



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**TEMELCİLİK VE ÖTESİ:  
DEMOKRASİ TEORİLERİNİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ**

Hayrettin Furkan LİVAN

Doktora Tezi

Ankara, 2024



TEMELCİLİK VE ÖTESİ:  
DEMOKRASİ TEORİLERİNİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ

Hayrettin Furkan LİVAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2024

## KABUL VE ONAY

Hayrettin Furkan Livan tarafından hazırlanan "TEMELCİLİK VE ÖTESİ: DEMOKRASİ TEORİLERİNİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ" başlıklı bu çalışma, 24.01.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKMAN (Başkan)

---

Prof. Dr. Ömer Aykut ÇELEBİ (Üye)

---

Doç Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Üye)

---

Dr. Öğr. Üyesi Pelin DİNÇER (Üye)

---

Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezimin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezimin aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

24/01/2024

[İmza]

Hayrettin Furkan LİVAN

<sup>1</sup>"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezele ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezimin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezimin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

\* Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

*[imza]*

**Arş. Gör. Hayrettin Furkan LİVAN**

## TEŞEKKÜR

Tez yazma sürecinin zorluklarını aşabilmek ve süreci en verimli şekilde tecrübe edebilmek için iyi bir yol göstericinin ne kadar önemli olduğunu bizzat deneyimlememi sağlayan; yalnızca tez sürecinde değil, yaşamın her alanında bu yol göstericiliğinin etkisini her daim hissettiğim; öğretme fiilinin yalnızca anlatmakla değil, düşündürmekle, soru sordurmakla, yorumlamaya alan açmakla ve kişinin davranışlarıyla örnek olarak da gerçekleştirilebileceğini gösteren; zaman zaman çalışarak sabahladığına şahit olduğum ve bu sayede tezi yazarken tıkanıp hissettiğim anlarda motivasyonumu tekrar kazanmamı sağlayan; öğrencisi olduğum için hep gurur ve mutluluk duyacağım saygıdeğer hocam Doç. Dr. Ruhtan Yalçınır'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Teze sunduğu değerli katkılardan dolayı, tez izleme komitesinde ve tez savunma jürisinde yer alan, süreç boyunca geri dönüşleri sayesinde tezin yolunda gitmesini mümkün kılan hocalarım Prof. Dr. Aylin Özman-Erkman ve Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a çok teşekkür ederim. Ayrıca, jüride sunduğu değerli yorumları ve tezin eksiklerine yönelik tespitleri sayesinde metnin en iyi hâline gelmesi için yaptığı katkılarından dolayı, değerli hocam Prof. Dr. Ömer Aykut Çelebi'ye de çok teşekkür ederim.

Tez savunma jürisinde yer almasının ve teze doğrudan yaptığı katkıların çok ötesinde, lisans eğitimimi aldığım dönemde araştırma görevlisi olarak tanıdığım, o günlerden bu yana hem hoca hem arkadaş sıfatıyla tanımaktan mutluluk duyduğum ve her zaman mutluluk duyacağım sayın hocam Dr. Pelin Dinçer'e ayrıca çok teşekkür ediyorum. Lisans eğitimimden bu yana tanıdığım, o dönemin acemiliğinde ilk akademik heveslerin etkisiyle yazdığım amatör metinleri bile titizlikle irdeleyip geri dönüş yapan ve mesleğe duyduğum ilgiyi güçlendiren sayın hocam Doç. Dr. Kadir Dede'ye de içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Tez yazma süreci, hayatınıza mutluluk katan ve hem çalışırken hem eğlenirken yanınızda bulunan dostların varlığı ile çekilir hâle gelen zor bir süreç. Hayatımın bu bölümünü tecrübe ederken çok şey paylaştığımız, çalıştığımız odada veya kahve sohbetlerimizde olduğu kadar kütüphane çalışmalarımızda da bolca vakit geçirdiğimiz ve bu sayede güzel vakit geçirirken çalışmak için birbirimizi motive ettiğimiz sevgili dostum Eser Ergönül'e çok teşekkür ediyorum. Son olarak, yıllardır süren dostluğu ile, öğle yemeklerinde dahi

sürdürebildiğimiz akademik sohbetlerimiz sayesinde düşünmeyi canlı tutan, hayatıma değer ve mutluluk katan dostum Cem Oto'ya da teşekkürlerimi iletiyorum.

Teşekkür etmenin hiçbir zaman yeterli olamayacağını bilsem de hayatım boyunca attığım her adımda arkamda duran, her kararında desteklerini ve mutluluklarını dile getirerek yaşama olumlu bakabilmemi mümkün kılan sevgili aileme, en sıkıntılı zamanlarımda bile sığınabileceğim sıcak bir yuva oldukları için sonsuz teşekkür ederim.

Ve... Sevgili eşim, en iyi arkadaşım, huzur ve mutluluk kaynağım Mine'ye; varlığıma anlam kattığı, hayatımı olduğu gibi sevmemi mümkün kıldığı için minnettarım. İyi ki varsın.



## ÖZET

LİVAN, Hayrettin Furkan. *Temelcilik ve Ötesi: Demokrasi Teorilerinin Eleştirel Bir Analizi*, Doktora Tezi, Ankara, 2024.

Bu çalışma, demokrasinin temelcilik perspektifiyle ele alınmasından ileri gelen sorunlu yönleri göstererek, temelcilik-sonrası anlayışa dayalı olarak demokrasinin nasıl değerlendirilebileceğinin çerçevesini çizmeyi amaçlamaktadır. Temelcilik, politikanın ve toplumun kurulmasında nihâi bir ilkenin kurucu olduğu varsayımını ifade eder. Demokrasi çalışmalarında temelci yaklaşımlar, demokrasiyi belli bir nihâi ilke ile sınırlayarak, kurulacak ideal demokratik düzenin bu ilke üzerine inşa edilmesine çabalar. Dolayısıyla, temelci bir demokrasi teorisi için yapılması gereken yalnızca nihâi olduğu varsayılan bu temel ilke üzerine tutarlı bir sistem kurmaktır. Ancak, demokraside zeminlenme hareketini ortaya çıkaran hiçbir ilke nihâi değildir. Çünkü demokrasiyi temellendiren ilkeler yalnızca olumsal, geçici ve bağlamsal nitelikleriyle var olabilir.

Temelciliğin karşısında yer alan görüşler, hiçbir ilkenin toplumu kuramayacağı düşüncesine dayalı anti-temelcilik biçiminde ortaya çıkabildiği gibi; yalnızca nihâi ilke iddiasını reddeden ancak geçici ve olumsal ilkeler ile zeminlenme ve zeminin çözülmesi sürecinin zorunluluğunu kabul eden temelcilik-sonrası görüşle de ortaya çıkabilir. Bu çalışma, anti-temelciliğin tüm zeminlenme biçimlerini reddetmesinin de bir tür temelcilik olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, çalışma boyunca demokrasi kavramının temelcilik bağlamı eleştirilirken, temelcilik-sonrası perspektife dayalı olarak değerlendirilmesinin imkânı aranmaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümü demokrasinin (köken olmayan) kökenlerini tarihsel bir çerçevede temelcilik üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Sorunsallaştırmanın odağında *politeia* ve *res publica* kavramları yer alır. İkinci bölüm, demokrasinin modern devlet, egemenlik, sözleşmesellik ve temsil bağlamında değerlendirilmesine ayrılmıştır. Aynı zamanda, tarafsızlık ideali ve kamusal alan konuları da ele alınmaktadır. Tezin son bölümünde demokrasiyi modellemeye dönük argümanlar eleştirel bir analizin konusu edilmektedir. Akabinde, temelcilik-sonrası politika teorisinde öne çıkan demokrasinin zeminlenme-çözülme hareketi, *an-arkhê* ilke hususu ve gelecek-olan demokrasi tartışmaları üzerinde durulmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Temelcilik, demokrasi, antagonizma/agonizma, konsensüs, zemin, ufuk

## ABSTRACT

LİVAN, Hayrettin Furkan. *Foundationalism and Its Beyond: A Critical Analysis of the Theories of Democracy*. Ph.D. Dissertation. Ankara, 2024.

This study introduces how democracy can be evaluated based on a post-foundationalist understanding, of democracy by pointing out the problematic aspects that arise from considering democracy from a foundational perspective. Foundationalism refers to the assumption that an ultimate principle is constitutive in grounding politics and society. Foundationalist approaches in democracy studies restrict democracy to a particular ultimate principle and attempt to construct the ideal democratic order upon this principle. Therefore, for a foundationalist theory of democracy, all that needs to be done is establishing a consistent system on this fundamental principle, which is assumed to be ultimate. However, no principle that reveals the grounding movement in democracy is ultimate. This is because the principles that ground democracy can only exist with their contingent, temporary, and contextual qualities.

Opposing views to foundationalism can emerge as anti-foundationalism, which holds that no principle can found society. It can also emerge with the post-foundationalist view, which rejects only the claim of the ultimate principle but accepts the necessity of provisional and contingent principles and the process of grounding and ungrounding. This study argues that anti-foundationalism's rejection of all forms of grounding is also a type of foundationalism. Therefore, throughout the study, while criticizing the concept of democracy in the context of foundationalism, the possibility of its evaluation based on a post-foundationalist perspective is sought.

In this context, the first part of the study problematizes the (non-)origins of democracy through foundationalism in a historical framework. The concepts of *politeia* and *res publica* are at the center of problematization. The second chapter is devoted to the evaluating democracy in the context of the modern state, sovereignty, contractualism, and representation. At the same time, the ideal of neutrality and public space are also addressed. In the last part of the thesis, arguments for modeling democracy are subject to a critical analysis. Consequently, the key debates in post-foundational political theory on grounding-ungrounding characteristics of democracy, the question of the *an-arkhê* principle, and the *democracy to-come* are emphasized.

### **Keywords**

Foundationalism, democracy, antagonism/agonism, consensus, ground, horizon

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY .....</b>	<b>İ</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....</b>	<b>İİ</b>
<b>ETİK BEYAN.....</b>	<b>İİİ</b>
<b>TEŞEKKÜR.....</b>	<b>İV</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>VI</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>Vİİ</b>
<b>İÇİNDEKİLER .....</b>	<b>Vİİİ</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM DEMOKRASİYİ KONUMLANDIRMAK.....</b>	<b>8</b>
<b>1.1. DEMOKRASİ ÇALIŞMALARINDA TARİH, YORUM VE YÖNTEM...9</b>	
1.1.1. Politik Düşünce ve Tarih.....9	
1.1.2. Temelcilik(-Sonrası) ve Demokrasinin Tarihselliği.....12	
<b>1.2. DEMOKRASİ VE POLİTEİA.....15</b>	
1.2.1. Atina Demokrasisinin Teorik Çerçevesi .....16	
1.2.2. Polis ve Politeia.....24	
1.2.3. Polisin Kurumları .....28	
1.2.4. Eşitlik: Yasa ve Yurttaşlık .....31	
1.2.5. Özgürlük ve Dışlama: Demokrasinin İki Yüzü.....37	
<b>1.3. RES PUBLICA .....45</b>	
1.3.1. Uzlaşma ve Çatışma.....48	
1.3.2. İhtilafın Kurumsallaşması .....53	
1.3.3. Doğal Yasa .....60	
1.3.4. Roma Hukuku ve Yurttaşlık.....70	
1.3.5. Hümanizm: Erdem ve Özgürlük .....79	
<b>2. BÖLÜM DEMOKRASİ TEORİLERİNİN NORMATİF VE ELEŞTİREL YORUMLARI .....</b>	<b>90</b>
<b>2.1. DEMOKRASİ VE EGEMENLİK .....</b>	<b>90</b>
2.1.1. Yasanın Kökeni ve Sözün Edimselliği.....91	

2.1.2. Egemenlik ve İktidar .....	99
2.1.3. İktidarın Meşruiyet Zemini Olarak Sözleşmesellik .....	112
<b>2.2. DEMOKRASİDE TEMSİL VE TARAFSIZLIK İDEALİ.....</b>	<b>129</b>
2.2.1. Temsil.....	130
2.2.2. Tarafsızlık İdeali: Hak ve İyi Karşılığı .....	138
2.2.3. Kamusal Alan.....	146
<b>3. BÖLÜM DEMOKRASİ MODELLERİ VE TEMELCİLİK-SONRASI</b>	
<b>ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>160</b>
<b>3.1. KONSENSÜS VE ANTAGONİZMA.....</b>	<b>161</b>
3.1.1. Liberal Demokrasi Modeli .....	162
3.1.2. Toplulukçuluk .....	176
3.1.3. Cumhuriyetçilik ve Demokrasi .....	183
3.1.4. Müzakereci Demokrasi .....	196
3.1.5. Çokkültürcülük.....	211
3.1.6. Radikal Demokrasi.....	220
<b>3.2. TEMELCİLİK-SONRASI DEMOKRASİ TEORİSİ.....</b>	<b>230</b>
3.2.1. Politika Teorisinde Temelcilik, Anti-Temelcilik, Temelcilik-Sonrası .....	231
3.2.2. Tanınma, Farklılık ve Queer Teori.....	239
3.2.3. Demosun Sınırları: Evrensel-Özgül ve Popülizm .....	253
3.2.4. Zemin ve Ufuk .....	263
<b>SONUÇ.....</b>	<b>277</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>283</b>
<b>EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>310</b>
<b>EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....</b>	<b>312</b>

## GİRİŞ

Demokrasi, herkesin tanımını üzerinde anlaşmış gibi görüldüğü bir kavram olmakla birlikte, kavramın anlamına dair sorgulamaların giderek azaldığı bir dönemin içinde bulunduğumuz söylenebilir. Bu mevcut durum, özellikle liberal teori çerçevesinde temsili demokrasinin kendiliğinden meşru addedildiği bir dünyanın resmini göstermektedir. Hem gündelik yaşamın politik/pratik oluş hâli içinde, hem teorik tartışmalar bağlamında demokrasinin karşısında yer almak gayrimeşru bir konumu imlemesine rağmen, demokrasinin ne olduğu sorusuna verilecek cevapların ortak noktaları oldukça az görünmektedir. Bu durum, *anlam* sorusunun silikleşmesi ile irtibatlıdır.

Bugün anlam sorusunu sorma gereği, özellikle demokrasi kavramı için bir zorunluluk olarak belirmektedir. Demokrasi tariflerinde, önüne gelen sıfatlarla birlikte demokrasinin tanımında içermesi gerekenlere dair birtakım temel varsayımlar öne sürülmektedir. Bu varsayımların amacı, genel olarak, demokrasiyi herhangi bir şekilde tanımlayarak *uygulamanın* yollarını bulmaktır. Fakat, demokrasi çalışmalarında, demokrasinin tanımında zaten var olduğu düşünülen -eşitlik, özgürlük, bireycilik, fayda, erdem, katılım, yurttaşlık, çatışma, uzlaşma gibi- çeşitli ilkelerin ne anlama geldiği üzerinde yeterince durulmamaktadır. İlkelerin anlamına yönelik soruşturmalar ise, mevcut koşullara yapılan açıklamaları meşru kılmayı amaçlar. Demokrasi çalışmalarındaki bu eğilim, *temelcilik* (*foundationalism*) olarak adlandırılan anlayışın yarattığı krizi göstermektedir.

Bu tezin savlarından ilki şudur: Demokrasi teorisinin geleneksel ve modern perspektiflerinde *temelci* anlayıştan kaynaklanan bir *kriz* durumu söz konusudur. Temelcilik, çıkış noktası olarak, üzerine inşa edilen her türlü tutarlı argümanı meşru kılma kabiliyetini haiz, sarsılmaz ve şüphe edilemez olan nihâi (*ultimate*) bir temel ilkenin var olabileceği inancını ifade etmektedir. Temelciliğin nihâi ilkesi, başka bir nedene ihtiyaç duymaksızın kendi kendisinin kanıtı sayılan bir *hakikat* varsayımı demektir (Pollock & Cruz, 1999, s. 35). Bu nedenle, temelci perspektiften bakıldığında, sağlam bir temele sahip olarak yapılan herhangi bir tanımın anlamını sorgulamak gereksiz gibi görünür. Geriye yalnızca, şüphe edilemez temel inanca dayalı görüşün uygulaması sorunu kalmaktadır.

Demokrasinin nasıl uygulanacağına dair argümanların çokluğu karşısında, demokrasinin *ne* olduğu sorusuna verilen cevapların sınırlı kalmasında temelcilik problemi yatar. Demokrasiyi temelci perspektiften ele alan çalışmalar, demokrasiye dışarıdan ilkelerin ve uygulama kurallarının dayatılmasına neden olur. Temelci yaklaşımlar, politikaya ve/ya toplumun zeminine, aslında zorunlu olmayan, aksine, olumsal ve geçici nitelikteki birtakım ilkeleri, nihâi ve değişmez ilkeler olarak yerleştirir. Dolayısıyla, değişmez olduğu iddiasındaki bu ilkeler aşkınlaştırılarak kurucu bir yere konumlandırılır (Marchart, 2016, s. 183). Sonuçta, temelci argümanlar değişimi göz ardı etmekten kaçınmayan, oluş hâli içindeki yaşamın politik karakterini kendisine dışsal olan bir aşkınlıkta yaratmaya çalışan iddialarla var olmaktadır.

Politikayı temellendiren bu ilkelerin doğruluğuna olan sarsılmaz inanç, nihâi kabul edilen herhangi bir ilkenin üzerine kurulacak sistemin tutarlı olmasını yeterli hâle getirir. Temelden şüphe edilmediği noktada, hakikate uygun olan sistemin veya toplumun ideal düzeninin ortaya konması için yalnızca tutarlı ve sistematik bir fikirler silsilesini kurgulamak yeterli olacaktır. Demokrasi çalışmalarında temelciliğin yarattığı olumsuz etikler, bu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, öncelikle temelcilik sorununun demokrasi etrafında nasıl kurgulandığını tespit etmek gerekmektedir. Bu nedenle, çalışma boyunca ele alınan tüm tarihsel ve bağlamsal noktalar, öncelikle bu temelci perspektifin yarattığı tahribatı analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu noktalar tahribatın kaynağı olmanın yanı sıra, temelcilik-sonrası demokrasi yorumlarının imkânını da barındırır. Temelciliğin tespit edilmesi, temelcilik-sonrası demokrasinin imkânı ile birlikte düşünülmektedir.

Politika teorisinde geleneksel ve modern perspektiflerin ötesine geçmeye çabalayan demokrasi çalışmaları, temelci anlayışın yarattığı kriz karşısında kavramın yorumlanmasına yönelmekte ve köken olma iddiasındaki varsayımların çelişkilerini öne çıkararak, tüm temelci iddiaları kuşkulu hâle getirme çabasına girmektedir. Bu nedenle, “*ne yapılmalı?*” sorusunu sormak için, öncelikle “*nedir?*” sorusunu sormak gerekmektedir. Anlamın zaten verili olduğu düşüncesinden yola çıkan “*ne yapılmalı?*” sorusu her zaman ânın içinde cevap talep eden bir sorudur. Ancak, ne yapmak gerektiğine dair verilecek karar, belli bir reçeteye veya verili plâna göre gerçekleştirilemez. Arkada yatan nedensel belirleyici ne olursa olsun karar vermek her zaman o âna ait bir kırılmadır.

Demokrasi hususunda, neyin yapılacağı yönündeki *eyleme* geçiş sorusunu duraklatarak, “*nedir?*” sorusunu sormak bu nedenle hem gerekli hem de risklidir. Tam tersi durumda ise anlam üzerine sorgulamaya girişmemek, verili olan anlamlar arasında seçim yapmaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır. *Ne yapılmalı?* sorusunun sorulma bağlamı kendiliğinden sorunlu bir çıkış noktasıdır.

Özelikle de soru, kişinin ne düşünmesinin doğru olduğunu bildiğini, ve meselenin sadece, eyleme nasıl geçileceği olduğunu varsayıyorsa. Arkamızda teori, önümüzde uygulama – anahtar şey, neyin tam vaktinde, özgül eylemde işe koymak için seçileceği. Ama bu, soruca, en sıradan şekilde varsayılandır. Ve bu durumda ‘ne yapılmalı?’, çoktan verili bir hedefi gerçekleştirmek için ‘nasıl eylemeli’ anlamındadır. Öyleyse ‘dünyayı dönüştürmek’, dünyanın çoktan verili bir yorumunu gerçekleştirmek, bir umudu gerçekleştirmek, demek. (Nancy, 2011a, s. 482).<sup>1</sup>

Oysa demokrasinin temelci olmayan yorumunda, verili anlamların sorgulanmasını gerektiren, *nihâi* ilkenin yokluğu en belirgin argümandır. Diğer bir ifadeyle demokrasi, tam da herhangi bir anlamın önceden kabul edilmesiyle var olacak politik bir düzenin imkânsızlığı düşüncesini ifade etmektedir. Bu anlamda demokrasi, ilkesiz ve kökensiz bir zeminlenme-çözülme hareketinin, ilke tanımlamaktan tamamen vazgeçmeksizin devam ettiği bir süreci ifade etmektedir. Bunu bir anlamda düzen ve çatışma arasındaki mücadele olarak ifade etmek mümkündür. Antik Yunan dilindeki *polemos* (mücadele) kavramının hem çatışmayı hem de bu sayede ortaya çıkan *polis*in birliğini kuran bir kavram olduğunu tespit eden Patočka’nın vurguladığı gibi (1999), demokrasinin içeriği tam da verili anlamların sorgulanması ile doldurulabilir; demokrasinin zorunlu bir parçası olan *polemos*, yıkıcı bir savaş değil, verili anlamların sarsılmasında bir araya gelen karşıt görüşlerin birlikteliğini ifade eder (s. 42, 43, 136). Çünkü demokrasi, bize verili olan anlamların ve dünya ile kurduğumuz yerleşik ilişkinin sorgulanması ve sarsılması sayesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla demokrasi, önceden tanımlanmış bir mefhum değildir. O halde, tarihsel ve toplumsal bağlamsallığı ile birlikte ele alındığında, çeşitli biçimlerde görünüşe gelen demokrasiyi anlamlandırmak adına nasıl bir yol izlenebilir?

*Tezin ikinci savı:* Demokrasi teorisindeki temelcilik sorununun aşılması, temelciliğin kesin bir reddine dayanan anti-temelci perspektifle değil, ilkelerin temellendirmedeki

---

<sup>1</sup> Çalışma boyunca, doğrudan alıntılardaki yazım hataları ve kavramların farklı kullanımları orijinal metindeki şekliyle korunmuştur.

yerini kabul ederek, yalnızca nihâî ilke olma iddiasını reddeden temelcilik-sonrası (*post-foundational*) görüşle mümkündür. Anti-temelci pozisyon, temelciliği tanımlayan nihâî ilke varsayımının reddine dayanır. Bu nedenle, temel yerine geçmeyi talep eden herhangi bir zeminlenme hareketinin imkânsızlığını savunur (Bevir, 2010a, s. 53-56). Temelcilik-sonrası görüşte ise ne temelcilğin nihâî zemini ne de anti-temelciliğin tüm zeminlenme taleplerine yönelik reddiyesi çözüm olarak görülmektedir. Temelcilik argümanının ötesine geçme çabasındaki bu yaklaşım, nihâî ilke varsayımını reddederken, olumsuzluk ve geçicilik niteliklerine sahip zeminlenmenin mecburiyetini öne çıkarır.

Politika teorisi içinde temelcilik-sonrası anlayışın görünür olmaya en çok imkân bulduğu alan demokrasi kavramının ele alınışında kendisini gösterir. Zira, demokrasinin temelci olmayan tarifi, onun zaten hâlihazırda nihâî temelini olmayışı ile kendini var edebilmesinden ileri gelmektedir. Buna göre toplum her zaman imkânsız bir nihâî temele dayandırılma çabasının konusudur. Ancak, toplumun ulaşabileceği temeller yalnızca politikanın geçici ve olumsal zeminlenmeleridir (*grounding*) (Marchart, 2007, s. 8). Buradaki önemli nokta, temelcilik-sonrası demokrasi görüşünün ne aşkınlaştırıcı büyük politik anlatı hâline dönüşmesi, ne de mikro politika bağlamında yalnızca özgül durumların politikası olarak değerlendirilmesidir (Marchart, 2011, s. 972). Temelcilik-sonrası demokrasi, zeminlenme ve çözülme oyununun, sürekli kendini tamamlama arzusunda olup asla bu imkânsız noktaya varamayan toplumsallığı kurduğu varsayımını merkezine alır.

Bu görüşler çerçevesinde, tezin birinci bölümü demokrasinin temelcilik problemini tarihsel (köken olmayan) kökenler üzerinden değerlendirmeye ayrılmıştır. Özellikle, Atina demokrasisi ve Roma'daki içeriğiyle *res publica* kaynakları üzerinde durulmaktadır. Bu sayede, demokrasinin modern teorilerinde karşımıza çıkan bazı ilkelerin, tarihselliği ve bağlamsallığı içinde, etrafında şekillendiği kavramlar ile birlikte ele alınması amaçlanmıştır. Bu kaynakların görünür olduğu iki temel odak olarak *politeia* ve *res publica* kavramları analiz edilmektedir. Aynı zamanda, bu kavramlarla ilişki içinde ortaya çıkan insan doğası, doğal yasa, eşitlik, özgürlük, evrensellik, yurttaşlık gibi unsurların neden demokrasiyle özdeşleşen mefhumlar olarak görüldüğünün izi sürülmektedir. Bölümün amacı, demokrasiye içkin veya demokrasiyle özdeş görülen çok



sayıdaki unsurun aslında iddia edildiği gibi demokrasiyi temellendirmede *zorunlu* bağlantılar olmadığını göstermektedir.

Temelci perspektifin sunduğu, temellendirmeyi sağlayan kaynak ilkelerin aslında zorunlu, (ilk) nedensel ve nihâi olmadığı tespit edildiğinde *politeia* ve *res publica* çerçevesinde olduğu gibi, modern demokrasi teorilerinin etrafında geliştiği *commonwealth*<sup>2</sup> çizgisindeki varsayımlar da kuşkulu hâle gelmektedir. Dolayısıyla, demokrasi teorilerinin tarihsel kökenleri/kökensizliği üzerinde durulurken başvuru olan *politeia*, *res publica*, *commonwealth* şeması da kuşkuludur. Zira, içeriğinde büyük bir yanılısma ve ideolojik aldatmacaların bulunuyor olması muhtemeldir (Balibar, 2016a, s. 20-21). Bu nedenle, belli oranda Balibar’dan esinle, demokrasinin tarihsel yorumunda *politeia*, *res publica*, *commonwealth* çizgisini takip eden bir izlek takip edilmekle birlikte, içerebileceği tehlikeler de göz önünde tutulmalıdır. Çünkü, demokrasinin tarihini bir *ilerleme* olarak yorumlamak mümkün değildir. Aksine, bu tarih demokrasinin kendine özgü çelişkileri ile birlikte dönüşmesinin tarihidir. Sunulacak herhangi bir izleğin, *ilerleme* varsayımıyla paralel görülmesi doğru değildir. Bu minvalde, çalışma boyunca izlenen yolun da demokrasiyi çelişkili içerikleri üzerinden değerlendirme amacı taşıdığı vurgulanmalıdır.

İkinci bölümde, demokrasi teorilerinde var olan çeşitli ilkelerin hangi biçimlerde temelcilik sorununa kaynaklık ettiği gösterilirken, köken arayışının modern biçimleri de sorunsallaştırılmaktadır. Bu bağlamda *köken* (*arkhê*) sorunu ve herhangi bir düzen kuruluşundaki kökenin paradoksal yapısı ele alınmaktadır. İkinci olarak, demokrasinin

<sup>2</sup> *Commonwealth* kavramı, birbirinden farklı ancak ilişkili olan devlet, cumhuriyet, yurttaşlık ve ortaklık bağlantılarına dayalı çeşitli anlamları karşılamaktadır. Örneğin, M. Tillius Cicero’nun *res publicayı* (2019) kullanma biçimi, yurttaşların birliktelik formu inşa ederek katıldığı bir bütün anlamına geldiği noktada *commonwealth* olarak çevrilebilmektedir (Crépon vd., 2014, s. 762). Jean Bodin’in “*Six Books of Commonwealth*” (1606) başlıklı kitabında cumhuriyeti ve devleti ifade edecek biçimde kullanmıştır. Özellikle Anglo-Saxon literatür içerisinde net bir kullanım alanı oluşan *commonwealth* Thomas Hobbes’un “*Leviathan*” (2018a) metninde devlet (*state*) ve Latince *civitas* (yurttaşlar birliği olarak bağımsız topluluk) kavramları ile aynı anlama gelmektedir. Locke da devleti en iyi tanımlayan kavramın *commonwealth* olduğunu ifade etmiştir: “Şimdiye kadar kullandığım ‘devlet’ kavramından demokrasi veya herhangi bir yönetim biçimini değil Latinlerin ‘civitas’ dedikleri bağımsız bir toplumu kastettiğim anlaşılmalıdır. Civitas kelimesini bizim dilimizde en iyi karşılayan kelime ‘devlettir’ (commonwealth) ve insanların oluşturduğu bir toplumu en iyi şekilde ifade edilebilir, (bir yönetimde birden çok alt topluluklar olabileceği için) ‘topluluk’ ya da ‘site’ kelimeleri anlamı tam olarak karşılayamaz.” (Locke, 2021, s. 258). Bu kullanım, Hobbes’ta da var olan kullanımla aynı doğrultudadır. Aynı zamanda *commonwealth*, İngiltere’nin Oliver Cromwell’in yönetiminde olduğu cumhuriyet dönemini (1649-1653) tanımlamak için de kullanılmıştır. Bu çalışma içindeki kullanımı, *politeia* ve *res publica* ile bağlantılı olarak, yurttaşlık bağıyla bir araya gelmiş topluluğun ortak ve genel yararını kapsayan bir anlayış ifadesi şeklindedir.

egemenlik ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Kavramın oluşma biçimi itibarıyla, demokraside egemenliğin *demosun* elinde olduğu varsayımı mevcuttur. Ancak bu noktada iki farklı sorunsalı değerlendirmek gerekmektedir: 1) Egemenliğin anlamı, kapsamı ve meşruiyet kaynağı, 2) *demosun* temsili, iç ve dış sınırları, ortaya çıkabildiği ortaklık zeminleri. İlk sorunsal, egemenliğin gücünü nerden aldığı ve bir iktidarın egemenliğini hangi yollarla, meşru biçimde sürdürebildiği sorusu ile ilgilidir. İkinci sorunsal ise *demosun* hangi yollarla egemenlikte kendi iradesini var edebildiği konusunu kapsamaktadır.

Bu sebeple ikinci bölümde, önce, egemenliğin güç ve rıza ile irtibatı üzerinde durulmakta, egemenliğe yönelik temel varsayımlar ve bu varsayımların eleştirisi yürütülmektedir. Egemenin muktedir olma durumunun meşru zeminleri ve özne ile irtibatı sorgulanırken hem geleneksel hem modern ve çağdaş egemenlik biçimleri değerlendirilmektedir. Akabinde, demokrasi çalışmalarında öne çıkan sözleşmesellik argümanın yarattığı kavramsal alanlar değerlendirilmektedir. Bu sayede, egemenliğin meşru zeminin demokrasi ile ilişkisi ve temelci ilke dayatmasının burada yarattığı etkilerin eleştirel bir çözümlemesi amaçlanmıştır. Nihayetinde, temsil ve tarafsızlık ideali ile kamusal alanın demokrasi teorisindeki yeri sorgulanmakta, rasyonalite ve hak gibi temel kavramların çerçevesi çizilmektedir.

Tezin son bölümünde, temelci demokrasi teorilerinin eleştirisi, demokrasiyi modellemeye dönük girişimler üzerinden sürdürülmektedir. Bu bağlamda konsensüs arayışındaki modeller ile farklılığa ve antagonistik/agonistik politik olan anlayışına dayalı modeller üzerinde durulmaktadır. “Demokrasi çalışmalarında modellemenin temelcilik ile irtibatı nedir?”, “Sunulan modeller hangi nihâi ilkeleri öne sürmektedir?”, “Öne sürülen ilkeler neden demokrasi kavramını tanımlarken sorunlara neden olmaktadır?” gibi soruların cevapları aranmaktadır. Bu bağlamda, demokrasiyi modellemeye dönük girişimlerin çerçevesi *konsensüs* ve *antagonizma* karşıtlığı üzerinden çizilmektedir.

Bölümün ikinci kısmında ise, temelcilik üzerinden sorunsallaştırılan demokrasi kavramının temelcilik-sonrası perspektifle değerlendirilebilecek noktaları açıklanarak, genel bir *temelcilik-sonrası demokrasi* yorumunun çerçevesi çizilmektedir. Öncelikle temelciliğin ve temelcilik-sonrası perspektifin epistemolojik ve ontolojik yönleri üzerinde durulmaktadır. Özellikle temelcilik-sonrası politika teorisine kaynaklık eden

ontolojik fark, politik fark gibi kavramlar açıklanmaya çalışılmaktadır. Daha sonra, temelciliğe dair farklı konuların *kimlik(lenme)* üzerine görüşleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda, kimliğin verili kategoriler üzerinden sabit anlamlara sahip olması ve *tanınma* meselesi odağında ele alınması açıklanarak eleştiriye tabi tutulmaktadır.

Temelciliğin kimlik konusundaki yarattığı sorunlu alan, başta feminist çalışmaların gösterdiği gibi cinsiyet/cinsellik hususunda olduğu kadar, kültürel, etnik veya sınıfsal yönleriyle de öne çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında kimlik meselesi, temelcilik-sonrası perspektifle ele alınırken, bir yandan özneleşmenin ve kimliklenmenin sabitlik ötesinde süreçsel bir oluş hâli olduğu fikri üzerinden hegemonik mücadele çerçevesi üzerinde durulmaktadır. Diğer yandan ise, temelcilik-sonrası argümanlar, kimliğin çeşitliliğine rağmen kategorilerin sabitliğini devam ettirmesine karşıt olarak *queer* kavramının etrafında gelişen teorik tartışmalarla desteklenmektedir.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra, *demosun* kapsamı, içerme ve dışlama pratikleri üzerinden değerlendirilerek *popülizm* meselesinin bu çizgideki yeri tartışılmaktadır.

Bu çerçevede popülizmin demokrasiye içkin bir özellik olarak popülizmin tamamen dışlanması mümkün olmayan bir unsur olduğu üzerinde durulmaktadır. Son olarak, temelcilik-sonrası demokrasi teorisinin çerçevesi çizilmektedir. Arayışın içeriği büyük oranda Oliver Marchart'ın temelcilik-sonrası politika teorisi etrafında, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Jacques Rancière ve Jean-Luc Nancy'nin demokrasiyi ele aldığı farklı yönler üzerinden doldurulmaktadır. Böylece, temelcilik-sonrası demokrasi teorisinin zeminlenme-çözülme hareketi, *an-arkhê* ilke meselesi, -ile ekinde görünür olan ortaklık niteliği ve *gelecek-olan* kipinde anlaşılabilirliği üzerinden ele alınması mümkün olmaktadır.

---

<sup>3</sup> *Queer* çalışmaları, belirli biçimde kurgulanmış sabit kategoriler üzerinden düşünmeyi eleştiren ve bu kategorileri şüpheli kılmayı amaçlayan bir noktada konumlanmaktadır. Ancak, kavramın politika teorisindeki etkisi kimlik tartışmalarını aşan çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Bu anlamda, *queer* teorisinin kendine özgü epistemolojik, ontolojik ve etik-politik veçheleri olduğu unutulmamalıdır. Verili olduğu düşünülen kategorilere yönelik eleştirel ve dekonstrüktif kapsamı ile temelcilik-sonrası politika teorisinin perspektifi ile çok yönden benzerlik gösteren *queer* teori, bu çalışma içerisinde *kimlik* sorunsalı bağlamında değerlendirilmiştir. Bununla beraber, kavramın kapsayıcılığının bu çalışmada ele alınan sınırların çok daha ötesine geçtiği vurgulanmalıdır. Bkz. Anzaldúa, 1987; Sedgwick, 1990; Edelman, 2004; Johnson, 2016.

## 1. BÖLÜM

### DEMOKRASİYİ KONUMLANDIRMAK

Demokrasi mefhumu, bugünün dünyasında izah edilmeye gerek duyulmaksızın hedeflenmesi gereken bir amaç gibi düşünülmektedir. *Demokrasi nedir?* sorusunun basit ve açık bir cevabını vermenin zorluğu -veya imkânsızlığı-, demokrasiye yüklenen anlamların çoğulluğu ve tarih boyunca ortaya çıkan farklı ve hatta birbirine tezat uygulamaların demokrasi başlığı altında yer alabilmesiyle irtibatlıdır. Demokrasi çalışmalarının içeriği göz önüne alındığında, demokrasinin tanımına dair cevapların birbirleriyle tutarlı olmaması ve hatta birbiriyle çelişen tarzda cevaplar verilmesi olasıdır. Bu çeşitlilik içerisinde öne çıkan soru, demokrasinin nasıl konumlandırılacağı sorusu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, demokrasiyi tartışırken hangi kavramların yardımına başvurulmalı ve bu kavramların çerçevesini nihâi bir temel iddiasında bulunmaksızın nasıl çizmek gerekmektedir?

