

Neoliberalizm ve Cumhuriyetçilik Arasında Bir Sınır-Kavram: Kamusal Alan

Efe Baştürk

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Doktora Programı

liberal düşünce, Yıl 18, Sayı 71, Yaz 2013, s. 123 - 151

Giriş

Çağdaş siyaset teorisinin popüler kavramlarından ve tartışmalı alanlarından bir tanesi olan kamusal alan, önce tarihsel bir inceleme nesnesi olarak ortaya çıkmış, fakat ardından normatif bir rol üstlenmiştir. Kavram, Habermas'ın incelemesinin oldukça ötesine geçmiş durumda. Tarihsel bağlamda burjuva kamusal alanını inceleyen Habermas'ın kamusal alana dair geliştirdiği politik argümanları ile günümüzde kamusal alana yaslandırılan düşünceler arasında büyük farklılıklar mevcut. Bu farklılıklardan en önemlisi; kamusal alanın siyasallığın biçimlenme alanı, ya da diğer bir ifadeyle, bir toplumun içerisinde cereyan eden politik ilişkiler kümesi olarak kavranmaya başlanmasıdır. Fakat bu sadece mekansal bir düzleme işaret etmektedir. Oysa kamusal alan, üstlendiği normatiflik iddiası ile, toplumun politizasyon süreçlerine dair bir üst-değer şablonu biçiminde görülmektedir. Modernite ile başlayan süreçten itibaren günümüze kadar devam eden tartışmanın ana eksenini, kamusal alanın bu rolüne ilişkindir: Kamusal alan, ilk ortaya çıkışından itibaren, devletten ayrı fakat devlete karşı yürütülen eleştirel aklın mekansal düzlemlerini ifade etmektedir. Bu nedenle de, siyasal yönetime karşı örgütlenme biçimleri, siyasal iktidara karşı sınırlandırma talepleri ve siyasal iktidarı doğrudan etkilemek suretiyle onu dönüştürme gücüne sahip olma potansiyeli anlamında kamusal alan; pek çok ideoloji ya da siyasal düşünce ile birleştirilebilmektedir. Şu halde kavramın birinci zorluğu ortaya çıkmaktadır: Kamusal alan, içerdiği normatif bir idealler kümesi barındırmak suretiyle dışlayıcı değil kuşatıcı bir anlama sahiptir.

Kavramın ikinci zorluğu, farklı kavramlaştırmalarla arasındaki farklılığın net bir biçimde yansıtılmamış olmasıdır. Demokratik toplumların bugün temel kriterleri arasında sayılan ifade özgürlüğü, özel mülkiyet ve sınırlı devlet gibi argümanlarla desteklendiğinde, kamusal alanın bu kapsayıcı boyutu, bir başka kavramla çakışmasından dolayı yeniden ele alınmayı zorunlu kılıyor. Örneğin, on sekizinci yüzyıldan itibaren giderek etkisini hissettiren ekonomi-politik yaklaşımlar ve onların neticesinde ortaya çıkan sivil toplum kavrayışı ile kamusal alan arasındaki farklılıklar nelerdir? Her ikisi arasında, belli düzlemlerde bir aynılık kurulabilse de, kavramların ontolojileri arasındaki farklılıkları nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Bu çalışmanın birinci tartışma eksenini buraya odaklanıyor: Kamusal alanın normatiflik iddiasının türediği alan açısından siyasallık tartışması bu bağlamda yeniden ele alınacak. Siyasallık problemine odaklanırken, değinmemiz gereken en önemli unsur, kamusal alanı farklılaştırdığımız alanın kendine özgü örgütlenme biçimi olacaktır. Bu örgütlenme biçimi, bilhassa neo-liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki ayrımı ortaya koymamız bakımından da temel önemdedir. Bu nedenle kamusal alan ve sivil toplum arasındaki farklılaşmaya değinmemiz icap ediyor.

Çalışmanın diğer bölümü, sivil toplumcu yaklaşımın çağdaş bir tezahürü sayılan neo-liberalizm çözümlemesine odaklanacaktır. Neo-liberalizm, burada toplumsal yaşamın bütüncül bir biçimde ekonomikleştirilmesi olarak ele alınıyor ve bu bağlamda politik bir kamusal alan inşasının önündeki en büyük engel noktalarından bir tanesi olarak yorumlanıyor. Toplumsal hayatın rasyonel-teknik hesaplamalar ve davranış yöntemleriyle giderek teknolojik bir mekanizmaya dönüştürülmesine karşılık gelen bu “yeni akıl”, toplumsallığın içerisinde olumsuzluğu bütünüyle yok eden ve müzakere yerine ekonomik kuralları hayatın bütününe yerleştirmek suretiyle siyasal olmanın ya da siyasal davranışta bulunmanın önünü tıkamaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümü, bu yeni akla karşı kamusal alanın siyasallık kurma vasfının öne çıkartılması üzerine odaklanıyor. Bu bağlamda, kamusal alan kavramına davranışçı bağlamda politik bir anlam yükleyen Arendt’in felsefesi ne değinilecektir. Arendt, kamusal alanı bir var olma biçimi olarak görmekle beraber toplumsal yaşamın düzenleyici kodlarının yeniden oluşturulduğu simgesel bir düzlem olarak ele almaktadır. Bu bağlamda kamusal alan, hayatın politik bir anlamı olduğuna ilişkin bir kavrayışı yeniden gündeme taşır.

Çalışmanın son bölümü, Arendt’in felsefesi ile desteklenen bir kamusal alan mantığını çağdaş siyaset düşüncesi içerisinde cumhuriyetçiliğe yerleştirmeyi amaçlaması bakımından, bizi başladığımız yere geri getiriyor. Bir ta-

rafta, toplumsal hayatı ekonomik bir mantık çerçevesinde piyasa ilişkilerince oluşturmak isteyen bir düşünsel yapı mevcuttur; bunun karşısında ise, toplumsal hayatı bütünüyle uzmanlaşma kiplerinden, rasyonel-teknik ölçütlerden ve rekabetçiliğe dönük bir çatışma izleğinden uzaklaştırarak, politik bir birliği ve karşılıklı-sorumluluğu vurgulayan bir düşünce vardır. Bu bağlamda, her iki düşünce arasında bir sınır kavram olan kamusal alan, bu çalışma içerisinde mevcut çatışma eksenini üzerinden yeniden yorumlanacaktır.

Kamusal Alan: Kavram ve Sınırlar

Kamusal alan kavramı, Habermas'ın (Habermas, 2007) incelediği burjuva toplumunun sosyo-politik analizi olmaktan çıkarak, modern kapitalist toplumlarda ve yeni liberalleşen ülkelerde sıkça referansta bulunulan bir kavram haline gelmeye başlamıştır (Fraser, 1991: 65-7). Kapitalist toplumlarda kamusal alan, devletin müdahalelerine karşı eleştirinin yükseltildiği bir alan olmakla beraber, yeni liberalleşen ülkelerde, özellikle doğu Avrupa coğrafyasında, toplumsal dönüşümlerin ve mücadelelerin sahası olarak ortaya çıkmıştır. Her iki örnekte de kamusal alan, toplumun, siyasal iktidara karşı ve kendine has bir politik biçim alması olarak özetlenebilir. Dolayısıyla kamusal alanın birincil niteliği karşımıza çıkar: Toplumun politik olarak kendini örgütlemesi ve ifade etmesi olarak kamusal alan, siyasal bir refleksi göstermesinin yanı sıra, demokratik prosedürlerin inşasında da rol oynar. Bu varsayım, bizi, kamusal alanı “kurucu irade” olarak tanımlayan ve kamusal alanı politik bir inşa olarak değerlendirmeye olanak sağlayan bir paradigmaya doğru yönlendirir. Bu paradigma, kamusal alanı, politik eylemler bütünü olarak betimlemek suretiyle, politik eylemin kurucu vasfına dikkat çeker.

İkinci olarak, kamusal alan, muhtevasında ikili bir boyut sergilemektedir: İlk olarak, kamusal alan, bir toplumun üyelerinin, kendi aralarında yeni anlamlar üretmeleri ve bu anlamları demokratik usuller çerçevesinde müzakere yoluyla toplumsallığa aktarma süreci ve mekanına işaret eder. Bu yönüyle kamusal alan, yapısal olmayan fakat bütünüyle ilişkisel süreçleri barındırıyor. İkinci olarak, yapısallığa sıkıştırılmasa da, kavram, tarihsel gelişimi gereğince, normatif birtakım kavrayışlara göndermede bulunuyor. Kamusal alan, sadece kurucu bir işleve sahip değildir; o aynı zamanda, kamusal alanın öznesi olan kamuoyunun siyasal süreçlere katılma veya siyasallığın bilgisine erişme anlamındaki potansiyeline işaret etmektedir. Bu bağlamda, kavramın normatif içeriği olan “aleniyet”, aktif bir kamusal alan yaratma durumuna tekabül etmez; kamusal alanın kendisini karşısında konumlandığı devlet mekanizmasının işleme mantığına normatif bir kimlik yükler.

Dolayısıyla, kamusal alan hem aktif bir siyasal eylemliliği hem de normatif bir yapısal karakteri bünyesinde barındırıyor. Kamusal alan, genişletilmiş siyasal katılımı ve demokratik müzakere süreçlerini toplumun geneline yayma söz konusu olduğunda kapsayıcı ve teşvik edici iken, bu aktif katılımın devamlılığını ve istikrarını sağlayacak olan normatif sınırlandırmalara da kapalı değildir. Normatiflik ise çift boyutludur: Biri, aleniyetin sağlanması noktasında hem devlete hem toplumdaki müzakere süreçlerini yürüten kamusal önelere sorumluluk yükler; diğeri ise, kendi sınırsız akışkanlığının bilincinde olması bakımından kamusal alan, kendisini aşacak eylemliliği sınırlandırmak ister. Dolayısıyla da, kamusal alanın birincil niteliği olan kurucu irade nosyonu ve bu nosyondan doğan sınırlılıklar ile gerilimlerin tartışılması, kamusal alana dair normatif bir çerçeveselendirme bakımından kaçınılmaz olmaktadır.

Kurucu İrade ya da Siyasalın Kurucu Potansiyeli

Teoride “anayasayı yapma ve değiştirme yetkisi” olarak özetlenebilecek olan “kurucu irade”, bir halkın, siyasal bir birlik oluşturma yolundaki eylem ve ortak iradesine atıfta bulunur (Castoriadis, 1992, 270). Bu ortak irade, siyasal birliğin somut biçimi olan devletten önce’lik durumudur, zira kurucu irade, var olan bir devletin üzerine temellenmeyip, devletin dışında var olur. Bu dışsal varoluş, devletin dışında olanın devletin kaynağı biçiminde örgütlenmesi anlamına gelir (Gözler, 1998: 14). Kurucu irade, devlete ihtiyaç duymayan fakat amacı devlet (siyasal birlik) kurmak olan, bu nedenle de siyasal iktidarı kullanmak isteyen bir irade beyanıdır. Bu beyan, siyasal iktidarın koşullarını da belirler.

Tarihsel bağlamda geriye götürüldüğünde Fransız Devrimi’nden kaynağını alan kurucu irade kavramı, tüm ulusun siyasal birlik oluşturma noktasında ortaya koyduğu irade biçiminde özetlenebilir. Kurucu irade, bu noktada, siyasal birliğin asli kurucusu olan “halk”ın öne çıkması ve kendi kaderini eline alması durumuna işaret eder (Sieyes, 2005). Sieyes’in çizdiği hat, kurucu iradenin hem yetkesel düzlemine hem de sınırlılığın vurgu yapması bakımından dikkat çekicidir: Ulus, Sieyes’e göre, “ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasama organı tarafından temsil edilen bir ortak insanlar topluluğudur” (Sieyes, 2005: 13). Buna göre, ulus, sadece kurucu olma vasfından kaynaklanan sınırsız bir eylem hakkına sahip değildir; ulus, kendi kurucu siyasallık gücünü, herkesi kapsamaması ve yine herkesi ortak bir yasa dahilinde tanıması bağlamında elde edebilir.

