *temsil edilmelidir*. Yoksa kurulan devlet Cumhuriyet olmaz (Kant, 1996a: 457).

Temsili sistem vurgusundan da anlaşılabilceği gibi Kant için yasa koyucu doğrudan halk olamaz. Hatta Kant, egemenlik biçimine göre devlet-

leri otokrasi, aristokrasi ve demokrasi olarak ayırdıktan sonra bu hak fikrine en yakın düşecek ve onu en iyi koruyacak sistem olarak otokrasiyi seçer (Kant, 1996a, 479).⁵ Diğer yandan demokrasi zaten bir despotik yönetim biçimidir. Demokrasilerde cumhuriyetçiliğin iki şartı da ihlal edilir. Biri güçler ayrılığı prensibi diğeri ise temsil. Kant demokrasilerde yürütme ve yasamanın tek bir halk meclisinde birleşmesini güçler ayrılığı prensibinin ve herkesin karar koyucu haline gelmeye çalışmasını temsil prensibinin ihlali olarak değerlendirir (Kant, 1996c: 324). Kant, demokrasiyi hükümet biçimi olarak reddettikten sonra otokrasiyi veya aristokrasiyi en azından temsilin ruhuna uygun bir hükümet biçimini benimsemek olası olduğundan dolayı tercih eder.⁶

O halde Kant temsil ve genel irade kavramlarına yepyeni bir yorum ve hatta tanım getiriyor olmalıdır. Temsil ile kastedilen demokratik bir temsil ya da halkoyuyla seçilmiş bir meclis değildir. Bu önemli de değildir. Önemli olan hükümetin orijinal sözleşmenin ruhu olan saf cumhuriyete uymasındır. Hükümetin biçimi sadece orijinal yasamanın lafzıdır ve sadece bir araçtır. Daha basit bir ifade ile birleşmiş iradenin neyi isteyeceği içerik olarak zaten önceden belirlenmiştir. Burada Locke'un teorisine çok yaklaşan Kant kamu hukukunun her zaman haklar ile uyumlu olması gerektiğini söyler. Zaten cumhuriyet de tanım olarak bundan daha öte değildir. Dolayısı ile temsil edilecek olan sadece bu kendiliğinden amacın kendisidir. Bunun kim tarafından temsil edildiği değil, doğru öze temsil edilip edilmediği bizi ideale yaklaştırıp uzaklaştırabilir. Cumhuriyet fikri, yasa koyucuları, yasalarını tüm insanların birleşmiş iradesinden kaynaklanmışçasına yapmaya ve her bir yasa öznesini böyle bir iradenin oluşumu için oylamaya katılmışçasına dikkate almaya zorlar. Aynı bireylerin ahlak alanında aklın emirlerini dinlemesi gibi yasa koyucu da aklın siyasi alandaki emri olan ve Rousseau'dan alınan sanki her birey her biri için karar veriyormuşçasına yasa yaparsa aklın ortak iradesine zaten ulaşır ve hak kavramını da ihlal etmemiş olur (Kersting, 1992: 149-150).⁷ İşte bu hak ile uyumlu olma hali her türlü kamusal yasanın özüdür (Kant, 1996b: 296-297).

Kant'ın yaklaşımı ile ilgili son soru pratikte devletler ideal devletin haklar prensibini ihlal edere despotik biçimde yönetirler ise vatandaşların

⁵ Ancak otokrasilerde halk vatandaş değil tebaa olduğu için ve despotizme en eğilimli sistem olduğu için otokrasilerin çok tehlikeli olduğu konusunda Kant uyarır.

⁶ Ayrıntılı tartışma için bkz. Köse, 2009: 109-110

⁷ Kersting bu durumu Kant'ın ahlak felsefesindeki evrenselleştirme prosedürüne benzetir.

direnme hakkı olup olmayacağıdır. Kant, Locke'tan farklı olarak insanların mevcut anayasalara baş kaldırmasını, onları devrim yoluyla değiştirmeye kalkmasını ya da yasalara karşı koyarak onları ihlal etmesini kesinlikle kabul etmez. Çünkü sivil anayasa ideası aynı zamanda pratik aklın herkese vereceği mutlak ve karşı koyulmaz bir emirdir. Yasalara ya da egemene direnmek, isyan etmek ya da devrim yapmak bu kategorik emre karşı gelmek anlamına gelir ve sadece düzeni bozmakla kalmaz, sivil anayasa fikri ile de tezat yaratır. Ve hatta mevcut anayasal düzeni yok etmekle kalmaz ideanın kendisini de yok eder (Köse, 2009: 111-114).