Kavram olarak demokrasinin ilk kullanımı Atina demokrasisi tecrübesine dayanır. Demokrasi (*dēmokratia*), Antik Yunan dilinde yer alan *demos* ve *kratos* kelimelerinden oluşu: “Demokrasinin (*demokratia*) Yunan köklerine bakarsak, *demos* insanlara/halka (*the people*) ve *kratos* güç, kapasite veya hükmetmeye karşılık gelmektedir. O halde demokrasi, insanların/halkın kamusal alanda belli şeyleri yapabilme gücü ya da kapasitesine denk düşer.” (Iverson, 2010, s. 357). Ancak, kavramın bu basit etimolojik açıklaması; *demosu* oluşturan insanların kimleri kapsayıp kimleri dışarıda bıraktığı, bu belirlenirken ehliyet, eğitim, yaş, mülkiyet, cinsiyet gibi kriterlerden hangilerinin ve neden kullanılacağı, içeriği değişken olan *demosun* hangi kurumsal mekanizmalarla yönetime katılacağı, yönetme erkinin sınırlarının nasıl çizileceği, hak ve ödevlerin çerçevesinin neye göre belirleneceği, denge ve denetleme mekanizmalarının nasıl oluşturulacağı, demokrasi için hangi değerlerin gerekli olduğu -veya gerekli olup olmadığı- gibi uçsuz bucaksız soruları beraberinde getirir (Held, 2008, s. 1-2). Demokrasiye dair metodolojik çerçevenin kuruluşunu hassas hâle getiren bu anlam çeşitliliği bir yandan tarihsel izlekte kendisini gösterirken, diğer yandan kavramsal çerçevenin içeriğinde ve araştırmacının konuya yaklaşımını kuran perspektiflere göre konumlanışın farklı tezahürlerinde karşımıza çıkar.

## 1.1. DEMOKRASİ ÇALIŞMALARINDA TARİH, YORUM VE YÖNTEM

Demokrasi çalışmalarını birbirinden ayıran temel unsurlardan birisi demokrasiyi tanımlama biçimidir. Demokrasi, evrenselleştirilebilir bir kavram mıdır, yoksa demokrasiyi evrenselleştirmek imkânsız mıdır? Evrenselleştirilebilir bir kavram ise, demokrasinin her zaman geçerli olacak tanımı mevcut mudur? Tanımın *temelleri* (*foundations*) hangi ilkeleri içermektedir? Aksi yönden bakılırsa, demokrasi tarihsel ve toplumsal bağlamı üzerinden dönüşen anlamlar mı yüklenir? Eğer böyleyse, demokrasiyi *demokrasi* olarak ifade etmek mümkün olabilir mi? Bir kavramın çok anlamlı olması, onun anlamlı bir kavram olmasına engel teşkil eder mi? Bu sorulara verilen cevaplar, demokrasi çalışmalarındaki konumu belirlemeye yardımcı olacaktır.

### 1.1.1. Politik Düşünce ve Tarih

Demokrasinin salt tarihsel bir izleği takip edilebilir. Bu, demokrasinin *politik düşünce tarihi* altında, sırasıyla hangi anlamlarda kullanıldığına cevap verecek bir çalışma sunar. Demokrasinin belli bir mesele etrafında sorunsallaştırılması durumunda, demokrasi çalışması yalnızca politik düşüncenin izlenmesi olarak kalmayacaktır. Ancak, demokrasi tarih boyunca değişim gösteriyorsa ve bugün de bir oluş hâlinde değişmeye devam ediyorsa, birbirinden farklı birçok tanımı yapılabiliyorsa ve farklı biçimlerde ortaya çıkan pratikler bir soyutlama olarak demokrasi olarak adlandırılabiliriyorsa, demokrasinin tarihsel görünümünü ele almanın bir anlamı veya amacı var mıdır?

Bu sorunun cevabı, politika teorisi açısından tarihiyle birlikte herhangi bir kavramı/konuyu nasıl değerlendirmek gerektiği sorusuna verilen metodolojik cevapla irtibatlıdır. Demokrasiyi, tarih üstü ve her zaman geçerli olduğu varsayılan aşkın bir pozisyona yerleştirerek değerlendirme yolu tercih edildiğinde, birtakım nitelikleri üzerinden tanımlayarak buna uygun olmayan her şeyi demokrasi kapsamının dışında bırakmak mümkün görünür.

Böyle bir anlayış, hem ele alınan mefhumun toplumsal ve tarihsel bağlamsallığını ve buna bağlı *anlam* değişimini hem de araştırmacının yönelimselliğini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Tarihsel değerlendirme, demokrasiyi *açıklamak* için olduğundan daha çok onu

kendi öznelliğinde *anlamak* içindir. Gadamer'in "*Hakikat ve Yöntem*"de ortaya koyduğu hermeneutik yaklaşımın gösterdiği gibi, tarihte yaşanan herhangi bir olayı veya olguyu bugüne saf haliyle getirmek ve aynı biçimde tekrar sunmak imkânsızdır. Araştırma her zaman bugünün anlam dünyasından ve araştırmacının yönelimlerinden doğar. Gadamer'in kullandığı şekliyle *ön-yargılar*, kişinin yönelimini belirleyen anlama potansiyelleri olarak ulaşılabilecek anlamın ortaya çıkışında önemli rol üstlenir (2009, s.3-53). Bahsi geçen *anlamlandırma* süreci, yalnızca ele alınan konunun tarihselliğini ifade etmez, aynı zamanda araştırmacının da belli tarihsel ve toplumsal bağlam içerisinde yer almasını vurgular.

Demokrasinin konu edildiği bir çalışma, bu nedenle hem kavramın tarihsel izlerini takip etmek hem de çalışmanın bugün içindeki kendi tarihselliğini göz önünde tutmak zorundadır. Tarihsel okuma, eleştirel olmayan bir şekilde geçmişin orijinal kaynaktan yeniden okunması olamaz. Zira bunu yapmak için ancak kaynağı olduğu gibi alıntılanması gerekir. Ancak, yine de yeterli olmayacaktır, bu durumda bile yalnızca ideal -tanrısal- bir okuyucu ile saf anlamı aktarmak mümkün olabilir. Çünkü tarihsel kaynağın bugüne aktarılması, bugün içinden onu okuyan kişinin analiz edilen dönem ile aynı anlam dünyasına sahip olmasını gerektirecektir. Sonuçta, demokrasi tarihinin eleştirel olmayan -ve yorum içermeyen- bir okuması, kültürden ve bağlamlardan azade bir hakikate göre düşünceleri çekip alabilmemiz iddiasını taşır. Bir diğer ifadeyle, kişinin kendi öznelliğini tek ve mutlak hakikat olarak idealize etmesi demektir (Coleman, 2000, s. 14). Demokrasinin teorik analizinde, tarihsel referanslar ile yapılacak bir soruşturma, çalışmanın bağlamsallığını göz ardı etmek gibi zorluk taşımaktadır. Bu sebeple, araştırmayı Anglo-Sakson gelenek çerçevesinde değil, Kıta Avrupası geleneğinin eleştirel perspektifine yaklaşan bir anlayışla yapmak bahsi geçen metodolojik tehlikeye düşmekten koruyucu bir işlev üstlenecektir.

Çalışma boyunca, bugünün ön-yargıları ve tarihin ele alınan döneminin kendi ön-yargıları araştırmanın içeriğini belirleyen görünmez güçler olarak yer alır. Ancak, bu durumu bir problem olarak düşünmemek gerekir. Tam tersine, araştırmanın *yorumsuz* olamayacağı tasdiki ve çok yönlü bir yönelimsellik sayesinde araştırmanın özgünlüğü ortaya çıkar. Bu sayede, çalışmanın ilk aşamasında, daha henüz araştırmanın odağını teşkil edecek -kavram, düşünür, dönem gibi- *seçimlerin* ortaya çıktığı andan itibaren

demokrasiyi *sorunsallaştırma* çerçevesi de çizilmeye başlanmış olacaktır. Buradaki amaç ise, demokrasinin *temelcilik* sorunu etrafında sorunsallaştırılmasıdır. Bu sayede, hermeneutik bir tarzda demokrasinin geçmiş ve şimdi irtibatı kurularak temelcilik-sonrası bir yönelime sahip sorunsallaştırma yoluyla çalışma kurgulanmıştır. Sorunsalı belirleme hususu, tarihsel bağlamı gözeterek bir kavrama ve/veya perspektife *form vermeyi* ifade eder. Form vermek hem *anlam* vermeyi hem de ele alınan mefhumun görünür hâle gelmesini içerir (Lefort, 1988, s. 11). O halde, demokrasinin anlamını sorgulamak da onun *temelci* demokrasi çalışmalarında nasıl görünüşe geldiğini tespit ederek, temelcilik-sonrası perspektifle analiz edilmesi yönündeki çaba ile devam edebilir.

Demokrasinin tarihsel olarak değerlendirmesi, onun geçmişin belli noktalarındaki zeminlenme biçimlerinin izlerini takip etmek olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, bu çalışmanın yöntemini belirleyen yaklaşım demokrasi kavramı üzerine politik düşünceler tarihinin kronolojik sıralaması değil, politik düşüncenin demokrasi üzerine tarihsel izleri çerçevesinde *temelcilik* etrafında sorunsallaştırılmasıdır. Ayrıca, karşılaştırmalı yöntemle yapıldığı gibi (bkz. Moore, 2012; Huntington, 1991), demokrasinin belli bir tarifi verildikten sonra, ele alınan vakalara dair değişkenler arasındaki korelasyonu belirleyerek *demokrasiye en çok benzeyenleri* tespit etmek gibi temelciliği kendiliğinden barındıran bir anlayışın benimsenmediği de vurgulanmalıdır. Çünkü, bu türden karşılaştırmalı bir çalışmanın ön koşulu, ayırt etmeyi sağlayacak kesin kriterlerin olmasıdır. Bir diğer ifadeyle, demokrasinin önceden verili bir tanımını kabul etmek gerekecektir.

Diğer yandan, demokrasilerin ideolojik olarak -liberal, cumhuriyetçi, Marksist vs.- veya katılım yollarına göre -doğrudan demokrasi, temsilî demokrasi gibi- belli biçimlerle kategorize edilerek modellenmesi (bkz. Held, 2008) de amaçlanmamaktadır. Modelleme çabasındaki çalışmaların tamamen reddedilmesi savunulduğu için değil, modelleme mantığının indirgemecilik tehlikesiyle karşı karşıya olması ve temelcilik perspektifinin ilkelerle tanımlama eğiliminden tam olarak kopamaması nedeniyle tercih edilmemektedir.

Çalışmanın merkezinde tam da böyle bir perspektife karşı çıkan eleştirel tutum yer almaktadır. Bu nedenle de kavramın tarihini irdelerken yapılacak başvurularda demokrasinin seviyesini tespit etmek veya hangi ideolojik kapsamın en iyisi olduğunu bulmak değil, temelcilik-sonrası politika teorisinde demokrasinin *anlamını* çeşitli tarihsel

fenomenlerle birlikte yorumlamak amacı güdülmektedir. Demokrasinin görünüşleriyle *temelcilik* odağında ele alınması, Atina demokrasinden bugüne uzanan bir çizgide değerlendirme yapmayı gerekli kılmaktadır.

### 1.1.2. Temelcilik(-Sonrası) ve Demokrasinin Tarihselliği

Metodolojik yaklaşımın izah edilen çerçevesi kapsamında, temelcilik odağında sorunsallaştırılan demokrasiyi tarihsel olarak ele almanın yönünü nasıl çizmek gerekir? Demokrasinin temelcilik ile ilişkisi ve tarihsel olması arasında doğrudan bir bağlantı kurulabilir mi? Eğer kurulabiliyorsa, bu tarihselliğin temelcilik-sonrası demokrasi anlayışına ulaşmak için hangi yönlerini değerlendirmek gerekmektedir? Bu sorular, çalışmanın içeriğini belirleyen kavramların neden ele alındığını anlamak adına cevaplanması gereken sorulardır.

Toplumun politik organizasyon şemasını çizen diğer politik rejimler/anayasalar bu türden bir temel yokluğunu eksilik olarak görüp gizlemeye çalışırken, demokrasi bu durumu kendi tanımının bir parçası olarak kabul eder. Demokrasi yalnızca *olumsallık* (*contingency*) etkilerine maruz kalıyor değildir, bunu bir zorunluluk olarak talep eder. Elbette tarihin bir noktasında, kendi özgüllüğüyle demokrasiyi *zeminlendirmek* (*grounding*) mecburiyetinden kaçınılamaz. O nedenle demokrasiyi tanımlamak hususunda karşımıza çıkan ilk çelişkilerden birisi zeminlenme ve olumsuzluk arasındaki çatışmadan doğar. Temelcilik-sonrası perspektifi, bir yandan demokrasinin nihaî olarak temellendirilmesinin imkânsızlığını kabul ederken, diğer yandan olumsal temeller üretme mecburiyetinin farkındadır. Dolayısıyla demokrasi, hem kendini pratikte temellendirmek için uğraşır hem de bunun imkânsızlığını kuran açıklığı yaratan kaynaktır (Marchart, 2011, s. 968).

Öncelikle, temelcilik tartışmaları çerçevesinde demokrasiyi sorunsallaştırmak için izlenebilecek tarihsel odak merkezlerini belirlemek gerekir. Bunun için kavram olarak demokrasinin çıkış yeri olan Atina *polisi* uygun bir başlangıçtır. Benzer dönemlerde farklı bir kent yönetimi olarak ortaya çıkan Antik Roma'da cumhuriyetin tanımlayıcı niteliklerinden *res publica* kavramı, katılımcı ve etkin yurttaşlık düşüncesi ve sistemin merkezinde yer alan karma anayasa anlayışı Atina yönetimi ile -kısmen- paralel bir



anlayışın ürünüdür. Orta Çağ boyunca hem imparatorluk otoritesi hem de dini otorite altında büyük oranda görünmez hâle gelen demokratik politikalar Rönesans döneminde tekrar su yüzüne çıkar. Floransa ve Venedik gibi öne çıkan örnekleriyle İtalya şehir-devletlerinde uygulanan cumhuriyet yönetimleri yine bahsi geçen kaynakların etkisindeki örnekler olarak değerlendirilebilir. 16. yüzyılda tiranlık ve mutlak devlet karşısında cumhuriyetçi ve liberal düşünce geleneklerini oluşturan özgürleşme mücadelesi ile 18. ve 19. yüzyıllar boyunca cumhuriyetçi, liberal ve Marksist geleneklerin demokrasiyi tekrar formüle etme çabaları üzerinden modern demokrasi argümanları şekillenmiştir (Held, 2008, s. 3-4).

Modern dönemde Antiklerle olan ilişki farklılaşmakla birlikte Atina ve Roma kaynaklarına referanslar devam etmiştir. Fransa ve Amerika devrimlerinin akabinde olduğu gibi, -içinde buldukları tarihsel bağlamdan çıkardıkları belli bir türdeki demokrasiyi inşa etme girişimindeki liderler öncelikle dönüp Atina ve Roma örneklerinden alabileceklerine bakmışlardır (Crick, 2018, s. 2-3). 20. yüzyılın son çeyreğinde temsilî demokrasinin politik bir norm biçimini aldığı, günümüz tartışmalarında ise temsilin ötesine geçmenin ve *daha demokratik* olmanın yollarının arandığı bir ortamın var olduğu söylenebilir.

Demokrasi çalışmalarında, demokrasinin kronolojik gelişme çizgisini takip etmesi, demokrasinin ne olduğunu kesin olarak bilmeyi varsaymanın yanında, onun gittikçe mükemmelleşen bir sistemi olduğunu savlar. Bu yaklaşım, demokrasinin tarihini -ve genel olarak tarihi- *ilerleme* olarak yorumlayan Aydınlanmacı bir perspektifi göstermektedir. Örneğin, Robert A. Dahl (2017), demokrasinin kökenini Atina'dan başlatmanın geçerli bir yaklaşım olduğunu vurgulamakla birlikte, dönemin koşullarına benzeyen şartlarda başka coğrafyalarda ve hatta daha evvelki dönemlerde de demokrasinin örneklerinin -bu adı taşımaksızın- bulunabileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Hatta, elverişli koşulların olması hâlinde yazılı tarihten bile çok eski zamanlarda bazı kabile yönetimlerinin topluluk üyelerinin yönetime katılması ve bu katılımın yapısal karşılığı olması anlamında demokratik denebilecek uygulamaların pratiğe geçirilmiş olma ihtimali vardır.

Dahl, demokrasinin uygun koşulların oluşması halinde farklı coğrafyalarda yeniden icat edilebileceğini söyler ve demokrasinin en eski biçimlerini ilkel kabileler şeklinde yaşayan

küçük toplulukların eşitler olarak karar verme pratiklerine götürebilmenin imkânından bahseder (Dahl, 2017, s.17-18). Bu noktada Dahl'ın tarihsel yorumunda iki problem ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bu tür bir yaklaşımla, oldukça sınırlı ve basit bir eşitlik mantığı demokrasinin ayırt edici ve tanımlayıcı unsuru olarak sabitlenir. Eşitliğin kapsamı, karar alma organizasyonu, kararları uygulayan egemenin sınırları gibi sorular daha gelişmiş demokrasilerin tâli sorularına indirgenir. İkincisi, bu tutum demokrasinin *ilkel* biçimini ifade etmekle topluluklar, kültürler ve yaşamlar arasında bir hiyerarşi kurgular.

Dahl'ın bu sorunlu çıkış noktası akabinde -her ne kadar çalışmalarının genelinde demokrasiyi temelci bir yaklaşımla kesin ilkeleri üzerinden tanımlama çabasında olsa da- demokrasinin tarihsel izlerini takip etmek adına sunduğu izlek oldukça verimli görünmektedir. Başlangıçlı demokrasi kavramının ilk kullanım mekânı olan Atina *polisi* olarak belirledikten sonra, Roma *res publicasından*, İtalya'nın şehir devletleri ve Kuzey -ve Batı- Avrupa'ya uzanan bir politik görünüşler kümesinden bahsedilebilir (Dahl, 2017, s.18-34). Modern demokrasinin Avrupa'da yükselişe geçmesi, *commonwealth* kavramının özgül anlamıyla birlikte düşünülmelidir. Bu bağlam, demokrasi çalışmalarında egemenliğin modern tanımları, sözleşme, tarafsızlık, bireycilik, haklar gibi ilkeler arasında hakikate en yakın olanı bulma yarışı şeklinde tezahür etmiştir. Toplumsal hareketlerin, egemenlik adına yürütülen savaşların ve devrimlerin etkisi de unutulmamalıdır.

Benzer bir tarihsel ve kavramsal izlek Balibar'da da karşımıza çıkar. Balibar, eşitölgür<sup>4</sup> yurttaşlık ve demokrasinin görüntülerini, Atina ile bağlantısının en önemli gösterenlerinden birisi olan *politeia* (anayasa/kuruluş/rejim) ile irtibatlı bir okumayla başlatır. Bu kavramın Roma'daki haliyle *res publicaya* (kamusal şeye) dönüştüğünü, daha sonra İngilizcede önce *polity* kavramı ile karşılandığını akabinde *commonwealth* biçiminde çevrildiğini ifade eder. Bu diller arası kavram çevirileri, bütün dillerin yaşayan tecrübesiyle yoğrulduğunda ortaya küçük nüanslar çıkar. Bir kavramdan diğerine geçiş, kentten ulus-devlete, oradan ulus-sonrası topluluklara ve hatta kozmopolitik alana

<sup>4</sup> Eşitlikölgürlük kavramı, Balibar'ın 1989-2019 arası yayımlanan yazılarından derlenen "*La Proposition de l'Égaliberté*" (2010) kitabının başlığında yer almış, aynı kitabın İngilizce çevirisi "*Equaliberty*" (2014) adıyla basılmış, Türkçe'ye ise 2016 yılında "*Eşitlikölgürlük*" şeklinde çevrilmiş (Balibar, 2016b).

yayılanın görüntüsü gibidir. Dolayısıyla, hiçbirisi *politeia* ile birebir aynı değildir. Ancak, Balibar böyle bir kavramsal dönüşüm şemasını gösterdikten hemen sonra, çizilen bu şemanın değişmez bir anlam çekirdeği barındırıp barındırmadığı sorusunu öne çıkarır ve başlangıçtakinden bugüne kadar sunulan değişim aşamalarının büyük bir yanılısma ve hatta ideolojik aldatmaca içerme ihtimali konusunda uyarıda bulunur (Balibar, 2016a, s. 20-21). Tam da bu nedenle, demokrasiyi tarihsel yorumun süzgecinden geçirirken, kavramın her izine temkinli yaklaşmak gerekmektedir. O halde, bu izleklerden faydalanmakla birlikte, Balibar'ın bu yerinde uyarısını göz önünde tutarak ilerlemek yararlı olacaktır.

## 1.2. DEMOKRASİ VE *POLITEİA*

Demokrasi hususunda -başta Atina *polisi* olmak üzere- antik kaynaklara başvurunun özgül nedenleri bulunmaktadır. Antik kaynaklara başvurmanın nedenleri içinde, özellikle a) bugünün kavram dağarcığını oluşturması ve b) bu sayede yaşamın süregelen biçiminin politika teorisinin diline çevrilmiş olması gelmektedir (Coleman, 2000, s. 3). Demokrasi -monarşi, oligarşi gibi kavramlar- Atina'dan doğmuş olmakla birlikte, bugün politika teorisinin sistematik olarak bahsi geçen dönemde teorileştirilmesi tarihsel etkileşim açısından daha kalıcı bir etki doğurmuştur. Demokrasinin tarihi, tüm sorunları ve içsel çelişkileri ile birlikte çoğunlukla Batı'da kristalleşen politik fikir ve pratiklerle ilgili olmuştur (Held, 2008, s. 4). Ancak bu tarihsel seyrin her zaman daha iyiye doğru hareket etmemesine paralel olarak, demokrasi yalnızca bir gelişimin veya *ilerlemenin* ürünü değildir. Örneğin Balibar, Atina deneyiminden bugüne dek, demokrasiye içkin bir çelişki olarak tanımladığı -içsel ve dışsal- dışlama biçimlerini ortaya koymaktadır. Demokrasinin bu açmaz olmadan tahayyül edilmesinin zorluğuna dikkat çekmiştir (Balibar, 2016a, s. 76-95). Demokrasi tarihi bir ilerleme tarihi değil, içsel çelişkileriyle birlikte dönüşen bir mefhumun tarihidir. Atina bağlamı da demokrasinin kavramsal kökenine yer açan mekân olma niteliğini, önemli ölçüde negatif anlamlı muhteviyatıyla doldurmaktadır. Dolayısıyla Atina'da demokrasinin çerçevesi bu dönüşümün *aporetik* içeriğiyle birlikte var olmuştur.

Atina'da demokrasi kavramına yüklenen olumsuz anlam, onun *vasatların yönetimi* olarak anlaşılmasına dayanır. Zira her ne kadar politika *polise* katılım anlamı sayesinde ortaya

çıkan *tamamlanma* ereğini gerçekleştirmekteseyse de (Aristoteles, 2013a, s. 26-27; 1253<sup>a</sup>3-39) diğer yandan bu katılımın doğru biçimini kurgulamak herkesin sahip olduğu bir erdem değildir. Politik sistemi doğru kurmak için bilgi/bilgelik gereklidir. O nedenle, *demosun* (halkın) karar verici olması, bilgeliğin olmadığı bir yönetim anlamına gelir. Bu demokrasi eleştirisinin meşruiyeti ise *insan doğasının* değerlendirilmesi ile sağlanır. İkinci olarak, demokrasi kavramını *politeia* ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu sayede politikanın *düzen* kurmayı başarması ve insanın doğasına uygun yaşaması adına gereken *kurumsallaşmayı* sağlaması mümkün olabilir. Bu da bizi diğer bir önemli unsur olarak insan doğası ile yasanın kurumsallaşması irtibatına getirmektedir. Atina demokrasisinin tarihinde yasa koyucuların neden bu denli öne çıkan tarihsel figürler olduğu da bu bağlamda anlaşılabilir. Son olarak, Atina’da politikanın içeriğini inşa eden eşitlik ve özgürlük bağlantısı önem arz eder. Özellikle, *nomos* (yasa) kökeninden türeyen *isonomia* (yasa önünde eşitlik) kavramı ve özgürlüğün kamusal katılımı ile irtibatlı olarak ele alınması açıklayıcı bir işleve sahiptir. Bununla birlikte, demokrasi rejimine karşı olan tutuma paralel olarak, demokrasinin eşitlik ve özgürlük değerlerinin içsel çelişkilere gebe olduğu, katılımın içerdikleri kadar dışladıkları ile belirlendiği eleştirisine değinmek yerinde olacaktır.

### 1.2.1. Atina Demokrasisinin Teorik Çerçevesi

Atina’da demokrasi kavramı, düşünürler tarafından çoğunlukla olumsuz etkileri yönünden eleştirilen bir *rejim* olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, Atina’da demokrasi kavramının başat belirleyicisi *rejim/yönetim biçimi* veya *anayasa* olarak ele alınması ve genel olarak *polis*in doğasına uygun görülmemesidir. *Polis* doğasına uygun olmak için, politik çerçeveyi çizen ilkelerin aynı zamanda insan doğasına uygun olması gerekir. Bu noktada, Atina’da demokrasi kavramını anlamak için dönemin a) politik düzen/rejim anlayışına, b) insan doğasının nasıl değerlendirildiğine ve bu ikisine bağlı olarak c) *polis* ve *politeia* kavramlarının dönem içindeki kavranışına bakmak gerekir. Tüm bu unsurların etrafında dönen kilit kavramlar ise, demokrasi teorilerinin her zaman tartışmalı olan eşitlik ve özgürlük tartışması olmaktadır.

Platon ve Aristoteles, demokrasi kavramını monarşi, tiranlık, aristokrasi ve oligarşi ile birlikte, *polis*in yönetiminde karşımıza çıkan rejimlerden birisi olarak

değerlendirmektedir. Aristoteles bu rejimlere bir de *politeia*/anayasal yönetim ekler. Platon, *yasaya* ve ideal olan iyiye *uygunluk* kriteriyle yaptığı rejimler sınıflandırmasında demokrasinin iyi ve kötü biçimlerini tanımlamıştır (Plato, 1997, 301<sup>a</sup>-303<sup>a</sup> ve 543<sup>a</sup>-569<sup>c</sup>). Aristoteles için ise demokrasi daha karmaşık bir değerlendirmenin unsurudur. “*Politika*” (2013a) metninin genelinde, bahsi geçen rejimlerin ayırıcı unsuru olarak *ortak yarar* kriterini kullanırken, demokrasiyi ortak yararı gözetmeyen rejimlerin arasında konumlandırıp eleştirir. Demokrasinin zıttı ise, ortak yarara dayalı çoğunluk yönetimini ifade eden *politeiadır*. Bununla birlikte, Aristoteles için demokrasinin kendi içinde farklı düzeyleri bulunmaktadır. Aynı zamanda demokrasinin, toplumun alt kesimlerini isyan etmekten alıkoyma işlevi nedeniyle politik sisteme dahil edilmesi gerektiği de vurgulanır (Aristoteles, 2013a, s. 99; 1279<sup>a</sup>23-1279<sup>b</sup>10). Demokrasi, iki düşünür açısından farklı düzeylerde eleştirinin konusunu olmakla birlikte, ortaklaşılana husus, *tekin* veya azın yönettiği rejimlerin devrilişi sonucu ortaya çıkan ve çoğunluğun karar verici konumda yer aldığı bir düzeni ifade etmesidir.<sup>5</sup>

Aristoteles’te kısmî bir demokrasi eleştirisi ile birlikte ele alınan eşitlik ve özgürlük meselesi, Platon’un felsefesinde açık biçimde demokrasi eleştirisinin unsurları olarak kendini göstermiştir. Özgürlüğün sınırsızca kullanıldığı, eşitliğin herhangi bir düzene izin vermediği bir rejim olarak gördüğü demokrasi, bu nedenlerden dolayı Platon’un metinlerindeki hiçbir ideal durumla örtüşmemektedir. İdeal devlet yönetimi ve ideal toplum araştırması yaptığı “*Devlet*” (*Politeia/Republic*) (2010) diyalogunda, toplumun birbirinden katı sınırlarla ayrılmasına ses çıkarmaması için bir ikna argümanı olarak kullandığı Fenike mitosu, eşitlik karşıtı görüşlerini temellendiren bir anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Tanrı toplumun birer parçası olarak yarattığı

---

<sup>5</sup> Antik Yunan politik düşüncesini Antik Roma’ya aktaran isimlerden Polybius’un *yönetimlerin/rejimlerin dolaşımı* (*cycle of constitution*) şeklinde kavramlaştırdığı rejimler arası dönüşüm fikrinin kaynağı da yine Platon ve Aristoteles’in yaptığı sınıflandırmalardır. Dolaşımın geçişlerinde büyük oranda Platon etkisi görülür. Polybius, Antik Yunan düşünürleri gibi üç adet iyi (monarşi, aristokrasi, demokrasi) ve üç adet yozlaşmış (tiranlık, oligarşi, grup-yönetimi [*mob-rule*]) rejim tanımlar. Geleneksel monarşik yönetim olan krallıktan başlayan ve sırasıyla tiranlık, oligarşi, aristokrasi, demokrasi ve grup-yönetimi şeklinde dönüşerek tekrar monarşiye varan bir yönetim döngüsü çizer (Polybius, 2010, s. 372-379; III 3-10). Bu argümanın önemi, kısmen de olsa politik sistemin içeriğinde bir denge unsuru olarak ele alınan *karma yönetim/anayasa* fikrine kaynaklık etmesidir. Zira Polybius yönetimlerin dolaşımı düşüncesinden yola çıkarak Roma’nın karma anayasa çerçevesine varan bir analiz yapmaktadır.

insanlardan bazılarını önderler olarak yaratmış ve bunların mayasına altın koymuştur. Önderlere yardımcı olacak insanların mayasında gümüş bulunurken; üreticilerin, çiftçilerin ve diğer işçilerin mayasında ise demir ve tunç bulunmaktadır. Altın ve gümüş mayası birbirine yakın sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle toplumun liderlerinin, çocuklar içinde altın ve gümüş mayaya sahip olanlardan kimin önder kimin bekçi olacağını yönlendirmesi gerekmektedir. Ancak, demir ve tunç mayası olanlar kesinlikle yönetici veya bekçi olamaz. Platon'a göre, mayasında demir ya da tunç olan kişilerin topluma lider olduğu gün, şehir yok olacaktır (Platon, 2010, s. 110-111; 414<sup>c</sup>-415<sup>d</sup>).

İdeal devletin sahip olması gereken erdemleri bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olarak tanımlayan Platon, bu erdemleri, metaller mitosunun dayanak olduğu toplumsal sınıfların özellikleri olarak belirlemektedir. Buna göre, yöneticiler için gerekli olan erdem bilgelik iken, bekçilerin sahip olması gereken erdem yiğitliktir. Platon, diğer ikisinden farklı olarak ölçülülük değerinin tüm topluma yayılması gerektiğini, böylece toplumun tamamında geçerli olan bir uyum sağlanacağını ifade eder. Her sınıfın kendi mayasına uygun yaşaması, diğer bir ifadeyle doğasına uygun olarak kendi işini yapması ve diğer sınıfların işlerine karışmaması sayesinde ortaya çıkan değer ise adalettir (Platon, 2010, s. 125-133; 427<sup>e</sup>-434<sup>a</sup>). Böylece, Platon'a göre ideal bir toplumun insan doğasına uygun olarak nasıl var edileceği ortaya konmaktadır. Platon'a göre, "... eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa, eşitsizlik demektir." (2012, s. 221; 757<sup>a</sup>). Dolayısıyla, ideal toplum tahayyülünde, doğuştan getirdiği özellikleri nedeniyle eşit olmayan insanlardan kurulu bir birliktelik düşüncesi temeldir. Elbette, kişiler arasında saf *eşitliğe dayalı* (eşitliğin farklı biçimleri olabilir) olmayan bir düzenin sırf bu nedenden dolayı demokrasiye karşıt olarak konumlandırılması doğru olmaz. Ancak, Platon için demokrasi eleştirisinin çok daha açık nedenleri bulunmaktadır.

Platon için yönetimin gücünü *demostan* alması, bilgi konusundaki fikirleri açısından da sorunlu bir düzen ortaya çıkarır. Çünkü Platon, devlet yönetiminde en yüksek önemi attığı bilgelik erdeminin, *doksaya* (kanılar/sanılar) değil, ezeli ve ebedî olan *ideanın* bilgisine sahip olmakla elde edileceğini düşünmektedir. Platon'a göre *doksa*, *ideanın* hakikatine tekabül etmeyen yargıyı ifade eder. Hakikatin bilgisi ise, yalnızca bir yargı olmaktan öteye geçen, *idealar* dünyasının değişmez bilgisidir. Bu ayrım, en bilinir hâliyle, "*Devlet*" diyalogunda bahsi geçen *mağara alegorisinde* resmedilmiştir. Bilgiye

dair bu temel dayanaktan yola çıkan Platon, toplumun kendisini yönetmek için mağaranın dışındaki hakikatin bilgisine ulaşmayı başarabilen filozofları seçmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi durumda, mağara içindeki duvara düşen gölgeleri hakikat zanneden, *ideaların* bilgisinden bihaber olan insanların yanlış yönetimlerine ve düzeni bozan kavgalarına maruz kalınması kaçınılmazdır (Platon, 2010, s. 231-238; 514<sup>a</sup>-521<sup>b</sup>).

Platon, söz konusu *kamı* olduğunda tüm insanların buna dahil olduğunu, ancak mesele anlama/kavrama olduğunda yalnızca tanrıların ve çok az sayıdaki insanın buna muktedir olabileceğini ifade eder (2001, s. 57; 51<sup>c</sup>). Bir devleti yönetme yetkisini hak eden yönetici de bu az sayıdaki insanlardan olmalıdır. Çünkü onlar, ruhun irrasyonel kaynakları olan iştah/arzu ve öfke bölümlerine göre değil, rasyonel kısmına, yani akla göre yaşamaktadır. Bu nedenle, “Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, ... tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz...” (Platon, 2010, s. 182; 473<sup>d</sup>-474<sup>a</sup>) Platon’un felsefesinde, insan doğasından ve bilgi kuramından yola çıkarak varılan devlet ve toplum düzeninde, toplumu oluşturan yurttaşların tamamen eşit olmasını ve doğasından kaynaklanan sınıfsal yapıların dışına çıkacak bir özgürlüğün olmasını istemek akla aykırı davranmak demektir. Bu nedenle, ideal düzene ulaşmanın önündeki en büyük engeli teşkil eder.

Bu bağlamda, Platon için demokratik rejimin anlamı, ideal düzenin karşısında yer alan bir eşitlik anlayışıyla kurulmaktadır. Demokrasi, hakikat yerine *doksaya* dayalı olması nedeniyle demagogların yanlış yönlendirmelerine açık bir düzen olarak ifade edilebilir. “*Devlet*” metninde, zengin bir zümrenin, adalet ve yasayı dinlemeksizin kurduğu oligarşi rejiminin ardından, yoksul insanların itirazlarıyla çıkan iç savaş akabinde gelecek demokrasi rejiminin özellikleri üzerinde durulur. Bu rejimde, öncelikle her yere sirayet eden bir özgürlük havası hissedilecektir. Tüm yurttaşların dilediği gibi konuşup dilediği gibi eyleyebildiği bir ortam tasvir edilir. Platon, böyle bir düzeni hakikatte değil *görünüşte* en güzel düzen olarak ifade etmektedir. Çünkü, böyle bir kargaşa ortamında düzenin oluşturulması mümkün değildir. Yurttaş sorumluluğunun ortadan kalktığı serbestlik ortamında, politik işlerin yürütülmesi kişilerin isteğine bağlı olacak, yasaların uygulanmasında belli bir düzen gözetilmeyecek, ahlâkî değerlere aldırış edilmeyecek,

bilgi edinmek gibi meziyetlere önem verilmeyecektir. *Polisin düzeni*, iyi ve kötü, doğru ve yanlış arasında herhangi bir kriterin kalmadığı böyle bir ortamda tamamen ortadan kalkacaktır (Platon, 2010, s. 282-291; 555<sup>b</sup>-562<sup>a</sup>).

Platon'a göre, demokrasinin ortadan kalkması, onun en sevilen özelliği olarak görülen özgürlük nedeniyle gerçekleşmektedir. Çünkü, sınırsız özgürlük durumunda, yöneticilerin her istenene karşılık verememesi hâlinde suçlanması ve kendilerine karşı isyan edilmesi kaçınılmazdır. Aynı zamanda, toplumun her düzleminde eşitlik arzulayan insanlar, aralarında hiyerarşi bulunması gereken baba-oğul, erkek-kadın, hoca-öğrenci gibi ilişkilerin eşitlenmesini isteyerek, doğası gereği hiyerarşik olması gereken her ilişkiye karşı çıkacaktır. Nihayetinde, devletin başına bir tiranın gelmesi ile sonuçlanacak bu süreç, Platon'a göre doğaya aykırı denilebilecek aşırı özgürlük ortamı ve eşitlik talebi nedeniyle, aşırı bir kölelik şeklinde sona ermektedir (2010, s. 282-294; 562<sup>a</sup>-564<sup>b</sup>). “Her şeyin eşdeğerliğinin kabul edildiği andan itibaren, önümüzde sınırsız yüzeyler, ortamlar, görünüşler olur, ama hiçbir dünya zuhur edemez. Demokrasinin ‘eşit olana da olmayana da eşitlik dağıtan sevimli, anarşik ve tuhaf’ bir yönetim biçimi olduğunu öne sürerken Platon’un aklındaki buydu.” (Badiou, 2014, s. 19). Tüm bu argümanlarla karşımıza çıkan tabloda, Platon için demokrasi yönetiminin, tam da eşitlik ve özgürlük değerlerine *gereğinden fazla* sahip olması nedeniyle, arzulanabilir bir rejim olması mümkün değildir.