Kurucu irade, tarihin bir anında beliren ve daha sonra geri çekilen bir karakter olması bakımından, kendisini somutlaştıracak ve sürdürecektir olan bir takım alt yapılara ihtiyaç duyar. Kurucu iradeyi bir beden olarak yansıttığı olan tali iktidardır. Tali iktidar, siyasal birliğin kendisini ifade etse de, kaynağı değildir. Tali iktidar, tüm meşruiyetini ve varlık sebebini kurucu iradenin kendisinden alır. Kurucu irade, siyasal düzenin (yani tali iktidarcı yürütülen sistemin) meşruluk kaynağıdır, zira siyasal düzen doğrudan kurucu irade tarafından şekillendirilmiştir (Kalyvas, 2000: 634). Tali iktidar, kurucu iradenin kendisi değildir, ancak onun tarafından yetkilendirilmiş olması bakımından meşrudur. Kurucu irade, siyasal birliğin yönünü ve amacını tayin ederken, tali iktidar bu amaç ve yön doğrultusunda yapılandırılır ve işlevselleştirilir. Kurucu iradenin sonsuz akışkanlığının doğurduğu potansiyel önlenemezliği, tali iktidar tarafından sınırlandırılması sonucunu doğurur. Bu gereklidir, çünkü kurucu iradenin doğasından kaynaklanan sınırsız gücü, kendi elde ettiği kazanımları kaybetme riskini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla tali iktidar düzeni, kurucu iradenin kazanımlarını korumakla yetkilendirilmiş olan prosedürel mekanizmalar bütünüdür.

Ancak, kurucu iradenin tali iktidar tarafından sınırlandırılması, toplumun politik eylemliliği önünde engel oluşturabilir. Zira, tali iktidar, kurucu iradeyi korumak ve kollamak adına, toplumun bazı kesimlerinin, ya da tümünün, politik bağlamda hareket kabiliyetini azaltmak suretiyle anti-demokratik bir yapıya neden olabilir. Toplum, değişken ve dinamik bir yapı olması nedeniyle, tarihin her anında değişen koşulları içerisinde farklı talepler ya da anlamlar deneyimleyebilir ve bunu ifade etmek isteyebilir. Tali iktidar, toplumun bu değişkenliği karşısında stabil bir pozisyonda olması nedeniyle sıklıkla gerilimler doğar. Bu gerilimin yoğunluğunu ve şiddetini belirleyecek olan, ya da gerilimin bir tarafında yer alan toplumsal taleplerin edimsel gücünün mekansal düzlemi olan kamusal alan, tali iktidarın dengeleyici ve meşruiyetini ölçen bir alan olması nedeniyle çok önemli bir yere oturur. Kamusal alan, kurucu irade için potansiyel teşkil eder; ve bu potansiyel, toplumun politik vasfının tanınması ile eş-zamanlıdır. Toplum, tarihsel bağlamda, kurucu iradenin öznesi olan toplum olmayabilir, fakat toplum olması ve politik kuruluş hakkı olması nedeniyle, ne kadar değişken ve dönüşümlü olursa olsun, yeniden politik bir anlam kipi sorgulama hakkı ve yetkisi bulunmaktadır.

Demokratik bir yönetimin en temelde bu gerilime odaklanması nedeniyle kavram ve olgu düzeyinde çelişkilerin oluşması hiç şüphesiz ki kaçınılmazdır. Bugün pek çok demokratik ülkede görülen temel tartışma, tali iktidarı kullanan siyasal güçlerin, kendi konumlarını pekiştirmek ve çıkarlarının tersine dile getirilen toplumsal talepleri bastırmak amacıyla sıklıkla kuru-

cu iradenin değişmezliğine referansta bulunmalarından kaynaklanır. Ya da, toplum, tali iktidarı kullanan siyasal yönetimi, taleplerine karşı demokratik olmamakla suçlamaktadır. Şüphesiz ki bu gerilimler siyasetin özüne ilişkin meseleler olmakla birlikte, demokratik bir siyasallığın her an rayından çıkma potansiyeli olduğu gerçeğini de gizleyememektedir. Kaldı ki pek çok siyasal yönetim, bu potansiyel endişeye dayanarak çok rahat bir biçimde anti-demokratik bir yönetim programını devreye sokabilmiştir.

Fakat yine de, tüm bunlar, bizi tartışmamızın ana ekseninden uzaklaştırmamalıdır. Buradaki amacım, kamusal alanı toplumun politik bağlamda varoluş ve ifade biçimi açısından bir potansiyel olarak tasvir etmektir. Diğer bir ifadeyle, benim buradaki asıl meselem, kamusal alanın, kurucu iktidar ile tali iktidar arasındaki gerilimler arasında nereye oturtulduğudur ya da nereye oturtulabileceğidir. Modern demokratik rejimler tümüyle temsili demokrasiye denk düşmektedirler ve bu olgusal gerçeklik ekseninde kamusal alanın potansiyeline dair pek de esaslı bir şey söyleme olanağımız kalmaz. Zira kamusal alan, bir potansiyel ve kurucu kapasiteye göndermede bulunması sebebiyle, en azından teorik düzeyde, temsili bir rejimde doğrudan yansıtılmaz. Ancak, kamusal alanın asli doğasına ilişkin bir başka vurguyu gündeme getirdiğimizde, yani halkın politik özneliğinin ilişkisel ve uzamsal zemini olması bakımından kamusal alanın pekâlâ temsili demokrasilerde mümkün olacağını varsayabiliriz. Öyleyse temel eleştirimiz, kamusal alanı biçimsel bağlamda mümkün kılacak farklılıklar üzerinden değil, bir başka zemin üzerinden yürüyecektir. Bu nedenle de kavramın çatışkılı bir değişkeni olan sivil toplum kavramına yönelmek istiyorum. Bu noktadan hareketle, kamusal alanın kurucu politik edimselliğine karşıt olarak, sivil toplumcu yaklaşımın, farklı bir insan doğası kabulünden hareketle kendine has bir toplumsallık biçimi öngördüğünü ve bu toplumsallığın giderek politik olan'ı gerilettiğini iddia edeceğim.

Sivil Toplumun Dönüşümü: Neoliberalizm ya da Ekonomik Aklın Depolitizasyonu

Sivil toplum kavramı, devlet ile piyasa ilişkileri arasında yetkisizlik problemine odaklanmışken, kamusal alan, tam tersine, toplum ile devlet arasında var olan ayrım çizgilerini politik olarak aşma isteğinden türemektedir. Diğer bir ifadeyle, sivil toplumcu yaklaşım, devlet ile toplum arasındaki sınırları koruma ve devleti bu toplumsal alandan (piyasa ilişkileri) uzaklaştırma amacı güderken; kamusal alan'ı temel alan yaklaşım, devlet ile toplum arasında politik bir etkileşim ve dönüştürücülük talep eder. Kısaca; sivil toplumcu

yaklaşım, ekonomik bir talep çizgisindedir: devlet ile toplum arasında ayırım ister ve devleti sadece verili toplumsal ilişkilerin istikrarını sağlayan teknik bir aygıt olarak görür. Buna mukabil, kamusal alan, devletin toplumdan farklılaşmasına karşıt olarak, toplumun politik anlamda yeniden üretildiği yerdir ve bunu somutlaştırma açısından, devleti politik bağlamda yeniden inşa etmek ister. Kısaca sivil toplum ile kamusal alan arasındaki kavramsal karşıtlık, varolma biçiminin ekonomik mantığı ile politik biçimi arasında gidip gelen bir salınımda kendisini göstermektedir. Fakat bu kavramsal karşıtlığın politik izdüşümünü anlamak açısından sivil toplumun tarihsel bağlamdaki analizine değinmemiz gerekiyor.

Sivil Toplum: *Politika Dışı Olan*'ın Keşfedilmesi

Sivil toplum kavramı orta çağın sonlarında feodalite ile son bulan ve merkezi devletlerin yükselişi ile başlayan tarihsel döneme kadar geri götürülebilir (Ehrenberg, 1999). Yetkeselliğin yeniden inşa edilmeye başlandığı bu dönem, toplumun siyasal ve ekonomik bağlamda ikili bir düzeyde kavranmaya başlanmasıyla bir tür kırılma anına tekabül eder. Daha öncesinde toplumsal varoluşun salt politik düzeyde kavranması ve özel alan'ın salt mahremiyet ile ilişkilendirilmesine karşılık, insanın kendisini politik yaşam dışında da var edebilme potansiyeline göndermede bulunan yeni bir toplumsal örgütlenme biçimi oluşmaya başlamıştır. Feodalitenin sona ermesi ile birlikte toplumsal yaşam daha geniş alanlara kaymış ve ilişkiler de ona uygun biçimde değişime uğramıştır. On sekizinci yüzyıldan itibaren ticaretin ve üretimin yaygınlaşması ile beraber pazar alanının genişlemesi, ekonomik yaşamın, kendisini ayrı bir örgütlenme biçiminde ortaya konmasının tarihsel-ekonomik koşullarını oluşturmaktadır. Bununla beraber, bilhassa Aydınlanma düşüncesi etkisiyle gelişen rasyonel-özerk birey düşüncesinin yarattığı entelektüel hava, politik yaşamın yegane varoluş biçimi olmaktan çıkartılması gerekliliğine ilişkin fikirlerin gelişmesiyle bütünleşmiştir. Bu fikirlerin temelinde, bireyin, kendi hayatına dair karar verebilmesine dair etik bir argümanın yanı sıra, toplumsallığın oluşuna ilişkin yeni paradigmaların varlığı bulunmaktadır. Şimdi, bu düşünceleri kısaca özetlemeye çalışalım.

Sivil toplum kavramının ilk büyük atılımı klasik ekonomi-politiğin kendisini yeni bir norm olarak sunmasıyla başlamıştır. Bu yeni norm alanının en büyük iddiası, daha sonraları sivil toplum olarak nitelendirilecek olan toplumsallığın "doğal" birtakım unsurlardan meydana geldiğini savunmasıdır. Bu iddiaya göre, toplum, kendi gereksinmelerini karşılayamayan insanların rasyonel bir düşünsel temele dayanarak rıza ile bir araya gelmelerinden olu-

şur (Ferguson, 1996). Bu doğallığın karşısında ise, toplumu hiyerarşik bir yapı içerisinde örgütleyen politik toplum yer alır. Oysa Ferguson, bireylerin doğal içgüdülerinin olağan bir sonucu olarak karşılıklı alışverişin artmasını barışçıl bir düzenin temeli olarak ele alır (Ferguson, 1996: 142, 217.). Üstelik, herhangi bir müdahale olmaksızın kendi dengesini bulan bu toplum yapısı, ekonomik bir mantığın genişletilerek hayata aktarılması ile daha fazla zenginlik ve refah yaratmaya muktedir olmaktadır.

Bu düşüncenin bir diğer takipçisi olan Adam Smith de, devletin rolünü ne bir ahlâkî yargıya ne de politik eylemliliğe referansla kurmuştur. Çünkü o da, tıpkı Ferguson ve önceli sayılabilecek olan Locke gibi, toplumsal varoluşun temeline ekonomik davranışı yerleştirmek suretiyle, temel yasayı iktisadi bir perspektiften kurgulamıştır (Smith, 2004). Bu bakış açısının en önemli niteliği, sadece ontolojik bir tahlil yapmakla kalmayıp devletin sınırlarını tayin etmede hangi referanslara başvurulması gerektiğini vurgulamasıdır. Adam Smith, toplumsal hayatın ekonomik mantığını, doğrudan devletin meşru biçimde korumak zorunda olduğu bir yapı olarak kurgulamıştır ve devlet, bu toplumsallığın özsel doğasına hiçbir müdahalede bulunmamak durumundadır. İlk defa Smith ile, politika karşısında öne çıkarılan ekonomik varoluş biçimi, kendi kurallarını ve işleyiş mantığını toplumsallığa aktarmak istemiştir. Bu aktarım, ekonomik aklın, kendisini ontolojik bir gerçeklik olarak piyasa aracılığı ile sunması ile sonuçlanmıştır. Piyasanın bir gereksinmeler sistemi olarak örgütlenmiş olduğu iddiası, piyasanın varoluşunun insan davranışına dair “doğal” birtakım unsurlardan beslenmiş olduğu iddiasıyla desteklenmiş; böylece piyasa kendisine ideolojik bir alan açmayı başarabilmiştir. Bu alan, kendine has bir hakikat biçimi kurmuş, böylece piyasa mentalitesi bir ekonomik saha olmaktan çıkarak giderek yönetsel bir mekanizma halini almıştır. Bu mentalite, piyasa ilişkilerini veri sayan bir mantığın sonucu biçiminde bir taraftan yasal-politik düzlemi dönüştürmek istemiş, diğer taraftan ise toplumsallığı, bu söz konusu piyasa ilişkilerine uyarlamaya çalışmıştır. Ancak burada varsayılan temel problem, devlet ile sivil toplum arasında mutlak ayrımın gözetilmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımlar olmuştur. Buna göre, kendiliğinden doğan düzen fikri, kendi kurallarınca işlemeli, devlet ise bu alana kesinlikle karışmamalıdır.