Sivil anayasanın gerçekleşmesini bir devlet idaresinin cumhuriyetçileşmesi (*republicanization*) süreci olarak ele alan Kant mevcut tarihsel realitede devletlerin en nihayetinde kuvvet ve şiddet ile kurulduğunun farkındadır. Aklın pratik fikirleri bu şekilde kurulan devletlerin yöneticilerine yol göstererek aşamalı olarak reformlarla gelişmelerini sağlayacak ve sonunda Kant'ın ideal cumhuriyeti kurulacaktır. Bu ilerlemeci cumhuriyet anlayışı direnişe ve devrime düşmandır (Kersting, 1992: 159-162). Bu aşamalı ve yavaş evrimsel süreç devrimlerle hızlandırılmaz. Ancak düzenleyici fikirler devletin yöneticileri için anayasanın eksikliklerini düzeltme görevi yaratırlar. Yönetenler, bu görevi yerine getirmek için doğru zamanı iç ve dış koşulları değerlendirerek seçerler. Hatta Kant bu yöndeki reformların halk, hukukun egemenliğini kabullenene kadar ertelenebileceğini ifade eder. Bu ilerlemenin nihai noktası hak düzeninin ulusların birleşebilecekleri bir uluslar derneği altında bütün insanlık ölçüsünde kurulmasıdır. İçinde herkesin insanlık değer ve onuruna, hak alanına saygı gösterilen bir dünya yurttaşlığı durumudur (Gökberk, 1985: 410).

Kısaca Kant'ın ahlak teorisi kategorik emirlere ulaşmak için bireyin kendi aklını kullanmasını ve hatta başka hiçbir saiki dikkate almamasını zorunlu kılar. Siyaset teorisi ise, pozitif hukuk kurallarına dönüşmüş egemenin emirlerini kendi aklını dikkate almadan ve bu emirlerin pratik aklın ideası olan cumhuriyet fikrine uyumlu olup olmadığına bakmadan boyun eğmesini zorunlu kılar. Buradaki emir diğer her türlü alternatifi geçersiz kılmaktadır. Tek kategorik emir egemenin tüm yasalarına boyun eğmektir. En nihayetinde hukuki aklın tüm radikalliğine rağmen Kant siyaset felsefesinde düzeni adalete, devlet otoritesini insan haklarına tercih etmektedir (Kersting, 1992: 163).

Yine de Kant'ın kamuoyuna ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemi de bir yana bırakmamak gerekir. Düşünce özgürlüğü Aydınlanma adlı ese-

rinde tüm konular hakkında kişinin aklını kamusal şekilde kullanma hakkı olarak tanımlanır. Egemenin ve yasaların özgür biçimde eleştirilmesi aydınlanma ve siyasi ilerleme için vazgeçilmezdir. Düşünce özgürlüğü devredilemeyecek bir haktır ve hükümet esas amaç için gereken bilgiyi özgürlüğün ruhunu serbest bırakarak ulaşabilir. Bu eleştirilen yasalara boyun eğme zorunluluğunu değiştirmez: ne istediğin hakkında istediğin kadar tartış, ama sadece itaat et! (Kant, 1992d: 18-22; Kant, 1992b:303)

HABERMAS: CUMHURİYETÇİ-LİBERAL MODEL TARTIŞMASINA GÜNCEL BİR KATKI

Habermas *Gerçekler ile Normlar Arasında* adlı eserinde kendi müzakereci demokrasi modelini ortaya koymadan önce siyaset teorisinde öne çıkmış olan iki yaklaşımın sorunlarını ve çelişkilerini ideal tipleştirilmiş biçimde ortaya koyarak, kendi modelinde bu çelişkilere belirli çözüm yolları getirmeye çalışır (Habermas, 1996a). Bu modellerden biri Locke ile başlatılabileceğimiz *liberal model* diğeri ise Rousseau'ya atfedilebilecek *cumhuriyetçi modeldir*. Ancak Habermas liberal modelin teorik temelindeki sorunları Kant teorisini analiz ederek aktarmaya çalışır. Bunun nedenleri; hem kendi modelinin büyük bir oranda Kant'tan esinlenmesi hem de yukarıda anlatıldığı gibi Kant'ın da bu iki modeli bir araya getirme denemesi olarak belirir. Aslında Habermas hem meşru hem de geçerli bir hukuk sisteminin günümüz koşullarında nasıl mümkün olabileceği sorusu ile ilgilenmektedir. Bu nedenle disiplinler arası bir yaklaşım sergileyerek hukuku meşru kılacak bir hukuk sistemi ve demokrasi modeli peşine düşmektedir. İşte bu nedendir ki; aşağıda kısaca özetleyeceğimiz felsefi eleştirilerinde odak noktası hukuktur.