Jacques Rancière, Platon’un “*Yasalar*” diyalogunda yer alan iktidar biçiminin temellendirilmesi hususuna dikkat çekerek, demokrasinin dayanağını sorgulayabileceğimizi göstermektedir. Bilindiği gibi “*Devlet*” diyalogunda ideal bir yönetim arayışında olan Platon için yönetimin vasfı *iyi ideasına* uygunluğu ile irtibatlıdır. “*Devlet Adamı/Politikos*” (2014) ve “*Yasalar/Nomos*” (2012) diyaloglarında ise yöneticinin politik uzmanlık bilgisine vurgu yaptığı görülür. Platon'a göre *polis*in yapısında karşılaşılan her türden iktidar biçimi (yöneten-yönetilen, baba-oğul, erkek-kadın, yaşlı-genç vs.) güçlü olanın güçsüze veya bilgili olanın bilgisize karşı üstünlüğünden ileri gelmektedir. Rancière, tüm bu vasıfların doğru veya geçerli vasıflar olması bir yana, toplumda var olan iktidar ilişkilerinin *arkhêsi* (ἀρχή) olma özelliği gösterdiğini söyler. Ancak, Platon’un sunduğu hükmetme ilişkilerinin sonunda yer alan *kura çekmeye* dayalı iktidar ilkesi bu tablonun dışında kalmaktadır. Zira, bu noktada *epistemocracy* veya *technocracy*nin dayanağı olan *bilgi* ve *uzmanlık* veya *gerontocracy*



(yaşlılar yönetimi) yönetiminin dayanağı olan *yaşa bağlı deneyim* gibi kriterlerin işlemediği, tamamen rastgeleliğe ve talihe dayalı bir iktidar kurulmaktadır. Buna göre *demosun* iktidarı, herhangi bir vasa sahip olmayanların hükmettiği bir rejim anlamına gelmektedir (Ranci re, 2020, s. 36-38). Ranci re için önemli olan husus tam da demokrasinin bu *vasıfsızlar* yönetimi olma özelliğidir.

Her ne kadar Platon için demokrasinin *arkh sizliğı* onun zayıflığının kanıtı olsa da Ranci re tam da bu özelliğı nedeniyle onun kendini temellendiremediğini vurgulayarak, politikanın çerçevesini çizmesine yardımcı bir kaynak olarak değerlendirir. Bu sayede Platon için kusur olarak görülen  zellik, Ranci re için (1999) politikanın ilkesini *hesaba katılmayanların dahil edildiğı bütünlük* olarak ele aldığı teorisi açısından kurucu hâle gelir. Sabit ve nihaî bir ilkenin yokluğu, her şeyi ortaya çıkaran bir zeminin olmayışını, yani *arkh sizliğı* ifade eden *an-arkh * kavramı, tam da bu özelliğı nedeniyle demokrasi teorisinin temelcilik-sonrası tartışmalarında önemli bir kaynaktır.<sup>6</sup>

Platon'un yozlaşma ve bozulmanın bir unsuru olarak görüp kenara bıraktığı demokrasi, Aristoteles metinlerinde birkaç farklı biçimde karşımıza çıkar. Aristoteles, demokrasiyi öncelikle diğer rejimlerden ayrılan yönleri ile ele alır ve ortak yararı gözetme kriteriyle değerlendirir. Ona göre, ortak yararı gözeten rejimlerin olumsuz yönde dönüşümü ile ortaya çıkan sapmış rejimler içerisinde oligarşi sert bir sapmanın sonucu iken demokrasi iyi yönetimlerden *yumuşak sapma* olarak tanımlanır. İyi yönetimlerden sapmanın sonucunda eğer zengin olmayan çoğunluk yönetimi elde ederse demokrasiye, zengin azınlık yönetime geçerse oligarşiye dönülmüş olur (Aristoteles, 2013a, s. 127-129; 1289<sup>b</sup>13-1290<sup>b</sup>29). Yani her halükârda demokrasi, doğru kurulmuş bir *polis* düzeninden *sapmayı* ifade eder.

Atina demokrasisi için özgürlük ve eşitlik ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Aristoteles'e göre, özgürlüğün iki kriteri bulunmaktadır: 1) Dönüşümlü olarak yöneten ve yönetilen olmak, 2)  zg rce tercihte bulunmak (Aristoteles, 2013a, s. 123-124;1288a8-33). İlk kriterin, yönetimin etkili bir kriteri olabilmesi için eşitlik temel bir öneme sahiptir. Zira, çokluğun egemen olması, sayısal bir eşitliğı gerektirmektedir.

<sup>6</sup> Meselenin çeşitli sorunsallaştırma biçimlerini Reiner Schürmann'ın *an-arkh  ilke* kavramında (1987, 2003) veya Lefort'un (1988) *boş alan olarak demokrasi* argümanı gibi örneklerde takip etmek mümkündür.

Yönetimin uygulanmasında eşit paylaşımın sağlanması için gereken bazı uygulamalar bulunur: Politik katılım sonucunda olduğundan daha kötü bir duruma gelmemesi için katılımcılara finansal bir karşılık sağlanması, yurttaşların eşit derecede etki etme ve oy verme gücüne sahip olması ve *polis*in farklı kademelerdeki kamusal görevlerinde yer almakta eşit imkâna sahip olması. Dolayısıyla eşitlik, özgürlüğe dayanan bir pratik olarak ifade edilebilir. Çünkü, eşit katılım ve karar mekanizmasında aktif rol almanın imkânı, kişilerin yalnızca bu görevleri nedeniyle yaşam koşullarının kısıtlamaması hâlinde sağlanabilir (Held, 2008, s. 16-17). Bu şekliyle, en iyi yönetimin *politeia* (kuruluş/anayasa) ruhunu inşa eden değerler olarak eşitlik ve özgürlük ayrılmaz biçimde demokrasinin kurucu değerleri şeklini alır. Ancak, demokrasinin üzerine inşa edildiği eşitlik ve özgürlük değerleri, aynı zamanda rejimin problemleri olarak da kendisini gösterir.

Aristoteles için demokrasinin sabit bir tanımı yoktur. Daha ziyade halka dayalı olması veya yasaya dayanması kriterleri açısından farklı uygulamaları vardır. Ona göre, "...demokrasi yasanın yönetimine uyduğu ve orta sınıf tarafından domine edildiği ölçüde hoşgörülebilir" (Cunningham, 2002, s. 19). Bu nedenle tek bir demokrasiden söz edilemez. Dolayısıyla demokrasinin farklı seviyelerde daha iyi ve daha kötü türlerinden bahsetmek gereklidir. Aralarında düzey farkı bulunan demokrasilerden en iyi olanı halka değil *yasaya*, bir diğer ifadeyle *politeiaya* uygun olarak, ortak yararın gözetilmesine dayalı olan demokrasi türüdür. Aristoteles'e göre, demokrasinin *aşırı* biçimi tehlikelidir. Zira, çok daha katı bir eşitlik anlayışı ile halkın tamamen muktedir olduğu demokrasi türü, tiranlık rejiminden çok da farklı olmayacaktır. Çünkü, bu tür demokraside her konu halka danışılacak ve kitleleri yönlendirme kabiliyetine sahip *demagogların* istediği gibi yönetmesinin önüne geçilemeyecektir. Dolayısıyla, toplumun ortak çıkarını gözetme kriteri ortadan kalkacaktır (Aristoteles, 2013a, s. 132-134; 1291<sup>b</sup>31-1292<sup>a</sup>37). Aristoteles için demokrasinin temel ilkesi olarak, mutlak bir eşitliği değil, yasaya ve ortak yarara dayanan bir anlayış üzerine kurulu olan eşitlik fikrini temel almak gerekmektedir. Dolayısıyla asıl temel ilkeler, yasaya uygunluk ve kamusal ortak fayda noktasında ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'in demokrasi değerlendirmesi, insan doğasına dair fikirlerinden bağımsız değildir. *Poliste* hüküm sürmesi istenen adalet düşüncesi eşitlik kavramıyla aynı anlama

gelmez. Ona göre eşitlik, yurttaşların her alanda eşitliğine değil, eşitler arasındaki eşitlik anlayışına göre uygulanmalıdır.<sup>7</sup> Bu anlayış, yurttaşlar arasındaki eşitsizliklerin kabul edilmesini gerektirir ve her anlamda mutlak eşitlik talebinin *birlikte yaşam* idealine olumsuz etki edeceği düşüncesine dayanır (Aristoteles, 2012, s. 95-97; 1131<sup>a</sup>29-1131<sup>b</sup>24). Aristoteles'in insanlar arasında mutlak eşitliğin olmaması gerektiği yönündeki düşüncesi, onun insan doğası argümanlarından doğar. Zira, Aristoteles düşüncesinde her insan doğruyu saptayabilme, iyi ile kötüyü ayırabilme ve koşullara uygun olarak iyi toplumu inşa etmenin ilk adımı olan erdemli yaşamı tercih edebilme kabiliyetine sahip değildir.<sup>8</sup> Bazı insanlar, doğaları gereği erdemli yaşam yerine haz yaşamını tercih eder. Bu insanlar, ruhça köle olarak nitelendirilir. Doğru tercih edebilme yetisine sahip olmayan, bu potansiyeli eğitim ve alışkanlıklarla aktüele dönüştürülmeyen insanların çoğunlukta olduğu bir toplumda ise her yönden eşitlenmiş olan *demosun* seçimine bırakılmış yönetim olumlu sonuçlar doğurmayacaktır. Burada ancak yetkin olmayan vasat çoğunluğun yönetiminden bahsedilebilir ve nihayetinde doğrunun ölçütü bu vasat çoğunluk olacaktır.

Atina'da Platon ve Aristoteles için demokrasinin olumsuz yönde anılmasına neden olan *çoğunluğa güvenmeme* hususu, modern dönemde demokrasinin savunusunda dikkat edilmesi gereken bir tehlike olarak ele alınır.<sup>9</sup> Aristoteles için demokrasi rejimiyle yönetilen böyle bir düzende, zaman zaman çoğunluğun kolayca kaçan ve uzun vadeli olmayan düşüncelerine karşı çıkmak pahasına doğruya yönelen erdemli kişilerin politikada yönlendirici olması da beklenemez. Aristoteles'in demokrasi değerlendirmesinde eşitlik ve özgürlük kavramları önemli kriterlerdir. Fakat, eşitlik ve

<sup>7</sup> “*Nikomakhos'a Etik*” (2012) metnini V. kitabında (1129<sup>a</sup>1-1138<sup>b</sup>15) ayrıntılı olarak ele alınan adalet kavramı; eşitsizleri eşitlememek anlamında dağıtıcı adalet ve anlaşmazlıkların giderilmesi için uygulanan ve aritmetik orana göre eşitliğe dayanan düzeltici adalet olarak ikiye ayrılır. Burada bahsedilen eşitlik, dağıtıcı adalet başlığı dahilinde yer alan eşitlik fikriyle ilgilidir.

<sup>8</sup> Aristoteles'in düşünüp taşınma ve tercih süreci ile irtibatlı olan karakter erdemleri ile bu erdemlerin insan ruhunun akla sahip olan ve akıldan pay alan parçalarıyla ilişkisinden ortaya çıkan düşünce erdemleri yine “*Nikomakhos'a Etik*” (2012) metninin özellikle IV. ve VI. kitapları başta olmak üzere tamamında açıklanan meselelerdir.

<sup>9</sup> Örneğin, “*Amerika'da Demokrasi*” çalışmasında çoğunluğun tiranlığına dikkat çeken Alexis de Tocqueville, Aristoteles'in vasat çoğunluğun talepleri yerine doğrunun ortaya çıktığı *yasaya* öncelik vermesine paralel bir düşünce ortaya koyar. Ona göre toplumun çoğunluğunu oluşturanlar her şeyi yapmaya yetkili olamaz; sınırlandırma ise tüm insanlığı kapsayan bir adalet ilkesi olmalıdır (Tocqueville, 2015, s. 379).

özgürlük, toplumun teorik ve pratik bilgeliğe özelliğine sahip erdemli yurttaşlardan oluştuğu durumlarda demokrasi lehine sonuçlar verebilir. Aksi durumda ise demokrasi, yönetim adına olumlu bir etken parça olmak yerine, *politeianın* iyi yaşam hedefini baltalayan bir uygulamaya dönüşür.

Sonuç olarak, Platon ve Aristoteles özelinde demokrasinin Atina'daki teorik çerçevesinin büyük oranda eleştirel bir tavırla kurgulandığı açıktır.<sup>10</sup> Fakat, Atina'dan yola çıkarak demokrasiyi tartışmanın tek biçimi doğrudan doğruya *demokrasi* kavramını takip etmek değildir. Bunun yanında, özellikle *polis* ve *politeia* kavramlarının muhteviyatını tartışmak oldukça önemlidir. Çünkü, bu kavramların demokrasi teorisindeki yeri yalnızca dönemsel değildir. Aksine, *polis*in katılım ve yurttaşlık bağlamı ile *politeianın* topluluğu kuran unsur olarak var oluşunun çeşitli içerikleri demokrasi teorisinin modern bağlamını da etkileme gücüne sahiptir.

### 1.2.2. *Polis ve Politeia*

Demokrasi, politik katılımı ile ilgili olmakla birlikte, *polis*in düzenlenişini sağlayan çeşitli yollardan birisidir. Bu bağlamda demokrasiyi *yasa* ya da *anayasa* anlamı ile düşünmek yerinde görünmektedir. Bir politik düzenleme veya anayasa/kuruluş olarak demokrasi, M.Ö. 5. yüzyıldan 4. yüzyıla geçiş aşamasında ortaya çıkmış ve Atina halkının ayaklanmaları sonucunda tiranlar yönetiminin ortadan kaldırılmasıyla kurulmuş yeni düzeni tanımlamıştır (Crick, 2018, s.13). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, demokrasinin tek kişi veya bir grubun elindeki mutlak iktidar yetkisine dayalı yönetim biçimlerine karşıt olarak konumlandırılmasıdır. Antik Roma *res publicası* için de geçerli olan *birin* veya *azın* karşıtı olarak *çokun* yönetimi olma özelliğini taşıyan demokrasi, modern dünyada totaliter ve otokratik sistemlerin karşıtı olarak var olmuştur. Bu özelliği ile öncelikli olarak katılımcıları arasında bir tür politik eşitliği varsaymaktadır (Held, 2008, s. 1). Ancak eşitlik, özgürlük ile birlikte değerlendirilmediğinde, eşit derecede yönetilen ve/veya yönlendirilen/itaat eden insan topluluğu olarak sınırlandırılmak kaçınılmaz olacaktır.

<sup>10</sup> *Dēmokratia* kavramının farklı yönlerine ve modern yansımalarına dair görüşleri içeren derleme bir çalışma için bkz. Ober ve Hedrick (Eds.), 1996.

O halde öncelikle, politik gücü elinde tutan *demosun* ontolojik mekânı olarak ifade edilebilecek *polise*, politik erkin nasıl pratiğe dönüştüğüne, anayasanın/rejimin (*politeianın*) içeriğine ve zaman içerisinde yasa koyucular tarafından uygulamaya konan farklı pratiklere bakmak yararlı olacaktır. Çünkü, *demos* ve *kratostan* müteşekkil demokrasi mefhumunun en güçlü irtibatı ve onu -belli çerçeve içinde- genelleştirilebilir kılan kendine özgü yapısını anlamayı sağlayacak öncelikli anlam kaynağı *politeia* ve onun bir bütün olarak *polis* ve yurttaşlıkla olan ilişkisidir.

Antik Yunan'dan Roma dönemine dek hem dönemin Yunan olmayan dünyasından hem kendisinden sonra gelen dönemlerde karşılaşılan büyük imparatorluklardan hem de bugünün ulus-devlet yapısından oldukça farklı bir anlayışı niteleyen *polis*, Antik Yunan coğrafyasında (bugünkü Yunanistan ve Anadolu'nun bir kısmında) hâkim toplulukların politik organizasyonunu ifade eder. *Polis*, bugünün dünyasındaki politik kavram çerçevesine çeviri yoluyla dahil edilmesi oldukça zor görünen bir kavramdır. Zira *polis*, -en yaygın çevirisi bu olsa da- şehir devleti ile aynı anlama gelmediği gibi, devlet, toplum ya da ulus gibi mefhumlarla da aynı anlamı taşımamaktadır (Wolff, 2014, s. 801-802). Antik Yunan medeniyetine özgü bir içeriğe sahip olduğu ifade edilebilir.<sup>11</sup>

Antik Yunan dünyasının *polisleri* içinde, bugünün kavramsal ve pratik çerçevesini belirlemekte en büyük etkiye sahip olanı Atina *polisidir*. Atina haricinde birçok *polis*in yer aldığı bu coğrafyada, sahip oldukları anayasaların (*politeia*) veya yönetildikleri rejimlerin farklı olması, *polislerdeki* yaşamların muhteviyatını büyük oranda belirleme gücüne sahiptir. Bu anlamda *polis*, yasa ile sınırlandırılmış bir kamusalığın ifadesidir. *Polisler*, küçük ve özgür toplulukların bir arada yaşadığı ve temelde politik eyleminin getirdiği bağ ile bağlı olan yapıları ifade eder. Bu husus, *polis* yurttaşlarının birlikte yaşama nedenlerinin kan bağından veya aynı dine ya da millete mensup olmaktan veya modern anlamda bir ulus teşkil etmekten farkını ortaya koyan önemli bir husustur. Her *polis* yönetimi kendine özgü yasaları barındıran ve bunların dayanağı olması yanında - genel inanca göre- *polis*in tanrıları tarafından korunan *politeiaya* sahiptir (Wolff, 2014, s.

---

<sup>11</sup> *Polis* kavramının Antik Yunan'daki kullanım çeşitliliğine dair bir açıklama için bkz. Hansen, 1998, s. 20-34; Hansen, 2006.

801). Bu minvalde *polis*in anlamı, aynı kökten türeyen *politeia* kavramının karşılığı açısından da belirleyicidir.

*Politeia*, Aristoteles'in (1991) "*Politika*" metni başta olmak üzere, farklı kaynaklarda hem anayasa hem rejim hem de yönetim veya yönetici erk anlamına gelecek şekillerde kullanılmıştır. Aynı zamanda Aristoteles, "*Politika*" başlıklı çalışmasının üçüncü kitabında, ortak yararı gözeten iyi yönetimler ile bu yönetimlerin sapmış biçimlerini değerlendirirken *politeia* kavramını başka bir anlamda daha kullanmaktadır. Aristoteles'e göre bir rejimin iyi ya da sapmış bir rejim olduğunu belirleyen kriter tüm yurttaşları kapsayan ortak yararın gözetilip gözetilmediği noktasıdır. Rejim isimleri, bu kriterin yanında yönetimdekilerin sayısına göre belirlenmiştir. Buna göre iyi yönetimler içinde tek kişinin yönettiği rejim monarşi, bir azınlığın yönettiği rejim aristokrasi. Ortak yararı gözeten bir çoğunluğun yönettiği rejimin ise kendine özgü bir isminin olduğunu söyler ve bunu *politeia* -anayasal rejim- olarak ifade eder. Dolayısıyla, *politeia* kavramını, monarşi ve aristokrasi ile birlikte iyi yönetimlerin çoğunluğa dayanan biçimi olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, 2013a, s. 99; 1279<sup>a</sup>23-1279<sup>b</sup>10).

Yine aynı çalışmanın dördüncü kitabında, uygulanabilir en iyi yönetim biçimi olarak ifade ettiği *politeiayı*, oligarşi ve demokrasinin birtakım özelliklerinin bir araya getirildiği karma bir rejim/anayasa olarak değerlendirmiştir. Bu yönetimde a) yasama görevini yerine getiren parçaları demokrasi ve oligarşiden belli oranlarda alarak bir araya getirmek, b) mülkiyet kriterinde uçlardaki uygulamalardan sıyrılıp iki rejim arasında ortayı uygulamak ve c) seçilme hususunda da iki yönetimden gerekli pratikleri gerekli ölçüde entegre etmek suretiyle, uygulanabilir en uygun rejimin inşa edilebileceği düşünülmektedir (Aristoteles, 2013a, s. 139-140; 1294<sup>a</sup>30-1294<sup>b</sup>14). Toplumun yapısına göre, bahsi geçen karma yönetimin taraflarının politikaya ne kadar dahil olabileceği meselesi değişiklik gösterebilmektedir. Ona göre demokrasi yönetimi, karma rejim içerisinde kısmen bulunmalı, halk çok önemli olmayan bazı görevlere dahil edilmelidir. Bu sayede, kamusal işleyişe katıldığını hisseden halkın sisteme yönelik bir isyana yönelmesinin önüne geçilecektir (Aristoteles, 2013a, s. 105-106; 1281<sup>a</sup>40-1282<sup>a</sup>1). Özetle, Aristoteles metinlerinde karşımıza çıktığı hâliyle *politeia* genel bir kavram olarak yönetici erk, anayasa ve onun belirlediği rejim, özelde ise ortak yararı gözeten

çoğunluğun yönetimi anlamına gelen anayasal rejimin adı ve oligarşi ile demokrasinin iyi yanlarından müteşekkil bir yönetim biçimi anlamlarına gelmektedir.

Balibar, Aristoteles'in "*Politika*" metninde kullanıldığı biçimleriyle *politeia* kavramına belli bir diyalektik silsile izleyerek farklı anlamlar yüklediğini ifade etmektedir (2016a, s. 25). Buna göre öncelikle en genel ve soyut anlamıyla *politeia* kullanılmıştır. Burada kavram, yurttaşların kent hukukuna/yasalarına uygun olarak, farklı görevleri yerine getirmek ve yönetime çeşitli noktalardan dahil olmak suretiyle içinde buldukları politik ortaklığın iktidarını icra etmeleri anlamına gelmektedir. İkinci kullanımda, kimi zaman yöneten olarak kimi zaman yönetilen olarak dönüşümlü biçimde birbiriyle emir-itaat ilişkisi kuran özgür yurttaşların arasındaki *politeiadan* söz edilmektedir. Üçüncü kullanımda ise, yetki ve görevlerin yurttaşlar arasında liyakat ve kabiliyet esasına göre eşit biçimde dağıtıldığı bir *politeiadan* bahsedilmektedir (Balibar, 2016a, s. 25-26). Agamben ise, Aristoteles'in bahsi geçen metninde *politeia* kavramının *kurucu erk* anlamına gelecek şekilde kullanıldığını söylemektedir. Ona göre *politeia* kurucu erk iken, *politeuma* kurulan erki, diğer bir ifadeyle *politiea* sayesinde ortaya çıkan politik birliğin iktidarını ifade etmektedir (Agamben, 2014, s. 12).

Bu anlamların Antik Yunan dünyası içerisindeki asgari müşteregi değerlendirildiğinde *politeia*, *polis*in kendine özgü yapısı ve katılımcı aktif yurttaşlık anlayışından ayrı düşünülemez. Bu anlamda *politeia*, *polis*in üyelerini ifade eden *politês*in bir bütün olarak *polis* varlığını aktif olarak inşa edip sürdürmesini sağlayan güç, anayasa ve/veya rejim olarak tanımlanabilir (Wolff, 2014, s. 801). Görüldüğü gibi *politeia* kavramı yönetimle, yurttaşlıkla, kamusal katılım anlayışıyla ve bir arada yaşamın koşullarıyla ilgili politik ve hukukî bir kavram olması yanında, Antik Yunan dünyasındaki varoluş tarzını da içeren bir kavram olarak oldukça büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle, demokrasinin özgürlük, eşitlik, kamusal katılım, bir arada yaşayış gibi unsurlarla kopmaz bağları düşünüldüğünde *politieaya* ve dolaylı olarak *polise* başvuru yapmak kaçınılmaz olmaktadır.

İşte bu çerçevenin içini dolduran mekânsal ve zamansal koşulların ortaya çıkardığı kurumlaşma, demokrasi tartışmalarındaki *nasıl* sorusuna cevap veren bir örnek olması açısından değerlendirilebilir. Dolayısıyla, demokrasi teorisinin kökensel içeriğini dolduran en özgün örnek olarak Atina *polis*i başta olmak üzere, politikanın Antik Yunan içeriğini nasıl uygulamaya aldığı gösterilebilir.

### 1.2.3. *Polisin Kurumları*

*Polisin* anlamı, *politeianın* anlam(lar)ı ile doğrudan irtibatlıdır. Antik Yunan dünyasının nevi şahsına münhasır politik toplumu olan *poliste*ki kurumsal işleyişi görmek yurttaşların katılım yollarını, katılımın sınırlarını ve *politeianın* biçimsel özelliklerini anlamak açıklayıcı olacaktır. Bu sayede, düzeni kuran anayasanın şekillendirdiği *rejimler* veya politik düzenleniş biçimi olarak *politeianın* aynı zamanda yurttaşların yaşamını hangi yönlerden düzenlediği görülecektir. Zira, *politeia* bir taraftan yönetim *anlayışını* kurgularken, diğer yandan politik yaşamın somut kurumlarını düzenleyen hukukî meşruiyet kaynağı olarak işlev gösterir. *Polis*lerdeki kurumlar, bu nedenle sadece yönetim organizasyonun birer ögesi olmakla kalmaz, yaşamın anlamını şekillendiren politik alanın pratiği olarak form verme özelliğine sahiptir.

Sayıları oldukça fazla olan Yunan *polis*lerinde, küçük farklar barındırmasına rağmen ortak görünen üç temel yönetim kurumu mevcuttur. Bu kurumların başında, Atina'daki adıyla *ekklesia* denilen, *halk meclisi* olarak ifade edilebilecek meclisler gelmektedir (Hansen, 1992, s. 125-150). Halk meclisi, yasa yapma hakkına sahip olan tüm yurttaşların bir araya gelerek karar verdiği yapıyı tanımlamaktadır. Ancak bu meclisin üyeleri, *poliste* demokrasi adı verilen rejimin uygulandığı dönemlerde bile hiçbir zaman orada yaşayan tüm insanları kapsamamış, yabancılar, kadınlar, çocuklar ve köleler yurttaş tanımının dışında kalmıştır (Wolff, 2014, s. 801). Dönemin en yetkili yönetim kurumu olan halk meclisi, bugünün parlamento anlayışından farklı olarak temsilî olmayan bir işleyişe sahiptir.

Atina *polis*inde yılda yaklaşık kırk kez toplanan meclis, basitçe yürütmenin onay makamı olmaktan çok uzaktır. Önceden gündemi duyurulan meclis toplantılarında, tartışma gerektiren her konu uzunca değerlendirilerek kararlar alınmaktadır. Bu mecliste, *polisin* ortak çıkarları adına konular müzakere edilir, farklı görüşler çatışarak nihayetinde oylama sistemi ile çoğunluğun görüşüne göre karar alınır. Bu sayede görüş birliğine (*homonía*) dayalı bir karar alma süreci işletilir (Held, 2008, s. 17). Bu, meclisin politik karar almadaki uyum arayışını göstermektedir. Nihâi karar ise oybirliğini değil, çoğunluğun uzlaşımını talep eder.



Meclisin yetkileri arasında *magistra* adı verilen kamu görevlilerinin, yani bir anlamda bürokrasiyi oluşturan yürütme görevlilerinin seçimini gerçekleştirmek; yasalara, anlaşmalara, savaş ve barış durumlarına dair kararları belirlemek gibi önemli hususlar yer almaktadır (Samons, 2013, s. 50). Halk meclisinin *magistraları* belirlemede uyguladığı, bugünün dünyasına oldukça yabancı görünen yöntem *kura* ile belirlemedir. Önemli kamu çalışanlarının ve askerî yetkililerin belirlenmesinde olmasa da kamu görevi için çalışacak çok sayıdaki yurttaşın belirlenmesinde kura çekme yönteminin kullanılması sayesinde, tüm adayların eşit şansının bulunması sağlanmıştır (Dahl, 2017, s. 20). Kura yöntemi, kamusal görevlerde yer almanın, kan ve soy bağı ya da mülkiyet sahibi olma gibi kriterlere bakılmaksızın tüm yurttaşlara *polis*in parçası olma imkânı veren önemli bir özelliği olarak düşünülebilir.

Halk meclisinin yanında, her *poliste* bir ya da iki adet bulunan ikinci ortak kurumsal yapı *konsey*lerdir. Bir tür yürütme organı olarak ifade edilebilecek konseyin görevi, halk meclisinde tartışılacak meseleleri belirlemek ve alınan kararların uygulanmasını sağlamaktır (Wolff, 2014, s. 801). Atina özelinde bu kurumun karşılığı *Beşyüzler Konseyi* olarak bilinen yapıdır (Hansen, 1992, s. 246-265). Atina'nın yürütmesi olan Beşyüzler Konseyi, Atina *polisini* oluşturan on kabile ve çok sayıdaki yerel birimi temsil edecek şekilde yapılandırılmıştır. Buna göre, kabilelerden kurayla seçilerek gelen elli kişi bir yıl süreyle konseyde görev yapmaktadır. Üst üste olmamak kaydıyla en fazla iki kez görev alma sınırı getirilmiş olması sayesinde yurttaşların birçoğuna bu göreve gelme imkânı verilmektedir. Dahası, konsey içinden kura ile belirlenen bir kişi, bir günlüğüne devlet başkanı görevine getirilerek, diğer ülkelere karşı Atina'yı temsil etmektedir. Bu sayede, Atina yurttaşlarının büyük bir kısmının hayatında en azından bir kez devletin en yüksek makamına gelme şansı bulunmaktadır (Held, 2008, s. 18-19).

Görüldüğü gibi, halk meclisinin pratiğinde olduğu gibi, yanında yer alan konseyin yapısı da bugünün koşullarında tahayyül etmenin bile oldukça zor görüldüğü bir sistemin parçası olmuştur. Devletin temsilcisi olmak da dahil kura ile göreve gelmek, görev sonunda derin bir soruşturmadan geçmek, kısa sürelerle görev almak sınırlaması sayesinde tüm yurttaşların katılımını büyük oranda garantilemek gibi uygulamaları ile Atina demokrasinin politik mirası oldukça geniş bir kapsama sahiptir.

Antik Yunan *polis*lerinde ortak olarak görülen üçüncü kurumsal unsur, halk meclislerinin belirlediği *magistral*lardır. *Magistral*lar, *polis*lerin kamu görevlileridir (Thorley, 2005, s. 36-38; Hansen, 1992, s. 246-265). Halk meclisi ve konsey dışında da irili ufaklı görevler almak suretiyle tüm yurttaşların *politeianın* ruhunu oluşturmada ve kendilerini gerçekleştirmede muktedir oluşlarının pratik göstergesi olarak ifade edilebilir. Bunların yanında, Atina örneğindeki *yargının* işleyişi de demokrasi açısından oldukça büyük bir öneme sahip görünmektedir. Zira, burada yargılama faaliyetini profesyonel yetkililer değil, bizatihi yurttaşlar gerçekleştirmektedir. Yurttaşların jüri görevi belli bir ödemeye tâbi olan profesyonel bir görev değildir. Yargılamaya bir *arkhonun* başkanlık ettiği mahkemelerde tarafların belirlenen süreler içinde savunmaları alınır, *dikast* adı verilen yurttaşların oylaması ile sanığın suçlu olup olmadığına karar verilir (Thorley, 2005 s. 31-32). Yargının işleyişi, Atina *polisinin* bugünün demokratik çerçevesi içinden anlaşılması zor görünen bir meseledir. Demokrasinin hukukî yanını *polis* bağlamı üzerinden sorunsallaştırmak meselenin katılımcı demokrasinin döneme özgü yanlarından birisi olarak görülebilir.

Ancak yargının sistematığı, günümüz demokrasi adı verilen politik sistemlerde özenle üzerinde durulan bir husustur. Atina'daki jüriyi önemli kılan hususlardan biri, *kura* yönetiminin icra edildiği mekanizma olmasından ileri gelir. Kura mekanizması, rastgeleliğin ve talihin belirleyici olmasını ifade eder. Kuraya dayalı *yetki* elde etme biçimi, herhangi bir kritere veya vafa dayanmaması nedeniyle, demokrasinin temelcilik-sonrası yorumuyla birlikte değerlendirilebilir. Kuranın pratikteki karşılığı, antiklerdeki popülerliği ile Venedik ve Floransa şehir cumhuriyetlerindeki kısmî kullanımı haricinde bugün yalnızca, yargı sistemi üzerindeki demokratik etki olarak Anglo-Amerikan hukuk sistemindeki jürilerde var olmaktadır (Barber, 2003, s. 291). Ayrıca, kuvvetler ayrılığı meselesi üzerinden, modern dünyada yargının politik sistem içerisindeki yerini tartışan çok sayıda teorisyen mevcuttur. Atina *polisinde* jürilerin işlevini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Zira, daha önce belirtildiği gibi, Antik Yunan'da *polis* yalnızca bir politik organizasyon şemasını ifade etmez, aynı zamanda yurttaşların varoluşsal tamamlanmışlığının ontolojik mekânı olma özelliğine sahiptir.

Bu nedenle, Atina'da politikaya katılımı temellenen yurttaşlık, kişilerin yaşamını anlamlandırma yolunda başat unsur olmaktadır. Bahsi geçen kurumsal yapılara

bakıldığında, Atina başta olmak üzere, Antik Yunan *polis*lerinin -dönemsel çerçevesi içinde verilen anlama göre- demokrasiye imkân tanıyan uygulamalara sahip olduğu söylenebilir.<sup>12</sup> Bu aşamada *yurttaşlık* meselesini değerlendirirken *yasa* ve *eşitlik* kavramlarına başvurmak faydalı olacaktır.

#### 1.2.4. Eşitlik: Yasa ve Yurttaşlık

Antik Yunan'ın tarihsel-toplumsal bağlamıyla demokrasiyi değerlendirirken, öncelikle teorik çerçeveye odaklanmak, akabinde bugün içinden demokrasiyi sorunsallaştırırken en az demokrasi kavramının kendisi kadar etkili olan *politeiayı* ele almak ve dönemin kurumsal yapısı ile politikanın koşullarını göstermek, bu noktada Atina *polisinde* politikanın yurttaşlık mefhumu ile irtibatına odaklanarak tamamlanabilir. Bahsedildiği üzere Antik Yunan'da yurttaşlık ve *polis* birbirinden ayrı düşünülmesi imkânsız görünen iki unsurdur. *Polisin* politikası, yurttaşın etkin katılımı ile yaşamının ereğini tamamlanmasını sağlayan zemindir. Atina özelinde demokrasinin gelişimi, bir önceki bölümde aktarılan *polislerin* ortak kurumsallıklarından farklılaşan bazı özellikler ortaya çıkarmıştır. Yurttaşların politikaya katılımı ve yurttaşlık biçimleri ile *politeianın* muhteviyatı da bu tarihsel dönüşümlerle birlikte farklılaşmıştır. Tarihsel dönüşümün kurumsal yapıya etkisi *yasalar* üzerinden gerçekleşirken, koşulları belirleme gücü de büyük oranda *yasa yapıcılara* ait görünmektedir.

Antik Yunan *polislerindeki* yönetim biçimleri, kendi aralarında farklılık gösterdiği gibi, bir *polis* içerisinde de zaman zaman dönüşümler yaşanmış, buna bağlı olarak kurumsal yapılarda yenilikler yapılmıştır. Herodotos (2014) ve Thukydides (2013) gibi tarihçilerden ve Aristoteles'in "*Atinalıların Devleti*" (2013b) adı verilen metninde olduğu gibi düşünürlerin verdiği somut referanslardan edinilebilen bilgilere göre, Atina *polisi* örneğinde daha evvel bahsi geçen kurumsal yapıların oluşmasında ve -bazen bilerek, bazen farkında olmaksızın- daha demokratik uygulamaların ortaya çıkmasında en büyük etkiye sahip yasa yapıcılar Solon, Kleisthenes ve Perikles şeklinde karşımıza çıkar. Bu

<sup>12</sup> Antik Yunan *polislerinin* birbirinden farklı veya ortak olarak görülen kurumsal yapıları ve bunların pratikteki işleyişleri çok daha kapsamlı, ayrıntılı ve zaman zaman değişebilen kavram ve durumları içermektedir. Bu çalışmanın sınırlarını aşan ayrıntılar için şu kaynaklara bakılabilir: Aristotle, 1991; Eco, 2017; Thorley, 2005; Cassin, 2014; Samons, 2013.

isimlerin ortaya koyduğu uygulamalar büyük oranda reformlar niteliğinde olup, Atina *polisinin* zaman zaman Persler ile zaman zaman diğer *polisler* ile girdiği politik ve askerî çekişmelerin/çatışmaların yaşandığı dönemlerde gerçekleşmiştir. Yapılan reformlar, yalnızca yönetime dair kurumsal yapıyı dönüştürmekle kalmamış, büyük oranda *polisi* oluşturan topluluğun sosyo-kültürel dönüşümüne de etki etmiştir.