Kamusal alandan farklı olarak sivil toplum, özünde ekonomik ilişkiler ağı (Wood, 1992: 2) temsil etmesi bakımından dar kapsamlı bir insani ilişkiler alanına tekabül eder. Bu alan, insan hayatının politik varoluşu ile değil, sadece gereksinmeler sistemi ile ilgilenmekte, toplumsal hayatın kurum ve kurallarını da bu mantığa göre dönüştürmeyi hedeflemektedir. Kanımca asıl problemin başlangıç noktasını da burası teşkil etmektedir. Zira, kendisini devamlı

surette devlet dışında bırakmayı amaçlayan sivil toplum, kendi varlığını ve istikrarını devletin müdahaleci tarafına borçlu olmaktadır. Devlet iktidarını sınırlandırma amacıyla ortaya çıkan sivil toplum, belirli ekonomik ilişkiler mantığını yerleştirebilmek için, devletin bu anlamda düzenleyici rolüne ihtiyaç duymaktadır.

Bu noktayı biraz daha açalım. Sivil toplumun kendisini devletten özerk tutma kaygısı, fakat bunu yaparken kendi özsel biçimini toplumsallığa kabul ettirme isteği ikili bir gerilimi doğurur: Sivil toplum, bir taraftan devleti uzaklaştırarak bireysel özgürlük alanını genişletmek istemekte, fakat öbür taraftan genişletmek istediği bireysel özgürlükleri “belirli” bir yönde ve biçimde kurgulamak istemektedir. Sivil toplumun bireysel özgürlük kavrayışı doğrudan ekonomik bir mantık çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu ekonomik mantık, temelde rekabetçi ve kendi öz-çıkarcının peşinden koşan bir birey figürünü öngörmektedir. Dolayısıyla bu mantık, toplumsal hayatı, birbirileriyle devamlı rekabet halinde olan ve kendi çıkarlarını başkalarından üstün gören bireyler toplamı olarak idealleştirmektedir. İşte tam da bu nedenle sivil toplum, kendi yapısını ayakta tutabilmek amacıyla, uzaklaştırmaya çalıştığı devlet otoritesine ve devletin kurucu/koruyucu fonksiyonlarına bel bağlamak durumunda kalmıştır.

Bu problemi ilk fark edenlerden bir tanesi Tocqueville olmuştur. Tocqueville, özellikle devrimin ürettiği birçok kavram ve kavrayışın, orta dönemde tam tersi etki yaratacağını iddia etmiştir. Çünkü ona göre toplumun, atomize olmuş bireyler şeklinde yeniden oluşturulması, devlet ile birey arasındaki mesafeyi daraltan ve her aşamada bireyi devletin inisiyatif alanına daha fazla maruz bırakan bir etki doğuracaktır. Tocqueville’in asıl vurgusu, özerklik kaygısının yaratacağı apolitizasyon süreçlerinin merkezi-despotik devletin önünü açacağına dair şüphesidir. Çünkü sadece kendi özsel çıkarına ve rekabete odaklanan birey açısından bir tür ortaklık kurma becerisi olan politika geri planda kalırken, herkesi rakip gören bir anlayışın zemini yerleşecektir.

Tocqueville’in düşünceleri, Hobbes’un meşhur “*İnsan, insanın kurdudur*” cümlesinin başkalaştırılmış hali biçiminde yorumlanabilir. Zira, Hobbes’un toplumun öncesinde bıraktığı ve siyasal toplumu meşrulaştırma söylemi olarak kurguladığı bu cümle, Tocqueville’de bizatihi modernleşme döneminin için yapısına vurguda bulunur. Başka bir deyişle, Tocqueville, Hobbes’un geride bıraktığını yeniden topluma dahil eder ve kuramını buradan yürütür. Kuramın merkez noktalarından bir tanesi olan “güçsüzleşme” (Tocqueville, 1948: 328) durumu bu minvalde okunabilir. Tocqueville, özel yaşamın gelişmeye başlaması sonucunda ortaya çıkan bireycilik düşüncesinin ve bu yaşam

biçiminin politik yaşam karşısında öne çıkarılmasının bir sonucu olarak görüldüğü güçsüzleşme eğilimini şöyle ifade eder: Toplumsal yaşamın geleneksel biçimlerinden koparılması ve bireyin kendi toplumsal varoluşu için kendi olanaklarına dayanmak zorunda kalması, bireyin devlete olan ihtiyacının temel nedenini oluşturmaktaydı (Yetiş, 2005: 12). Devlet, bu olgunun neticesinde, toplumsal yaşamı düzenleyici pratikleri geliştirme yolunda temel bir meşruiyet ölçütüne sahip olacaktı. Bunun yanı sıra, apolitizasyonun giderek kurumsallaşması da Tocqueville açısından büyük riskler doğuran önemli bir faktör olarak nitelendirilebilir. Tocqueville, ekonomik kaygılara daha fazla ilgi duyan ve bu nedenle politikaya karşı ilgisini kaybeden toplumun, yönetsel açıdan uzmanlaşan ve politik süreçlerde tam yetkili hale gelen yönetsel kesimlerin yönlendirmesi altına gireceğini iddia etmiştir (Lively, 1965: 160).

Sivil toplumcu yaklaşımın temelinde devlet ile dikotomik ilişki yer alır. İnsan doğasının temel bileşeni olan öz-çıkar duygusu ve rekabet, bir piyasa ilişkileri ağını somutlaştırır. Politik toplum, bu ilişkiler ağının ve mantığının ötesinde farklı bir yönetsel akla sahiptir. Toplumun ikili düzeydeki bu bölünüşü, piyasa ile devlet arasında karşılıklı ve bir o kadar da zorunlu bir ilişkiyi üretmiştir. Piyasa, kendi kuralları uyarınca işlerken, devletin sorumluluğu piyasanın istikrarlılığıyla sınırlandırılmıştır. Neo-liberalizm, tam da bu noktada büyük bir kırılmayı temsil eder. Liberal ekonomi-politik ilkelere bağlı kalmakla beraber, neo-liberalizmin asıl mahiyeti ikili düzeyde anlaşılabilir: İlk olarak, neo-liberalizm, geliştirmiş olduğu yeni akılsallık biçimiyle, klasik liberalizmin ekonomi politikasını uluslararasılaştırmıştır. Bu nokta, İkinci Dünya Savaşı sonrasında totalitarizm eleştirisi yapacak olan Hannah Arendt tarafından da vurgulanmıştır. Bununla paralellik arz edecek biçimde, ikinci olarak, liberal ekonomi-politik mantık artık toplumsal bir varoluş problemi olmaktan çıkarak, bir strateji haline dönüşmüştür. Bu strateji, politik olan'ı da içerecek ve dönüştürecek şekilde toplumsallığa yayılmıştır. Kısaca, neo-liberalizm, liberal mantığın kapsamını ve boyutlarını genişletmiş ve bu mantığı uluslararası bir norm haline dönüştürmüştür. Çalışmamız açısından değineceğimiz esas nokta, neo-liberalizmin bu genişlemesinin politik öznellik biçimleri üzerinde ne gibi etkide bulunduğu ile sınırlı kalacaktır.

Neo-Liberalizm: Sivil Toplumun *Her Şey*'leşmesi

Sivil topluma dair tarihsel anlatıların çağdaş teoride karşılığı neo-liberalizm¹ olarak adlandırılmaktadır. Neo-liberalizm, liberal siyaset teorisi içerisinde

¹ Neo-liberalizm adıyla kavramsallaştırılan önerme literatürde ikili bir düzeyde ele alınmaktadır. İlk olarak neo-liberalizmi tarihsel-dönemsel olarak anlatan eserler mevcuttur (Bu eserlere örnek olarak, bkzn., Daniel Stedman Jones, *Masters of the Universe Hayek, Friedman and the Birth of Neo-liberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012, Manfred B. Steger ve Ravi K. Roy, *Neoliberalism A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2010).

kopuş gösteren ve liberal aksiyomları doğrudan iktisadi bir mantığın içerisine yerleştiren yeni bir anlatı olarak kabul edilir. Bu yeni liberal argümanın temelinde, toplumsal hayatın iktisadi veçhesini açığa çıkarma girişimi vardır. Yeni bir doğal hak kurgusu olan bu yaklaşım, liberal tezlerin tarihsel ve teorik dayanağı olan sivil toplum ile devlet arasındaki dikotomik ilişkiyi ters-yüz eder. Neo-liberalizme göre sivil toplum-devlet ikiliği liberal bir düzen için yegane kıstas değildir. Bu ikilik, birbirini dışlayan iki öğeden ibaret olduğu sürece, gerilimli bir karşıtlık üzerinden gelişmesi muhtemel bir istikrarsızlığa kapı aralayacaktır. Oysa, liberalizmin öngördüğü optimum bir iktisadi düzen açısından daha farklı yollar mevcuttur. İşte, neo-liberalizm, liberal argümanlardan türeyen, fakat bu argümanların toplumsal hayata ontolojik aktarımlarında mevcut ikilik yerine yeni bir kavrayış önerir. Neo-liberalizmin önerdiği, sivil toplumu ayakta tutan rasyonaliteyi toplumun bütününe yaymak; üstelik bu rasyonaliteyi devleti ide içerecek çapta genişletmektir. Dolayısıyla neo-liberal mantık, klasik liberalizmin öngördüğü gibi devlete *müdahalesizlik* adı altında negatif bir rol yüklemeyi. Devlet, toplumsal dinamikler arasındaki eşgüdümü sağlayan rasyonaliteyi etkili kılan fonksiyonel bir güç olarak pozitif bir işlev üstlenir.

Neo-liberalizmin toplumsal yaşamdaki güç (power/enforcement) alanlarına pozitif bir rol yüklemesi, onun yeni bir akılsallık (Dardot ve Laval, 2012: 1)) olarak kavranmasına neden olur. Akılsallık, burada, Kant'çı fenomenolojinin momentlerinden olan soyut akla yapılan bir vurgu değildir. Akılsallık, bu soyut aklın temsil ettiği yasanın bir gerçeklik düzeyinde tanınması değil, norm düzeyine ulaştırılarak toplumsal hayata nakledilmesi durumudur. Dolayısıyla akılsallık olarak tabir edilen şey, Dardot ve Laval'ın işaret ettiği gibi, bir davranış biçimi ve bir yaşam formunu inşa etmektir. Toplumsal hayatın bu normsallık dahilinde kapsanması ve kuşatılması, özneler arası ilişki biçimlerinin kurgulanması ile somutlaşır. Neo-liberalizmin sürekli ekonomik bir mantık olarak eleştirilmesinin altında bu teorik öncüller yatar. Zira neo-liberalizm, devleti ve bireyi aynı anda etkileyecek ölçüde, belirli bir rasyonaliteyi yaymak suretiyle toplumsal yaşama nüfuz eder. Bu bakımdan toplumsal yaşama dahil eden olguların çoğulluğu neo-liberalizm açısından sadece

Bu eserler, neo-liberalizmi, söz konusu edilen dönemlerde uygulanan politikalar çerçevesinden okumaya girişir. İkinci olarak, neo-liberalizm, Marksist eleştiri içerisinden kavramsallaştırılır. Soğuk Savaş sonrası dönem politikalarına odaklanan bu metinler dünya üzerinde yaygınlığını artırma amacıyla olan kapitalizmin yayılma stratejilerine odaklanır (Bu eserler içinde örnek olarak, bkz., David Harvey, A Brief History of Neoliberalism, New York, Oxford University Press, 2005, Alfredo Saad-Filho ve Deborah Johnston, Neoliberalizm Muhafir Bir Seçki, çev. Şeyda Bağlı ve Tuncel Öncel, İstanbul, Yordam, 2008). Bu çalışmada ben neo-liberalizmi bir başka perspektiften hareketle değerlendiriyorum. Michel Foucault'nun metodolojisini baz alarak hazırlanan bu değerlendirmeler, neo-liberalizmi, devleti ve toplumu aynı anda kuşatarak etkisi altına alan ve bu bağlamda onları yeniden dönüştüren yeni bir rasyonel-yönetsel akıl olarak ele almaktadır. Neo-liberalizm, verili ve değişmez bir hakikat söylemine göndermede bulunarak, bireyleri ve devleti bu norm altında yeniden inşa eder. Bu bakımdan neo-liberalizm, çalışmanın içeriğine uygun olacak biçimde, politik öznelğe tamamen aykırı gelişen bir akılsallık olarak tartışılacaktır.

yönetimselliğe dahil edildiği oranda gerçek kabul edilir. Başka bir ifadeyle, başka bir dünya kavrayışını içeren anlatıların düzenlenmesi ve onların bu düzenleme sonrasında ilişkiselliğe dahil edilmesi neo-liberalizmin sac ayaklarından bir tanesini oluşturur.