Habermas'a göre geçmişte ve halen modern hukuk meşruluk iddialarını iki temel ilkeye dayandırmaktadır: insan hakları ile halk egemenliği ilkesi. Bu ilkeler bir yandan anayasal demokrasilerin normatif özünü oluştururken, bir yandan da cumhuriyetçi ve liberal anlayış arasında kavramsal düzlemde çözülemeyen çelişkilerinden birini yaratırlar (Habermas, 1996a: 95, 99). Aynı çelişkinin başka bir görünümü bireysel otonomi ile siyasal (kamusal) otonomi arasında gözlemlenebilir. Habermas'a göre siyaset felsefesinde bu gerilim tipik olarak şu şekilde ifade edilebilir: toplum üyelerinin bireysel otonomisi insan hakları (klasik haklar olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları) ve hukukun üstünlüğü prensibi ile garanti altına alınırken; oy verme hakkına sahip vatandaşların siyasal (kamusal) oto-

nomisi, halk egemenliği ilkesinde temellendirilir ve demokratik olarak kendi yasalarını yapma pratiğinde şekillenir. Ancak kuramsal olarak bu iki ilke arasında çözülememiş bir çekişme bulunmaktadır. Locke'a kadar giden liberalizm 'zorba' çoğunluklar tehlikesini öne sürerek halk egemenliği karşısında insan haklarının önceliğini varsaymış; Aristoteles'e kadar uzanan cumhuriyetçilik için ise modern piyasa toplumun üyelerinin bireysel özgürlüklerinden önce demokratik vatandaşların siyasi katılım hakları gelir. Aynı çekişmenin bir başka tezahürü ise buradan yola çıkarak Habermas tarafından başka yazılarında demokrasi ile hukukun üstünlüğü arasında ifade edilmiştir. (Habermas, 1996a: 454).

Liberal model hukukun tarafsız üstünlüğüne ve bireysel özgürlüklerin korunmasına vurgu yapar. Demokratik süreç, bireylerin kendi amaç ve mutluluklarını takip etme garantisi veren bireysel hakların hizmetinde iken aynı zamanda bu haklar ile sınırlandırılmıştır. Cumhuriyetçi yaklaşım ise vatandaşları ortak iyi üzerinde anlaşmaya yönelten kolektif bir mütalaa (tartışma) olarak demokratik sürece öncelik verir. Bu görüşte, insan özgürlüğü siyasi katılım kanalıyla kendi kendini yönetmesi ile – kişisel tercihlerin peşinde iken değil- zirve noktasına ulaşır. Bu yaklaşımlardan liberalizm bireysel tercihlerin özgürce kullanılabilmesini garanti altına alan yasaların bireysel otonomiye koruması nedeni ile meşru olduğunu vurgularken, cumhuriyetçilik meşru hukukun bireylerin siyasi otonomisini güvence altına alması gerektiğini ancak bu şekilde hukuk düzeninin vatandaşların rasyonel yasa yapımından kaynaklanıyor görünebileceğini vurgular (Rehg, 1996: 305).

Habermas bu gerilimin kökenini siyaset felsefesinde ararken en çok Kant üzerinde durur. Habermas'a göre Kant'ın teorisinde en önemli sorun hukukun meşruluğunun kaynağı olan insan haklarını ahlak felsefesine, bu nedenle de hukuku ahlaka tabi kılmasıdır. Son tahlilde Kant hukukun meşruluğunu metafizik temellere dayandırmaktadır. Hâlbuki hukukun geçerliliği yine somut sosyal ortamda aranmalıdır. Rousseau ise etik, spesifik ve homojen bir toplumun ortak iyi anlayışına yaptığı vurgu ile hem vatandaşlara kaldırılması imkansız bir siyasi erdem yükler hem de günümüzün çoğulcu çok kültürlü toplumları için uygulanamaz bir hukuk anlayışı ortaya koymuş olur.⁸

⁸ William Regh, *Between Facts and Norms* (Habermas, 1996a) kitabı için yazılan önsözde, ss. xii, xxvi

Kant hakları kendinde bir amaç olan, yani başka bir amaç için araç olmayan, özel bir toplumsal sözleşmeye dayandırır. Bu toplumsal sözleşmenin belirli bir somut içeriği yoktur. Sadece evrensel hukuk ilkesi ile yönetilecek bir toplum için model teşkil eder ve tüm hakların kaynağını oluşturacak bir içkin ve ilksel (başlangıçtan beri var olan) bir hak kavramı tanımlar. Buna göre hak herkesin özgürlüğü ile uyumlu gelebilmesi için her bir kişinin özgürlüğünün sınırlandırılmasıdır. İlksel hakkın kökeni bireylerin ahlak alanında kullandıkları pratik akla dayanan otonom iradelelidir. Kant bu "tek insan hakkı"nın özgürlük ve eşitliğin pozitif bir biçim aldığı bir haklar sistemine dönüşmesi gerektiğinin farkındadır ve bu da kamu hukuku (pozitif hukuk sistemi) ile gerçekleştirilir (Habermas, 1996a: 93).