Aristoteles'in aktardığı şekliyle Atina'nın ilk yönetim biçimi monarşidir, ancak bu yönetim erken tarihlerde terk edilmiştir. Daha sonra *polemarkhos* adı verilen başkomutanlık ve bir tür aristokratik yönetici olarak tanımlanabilecek *arkhonluk* makamları ortaya çıkmıştır. Bahsi geçen değişimler, Atina *polisinin* rejim anlamındaki ilk dönüşümlerine işaret etmektedir (Aristoteles, 2013b, s. 3; CA, 3). Atina tarihinde karşımıza çıkan ilk büyük yasa yapıcı Drakon'dur. Drakon, kendisinden önceki politik düzenin dayandığı soyluluk ve zenginliğe göre idarî makamlara gelme yönteminde çeşitli reformlar yapmıştır. Mülkiyet şartına dayanmaya devam etmekle birlikte, zorunlu katılım gerektiren, kura sistemiyle üyeleri belirlenen *bule* adındaki meclisi kurmuştur. Drakon'un getirdiği yasaların çok katı cezalandırma sistemine dayanması ve yönetim gücünü mülkiyet sahibi bir azınlığa bırakması önemli sorunlardır. Ancak asıl büyük problem, mevcut sistemin, halkın mülkiyet sahibi olmayan büyük bir kısmını *borç köleliği* adı verilen ve kişilerin bedenlerini teminat olarak göstermesine dayanan kölelik türüne maruz bırakmasıdır. Drakon'un oldukça sert ve acımasız görünen yasalarının getirdiği ortamın ardından Atina *demosu* isyan etmiş ve uzun süreli bir karmaşa yaşanmıştır (Aristoteles, 2013b, s. 5-6; CA, 4-5).

Drakon'un tarih sahnesindeki en önemli icraatı, kendisinden önce küçük bir topluluk içindeki sözlü uzlaşmalara dayanan kuralları *yazılı yasalar* hâline getirmesidir (Hansen, 1992, s. 29). Yakın dönemlerde, benzer niteliklerdeki koloni şehirlerinde de yazılı kanunlaştırma süreçlerinin olduğu bilinmektedir (Bettalli, 2017, s. 109). Yasaların yazılı olması, Antik Roma'da *On İki Levha Kanunları* olarak bilinen metnin ortaya çıkışındaki gibi, toplumsal ilişkilerin dayanağı olarak öngörülebilir kurallar oluşturulması ve keyfilikğin ortadan kalkması veya azaltılması işlevi ile hukukî gelişmenin ilk adımlarındandır. Bu nedenle toplum için ihtilaflarda güçsüz tarafı koruma adına önemli bir adım olarak yorumlanabilir.

*Demosun* isyanı ile ortaya çıkan karmaşanın giderilmesi için bir tür uzlaşmacı olarak seçilen yasa yapıcı Solon, Atina tarihinde demokrasi rejimine geçişin mimarı olarak görülür. Yaptığı yasalar ile politik topluluk olarak *polis* ruhunu ve *politeianın* yurttaşlar birliği olma özelliğini öne çıkararak önemli bir figür hâline gelmiştir (Ober, 1989, s. 60-65). Solon'un Atina düzenini dönüştürmek adına attığı ilk adımlardan biri, Drakon sonrası dönemde oldukça sert olan yasal düzenlemeleri kaldırarak, borç köleliği adı verilen mülkiyete dayalı bedensel sömürünün önüne geçmesi olmuştur. Bu sayede Solon, Atina yurttaşları arasındaki keskin çatışmayı ortadan kaldırmak adına somut bir dönüşümün önünü açmıştır. Solon, borca bağlı köleliği kaldırırken Atina'da kölelik bir kurum olarak devam etmiş, *polis*in ekonomisi büyük oranda dışarıdan getirilen kölelerin kullanımına bağlı kalmıştır. Solon'un icraatlarından en önemlisi, Atina halkını sahip oldukları topraklara ve gelirlerine göre *pentakosiomedimnoi* (büyük çiftlik sahipleri), *hippeis* (atlılar grubu), *zeugitai* (küçük çiftçiler) ve *thetes* (çok az toprak sahibi veya topraksız işçiler) olmak üzere dört gruba ayırmasıdır. Bugünün koşulları açısından pek demokratik görünmeyen bu uygulama, dönemin koşullarında demokrasi lehine ve aristokrasi aleyhine atılmış bir adım olarak değerlendirilmektedir. Çünkü, Solon'un bu uygulamayı getirmesiyle birlikte, yönetime katılmak ve bir kamusal makam sahibi olmak için gerekli kriter *soy* kriteri olmaktan çıkar. En azından teoride bu imkân sağlandığı için, olumlu bir adım olarak ifade edilebilir (Samons, 2013, s. 54).

Yapılan reformlar sayesinde artık *thetes* sınıfına mensup olanlar da yeni kurulan dört yüz kişilik meclise kabul edilmiş ve bu sayede aristokrasi karşısında yoksul halkın politik gücü arttırılmıştır. Diğer yandan *halk mahkemeleri* kurulmuş, her yurttaşın yargı sürecinde söz sahibi olması sağlanmıştır. Solon'un yasaları, olumlu yanlarıyla birlikte karmaşık bir sistemdir. Atina'da bir gelenek olan, yasa koyucuların sistemi kurduktan sonra şehri terk etme edimini tekrar eden Solon, bu sayede yurttaşların mevcut sistemi herhangi bir müdahale olmaksızın yürütmesini sağlamayı amaçlamıştır. Her ne kadar kısa süre sonra tiranlık ortaya çıksa da Solon'un yasaları ve genel tutumu, Atina demokrasisi yönünde kurumların dönüşümüne olumlu katkılar olarak yorumlanır (Bettalli, 2017, s. 110-111). Ayrıca, tüm bu olumlu gelişmelerle birlikte, eski kurumsal yapıların etkisi bir anda ortadan kalkmamıştır. Solon'dan sonra Sparta *polis*inin politik müdahalelerinin de etkisiyle, Atina içerisinde güç mücadeleleri ve tiranlık yönetimi süreçleri yaşanmıştır.

Sert bir iktidar mücadelesi akabinde *demosun* kurtarıcısı olarak görülen ve büyük bir desteğe sahip olan Kleisthenes, Atina *polisinin* yeni yasa yapıcısı olmuştur. Kleisthenes'in reformları ile oluşan yeni düzen, Aristoteles'in ifadesiyle, Solon'un yaptığı yasaların getirdiği düzene göre çok daha demokratik olmuştur (Aristoteles, 2013b, s. 25; CA, 22). Kleisthenes'in demokratik bir rejim kurması, bir yandan Atina'nın başına geçişinde arkasına almış olduğu büyük halk desteği, diğer yandan yaptığı reformların - Solon reformlarında olduğu gibi- geleneksel soy bağları yerine politik ve hukukî yurttaşlık bağlarına dayanan katılımcı bir yapıyı oluşturması sayesinde gerçekleşmiştir.

Bahsi geçen reformların en önemlisi, Atina'yı oluşturan yerleşimleri özerk politik birimler olan *demelere* ayırmış olmasıdır. Bundan sonra, politik kurumlara katılımı temel alınacak kriter, tamamen hukukî birimler olarak kurulmuş yerel yönetimlerdir. Artık kişilerin soylarını belirten aile isimleri yerine ön isimleri ve bağlı oldukları *demenin* ismini kullanması zorunludur. Ayrıca, tiranlık için çaba sarf eden, bu yönde faaliyet göstereceğine dair şüpheler bulunan kişilerin önlem olarak on yıllık sürgüne gönderilme cezasına çarptırılması anlamına gelen *ostrakimos* uygulaması da Kleisthenes reformları ile getirilmiş bir yeniliktir. Kleisthenes reformları sonrasında Atina, yetişkin erkek yurttaşlarla sınırlı olmaya devam etmekle birlikte, tarih sahnesindeki en yetkin doğrudan demokrasi örneği olarak yerini almıştır. Hatta kimilerince Kleisthenes'in yasaları ile kurulan düzen, *demokrasinin icadı* olarak adlandırılır. Bunun ne kadar doğru olduğu ise tartışmalıdır. Zira, Kleisthenes'in reformları, aristokratların politikayı belirleme gücünü elinde tutmasını sağlayan *Areiopagos* gibi kurumları muhafaza etmiştir. Bu nedenle demokrasinin -Atina demokrasisi çerçevesindeki demokrasi tanımlarına göre bile- bu yasalarla ortaya çıktığı ifade edilemez (Bettalli, 2017, s. 115; Hansen, 1992, s. 34-36).

Bununla birlikte, Kleisthenes ile gelen yeni sistemde, yasalar önünde tüm yurttaşların eşit olduğunu fikrini ifade eden *isonomia* öne çıkan bir kavram olmuştur. *İsonomia*, yalnızca hukukî bir eşitliği ifade etmemekte, aynı zamanda *polisin* kurumları arasında daha eşitlikçi bir anlayışın oluşturulması anlamını taşımaktadır (Ober, 1989, s. 68-75). Demokrasi ile neredeyse aynı anlama gelebilecek bu düzen eşitlik ve yasa odaklıdır: "... halk idaresi, en başta adı güzel, İsonomi, yasalar karşısında eşitlik. İkincisi hükümdarın aşırılıkları bunda yok; yöneticiler kura ile seçilirler; yöneticiler sorumluluk taşırlar; her karar kamuya dayanır." (Herodotos, 2014, s. 254; III 80). Bu ifadelerde Herodotos, hem

*isonomia* kavramının anlamını açıklar hem de bir politik sistem olarak *isonomianın* neden demokrasi ile neredeyse aynı anlama sahip olduğunu göstermiş olur.

Heredotos'un vurguladığı özellikler; keyfi yönetim gücüne sahip hükümdarın olmayışı, kura ile seçilme ilkesi, seçilenlerin *sorumluluğu* ve halkın karar verici olması, tam da Atina demokrasisi bağlamında tanımlanabilecek bir demokrasinin çerçevesini ifade etmektedir. Bu anlam göz önünde tutulduğunda Kleisthenes'in *isonomiyayı* inşası ile birlikte geleneksel soy, kan bağı, dinsel konumlar gibi yapıları dönüştürerek sistemin politik ve hukukî yönünü güçlendirmek suretiyle *polis*in yurttaşlık birliği olma vasfını güçlendirdiği ifade edilebilir. Bu sayede, yasaları geleneklerle tanımlama eğilimi yerine *-isonomianın* kökeni olan- *nomos* kavramı önem kazanmıştır. *Nomosun* güçlenmesiyle birlikte, yurttaşlar birliğinin ruhunu kuran kurallar bütünü tabandan gelen kurucu bir tarzda inşa edilmeye başlanmış ve bizatihi yurttaşların kendi elinden çıkan bir muhteviyata bürünmüş olmaktadır. Dolayısıyla *nomosun* kullanımı yönündeki tercih, Atina *politeiasının* demokratik işleyişine dair en somut göstergelerden birisi olarak ifade edilebilir.

Kleisthenes'in reformlarıyla kurulan demokratik düzeni ifade etmek için kullanılan, ortaklaşa verilen bir karar sonucu ortaya çıkan yasa anlamına gelen *nomos* kökünden türeyen *isonomia* terimi, yurttaşların yasa önünde eşit olmasını ifade eder. Ayrıca, bu kavramın insan doğası bağlamında temellendirilmesini sağlayan bir diğer unsur, özgür ve yetişkin erkek yurttaşların kardeşliğine (*brotherhood*) gönderme yapan, doğumla gelen eşitlik anlamındaki *isogonia* kavramıdır (Crépon vd., 2014 s. 758). Nasıl modern dönemde eşitliğin ve özgürlüğün farklı biçimleri eşzamanlı olarak farklı teorik argümanların konusu olabiliyorsa, Antik Yunan döneminin de kendine has yapısından ileri gelen kavramları bulunmaktadır. *İsonomia* (yasa önünde eşitlik) için geçerli olan bu tespiti, yine bu dönemde karşımıza çıkan *isegoria* (söz söyleme özgürlüğü) ve *parrhesia*<sup>13</sup> (erk karşısında hakikati söylemek) gibi kavramlar aracılığıyla farklı biçimlere bürünen eşitlik ve özgürlük mefhumları için yapmak mümkündür. Bu kavramlar, dönemin anlam

<sup>13</sup> *Parrhesia* kavramı, modern demokrasi teorisi çerçevesinde yer alan ifade özgürlüğünden farklı bir anlam taşımaktadır. *Parrhesia*, sonucunda bir tür ceza veya yaptırım ihtimali olsa dahi, otoriteye karşı hakikati söyleme edimini ifade etmektedir. Kavramın ayrıntılı analizi ve günümüz dünyası açısından önem arz eden bir yorumu için bkz. Foucault, 2012.

dünyasının içerisinde, o dünyanın değerleri ve yaşamın işleyişinde etkin olan kurumsal yapıları ile değerlendirilmelidir.

Atina’da demokrasinin ve çevresinde dolaşan kavramların içeriğini belirleme gücüne sahip eşitlik düşüncesi, yurttaşların politik alanda özgürce eylemesi anlamında *özgürlük* fikrinden ayrı değildir. Özgürlük düşüncesi ise *eleutheria* kavramına dayanmaktadır. *Eleutheria*, *polis* yönetiminin ve dönemin yurttaşlık anlayışının kendine has içeriğine uygun olarak öne çıkan iki anlama gelmektedir:<sup>14</sup> a) Yurttaşlar bütünü olan politik sistem içinde karar alıcıların kamusal eylemlere ve karar mekanizmalarına katılım özgürlüğü ve b) herhangi bir *efendiye* sahip olmamak anlamında hür olma durumu. Ayrıca, *eleutheria* kavramı yurttaşların katılım ve efendisizliğini ifade etmekle birlikte, *polis*in diğer devletler karşısındaki efendisizliğini/otonomisini (auto-nomos / kendine kural koyabilen) de kapsamaktadır. Bu farklı anlamların var olmasındaki neden, *eleutherianın* bir ideal olmasının yanında, kökenindeki “başkası için çalışma zorunluluğunun bulunmaması”, yani “çalışıp çalışmama özgürlüğüne sahip olma” anlamıdır. Dolayısıyla, hem özgür yurttaşların kölelerden ve “barbarlardan” farkını ifade eden hem de *polis*in başka devletlere vergi/haraç vermeyen kendine yeter bir durumda olmasını ifade eden bir özgürlük anlamını taşıdığı söylenebilir (Wood, 2013, s. 43).<sup>15</sup>

Bu dönemde kişisel özgürlük alanının hiç var olmadığını savunmak doğru olmayacaktır. Zira, politik süreçlere ve kamusal faaliyetlere katılım özgürlüğü anlamına gelen *eleutheria* kişinin belli oranda memnun olduğu gibi yaşaması şeklinde kişisel özgürlük

<sup>14</sup> Esasında *eleutherianın* içeriği çok daha geniştir ve kavramsal olarak karmaşık bir ilişki ağının çıkış noktası olarak değerlendirilebilir. Bu geniş kapsamıyla *eleutheria* başlı başına ayrı bir araştırma konusudur. *Eleutherianın* etimolojik kökeninden yola çıkarak Latince *libertas*, İngilizce *liberty* ve *freedom* gibi özgürlük anlamında kullanılan, çeşitli nüanslara sahip diğer kavramlar ile ilişkisinden; doğa, nedensellik, irade, eylem, karar verme gibi meselelerle irtibatına kadar kapsamlı bir analizi için bkz. Romano, 2014.

<sup>15</sup> Antik Yunan’da kullanılan *eleutheria* (özgürlük) ve *isonomia* (yasa önünde eşitlik) kavramları, yalnızca Atina demokrasisine ait unsurlar olarak değerlendirilemez. Daha ziyade, Yunan coğrafyasının farklı *polis*lerinde de var olan bir anlayışın ifadesidir. Samons’un ifadesiyle: “Elbette, Yunanlıların çoğu gibi çoğu Atinalı da özgürlüğe (*eleutheria*) ve eşitliğe (*isonomia*) hayrandı, ama bunları modern insanlık gibi kavramıyordu ve bu idealler Atina’nın, hatta Atina demokrasisinin esas veya ayırt edici özellikleri değildi. Saptayabildiğimiz kadarıyla, *eleutheria* ve *isonomia* az çok evrensel Yunan değerleriydi, Atina’ya özgü veya demokratik idealler değil. Görünüşte, yaklaşık İÖ 800 sonrası Hellas’a hâkim olmuş bağımsız, mal sahibi toprak sahibi çiftçi ve *polis* (“şehir devleti”) rejim biçimiyle aynı zamanda ortaya çıkmışlardı. *Demokratia* çoğu Yunan şehir devletinde görülen yönetim biçiminin, her yerde (sadece kısmen) “özgürlük” (polislerin dış kontrolden ve bireysel vatandaşın kölelikten özgürlüğü) ve (zaten sınırlı bir grup olan yurttaşlar arasında) kabaca “eşitlik” ilkeleri üzerinde kurulmuş bir biçiminin alt türüydü.” (2013, s. 27).



anlamında da kullanılabilir. Politik bağlam açısından “En önemli özgürlük ise halk meclislerinde kamu yararı adına görüşlerini söyleme özgürlüğü ve evinin mahremiyetinde veya *sempozyumlarda* -erkeklerin sosyal tartışma kulüplerinde- dilediğince düşünme ve konuşma özgürlüğüydü.” (Crick, 2018, s. 15). Söz söyleme özgürlüğü, modern dünyada kendisine ifade özgürlüğü olarak yer bulmaktayken, Yunan dünyasında *isonomia* ile birlikte yurttaşlığın temel unsurlarından olan *isegoria* ve *parrhesia* gibi kavramların karşıladığı diğer boyutlarla da irtibatlıdır.

Bu bağlamlar gözetildiğinde, Antik Yunan’ın dönemselliğiyle çizilen demokrasinin sınırları, eşitliğin dayanağı olarak yasa (*nomos*) ve kuruluş ilkesi ve anayasa anlamında *politeianın* kapsamı olarak belirlenebilir. Bunlara ek olarak, Atina demokrasisinin kaynaklık ettiği ve bu demokrasiye kaynaklık eden özgürlük anlayışı da bir eylem ve bir sınır olarak önemlidir. Özgürlük ve demokrasi arasındaki irtibatı bu çerçevede değerlendirirken, demokrasinin bu dönemle sınırlı kalmayan -genelleştirilmeye müsait görünen- içsel bir açmazı olarak *dışlama* nosyonunu ele almak yararlı olacaktır.

### 1.2.5. Özgürlük ve Dışlama: Demokrasinin İki Yüzü

Çoğu zaman birbirine zıt görünen, birisinin baskın olduğu durumda diğerinin zayıfladığı düşünülen eşitlik ve özgürlük kavramları, toplum hâlinde yaşamının getirdiği bir zorunluluk olarak politik sistemlerin içeriğini şekillendiren en belirleyici unsurlardan olmuştur. Dolayısıyla, Atina demokrasisi bağlamı sınırlarında kalındığında, demokratik bir politik sistem için kurumsal ve prosedürel işleyişte özgür ve eşit üyelerin eylediği politik bir bütünlükten bahsetmek gerektiği açıktır (Iverson, 2010, s. 357). Demokratik sistemi oluşturan üyelerin aynı anda hem eşit hem özgür olması, kimin yönetme gücüne sahip olup kimin itaat edeceği hususunda önem arz eder.

Demokrasinin bir egemenlik ve karar mekanizması olarak kendi meşruiyetini temellendiren bir iktidar oluşturmasında bu iki kavramın kilit öneme sahip olduğu ifade edilebilir. Bu noktada, eşitlik ve özgürlük kavramlarının bağlamı ve ona bağlı anlamı önemli olur. Demokrasi merkezinin çevresinde dolaştıkça, bu iki kavramın teori inşa etmekteki çok yönlü etkisi, insan doğası kavramıyla birlikte belli bir çerçeve içine alınabilmektedir. Dahası, demokrasi lehine argümanlarda özgür ve eşit politik öznelerden

müteşekkil bir sisteme yapılan vurgunun temelinde insanın doğası gereği taşıdığı -rasyonel karar alabilme potansiyelini haiz olmak gibi- birtakım özellikler yerleştirilebilmektedir. Demokrasi eleştirileri söz konusu olduğunda da yine insan doğasına dair -Platon'da insanların doğası gereği eşit olmaması ve bu nedenle herkesin yönetici vasfına sahip olamaması gibi- argümanlar belirleyici olabilmektedir. Bu minvalde, açık bir sonuca ulaşmak mümkün olmasa da demokrasinin ne olduğu ve nasıl uygulanabileceği söz konusu olduğunda eşitlik ve özgürlüğün yorumlanışındaki farklı bağlamın tartışılması kaçınılmaz görünmektedir.

Antik Yunan'ın anlam dünyasında özgürlük ve eşitlik meselesi bugünün dünyasındaki konumlarından farklı bir tarzda ele alınmaktadır. Benjamin Constant'ın (1819, 1988) eskilerin özgürlük anlayışı ile modern özgürlük anlayışı arasında tespit ettiği fark birisinin politik mecraya aktif katılıma dayanması, diğerinin ise özel alanda bireysel serbestliği ifade etmesidir. Bu fark, Isaiah Berlin'in Constant'a referansla ele aldığı pozitif özgürlük ve negatif özgürlük ayrımını getirmektedir. Tarihsel bir dönüşümden ziyade özgürlüğün farklı tarzlarını gösteren bu ayrıma göre, pozitif özgürlük kişinin kendisini yönetmek iktidarına sahip olması, yani kendisinin efendisi olması ve kararları almaya yetkin olması temelinde *ne yapma özgürlüğüne (freedom to)* sahip olduğuna dayalı bir anlama sahipken, negatif özgürlük kavramı kişinin özgürlüğünün ne karşısında serbest olması veya ne karşısında özgür (*freedom from*) olduğunu göstermesi anlamında müdahalesizlik durumu olarak ifade edilebilir (Berlin, 2002, s. 169-181). Atina demokrasisi ile modern dönemin -çoğunlukla- liberal tarifleri arasındaki özgürlük farkında, pozitif ve negatif özgürlük tanımları açıklayıcı bir kaynak olmaktadır.

Atina *polis* düzeninde, muktedir olanın politik erki karşısında kişinin haklarını koruyabilmesini imleyen özgürlük anlayışı yerine, politikayı üreten yurttaşlar bütünü olarak eyleyebilme özgürlüğünün bulunmasının bir nedeni, bu dönemde modern anlamda karşımıza çıkan biçimiyle devlet aygıtının bulunmamasıdır. Dolayısıyla, Atina *polisi* ve Roma'nın *res publicası*nın içerdiği *bir bütün olarak politik toplum* anlamı, devletin topluluğa dışlanmışçasına kavramlaştırıldığı tarihsel süreçte zayıflamıştır. Bu nedenle pozitif özgürlüğün antikler dünyasındaki muhteviyatının dönüştüğü söylenebilir. Antikler için özgürlük, politik sistemin biçimiyle birlikte değerlendirilmelidir.

Quentin Skinner’ın Berlin’in negatif ve pozitif özgürlük tanımlarının ötesine geçmeyi amaçlayan bir diğer özgürlük kavramını ortaya atar. “*A Third Concept of Liberty*” (2016) başlıklı makalesinde yaptığı değerlendirmede Skinner, pozitif özgürlük düşüncesinin insan doğasının özüne yönelik bir temel varsayımdan kaynaklandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, insanın özgür olmasının yolu, ancak bu özün kavranması ile mümkün olabilmektedir. Ancak, bu bağlantıya göre, insan doğasına dair ne kadar farklı perspektif sunulursa pozitif özgürlüğün de o kadar farklı biçimi savunulabilecektir (Skinner, 2016, s. 246). Berlin’in negatif özgürlük tanımında ise özgürlüğün koşulu dış müdahaleden bağımsız olmaktır. Ancak, müdahaleden bağımsız olmak ile bir eylemi gerçekleştirmek ya da bir düşünceye sahip olmak için gerekli koşulların olmaması arasında fark vardır (Skinner, 2016, s. 247). Bu noktada Skinner Berlin’in pozitif-negatif özgürlük ayrımının sorununu da ortaya koymaktadır. Bunun yerine, -Hobbes’a referansla- biçimsel (*formal*) ve etkin (*effective*) özgürlük ayrımını kullanmanın işlevini gösterir. Berlin’in negatif özgürlük bahsinde kullandığı gözleri görmeyen bir insanın kitap okuyamaması örneği, Skinner tarafından irdelenir. Skinner’ın kavramları ile bakıldığında örnekteki kişinin okuyamaması şöyle değerlendirilir: *Biçimsel* olarak okumakta özgürdür, çünkü hiç kimse dışarıdan bir müdahale ile okumasını engellememektedir. Ancak, etkin olarak özgür değildir, çünkü biçimsel özgürlüğünü kullanabileceği bir yeterlilik durumunda değildir (Skinner, 2016, s. 248). Konuya yalnızca Berlin’in argümanları ile bakıldığında gözden kaçacak olan bu durum, özgürlüğün yalnızca müdahale ile değil, aynı zamanda biçimsel özgürlüğün etkin olarak kullanımıyla ilgili olmasının neden önemli olduğunu göstermektedir.

Atina’da demokrasinin bir politik sistem olarak var olduğu dönemlerin ilki Kleisthenes’in reformlarıyla ortaya çıkan dönemse, ikincisi de Perikles dönemidir. Uzun bir süre boyunca, aristokrasiye mensup olmasına rağmen, demokrasi taraftarlarının lideri olarak üst üste komutan seçilen Perikles’in iktidarı demokrasinin en parlak dönemi olarak görülür (Hansen, 1992, s. 38-40). Perikles, bir aristokrat olmakla birlikte, Atina’nın *demokratik* yapısını güçlendiren uygulamaları genişletmiştir. Örneğin, bu dönemde yurttaşların kamu işlerine ve mahkemelerde görev yapan jüriye katılmak için vakit ayırabilmeleri ve bunun teşvik edilmesi adına kamusal kaynaklardan ödeme yapılması, demokratik eşitlik ile yurttaş sorumluluğunun gereği olarak uygulanmıştır. Atina’nın bu dönemdeki rejimini, çoğunluğun yönetimi olması nedeniyle demokrasi olarak tanımlayan

Perikles'e göre bu rejimde hukuk önünde herkes eşittir (*isonomia*). Aynı zamanda, kamusal işler söz konusu olduğunda, yurttaşların kişisel becerileri önemlidir. Dolayısıyla mülkiyet sahibi olmamak ya da yoksul olmak gibi nedenler kamusal faaliyete katılmanın önünde engel oluşturmamaktadır (Thorley, 2005, s. 62-65). Perikles, Atina yurttaşlarının politik katılım, yasalara uymak, bireyden önce *polis* yararını gözetmek, *polis*in yönetimine dair alınan kararlarda uygulanan derin ve açık tartışma kültürünü benimsemek gibi özelliklerini öne çıkarmaktadır.

Ancak Perikles'in demokrasi ile ilgili olarak olumlu minvalde yorumlanmasının en önemli nedeni, bahsi geçen demokratik fikirlerini de barındıran, Thukydides'in "*The War of the Peloponnesians and the Athenians*" adlı eserinde aktardığı (2013, s. 110-117; II 34-46) ünlü "*Cenaze Söylevi*"dir. Sparta ile yapılan savaşta ölen Atina yurttaşlarının cenaze töreninde yapılan bu konuşma, Atina demokrasisine dair ifadeler aktarmakla birlikte, olması gerekenleri ve demokrasi adına istenenleri aktaran bir konuşma olarak da değerlendirilmektedir. Yani hem betimleyici hem normatif bir içeriğe sahiptir. "Yüzyıllar boyu demokrasiye bir methiye olarak görülen bu söylev, her şeyden önce yurttaşlarına mutluluğu, fikir alışverişini, yasaların özgürce tartışılmasını, sanata ve eğitime saygı duyulmasını ve eşitliği teminat altına alabilen bir ulusun harika bir tasviridir." (Eco, 2017, s. 17). Bu yönleri dikkate alındığında, Thukydides'ten aktarılan "*Cenaze Söylevi*" referans alındığında Atina demokrasisinin en parlak ve demokrasi rejiminin en çok benimsendiği ve arzulandığı dönem Perikles'in yönetimindeki zaman dilimi olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, Perikles'in demokrasi lehine en parlak örnek olarak değerlendirilmesine karşıt olarak, Atina demokrasisinin eleştirileri söz konusu olduğunda da Perikles yönetimi öne çıkan bir argümana dönüşebilmektedir. Perikles etrafında tartışılan Atina demokrasisinin taşıdığı sınırlılıklar yalnızca demokratik olmadığı aşikâr olan tiranlık yönetimleri veya aristokratik yapıların yönetimdeki belirleyiciliği gibi hususlarla ilgili değildir. Zira, Atina demokrasisinde yalnızca yetişkin erkeklerin yurttaş olarak kabul edilmesi, kadınların, kölelerin ve yabancıların yurttaş olmaması nedeniyle kamusal işlere ve karar alma süreçlerine katılamaması; politikanın diğer *polis*lerde olduğu gibi çoğu zaman kişisel ve/veya güçlü aileler arasındaki iktidar savaşının bir oyun alanı olması; yurttaş katılımında eşitlik vurgulansa ve karar mekanizmasına katılım yüksek olsa bile

politikayı yönlendirenlerin aslında yurttaş grubu içinde ün yapmış az sayıdaki hatip veya güçlü ailelerin temsilcisi konumundaki kişiler olması gibi demokrasinin dönemsel çehresine uymayan uygulamalar olağan örnekler olarak kaynaklarda yerini almaktadır (Dahl, 1993, s. 24-28). Ancak bunların yanında dikkat çekilmesi gereken mesele, bugün demokrasinin nüveleri olarak değerlendirilen ve döneme dair olumlu atıfların nedeni olan bazı uygulamaların esasında farklı amaçlara hizmet etmesidir.<sup>16</sup>

Perikles'in "*Cenaze Söylevi*"ndeki demokrasi methiyesinin altında çok daha farklı saiklerin olduğu düşünülebilir. Örneğin Eco'ya göre, Perikles'in demokrasi övgüsü, Atina'nın komşusu olan diğer şehirleri ve *yabancı* uluslar üzerinde kurulan egemenliği meşru kılmak amacını taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle Perikles, Atinalıların üstün vasıfları sayesinde *ötekiler* üzerinde zorla hâkimiyet kurma hakkına sahip olduğu fikrini meşru kılmaya çalışan bir retorik kullanmıştır: "Perikles Atina'nın küstahlığını meşru kılmak için şehrin yaşam tarzını büyüleyici bir şekilde tasvir eder, böyle yaparken de 'yetkinin kötüye kullanılması retoriği' olarak adlandırabileceğimiz bir yöntem geliştirir." (Eco, 2017, s. 17-18). Bu anlamda, Perikles Atina düşünürlerinin demokrasiye ait bir tehlike olarak dikkat çektiği *demagoglardan* birisi olmaktadır. Atina'da demagog, kendi çıkarı yönünde güdülenmiş, kendisi için güç ve zenginlik amacıyla hareket eden, bu yönde güçlü bir retorikle kilelerin desteğini kazanabilen lider olarak ifade edilir (Finley, 1985, s. 41). Bu nedenle Perikles, demokrasi tartışmalarının hem destekleyici yanında hem de eleştiri konusu edildiği noktada başvurulan bir kaynak olabilmektedir.

Bu görüş, Platon ve Aristoteles'in argümanlarıyla da desteklenir. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi, Platon için demokrasi, *doksaya* dayalı bir yönetim olması nedeniyle karşı çıkılması gereken bir sistemdir. Ayrıca, bilgelik/uzmanlık gibi kriterleri göz ardı ettiği için eleştirilmektedir. Platon'un bu eleştirileri somut karşılığını Perikles'te bulur. Çünkü Perikles, demokrasi yönetiminde iyi bir retorikçi/demagog olarak kitleleri yönlendirmiş ve *doksaya* dayalı olan kötü bir yönetim icra etmiştir. Platon'a göre Perikles yönetiminde Atina halkı kamu görevlerini bahane ederek çalışmaksızın para kazanmaya

<sup>16</sup> Bazı uygulamalar ise demokratik gerekçelerle ortaya konmasına rağmen, tam tersi yönde beklenmedik etkiler yaparak demokrasinin altını oyan uygulamalar hâlini almıştır. Bu duruma uygun olarak Antik Yunan'da uygulanan *leitourgia*, *sykophantēs* ve *ostrakismos* uygulamalarının değerlendirildiği oldukça faydalı bir çalışma için bkz. Kundakçı, 2020.

alışmış, eğitimsiz kişiler görevlerde yer aldığı için toplum kötüye gitmiştir.<sup>17</sup> Aristoteles de demagogları, bir yönetimi kötü olarak tanımlamamızın nedeni olarak görmektedir. Söz konusu yönetim demokrasi olduğunda, yasaya dayalı olan yönetim vatandaşların yönetimi olurken, demagogların başta olması o yönetimin yasaya uygun olmadığını gösterecektir. Aristoteles'e göre, "Eğer yasalar gereği devlet demokrasiyle yönetiliyorsa burada hatipler değil en iyi vatandaşlar yöneticidir. Yasalar yoksa bu kez yöneticiler hatiplerdir." (2013a, s. 133; 1292<sup>a</sup>7-9). Bu yorumlar minvalinde, Atina demokrasisinin en parlak örneklerinden biri olarak değerlendirilen Perikles, aynı zamanda demokrasi eleştirisinin kilit noktalarında da ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla, Atina demokrasisi dönemi demokratik uygulamalarının demokrasi teorisi açısından olumlu görüşler temelinde tez olabildiği gibi; barındırdığı eksikler, sınırlılıklar ve çelişkiler açısından karşıt tez olarak da yorumlanabileceği ifade edilebilir.

Ancak, bu noktada bir ayrımı netleştirmek gerekmektedir. Perikles'in söylevi ve icraatları ile tam karşıtı olarak değerlendirmesine neden olan niyet ve pratiklerinin ortaya çıkardığı bu paradoksal durum Antik Yunan'ın tarihsel bağlamıyla sınırlı olan bir demokrasi tanımına içkin olabilir mi? Loren J. Samons'un (2013) "*Demokrasinin Nesi Var?*" adlı çalışmasında ayrıntılarıyla değerlendirdiği, Eco'nun görüşlerine paralel bir perspektife göre, Atina demokrasisi bugün demokrasi çalışmalarında ilk referans olmasına karşıt olarak, çevresindeki diğer *polis*leri tahakküm altına almak adına emperyalist politikalar güden, bu amaçla savaşlar yapan ve vergi toplayan, iç karışıklıklar ve devrimler yaşayan, kendi politik önderlerinin birçoğunu sürgüne gönderen ve hatta idam eden bir *polis* olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 28).

Aynı çalışmada, Antik demokrasinin altın çağının politik lideri olarak görülen Perikles'in *demagog* bir lider oluşu vurgulanarak, demokrasi övgüsü olarak değerlendirilen "*Cenaze Söylevi*"yle aslında Atina *polis*inin demokratik karakterinden ziyade diğer devletler karşısındaki üstünlüğünü sağlayan güce dayalı yapısını övdüğü ifade edilmektedir. Buna göre, Perikles bu söylevinde Atina yurttaşlarını ve yurttaş birliğini yüceltmekle, asıl

---

<sup>17</sup> Platon'un demagoglar ve demokrasi eleştirisiyle ilgili ayrıntılar için şu diyaloglara bakılabilir: *Protogoras, Gorgias, Meno, Republic*. Bkz. Platon, 1997.

amacı olan ulusal yüceliği ve diğer devletler üzerindeki tahakkümünün arkasındaki yapıyı ön plana çıkarmaktadır. Samons'un yorumunda Perikles Atina'nın gelecekte önemli bir *polis* olarak var olmasını onun kültürel veya politik olarak üstün oluşuna değil, sahip olduğu güce bağlamaktadır (Samons, 2013, s. 307-308). Bu da genel görüşlerin aksine Perikles odağında demokrasi tartışmasının, kavramın iç çelişkilerine gönderme yapma olanağı verdiğini göstermektedir.

Son olarak, Atina'da demokrasinin sınırları ve Perikles örneğinde açıkça görüldüğü gibi demokrasinin kendinde içkin olan paradoksların değerlendirilmesi açısından Balibar'ın dışlama konusundaki analizi önem arz eder. Balibar'ın bahsi, *uzlaşma* ve *dışlama* kategorilerinin karşılığı hususundadır. *Demosun* birlikteliği politik yaşamın *uzlaşma* minvalinde sürdürülmesine bağlıdır. Ancak, dışlama kategorisi bu noktada uzlaşmaya karşıt olarak, ancak yine uzlaşma adına devreye girer. Burada, *uzlaşma için dışlama* durumundan bahsedilmektedir. Başka bir ifadeyle, politik iktidar için denge ve fikir birliği gerekiyken, dışlama bedelinin ödenmesi gerekmektedir (Balibar, 2016a, s. 30). Bu da aynı çizgide, demokrasinin içsel bir çelişkisi olarak içirme ve dışlamanın bir aradalığına yapılan bir vurgudur.