Neo-liberalizm bir sapmadır, ancak tam anlamıyla bir kopuş değildir. Liberal argümanlardan beslenen ve kendi teorisini bu tezler üzerinden oluşturan neo-liberalizm, liberalizmin yeni bir yorumlamasıdır. Bu yeni yorumlama, az evvel yukarıda da belirtildiği üzere, devlet ile sivil toplum arasında hem akılsallık düzeyinde hem de ilişki düzeyinde bir karşılığı doğal bir gerçeklik olarak kabul etmez. Neo-liberalizmin doğallaştırdığı şey, piyasa rasyonalitesinin içerdiği mantıktır. Bu mantık, klasik liberalizmin temel önermeleri ile çelişmez; bireyin rasyonelliğine, tercih serbestisine, girişim hakkına ve mülkiyetin kendisine yapılan vurgu halen geçerlidir. Neo-liberalizmin yeniliği; piyasayı, onun kurumları ve işleyiş mantığını, doğal bir sonuç olmaktan ziyade, gerçekleştirilmesi hem rasyonel hem gerekli sayılan bir hedef biçiminde kurgulamasıdır.

Neo-liberal akılsallığın klasik liberalizmden ikinci bir farkı, bu yeni mantığın örgütleniş ve yayılma biçimidir. Klasik liberalizmde piyasanın rasyonalitesi ve gerekliliği, bireysel eylem ve özgürlük ile yakın ilişkili olmasından türemekteydi. Piyasanın bir özgürlük imkanı olarak savunulmasının temelinde, zor'u (enforce/gewalt) kullanan ve onu temsil eden kurumsal iktidara, yani devlete, karşı durması ya da bu iktidar mantığına karşı bir mantık geliştirmiş olmasıydı. Fakat neo-liberalizm, akılsallığı dikotominin dışına yerleştirir, hatta bu akılsallık etrafında devleti ve bireyi aynı konuma yerleştirir. Devleti, ya da işleyiş mantığını, kategorik biçimde olumsuzlayan klasik liberal tezlerin aksine neo-liberalizm, toplumsal dönüşümü hedeflemesi oranında politik ve hukuki süreçlerin aktif iştirakine ihtiyaç duyar. Bu bakımdan önemli bir farklılık, neo-liberalizmin, klasik liberalizmin başat öncüllerinden olan "müdahaleci devlet" figürüne yüklenen olumsuzluğu yıkmasıdır. Devlet, Marksist yaklaşımın öne sürdüğü basit bir sınıfsal tahakkümü simgelemez; zira neo-liberal akılsallık bu gibi ikilikleri yıkmayı amaçladığı gibi, tüm bu farklı konumlanan toplumsal yapıları aynı rasyonalite etrafında inşa etmeye girişir.

Bu girişim mantığı, neo-liberalizmin yeni bir yönetimsellik paradigmasını devreye soktuğunu gösterir. Neo-liberalizm; sınıfsal çelişkiler, çatışmalar ya da bu farklılık alanları üzerinden temellenen ideolojik ayrışmalar yerine, toplumsal olguları tekil seviyesine indirerek, onları kapsayıcı bir normatif-rasyonnellik şemsiyesi altında toplamaya ve ortak bir akılsallık çerçevesinde yeniden tanımlamaya girişir. Bu yeni akılsallık, yönetim olgusunun artık dikotomik bir

şemayla açıklanamayacağını iddia eder. Zira yönetim, klasik liberalizmin varoluşunu dayandırdığı ölçüde, bir kurum ve baskı merkezi olarak devlet değildir; yönetim, toplumsal yaşamın bütününe sirayet eden üretim unsurları arasındaki etkin ilişkiselliklerdir (Burchell, 1996: 23).

Neo-liberal akılsallık, toplumsal hayatın bütününe verili bir rasyonalite ile kuşatmak ve tüm ilişkileri bu akılsallığa dayalı bir şekilde örgütlemek ister. Bir yaşam formu olarak özetlenebilecek bu argümantasyon, yaşamın bir taraftan teknik-rasyonel biçimde dönüştürülmesini, diğer taraftan bu rasyonalitenin olgusal bir gerçeği olarak piyasanın hakim ilişki modeli olarak kurulmasını talep eder. İnsan doğasına ilişkin yaklaşımı klasik liberalizmden farklı olmasa da, liberal argümanları birkaç adım öteye taşır. Ancak neo-liberalizmin asıl odak noktası, yönetsel aklın aynı zamanda zor'u da içerdiğini kabul etmesi ve devleti bu bağlamda işlevselleştirmesidir. Bu işlevselleştirme sadece devletin sahip olduğu fiziksel güç olarak düşünülmemelidir. Neo-liberalizmin asıl mahiyeti, toplumsal yaşamın bireysel irade ve tercihleri ile oluşturulduğuna dair liberal aksiyomu reddetmesi, onun yerine toplumsal yaşamın bütünüyle Yasa'nın egemenliği altında işlenmesini savunmasıdır (Dardot ve Laval, 2012: 151-2). Hayatın rasyonalize edilmesi ve teknikleştirilmesi, bir yandan politikanın içeriksizleşmesine ve gereksizleşmesine neden olurken, diğer taraftan politik öznelğin boşaltıldığı alanın iktisadi öznelikle doldurulmasına sebep olur. Yeni bir insan doğası kavrayışı kurgulayan neo-liberalizm, bireylerin politik vasıflarına ve onların toplumsal yaşama dair tahayyül kapasitelerine vurguda bulunmadığı gibi, onları verili bir akılsallığa dahil etmeye uğraşır.

Tocqueville'in fikirleri, bize, ekonomik kaygılara daha fazla odaklanan ve apolitize olan bir toplumun, despotik eğilimlere yol açabileceğini görmemiz açısından ufuk açıcı bir örnek sunuyordu. Apolitizasyonun ise nasıl ve hangi koşullarda ortaya çıkabildiğini görmemiz bakımından neo-liberalizm bize çağdaş bir örnek sunmaktadır. Sivil toplum kurgusunun yeni bir boyutunu temsil eden neo-liberalizmin devlet ile sivil toplum arasındaki çatışmayı kaldırması ve devleti yeni bir işlevsellikle donatması kuşkusuz büyük bir önem taşımaktadır. Toplumsal yaşamın, farklı tercih ve kanaatler arasındaki müzakere ve ilişkiler üzerinden oluşmasını değil, bu yaşamın tümünün kapsayıcı ve inşa edici bir akılsallığa tabi tutulmasını öngören girişimi, neo-liberalizmin politik boyutunu tartışmaya açmaktadır. Sivil toplumun temel kavrayışında ön planda olan ekonomik mantık ve rekabetçi/bencil birey düşüncesi ile kamusal alanın "katılımlı, sorumlu ve kurucu yurttaş" figürü arasındaki karşıtlık, çalışmamızın bundan sonraki kısmını oluşturuyor. Çalışmanın bu bölümü, neo-liberalizmin atomize-ekonomik bireyi karşısında politikayı yeniden anlamlandırabilecek bir kavrayışın üzerine odaklanacaktır. Bu nedenle Hannah Arendt'in düşünceleri,

bize, özerklik kaygısı ile totaliter devlet arasındaki bağı görmemize ve bir çıkış yolu olarak politik eylemin somutlaşacağı bir kamusal alanın yaratılmasına ilişkin felsefi argümanları deneyimlememize yardımcı olacaktır.

Kamusal Alanın Ontolojisini Kurmak: Hannah Arendt'in Politik Felsefesi

Siyaset bilimi içerisinde kendisine ayrıcalıklı bir yer tahsis etmiş olan Hannah Arendt'in politik felsefesi spesifik olarak İkinci Dünya Savaşı öncesinde yükselişe geçen totalitarizme odaklanmış olsa da, aslında bu olgunun geri planını anlatmasıyla çok ayrıcalıklı bir yere oturur. Arendt, Alman faşizminin tarihsel arka planını anlattığı eserlerinde, daha ziyade, Batı Avrupa modernizminin yol açtığı devasa hükümet aygıtı probleminin nedenleri üzerinde durur (Hansen, 1993:23). Ancak bir o kadar daha önemli olan problem, Arendt'e göre, Batı modernizminin sahip olduğu bilimsel kabullerinin yol açtığı nedenlerdir. Moderniteyle birlikte dönüşüme uğrayan epistemoloji, bundan böyle bireyin tahayyül dünyasını sınırlandıran ve bireyin özneleşme potansiyelini birtakım teknik süreçlere indirgeyen bir hale bürünmüştür (Berktaş, 2012:14).

Arendt'in politik felsefesini konumuz açısından önemli kılan husus; Arendt'in, totaliter hükümet ile modernliğin toplumsal koşulları arasında yakın bir bağ görmesidir. Kökenlerini Tocqueville'den alan bu eleştiri, Arendt'te ekonomik mantığın başka bir boyutuna odaklanır. Arendt, Tocqueville gibi, modernliğin ortaya çıkardığı ekonomik mantık düşüncesinin apolitik bir toplumsallığa neden olduğunu kabul eder; ancak bir adım öteye giderek, bunun yarattığı tahribatı ortadan kaldırmak için yeniden politika üzerine [nasıl] düşünmemiz gerektiğini söyler. Arendt'in eleştirilerine geçmeden evvel, onun politika felsefesinin biraz derinine inmemiz gerekiyor.

Totalitarizm ya da Politika'nın İmkansızlık Hali

Arendt'in politik felsefesini klasik Marksist düşünceden ayıran temel unsurlardan bir tanesi, Arendt'in, modernliği Marksist paradigmadan farklı biçimde ele almasıdır. Arendt, kapitalizmin önemine değinir, ancak totalitarizm, sadece iktisadi süreçlerin belirleyiciliği altında gerçekleşen bir fenomen değildir (Arendt, 2011). Totalitarizm, birey düşüncesinin ontolojik bağlamından kopartıldığı bir an'a tekabül eder. Arendt için totalitarizm, temelde, bireylerin kendilerini var edebilecekleri tüm koşulların bertaraf edilmesi sürecidir. Arendt, bu noktada ekonomik düşüncesinin önemini kabul eder, ancak totalitarizmi meydana getiren asıl neden, bu düşüncesinin birleştiği davra-

niş kiplerinde aranmalıdır. Arendt, totalitarizmi, kendi dünyaları karşısında yalnızlaşan ve hiçbir şey üzerinde erk sağlayamadığını düşünen bir insan kitlesinin psiko-sosyal tavrı olarak değerlendirir. Bu tavır, bireyi toplumsal-lık içerisinde politik dünyanın dışında ekonomik toplum içerisinde konumlandırılan ekonomi-politik düşüncesinin tekabül ettiği bir düzleme denk gelir. Kendi öz-çıkarcının peşinden koşmayı yeterli davranış standardı olarak gören birey, kendi yalnızlığını ve çaresizliğini kendisi üretmiş olmaktadır. Arendt, işte bu noktaya özel bir önem atfederek, totalitarizmin doğuşunu, eylemsizlik halinde kalmış toplumun dışında aramamak gerektiğini özellikle vurgular.