Habermas'ın Kant okumasına göre, Kant kurulan hukuk düzenini önceden verili bir ahlaki ilkeye (ilksel hak) dayandırmakla kalmamış, kurulan devletin meşruluğuna da- ahlak alanındaki bireysel otonomiye benzer bir ilkeye- kendi kendine yasa vermeye ya da self-determinasyona (siyasi otonomiye) dayandırmaya çalışmıştır. Buna göre kamu kanunları otonom ve birleşmiş vatandaşların kamu iradesinin işlemleri olarak meşruluğa sahip olabilirler. Bu irade kolektif olarak halka ait olan bir iradedir. Böylelikle aynı Rousseau'da olduğu gibi herkes herkes için ve her biri kendisi için karar vermektedir. Böylece adalet garanti altına alınır. Çünkü kimse kendisine haksızlık yapmaz. Ancak Habermas, Kant'ın, bu ilkeyi demokratik prosedürlerle garanti altına almaması nedeniyle, problemi tam olarak çözdüğünden emin değildir.

Öncelikle ilksel hak, toplumsal sözleşmedeki temel hak kavramı, toplumsal sözleşmeden önce var olan ve ahlak alanında insanların özel bireysel otonomisini koruyan hak ve özgürlüklerin varlığına işaret etmektedir. Bu durumda bu haklar egemen yasa koyucunun iradesinden önce gelmektedir. Yani Kant, aslında toplumsal sözleşmesindeki örtüşen ve birleşik iradenin egemenliğini, ahlaken temellendirilmiş insan hakları ile sınırlandırmıştır. Habermas'a göre, eğer yasa yapıcının asli görevi insan haklarını sadece önceden verili ahlaki gerçekleri pozitif hukuka dönüştürmesi ise, hukukun muhatapları kendilerini onun yaratıcıları olarak anlayamazlar. Fakat Kant halk egemenliğinin haklar tarafından bağlanmasını bir sınırlama olarak yorumlamaz, çünkü bir vatandaş olarak otonomisini kullanan hiç kimsenin doğal hukuk tarafından kendisine bahşedilen özel (bireysel) otonomisini ihlal eden yasalara razı gelmeyeceğini varsayar. Fakat son tahlilde, egemen iradenin doğrudan kullanımını gerektirmeyen kate-

gorik bir emir halini alan toplumsal sözleşme, aslında esas kaynağını ahlak felsefesinden ve aşkın akıldan, bu anlamda da metafizikten almaya devam eder (Habermas, 1996a: 93-94, 101).

Rousseau ise en baştan halk egemenliği ile insan hakları arasında daha ikna edici bir içsel ilişki üreterek işe başlar. Halkın egemen iradesi kendini sadece genel ve soyut yasalarla ifade edebileceği için her bir kişinin eşit özgürlüklere sahip olma hakkı, yasanın ve egemen iradenin doğasında mevcuttur. Kant bu hakkı ahlak teorisi ile temellendirmiş ve siyasi irade oluşumunun önüne koymuştu. Rousseau'da ise, siyasi otonominin kullanımını bireysel haklar ile kısıtlanmaz. Daha çok, insan haklarının normatif içeriği halk egemenliğinin icrasının bir parçası olur. Vatandaşların birleşik iradesi, genel ve soyut yasalar aracılığı ile, tüm genelleştirilemez çıkarları dışlayan ve sadece herkes için eşit özgürlükleri garanti altına alan düzenlemeleri kabul eden bir yasama prosedürüne bağlanır. Bu yaklaşıma göre halk egemenliğinin prosedürel olarak doğru kullanımı, Kant'ın orijinal insan hakkının özünü güvence altına alır.