Bilindiği gibi, Antik Yunan *polisleri* yetişkin erkek yurttaş kültürüne dayanır. Kadınlar kamusal alanda hemen hemen hiç yer alamazken, özel alanda da -aileyi, hane içini imleyen *oikos* alanında- oldukça kısıtlı haklara sahip olmuştur. Yabancılar (*metekler*) ile köleler ise yasal prosedürlere dahil olma hakkından mahrumdur (Held, 2008, s. 19; Ober, 1998, s. 147-155). Oysa Atina'da bazı yabancı aileler kuşaklar boyunca ekonomik ve entelektüel yaşama katkı sağlamıştır. Buna rağmen, yurttaş haklarından mahrum olmaya devam etmiş, toprak veya mülk sahibi olmaları da yasaklanmıştır. Köleler ise, azat edilmeleri durumunda dahi yurttaş olarak değil, yabancı statüsünde yaşamlarına devam edebilmiştir (Dahl, 1993, s. 27). Atina demokrasisinin sahip olduğu bu içsel dışlayıcılık özelliği yanında bir de dışsal dışlayıcılık özelliği mevcuttur. Eşit ve özgür olma özelliği evrensel olmayan, bu anlamda yalnızca yurttaşlık ehliyetine sahip yetişkin erkeklerin sahip olabildiği Antik Yunan kültürü, aynı zamanda Yunan-olmayanlar karşısındaki üstünlük inancına dayanmaktadır. Yunan coğrafyasının dışında kalan insanlar -özellikle de politikanın ve demokrasinin iktidarından bihaber olan Persler- *barbar* olarak nitelendirilmektedir. Irksal olmayan bu hiyerarşi inancı, özgür insanlar karşısında

despotluğun tebaası olan insanların aşağı görülmesi şeklinde kurgulanmaktadır (Crick, 2018, 15). Bu noktada, daha önce Samons'un Perikles bağlamında ele aldığı, demokrasinin ilk referans noktası olarak ele alınan Atina'nın aslında anti-demokrasinin kaynağı olduğu yönündeki argümana yakınsayan bir analiz karşımıza çıkar.

Ancak, bu değerlendirmelerin Antik Yunan tarihselliği içinde kültüre yönelik bir yargılama hâline gelmemesi gerekir. Bu nedenle, dışlama kategorisinin Balibar (2016a, 2016b) nezdinde teorik çerçevesinin çizilmesi bize oldukça verimli bir tartışmayı sunar. Esasında, dışlayıcılık yapısının demokrasi mefhumunun gelişme sürecinde devamlı var olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, "Kavram ve pratik olarak demokrasi, demokrasiyi hem maddi olarak ayakta tutan hem de karşıtlığıyla kendisini tanımlayan demokratik-olmayan bir çeper ve dışlanmış alt katmanla çevrili olmuştur hep." (Brown, 2014, s. 58). Balibar'a göre dışlama, bir toplumun yurttaşlarının sahip olduğu *evrenselleştirilebilir* ortaklığa dahil olmamak anlamına gelir. Dışlama, her zaman bariz biçimde bu ortaklığa kabul edilmemek şeklinde işlemez. Örneğin, toplum içinde ayrımcılığa maruz kalanların yurttaş statüsünde yer alması onları dışlamaya tâbi olarak görmemizi engeller. Ayrımcılık vardır, ancak bütün olarak sosyal yurttaşlıktan mahrum değildirler. Kadının erkek karşısında kamusal alan dışlanarak özel alana hapsedilmesi, onun etkin yurttaşlıktan dışlanarak edilgin yurttaşlığa dönüştürülmesi anlamına gelir. Bu örnek, dışsal bir dışlamanın değil, içsel dışlamanın örneği olarak değerlendirilir (Balibar, 2016a, s. 78-79). Dolayısıyla dışlamanın işleyişi her zaman açık ve basit bir içermeme şeklinde ortaya çıkmaz.

Bir yabancı, herhangi bir devletin yurttaşlığına resmî yollarla başvurması ve kabul edilmemesi gibi açık bir dışlama değil, topluluğun içinde olmasına rağmen birtakım statülerden veya yeterlilikten/ehliyetten dışlanmak şeklinde içsel bir dışlama olabilir. Hatta, bazı durumlarda dışlamanın şiddeti yerine içermenin şiddeti ortaya çıkar. Teolojik çerçevede tanrısal hakikatin düzenine bağlılık sağlamak adına zorla dinden döndürmenin meşru görülmesi; ya da ulus-devletlerin ulus yaratmak adına kurguladığı sembolik düzene uymayan kimliklerin yontularak bir nevi şiddetle içerilmesi de dışlamanın karşıtı gibi görünmekle birlikte şiddete dayanan biçimlerdir (Balibar, 2016a, s. 85-88).

Modern dönemde daha sık uygulanan bir pratik olarak dışlamanın içsel biçimi yurttaşlık haklarının evrenselleştiği bir süreçle paralel ilerlemiştir. *İnsan Hakları* evrensel değerlere



ve ortak faydaya dayandığı ölçüde marjinalleştirme/uzaklaştırma şeklinde ortaya çıkan dışlama pratiklerine de dayanmıştır. Yurttaşlık haklarının bir *eidōs* olarak tüm *insanları* kapsamaması henüz çok yeni bir politik meseledir. Bununla birlikte artık bir *insanı* statüden veya toplumsal kökenlerden dolayı dışlamak zorlaşırken, antropolojik farklılıklara dayalı dışlama pratikleri güçlenmiştir. Bu, normal ile anormal arasında yapılan ayırmada olduğu gibi; antropolojiye, psikiyatriye veya hukuk sistemine bağlı bir dışlamadır. Dolayısıyla Balibar'ın tespit ettiği gibi, türün aşkınsal evrenselliği ile bahsi geçen bağlantılar arasında antropolojik farklılıkların ayrımcılık yaratan işlevi birbiriyle uyumsuz değildir (Balibar, 2016a, s. 92-94). Bu haliyle dışlamanın biçimi; önceden yurttaşlığa yazgılı olarak tanımlayan idealist gerekçelere dayalı dışlama modelinden (antiklerin dışlama modeli gibi), bazı insanların kapasitelerini yetersiz gören ve fizyolojik ya da psikolojik teşhisleri dayanak göstererek *bilimsel* gerekçelerle dışlama modeline dönüşmüştür. Bu nedenle, demokrasinin antiklerden bugünün çağdaş bağlamına dek bahsi geçen dışlama-içerme mekanizmasının belirleyici bir kategori oluşturduğunu ve demokrasiye içkin bir paradoksun ifadesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>18</sup>

Başlangıçta ifade edildiği gibi, Atina kaynağı günümüz politika teorisi açısından birbirine karşıt olsa her türden argümanın öncelikle başvurması gereken bir kaynaktır. Ancak, ele alınan kavramlara ve Atina demokrasisinin tarihsel dönüşümlerine bakıldığında görüldüğü gibi her şey açık ve net olarak bugünün dünyasına ulaşmamaktadır. Bu nedenle, üzerine değerlendirme yapılan kaynakların ne yönde yorumlanacağına dair farklı tercihlerin söz konusu olduğunu da unutmamak gerekmektedir.

### 1.3. *RES PUBLICA*

Roma'da da Atina'da olduğu gibi demokrasinin -bu isim verilmeksizin- tartışıldığı, ancak Roma'da bu hususa duyulan ilginin çok daha az olduğunu görülmektedir. Roma'daki ilgi konuya dair yürütülen bir üretim değil, daha ziyade türetme ve aktarım şeklinde ortaya çıkar. Antik Roma'da demokrasi hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır; Roma'nın bilinen

<sup>18</sup> Dışlama kategorisinin politik sistemin sınırları bağlamında ele alındığı, Antik Roma'da dönemin hukuk düzenine yalnızca mutlak dışlama yoluyla -öldürülebilir olma sıfatıyla- dahil olabilen *homo sacer* (kutsal insan) tipinin irdelendiği bir sorgulama için bkz. Agamben, 2013.

kurumsal yapısı demokrasiden çok oligarşik bir cumhuriyete dayalı olarak değerlendirilir (Finley, 1985, s.13). Tarihsel süreçte demokrasinin ikinci durağını Antik Roma olarak belirlemek önemli bir dönüşümün takibi anlamına gelir. Zira, yakın bir tarihe kadar *demokratik* olarak tasvir edilen şey cumhuriyet kavramından ve *cumhuriyetçi* olandan uzak değildir. Daha önce Balibar'dan esinle belirtildiği gibi, Atina'da demokrasinin muhteviyatını belirleyen kavramların başında gelen *politeianın* Roma dünyasındaki benzeri -birebir uyuşma olmamakla birlikte- *res publica* kavramıdır (Balibar, 2016a, s. 20). Bu saptamayı destekleyen husus Atina'da tek kişinin veya bir grubun yönetimi olan rejimlerin dışında kalan ve *ortak iyi* amacını taşıması noktasında benzerlik gösteren *politeia* gibi, cumhuriyet rejiminin de diğer geleneksel rejimlere karşıt bir yerde konumlanmasıdır. Diğer eski rejimler geleneksel bir meşruiyet kaynağı olarak soya ve adetlere dayalı bir yönetim biçimini ifade ederken, cumhuriyet yönetimi iktidarın tüm yurttaşların ortak iyiliği adına, ortaklaşa eylemde bulunmasını (*res publicayı*) kaynak almaktadır (Canovan, 1994, s. 139). *Res publica*, bugünkü cumhuriyet (*republic/république*) kavramının etimolojik kökenini oluşturmakla birlikte, kavramın tarihi farklı anlamları karşılayan dönemlere sahiptir.

Atina demokrasisinin *politeiası* ile benzer bir düzlemde yer alan *res publica*, Romalı düşünürler ve politikacılar için ortak amaca yönelmiş ve ortak bir yasamayı (*juris consensus*) kabul etmiş insanlardan müteşekkil bir topluluk anlamına gelen *res populi* (halk) ile anlamlı olmakta ve karma anayasa şeklinde ifade edilen bir rejimi tanımlamaktadır. 5. yüzyılda Augustinus'un Roma düşün tarihini politikadan teolojiye dönerek etkileyen düşüncesinde *res publicanın* kavranmış olması bir mecburiyet olarak belirlemiştir. 13. yüzyılda Aquinolu Tomasso ise *respublica christianumda*, papanın otoritesinde kilisenin evrenselciliğinin ifadesini görmüştür. Bu tarihsel süreç, *cumhuriyetin* Machiavelli, Bodin, Rousseau ve Kant gibi isimler için büründüğü içeriklerle zenginleşmiş, modern devletle irtibatı sonucunda hemen hemen *commonwealth* ve *devlet* kavramlarıyla tanımlanır olmuştur (Goyard-Fabre, 2003, s. 173-175). Balibar'ın çizdiği, demokrasinin tarihsel izleğini takip ederken ortaya konan *politeia* ile başlayıp *res publica* ve *commonwealth* veya *polity* şeklinde ilerleyen süreç, bu noktada *res publica* kavramının tarihsel izleği ile neredeyse birebir örtüşmektedir. Bu durum aslında *res publicanın* tarihte bıraktığı politik/teorik iz ile demokrasinin yakınlığını tekrar vurgulamak için bir fırsat olarak karşımıza çıkar.

*Res publica* kavramına dayalı, geleneksel rejimlerin karşısı olan Roma cumhuriyetçiliği ve İtalyan Şehir devletlerinde karşılaşılan cumhuriyetçilik biçimleri, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda tekrar dirilerek büyük ölçekli ulusal politik yapıların kuruluşuna uzanmış, Amerikan ve Fransız devrimlerine ilham kaynağı olmuştur. Öne çıkan kaynaklardaki temel husus ise Roma cumhuriyetçiliğindeki yurttaşlık anlayışı ile özgürlük mefhumuna yüklenen olumlu anlamdır. Cumhuriyet fikri ve bugünün dünyasında cumhuriyetçi argümanların politika sahnesindeki konumunun Roma'daki biçimiyle aynı olması elbette beklenemez. Özellikle mesele demokrasi olduğunda, geleneksel cumhuriyetçi fikirlerle modern cumhuriyetçiliğin arasındaki fark barizdir.

*Res publicanın* kökeni olarak Roma cumhuriyetçiliği, bugün bilinen ve beklenen anlamıyla insan haklarının evrenselliği gibi yerleşik değerlere göre ele alındığında oldukça yetersiz görünecektir. En basitinden, herkesin oy verme hakkına sahip olma konusunda yetkin olmadığının düşünülmesi, bugüne göre anti-demokratik bir özelliktir. Yine de yurttaşların kamusal hayata katılması ödevine yaptığı vurgu ile belki bugünün yurttaş sorumluluğuna göre çok daha demokratik olduğu düşünülebilir (Crick, 2018, s. 5). Bu nedenle *res publicanın* ehemmiyetini vurgulamaksızın demokrasinin tarihsel analizi eksik kalacaktır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında modern ve çağdaş dönüşümlerine de değinilecek olan cumhuriyet mefhumunun çıkış noktası olan Antik Roma'nın yaklaşık beş asır süren cumhuriyet yönetimi başta olmak üzere tarihsel gelişimine, kurumlarına, hukuk sistemine ve toplum yapısına odaklanmak, politika teorisinde demokrasinin aktif yurttaşlık, iktidar erkinin sınırlandırılması, doğal hukuk öğretisi gibi hususlar etrafında sorunsallaştırılması açısından önem arz eder. Bu sorunsallaştırma ile birlikte, demokrasi teorilerinin cumhuriyetçi açıdan nasıl *temelci* perspektife konu olduğu da görülebilir.

*Res publica* değerlendirilmesinde öne çıkan temaların başında *karma anayasa* kavramının altında yatan ayaklanma-düzenleme salınımının yarattığı *demokrasi* süreci gelir. Bu süreci demokrasi olarak ifade etmek esasında temelci olmayan bir tavrı dile getirmektir. Zira, demokrasiyi belli bir düzenin kurulup mükemmelleŐtirilmesi değil, düzen kurulmasının hemen ardından gelen öznel taleplerin birikerek ayaklanmaya dönüşmesi ve aynı sürecin tekrar tekrar yaŐanması olarak tanımlamaya dayanır. Antik Roma'nın bu hususta odağa alınabilmesini sağlayan unsur, bu dönemde yaşanan

toplumsal ihtilafların tam da bahsi geçen salınımına uygun bir muhteviyata sahip olmasıdır. Roma'da demokrasi teorisine kaynaklık eden *özgürlük/özgürleşme* meselesi de bu odağın getirisi olarak yorumlanabilir.

Toplumsal ihtilafın kurumlaşması olarak düzen oluşturma, aynı zamanda yurttaşlık ve *yasa* irtibatıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda demokratikleşme hareketi yasa yapma ve yasaya karşı çıkma şeklinde bir hareketin konusu olabilir. Salınımın bir yönünü oluşturan yasa mefhumu, Roma'nın tarihselliği özelinde doğal yasa ve doğal hukuk konusundaki analizle anlamlıdır. Doğal yasa veya doğanın düzenine uygun olarak politik düzeni kurgulama noktasında Stoacılık gibi birtakım düşünsel akımlar da etkili olmuştur. Doğal yasaya uygun bir hukukun ortaya çıkması, Antik Roma'nın *yurttaşlık* algısını Atina demokrasisindeki formundan çok daha farklı bir noktaya taşımıştır. Yasanın evrensellik sınırları *polis*in sınırlarını aşıp kozmopolit bir imparatorluğun sınırlarına genişlediği için, yurttaşlık da *humanitas* çerçevesine uygun olarak dönüşmüştür.

Son olarak, *res publican*ın demokrasi teorisindeki etkisini özgürlüğün otonomi kavranması noktasında görmek mümkündür. Burada da hem kişinin irade otonomisi hem de *res publican*ın politik otonomisi birlikte anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla son kertede, otonom yurttaşlık ile özgür *res publican*ın kaderi birbirine bağlı görülür. Demokrasi teorisi, *res publican*ın bu yönünü modern ve çağdaş yorumlara kadar taşımıştır. Bu minvalde, çalışmanın bu bölümünde *res publicad*aki uzlaş-çatışma hareketi ve bunun özgürlük ile olan bağlantısı ile başlamak yerinde olacaktır.

### 1.3.1. Uzlaş ve Çatışma

Atina ile Roma arasındaki farklılaşma, Stoacılık gibi düşünce okullarından takip edilebildiği gibi, özellikle ontolojik ve etik çerçevede insanın yaşam içerisinde konumlanışı, politik sisteme dahil olma, yurttaşlığın kapsamı ve sınırları veya kendini politikadan sakınma düzeyiyle birlikte ele alındığında bu fark net olarak görülebilir. Antik Roma'nın Atina gibi geniş sınırlara sahip olmayan bir *polis* hâlimden imparatorluğa evrildiği süreç, büyük oranda pratik nedenlerden dolayı, kısa sürede evrensel ilkelere pratik gerekçelerle ihtiyaç duyan farklı bir muhteviyata kavuşmuştur. Bu bağlamda,

politikanın çerçevesi ve hangi dayanaklarla şekilleneceği konusu Roma Cumhuriyeti'nin ortaya çıktığı bu dönüştürme koşulları tarafından belirlenmiştir.

Çağdaş demokrasi tartışmalarının uzlaşma ve çatışma kavramları etrafında kurgulanan argümanları kapsamında referans noktası olarak seçilen Antik Roma, cumhuriyet dahilinde farklı kesimlerin çatışmasını meşru gören ve bunları politik sistemin parçası olarak değerlendiren anlayışın kurumsallaştığı bir dönem olarak ifade edilebilir. Zira, politika teorisinin cumhuriyetçi geleneğinde kurucu bir yeri olan Antik Roma *res publicası*, cumhuriyet kurumlarının ve karma anayasa görüşünün çerçevelediği bu perspektifin hayata geçtiği yerdir. Cumhuriyetçi geleneğin düşünürleri de genel olarak Roma Cumhuriyeti'nden çıkarılan görüşler ve ideallere odaklanmaktadır. Bu yaklaşımla Antik Roma, kişiye değil yasaya dayalı yönetim, denge ve denetleme mekanizması olarak karma anayasa, yurttaşların sivil erdeme dayalı kamusal etkinliği veya -belki tüm bu unsurlar arasında en birleştirici odak olarak- özgürlük kavramı gibi çeşitli unsurlardan bazılarını merkezine alarak teorisine destek bulduğu bir kaynaktır (Pettit, 2002, s. 20). Dolayısıyla, Antik Roma'nın, başlangıçta ifade edilen bugünü sorunsallaştırma noktasında oldukça verimli bir referans odağı olduğu söylenebilir. Bu kaynak yalnızca cumhuriyetçi geleneği değil, liberalizm argümanlarını veya radikal ya da müzakereci demokrasi tartışmalarını da etkilemiştir.<sup>19</sup>

Antik Roma'nın cumhuriyet çerçevesi, *res publicanın* kamusal olma anlamı ve etkin/aktif yurttaşlığın sorumluluk bağlamı ile çizilir. Ancak, çağdaş koşullarda demokrasinin sorunsallaştırılması açısından Roma'nın etkisi değerlendirildiğinde öne çıkan hususun *uzlaşma ve çatışma* (konsensüs ve antagonizm/agonizma) kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Bilindiği gibi, çağdaş demokrasi tartışmalarının en çok önem atfettiği konular arasında gelen *uzlaşma ve çatışma* karşıtlığı, demokrasinin anlamını, biçimini, kurumlarını ve hatta sıfatlarını etkileme gücüne sahip olmaktadır.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Agamben'in politika teorisine özgün katkılarından birisi olan *olağanüstü hâl* üzerine çalışması, Antik Roma politikasının bir ürünü olan *iustitium* (olağanüstü hâle benzer bir durum ilanı) kavramını temel alarak çağdaş politikanın yasa ve yasasızlık arasında hareket edişini irdelemektedir (Agamben, 2008).

<sup>20</sup> Örneğin, liberal temsili demokrasilerin eleştirisinde başvurulan -ve genellikle Carl Schmitt'in (2014) *politik olan* tarifini dayandığı dost-düşman antagonizmasının yorumları etrafında ortaya çıkan *çatışma* argümanı, demokrasinin liberal bağlamda *uzlaşma* veya uyum amacına yönlendirilmesini hatalı bulan görüşlere kaynaklık eder. Chantal Mouffe'un *agonistik* politika teorisini ortaya koyduğu eserlerinde tarif

*Res publica* kavramının Roma kökeni üzerinden ele alınması ile birlikte hem toplumsal güçlerin çatışma süreci hem de bu çatışmanın düzene dönüşmesi anlamında uzlaşma argümanının teorileştirilmesi mümkün olmaktadır. Bu bağlamda, özellikle Balibar'ın (2016a) demokrasiyi *ayaklanma* ve *kuruluş* salınımı üzerinden değerlendirdiği *ihtilafli demokrasi* mefhumu öne çıkar. Demokrasinin bir süreç olarak değerlendirilip *demokratikleştirilmesi* yönündeki hareketinin esasında öznel taleplerin üzerinde yükselen *ayaklanmaların* itici gücü sayesinde ortaya çıkması Roma'daki *patrici-pleb* çekişmesiyle temellendirilebilmektedir. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus demokrasinin tam da bu karşıtlıkların *simetrik olmayan* salınımları sayesinde var olabilmesidir. Bahsi geçen demokrasi perspektifi, temelciliğin eleştirisi bakımından da önem arz eder. Bu argüman, öncelikli olarak Machiavelli'nin "*Söylevler*" (2017) metnindeki *özgürlük* tartışmasından ileri gelir.

Machiavelli, "*Söylevler*" başlıklı eserinde Roma Cumhuriyeti'ni irdelerken, Antik Yunan düşünürlerinin yaptığı yönetim biçimleri ayrımına benzer bir sınıflandırmayı tekrar eder. Öncelikle üç temel yönetim biçimi olarak prenslik, aristokrasi ve halk yönetimini saydıktan sonra, daha akıllı olan bazı düşünürlerin ise bu üç yönetimin yozlaşmış biçimlerine dikkat çekerek prenslikten *tiranlığa*, aristokrasiden azınlık yönetimine ve halk yönetiminden özgürlükleri istismar eden bir yönetim biçimine geçişten bahsettiğini vurgular. Machiavelli'de yönetimlerin dolaşımı meselesi *yozaşma tehlikesi* açısından ele alınır. Ona göre her yönetim bozulmaya meyillidir ve önemli olan yönetimin karşısına doğru kaymamasını sağlayacak ideal bir yönetimi garanti etmek değil, iyi yönetimlerin uzun sürmesini sağlamak adına pratikte neler yapılabileceğini ortaya koymaktır (Machiavelli, 2017, s. 30). Yönetimlerin döngüsü, tüm devletlerin içinden geçtikleri bir çember olarak tasvir edilir. Machiavelli'ye göre devletler bu döngüyü en fazla birkaç kez yaşayabilir, zira daha fazlasını tecrübe edecek kadar ayakta kalmayacaktır. İşte bu noktada *karma anayasanın* üstünlüğü ortaya çıkar:

Derim ki öyleyse, tüm tipler, iyi olan üç tanesinin kısa ömürlü olması ve kötü olan üç tanesinin de amaçlarının kötülüğü nedeniyle baş belasıdır. Bundan dolayı yasaları oluşturmakta basiretli olanlar, bu kusurun farkında oldukları için tek tek bu türlerin her

---

ettiği demokrasinin imkânı, sistemin farklı görüşlerin güç mücadelesi biçiminde kurgulandığı fikrinsel bir *çatışmaya* bağlıdır (1999, 2013, 2015, 2017). Bu anlamda, nasıl Schmitt için politik olanın varlık koşulu antagonizmanın ortadan kalkmaması ise, Mouffe için de demokrasinin koşulu antagonizmanın agonizmaya dönüştüğü bir ihtilaflar arenasının varlığıdır.

birinden sakınmış ve hepsinin katıldığı bir yönetimin daha sağlam ve daha kararlı olduğu yargısına vararak, bu karma olanı seçmişlerdir. Çünkü aynı şehirde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa, her biri diğerine karşı tetikte durmayı sürdürecektir. (Machiavelli, 2017, s. 33).

Antik Roma’da ise, bu sistemin kuruluşu hem yasa yapıcıların hem de talihin eseri olarak değerlendirilir. *Senatus* ve *plebler* arasındaki ayrılıklar sayesinde ortaya çıkan beklenmedik olaylar, talihin Roma’yı uzun soluklu bir devlet hâline getirmesi şeklinde yorumlanır. Machiavelli’ye göre Romulus ve sonraki krallar iyi yasalar üreterek, bu yasaları özgür halka uygulamayı başarmışlardır. Amaçları iyi yönetilen bir krallığı inşa etmek olsa da zamanla egemenliklerini kaybederler. Kralı Roma’dan sürenlerin, kral yerine iki konsül atamasıyla *senatus* ve *consul* kurumsallaşmış, bu sayede karma anayasanın üç temel unsurundan ikisi -prenslik ve aristokrasi- bir araya gelmiştir. Üçüncü unsur olan halkın yönetime dahil olması ise Romalı soyluların *küstahlaşması* karşısında ayaklanan halkın haklarını ayaklanma ile elde etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Halk Tribünleri’nin oluşturulması ile tamamlanan cumhuriyet, üç yönetim biçiminin karması olarak dengeli bir biçime bürünmüştür. Roma’nın karma yönetimi uzun zaman boyunca sürdürebilmesi ise halk ve senato arasındaki *uyuşmazlık* sayesinde gerçekleşmiştir. (Machiavelli, 2017, s. 34-35). Bu açıklamaları akabinde Machiavelli, eserin sonraki birkaç bölümünü bahsettiği çatışmanın içeriğini aktararak ve gelişmelerden dersler çıkararak oluşturur.

Bu anlamda uyuşmazlıkların olumsuz bir anlam ihtiva ettiği söylenemez. Machiavelli’de karşımıza çıkan, uyuşmazlıktan kaynağını alan özgürlük tezi politikanın *temelcilik* ile irtibatında çok yönlü bir etki yaratmaktadır. Uyuşmazlık hem politikaya içkin bir unsur olarak tarif edilir hem de özgürlüğün koşuludur. Machiavelli’nin Antik Roma analizi tam da bugünün demokrasi tartışmalarına yön vermek kabiliyetine sahip *çatışma* argümanına hayat vermektedir.<sup>21</sup> Antagonistik demokrasi tariflerinin yanında, Balibar’daki *ihtilaflı demokrasi* ve demokrasinin süreç olarak düşünülmesi sebebiyle ancak *demokratikleşme* şeklinde var olabileceği argümanı, Machiavelli’nin uyuşmazlık odağında çizmiş olduğu tablodan kaynaklanmaktadır. Tüm bu argümanlardaki ortak nokta, politikanın -ve özelde

<sup>21</sup> Machiavelli’nin, Roma’nın uzun süreli özgürlük, stabilite ve güç sahibi olmasının nedeni olarak soylular ve halk arasındaki uyuşmazlığı öne sürmesinin, *virtù* ve *fortuna* kavramları bağlamında bir eleştirisi için bkz. Pocock, 1975, s. 194-218.

demokrasinin- ulaşılması gereken ideal ve sabit bir durumu değil, çatışma *hareketini* ifade ediyor olmasıdır.

Machiavelli'nin Roma'daki uyuşmazlığı özgürlük için şart olarak görmesine benzer biçimde, Balibar da *demokrasinin demokratikleştirilmesi* kavramını bu çerçeveye oturtmaktadır (2016a, s. 134-147; 2016b, 2019). Demokratikleşme, demokrasinin sürekli icat edilmesi gerektiğini ve bu nedenle dinamik bir hareketin sürekliliği anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Demokrasiyi demokratikleştirmenin politik açıdan pozitif ve negatif biçimlerine dair ayrımlar mevcut olmakla birlikte; tüm bunların arkasında, bir hareket olarak demokrasinin kurucu tarihsel parçalarından birisi olan *ayaklanma* hareketi ile *anayasa* oluşturma/kuruluş (yasada sabitleme) oluşturur. Balibar'a göre ayaklanma, yurttaşlığın -ve dolaylı olarak demokrasinin- etkin modalitesini oluşturmaktadır (Balibar, 2016a, s. 138-146). Ayaklanma ile anayasa/düzen arasındaki karşıtlık, -ihtilafli (*conflictual*)- demokrasinin politik çerçevesini belirler. Ayaklanmanın ortaya çıkışı veya ayaklanma ihtimali, azınlığın yönetiminin yozlaşarak tiranlığına dönüşmesine engel oluşturma işlevine sahiptir. Ancak ihtilaf durumu, esasında halkın yönetme amacını taşımasından kaynaklanmaz. Aksine, iktidarı elinde tutan azınlığın gücü altında ezilmemek adına ortaya çıkan bir mücadeledir (Balibar, 2016a, s. 110). Bahsi geçen ayaklanma ve anayasa karşıtlığı; uyuşmazlık (*dissensus*) ve uzlaşı, ihtilaf ve kurumlaşma gibi karşıtlılıklarla da ifade edilebilir.

Ayaklanma ve anayasa karşıtlığında politik sistemin dönüşümü toplumsal ve politik olan arasındaki irtibat açısından ifade edilebilir. Tarihsel aktörler, toplumsal olanın politik olanla ilişkisini değiştirenleri ifade etmektedir. Politik olanın dönüşümünü zorlamak, özel çıkarları doğrultusunda potansiyel olarak evrenselleştirilebilir olan taleplerin toplumun genelinin çıkarları hâline gelmesi için *tanınmayı* zorlamak anlamına gelir. Nihayetinde *hak talebi* veya var olan hakların elden gitmemesi adına için verilen mücadele (ayaklanma potansiyeli) ile kurumların sabitliğini bozarak politikanın mevcut durumunda hareket ortaya çıkarır (Balibar, 2016a, s. 106-107). Antik Roma'da cumhuriyetin kurumsal biçimini ortaya çıkaran toplumsal hareketler, bahsi geçen ayaklanma-anayasa karşıtlığı ile açıklanabilmektedir. Machiavelli'nin özetlediği haliyle Roma'nın uzun süreli bir yönetim hâline gelmesi, yasa yapıcıların mevcut durumu kurumlaştırması ve *pleblerin*



ayaklanmaları ile bu kurumların tekrar düzensizleşerek yeniden yasa yapımına imkân veren açıklığın oluşması arasındaki salınımlar sayesinde gerçekleşmiştir.

Antik Roma’da cumhuriyetin kurumlarını ortaya çıkaran *toplumsal ihtilafın* tarihsel aşamalarını ele alırken, dönüşen kurumların içeriğini ayaklanma-anayasa salınımı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Salınımın ayaklanma yönündeki hareketini ortaya çıkaran tanınma ve hak talepleri, yalnızca bu taleplerin karşılanması veya reddedilmesi yönünde sonuç doğurmaz. Aynı zamanda, salınımın diğer yönündeki düzen/yasa oluşturma aşamasındaki kurumların formunu da belirler. O nedenle, Antik Roma’nın tarihsel koşullarını da değerlendirmenin parçası hâline getirmek gerekir. Aksi durumda salınım şeklindeki süreçliliğin hangi amaçları içerip kurumlar üzerinde nasıl baskı oluşturduğunu kavramak güçleşecektir. Tarihsel koşulların takibi, *patriciler* ile *plebler* arasındaki gerilimin yüzyıllara yayılan muhteviyatını aşarak, demokrasi teorisinin modern ve çağdaş biçimlerine de musallat olur.

### 1.3.2. İhtilafın Kurumsallaşması

Ayaklanma-anayasa/kuruluş diferansiyelinin bir ucu olan kuruluş biçimi, Antik Roma’daki *patrici-pleb* çatışmasının ortaya çıkardığı *temsil, katılım* ve *res publicanın politik kuvvetlerini* kapsayan mekanizmalarında somutlaşmaktadır. Kurumların dönüşümü, Antik Yunan diliyle *politeiaların* dönüşümüyle paralel ilerler. Bu süreçte demokrasi kavramı doğrudan hiç dile gelmiyor olsa da demokrasinin kökensel anlamını dönüştüren/oluşturan gelişmeler ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde, ayaklanma-kuruluş diferansiyelinin tarihsel koşulları ve var ettiği düzen(leniş) süreci değerlendirilmektedir. Roma’nın *düzen* yönü, demokrasi teorilerinde karşımıza çıkan *yasa* ve *hukukun* evrenselleştirilebilir olma iddiasını kurgulamaktadır. Arkasında yatan çekişmenin ve/ya uyumsuzluğun dönemsel olarak yasalaştırılması yanında, Roma hukuku adı verilen kapsamlı külliyyatın ortaya çıkması da aynı kaynaklardan ileri gelmektedir. Bu tarihsel uğrak açısından, ortaya çıkan her düzenin antagonistik bir arka plâna yasalandığı ifade edilebilir. Düzen kısmının var edilmesi ise, Stoacılık gibi felsefe okullarının ve Cicero gibi düşünürlerin etkisiyle güçlü bir alt yapının üzerinde yükselen öğretilerin izdüşümündedir.

Roma halkı, özgürlüğe değer veren bir halk görüntüsündedir. Romalıların özgürlüğü, aynı zamanda yurttaşlık erdemleri ile birlikte anlam kazanmaktadır. Roma halkının yurttaşlık erdemi olarak gördüğü özgürlük sevgisi ve güçlü olan iktidar sahibine veya tiranlara karşı durma cesaretini veren kaynaktır. İşte bu özgürlük adına mücadele etme cesaretinin, bir anlamda kültürel bir kod olarak Roma tarihinden yansımasını sağlayan temel unsur, *kamusal özgürlük* adına işleyecek iyi yasaların ortaya çıkması sürecini var eden *pleb-patricii* çekişmesidir (Viroli, 2003, s. 32). İhtilaf tek başına, bir yere bağlanmayan bir çatışma şeklinde ortaya çıkmamaktadır. Önemli olan nokta, bahsi geçen ihtilafli tarihsel gelişmelerin, yasa ve hukuk biçiminde kurumsallığı belirleyebilmesidir.

Roma'nın *polisten* imparatorluğa evrilme sürecinde<sup>22</sup> etkin olan taraflardan biri, Roma'nın yönetiminde söz sahibi olan kesim olarak köylülerin büyük kısmının hamisi olan *patriciler* sınıfıdır. *Patricilerin* hamiliğindeki bağımlı köylülere *clientes* adı verilir. Ancak, politik düzeni etkileyen ve zamanla dengeleri dönüştüren çatışma *patriciler* ile onların himayesi altında yer almayan *plebler* arasında yaşanmıştır. Roma'nın son krallarından birisi olan Servius Tullius (578-535), Atina'da Solon'un yaptığı reformlara benzer değişiklikler yaparak, toplumu varlık kriterine göre tekrar düzenlemiştir. Yapılan bu düzenleme, bir yandan *tributum* denilen varlık vergisini sistematikleştirmeyi kolaylaştırmış, diğer yandan krallık sonrası Roma yönetiminin temel kurumlarından olan -ve krallık döneminin meclisi olan *Comitia Curiata*'nın devamı niteliğindeki- *Comitia Centuriata* adlı halk meclisinin kurulmasında da etkili olmuştur (Lintott, 1999, s. 31; Arena, 2010, s. 87). *Comitia Centuriata*'nın kurulması, Roma'da halkın politik kararlara katılımı lehine ortaya çıkan ilk kurumsallaşma aşamalarından birisidir.

Servius Tullius'un düzenlemesine göre toplum -yani *populus Romanus*- yedi sınıfa ayrılmış; en başta zengin atlı sınıfı olan *equites* yer almış; onun altında *pedites* adı verilen beş adet yaya sınıfı ve herhangi bir varlığa sahip olmamaları nedeniyle orduya dahil edilmeyen en alt sınıf *proletarii* yer almıştır. *Proletarii* sınıfı, orduya dahil edilmediği gibi, *Comitia Centuriata*'da yalnızca ek bir *centuria* olarak yer alabilmiştir. Servius Tullius'un reformlarında öne çıkan kavramlardan birisi olan *census*, bahsedilen sınıfsal

<sup>22</sup> Ayrıntı için bkz. Dionysius of Halicarnassus, 1937; Tacitus, 2004; Wiseman, 1995; Grandazzi, 1997; Tennant 1988. Krallık dönemine dair genel bilgi için bkz. Viglietti, 2021, s. 28-42.

yapının belirlenmesinde akrabalık ilişkilerine göre değil *dignitas* ve *fortunaya* göre değerlendirilme yapmayı ifade eden Latince kavramdır. *Censusun* bir yanı, bireyin toplum içinde erdeme göre eylemesini ifade eden ve bu kaynaktan dolayı prestije sahip olmasını tanımlayan *dignitasa* dayanır. Diğer yanı ise, aile servetine karşılık gelen *fortunadır* (Viglietti, 2021, s. 39).<sup>23</sup> Bahsi geçen sınıf yapısı, cumhuriyet yönetiminde söz sahibi kesimlerin güç mücadeleleriyle şekillenerek toplumsal ve politik kurumların biçimini belirlemiştir.