Totalitarizmin, bireyi kendi yaşamsal ontolojisi dışında birtakım yasa benzeri kurgulara bağlaması, Arendt'e göre, modern insanın köksüzlüğünün doğal bir sonucudur (Berktay, 2010: 81). Arendt'e göre, totalitarizmin işleyiş mantığının temelinde, kendi dünyasına yabancılaşmış bireyin, içerisinde bulunduğu toplumsal hayatı yeniden anlamlandırarak ve onu dönüştürecek politik bir kimliğe sahip olmaması yatmaktadır. Bu bakımdan Arendt, iktidarın yayılımını bir tür dirençsizlik durumu ile eşdeğerde tutarak La Boetie'yi hatırlatır. La Boetie, iktidarın tahakküm edici yapısının doğal bir şey olmayıp, bütünüyle insanların gönüllü kulluk istençlerinden türediğini vurgulamıştır (La Boetie, 2011). Gönüllü kulluk, insanların, yönetme ilişkisi içerisinde olma istençlerinden türemesindedir ki, iktidarın tahakküm araçları insanlar için kabul edilebilir olmaktadır. Çünkü iktidarın tahakküm araçları sayesinde ve yine iktidarın ortaya koymuş olduğu yöneten-yönetilen ilişkisinin kültürel yayılımı aracılığı ile, insanlar, diğerlerini yönetmek amacıyla iktidarın tahakküm araçlarını kullanmayı ister veya bu araçların varlığına rıza gösterir. Aynı yaklaşımı Arendt'te de görmemiz mümkündür: Arendt de, bireylerin kendi yalnızlık ve bencilliklerinden koparak ortaklık kurma eylemi olarak tanımladığı politikanın, bireyin, diğer bireyleri bir araç olarak görmesinin önünde en büyük engel teşkil edeceğini vurgulamıştır. Politika, bireylerin öznel çıkarlarını doğal hak olarak kurgulayan ve buna ilaveten bireylerin birbirilerini gerektiğinde araçsallaştırmalarının önünü açan işleyişin tamamen karşısında yer alır.

Arendt'e göre totalitarizmin kökeninde, bireylerin politik eylem imkanlarının ortadan kaldırılması ve onun dışında farklı bir doğa'ya (ya da hakikat yasası da denilebilir) uyarlanmaya çalışılmaları yatmaktadır. Arendt, bunun temelinde, bireylerin türdeş sayıldıkları bir politik düzlemin etkisini görür. Buna göre, toplum, sadece belirli ilişkiler üzerinden işleyen bir makine gibi kurgulanmakta, böylece bireyler arasındaki farklılıklar yok olmaktadır. Zira, bireyler, yalnızca verili ilişkiler ağı içerisinde özneleşmekte, ancak bu öznel-lik, içinde yeşerdiği ilişkiselliğe bağlı kılınmasından dolayı bireyi dışarıda bı-

rakmakta ve koşullu olmaktadır. İnsanların, tahayyül etme kapasitelerinden yoksun bırakılmaları, hayatın tüm alanının teknolojik bir halde dizayn edilmesinin sonucu olmaktadır. Arendt açısından “kitle toplumu” burada kritik bir önemdedir. Çünkü Arendt, bireylerin, sorgulayıcı doğalarından kopartılarak mekanik bir biçimde çeşitli öznellik kipleri dahilinde yeniden dönüştürüldükleri bu çağın yapısını tanımlarken, başvurduğu argümantasyon biçimi “sıradanlık”tır (Arendt, 2007: 315). Sıradanlık, kişinin, içinde bulunduğu toplumsal yaşamı, sorgulamadan, fakat onu bir hakikatmiş gibi ele alarak onun bir parçası haline gelme durumudur. Bu, Arendt açısından hem özgürlüğün hem eylemin yok edildiği bir durumdur; zira, bireyin, hiçbir şekilde ontolojik belirleyiciliğinin olmadığı bir toplumsal yapıdan bahsetmekteyizdir.

Bu noktada biraz daha duralım. Arendt’in savunduğu görüşler, yani apolitize edilmiş bir toplumsal yaşam sadece devlet mekanizmasını dönüştürmekle kalmaz, fakat aynı zamanda bireylerin sorgulayıcı ve anlamlandırıcı kapasiteleri sekteye uğratıldığından, bu sistemin yeniden üretilebilirlik vasfı vardır. Yani totalitarizm, aslında, devamlı surette bireylerin apolitize edilmeleri ile üretilen bir yapı haline gelir. Totaliter bir devletin, ya da totaliter olmaya meyilli bir iktidarın, burada yaptığı şey de, bu yeniden-üretilebilirliği sağlayacak koşulların oluşturulmasını sağlamaktır. Arendt, özellikle modern devletlerin, eylemi salt üretime bağlayan yapısına burada göndermede bulunur (İnce, 2013: 292). Üretim, kendi mantığı çerçevesinde belirli eylem kiplerini zorunlu kıldığından, bu eylem kiplerinin öznelerini kendi yasasına dahil eder. Böylece, üretimde bulunan insanlar, sadece verili üretim yasalarını devam ettirmekle yükümlüdürler.

Burada yeniden Habermas’ın analizine dönmemiz gerekebilir. Habermas, kamusal alanın ilk belirmesi olan burjuva kamusal alanından bahsederken, ilk kırılma anının, ekonominin “özel alan” dışına taşması olduğunu belirtir (Habermas, 2007: 82). Ekonominin hane dışına taşması basit biçimde üretimin salt özel alandan soyutlanması değildir. Ekonomi, ailenin dışına çıkarken, aile bireyleri de kamusal yurttan dönüştürülmektedirler. Ancak bireyleri kamusal yurttan dönüştüren asıl husus, modern ekonominin ev yerine pazar üzerinden işlemesidir. Pazar, ekonominin salt üretimin karşılmasına yönelik faaliyetlerin mekansal biçimi olmaktan çıkmıştır. Pazarın oluşumu nedeniyle ekonomi artık ticarete dönüşmüştür. Ekonominin ticarete dönüşümü ise bazı koşulları öngerektirmiştir: İlk olarak, ticaretin önem kazanmasıyla, pazarın genişletilmesi gerekmiştir. İkinci olarak, artık “gereksinimler için üretim”, yerini, “pazar için üretim”e bırakmıştır. Her iki olgunun da birbiriyle ilişkilendirilmesi sonucunda, toplum ile devlet arasında yeni bir ilişki doğmuştur: Pazarın genişletilmesi fikri, genişleyen pazarda mal ve hizmet mübadelesini

hızlı ve etkili sağlayacak uzman kurumları gerektirmiştir (Habermas, 2007: 76). İkinci olarak, bu uzmanlaşma vasıtasıyla işleyen yeni ticaret ekonomisi, mal ve hizmet dolaşımının geniş alanlara yayılması nedeniyle devletin güvenlik hizmetini gerektirmiştir. Son olarak, devletin, vergiler ve artan ticaret yoluyla zenginleşmesi ve güçlenmesi sonucu doğmuş; dolayısıyla da devlet-dışı özel alan ilişkileri içerisinde yer alan ekonominin dönüşümü sonucunda devlet de bu özel alan ilişkilerinin içerisine bir garantör biçiminde dahil edilmiştir.

Arendt, bu olgusallığın eleştirisini yaparken özel alan-kamusal alan arasındaki ayrımın silikleşmesine ve silikleşmenin yarattığı özsel tahribata dikkat çeker: Ona göre, özel alanın kamusal olmaya başlaması, özel alandaki insan ilişkilerinin kamusal bir anlam kazanarak devletin her an müdahale edebileceği meşruiyet alanı doğurmuştur. Bir diğer önemli problem, özel alanın dışında bırakılmak istenen devletin, bu yeni ekonomik mantık gereğince, devamlı özel alana davet edilmesi devletin müdahaleci boyutunu artırdığı gibi, devlet ve toplum arasındaki ilişkiler sadece bu mantık çerçevesinde kavranmaya başlanmıştır. Arendt, devlet ve toplum arasındaki ilişkinin salt ekonomik mantık üzerine kurgulanmasını ikili bir anlatımla eleştirmiştir: bir taraftan rekabet ve zenginlik arayışının her şeyi meşrulaştırması olgusu ortaya çıkmış; diğer taraftan “bir arada yaşamının formel kurallarını inşa etme” düşüncesi, çıkar kaygısı ve rekabet karşısında geri plana, hatta önemsiz bir noktaya itilmiştir (İnce, 2013: 293).

Arendt, ekonomideki dönüşlülüğün neticesinde ortaya çıkan bu yeni devlet-toplum ortaklığının siyasal sonuçları üzerinde ısrarla durmamızı ister. Genişletilmiş bir pazar ekonomisinin, etkin ve müdahale gücü yüksek bir merkezi bürokrasiyi gerektirmesi sonucunda, devletin, belirli amaçlar dahilinde toplumsallığı biçimlendirip, ilişki düzlemlerini bu bağlamda kurgulamasının önü açılmıştır (Arendt, 2009: 367-8). Genelleştirilmiş bir çıkar uyumunu örgütleyen merkezi devlet aygıtı, bu sayede, insanları nesneleştirilen bir süreci başlatmış olur.

Politik Olan’a Dönüş

Arendt’in totalitarizm eleştirisi, ticaret ekonomisinin giderek devlet aygıtını daha fazla yetkilendirip toplumsallığı biçimlendirmesine ve bu sayede politik olan yerine ekonomik mantığın ön plana çıkarılmasına yönelmiştir. Totalitarizm, bir taraftan, gerek bireyler arası ilişkide meydana gelen bencillik ve rekabetin; gerek devletin, pazarın genişletilmesi noktasında işlevselleştirilmesinin sonucunda oluşmuştur. Dolayısıyla totalitarizm, basit biçimde bir

“devlet baskısı” olarak tanımlanamaz. Zira, devletin baskıladığı toplum, devletin bu müdahaleci gücünü arzulayan ve hatta ona ihtiyaç duyan bir mantığın belirleyiciliğine tabi olmuş durumdadır. İnsan, kendisine yüklenen öznelik kiplerini sorgulamaktan uzak biçimde toplumsal mevcudiyete sahip olur. Ancak bu mevcudiyet, onu toplumsallığın içerisinde nesneleştiren süreçlerden başka bir şey değildir. Kendi farkındalığını öne süremeyen, bir ortaklık duygusu içerisinde varolana eleştirel bir kavrayış sunamayan ve genelleştirilmiş çıkar sisteminin içerisinde kendisine bir yer bulmaya çalışan insanın özgürlüğü Arendt’e göre modernliğin başlıca problemlerinden bir tanesini oluşturmaktadır. Özgürlük, Arendt’in eleştirel bakış açısında, bireye dayatılan ilişkilerin sınırlandırdığı bir alan içerisinde anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla da, birey, verili olana dönük eleştirel bir tahayyül geliştirmedeği oranda bu “inşa edilmiş” özgürlük alanına dahil olur.

Arendt, politikayı yeniden tanımlayarak bu özgürlük problemini aşmaya uğraşır. Ona göre politikanın üç temel işlevi vardır: Birincisi; politika, verili olanın sınırları içerisinde dar kapsamlı bir eylemler dizgesi değildir. Başka bir deyişle, politika, var olanın devamlı sorgulanması, eleştirilmesi, değerlendirilmesi, kısaca yeniden anlamlandırılmasıdır. İkincisi, politika, bireylerin farklı kavrayışlara ve anlam dünyasına sahip olduklarının – herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın – kabulüdür. Politika, bireylere herhangi bir değeri dayatma girişimi değil, tam tersi, bireyin kurucu vasfının ontolojik zemindir ve son olarak üçüncüsü, politika, bireylerin siyasal hayat içerisinde izole olmamalarını sağlar (Berktaş, 2012: 33-5). Politika, bireyleri apolitize eden mekanizmaların dengesini sarsan bir özelliğe sahiptir. Apolitizasyonun temelinde yer alan yalnızlığa itilmişlik ve toplumsal ilişkilerin teknik/teknolojik hale getirilmesi, politikanın yaratmış olduğu ortaklık/birlikte inşa edicilik ve yeniden anlamlandırma süreçlerinin kurumsallaşması ile geriletilir. Bu sayede bireyler, kendilerinin dışında ve belirleyicilik imkanlarının uzağında inşa edilen bir toplumsallık yerine, kendilerinin eylemleri ve eleştirel akıllarıyla yeniden anlamlandırılan ve dönüştürülen bir toplum içerisinde yaşama olanağına kavuşurlar.