Ancak Habermas'a göre Rousseau'nun teorisi de insan hakları ile egemenlik arasındaki çekişmeyi tam olarak çözmüş denemez. Rousseau kendi yasalarını yapma fikrine ahlaki bir yorumdan çok etik bir yorum getirir. Siyasi otonomi, somut bir topluluğun etik özünün hayata geçirilmesi halini alır ve bireysel otonomi siyasi otonominin tahakküm edici gücünden genel yasaların ayrımcı olmayan formu ile korunur. Halk egemenliğinin toplumsal sözleşme ile kurulmasını, izole olmuş ve başarı odaklı bireylerin kendilerini etik bir topluluğun ortak iyiliğine yönelmiş vatandaşlarına dönüştürdükleri toplumsal bir varoluşsal işlem olarak hayal eder (Habermas, 1996a: 101-102). Rousseau, cumhuriyetçi toplum anlayışının vatandaş üzerindeki etik taleplerini aşırı bir noktaya götürür. Bu nedenle birleşik halk iradesinin sadece bireysel iradelerin çeşitliliğini maskeleyen ya da bastırma pahasına hayata geçirilebileceği eleştirisine maruz kalmıştır. Erdemli bir vatandaşlar topluluğunun üzerine aşırı bir ahlaki yük yükleyen bu siyasi teori sadece ortak kültürel geleneklerin oluşturduğu küçük ve homojen bir topluluğun *ethos*unda bulunabilecek siyasi erdemlere bel bağlar. Bir başka deyişle cumhuriyetçi erdemler varsayımı ancak önceden gelenek ve *ethos* ile aralarında normatif görüş birliği güvence altına alınmış bir siyasa için gerçekçidir (Habermas, 1996a, 473). Kendi yasalarını yapma pratiği, değer tercihleri hakkında önceden zaten anlaşmış olan bir halkın

etik özünden beslenecekse o zaman Rousseau bu etik anlayış ile hukukun evrensel anlamını yitirmektedir.

Bu açıklamalardan sonra cumhuriyetçi ve liberal modellerin ideal tipler olarak Habermas tarafından nasıl açıklandığına yönelebiliriz. Bu tiplerin gerçek hayatta saf olarak bulunmadığını, her demokratik siyasi oluşumun iki modelden de özellikler barındırdığını unutmamak gerekir.

Liberal görüşe göre vatandaşların statüleri temelde devlete ve diğer vatandaşlara karşı sahip oldukları negatif haklarla belirlenir. Bu hakların taşıyıcıları olarak vatandaşlar özel çıkarlarını kanunların çizdiği sınırlar içinde takip ettikleri sürece hükümetin korumasından faydalanırlar. Oy kullanma ve ifade özgürlüğü gibi siyasi haklar ise hukuk sükelerinin dışsal zorlamadan azat edildiği bir alan sağlayan sivil haklarla aynı yapıya sahip olmakla kalmaz benzer bir anlama da sahiptirler. Siyasal haklar vatandaşlara özel çıkarlarını öne sürme fırsatı verirler. Seçimler, parlamenter organların oluşumu ve hükümetin kurulması yoluyla vatandaşların çıkarları toplanarak idareyi etkileyebilecek bir siyasi iradeye dönüşür (Habermas, 1996b: 21; Habermas, 1996a: 269-272).

Cumhuriyetçi görüşe göre ise siyasi haklar – özellikle siyasi katılım ve iletişim hakları - pozitif özgürlüklerdir. Bu haklar ortak pratiğe (*praksis*) katılım olasılığını garanti altına alırlar. Bu hakların kullanımı ile vatandaşlar bir özgür ve eşit kişiler topluluğunun siyasi olarak otonom yazarları haline gelebilirler. İdari otorite kendi yasalarını yapma pratiği içindeki vatandaşlardan gücünü alırken, meşruluğu ise bu pratiği koruyan kamusal özgürlüğü kurumsallaştırmasına dayanır. Böylelikle devletin varlık nedeni öncelikli olarak eşit özel (bireysel) hakların korunmasında değil, özgür ve eşit vatandaşların hangi amaç ve normların herkesin eşit çıkarına olduğuna ilişkin ortak bir anlayışa vardığı kapsayıcı bir fikir ve irade oluşturma sürecini garanti altına almasında yatar. İki görüş arasındaki fark hukuk anlayışlarında da net olarak görülebilir. Cumhuriyetçiler için haklar en nihayetinde hâkim olan siyasi iradenin belirlemelerinden başka bir şey değil iken liberaller için bazı haklar aklın daha üstün bir yasasından kaynaklanmaktadır (Habermas, 1996a: 269-272).