*Res publicanın iktidar* ve meşru güç bağlamı *imperium* kavramı üzerinden ele alınabilir. Roma'da, cumhuriyete kadar geçen süre boyunca *imperium* adı verilen mutlak yönetme gücü krallarda iken, krala danışmanlık yapan *senatus* adında bir tür yaşlılar meclisi ve *imperium* gücünü krala tanıyan *Comitia Curiata* adındaki halk meclisi yönetimin temel organları olarak işlev görmüştür. Roma tarihinde *senatusun* konumu hemen her zaman oldukça güçlüdür. Cumhuriyet dönemi Roma'nın simgesi olan S.P.Q.R. (*Senatus Populusque Romanus*/Roma Senatosu ve Halkı), Roma yönetiminde söz sahibi olan iki unsuru *senatus* ve *populus* (halk) şeklinde tanımlamaktadır (Lintott, 1999, s. 49). Buradaki *populus*, Roma toplumunda tüm yurttaşların eşitliğini ifade eder. Herkes, temel ilkelere dahil edilerek kurucu aktör rolüne kavuşurken, *iyi insanlar* tarafından yürütülen sınırlandırılmış yönetim anlayışını kabul etmiş olmaktadır. İşte *senatusun* anlamı, bu iyi insanlardır. Bununla birlikte, Roma toplumunun büyük kısmının iradesi delege edilerek meclise aktarılır. Bu nedenle *senatus*, *magistrata* adı verilen devlet görevlilerinin aslı kurumu olarak ifade edilebilir (Crépon vd., 2014, s. 762). Esasında danışma görevini yürütmesi gereken *senatus*, fiiliyatta devletin *imperiumuna* dair tüm meselelere dahil olmuş, askerî güç, din, ekonomi gibi tüm alanlarda alınacak kararları yönlendiren temel güç konumunda bulunmuştur.

*Senatus*, liyakat etiğinin işler olduğu, en iyilerin yer alabildiği bir sınıfın kurumu olarak faaliyet göstermiştir. Kendi içerisinde Helenistler ve muhafazakârlar gibi çeşitli görüşten

<sup>23</sup> *Centuriaların* tanımlanışı, meclisteki temsil sayıları ve kapsamaları, yurttaşlıkla irtibatı gibi çeşitli ayrıntıları için bkz. Viglietti, 2021, s. 38-42. *Fortuna*'nın Roma'daki kullanımı, İngilizce *luck* anlamına gelen *şansı* da karşılamaktadır. Buradaki anlamı, İngilizce *chance* kavramından farklıdır. İlk kavram (*luck*) rastlantısal olarak olumlu bir koşulun ortaya çıkmasını ifade ederken, ikinci kavram (*chance*) ilk anlamıyla şansa (*luck*) güvenilemeyeceği ve koşulların tahmin edilemeyeceği için kontrol de edilemeyeceği anlamını içermektedir (Pocock, 1975, s. 36-37).

aristokratları barındırır. Zaman içerisinde *nobilitas* adı verilen grubun kendi içine kapanmaya karar vermesi ile, kendilerini ayrıcalıklı kılan kimliklerinin çevresinde bir araya gelen *optimates* (en iyiler) ortaya çıkmıştır. Bu grup *senatusun* yapısını belirleme gücüne sahip olduğunda, yalnızca ünlü bir soydan gelenlerin *consul* olarak seçilebildiği politik yapı şeklini almıştır. *Optimatesin* liyakat kriterinden soy kriterine yaklaşması, daha keyfi ve şahsî çıkara dönük uygulamalara neden olmuştur. Roma halkının tepkisini çeken bu durum, *patrici-pleb* çekişmesi yanında, *senatus* kaynaklı güce sahip *optimates* ile halk meclisi kaynaklı *populares* arasındaki çatışmayı ortaya çıkarmıştır (Brizzi, 2021, s. 92-93). Bunun yanında, sistematik olarak da *consullerin* ve karşıtı olan halk tribünlerinin gücünün, dengeyi bozacak denli fazla olduğu iddia edilebilmektedir. Roma politikasının özgürlüğünü sağladığı düşünülen bu yön, çeşitli dönemlerde zayıflamasına da neden olmuştur (Comparato, 2002, s. 184). Fakat, her halükârda güçlerin karşılıklı çekişmesi politikaya yön veren bir kaynak olma niteliğini kaybetmemektedir.

*Populares* ile aynı kökene sahip bir Roma terimi olan *populus*, bugünün dünyası için hiç değilse etimolojik köken olarak, politik meselelerde anlam arayışının açılımcı bir kaynağı olması bakımından önem arz eder. *Populus*, Yunanca *demos* kavramının Latinceye çevrilmiş biçimi olarak düşünüldüğünde birtakım belirsizlikler doğar. Zira, Roma dünyasında *populus* kavramı kendine özgü bir anlama sahiptir ve Roma anayasacılığı çerçevesinde anlaşılabilir olmaktadır (Sartori, 2014, s. 40). Bununla birlikte, iki kavramın ortaklaştığı nokta, karar vermeye muktedir eyleyici yurttaşların bütünü olmasıdır. *Populus*, Latince’de yağmalamak/tahrip etmek anlamlarına gelen *populari* fiilinden doğmuş olmakla birlikte, zaman içerisinde bu anlamı kaybederek bir bütün olarak *Comitia Centuriata*’da temsil edilen yurttaşları tanımlayan bir kavram hâline gelmiştir. Daha sonra bu kavram, *civitas* (yurttaşlık) kavramı ile birlikte kolektif birlik anlamını vurgulayan bir içeriğe kavuşmuştur (Crépon vd., 2014, s. 762).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Kurumsal olarak bakıldığında cumhuriyet öncesi krallık döneminde ortaya çıkan, *senatusun* aristokratik bağlamını sınırlı da olsa dengeleme özelliği taşıyan ve *populusa* ait bir kurumu olan *Comitia Curiata*, bir oy hakkı bulunan otuz adet *curiaeden*, *curiaeler* ise *gentes* adı verilen geleneksel bağlara dayalı olarak bir araya gelmiş klanlardan oluşmuştur Servius Tullius’un reformları ile *Comitia Centuriata* kurulduktan sonra *Comitia Curiata*’nın işlevi büyük oranda bu mecliste sürdürülmüş, ancak *Comitia Curiata* da var olmaya devam etmiştir (Lintott, 1999, s. 49).

Roma'nın gücü hem sivil hem askerî açıdan erdemine sisteme dahil edilebilmesinde yatmaktadır. Bu anlamda erdem, sistemin çatışmalı yapısında bireylerin tutumuyla ilgilidir. Politik ve ahlâki özerklikle var olan *res publica*, yurttaşların erdemi ile birlikte düşünülebilmektedir (Pocock, 1975, s. 212). Erdemin toplumsal yapıyla iç içeliği, Roma'nın çok katmanlı toplumsal yapısında var olan antagonistik güçlerin birbirini zorlaması ve dengelemesinde önemli bir kaynaktır. Meselenin demokratik yönü, temsil edilme gücünü elde etme sonucunun bu antagonistik süreçten ileri gelmesidir. Dolayısıyla, bahsi geçen çatışma iki sınıflı bir toplumsal yapının antagonizmasını göstermekten daha fazlasını ifade etmektedir. Temel olarak bu çekişmenin kaynağını, iktidarda pay sahibi olma ve *imperiumun* gücünün kendi üzerindeki baskısına karşı *korunma* taleplerinin yarattığı ayaklanma olarak ifade edilebilir.

Toplumsal katmanlardaki çeşitlilik, aynı zamanda *pleblerin* iktidara yönelik taleplerinde de çeşitlenme yaratmıştır. Örneğin, varlıklı *plebler particilerle* aynı statüde yer almak ve yönetimde söz sahibi olmak isterken, yoksul *plebler* borç köleliğine varan ağır ekonomik koşulların yasalarca önlenmesini talep etmiştir. Taleplerin çeşitliliği, *particilerin* keyfî yönetimine karşı denetleme mekanizmasının kurulması noktasında ortaklaşmış ve nihayetinde yasaların yazılı hâle gelmesi, ayrıca denetleme kurumu olarak *Concilium Plebis*'in *Comitia Centuriata*'nın yanında resmî halk meclisi olarak tanınması istenmiştir. Taleplerin karşılanmaması sonucunda *plebler* yeni bir kent kurmak amacıyla bir araya gelerek tepkilerini yükseltmişlerdir. Bu süreç, *tribinus plebisin* (*pleb* temsilcilerinin) yasal olarak tanınması ile noktalanmış ve zamanla etkisi artacak şekilde *pleblerin* de yönetimde etkin olması yönünde gelişmelerin önünü açmıştır. Romalıların başarısı, *senatusun* soylulara, *tribinusun* *pleblere* güç vermesidir. Bu sayede, nefret ve çekişme ilişkisi, kamu yararına dönüştürülmüştür (Skinner, 2007, s. 440). Bu durum, *res publicanın* demokrasiye katkılarını somut olarak gösteren önemli bir tablo olarak yorumlanabilir. Zira, *demosun* kapsayıcılığının hangi oranda arttığı ve bunun yönetici erke hangi kurumlar aracılığı ile yansıdığı görülmektedir.

*Patrici-pleb* antagonizmasının kurumsal yansıması, politikanın *yasa* ile irtibatı yönünde de etkilidir. Ayaklanmanın *düzene* dönüşmesi ile somutlaşan kuruluş (*constitution*), yasa yapıcı olan kaynağın *plebler* lehine dönüşmesini de garanti altına almıştır. *Pleb* meclisinin yasa ile tanınması ve kararlarının (*plebicites*) yasa gücüne sahip olacağı

şekilde düzenlenmesi ile birlikte *pleblerin* politik sistemdeki etkisi büyük oranda artmış ve *patriciler* ile birlikte devletin yönetilmesinde söz sahibi olmuşlardır. *Pleblerin* talepleri ve *patricilerin* hegemonyasına karşı mücadele etme şeklinde ortaya çıkan iradeleri, *Comitia Tributa* adı verilen meclisin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu meclis, yurttaşların bazı devlet görevlilerini onayladığı ve bazı suçların cezalandırılmasını sağladığı bir meclis olarak Roma politik sisteminde yer almıştır (J. MacCormick, 2011, s. 32, 93-94). *Patrici-pleb* çekişmesi, politik erke sahip olma ve temsil edilme anlamında, Roma'nın cumhuriyet dönemi boyunca *plebler* lehine gelişme göstermiştir. Çeşitli faktörler nedeniyle *pleblerin* yönetimdeki temsilcilerine olan güvenin azalması ile birlikte bu etkin olma durumu tersine dönmüştür. Buna paralel olarak politik/kamusal kurumlar daha çok merkez gücün himayesine girmiştir. Dolayısıyla, cumhuriyetin kapsayıcı işleyişi ile yurttaşların statüsündeki değişimin ve özellikle soylu olmayan alt tabakanın yönetimden elde ettiği temsil haklarının bağlantılı olduğunu görmek mümkündür.

Roma'da, cumhuriyet kurumlarının yapısı daha evvel krala ait olan yetkilerin çeşitli kurum ve kişiler arasında paylaşılması ile biçimlenmiştir. Son kral Tarquinius ile kapanan krallık devri yerine cumhuriyet yönetiminin etkin olduğu yeni bir sistemin ortaya çıkmıştır. Bu dönüşümün ilk aşaması, Roma'da anayasal bir düzenin kurulması ile kralda toplanan yetkilerin başka merkezlerle bölüşülmesidir. Kralın yetkilerinin politik paylaşımı *consul*, *preator*, *quaestor* gibi yüksek *magistratus*ların ve aynı zamanda *Comitia Centriata* başta olmak üzere temsili kurumların yetkilerinin artması anlamına gelmiştir. Bu sistemde iki yurttaş, *consul* olarak görev yapmak için seçilir ve bir yıllığına görevde kalır. İki yurttaşın aynı anda yönetimde yer almasının temel nedeni birbirlerine karşı denetleme makamı olarak işlev görmelerini sağlamaktır. *Consul*, daha önce kralların yönetime gelmesinde olduğu gibi *senatus* tarafından seçilerek usulen halk tarafından onaylanmaz; doğrudan *Comitia Centriata*'nın oyları ile seçilir. Bu nedenle *consul* seçilmek isteyen kişinin, belli grupların oylarını almak adına yurttaşların desteğini toplaması gerekir. *Consuller*in, orduyu komuta etmek, *senatus* ve *comitiaya* başkanlık yapmak, yasa önermek ve suçlarla ilgili karar vermek gibi görevleri bulunur. Yargı hususunda başlarda *consuller*in yetkileri çok olsa da M.Ö. 367'de *preator* (yargıç, baş hukukçu) makamı oluşturulmuş ve davaların düzenlenmesinden *preatorlar* sorumlu olmuştur. *Consuller* aynı zamanda *quaestor* denilen hazine sorumlusu görevliler ile *dictatorun* atanması görevini de yürütmüştür (Viglietti, 2021, s. 42-44).

*Cursus honorum* (Roma yöneticilerinin kariyer merdiveni) içerisinde yer alan üst düzey makamların yanında, *cursus honorum* dışında önemli görevler üstlenen yöneticiler de vardır. Senatörlerin listesini hazırlamak ve senatörlerin davranışlarını denetlemek gibi görevleri olan *ensor* adındaki makam, aynı zamanda *patrici-pleb* çatışmasının yansıdığı bir makam olma özelliği taşır. Başlangıçta yalnızca *patricilerden* atanan *ensorlar*, daha sonra bu görevi *plebler* ile paylaşmak zorunda kalmıştır. Ayrıca, geçici olarak olağanüstü yetkilerle donatılan yönetici anlamına gelen *dictatorluk*, yılın başlangıcında beş gün için görev yapan vekil yönetici olan *interrex*, çeşitli kamu kurum ve bayındırlık işleri ile ilgilenen *aediles* gibi memurluklar da mevcuttur (Flower, 2006, s. 64-65). Burada anılan kurumsal yapının ayrıntılarının da gösterdiği gibi, tarihsel süreçte krallıktan cumhuriyete geçişte paylaşılan görevler, *res publicanın* -kısmî- demokratik işleyişinin parçası olurken, M.Ö. 27'de Ceasar sonrası Roma'nın imparatorluk yapısı içerisinde farklı bir muhteviyatın oluşmasında etkin olmuştur.

Roma'da cumhuriyet rejiminin somut işleyişinde açıkça görülen temel özelliklerden biri, *karma anayasa* yapısına ve işleyişine sahip olmasıdır. Yönetim erkinin bileşenleri, toplumun katmanlarını farklı düzeylerde barındıracak şekilde dengeyi gözetten bir karma yapıya dayanmıştır. *Senatusun* krallık zamanından itibaren sahip olduğu aristokratik karakteri, *populusu* temsil eden meclislerin denetleyici gücü ile dengelenmiştir. Bu anlamda, tekrar etmek gerekirse, *res publica*, demokrasi ile aynı anlama gelmez. Atina demokrasisinin *politeiasına* benzer biçimde, birlikteliğe dayalı bir politik düzenin ifadesidir. Bu sistemde denge mekanizmasının öne çıkması meselenin yalnızca bir tarafını gösterir. Diğer tarafta ise özgürlük ve başarı getiren çatışma düzeni vardır. Bu bağlam, Polybius'un *yönetimlerin döngüsü* argümanından yola çıkarak övdüğü monarşi (*consuller*), aristokrasi (*senatus*) ve demokrasi (halk meclisi) karması bir cumhuriyet tahayyülünde denge tarafıyla karşımıza çıkar. Machiavelli'nin Roma'ya işaret ederek vurguladığı karma anayasanın getirdiği sistemde, aristokratlar ile *plebler* arasındaki çatışmanın toplum yararına olacağı ve cumhuriyeti ayakta tutan özgürlük lehine işleyecek yasanın buradan çıkacağı düşüncesi mevcuttur (Crick, 2018, s. 32-33).

Nihayetinde, Roma temelinde ele alınan *res publica*, demokrasi ile birebir uyuşan bir sistemi ifade edemez. Bununla birlikte, demokrasinin kamusalılık ile irtibatı, toplumun alt katmanlarının politik sisteme katılımının yollarının bulunması, egemeni inşa eden güç

bileşenlerinin birbirini dengeleme mekanizması oluşturması, hatta bu bileşenlerin hukukî bir çerçeve içerisinde çatışmasından doğan ortak yaşam tahayyülüne ulaşılması gibi hususlarda demokrasi teorisinin temel unsurlarına katkısı önemlidir. Roma'yı politika teorisine dair katkısı açısından önemli kılan bir diğer unsur, doğal yasa argümanı üzerinden yükselen hukuk çerçevesidir. Bu noktada, toplumsal yetki ve hak çekişmelerinin sürekli yeni kurumsal düzenlemeleri ortaya çıkarması yanında, *düzeni* tesis eden argümanların *Epikourosçuluk* ve *Stoacılık* gibi felsefî akımlar, Cicero, Seneca, Marcus Aurelius gibi düşünürler ve hukukî düzenlemelerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu anlamda, doğal yasa ve doğal hukuk öğretilerinin, mevcut politik veya yaşama dair tutumların biçimlenmesinde büyük etkisi vardır. Bu etki kimi zaman meşrulaştırma biçiminde işlev görürken, kimi zaman değişimi veya kurumlaşmayı açıklamak işlevini üstlenmektedir.

### 1.3.3. Doğal Yasa

Roma'nın politik tarihinde çatışmanın ve toplumsal ihtilafın, politikanın katılımcı dönüşümü ve farklı kesimlerin politik alana dâhil olması gibi bazı hususlardaki etkisi açıktır. Diğer yandan Roma tarihi, ihtilafa dayalı özgürlük ve uyum ile şekillenen politika biçiminin meşruiyet zemini olarak tanımlanabilir ve politikanın kendine özgü bu işleyişini yapılandırarak pratikte devamlılığını sağlayan felsefî zeminin ve hukuk anlayışının değişim tarihi olarak da yorumlanabilir. Zira, toplumsal ihtilafın şekil değiştirmesi politik alanın kurallarını dönüştürüp tekrar yapılandırırken, *res publicanın* meşruiyet kaynakları da dönüşmüştür. Bu noktada, Roma dönemini önemli kılan bir diğer husus olarak doğal yasa ve insan doğası argümanlarını değerlendirmek gerekir. Zira, bugüne kadar uzanan Roma Hukuku'nun temellerinde, bu argümanların ortaya çıktığı felsefî ve düşünsel kaynaklar yer alır. Yasanın ve hukukun çevresinde yer alan bağlantılar, Atina'dan Roma'ya belli oranda farklılaşarak aktarılan -Stoacılık başta olmak üzere- düşünce geleneklerinin sistematik olarak evrensellik ve özgüllüğü, doğa-insan ilişkisini, bireysel otonomi ve devlet otonomisi bağlantısını ve hukukun kaynakları ile etki alanlarını değerlendirme şekilleriyle irtibatlıdır. Nihayetinde, bu argümanlar demokrasi teorisinde her zaman bir sorunsal olarak kendisini gösteren evrenselleştirme ve özgüllük talepleri arasındaki çekişme açısından önem arz eder. Ayrıca, demokrasiyi



temelci bir yönden ele almakla olduğu kadar, temelciliğin eleştirisi yönünde de etkin bir rol oynar.

Machiavelli, “*Söylevler*” (2017) metninin genelinde, Roma Cumhuriyeti’ni öykünülen bir örnek olarak resmeder. Roma üzerine görüşlerinin temelinde, kendi döneminde Floransa hümanistlerinde görülen Roma’yı idealize etme eğilimine tezat konumlanması yer alır. Bu gelenekte, kendisini Roma’nın vârisi olarak gören Floransa için uygulanması istenen ve aristokratik bir yapının öne çıkarılması için meşruiyet zemini olarak kullanılan çeşitli unsurlar vardır. Bu unsurlar, Roma’yı başarılı kıldığı düşünülen *yurttaş uyumu* (*civic harmony*), herkes için geçerli *yasanın hakimiyeti* anlayışı, toplumda yerleşmiş olan ahlâki saflık, yurttaşların kendilerini kamu iyiliğine ve ülkenin selâmetine adanmış olmaları gibi özelliklerdir. Aristokratik yönetimi destekleyici muhteviyata sahip bu görüşte senatonun -özelde *patricilerin*- sahip olduğu bilgelik ile halkın disiplini öne çıkarılır. Sonuçta, Roma’yı yıkan unsurlar da bu idealizasyonun değerlerine tezat bir noktada konumlandırılan, *pleblerin* ve *patricilerin* ayrışması, ahlâki yozlaşma gibi nedenlere bağlanmıştır. Machiavelli’nin “*Söylevler*” metnindeki özgünlüğü ise, bahsi geçen anlayışın karşısında yer alan bir analizle (2017, s. 38-39); Roma’nın büyüklüğü, gücü ve özgürlüğünün, uyum ve uzlaşmadan değil iki farklı mizacın (*humor/umori*) sürekli çatışmasından ileri geldiğini savunmasıdır (Breugh, 2013, s. 47-48).

Bir önceki bölümde ele alınan, *patrici-pleb* çatışması sürecinde dönüşen politik kurumların paralelinde, asırlar boyunca etkisini çeşitli biçimlerde sürdüren hukuk anlayışının kaynakları inşa edilmiştir. Machiavelli’ye göre “...yasa olmaksızın bir şeyin kendiliğinden iyi çalıştığı yerde yasa gereksiz olur. Ancak iyi bir alışkanlık olmadığı zaman, ilkin yasa gerekir.” (2017, s. 37). Dolayısıyla, politikanın kendine has olumsuzluğunu, politik alanın oluş hâliyle irtibatını göz önünde tutmakla birlikte, -geçici olmaktan kaçınamayacak olsa da- hukukî bir meşruiyetin kurulmasında Roma deneyiminin etkisini ele almak oldukça önemlidir. Çağdaş politika teorisinde sıklıkla demokrasinin güvencesi olarak yorumlanan hukukî alanın Roma kaynaklarını politik yönleriyle okumak politika ve hukuk bağlantısının tarihsel bir uğrağını bugün için değerlendirmenin verimli bir yolu olarak görülebilir.

Roma’da hukuk biliminin farklı dönemlerde çeşitli kaynakları olmuştur. Bu kaynaklar, Roma’nın yazılı olmayan geleneklerinden, imparatorların *edictum* adı verilen

emirnamelerine kadar uzanan, yüzyıllar boyunca Roma yaşamının değişimleriyle çeşitlenmiş kaynaklardır. Ancak, bu kaynaklara geçmeden önce, Atina'dan Roma'ya uzanan felsefî görüşler içinde politik etkisi çok güçlü bazı düşünce geleneklerine kısaca değinmek, hukukî düzenlemelerde doğa ve insana dair anlayışın arkasındaki dünya görüşünü yorumlamak açısından verimli olacaktır. Zira, küçük bir *polis*in sınırlarından geniş bir imparatorluğa dönüşen Roma için insanın nasıl tarif edildiği, yurttaşlık anlayışından hukuk kurallarının kaynağına kadar birçok noktada etki eden temeli oluşturmuştur.

Romalı düşünürler, tarihsel aktarımın bir parçası olarak ve tarihin en etkili güçlerinden birisi olan Roma'nın politik alanını doğrudan veya dolaylı olarak etkileme kabiliyetleri sayesinde düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Roma felsefesinin iki aşamada ele alınması mümkündür: 1) M.Ö. II. yüzyıldan itibaren Roma'ya gelen Yunan filozofların etkisiyle oluşan felsefî temelin yerleşmesi ve yayılması, 2) Yunan felsefe geleneklerinin etkisi olmakla birlikte Roma koşullarından beslenen ve Latince olarak Roma dünyasını etkileyen Epikourosçuluk, Stoacılık gibi okulların ve Cicero gibi düşünürlerin ortaya çıkması (Eco ve Fedriga, 2022, s.106; Ioppolo, 2021, s. 361). Roma düşüncesini yaratan felsefî geleneklerin, Yunan düşüncesi etkisini büyük oranda korumaya devam ettiği görülür.

Atina'dan Roma'ya yönelik gerçekleşen bu etki tek biçimli değildir. Örneğin, Yunan felsefesinin öne çıkan okullarından *Akademia* geleneğinde<sup>25</sup> her türlü tezin lehine ve aleyhine konuşma âdeti, başlangıçta Romalılar için oldukça rahatsız edici görünmüştür. Benzer şekilde, Epikouros'un kamusal hayattan uzak durmak ve haz yaşamını merkeze almak yönündeki argümanları<sup>26</sup> Roma toplumunun geneli açısından şüpheli görünmüştür. Ancak, Stoacı geleneğe mutluluğa erdem yoluyla ulaşmak veya Doğal Yasa'nın evrenselliği gibi temel tezler, Roma toplumunun yurttaşlık biçimiyle çok daha kolay uyuşabilmiştir (Warren, 2017a, s. 518). Dolayısıyla her etkinin pozitif olduğunu

<sup>25</sup> *Kuşkuculuk* yönelimli Platon sonrası bir gelenek.

<sup>26</sup> Epikourosçuluk Antik Yunan ve Antik Roma'da çeşitli düşünürlerin temel kaynağı olmuştur. Oldukça geniş çevrelerde kabul görmüş ve çeşitli okullarda tartışmalara yön vermiştir. Burada bahsedilen *kamusal yaşamdan/politikadan uzak durmak* ve *saf bir Hedonizmden farklı olan hazcılık* anlayışlarının genel çerçevesi için bkz. Warren, 2017b, s. 519-525.

söylemek mümkün olmamakla birlikte, Yunan düşüncesi birçok açıdan Roma'yı etkilemiş ve Latince tercümelemlerinin sonunda, Latince felsefe yapma biçimi ortaya çıkarak yazılı bir literatür oluşmuştur.

Roma politikasını şekillendiren en etkili düşünce okulunun Stoacılık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Politik gücü etkilemenin aksine, tabana yayılma anlamında Epikouros geleneğinin daha etkili olduğu görülmektedir. Bu etkide düşünce yapısının uygunluğundan ziyade, Latince kullanımını önem arz eder:

Cumhuriyet dönemine hâkim olan felsefe okulları Stoacılık ile Epikourosçuluktur. Stoacılık Romalı aristokratlar arasında yaygın hale gelir. ... Epikourosçuluk ise halk kitleleri arasında yaygın hale gelir. Epikourosçuluğun farklı kesimler arasında yayılmasının sebebi Epikourosçu felsefenin zevki etik gaye olarak görmesi, dolayısıyla daha 'kolay' olması değil, Latince tanıtılmış olması, dolayısıyla da herkesin anlayabileceği tek felsefe olmasıdır. (Ioppolo, 2021, s. 362).

Ancak, politikayı etkileme kabiliyeti açısından halk arasında yayılan bir düşünce geleneği, aristokrasi arasında yayılan düşünce geleneği kadar başarılı olamamıştır. Zira, Stoacı görüş Cicero gibi filozof ve politikacı kimliğine sahip Romalı düşünürleri kısmen etkilemekle birlikte, İmparator Nero'nun danışmanlığını yapmış Seneca, hatta bizzat İmparator olan Marcus Aurelius gibi isimlerin kendilerini doğrudan içinde sınıflandırdığı bir felsefe okulu olmuştur. Genel olarak ifade etmek gerekirse, "Roma'da önünde sonunda egemenlik kuran felsefe, İskender sonrası dönemin üç büyük felsefe geleneği, Platonculuk (Akademi), Aristoculuk (Peripatetik okul) ve Epikürcülük değil, Stoacılık olmuştur." (Crawford, 1995, s. 241). Stoacı geleneğin, hem *res publica* çevresinde politika teorisine katkı yapan felsefi kaynaklara etkisi bakımından, hem de modern demokrasi teorisinde başka biçimlerde devam eden insan doğası, yasa ve hukuk meselelerindeki etkisi bakımından öne çıktığı söylenebilir.

Stoacılık, düşünce tarihinde Atina ve Roma kesişiminde yer alan bir düşünce okulu olarak tanımlanabilir. Literatürde genel olarak üç dönemde değerlendirilir:

Stoa felsefesi, yalnız öğretinin kurucusu olan Kitionlu Zenon'un felsefesini değil, bu okulu yöneten öğreticileri ve öğrencileri de kapsar. Okulun tarihçesi, geleneksel olarak üç büyük döneme ayrılır: İ.Ö. III. yüzyılda etkinlik merkezi Atina olan ve Kitionlu Zenon, Kleantes ve Khryssippos'un yer aldığı *Eski Stoa*. İ.Ö. II. yüzyılda, sistemin ilk keskinliğini yitirip latinleştiği *Orta Stoa*; bu dönemin belli başlı adları şunlardır: Babil'li Diogenes, Tarsuslu Antipater, Rodoslu Panetius, Apameli Posidonius. İ. S. I. ve II. yüzyıllardaki *İmparatorluk Stoası* ise temelde Romalıdır ve yalnızca ahlakla ilgilenmek için, mantık ve fiziği neredeyse tamamen bırakmıştır. Bu dönemin belli başlı adları şunlardır: filozof olarak

değerlendirilebileceği ölçüde Seneca, Musonius Rufus ve özellikle Epiktetos ile Marcus-Aurelius. (Brun, 2018, s. 13).

Zamansal değişimi göz önünde tutarak yapılan bu sınıflandırma Antik Yunan felsefesiyle Roma felsefesi arasındaki etkileşimi göstermesi açısından önemlidir. Etkileşim, temel argümanların benzerliği yönünde olduğu gibi, Atina ve Roma arasındaki toplumsal/politik farkları da açığa çıkarma özelliğine sahiptir.

Stoacılık okulunun Roma'daki etkisini şu temalar üzerinden ele almak mümkündür: a) Doğal yasanın insan ve Tanrı bağlantısı ile belirlenen çerçevesi, b) insan doğası ile erdem irtibatı, c) evrensel olan yasa ile özgül olan insan davranışları arasındaki zorunluluk/zorunsuzluk ilişkisi ve insan iradesinin özgürlük sınırları, d) insan özgürlüğü ve devlet özgürlüğünün karşılıklı belirlenişi. Bu unsurlar ayrı ayrı değerlendirildiğinde karşımıza çıkan tablo, demokrasi bağlamında *temelciliğin* işleyişini gösteren tarihsel ve aynı zamanda kökensel bir tablo olmaktadır. Zira, yasanın doğal kaynaklarının kurucu bir ilke olması, kurulan düzenin evrensel yasaya uyumlu olması hâlinde politikanın dönüştürülebilir muhteviyatının ortadan kalkması, bahsi geçen temellerin nihaî ilkeler olarak var sayıldığını göstermektedir.

Doğal yasa, kavramsal olarak iki anlama gönderme yapar. İlki, pozitivist paradigmanın perspektifinde açıkça ortaya konan, toplum için geçerli normatif yasalardan ayrı kategorize edilen bilimsel yasalardır. Burada belirgin olan ayırım, toplumsal normatif yasa ile bilimsel yasa arasındaki ayırımdır. Doğal yasa, bu ayırımın bilimsel yasa kısmına denk düşer. İkincisi, doğa yasaları, *doğal hukuk* öğretisinde olduğu gibi insan yaşamını idame ve idare etmenin yollarını sunan insan yasalarını temellendirdiği düşünülen yasalardır (N. MacCormick, 1995, s. 442-443). Stoacı düşüncede karşımıza çıkan, Roma hukukunun ortaya çıkmasında ve Hıristiyan teolojisi ile modern politika teorisini etkileyen perspektif, ikinci anlamıyla doğa yasasıdır.

Stoacı düşüncede doğa ve insanın yasa ile irtibatı fizik ve politikanın irtibatını sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Stoacılara göre evren, yaşamın tamamı boyunca aynen tekrarlanan ilahi yasalarla yönetilmektedir. Dünyayı yönetmeye muktedir olan ebedî yasalar, var olabilecek en mükemmel yasalar olarak görülür ve dünyaya olabilecek en iyi düzeni sunan Tanrı tarafından kurulmuştur. Tanrı ve doğanın birbirine oldukça yakın anlamlarda kullanılması, insanın yaşamı için belirleyici olan kuralların doğal yasadan

ileri gelmesi sonucunu doğurur. Doğal yasa, insanın akli ile bilinir. Doğaya aykırı olan, akla da aykırıdır. Bu nedenle, doğayla uyumlu olan insan, Tanrı'nın yasalarına/düzenine uyum sağlayabilen insan olarak görülür ve erdemli yaşam da bu uyum sayesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla erdemli insan -bilge insan- evrensel düzenin parçası olduğu gerçeğini idrak ederek bu kaderi kabullenmek durumundadır. Ancak, kaderi kabul eden erdemli kişi, bireysel sorumluluktan kurtulamaz. Bu anlamda kader bir kabullenme değildir; yaşamda sunulan temsillerin hangilerini onaylayacağına karar veren insanın asıl sorumlu olduğu düzendir. Stoacılıkta tek iyi erdem, tek kötü ise erdemsizliktir. Erdem ve erdemsizlik dışında kalan şeyler *ilgisiz şeyler (adiaphoron)* olarak adlandırılır ve tercih edilebilir olmasının koşulu doğaya uygunluk kriteridir. Doğaya uygun eyleme *görev* denir (Togni, 2022, s. 33-34). Bu konuda, Stoacı bir köle olan düşünür Epiktetos ve bir Roma imparatoru olan Marcus Aurelius'u bir araya getiren argümanlar oldukça önemlidir.

Epiktetos'un argümanlarında öne çıkan noktalar, *özgürlüğün* şartlarla ilgili olmaması ve dolayısıyla her koşulda kişinin özgürlüğü kendi başına yakalayabileceği düşüncesi; buna bağlı olarak politik koşullar ne olursa olsun, kişinin elinde olduğu kadarına etki etmekle yetinmesi gerektiği savıdır. Epiktetos, köle olmasına rağmen, kendisinin özgür bir insan olduğunu düşünmektedir. Bunun nedenini "*Düşünceler*" metninin başlangıcında açıklar. Ona göre, dünyada olup biten her şeyi, elimizde olanlar ve elimizde olmayanlar ya da bize bağlı olanlar ve bize bağlı olmayanlar şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Elimizde olanlar, doğaları gereği özgürdür; zira onları bizim dışımızda hiçbir şey engelleyemez veya elimizden alamaz. Elimizde olmayanlar ise bize bağlı olmamaları nedeniyle kontrol edemediğimiz, dolayısıyla dışarıdan gelen etkilerle şekillenen, esir ve zayıf olanlardır (Epiktetos, 1989, s. 17; I-III).

Toplumsal konumunun ve politikayı etkileme gücünün sınırlarının farkında olan insan, elinde olmayanların kendisinde yarattığı etkilerden şikâyet etmez. Elinde olanlara yönelik seçimlerde bulunarak (*prohairesis*) hayatını özgürce yaşayabilir. Epiktetos bu durumu özgürlük olarak tanımlar. Bu sayede dış dünyadan ve elimizde olmayanlardan bağımsız olarak yaşamamız mümkündür. Dolayısıyla, Epiktetos'un felsefesinde merkezî öneme sahip olan eylemin ve eyleme yönelik seçim yapma imkânının insan yaşantısında özgürlüğü sağlayan unsurlar olarak yer aldığını söylemek mümkündür. Felsefenin hedefi, elimizde olanlara dair eyleme yönelik doğru seçimi sağlamaktır (Giavatto, 2022, s.

125,127). Bu düşünceleri Stoacı hayat görüşü açısından değerlendirirken, Epiktetos'un köle oluşunu ve Roma'nın imparatorluk döneminde yaşamış olduğunu unutmamak gerekir.

Seçim yapamayacağımız konularda mevcut koşullara uyum sağlamak ve seçim yapabileceğimiz konularda özgürce erdemli eylemde bulunmak; politik düzlemde yasayı/düzeni değiştiremeyeceğimiz noktada uyum sağlamak yönünde bir sonuç doğuracağı gibi, koşullar müsaitse veya kişi politikayı etkileyebilecek bir konumda ise yaptığı seçimlerle/tercihlerle kendisinin ve diğer insanların yaşamını erdemli bir yönde kurma sorumluluğunu getirir. Dolayısıyla bu noktada kişinin seçim yapma kabiliyetini genişleterek politikaya etkisini tartışma imkânı ortadan kalkmaktadır. Mesele, salt kendi sınırlılığı içinde seçim yapmaya indirgenir.

Bununla birlikte Stoacılık görüşünde sınırlı koşulların önemi yoktur. Çünkü özgürlük doğayla ve evrensel yasa ile uyumlu olmaktan ileri gelmektedir. Epiktetos'un görüşleriyle de desteklenen bu argüman, kişinin ne olursa olsun *uyumun parçası* olabileceğini savunmaktadır. Bu uyum ve evrensel düzen, kölelik koşullarına itaatte olduğu gibi, yönetici konumunun sorumluluklarını üstlenmeyi de içermektedir. İmparator konumunda yer alan Stoacı Marcus Aurelius'a göre insan, doğasına uygun olarak yaşadığı noktada özgürce yaşayabilir ve bunu dışarıdan engellemek mümkün değildir: "Evrenin doğasının ne olduğunu, benim doğamın ne olduğunu, bunların birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu; hangi parçanın bütünü hangi parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir; hiç kimse, yaptıklarının ve söylediklerinin, senin parçasını oluşturduğun doğayla her zaman uyum içinde olmasını engelleyemez." (Aurelius, 2012, s. 42; II, 9).