Arendt’in politik olana ilişkin saptamaları, Lefort’un haklı biçimde dile getirdiği gibi, yirminci yüzyılın bir totalitarizm çağı olmasından dolayı düşüncenin yeniden yorumlanmasını gerekli kılan bir düzleme (Berktaş, 2012: 36) işaret ediyor. Arendt, politikayı tanımlarken, bu kaygıdan hareketle, toplumun kendisini yeniden kurucu bir güç olarak örgütlemesi fikri üzerinde duruyor. Politikanın, verili olanın yeniden üretilmesine dair modern kavrayışın tam zıddında yer alması gerektiğini savunan Arendt, bu bağlamda politikayı salt kurucu bir eylem olarak görmez. Arendt’e göre politikanın asıl önemli

tarafı, “yapıyor olduğumuz şeyi düşünmektir” (Berktaş, 2012: 38). Dolayısıyla politika, toplumun kurucu vasfına göndermede bulunsa da, bu kuruculuğun asıl önemli bileşeni olarak sorumluluk kaygısını ön plana çıkartır. Arendt, sorumluluk kavramını, politikanın içerdiği ortaklık düşüncesinin meşru zemini olarak ortaya koyar. Bencillik ve rekabet gibi olguların karşısında yer alan Arendt, politikayı, sorumluluk düşüncesiyle gelişen bir ortak eylemlilik olarak okur.

Arendt’in politik felsefesine biraz daha yakından baktığımızda, onun “eylem” kavramına aşırı bir ilgi duyduğu hemen fark edilecektir. Diğer tüm davranışlar (Arendt özellikle ‘İş’ ve ‘Emek’ ile karşılaştırır) göz önünde bulundurulduğunda, insanın onsuz yapamayacağı yegane şey eylemin kendisidir (Arendt, 2009). Eylemi özel kılan, insan ile yaşam arasındaki bağ olması ve insanı yaşama aktarmasıdır. İnsani eylem sayesinde içinde bulunduğu durum ile arasında bir bağ kurar, onu reddeder, kabul eder ya da yeniden dönüştürür. Kısaca eylem, insanın hayat ile ilişkisinin biçimidir. Eylemsizlik hali, ölümün yaşam içerisinde deneyimlenmesidir (Arendt, 2009: 258). Eylem üzerinden politik felsefesini inşa eden Arendt için, eylem ile özgürlük arasında doğrudan bir bağ vardır. Arendt, tıpkı bir varoluşçu gibi, özgürlüğü birtakım doğal ya da verili durumlar içerisinde anlamayacağını savunur. İnsan, özgürlüğü, ancak eylem sayesinde, hayata karşı inisiyatif olarak elde edebilir (Berktaş, 2012: 42). Özgürlüğün bir eylem dolayımı ile kazanımı Arendt’te politika olanın ontolojisidir. Politik olan, bütünüyle insanın eylemliliğiyle varlık kazanır. Böylece Arendt, insanın dışında kendi saf gerçekliğine sahip olan bir politik kavrayışın olamayacağını ileri sürer. Politik olan doğrudan insanın eylemliliğinden türemektedir. Eylem ile özgürlük arasındaki doğrusal ilişkinin mantıklı sonucu olarak, Arendt, politikayı, bir tür özgürleşme durumu olarak tahayyül eder (Hansen, 1993: 113).

Arendt’in eylem ve özgürlük arasındaki doğrusal ilişkiyi politikanın ontolojisi biçiminde kurgulaması, politikayı sürekli devrim tarzı bir kavrayışa yönelmemize neden olabilir. Ancak, Arendt, eylemin içeriğinde yer alan ortaklık kavramına ısrarla vurguda bulunur. Ortaklık, politik olmanın önkoşuludur; zira, ortaklığın kendisi doğal bir şey olmayıp, insanların ürettiği bir şeydir. Ortaklık, insanlar arası ilişkilerde, müşterek bir standart yaratabilme ve dünyayı ortak bir pencereden tahayyül edebilmenin ve anlamlandırmanın bir sonucudur. Arendt’in, çatışmacı ve rekabetçi bir ilişkiselliğin karşısında önerdiği politika, ortaklık anlayışını zorunlu kılar. Ancak ortaklık, totaliter bir mantığın uygulamaları gibi dayatma yoluyla işlemez. Arendt, insanların kendi biricikliklerini temel alan bir politik felsefenin temsilcisi olarak, insanların, kendi tekilliklerini koruyup sürdürebilecekleri bir ortaklık durumu olarak politik felsefeden

bahseder (Berktaş, 2012: 52). Arendt'e göre bireyler, kendi tekilliklerini ancak potansiyel halde bulunan bir çoğulluk durumunu yaratabilmeleri ile kavrayabileceklerini iddia eder. Ona göre, çoğulluk durumu, hem tekilliğin sürdürülebildiği – bu bağlamda insanın politik bir özne, yani kurucu özne olarak ele alındığı – ve bunun ortak bir değer etrafında herkes tarafından saptandığı bir durumdur. Arendt, bu çoğulluğu, politik olan olarak ifade eder. Politik olan, insanın, kendi tekilliğini başkaları ile ilişki içerisinde kurmasına işaret ettiği gibi, kendisinden farklı olanların da tıpkı kendisi gibi bir tekelliğe sahip olduğunu tanıdığı, dolayısıyla sorumluluk duygusunu geliştirdiği şeydir.

Arendt'in, politik olana ilişkin saptamaları, bireyin zorunluluklar dünyasından kopması gerektiğine dair antik kavrayışı çağırıştırır. Zira Arendt, bireyin, içinde yaşadığı koşullara ilişkin bir tür bağımlılık içerisinde olmasını, kesinlikle özgürlüğün yokluğu biçiminde tanımlar. Çünkü özgürlük, bireyin, kendi tahayyül gücünü serbest bırakabilmesi ve kendisini koşullardan bağımsız kılarak eylemiyle yaşadığı hayatı yeniden kurgulayabilmesidir. Diğer bir deyişle, Arendt, Aristoteles'i andırırçasına, özgürlüğü doğrudan doğruya politik olana atfeder. Ancak Arendt, Aristoteles'in, Polis'i Özel Hayat'ın (Oikos) baskılanması uğrunda öne çıkartmasına karşı çıkar. Arendt, bu tarz bir ayırım gütmeyiz, zira onun epistemolojisinde kamusal alan ile özel alan arasındaki ayırım hiyerarşik değildir.

Arendt, gereksinmelerin bağımlılığı altındaki özgürlüğe karşı çıktığı gibi, birey ile dışsal koşullar arasında müdahalesizlik (negatif) ya da destekleyici (pozitif) koşullara dayalı özgürlük biçimlerine de karşı çıkar. Özgürlük, koşullar ile birey arasında maddi bir kapasiteye indirgenemeyeceği gibi, müdahalesizlik biçiminde her an tahakküm ilişkisine kapı aralayacak şekilde de anlaşılabilir.² Çünkü her üç tarz-ı özgürlük de, birey ile dışsal olan arasında var olan hiyerarşik ilişkiyi olumlamaktadır. İşte Arendt, bu olumlamanın kendisine karşı çıkar, çünkü o, bireylerin biricikliğinin dahil edildiği bir özgürlük anlayışını savunur. Böylesi bir özgürlüğün imkanı ise kamusal alanın inşa

2 Özgürlüğe ilişkin cumhuriyetçi perspektifin önemli isimlerinden bir tanesi olan Philipp Pettit'in geliştirdiği bir kavram olan "tahakküm yokluğu olarak özgürlük", Berlin'e yönelik eleştirinin odak noktası olarak ortaya çıkmıştır. Pettit, özgürlüğün müdahalesizlik olarak anlaşılmasının, gerçek anlamda bir özgürlük durumuna tekabül etmeyeceğini öne sürer ve onun meşhur "köle" örneğini verir. Buna göre; bir köle, efendisinin altında efendisi tarafından kendisine müdahale edilmeksizin hayatını idame ettirebilir. Ancak bu durum, ne kölenin özgür olarak adlandırılabilmesini sağlayabilir, ne de efendi-köle arasındaki ilişkinin niteliğini ortadan kaldırabilir. Pettit, bu nedenle, bireye gerekli koşullarda müdahale edilerek onun özgür birisi haline getirilebileceğini iddia ettiği gibi, kendisine müdahale edilmeyen birisinin, o anda özgür sayılmayacağını savunur (Pettit, 1998: 43-9). Bunun bir örneği olarak engelli insanlar gösterilebilir. Engelli insanlara müdahale edilmediğinde, bu durumun onları özgür yapmaya yetmediğini çok rahatlıkla ifade edebiliriz. ele almaktadır. Neo-liberalizm, verili ve değişmez bir hakikat söylemine göndermede bulunarak, bireyleri ve devleti bu norm altında yeniden inşa eder. Bu bakımdan neo-liberalizm, çalışmanın içeriğine uygun olacak biçimde, politik özneliğe tamamen aykırı gelişen bir akılsallık olarak tartışılacaktır.

edilmesidir. Kamusal alan, söz'ün dolayımlandığı ve bireylerin, kendilerini söz ile karşısındakine aktardıkları yerdir. Arendt'in söz'e vurgusunu burada iki şekilde okumak gerekmektedir: İlk olarak, Arendt, söz'ün kuruculuğuna yaptığı gönderme ile, kamusal alanın her an yeniden inşa edilebilirliğine dikkat çeker. İkinci olarak, söz'ü, her insanın içkin potansiyeli biçiminde okuyarak, herkesin katılım noktasında eşit hakka ve özgürlüğe sahip olduğunu dolaylı biçimde vurgular. Dolayısıyla, kamusal alan, hem bireysel tekilliğin ve özgürlüğün hem de karşılıklı eşitlik ve sorumluluğun ortak bir anlam dünyasını yaratacak biçimde eşgüdümlü biçimde inşa edildiği alandır.

Kamusal Alanın Ontolojisi: Bir Özgürlük ve Katılım Felsefesi Olarak Cumhuriyetçilik

Arendt'in düşünceleri, bize, bireylerin, totalize olmuş bir iktidar mantığının yaratmış olduğu apolitik durumdan kurtulabilme imkanlarının ontolojisini tahayyül etme fırsatı doğurur. Hayatın her alanına sirayet eden ve toplumdaki farklılaşmış bir siyasal iktidara karşı bireylerin kendini gerçekleştirmeleri veya ifade etmeleri nasıl mümkün olabilir? Arendt, iktidarın genişlemesi durumu ile eşzamanlı gelişen apolitizasyon arasındaki korelasyonun olağan bir sonucu olarak gördüğü totalitarizme karşı politik olanı öne çıkarırken cumhuriyetçi bir felsefenin ana hatlarını çizer.

Cumhuriyetçilik fikri, Arendt'te, yasalı bir yönetim olgusuna işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda ortaklık ve katılım üzerine temellendiğinden, cumhuriyet tam bir Res Publica durumudur, yani yönetimin "sahibi" halkın kendisidir. Ortaklık düşüncesinin Arendt'teki önemini biliyoruz, ancak cumhuriyetçilik içerisindeki ortaklık düşüncesini biraz daha açmakta yarar var. Cumhuriyetçilik düşüncesinde ortaklık fikri ikili bir etik kavrayış üzerine oturtulmuştur: İlk olarak, ortaklık, yani bireylerin bir arada yaşama iradelerinden doğan bir ortaklık bilinci, yönetimde yozlaşmayı engelleyecek bir ilkedir. Yozlaşma, ya da iktidarın kötüye kullanımı, cumhuriyetçilik düşüncesinin tarihsel kökenlerinde bulunan bir eleştiridir aynı zamanda. Cumhuriyetçi felsefe, uzun yüzyıllar boyunca kurguladığı politik evreninde yozlaşma olgusunu en kötücül durum olarak tahayyül etmiştir (Guarini, 1990). Bu tahayyülün temelinde yatan şey, Makyavel'in ısrarla durduğu "birlik" arzusu yatmaktadır. Makyavel'e göre, siyasal birliğin olmadığı bir düzlemde yozlaşmanın kaçınılmazlığı mümkün olduğu gibi, aynı zamanda siyasetin kendisi de ortadan kalkacaktır (Makyavel, 2009). Bu nedenle cumhuriyetçi felsefe, köklerini Aristoteles'e kadar geriletir, zira yozlaşmanın ne denli büyük bir risk olduğu ilk defa Aristoteles tarafından dile getirilmiştir (Aristoteles, 1993). Yozlaşma-

nın engellenebilmesi ise, bireysel ve topluluksaldır: Bireylerin erdemli olmaları, yozlaşmanın önüne geçecek gerekli etik düzeni sağlar. Topluluğun kendi varoluşunu ortak bir yönetim altında sürdürebilmesi bilinci de, yurttaşların, yönetimleri ile ilgili konularda sorumlu ve katılımcı bir şekilde davranmalarını gerekli kılar (Honohan,2002).