Siyasi süreç açısından, liberal görüşe göre kamusal alandaki ve parlamentodaki fikir ve irade oluşumu süreçlerini, iktidar pozisyonlarını elde etmeye ya da korumaya çalışan ve stratejik hareket eden grupların rekabeti belirler. Başarı ise vatandaşların kişileri ve programları kabulü ile oy-

lar olarak sayısallaşmış biçimde ölçülür. Vatandaşların oy verme kararları bir pazardaki aktörler tarafından yapılan tercihler ile aynı yapıdadır. Çünkü toplum özel şahıslar arasındaki ilişkilerin / etkileşimlerin pazar yapısına sahip ağı olarak anlaşılır. Demokratik irade-oluşum sürecinin münhasır fonksiyonu siyasi iktidarın kullanımını meşrulaştırmaktır. Seçim sonuçları hükümet iktidarını elde etmek için bir yetki belgesi gibidir. Aynı zamanda demokratik süreç hükümetin programının toplum çıkarlarına uygun olmasını sağlar. Devleti sınırlamada toplumun değil anayasanın işlevi önemlidir. Anayasa normatif sınırlar (temel haklar, güçler ayrılığı vs gibi.) ile devlet aygıtını ehlileştirecek ve yarışan çıkarları ve değer yönelimlerini dikkate almaya zorlayacaktır (Habermas, 1996b: 21-23).

Cumhuriyetçi görüşe göre ise, kamusal alanda ve parlamentoda siyasi fikir ve irade oluşumu piyasa yapılarına benzemez, karşılıklı anlayışa yönelmiş bir kamusal iletişimin çetrefilli yapısına göre işler. Siyaset, değerlere ilişkin sorular hakkında çekişmelerin yaşandığı bir diyalogdur; etik hayatı yansıtan bir alan olarak topluluk üyelerinin birbirlerine olan bağlılıklarının farkına varmalarına, aralarındaki ilişkileri daha çok biçimlendirip geliştirmelerine aracılık eder. Vatandaşların fikirleri ve iradesinin oluşum süreci toplumun kendini siyasi bir bütün olarak kurmasını sağlar. Ve her seçimle ve ritüelle bu kurucu fiilin hatırası canlı tutulur. Böylece cumhuriyetçi model sosyal bütünleşmenin kaynağını dayanışma ve ortak iyiye yönelmede bulur (Habermas, 1996b: 23).

Habermas, cumhuriyetçi modelin, otonom vatandaşların ortak akıl yürütmesinin (akıl kamusal kullanımının) kurumsallaştırılması ile demokrasinin orijinal manasını koruyabildiğini ve bu özelliğinin liberal modele göre bir avantaj teşkil ettiğini ifade eder. Ancak buna rağmen Habermas cumhuriyetçiliğin çağdaş yorumlarından biri olan toplulukçu (*communitarian*) biçimini siyasi söylemin etik olarak sınırlandırılmasına yöneldiği için sert biçimde eleştirir. Toplulukçu anlayışta, müzakereci demokrasi kavramı ile somut, yekpare etik topluluk arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Aksi takdirde vatandaşların ortak iyiye yönelmeleri herhangi bir şekilde mümkün olamaz. Bu görüşe göre birey, ortaklıkların, farklılıkların, kendisinin kim olduğunun ve olacağının ayırtına, kimliklerini aynı geleneklere ve benzer sosyalleşme süreçlerine borçlu olan diğerleri ile kamusal fikir alışverişinde bulunduğu varır. Siyasi tartışmaların amacı belirli bir zamanda, paylaşılan yaşam biçimleri ve geleneklerin çerçevesinde, somut

bir topluluğun üyeleri olarak vatandaşların en iyinin ne olduğunu keşfetmesidir (Habermas, 1996b: 23-24).

Habermas'ın önerdiği müzakereci demokrasi teorisi bu iki modeli entegre etmeye ve halk egemenliği ile insan hakları arasındaki yarışmacı ilişkiyi kavramsal olarak uyumlu hale getirmeye çalışır. Habermas'ın çözmeye çalıştığı uyumsuzluk kısaca şöyledir: cumhuriyetçi bakış açısına göre, yasalar siyasi topluluğun ortak etik kurallarını herhangi bir şekilde yansıtabilir. Demokratik yasa koyucu, insan haklarını ve anayasal devlet ideasını bile ihlal eden herhangi bir anayasayı yapabilir. Çünkü yasalar birleşmiş vatandaşların özgür iradesinin ifadesidir, bu iradenin oluşum süreci ile geçerliliklerini kazanırlar ve bu irade hiçbir şeyle sınırlandırılmaz. Liberal görüş ise, hukukun üstünlüğü ilkesi demokratik irade oluşumunun üstünde yer alır ve bu nedenle egemen irade temel haklar olarak pozitif hukuka geçirilen insan haklarını ihlal etmemek zorundadır. Başka bir deyişle demokratik yasa koyucunun egemenliği insan hakları ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlar içinde karar verebilir (Habermas & Rehg, 2001: 266-267).