Marcus Aurelius, insanın doğası gereğince, en çok hangi izlenimlere (*phantasia*) maruz kalırsa, zihninin de o yönde şekilleneceğini düşünür. Bu nedenle insan toplumsal doğasını en üst sınırına kadar zorlamalı, aynı zamanda mutluluğu dışarıdan bağımsız bir biçimde bularak muhafaza etmelidir. Bunu da dışarıyla ilişkisini en iyi şekilde kurmaya devam ederken, içsel söylemini kendini geliştirmek ve erdemli eylemde bulunmak için sürdürmekle gerçekleştirebilir (Giavatto, 2022, s. 128-129). Dolayısıyla, kölelik veya imparatorluk konumlarının insanın özgürlüğüne ve mutluluğuna etkisi aynı olmalı, insan

her koşulda elinde olanlara yönelik doğru seçimlere devam ederken içsel mutluluğunu muhafaza etmelidir. O halde, insanın neye muktedir olup olmadığını bilmesi elzemdir.

Etik ve politik bağlamda etkisi açıkça görülen bu argümanlar doğayı tanımlayan görüşlerden doğar. Stoacılar göre “...eğer doğa yasası *insan* doğasının yasasıysa bu anlamda aklın, hiçbir özel amacın bozmadığı aklın yasasıdır.” (Canto-Sperber, 2003, s. 33).<sup>27</sup> Buradan çıkarılabilecek sonuç, Stoa düşüncesinde en yüksek iyinin ve baş amacın yalnızca doğaya uygun olanda bulunabileceğidir. Evrenin yasasına ve yaşamın *evrensel* düzenine uymayan hiçbir şey, herhangi bir özgüllük için doğaya uygun olamaz. Bu durum, insan açısından *akıl* ilkesine tekabül eder. Akıl sahibi varlık için doğal yasa, bu akıldan çıkan ilkedir. Akıl, doğal yasanın, dolayısıyla doğaya uygun olan amacın kaynağıdır. Neyin doğaya uygun olduğuna dair her araştırma, varlığın temel yapısıyla anlaşmaya uzanır ve bir insan söz konusu olduğunda bu yapı yalnızca akıldır (Zeller, 1892, s. 227-228). Stoacılar doğa ve insana dair görüşler, kendi içindeki farklılıklar göz ardı edildiğinde bu temel argümanlardan beslenmiştir. Yasanın kaynağının ne olduğu kadar, yasanın kapsayıcılığı ve mutlak veya olumsal olması gibi unsurlar, politikanın ve hukukun şekillenmesinde belirleyici olmaktadır.

Dünyaya katılmak, yaşama dahil olmak, kişinin kendisine sunulan şartlara iştirak etmesi aynı zamanda yurttaşlık ödevi olması nedeniyle gereklidir. Marcus Aurelius, kişinin bir yurttaş olarak yaşama katılmanın doğaya uygun yaşamak olduğunu söyler. Onun için toplumda birlikte yaşama yasasından kaçan kişi, dünyaya katılmayan ve kendi içine çekilerek koşullardan hoşnut olmadığı için evrensel doğadan ayrılan kişi yanlış içindedir. Yaşamda olup biten her şey, kişiyi var eden doğanın kendisinden ileri gelir. Bu nedenle insan, ruhunu diğer akıllı varlıklardan ayırmaya çalışmamalıdır (Aurelius, 2012, s. 64; IV, 29). “*Düşünceler*” metninde bu durumu şöyle ifade eder: “... kendi bireysel doğanı ve evrensel doğayı izleyerek yolunda dosdoğru yürü; çünkü ikisinin yolu da birdir.”

---

<sup>27</sup> Stoa geleneğinde doğa, evreni dolduran, sopa ve taş gibi nesnelere oluşan inorganik grubu ile akıllı canlılar olan insan ve tanrılara uzanan dördü bir gruptan müteşekkildir. Bu grupların oluşum ilkesini belirleyen ise ruhların seyrekliğini tayin eden *ateşin* yoğunluğudur. Yani, en üst düzeydeki akıllı varlıkları en zeki grup yapan oluşum ilkesi *pneuma*daki (ruh, nefes/*spirit*, *breath*) ateşin en yoğun seviyede bulunmasıdır. Saf zihin olan Tanrı, evrenin farklı düzeylerinde farklı miktarlarda bulunur. Dolayısıyla, *pneuma* sahibi her varlık, az ya da çok zekâ sahibidir. İnsanın *logosu*, evrenin *logosunu* yansıtır; diğer bir ifade ile evrenin düzenini kuran akılcı ilke, insanın düzenini de yöneten kapsayıcı ilkedir (Togni, 2022, s. 32).

(Aurelius, 2012, s. 72; V, 3). Çünkü, “Her şey evrensel doğanın istediği sınırlar içinde olup biter, başka hiçbir doğaya göre değil; çünkü ister evreni dışarıdan kuşatsın, ister onun içinde bulunsun, ister onun dışında bağımsız olarak varolsun, başka hiçbir doğaya göre gerçekleşmez.” (s. 84; VI, 9). Aurelius’un bu düşünceleri, insanın doğadan/yasadan bağımsız olamayacağını gösterir. Eğer kişi doğanın yasaları dışına yönelmek isterse, kendi doğasını inkâr etmiş olur.

Doğa yasası, insan doğasının yasası anlamına da geldiği için evrensel olmak zorundadır. Bu nedenle, toplumsal yaşam, yasaya uygun olarak düzenlendiğinde hiç kimse statüsü nedeniyle farklı olmaz. Ortaklaşılın husus evrensel yasa olduğu için, düzen de evrenseldir, yurttaşlık da *dünya yurttaşlığı*dır. Aurelius’a göre insan doğasının ilk ilkesi *toplumsal yarar*, ikinci ilkesi tutkularına direnmektir. Doğası gereği diğer ussal varlıklarla birlikte yaşaması gereken insan, içgüdülerine ve tutkularına yenik düşmeden, diğer bir ifadeyle hayvansal doğasının sınırlarına sıkışmadan, hizmetkâr değil egemen olmayı amaçlayarak yaşmalıdır. İnsan doğasının üçüncü ilkesi ise, acele yargıdan kaçınmak ve kandırılmamaktır. Bu sayede kişi yaşamının yöneticisi olarak ilkelerine bağlı bir biçimde doğru yolda ilerleyebilecektir (Aurelius, 2012, s. 103; VII, 55). Doğanın yasaları, insanın doğasının da yasalarıdır. Dolayısıyla, Stoa perspektifinin öne çıkan argümanlarından birisi olarak dünya yurttaşlığı argümanı bu noktadan varılan bir sonuçtur. Stoacı özgürlük anlayışı, bir kölenin imparator kadar özgür olabileceğini ortaya koyar (Ryan, 1995, s.190). Çünkü, insan doğası herkes için aynıdır; doğa ve Tanrı değişmez yasaların kaynağıdır; nihayetinde temâşâ/tefekkür (*contemplation*) ile pratik, Tanrı’yı/Doğal Yasa’yı öğrenmek ve ilkeleri uygulamak noktasında birleşir. İnsanlar arasındaki doğal eşitlik, kişilerin *ortak yarar* hedefinde birleşmelerini gerektiren bir temel olmaktadır.

Doğal yasanın evrenselliği tanrısal olmasından ileri gelmektedir. Bu görüş, ideal devleti Tanrı düzlemine taşırken bugünün dünyasında yaşanan tüm sorunları bir biçimde kabullenmeye veya direnmemeye davet eder. Bu minvalde Seneca’nın iki devlet argümanı da benzer bir yerden yorumlanabilir. Seneca’nın iki farklı devlet (veya cumhuriyet) ile ilgili sunduğu görüş, Marcus Aurelius’un “Platon’un cumhuriyeti gibi bir devlet umma, en küçük bir iyileşmeden memnunluk duy, ne denli küçük olursa olsun bir sonucu elde etmenin az şey olmadığını düşün” (Aurelius, 2012, s. 128; IX, 29) öğüdünü



küçük bir farkla destekler görünmektedir. Seneca'ya göre iki tür devlet vardır. İlki, tanrıları ve insanları kapsayan, somut olarak göremediğimiz bir devletken; ikincisi, sadece bir kısmını kapsayan devletlerdir. İnsanların bazıları ikisine de ilgi duyarken, kimi ilkinde kimi ikincisine daha çok ilgi gösterebilir. Seneca, hangisinin ön plâna çıkacağını koşullarda aramak gerektiğini düşünür. Ona göre insan doğası hem temaşa hem de eylem için var olmuştur (Seneca, 2019, s.36; III, 2). Bu nedenle gerektiğinde küçük devlet için gerektiğinde büyük devlet için çalışmak insan doğasına aykırı değildir.

İnsanın amacı ortak yarar/kamu yararı olduğu sürece, aktif olarak politikaya dahil olmak mümkünse bunu gerçekleştirmek, mümkün olmadığı koşullarda ise *inzivaya* çekilerek temaşaya yönelmek doğrudur. Zira, insan eylemde bulunma koşullarına sahip olmadığına (politik baskı, yaşlılık, hastalık, mesafe vs. gibi nedenlerden dolayı) temaşa ederek tek bir toplumun değil tüm insanlığın yasaları üzerine düşünecek ve yine ortak yarar yönünde çaba gösterebilecektir (Seneca, 2019, s. 37; IV, I). Nasıl politikacı yönetmek için yasa yapıyorsa, filozof da herkes için evrensel yasaları bulmaya yönelir (Seneca, 2019, s. 41; VI, 4). Özetle, Seneca'ya göre, politikanın amacı ile felsefenin amacı farklı değildir. Yalnızca nesnesi ve yöntemi farklı olabilir. Bununla birlikte, doğa yasası ile insan doğasının belirlenmesi, insanın doğasına göre politik eylemin muhteviyatının şekillenmesi Stoa düşüncesinin geneline paralel bir çizgide ilerlemektedir. Dolayısıyla, Aurelius ideale yönelik düşünmekten ziyade var olan koşullar üzerine düşünerek pratikte küçük farklar yaratmanın ortak yarar yönünde pozitif etkisini vurgularken, Seneca ikisini düşünmenin de ortak yararı sağlayacağını söylemektedir.

İmparatorluk döneminde eser vermiş Stoacı düşünürlerin görüşleri, Tanrı/doğa ve insan merkezli ilahi yasalar ile eylem ve pratiğin yasaları arasındaki bağlantı üzerine yoğunlaşmıştır. Burada vurgulanması gereken önemli nokta, imparatorluk dönemi argümanlarının demokrasi teorisine neden etki ettiğini görmektir. Çünkü bu dönemin düşünceleri, sadece Roma için değil, modern dönemin devrimlerinden, kuramsal bağlamlarına kadar birçok noktayı etkiler. Tanrı/doğa kaynaklı doğuştan gelen haklar olarak doğal hakların tanınması noktası on yedinci yüzyıl düşünürleriyle birlikte politika teorisinin merkezî tartışmalarından birisi hâline gelmiştir (Skinner, 2018a, s. 40). Özellikle politikanın düzen kurmak ve iktidar erkinin uygulamalarını takip etmek şeklinde tanımlanması, tam da temelci bir perspektifle dayatılan insan doğası ve doğal

yasa ilkelerinin sarsılmazlığı düşüncesiyle meşrulaştırılmaktadır. Roma'daki gelişmelerin bahsi geçen işlevi, felsefî argümanlarla iç içe süregitmiş olan hukukî kurumsallaşmadır. Yasanın evrenselliği, doğadan kaynaklanması ve tanrısal muhteviyatı, hukuk kurumlarının pratiğine anlam vermektedir. Aynı zamanda bu yapı, yurttaşlık meselesini de temelci bir yönde belirler.

#### 1.3.4. Roma Hukuku ve Yurttaşlık

Roma'da hukukun kurumsallaşması iki açıdan önemlidir: 1) Hukukun yasa yapma yönüyle evrenselleştirme ve sabitleme edimini içermesi, 2) Roma'nın düşünsel arka plânında hukukî kurumsallaşmanın doğal yasa/doğal hak kaynaklı olması nedeniyle insanları evrenselleştirilebilir bir *yurttaşlık* üzerinden tanımlaması. Çünkü, doğal yasa/hak, birey ile *res publican*ın irtibatlandığı yerdir. Esasında, doğal hak ile pozitif hak her zaman birbiri ile örtüşmez, çünkü ikisi de tarihsel ve toplumsaldır. Ancak, Roma'nın tarihselliği, toplumsal ortaklığı doğal birliktelik ile temellendirmeye yönelmiştir (Mairet, 2020, s.189-190). Balibar'ın belirttiği gibi, yurttaşlık ortaklık olmadan var olabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla her yurttaşlık; karşılıklılığa, haklara ve sorumluluğa gönderme yapmak durumundadır (Balibar, 2016a, s. 48-49). Roma örneğinde, ortaklığa dayalı yurttaşlık, doğal birliktelikten kaynaklanan ve doğadan gelen gücün bir öznenin gücünde dönüştüğü *res publica* politik alanını çerçeveler: “Böylece, hakkı bir öznenin gücüne dönüştürerek ortak varlığın bizzat temeline göndermede bulunur. *Res publican*ın bizzat bu haktan, yani bir çokluğun/halkın gücünden başka kaynağı yoktur.” (Mairet, 2020, s. 190). Doğa, yasa ve ortak yararın bir aradalığı, *res publican*ın politik karakterini ifade eder.

Yasa ve yurttaşlık kavramlarının içini dolduran iki unsur, eşitlik ve özgürlüktür. Antik Yunan'daki *isonomia* kavramının karşılığı olarak Romalılar tarafından kullanılan *aequum ius* veya *aequa libertas* kavramları Cicero düşüncesinde belirgin bir öneme sahiptir. Balibar, Fransızca'da *égal liberte* olarak ifade edilen bu kavramı, eşitlik (*égalité*) ve özgürlük (*liberté*) kavramlarını bir araya getirerek oluşturduğu *égaliberte*) sözcüğü ile karşılamayı önerir. Bu kavram, modern devrimlerin ideal yurttaşını kapsayan bir sivil idealin de çatısı olmaktadır (Balibar, 2016a, s. 42-43). Eşitlik ve özgürlüğün Roma'daki

anlamı, Cicero'nun *res publica*yla birlikte yorumlamasından, Stoacı kozmopolitizmden ve çeşitli düşünürlerin yorumlarından ileri gelmektedir.

Cicero'ya göre *res publica* özgürlük (*libertas*) olmadan var olmazken, adil (*aequa*) olmayan bir özgürlükten de bahsedilemez. “Özgürlük halk yetkisinin en üst düzeyde olmadığı hiçbir sitede kendisine yer bulamaz; kuşkusuz özgürlükten daha tatlı bir şey olmaz, ancak adil olmayan özgürlük de olmaz (Cicero, 2019, s. 140; I, XXXI 47). Bununla birlikte, Cicero'nun politik düşüncesi Roma kurumlarını oluşturan kendine has hukuk geleneği açısından önem arz etmekle birlikte, aynı zamanda “-Hiristiyan yeniden yorumu vasıtasıyla modern çağda *doğal hak* felsefelerine açılan- Stoacı kozmopolitizmden gelen bir *humanitas* teorisi içinde yer alır.” (Balibar, 2016a, s. 43). Romalı *aequa libertas*ın birleştirdiği ve adalet olmaksızın anlamı eksik kalan eşitlik ve özgürlük anlayışı, Tanrı/doğa temelli doğal yasa/doğal hak argümanları ile birlikte Stoacı düşünceyle beslenmiş bir evrensel yurttaşlığa, akabinde gelen Rönesans düşüncesinde de etkin olan *humanitas* kavramına ve politik modernliği başlatan devrimler sürecine dek uzanmaktadır. O halde, tüm bu izlekte bağlayıcı bir noktada yer alan Cicero'nun yasa mefhumunu nasıl ele aldığı oldukça önemlidir.

Cicero, “*Yasalar Üzerine*” (2021) (*De Legibus*) adlı eserinin ilk kitabında doğal yasanın kaynağını, yasa ile hukuk ilişkisini, Stoa düşüncesinin bu husustaki argümanlarını ve erdem, hukuk, adalet, *iyi irtibatını* ele almaktadır. Cicero yasayı şu şekilde tanımlar: “... kökü doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan en üst akıl ise, bunun doğru olduğunu kabul ediyorum. Aynı akıl yasanın insan zihniyle onaylanıp tamamlanmasını gerektirir.” (Cicero, 2021, s. 11; VI 18). Burada üç noktaya dikkat çekilmelidir: a) Yasanın kökeni doğadır; b) doğa ile en üst akıl (Tanrı) ifade edilmektedir; c) son olarak, bu yasanın insan zihni tarafından onaylanmaya ihtiyacı vardır. Zira akıl, insanın Tanrı ile ortak bir parçasıdır ve doğaya dahildir. Tanrı ile insan arasında yalnızca genel olarak akıl değil *doğru akıl* da ortaktır. Bu nedenle insanlar arasında yasa ortaklığı mevcuttur. Bu ortaklık, Tanrı ile insanın aynı devlette olması sonucunu doğurur: “... bu dünya tanrılar ile insanların ortak devleti olarak düşünülmeli.” (Cicero, 2021, s. 14; VIII 24). Cicero'nun Tanrı, doğa ve insan arasında kurduğu bağlantı, Stoacı gelenekle benzerlik taşıyan görüşlerdir. Daha ileri taşıdığı husus ise, meselenin hukukî kurumsallaşma ile irtibatı noktasıdır.

Cicero'ya göre hukuk insan tarafından oluşturulmuş bir fikir değildir, doğa tarafından tesis edilmiştir. Tüm insanlar için geçerli bir hukuk sistematığının mümkün olması, insanların *tür* olarak benzerliğinin bulunması sayesinde. İnsanlar tür olarak, akıl temelinde aynılaşmaktadır. Bu sayede tek bir biçimde tanımlanabilir, evrensel bir tümel halinde ifade edilebilir. Eğitim gibi dış etkenler nedeniyle öğrenmenin seviyesi değişebilir, ancak öğrenmeyi sağlayan yetiler itibarıyla tek bir insan türü tanımlanabilir (Cicero, 2021, s. 15-16; VIII 25, X 29-30). İnsan, doğası gereği evrenselleştirilebilir olduğunda, paylaşılabilir bir hukuk sistematığının de mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

Roma tarihi boyunca doğa ve hukuk temelinden beslenerek evrensel, kozmopolit bir *humanitas* tanımlamak, modern düşüncede karşımıza çıkan insan ve akıl merkezli rasyonel dünya idealiyle paralel görünmektedir. Bununla birlikte, çıkış noktası türsel aynılık fikri ile kurgulanmış insanlık modelinde, daha evvel ele alınmış olan içleme-dışlama mantığının saf dışı bırakıldığı düşünülmemelidir. Örneğin, Roma'nın neredeyse bilinen tüm dünyaya hâkim olacak kadar genişlediği dönemde, *Pax Romana*'yı (Roma Barışı Dönemi/M.Ö. 27 – M.S. 180) meşrulaştırmasında evrensel *humanitas* düşüncesi oldukça işlevsel bir yere sahip olmuştur. Roma yurttaşı olmak ile *humanitas* içerisine dahil olmak eş anlamlı görülerek, yayılmacı politikanın meşruiyeti sağlanmıştır. Brun'a göre: "Roma kendini, lejyonları ve *Pax Romana*'yı hâkim kılacak hukukçularıyla her yere dayatmıştı, kişisel bir ahlak gereksinimi duyan bilinçler, Stoa düşüncesinin evrenselci insancılığında kendilerine yanıt vermeye elverişli bir öğreti buldular." (2018, s.21).

Benzer biçimde, Roma yurttaşları içindeki tabakaların ayrımında *humanitas*ın sınırları önem arz eder. Roma'da geniş stadyumları dolduran büyük kalabalıkların kontrol altında tutulması, *homo inhumanus*un (insanlık dışı insan) *humanitastan* ayrılığını belirginleştiren bir kitle iletişim aracı olarak yorumlanabilmektedir. Bu oyunlarda *humanitas* içinde yer alan Romalılar, kendilerini -informal biçimde- barbar kitlelerden ayırarak barbar olmayan *humanitas* dahilinde var olma statülerini sağlamlaştırmaktadır. Aynı zamanda, geniş kitlelerin Roma ihtişamını görmesi ve itaat etme biçimlerinin güçlendirilmesi için pragmatik bir araç işlevi gören büyük oyunlar, böylece *humanitas*ın tanımlanmasına dair bir irtibatın görüntüsü olmuştur (Sloterdijk, 2001, s. 15-16).

Dolayısıyla, modern dünyaya ve bugüne dek süregelen sistemlerde evrensel *humanitas* anlayışı, dışsal ve içsel dışlama pratiklerinden bağımsız değildir.

Roma hukukunun kurumsallaşması sürecinde Tanrı/doğa kaynaklı ebedî yasaların varlığına olan inanç en etkili temeli oluşturmuştur. Süreç boyunca, Roma'nın farklı isimlerle anılan hukuk kaynakları, tarihsel pratiklerin yarattığı dönüşümün ışığında ortaya çıkan kaynaklardır. Bu kaynaklar *ius civilen*in çekirdeği olan örf âdetler, meclis lideri tarafından önerilip meclisçe onaylanan yasalar (*leges rogatae*), bugün uygulanan kanun hükmünde kararname benzeri bir içeriğe sahip olan yasalar (*leges datae*), *concilium plebiste plepler* tarafından alınan kararları ifade eden *plebiscitum*lar, senato tarafından alınan kararlar, *preator* kararları, *prudens* (hukukçular sınıfı) hükümleri, imparatorların emirnameleri gibi oldukça çeşitlidir. Tüm bu kaynaklar, aynı zamanda Roma'da politik ve hukukî kurumsallaşmadaki dönüşümlerin izlerini taşımaktadır (Banfi, 2021a, s. 332-337).<sup>28</sup>

Roma hukukunun sınırlarını belirleyen en önemli unsur *yurttaşlık* meselesidir. Yurttaşlar, hukukun uygulanmasında hem karar verici olma rolüyle hem de kendileri üzerinde uygulanacak yasaların kapsamı açısından yurttaşlık statüleriyle belirlenir. Roma Cumhuriyeti aşamasında, davalarda iki aşamalı bir yargılama sistemi uygulanmıştır. İlk aşamada taraflar Roma adına görevlendirilmiş olan *preator* karşısına çıkar. İkinci aşamada ise seçilmiş olan bir sivil yurttaş karar verici olur. Ancak, cumhuriyetin son dönemlerine doğru bu uygulama erozyona uğramış ve *preatorun* dava ile ilgili yazılı beyanı akabinde *iudex* adı verilen tek kişilik jürinin suçlu-suçsuz şeklinde verdiği bir kararla sonuçlanacak biçime bürünmüştür. Bu formül öncelikle *ius civilen*in geçerli olmadığı, yurttaş olmayan tebaalara uygulanan bir formül olmuştur. Yurttaş dışı unsurlara da uygulanan hukuk biçimi *ius gentium* (kavimler hukuku) olarak adlandırılır. *Ius*

<sup>28</sup> M.Ö. 5. yüzyıl ile cumhuriyetin erken dönemlerinde geleneksel örf hukuku geçerlidir. “*Ius civile* ağırlıklı olarak Roma'nın şehir olmadan önceki dönemine ait *mores*'ten (“*örf ve âdet*”) oluşan, örf ve âdet temelli yazılı olmayan bir hukuktur.” (Gagliardi, 2021, s.318). Örf hukuku, *particilerden pontifex* denilen hukuk bilgisine sahip kişilerin görüşlerine dayanmıştır. Bu sözlü hukuk geleneği, *pleb-patrici* çatışması nihayetinde *leges* biçiminde yazılı kurallara dönüşmüştür. *On İki Levha Kanunları (Lex Duodecim Tabularum)* sayesinde, Roma hukukunun niteliği daha hümanist ve modern bir eğilime yaklaşarak, maddi yeniliklere açık ve serbest ortaklık hukuku özelliklerine yaklaşmıştır (Mommsen, 2022, s. 225).

*gentium, ius civile*den farklı olarak herkese aynı biçimde uygulanmayan kapsamlı bir hukuk alanını ifade eder. Yurttaşlar ve yabancılar üzerinde uygulanacak farklı kurallardan oluşur. Bu anlamda *ius gentium* doğa hukuku ile özdeşleştirilir. Tüm insanların paylaştığı akla dayanır. Ancak, bu akıl gereğince yurttaşlar ve yabancılar arasında eşitsizlik vardır (Stein, 1995, s. 235-236). Diğer bir ifadeyle, akıl hem eşitlemenin hem de eşitliğin eşitsiz biçimde kurulmasının kaynağı olarak tanımlanabilir.

Stein'in belirttiği hâliyle (1995), *ius gentium*, insanlar arasındaki farklılıkları yalnızca *türsel ayrımlık* temeliyle eşitleme yoluna gitmemektedir. Bu noktada tekrar Balibar'ın değerlendirmesinde karşımıza çıkan içsel-dışsal dışlama mekanizmaları görünür olmaktadır. Doğa yasası *humanitas* için geçerlidir. Ancak doğanın yasa aracılığıyla insana ne söylediği konusu belirsiz kalır. O halde, doğa üzerine düşünen ve doğaya dair hakikatleri bulan kişilerin ulaştığı şekliyle yasalar, dışlanacak olan özneleri de belirlemeye muktedir olmaktadır.

Roma hukuku, doğal yasanın tanrısal niteliği sebebiyle ilahî temellere sahiptir. Ancak, zaman içerisinde bu durum, hukuk kaynaklarının daha dünyevî bir çerçeveye oturmasıyla kısmen değişmiştir. Buna neden olan tarihsel gelişmeleri, Roma'nın genişlemesiyle uzakta yer alan bölgelere daha çok otonomi sağlanması mecburiyetinden ileri gelmektedir. Mommsen'e göre, "Roma nüfusunun artmasıyla adaleti sağlamakla sorumlu olanlara gösterilen toleransla özellikle uzak yerleşimlerde sivil hukuk davalarında uzman hâkimlere gereksinme duyulduğu anlaşıldı. ... Gerçek Roma yargısı yanında Roma şehirlerine özgü bir hukuk sistemi gelişmeye başladı." (2022, s. 227).<sup>29</sup> Roma'nın cumhuriyet dönemi süreci, bu anlamda hukukun kurumsallaşması ve aynı zamanda tanrısal kaynak olan *ius quiritium*dan, yurttaş ve yabancıları kapsayan (evrensel) ve

---

<sup>29</sup> *Pretorlar*, her yıl halk tarafından seçilerek görev yapan yargılama yetkili idarecilerdir. Kent yargıcı olarak görev yapan *pretor urbanus*lar, özel meselelere dair davaları yürütür ve hüküm vererek hâkim karşısına çıkarır. Her yıl görevi devralan *pretor* hazırladığı emirnameyi büyük levhalara yazdırarak *Forum*'da sergiler. Her *pretor* halefinin emirnamesini korumakla yükümlüdür. Bu şekilde oluşan *ius honorarium* farklı bir alt norm sistemi oluşturmuştur. Zaman içerisinde hukuk sistemi, normlarının daha karmaşık bir biçim alması nedeniyle dinden ayrı bir alan olarak algılanmaya başlamış, rahiplerin *ius* (hak/right) üzerindeki hakimiyeti azalmıştır. M.Ö. 3. yüzyıl içinde *patrici* ve *pleb* soylularından müteşekkil bir hukukçular sınıfı (*prudens*) ortaya çıkmıştır. Hukuku yorumlama yetkisi büyük oranda bu sınıfa geçer ve bu nedenle, bahsi geçen aşama aynı zamanda hukuk biliminin laikleşmesi olarak da yorumlanmıştır (Gagliardi, 2021, s.318).

zamanla tanrısal kaynaklardan ziyade daha pratik bir muhtevaya kavuşan *ius gentiuma* geçiş süreci olarak ifade edilebilir.

Yasanın belirleyiciliği, yasayı yapan kaynağın ne kadar kendini belirleyen ve kalıcı olduğuna göre değişir. Cicero’da doğal yasa temelde yer alır; kalıcı ve bağımsız niteliktedir. Kalıcı olan doğal yasa pozitif yasayla irtibatlı *ius civile*yi olduğu kadar evrensel nitelikteki *ius gentiumu* da belirler. Bu yasa, sonsuz ve her zaman geçerlidir. Tüm insanların görevleri bu yasaya göre şekillenir. Aynı zaman tüm insanlar, kendi doğru akıllarıyla (*recta ratio*) bu yasaya uyma potansiyeline sahiptir (Shröder, 2010, s.932). Ancak, pratikte uygulanan yasa her zaman doğal yasa ile örtüşmez. Cicero’ya göre yasa ile adalet aynı şey değildir, zira tiranların da yasaları vardır ancak adil değildir: “İnsanlar arasındaki birlikteliği meydana getiren tek bir hukuk vardır ve tek bir yasa bunu mümkün kılar, o yasa yönetmenin ve yasaklamanın doğru aklıdır. Yasa yazılı olsa da olmasa da, onu tanımayan adaletsizdir.” (2021, s.22; XV 42-43). Özetle, yasanın kaynakları dönüşmeye devam etse de kökensel meşruiyeti doğal yasanın bilgisini gerektirmektedir. Bu kökenin ulaşacağı nihaî amaç *adalet*, aracı ise yasadır.

Roma’da hukukçular sınıfı ve *preator* emirnamelerinin hukuk sistematiğini yönlendirmesi akabinde, imparatorluk döneminin politik ve kurumsal dönüşümleri ile hukukî yapısında da değişimler olmuştur.<sup>30</sup> Ancak, Orta Çağ dönemi Roma hukukunun aktarımı açısından salt bir kesinti olmamış, aktarımın biçiminde değişiklikler ortaya çıkmıştır. Roma’nın bu uzun zaman boyunca süregelen tarihini takip ederek, yönetim

<sup>30</sup> Özetle: Öncelikle, *preator* fermanlarının yazılı hâle gelmesi gerçekleşmiş, daha sonra *imparatorun* bizzat kendisi hukuk kurallarını belirlemeye başlamıştır. İmparatorluk emirnameleri olarak adlandırılan bu kurallar, hukukî meselelerin çözülmesinde karar verici olarak merkezin öne çıktığını göstermektedir. İmparator, yasamayı ele almıştır (Stein, 1995, s. 236). İmparatorluk emirnameleri, normatif düzenlemeler olan *edictumlar* ve imparatorun dava tarafları ve kamu görevlileri tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplar olan *rescriptum*lardan oluşmaktadır. İmparatorun dava sürecinde vereceği kararlarda *prudensler* danışman rolü üstlenir. İmparator Augustus, bazı *prudenslere* imparatorluk yetkisi ile görüş sunma hakkı (*ius respondendi*) verir. Bu sayede imparatorun egemenlik hakkı, memur vasıtası ile adaleti tesis etme şeklinde pratiğe dönüştürülür. M.S. 2. yüzyılda, bu zamana kadar sunulan görüşler Hadrianus tarafından yasalara dönüştürülür ve bağlayıcı olması sağlanır. Yetki sahibi *prudensler* arasında çekişme olursa, imparatorun yapacağı seçim uygulanır. Bu dönemden sonra farklı hukuk ekolleri, hukukçu isimler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına dayanan çeşitli hukukî kurumlar ortaya çıkmıştır. İmparator Severus zamanında Roma’nın hukuk biliminde klasik dönem sona ererek sadece imparatorluk kurumlarında sürdürülür. Nihayetinde, M.S. 527-565 arasında Doğu Roma imparatoru olan *Iustinianus* yoğun bir kodifikasyon çalışmasının mimarı olmuş, tarafınca hazırlatılan “*Digesta*”da klasik dönem yorumları derlenmiştir. Orta Çağ’da kesintiye uğrayan derlemeler, M.S. 1200 yıllarında Bolonga’da, İrnerius ve haleflerinin açtığı eğitim kurumunda yeniden derlenmeye başlanır ve günümüze kadar uzanır (Gagliardi, 2021, s.319-32).

biçiminin (krallık, cumhuriyet, imparatorluk) politik/hukukî kurumsallaşmaya etkisini gösteren bir izlek takip etmek böylece mümkün olabilir. Sosyo-ekonomik koşullarla paralellik arz eden toplumsal ihtilaflar bu biçimsel dönüşümlerle iç içe değerlendirilmek mecburiyetindedir. Bu sayede, ortaya çıkan felsefe okullarından, egemenliğin paylaşılma biçimlerine kadar birbirine bağlı etkilerin özeti görünür hâle gelmektedir.

Bu çerçevenin içeriğini belirleyen en önemli unsur yurttaşlık kavramıdır: “Roma’da gerçek anlamda bir orta sınıf, bağımsız esnaf ve tüccar grubu yoktu. Bunun sebebi sermayenin, köle ekonomisinin oldukça erken bir tarihte oluşması ve merkezde toplanmasıdır.” (Mommsen, 2022, s. 239). Bu nedenle, Roma’nın yurttaşlık sistematiğini biçimlendiren başat unsur *patrici-pleb* ihtilafı başta olmak üzere toplumsal ve politik çekişmelerle ortaya çıkan kurumlar, buna paralel argümanların üretildiği felsefi/politik düşünce gelenekleri olmaktadır. Zira, tüm bu alanlar bir bütün olarak Roma tarihinin dönemsel çerçevesini, normatif çehresini, ideallerini ve pratiklerini ortaya çıkarmıştır.

Machiavelli’nin iki farklı mizaç (*humor*) ile açıkladığı örgütlenmeler, yurttaşlığa ve politik sistem içindeki konumlanışına dair açıklayıcı görünmektedir (Machiavelli, 2017, 38-39). Ona göre üç tip rejim olan prenslik (*principality*), cumhuriyet (*res publica/republic*) ve lisense (*licenzia*) rejimlerini belirleyen şey mizaçların ilişkisidir. Prenslikte iki mizaçın kendine özgü talepleri prensin egemenliği aracılığıyla karşılanırken, *res publicada* iki mizaç arasındaki ihtilaf sayesinde özgürlüğe ulaşmak mümkün olmaktadır. *Licenzia*, özgürlüğün kötüye kullanıldığı rejimi tanımlar; burada ihtilaf kurumsallaşmamıştır ve yalnızca düzensiz ve stabil olmayan karşıtlıklar şeklinde ortaya çıkar. Nihayetinde mizaçlar arası dengesizlikler olacaktır (Breugh, 2013, s. 48). Dolayısıyla, bir düzenin oluşması için egemenliğin dengeli yönetimi kurabilen bir prensin/hükümdarın elinde olması ya da ihtilafların kurumsallaştığı, diğer bir ifadeyle politik/hukukî kurumlar aracılığıyla dengelendiği, bir *res publicanın* varlığı gereklidir. O halde, yurttaşlığın nasıl konumlandığı hususu, yönetim biçiminin ve politik pratiklerin mizaçları nasıl dengelediğiyle bağlantılıdır. Yurttaşlık ve politik rejim irtibatı, aynı zamanda yasanın ve hukukun yurttaşı nasıl tanımladığı meselesiyle ilişkili olarak anlamlandırılabilir.

Yurttaşın kimliğini belirleyen kaynaklar egemenin topolojik sınırları ile ilgili olmaktan ziyade *yasa* ile ilgilidir. Cicero, bir insanın nereli olduğu sorusuna iki yanıt olacağını



söylemektedir: İlki doğadan/doğumdan, diğeri yurttaşlıktan kaynaklanır. Örneğin, Cato doğa açısından Tasculumlu, yurttaşlık açısından Romalı'dır. Bir tanesi *yere* göre diğeri *yasaya* göre belirlenmektedir. Cicero, yasa kaynaklı aidiyetin, buradan ileri gelen kimliğin daha önemli olduğunu ve kişinin bu kimliğine daha çok adanmışlık duygusu taşınması gerektiğini ifade eder. İki kökene de sevgi duyulmalıdır, ancak adanmışlık yasadan gelen memlekete yönelik olmalıdır (Cicero, 2021, s. 35; II 5-6). Cicero'nun vurgusu, dikkatimizi yasa ile yurttaşlık arasındaki bağlantının önemine çekmektedir. Ona göre, *devlet* halka aittir; halk ise, aynı haklarla tanımlanmış olan, ortak çıkarlara sahip bir insan topluluğunu ifade etmektedir.

Cicero, Scipio'nun ağzından aktararak şöyle söyler: “Devlet bir halk unsurudur; sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur.” (2019, s. 137; I, XXV 39). İnsanları bir araya getiren şey ise *doğal birlikteliktir*, çünkü insan doğası toplumsal olmayı gerektirmektedir. Özetle, insanlar doğaları gereği bir arada yaşamaktadır, ancak bu birlikteliğin konsensüsle ortaya çıkmış ve aynı zamanda ebedî yasa ile çelişmeyen pozitif yasa tarafından düzenlenmesi ve ortak yararı gözetilen bir nitelikte olması gerekir.