İkinci olarak, ortaklık düşüncesi sayesinde, bireylerin birbirilerini devamlı kendilerine rakip olarak görmelerinin önüne geçilmiş olur. Bu olgu, özellikle son dönem cumhuriyetçi yaklaşımlar içerisinde liberalizme yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir (Skinner 2008, Sandel 1996, Pettit 1998). Bu eleştiriler, tarihsel süreç içerisinde merkezi yönetimin giderek daha fazla müdahaleci olmasının önünü açan koşulların yaratılmasında liberal ekonomi anlayışının bir ideoloji biçiminde toplumu apolitikleştirdiği iddiasından türemektedir. Rekabetçiliğin bireyler arasına kadar inmesi ve pazarın genişletilmesi için bu rekabetçiliğin de aynı oranda artırılması, bireyler arası politik bağlar yok olmuş, onun yerini herkesin bir diğerini rakip olarak gördüğü bir çatışma durumu almıştır. Bu rekabetin hem altyapısını sağlayan ve koruyan devlet, yalnızlaşan ve kendi çıkarlarını en üstte görmelerinden dolayı daha fazla korunma talep eden bireyler karşısında daha yetkin ve güçlü bir konuma “meşru” biçimde ulaşmıştır. İşte bu nedenle cumhuriyetçilik, ortaklık fikrini salt yurttaşsal (civic) bir bilinç olarak gördüğü için değil, fakat aynı zamanda ortaklık olgusunun yozlaşmış bir toplumsallığı ortadan kaldıracığı ve bu toplumsallık içerisinde türeyen devletin yetkinlik kapasitesini de sınırlandıracağı için benimsemektedir.

Cumhuriyetçi Kamusalılık

Kamusal alanın kurucu irade bağlamında bir potansiyel olduğunu kabul ettiğimizde, cumhuriyetçiliğin önemli bir temasına vurgu yapıyoruz demektir. Cumhuriyetçilik, bir taraftan yurttaş iradesi ve erdemine önem atfederken, öbür taraftan bu iradeyi somut bir eylem kategorisinde hayata geçirmek ister. Böylece, cumhuriyetçilik sadece katılımın önemini vurgulayan negatif karakterde bir felsefe olmaktan çıkar, katılıma alan açmayı talep ederek pozitif bir görüntü çizer. Cumhuriyetçilik, bu bakımdan, katılım olgusunu garantiye alacak yasal mekanizmaların etkinliğinden ziyade, bu mekanizmaların potansiyel olarak içerdiği aşkın bir bürokratik tahakküm ve apolitizasyon nedeniyle, katılımın öznelere olan yurttaşların eylem imkanlarına daha fazla önem atfetmektedir. Yasalı yönetim olarak cumhuriyetçilik, ancak bu yönetimin yurttaşların somut iradesi ile dengelenip denetlendiğinde anlamlıdır.

Yasanın yönetimi olarak cumhuriyetçilik, aşkın bir yasanın erişilmezliğini koruduğu ve bu nedenle topluma kapalı olduğu bir olguyu ifade etmez. Yasanın yönetimi, her şeyden evvel, cumhuriyetçiliğin monarşiye, ya da keyfi olarak nitelendirilecek olan iktidar tiplerine, olan tepkisinde görülür (Tunçel, 2010). Monarşinin, ya da tek kişinin iktidarının, bir taraftan sınırsız bir iktidara alan açması, diğer taraftan apolitizasyon nedeniyle halkın tahayyül gücü ve imkanının yok edilmesi nedeniyle, politik olan yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalır. Cumhuriyetçilik, keyfi iktidarı sadece monarşiyle de sınırlı görmez. Kendisini sınırsız bir alan içerisinde konumlandırma imkanına sahip her siyasal iktidar, ki Arendt bunu totalitarizmin kaynağı olarak görür, keyfiyete ve apolitizasyona sebep olur. Yasalı yönetim, ilk elde yönetimin bu keyfiyet olanağını ortadan kaldıran prosedürel bir mekanizmayı ifade eder. Ancak daha önemli bir tarafı, yasanın oluşum koşullarının vurgulanmasıdır. Cumhuriyetçi düşüncenin yasalı yönetimden kast ettiği de tam da budur: Yasa, doğal bir hammadde olmadığından ötürü, birtakım iradi eylemler sonucu açığa çıkmıştır. İradi bir eylemin yasa halini alması ise, yani kapsayıcı ve içerici olması nedeniyle, mutlak düzeyde bir müzakere ve ortaklığa işaret etmektedir. Dolayısıyla yasa, kaynağını, toplumsallığın içerisinde süregelen müzakere ve ortaklık aşamalarından almıştır. Yasa, genelleştirilmiş kurallar olarak, bir arada yaşam iradesini göstermiş ve karşılıklı sorumluluğu temel ilke olarak kabul eden bir yurttaşlar topluluğunun ontolojik birliğini yansıtmaktadır. Yasa'ya doğuş sebebi veren ve ona bir anlam katan yurttaşların politik eylemleri olduğuna göre, yasanın yönetimi, bu politik imkanın kurucu vasfının kabul edilmesinden türer. Şu halde cumhuriyetçiliğin temel yasası, halkın egemenliği formülasyonunda kendini gösterdiği gibi, halkın kurucu özne olarak tanınmasıdır. Hiçbir yönetim, bu kurucu özneliğin temel vasfı olan politik inşa etme yetisini elinden alamaz. Dolayısıyla cumhuriyetçilik düşüncesinde halkın iradesi kurucu iktidarı temsil ederken, siyasal yönetim, bu kurucu iradeye bağlı olan ve kaynağını ondan alan tali iktidar olarak okunabilir.

Cumhuriyetçiliğin bir taraftan kamusal eyleme yüksek bir önem atfetmesi yurttaş katılımını önceler. Fakat diğer taraftan da siyasal yönetimin yetkeselliğinin genişleyerek otoriter bir iktidara kapı aralayacak düzeyde olması sonucunda tüm kamusal özgürlüklerin ortadan kalkacağı endişesini de taşıyan cumhuriyetçilik, özgürlükler ile endişeler arasında bir denge yaratmak ister. Bu denge, tarihsel bağlamda cumhuriyetçi felsefenin ayırt edici yönlerinden bir tanesi olan karma anayasa fikridir (Finley, 2003: 23). Karma anayasa, bir taraftan kamusal katılımı önceler ve ona imkan açmak isterken, diğer taraftan, bu katılımın doğal sınırlarını belirlemek ister. Cumhuriyetçilik, yasalı yönetim anlayışını, yukarıda belirtildiği üzere, halkın kurucu irade oluşuna

duyulan bir kavrayışla ele alır. Bu nedenle de, temel endişe, halkın kurucu gücünün “sınırsız” doğasının kendi kendisini ortadan kaldıracak çapta genişlemesinin önüne geçmektir. İşte karma anayasa fikrinin özünde bu vardır: Uzun yıllar sonra liberalizmin de referans alacağı kuvvetler ayrılığı prensibi, cumhuriyetçiliğin antik döneminden bu yana savunulan bir prensip olmuştur.

Cumhuriyetçiliğin yasalı yönetime olan vurgusu, antik Yunan düşüncesinden esinlenerek, demokrasinin yozlaşma tehlikesine karşı bir önlem olarak görülür (Tunçel, 2010: 23). Demokrasi, halkın yönetsel gücüne doğal bir sınırsızlık atfeder ve demokrasi, tanımı ve muhtevası gereği, halkın yönetim kabiliyetinin yoğunluğuna göndermede bulunur. Cumhuriyetçilik ise, halkın bu gücüne gereken saygıyı duymakla beraber, bu sınırsızlığın olası tehlikeli sonuçlarına karşı sınırlandırıcı bir modeli sunar. Halkın kurucu iradesine doğrudan göndermede bulunan demokrasinin yerine, cumhuriyetçilik, bu kurucu niteliğin daimi ve sürdürülebilir olabilmesi için birtakım önlemleri şart koşar. Yeniden önermemizi tekrarlamak gerekirse, cumhuriyetçiliğin yasalı yönetim anlayışı, halkı sınırlandırmak amacından değil, halkın kurucu niteliğinin ve gücünün, bir daha aynı kurucu gücü ortadan kaldıracak şekilde biçimlenmesinin önüne geçme amacından türer.

Özgürlük ve Kamusalılık: Gerilim mi, Uzlaşma mı?

O halde cumhuriyetçi düşünce temel bir gerilim noktasına doğru evrilir: Halkın kurucu gücüne olan atıf, temelde erdem gibi tekil unsurları gerekli kılıyorsa, o halde bireysel özgürlükler ile kamusalılık arasındaki denge nasıl tesis edilecektir? Bu tartışma, özellikle liberallerin cumhuriyetçilere yönelttiği eleştirilerin başında gelmektedir. Liberalizm, bireysel özgürlüğün mutlak biçimde siyasal yönetimin müdahalesizliği üzerinden kurgularken, cumhuriyetçiliğin, özgürlüğü kamusalılık üzerinden eyleme indirgemesini, siyasal yönetimin yetkeselliğini artırmak zorunda kalacağını, böylece özgürlük alanının genişlemesinin değil, tam tersine gerilemesinin söz konusu olacağını ileri sürmektedir.

Cumhuriyetçiliğin eleştirisi ise, Tocqueville’den başlayarak, özgürlüğü salt bireysellik teması üzerinde düşünmenin, yönetimin sınırlandırılması ile bağdaşmayacağıdır. Başka bir ifadeyle, bireysel özgürlüğün ancak müdahalesizlik üzerinden gerçekleşeceğine dair kavrayış, devletin, yetkeselliğini artıracak çapta örgütlenmesini yine de mümkün kılmaktadır. Devletin bizatihi amacının, bireysel özgürlükler ile sınırlandırılması fikri makul gözükse de, devleti sınırlandıracak ya da onu olması gereken yerde tutacak kadar etkili olmayabilir. Cumhuriyetçi eleştiri, burada özellikle maddi çıkar çatışmaları

ve rekabetçi bir toplumsallığa yönelir. Bireyler arası ilişkilerde temel kuralın bencillik ve rekabet olması, bireyleri birbirileri ile mücadele etmeye zorladığı gibi, devleti de bu bağlamda yetkilendirir. Kapitalizmin erken aşamalarında toplumun geçirdiği ekonomik dönüşüm ve rekabetçi toplumsallık, özellikle devletin merkantilist politikalarının bir sonucu olarak kabul edilmekteydi (Arrighi, 2002: 38). Bu bakımdan, rekabetçi toplumsallığın sürdürülebilirliği, devletin ulusal ve uluslararası çapta şiddet gücüne bağlıydı. İşte cumhuriyetçi felsefenin, Arendt'i de bu noktada hatırdta tutmakta yarar var, özellikle özgürlüğün liberal yorumuna dönük eleştirisi, tam da bu özgürlüğün toplumsallığı çok dar kapsamda bir uzmanlaşmış ilişkiler üzerinden ele alması ve bu ilişkilerin hiçbir tahayyüle açık olmayıp, bütünüyle stratejik hesaplamalar dahilinde kurgulanmasına yönelik olmaktadır. Bu noktaya dikkat çeken Polanyi, tarihsel bağlamda, kendi mülkiyetini yönetime karşı korumak isteyen grupların, giderek bu mülkiyeti halka karşı da koruma isteklerinin ortaya çıktığını, böylece mülkiyet üzerinden devletin sınırlandırılmasının tersine, büyük oranda yetkilendirildiğinin altını çizer (Polanyi, 2002: 304).

Özgürlük, kamusal mahiyette sahip olduğu değerini, bireyin, kendisini toplum içerisinde ifade etmesi ve kendisini yeniden anlamlandırabilmesinde kazanır. Bu nedenle cumhuriyetçilik açısından özgürlük, bireyin, kendi bireyselliğinden sıyrılarak, bir ortaklık arzusu ile kendisini kamusal alanda yeniden kavramasıyla gerçekleşir. Zira cumhuriyetçiliğin eleştirisinin temelinde olan bireysellik, kişinin sadece kendi çıkarını üst-yasa olarak kabul etmesi ve bu bağlamda diğer bireyleri kolaylıkla araçsal mahiyette görmesidir. Bu kavrayışın toplumun en alt katmanına kadar davranış kipleri üzerinden yerleşimi, totalitarizmi bireyler arası ilişkilerde ortaya çıkartır.