Ancak Habermas bu alternatiflerin ikisinin de geçerli olamayacağını söyler. Çünkü insan hakları fikri egemen yasa koyucu üzerinde ne bir sınırlama olarak dayatılabilir ne de demokratik süreç içinde araçsallaştırılabilir. Ortak orijinallik (*co-originality*) yaklaşımına göre her ikisi de eşit derecede orijinal ve ilkseldir. Bir başka deyişle bireysel ve kamusal otonomi birbirlerini gerektirir, karşılıklı olarak bağımlıdırlar. Vatandaşlar, sadece eşit şekilde korunan bireysel otonomileri sayesinde özel yaşamlarında yeterli derecede bağımsız olurlar ise kamusal otonomilerini uygun şekilde kullanabilirler. Aynı şekilde sadece siyasi otonomilerini uygun şekilde kullanırlarsa, eşit bireysel otonomilerinden yararlanabilirler. Öncelikle vatandaşlık hakları-katılım ve iletişim hakları gibi- zaten demokratik yaşama sürecinin hukuki olarak kurumsallaşması için gereklidir. Diğer klasik bireysel haklara gelindiğinde, bireysel özgürlükleri garanti altına alan temel haklar olmaksızın vatandaşların kamusal özgürlüklerini kullanabildikleri koşulları hukuken kurumsallaştırmak mümkün olmayacaktır (Habermas, 1999: 939). Bir başka deyiş ile hukuk kişilerinin bireysel otonomisi olmaksızın hukuk da yoktur (Habermas & Rehg, 1998: 160-161).

Habermas aslında bu anlayış ile iletişimsel eylem teorisinin temellerine oturan müzakereci demokrasi modelinin de teorik ilkelerini oluşturmaktadır. Habermas'a göre, insan hakları, makul bir siyasi irade oluşumu için

iletişim koşullarını hukuki olarak kurumsallaştırırlar. Bu demokrasi modelinde bireyler özgür, açık-uçlu ve aydınlatıcı tartışmalara katılırlar. Evrensel akıl kavramı her vatandaşın üstün doğal haklara dayalı bazı temel değerlerde anlaşmaya varacağını varsayarken, Habermas akılsallığı, tartışmanın usulünde bulur. Habermas'ın meşruluk prensibi şu ilke ile ifade edilebilir: sadece, o normların olası etkileyebileceği tüm kişilerin rasyonel bir tartışmanın katılımcıları olarak rıza gösterebileceği normlar geçerlidir. Böylelikle halk egemenliği ilkesinin tartışmacı ve iletişimsel bir biçimini ortaya koyan Habermas bu ilkenin devamında "hukuki kod"un (*legalite*) gerekliliğini ortaya koyar. Hukuki kod meşru hukuk üretebilmek için yapılan bir tartışmaya vatandaşların dâhil olabilmesini sağlayacak koşulları yaratmak için gereklidir. Son olarak siyasi ve bireysel haklar fikri teoriye yerleştirilir. Yalnızca her kişinin meşru yasa yapımının pratiğine katılmaya aynı şekilde hakkı olur ise, hukukun muhatapları olarak vatandaşlar aynı zamanda kendilerini o hukuk düzeninin yazarları ve yaratıcıları gibi algılayabilirler. Özetle Habermas'ın yaklaşımında temel hakların fonksiyonu devletin iktidarının sınırlandırılması değil, daha derinde demokratik kendini yönetime katılımı için bireyleri yetkilendirmesidir (Schneider, 2000: 101-121).

SONUÇ YERİNE

Habermas'ın modeli bir prosedürel demokrasi modeli olarak hem cumhuriyetçi hem de liberal modellerin en iyi taraflarını birleştirmeye çalışır. Öncelikle cumhuriyetçi anlayışa paralel biçimde siyasi süreci esas olarak özel tercihlerin birikimi ve rekabeti olarak görmez. Ancak ortak bir iyi hayat vizyonu ile birlikte hareket eden üniter bir vatandaşlık görüşünü de günümüz modern ve çoğulcu toplumları için gerçek dışı bulur (Beynes, 1995:185). Prosedürel modelde yalnızca devlet harekete geçebilir ve karar alabilir. Ancak devletin işlemleri meşruluğunu kamu tartışmalarından ve bu tartışmalar sonucu oluşan uzlaşmalardan alır (Rehg, 1996: 309). Bu modelin diğer bir özelliği kamu tartışmalarında çıkar hesaplarına dayanan pragmatik argümanları hem de kolektif kimlik ile ilgili olan etik argümanları rasyonel ve geçerli pozisyonlar olarak kabul ederek onları evrensel iletişim standartlarıyla ilgili olan moral ve yargısal norm ve ilkelerin değerlendirmesine tabi tutmasıdır. Tüm argümanlar kamuoyunda serbest biçimde tartışıldıktan ve çeşitli aşamalardaki pazarlık ve uzlaşmalardan sonra yapılandırılmış karar alma organlarınca yasa yapımını kabul ederek