Son olarak yeniden Arendt'i hatırla[t]makta fayda görüyorum. Arendt, kurguladığı cumhuriyet fikrinde, birbirilerinden yalıtılmış ve apolitikleştirilmiş bireylerin, kamusal alan içerisinde çatışmacı bencilliklerinden sıyrılarak kendi kurucu potansiyellerini bir ortaklık düzleminde açığa çıkarabileceklerini vurgular (İnce, 2013: 302). Bu tarz bir kamusal anlayış, her şeyden evvel, bireylerin, bir arada yaşama ilkelerinin ana hatlarını düzenlediği gibi, bu alan içerisinden meşrulaştırılan siyasal iktidarın sınırlarını çizer. İkinci olarak, bu sınırlandırma neticesinde, siyasal iktidar, kurucu irade olan halkın değişimi ve dönüşümü doğrultusunda yeniden yapılandırılır. Arendt'in felsefesi, bu bağlamda, siyasal iktidar ile toplum arasındaki mesafenin daraltılması ve farklılaşmanın önüne geçilmesi üzerine yoğunlaşmıştır diyebiliriz. Kamusal alanın, halkın kurucu iradesinin ontolojik zemini oluşu, siyasal birliğin dinamizmine katkı sağladığı gibi, toplumun apolitizasyonunun da engelleyicisi olarak işlev sağlar.

Sonuç

Politika, insanın kendisini var etmesi ve anlamlandırması noktasında etik bir misyon üstlenmiştir. Politik olan, insanların birbirileri ile ilişki içerisinde olduklarının ve bir arada yaşamın ilkelerini, sahip oldukları irade ile beyan etmelerinden türer. Politika, bu bağlamda, karşılıklılığın ve ortaklığın toplumsal yansımasıdır. Bu ortaklık ve karşılıklılık bir taraftan tekilliğin tezahürü ve tanınmasına yönelirken, diğer taraftan korunması gereken bu tekillik düzlemini evrensel bir standarda yükseltir. Böylece, bir arada yaşamın öznesi olan bireyler, herkesi kapsayan bu evrensellik altında işbirliği koşullarını yaratabilirler. Bu sayede hem birlikte çalışma, üretme, yaşama olanağı sağlanırken, hem de bu olgusalılığın devamlılığını sağlayacak hukuk mekanizması ortaya çıkar. Dolayısıyla politika, ontolojik olanı norm'a, normsal olanı ise giderek kaideye dönüştürür. Ancak politikanın muhtevastındaki asıl anlam, politik olan'ı ortaya çıkartan koşullardır. Bu koşullar, bireylerin gösterdikleri iradeden türemektedir. Bireylerin iradeleri, bir taraftan bir arada yaşama imkanını sorgulayan tahayyüllerinin bir sonucudur; diğer taraftan bu iradelerini somutlaştırma hakkı ve yetkisine sahip olduklarının ifadesidir. Dolayısıyla, insanları bir arada tutma ve yönetme erkine sahip olan politik bir birlik (Devlet), bir irade beyanından doğar.

Teorideki tartışma, bu irade beyanının her zaman sunulabilir olup olmadığına ilişkindir. Bir yoruma göre, toplumsal sözleşme mahiyetindeki bu kurucu irade beyanının rutin seçimler ile yenilenmesi yetersizdir. Buna göre, halkın, belirli aralıklarla toplumsal kaideleri yeniden belirleme hakları pekala olabilmelidir. Ancak diğer bir yoruma göre de, halk dinamik ve değişkenlik arz etmesi bakımından halka kalıcı bir yasa yapma imkanı her zaman sunulamaz. Kurucu irade, kendisinden başka bir irade toplumsal uyumu bozamasın diye bir seferliğine bir sapma yaratarak ilkeleri belirlemiştir. Olağandışı koşulların içerisinde bir olağan hale kavuşma arzusu nedeniyle kurucu irade belirlemektedir. Kurucu irade, kendisinden sonraki politik ortamın dayandığı zemini belirtir. Kurucu iradenin her seferinde sorgulanması, toplumsal hayatın hangi ilkeler dahilinde belirlendiğine dair bir belirsizlik algısı yaratabilir.

Bu yorumlara, pek çok ilave eşliğinde, rastlamak mümkündür. Dolayısıyla da temel problem, en azından bu çalışmadaki sorunsal düşünüldüğünde, toplumsal yaşamın anlamlandırılması noktasında irade hakkına sahip olan bireylerin kendilerini ifade ve temsil edebilmelerinin imkan ve ölçütü nedir? Politika, bireylere nasıl bir imkan sağlamalı, ya da politik olmak neden önemli sayılmalıdır? Bu sorular, esas itibarıyla, davranışlara ilişkin belirlemeci

bir mantığı devreye sokan neo-liberal tezler düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelir. Yaşamın, salt teknik-rasyonel kurallara göre işlemesi gereken bir saha olduğunu savunan neo-liberal akılsallık, toplumsal hayatın tüm kurum ve ilişki yapılarını “kurmak” istemektedir. Bireylerin, verili bir rasyonellik ölçütünün işlemesinden sorumlu oldukları apolitik ve edilgen toplumsallık, herkesi “teknik bir hizmetli” durumuna indirgemektedir. Yaşamın tüm alanlarının belirli kod ve kurallara tıklması, bireylerin bunların nedenlerini ya da alternatiflerini sorgulamalarından çok, bu kuralların devamından sorumlu nesnelere neden olur. Kısaca neo-liberalizm, bireylerin sadece apolitizasyonuna neden olmaz, onların yaşama dair irade beyan edebilme yetisine karşı da bir müdahale biçimini temsil eder.

Politik olan bu bağlamda bir akışkanlık ve olumsuzluk durumunu temsil eder. Toplumsal yaşamın tümüyle kodlandığı bir düzen politik değil, teknik süreçler toplamıdır. Anlamlandırma arzusu, her şeyden evvel, var olanın sorgulanması ve yeni bir anlamın beyan edilmesiyle mümkün olur. Toplumsal yaşamın salt belirli kuralların eşliğinde istikrarına odaklanan bir yapı, politik olmayı da frenleyecektir.

Kamusal alan, bu bakıma, kodlara sıkıştırılmış ve makineleştirilmiş bir toplumsal yaşam içerisinde bireylerin politik özne olduklarını yeniden hatırladıkları bir zemini temsil eder. Kamusal alanın her şeyden evvel iletişim olgusuna doğrudan vurgu yapmasının altında da bu yatar. İletişim, kamusal alanda, dışsal alandan bireylere yüklenen verili kodların tekrarını değil, tekile ait olanın, hatta genelleşmiş bir beyan olmayıp kişisel bir heyecanın karşılıklı olarak ifade edilmesidir. Amaç ya da hedef, belirli bir standardı baskılamak değil, bir arada yaşamın gerekçesini sunabilmektir. Cumhuriyetçiliğin, kamusal alanın ontolojik bir imkanı olarak değerlendirildiği bu çalışmada, politik olan yeniden sorunsallaştırılmıştır. Bireyin doğal hakları ya da temel davranış kiplerinden türetilen bir argüman, bireyin bir tür teknik-özneye dönüşmesine neden olmaktadır. Bireyin, kendisinden farklı olana karşı kendi tekilliğini korumak zorunda kalarak toplumsal yaşamın bireyler arası bir çatışma ortamına dönüşmesini olgusal bir referans olarak bu çatışma ve rekabeti doğallaştıran söyleme karşı cumhuriyetçi bir kamusal alan modelinin önerisi tekrar hatırlanmalıdır. Bireyin politik vasfı, kendisi gibi olanlarla aynılığı fark etmesine veya onlarla ortak bir kayba ya da mutluluğa sahip olacağını fark edebilmesi ile başka bir olgusalığa kapı aralar.

Referanslar

- Arendt, H. (2007), "The Moral of History", Jerome Kohn ve Ron H. Feldman (der), *The Jewish Writings* (içinde), New York, Schocken Books
- Arendt, H. (2009), *İnsanlık Durumu, Seçme Eserler: 1*, ev. Bahadır Sina Őener, İstanbul, İletişim
- Arendt, H. (2011), *Totalitarizmin Kaynakları, Seçme Eserler: 4*, ev. Bahadır Sina Őener, İstanbul, İletişim
- Aristoteles, (1993), *Politika*, ev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Arrighi, G. (2002), *The Long Twentieth Century*, London, Verso
- Berktaş, F. (2010), *Politikanın ağrısı*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Berktaş, F. (2012), *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul, Metis
- Boetie, E. (2011), *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, ev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara, İmge
- Burchell, G. (1996), "Liberal Government and Techniques of the Self", Andrew Barry, Thomas Osborne, Nikolas Rose (der), *Foucault and Political Reason Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government* (içinde), Chicago, University of Chicago Press, s. 19-37
- Castoriadis, C. (1992), "Power, Politics, Autonomy", A. Honneth et al (der), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (içinde), Cambridge, MA: MIT Press
- Dardot, P. ve Laval, C. (2012), *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Bir Deneme*, ev. Işık Ergüden, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ehrenberg, J. (1999), *Civil Society The Critical History of An Idea*, New York, New York University Press
- Ferguson, A. (1996), *An Essay on the History of Civil Society*, Fania Oz-Salzberger (ed), Cambridge, Cambridge University Press
- Finley, M. (2003), *Antik ve Modern Demokrasi*, ev. Deniz Türker, Ankara, Ayra Yayınları
- Fraser, N. (1991), "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, no. 25/6, s. 56-80.
- Gözler, K. (1998), *Kurucu İktidar*, Bursa, Ekin Yayıncılık
- Guarini, E. (1990), "Machiavelli and the Crisis of the Italian Republics", *Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli* (der), *Machiavelli and Republicanism* (içinde), New York, Cambridge University Press
- Habermas, Jürgen. (2007), *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, ev. Mithat Sançar ve Tanıl Bora, İstanbul, İletişim.
- Hansen, P. (1993), *Hannah Arendt Politics, History and Citizenship*, California, Stanford University Press
- Harvey, David. (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, New York, Oxford University Press
- Honohan, I. (2002), *Civic Republicanism*, New York, Routledge
- İnce, H. (2013), "Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru", Armağan Öztürk (der), *Res Publica Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce* (içinde), İstanbul, Doğu Batı Yayınları

- Jones, Stedman Daniel. (2012), *Masters of the Universe Hayek, Friedman and the Birth of Neo-liberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012
- Kalyvas, A. (2000), "Carl Schmitt and the Three Moments of Democracy", *Cardozo Law Review*, vol. 21 (5/6) s. 1525-1565
- Lively, J. (1965), *The Social and Political Thought of Alexis De Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press
- Makyavel, N. (2009), *Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul, Say Yayınları
- Pettit, P. (1998), *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı
- Polanyi, K. (2002), *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim
- Saad-Filho, Alfredo ve Johnston, Deborah. (2008), *Neoliberalizm Muhalif Bir Seçki*, çev. Şeyda Bağlı ve Tuncel Öncel, İstanbul, Yordam
- Sandel, M. (1996), *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press
- Sieyes, E. J. (2005), *Üçüncü Sınıf Nedir*, çev. İsmet Birkan, Ankara, İmge
- Skinner, Q. (2008), *Liberty Before Liberalism*, New York, Cambridge University Press
- Smith, A. (2004), *Ulusların Zenginliği*, çev. Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı, İstanbul, Alan Yayıncılık
- Steger, Manfred B. ve K. Roy Ravi. (2010), *Neoliberalism A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press
- Tocqueville, A. (1948), *Democracy in America*, vol. 1., çev. Henry Reeve, New York, Alfred A. Knopf
- Tunçel, A. (2010), *Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Wood, E. M. (1992), "Sivil Toplumun Yararları ve Zararları", *Dünya Solu*, no. 8, s. 1-28
- Yetiş, M. (2005), "Tocqueville, Demokratik Devrim ve Sivil Toplum", *AÜ SBF-GETA Tartışma Me-tinleri*, No. 87