diğer modellerdeki aksaklıkların üstesinden gelmeye çalışır Bu anlamda bu yüzyılda ortaya konmuş en kapsamlı cumhuriyetçi ve liberal modeller arasında bir orta model bulma arayışlarından biridir. Ancak bu makalede özetlenmeye çalışılan tartışmanın modern ve aydınlanmacı bakış açısının son ve güncel örneği olan Habermas'ı modeli ile kapandığı düşünülmemelidir. Bireyin siyasi iktidarla ilişkisi tam olarak anlayabilmek için -yer darlığı neden ile burada yer veremediğimiz ve bir başka araştırma ve makalenin konusu olabilecek- hem müzakereci demokrasiye yönelik yeni cumhuriyetçilerin eleştirilerinin hem de postmodern bakış açısının bulunduğu radikal ve eleştirel bakış açısının bu analize eklenmesi gerekir. ▽

KAYNAKLAR

- GÖZE, Ayferi (2009). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Genişletilmiş 12. Baskı, İstanbul: Beta Yay.
- BAYNES, Kenneth (1995). *Democracy and the Rechtstaat: Cambridge Companion to Habermas* içinde, der. Stephen K. White, Cambridge: Cambridge University Press.
- GÖKBERK, Macit (1985). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- HABERMAS, Jürgen (1996a). *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse theory of Law and Democracy*, çeviri: William Rehg, Cambridge, MA: MIT Press.
- _____ (1996b). *Three Normative Models of Democracy: Democracy and Difference* içinde, Dr. Seyla Benhabib, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1999). *Between Facts and Norms: An Author's Reflections*, Denver U.L.R, 76.
- HABERMAS, Jürgen ve REHG, William (1998). *Remarks on Legitimation through Human Rights*, Philosophy and Social Criticism, Vol. 24, No. 2/3, 157-171.
- _____ (2001). *Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?*, Political Theory, Vol. 29, No. 6.
- KANT, Immanuel (1996a). *The Metaphysics of Morals: Practical Philosophy* içinde, edit. M.Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1996b). *On the Common Saying; That may be Correct in Theory, But It is No Use in Practice: Practical Philosophy* içinde, edit. M.Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1996c). *Toward Perpetual Peace: Practical Philosophy* içinde, edit. M.Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1996d). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?: Practical Philosophy* içinde, edit. M.Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- KERSTING, Wolfgang (1992). *Kant's Concept of State: Essays on Kant's Political Philosophy* içinde, der. Howard L. Williams, Cardiff: University of Wales Press.

- KÖSE, Akkaraca Melike (2009). *Ordinary People in Legal Philosophy*, VDM Publishing.
- LOCKE, John (1966). *The Second Treatise of Government*, edit. J.W.Gough, Oxford: Basil Blackwell.
- _____ (1997). *Essays on the Law of Nature: Political Essays* içinde, edit. Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1979). *An Essay concerning Human Understanding*, edit. Peter H.Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- ÖKTEM, Niyazi ve TÜRKBAG, Ahmet Ulvi (2001). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yay.
- REHG, William (1996). *Habermas's Discourse Theory of Law and Democracy: an Overview of the Argument: Handbook of Critical Theory* içinde, edit. D. Rasmussen, Oxford: Blackwell.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1973a). *A Discourse on the Origin of Inequality: The Social Contract and Discourses* içinde, çevir. GDH Cole, London: Everyman's Library.
- _____ (1973b). *Geneva Manuscript: The Social Contract and Discourses* içinde, çevir. GDH Cole, London: Everyman's Library.
- _____ (1968). *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin Books.
- _____ (1979). *Emile*, çev. Alan Bloom, New York: Basic Books.
- SCHNEIDER, Cornelia (2000). *Constitutional Protection of Rights in Dworkin's and Habermas' Theories of Democracy*, UCL Jusiprudence Review.
- WEINRIB, Ernest J. (1992). *Law as Idea of Reason: Essays on Kant's Political Philosophy* içinde, edit. Howard L. Williams, Cardiff: University of Wales Press.