Doğa, yasa ve ortak yarar unsurları bir araya geldiğinde yurttaşın görevi de öne çıkar. Cicero için en uygun yönetim karma anayasa yönetimi olmakla birlikte, her devlette değişimler, devrimler veya bozulmalar yaşanabilir. “...bunları anlamak bilgenin görevidir, ayrıca bunların ne zaman olacağını öngörmek, yönetirken rotayı izleyip her şeyi kontrol altında tutmaksa neredeyse tanrısal biri olan yüce vatandaşın görevidir.” (Cicero, 2019, s. 140; I, XXIX 45). Cicero için yurttaşlığın *res publica* yönetiminde a) aynı haklarla tanımlanan halkı oluşturan, b) yönetime aktif katılım sağlayan, c) yöneticileri denetleyen, d) doğası gereği bu sorumluluklarını yerine getirme potansiyeline sahip insanı tarif ettiği söylenebilir.

Yurttaşlık kavramı, Roma *res publicasındaki* çehresini koruyarak modern dönem ve çağdaş politikada öne çıkan cumhuriyetçi yaklaşımların temelinde büyük oranda yer almaya devam etmiştir. Bu devamlılıkta yurttaşlık erdemi (*areté, virtus, virtù, virtutes*) oldukça önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Çünkü, yasa veya hukukî düzenlemelerin doğaya uygun olarak yapıldığının bir garantisi yoktur. Doğal yasaya uygun yapılan pozitif yasa, toplumun işleyişi açısından olumlu sonuç doğuracaktır.

Ancak, -daha önce alıntılındığı gibi- tiranların da yasaları vardır. Bu nedenle, yasanın doğaya uygun/doğru olabilmesi adına, *yüce yurttaşın* kontrolü ve katılımı gerekmektedir. Bunun için de yurttaşların erdemli olması gerekir. Cicero için erdem, tıpkı hukuk ve adalet gibi, kendisi için istenen ve ahlâken doğru bir unsur olarak arzulanmalıdır. (Cicero, 2021, s. 25; XVIII 48-49). Roma’da erdem *virtus* kavramıyla karşılanır. “...*vertu* (erdem) *virtus*’ten gelir ve bu sözcük *vir*’in (kadına karşı insan) özellikle cesarete (*fortitudo*) bağlı olan etkinlik ve kalitesini belirtir – Yunanca *arete*’nin bazı özelliklerini kapmış olan bu kavram aynı zamanda Makyavel’den Aydınlanma’ya modern düşünürlerin de mirasıdır.” (Labarri re, 2003, s. 304).

*Virtus*, Cicero  rneğinde göründüğü gibi hem Antik Yunan’daki içeriğini devam ettirmiş hem de politik muhtevasıyla Roma’ya özgü bir anlama kavuşmuştur. Cicero’ya göre erdem bilgiye dayanmaktadır ve öncelikli olarak politik alanla irtibatlıdır: “Kuşkusuz erdeme, onu uygulamaya dökmeden salt bir sanatmış gibi sahip olmak yeterli değildir. Sanat, uygulamaya dökülmeden, salt bilgi yoluyla elde tutulabilirse de, erdem ancak onun uygulamasında bulunur.” (Cicero, 2019, s. 115; I, II 2). Bu nedenle, Cicero düşüncesinde en yüce erdemlerin başında *res publicaya* hizmet etmek gelir.

Yasa, evrenselleştirilebilir kategorilerin ifadesi olarak yurttaşlığı tanımlar ve sınırlarını belirler. Ancak yurttaşlık, erdemler olmaksızın,  devi ortaya çıkaran nedenselliği kurgulayamaz. Bu  er vede, eşitlik ve özgürlük, bir yurttaşlık statüsünün ortaya çıkmasında etkin olan politik değ rler şeklinde tarif edilebilir.  zg rl k ise hem yurttaşların otonom eyleme kabiliyetini hem de devletlerin diğ r devlet karşısındaki otonom yapısını ifade etmiştir. Bu bağlamda, Roma hukukunun farklı kaynakları, hukukçuların teorik ve uygulama aşamalarındaki farklı yaklaşımları ile şekillenen tutumlardan ortaya çıkan ekoller, bahsi geçen otonomi düşüncesinin içeriğini doldurur. Sonuç itibarıyla, Roma hukuku ve yurttaşlığı, Rönesans adı verilen Avrupa’daki kültürel ve politik dönüşüm döneminin hümanist görüşlerine kaynaklık etmesinin ötesine geçerek modern egemenliğin, hukuk devletinin ve *commonwealth* anlayışının anlamına da etki eder. Bahsi geçen etki, demokrasinin temelci yorumlarını beslemektedir. Çünkü, hukuk alanı  er vesinde ortaya çıkan ilkeler, evrenselleştirilebilir statüler arasındaki ilişkiselliğe dair kalıcı bir düzen tesisiyle birlikte düşünülür.

### 1.3.5. Hümanizm: Erdem ve Özgürlük

Yasanın yurttaşlıkla bağlantısı, evrensel ve özgülün uzlaşma alanı olarak *res publicanin* anlamını belirlemektedir. Bu noktada yurttaşlar olarak tanımlanan insan toplulukları, insan doğasının evrensel yasaya göre varlığa gelmiş olduğu varsayımına paralel biçimde örgütlenir. Fakat, Roma'daki bu görüşlerin diğer tarafında, kişinin koşullar ne olursa olsun özgürlük alanına sahip olması ve bunun politik yansıması olarak *imperiumun* otonomisi anlamında özgürlüğe verilen değer yer almıştır. Bu bağlamda yasa, hukuk ve yurttaşlık irtibatı, teolojik bir dille karşılıklı etkileşen Roma düşüncesini otonominin politikadaki belirleyiciliği noktasına ulaştırmaktadır. Bu bölümde, bahsi geçen yurttaşlık, erdem, özgürlük ve otonominin bireysel ve politik bağlamları üzerinde durulmaktadır.

Rönesans'ın Avrupa'da vuku bulmasında Roma etkisinin kısmen dönüşerek kısmen yeniden keşfedilerek büyük bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Roma dönemi düşünürlerinin politikaya olan katkısı/etkisi, Antik Yunan kaynaklarının aktarımı ve uyarlanması biçiminde olmuştur. Bununla birlikte, Avrupa'da yükselen Hıristiyanlık, Roma'yı olduğu gibi Avrupa'nın diğer politik aktörlerini de etkilemiş; imparatorluk ile Kilise arasındaki egemenlik mücadelesi Avrupa'nın politik yapısını dönüştürmüştür. Avrupa'da kabaca 5. ve 15. yüzyıllar arasında yaşanan bu dönüşüm, Rönesans İtalya'sında şehir cumhuriyetlerinin ortaya çıkışını doğurmuş, yeni bir insan ve toplum anlayışının gelişmesiyle ilişkili olarak var olmuştur. Modern Batı'nın şekillenmesinde bir antik ideal olarak varoluşunu ve erdemini ölçülülükte/ortayı seçmekte bulan *homo politicusun* -ya da Aristoteles'in *zoon politikonunun*- ve onun tersine Hıristiyanlıkla birlikte felsefi ve politik bir figür olarak karşımıza çıkan *homo credensin* (inançlı insanın) belirleyiciliği güçlü hâle gelmiştir (Pocock,1975, s. 550). *Homo credens*, *homo politicusun* karşıtı olarak tanımlanabilir. Diğer bir ifadeyle *homo politicusun* yerine *homo credensin* geçmesi, pratiğe dair düşünüp taşınarak yargıya varan aktif yurttaş yerine Tanrı'nın yansıması ve inayeti ile dünyayı ve pratik/politik yaşamı açıklayan inançlı insanın geçmesidir. *Homo credensin* öne çıkışı, Orta Çağ'da Roma Katolik Kilisesi ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun otoritesi altında sürmüştür (Held, 1993, s. 18). Hıristiyan öğretinin imparatorluk yapısını güçlendiren görüşleri, zaman içerisinde Roma için sapkın bir din olmaktan çıkarak resmiyete kavuşmasını sağlamıştır.

Büyük oranda Roma'nın pratiklerinden ve Romalı düşünürlerin metinlerinden yola çıkılarak varılan cumhuriyetçi perspektif, Rönesans'ı ve dolaylı olarak modern dünyayı etkilemiştir. Bu süreçte, bir yandan Roma hukukuna dair farklı yorumlar ortaya çıkarak, imparator ve kent yönetimleri arasındaki ilişkiye dair argümanlar üretilmiş; diğer yandan İtalyan hümanistlerin görüşlerinde Roma etkisinin yurttaşlık meselesi üzerindeki belirleyiciliği öne çıkmıştır. Roma'nın imparatorluk döneminin de büyük oranda dahil olduğu Orta Çağ boyunca Avrupa'da dinsel otorite yükselerek, politika süreçlerine halk katılımı kısıtlanmıştır. Bu dönem, otoritenin hiyerarşik yapılanma içerisinde üst kademeler arasında bölüşüldüğü bir yapının öne çıktığı dönemdir. Yurttaşlık, imparatorluktan şehre ve devlete dayalı hükümetleri takip ettiğimiz tarihsel süreçte önce baskılanmış, daha sonra ulus inşası ile özdeşleştirilerek tekrar kurulmuştur. Orta Çağ ve Rönesans dönemlerinde, şehre dayalı eski yurttaşlık biçimine benzeyen istisnaî bir yapı ayakta kalmıştır (Balibar, 2016a, s. 35).

Roma'nın cumhuriyet rejiminden asırlar sonra tekrar ortaya çıkan Floransa ve Venedik gibi şehir devletlerinde görülen cumhuriyetlerde başta yalnızca aristokratlar, toprak sahipleri, soylular gibi üst sınıflarla sınırlı olan politik katılım, zamanla sosyo-ekonomik olarak daha altta yer alan küçük tüccarlar ve loncalar gibi orta sınıflara doğru genişlemiştir. Zaman zaman ayaklanmalara da dönüşebilen çeşitli yöntemlerle politik katılım hakkı talep eden alt tabaka şehirliler (*popolo*) zamanla politikayı belirleyebilme gücüne sahip olabilmıştır. Yükselen bu halkçı yönetimler döneminde Atina demokrasisi ve Roma Cumhuriyeti'nin yeniden keşfi yaşanmıştır. Elbette, bu süreç de önceki örneklerde olduğu gibi ideal bir düzenin sürdürülmesi anlamına gelmemiş ve oligarşinin güçlenmesi, otoriter yöneticilerin başa gelmesi gibi çeşitli dönemler sürece dahil olmuştur. Nihayetinde, İtalya'da Rönesans'ın yükseldiği döneme gelindiğinde şehir devletlerinin yerini daha farklı politik düzenler almaya başlamıştır (Dahl, 2017, s. 23-25). Rönesans'ta antiklere dönüş, teolojik açıklamaların baskın hâle gelmesinin bir eleştirisi olduğu gibi, birbiri içine geçen sentezler şeklinde de ortaya çıkar. Ancak, bu süreçte insan, politik sorumluluk alan yurttaş görüntüsünden uzaklaşarak daha edilgen bir özne hâlini alır. Benzer biçimde, imparatora bağlı tebaalar da politikaya katılan aktif yurttaşlar olmaktan ziyade, Tanrı'nın dizayn ettiği dünyanın birer nesnesi olarak konumlandırılır.

Skinner (2014), Rönesans hümanizminin, insanın erdemli bir yaşamla mükemmele ve tamamlanmışlığa ulaşma idealini reddeden ve Tanrı'nın kulları olma vasfıyla tanımlandığı *günahkârlık* temasına karşıt olduğunu ifade eder. Buna göre insan, ne kadar iyi ve mükemmele yakın olursa olsun, bunu kendisinin başardığını düşünmemelidir. Çünkü, insan ancak Tanrı'nın inayeti sayesinde iyi olabilir. Buna paralel olarak politika da Tanrı inancı ile irtibatlı olarak ele alınır. Örneğin Augustinus'a göre, bir hükümdar yalnızca erdemli bir şekilde yöneterek iyiye ulaşamaz. Tanrı'ya ettiği duaların karşılığı olarak ona erdem bahşedilmiş olsa bile, insan doğasındaki günahkâr köken nedeniyle mükemmelliğe ulaşması imkânsızdır (Skinner, 2014, s. 109-110).<sup>31</sup> Bu çerçevede içinde insanın yeri, yalnızca Tanrı'nın ona bahsettikleri ile sınırlı olmak zorundadır. Augustinus'un insanın erdemli olamayacağına ve Tanrı'nın inayeti olmaksızın son kertede mükemmelliğin imkânsızlığına dair düşünceleri, Romalı Stoacıların veya Cicero gibi düşünürlerin olduğu kadar, 13. yüzyıldan itibaren güçlenen hümanist düşünürlerin *virtusa* ve özgürlüğe yüklediği anlamadan farklı bir yöne evrilmiştir.

*Homo credens*in gücü, yaşamın muhteviyatında insan aklının ve özgür iradesinin etkisi arttıkça azalmıştır. Zira insan, yaşamı düzenlemeye muktedir bir varlık olarak görüldüğünde Tanrı'nın yaşama müdahalesi azalır. Orta Çağ'daki dinsel öğretilerin baskın görüşüne göre "...insana özgü erdem yaratıcılıkta ve aktif müdahalede (Tanrı'nın amaçlarının tersine) değil Tanrı lütfu yasalarına pasif itaattir." (Spitz, 2003, s. 998). Rönesans hümanizmine dayalı argümanlar ile bu anlayışın tersine dönmesi, Tanrı'nın gücünün azaldığı anlamına gelmez. Tanrı'nın yaşamın kaynağı ve yaratıcısı olduğu görüşü devam eder. Ancak insan yalnızca inançla değil eyleyerek ve üreterek, içinde bulunduğu dünyayı düzenlemeye ve yönetmeye yetkin olmuştur. İtalya'da güçlenen hümanist perspektifin etkisi, Floransa gibi şehir cumhuriyetlerinde yönetimin insan eylemini ve kararını temel alması ve *res publican*ın karma yönetimden müteşekkil

<sup>31</sup> Augustinus "*İtiraf*lar" metninde Tanrı'ya ve Pavlus'un metinlerine bağlılığını ifade ederek şöyle söyler: "Onları okumaya başladım ve gördüm ki, Platoncu kitaplarda okuduğum hakikat burada senin inayetine övgüler yağdırılarak ifade ediliyor, gören göz hem gördüğünün hem de görme yetisinin kendisine lütfedilmiş bir armağan olmadığını sanıp kendisiyle böbürlenmesin diye..." (Augustinus, 2010, s. 221). Ona göre, tüm yaşam Tanrı'nın inayetiyle varlığını sürdürmektedir; maddî ve manevî, yaratılan hiçbir şey, Tanrı'nın bilgeliği olmaksızın anlamlı olamaz. İnsan, günahkâr olduğu için Tanrı'nın ışığından yüz çevirmiştir ve ancak *Tanrı'nın oğlu İsa* sayesinde kurtuluşa erebilir (Augustinus, 2010, s. 443-446).

kurumsallığı ile biçimlenmesi sonucunu doğmuştur. Orta Çağ'ın insanına karşıt olarak Rönesans insanı erdem ve özgürlük nitelikleri ile irtibatlı olarak tanımlanmıştır.

Dönemsel olarak ortaya çıkan insan görüşüne dair değişim, Atina demokrasinin ve Roma *res publicası*nın insan doğasıyla temellendirilen rasyonalite ilkesinden büyük oranda kopuşu işaret etmektedir. Ancak, temelci perspektifin politik belirleyiciliği ortadan kalkmamış, yalnızca yön değiştirmiş ve politikanın meşruiyet zemini Tanrı'ya itaat biçimini almıştır. Rönesans Avrupa'sı, Antik dünyanın yeniden keşfi ile şekillenirken, insanın merkezî rolü de tekrar güçlenir. Dolayısıyla politika açısından temelciliğin değil, temellerin dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Tanrı'nın inayetiyle var olabilen dünya anlayışı, insanın mükemmelliğe erişmesindeki imkânsızlığa dayanmaktadır. Skinner'a göre, Rönesans döneminin hümanist çerçevesi insan ve *virtus* kavramının anlamına etki eder: "Öncelikle, insanların bu en üst düzey mükemmelliğe erişmesi aslında mümkündü; ikincisi, bu hedefe ulaşmak için doğru bir eğitim süreci elzemdi; nihayet böyle bir eğitimin içeriğinin ilgili retorik ve antik felsefe çalışmalarına odaklanması gerekiyordu." (Skinner, 2014, s. 107). Antik Yunan ve Roma'da ortaya konan çalışmaların modern döneme aktarılmasında öne çıkan Rönesans dönemi eserleri önemli olmakla birlikte, *erdem* kavramının dönüşümünde Machiavelli etkisi çok daha belirgindir. Onunla birlikte kavramın içeriği değişmiş ve zenginleşmiştir. Aynı zamanda, idealist bir tutum olmaktan uzaklaşan *virtus*, koşullarla belirlenen ve anlık karar vermenin konusu olan bir unsura dönüşmüştür.

Machiavelli için yurttaşın en belirgin niteliklerinden birisi erdemli olmasıdır.<sup>32</sup> Ona göre, koşulların kişinin lehine işlediği noktada kötü ihtimallere karşı hazırlıklı olmak, talihin kişinin aleyhine olduğu durumlarda ise bununla başa çıkabilmek gerekir. Dengesiz ve değişken bir zamandan geçerken, iyi veya kötü olması fark etmeksizin, kendi doğasını şeylerin düzenine en fazla adapte edebilen kişi başarılı olacaktır; bu, *virtù* ile gerçekleşir. Diğer yandan, talihi yaver giden ve bu sayede doğasına uygun zamanlarda yaşayan da

<sup>32</sup> Machiavelli'de erdem, *virtù* kavramıyla açıklanır. İtalyanca *virtù* kavramı, Yunanca *areté* (mükemmeliyet/erdem) ve Latince *virtus* (erdem/cesaret) kavramları ile olduğu kadar Hıristiyan teolojisindeki *virtutes* (erdemler) ile yakın bir kuruluşa sahiptir. Ancak, Machiavelli'nin etkisiyle *virtù* ile *fortuna* (talih) yönetimde karar vermeye yönelik bir denge meselesi olarak ele alınmıştır. Bu mesele, Platon'dan Stoacılar, Cicero'dan Augustinus'a antiklerin kullandığı ve akabinde Roma *res publicası* ile irtibatlandırılan anlayıştan, güç/iktidar (*power*) ve zorunluluk çerçevesinde Spinoza, Hegel, Nietzsche gibi isimlere kadar gelen daha farklı bir anlayışa uzanır (Fontana, 2013, s. 1202-1203).

başarılı olur; bu ise *fortuna* sayesinde gerçekleşir (Fontana, 2014, s. 1202-1203). Machiavelli'ye göre, mücadele için iki yol bulunur; birincisi insanlara özgü olan kanun yolu, diğeri hayvanlara özgü olan kuvvet yolu. Ancak, bir hükümdar hem insan hem hayvan tarafını iyi kullanmalıdır. “Bir hükümdarın hayvanlık yönünü kullanmayı iyi bilmesi lazımsa, kendisine örnek olarak tilki ve aslanı seçmesi gereklidir; çünkü aslan tuzaklara karşı, tilki de kurtlara karşı kendisini koruyamaz. Bu yüzden tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir.” (Machiavelli, 2013, s. 159). *Virtù* ve *fortunayı* iyi kullanabilmek, mevcut koşullara göre doğru karar verebilmek, tilki ve aslan olmayı bilerek davranabilmeyi gerektirmektedir.

Machiavelli'ye göre *virtù* ve *fortuna* üzerinde yönetim biçimlerinin de etkisi vardır. Varlığını sürdürmek ve dayanıklı olmak açısından değişime adapte olmak en temel niteliktir. Değişen talih ve insan davranışları birbirine uyumlu olursa, insanlar mutlu olur (Machiavelli, 2013, s. 229). Bu nedenle, değişime ayak direyen bir prenslik karşısında değişimi -ve ihtilafi- yapısal olarak taşımak durumunda olan *res publicanın* daha başarılı olacağı görülecektir. Bu sayede daha uzun süre iyi talihe sahip bir yönetim var olacaktır (Machiavelli, 2017, s. 400). Machiavelli burada *res publicanın* yapısı gereği başarılı olacağını vurgular. *Res publica* karma yapısı sayesinde mizaç çeşitliliğini kullanarak daha dayanıklı ve iyi bir yönetim olmaya elverişlidir. *Res publicanın* yönetimi, ortaklığa gönderme yapan ve çatışmalı bir uyumu öngören yönetim anlamına gelmektedir.

Machiavelli, *virtù* ve *fortunayı* değerlendirirken büyük oranda politika yapıcının perspektifinden değerlendirme yapmaktadır, ancak, yalnızca yönetici ile sınırlı değildir. Bu noktada, antik anlayıştan farklılaşan bir yorumu görmek mümkün olur. Antikiteden beri erdem, Antik Yunan'da *aretê* ve Roma'da *virtus* kavramı, insan eylemine dayanan teleolojik bir prensibi ifade etmiştir. Bu prensip Sokratik bilgelik, Epikourosçu haz, Stoacı mutluluk (*eudaimonia*) veya Augustine'in Tanrı şehrine ulaşmayı sağlayan eylemleri olabilir. Machiavelli ile birlikte *erdem*in ve başarılı bir politika yürütmenin değeri; ülkeye olan bağlılık, özgürlük tutkusu ve devletin güvenliğine dayalı olmuştur. *Virtus*, bir taraftan ruhun cömertliğiyle (*magnitudo animi*), yargılamayla (*judgement/consilium*), bilgelikle (*sapientia*) ve ihtiyatlılıkla (*fortitudo, animus*); diğeri taraftan başkalarını yönetme ile karakterize olmaktadır. Machievelli, kavramın antik anlamlarına çok daha geniş bir anlam kümesi eklemiştir; örneğin, ordunun disiplin ve

düzeni, cesareti ve fedakârlığı, güçle ve uygun iş dağılımı ile, devlet yöneticileri ve yasa yapıcılarının mükemmelliği ile öngörebilme kapasitesi olarak pratik bilgelikle ilişkilendirmiştir. Machiavelli için erdem soyut bir prensip değil, somut ve tarihselliğe sahip bir unsurdur (Fontana, 2014, s. 1203,1206). Diğer bir ifadeyle, koşullara ve içinde bulunduğu bağlama göre şekillenir.

Machiavelli, bir politikacının başarısında *fortunadan* daha çok *virtùnun* etkili olduğunu düşüncesi oldukça önemlidir:

Klasik ve hümanist ustaların izinden giden Machiavelli, bu kavramı [*virtüyü*], bir hükümdarın Talih'in [*fortunanın*] darbelerine karşı dik durabilmesi, Tanrıçanın<sup>33</sup> gözüne girebilmesi ve bu sayede görkemli bir hükümdar olabilmesi, en nihayetinde de kendi adına şan ve ihtişama kavuşurken devletin de güvenliğini sağlayabilmesi bağlamında değerlendirir. (Skinner, 2017, s. 62).

Rönesans düşünürleri ve büyük oranda Romalı düşünürlerin ahlâklı davranış ile irtibatlı olarak kullandığı ve yararlılıktan üstün olarak nitelendirdiği *virtus* kavramı, Machiavelli için hümanistlerin görüşünden farklıdır. “*Prens*”te çizdiği hükümdar figürü, her zaman ahlâkları barındırarak davranmayan bir yöneticiyi resmeder. Ahlâklı davranış, her zaman rasyonel olmayacaktır. İşte bu noktada Machiavelli, politikayı ahlâklı davranma mecburiyetinden uzaklaştırıp, güç ilişkileri bağlamında değerlendirme yolunu açmaktadır. (Skinner, 2017, s.64-66). *Virtùnun* ise, kişinin sahip olması gereken ideal özelliklerini ifade eden geleneksel erdemlerden (cesaret, dürüstlük, ölçülülük vs.) ayrılarak, koşullara ve talihin getirdiklerine göre eyleme geçmek anlamıyla ön plâna çıktığı ifade edilebilir. Erdemin ilişkili olduğu bu öğeler, yöneticinin ve yurttaşın sorumluluğunu teorik bilgelik (*sophia*) alanından ziyade pratik bilgelik<sup>34</sup> (*phrōnesis*) alanına yaklaştırmaktadır. Çünkü, amaç özgürlük ve güvenlik olduğu zaman, kişinin eylemlerinde yapacağı tercihler koşullara bağlı ve değişken tercihler olacaktır. Dolayısıyla, sabit ve tanımlanabilir bir ideali uygulamak değil, olumsuzlukla irtibatlı bir alanda seçim yapmak asıl mesele olur.

---

<sup>33</sup> *Fortuna*, Roma mitolojisinde bir Tanrıçanın ismidir. Bu alıntıda kavramın mitolojik kökenine gönderme yapılmaktadır.

<sup>34</sup> Ayrıntı için bkz. Aristoteles, 2012; Labarri re, 2014.



Benzer şekilde, *res publican*ın sorumlu yurttaşları erdemle eylemek sayesinde politik düzeni takip edebilir, denetleyebilir ve belli oranda doğrudan idare edebilir. Özgürce bir yaşam bu yolla elde edilebilir. Cicero'nun söylediği gibi, özgürlük arzuladığın gibi yaşama gücüdür ve bunu belirleyen şey erdemdir:

Arzuladığın gibi yaşama gücü. Dolayısıyla doğruların peşinde koşan; yaptığı işten zevk duyan; planlı programlı bir yaşam tarzı süren; yasalara aslında korktuğu için boyun eğmeyen, tersine ne kadar faydalı olduklarını bildiği için onlara uyan ve saygı duyan; içinden gelmedikçe ve istemedikçe hiçbir şey söylemeyen, hiçbir şey yapmayan, hiçbir şey düşünmeyen; aldığı bütün kararlarda ve yaptığı bütün işlerde kendi hür iradesiyle hareket eden ve bunların sorumluluğunu üstlenen; hayatında kendi istenç ve irade gücünden daha güçlü hiçbir şey olmayan kişi dışında kim arzu ettiği gibi yaşar? En büyük güce sahip olduğu söylenen talih bile böyle bir kişiye boyun eğer, çünkü bilge bir şairin söylediği gibi, talih insanın kendi davranış biçimine göre şekillenir. İşte bu yüzden sadece bir bilgenin istemeyerek, pişmanlıkla ya da baskıyla hiçbir şeyi yapmama gücü vardır. (Cicero, 2012, s. 73; 5-34.)

Özgürlük, Roma'da ve Rönesans şehir cumhuriyetlerinin genel anlayışında iki anlamı karşılamaktadır: 1) Devlet olarak bağımsız olmayı, yani başka bir egemenin boyunduruğunda olmamayı ve 2) devletin iç politikasında çokluğa dayalı bir yönetimi, yani bir tiran tarafından yönetilmemeyi. Kişinin arzuladığı gibi yaşaması, doğru yasalar altında doğru seçimler yaparak, adalete ve ebedî düzenin yasalarına uygun bir şekilde yaşayarak mümkündür. Yurttaş, özgürce karar verebileceği ve bunun sonuçlarını bilerek sorumluluğunu üstlenebileceği bir düzen varsa özgür olabilir. Machiavelli'nin "Söylevler"de ifade ettiği gibi, yasa yollarının açık olması adalet için gereklidir; yasa yolunun açık olmadığı yerde, yasa ile cezalandırma yapılmayıp yurttaşlar güvence altına alınmıyor ve adalet sağlanmıyorsa yasa dışı yollar devreye girer (Machiavelli, 2017, s.51-52). Machiavelli'nin Julius Gaius Caesar eleştirisi de bu düşünceye dayanır. Çünkü Caesar, *res publican*ın politik ve hukukî kurumlarını, yasal işleyişini ve ihtilafın kurumsallaşmasından kaynaklanan özgürlüğü dinamitlemiş ve cumhuriyetin kamu yararına dayalı özgürlüğünü zedelemiştir. Ona göre, bir cumhuriyetin veya krallığın kurucuları, geleceği düşünerek düzen inşa etme niyetinde oldukları için kutlanmalı; tam tersi durumda, yani yöneticiler mevcut düzeni ihtişamlı olmak adına bozmuşlarsa yerilmelidir (Machiavelli, 2017, 64-68). Bu nedenle yöneticilerin iyi olarak nitelenen örnekleri, düzen kurucular olmuşlardır. Bunu sağlayan şey ise, yöneticinin vereceği kararlar kadar, kaynağını doğru bir biçimde yapılmış yasalardan almasıdır.

Dolayısıyla, kurumların ne olduğu kadar ne için olduğu ve ne amaçla kullanıldığı önem arz eder. Machiavelli'ye göre, Roma'da yasalara dayanan *dictatorluk* kurumu, düzenin bozulmadığı dönemlerde faydalı olmuş, ancak Caesar'ın elinde *dictatorluk* yasanın öngördüğü sınırları genişletilerek amacından saptırılmış ve araçsallaşarak cumhuriyeti sona erdiren yolda önemli bir adım olmuştur. Buna karşın, özgür ve genel oylarla kurulmuş olan *decemvirlik* (yasa yapacak on yurttaş) yönetimi ise yöntemsel olarak iyi görünse de talih de etkisiyle zararlı sonuçlara neden olmuştur (Machiavelli, 2017 s. 132-137). Bu örneklerden de görülebileceği gibi, Roma'da hukukî kurumsallaşma, erdem ve talih irtibatı ile birlikte, özgürlüğün düzenle yan yana var olması gereğini temellendiren öncü meselelerden birisidir. Bu noktada, yöneticiler olduğu kadar, toplumsal ihtilafın taraflarını oluşturan, özgürlüğü arzulayan, sorumlu, aktif yurttaşlar da politikanın aslî unsurlarından birisidir.

İtalyan Rönesans'ını *res publican*ın yeniden canlanması olarak ifade edebilmeyi sağlayan politik koşullar, dönemin şehir devletleri ile imparatorluk arasındaki ilişkinin geriliminden kaynaklanmaktadır. Hümanistlerin dünya görüşü, Roma'dan gelen bir yurttaşlık anlayışı, *virtusa* dayalı bir yaşam ve kendini yönetebilme anlamında özgürlük unsurlarıyla tanımlanabilir. Yurttaşlık hümanizması düşünürleri<sup>35</sup>, insanı yurttaşlık statüsü ve kamu yaşamına katılım ile tanımlayan antik perspektife yakındır. Yurttaşın bu yönünü ortaya çıkarabilmesi ise, uygun koşulların sunulduğu bir politik yapıda mümkündür (Spitz, 2003, s. 997-998). Dolayısıyla, burada da bir ayaklanma ve anayasa/kuruculuk hareketinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu dönemde, yurttaşlık ve otonom yönetime duyulan inanç arasında güçlü bir bağlantı vardır. Halkın kendisini kurallarını koyabilmesi anlamında otonomiye sahip olması, Roma'dan beri süregelen hukuk kaynaklarının çeşitlenmesi ve yasanın kökenine dair görüşlerin otonomiye destekleyecek biçimde yorumlamaya açık bir forma kavuşması sayesinde güçlenmiştir. Demokrasi açısından önemli bir dönüşümü ifade eden otonom karar alabilme potansiyelinin tanınması hukuk alanında yasaların nasıl ortaya çıktığı konusuyla doğrudan ilgili olmuştur. Otonominin iki aşaması olarak ifade edilebilecek

<sup>35</sup> İtalyan hümanistleri içinde öne çıkan Colluccio Saltutati, Leonardo Bruni, Francesco Petrarca gibi isimlerin birleştiği görüşler ve ismi geçen kişilere dair, tarihsel/politik ilişkileri de kapsayan, ayrıntılı bir analiz için bkz. Skinner, 2014, s. 89-113.

olan bireylerin kendi kurallarını koyabilmesi ve politik toplulukların kendi yasalarını yapabilmesi hususu, Roma dünyasının çağdaş batı hukukuna bıraktığı miras açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda iki hukuk geleneği öne çıkar: Glassatorlar ve Bartolusçu yorum geleneği.<sup>36</sup>

*Glossatorlar* hareketinin en belirgin özelliği *Iustinianus Kanunları*'nın söylediklerini mutlak bir şekilde kabul ederek, mümkün olduğunca birebir uygulamak yönündeki tutumdur. Bu kaynaklarda *principesin* (hükümdârın) *dominus mundi* (dünyanın tek hâkimi) olarak görülmesi gerektiği söylenmektedir ve hukukçular bunun Kutsal Roma İmparatoru'na karşılık geldiğini kabul etmiştir. Bu görüşün somut politik karşılığı, imparator karşısında şehirlerin otonomisi ve kendi yasalarını yapabilmesi yönündeki görüşlerin reddedilmesidir. Yani *Glossatorlar*, imparatorun mutlak hâkimiyetine meşruiyet kazandıran bir hukuk akımı olmuştur (Skinner, 2014, s. 27-29).

Bartolus'un yoruma dayalı yaklaşımı hukuk alanında bir devrim yaratmış, birbirinden ve imparatorlardan bağımsız egemen politik otoritelerin çeşitliliğine dayalı modern bir kavrayışın doğuşuna öncülük etmiştir. Bu anlayışın gelişmesindeki en etkili adım ise, *yargı* erkinin şehirlerin kendisine verilmesi yönündeki hukukî yorum olmuştur. Bartolus'a göre, şehirler kendi yasalarını yapabildikleri noktada imparatora bağlılık mecburiyetinde değildir. Tüm şehirler, kendi hükümet biçimlerini organize etme bağımsızlığına sahiptir. Bu, şehir yönetimlerinin *sibi princeps*, yani kendi kendisinin prensi/hükümdarı olması şeklinde ifade edilir. Ayrıca, Floransa<sup>37</sup> örneğinde olduğu gibi,

<sup>36</sup> Orta Çağ'da Roma hukukunun kanunlaştırılmış halini aktaran metinlerin incelenmesi sırasında sayfaların kenarlarına düşülen *glossa* adı verilen notlar önemli bir aktarım unsuru hâline gelir. *Glossalar* 1184-1264 yılları arasında Accursius tarafından "*Magna Glossa*" adı altında toplanır. Bu eser, İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın birçok bölgesinde yargılama faaliyetlerinin aracı hâline gelmiştir. Yaklaşık iki yüzyıl sonra ise, Bartolo da Sassoferrato'ya (veya Bartolus) dayandığı söylenen *yorumcular hareketi* ortaya çıkar. Roma hukuku, yorumcular sayesinde çok daha yaygın ve pratik bir işleve sahip olmuştur. 16. yüzyıldan itibaren Roma hukuku, güçlenen ulus-devletler tarafından benimsenmiştir. 18. yüzyıl ortalarında Avrupa'da yaygınlaşan kodifikasyon hareketleriyle geçerliliğini kaybederek, yalnızca sınırlı sayıda ülkelerde geçerliliği devam etmektedir (Banfi, 2021b, s.343). Bahsi geçen etki, Roma hukukunun geleceğe yönelik *kurucu* etkisinin bir göstergesidir. Değişimin büyük kırılmalar halinde yaşandığı süreçlerde dahi, Roma hukuku kaynakları ayaklanma-kuruluş hareketinin kuruculuk yönüne doğru güç uygulamıştır.

<sup>37</sup> Floransa örneğini önemli kılan hususlardan bir diğeri, 14. yüzyılda şehirde yaşanan *Ciampi İsyanı*'dır. Martin Breaugh, bu isyanı -sonuçları ve süreçleri açısından farklılıklar olmakla birlikte- Roma'daki *pleb-patrici* çatışmasına benzer bir süreç olarak değerlendirir (Breaugh, 2013, s. 11-18). Bu değerlendirme, İtalyan kentlerindeki cumhuriyetçi yönlerin yalnızca dışarıyla ilişkilerde değil, toplumsal ihtilafın içerideki biçimleriyle de irtibatlı olduğunu gösteren bir örnek olarak ifade edilebilir.

eğer imparator ve şehir arasında bağımlı bir hiyerarşi yoksa, şehir cumhuriyeti kendisinden üstün egemen bir gücün olmadığını ve bu sayede kendi yöneticilerini seçerek yalnızca kendi hükümetinin yönetimini tanıdığını belirtmiş olur. Bartolus bu durumu, hukukî açıdan temyiz makamının olmamasıyla açıklar. Hiyerarşide yargı erkinin en üst birimi İmparatorluk değilse temyiz hâkiminin kim olduğu sorusuna, halkın kendisi veya halkın seçtiği hükümet tarafından belirlenen bir grup yurttaş olduğu şeklinde yanıt verir; çünkü halk en yüksek güç ve egemen olarak *sibi princeps* (kendi kendisinin prensi/hükümdarı) sıfatını taşır (Skinner, 2014, s. 29-32). Dolayısıyla, İtalyan şehir cumhuriyetlerinin özgürlüğü, hukukî bir dayanakla meşru zemine oturtularak, politik anlamda egemenliğini kendi ellerinde tutan ve *politeiaya* kendisi karar veren bir politik topluluk olmalarına dayalı hâle gelir.

Aktif yaşamın saygınlığına kavuşturulmasının nedenleri tartışmalıdır ama kesinlikle Ortaçağ sonu İtalyan sitelerinin imparatorluk vesayetine karşı gösterdikleri ve git gide daha belirgin hale gelen karşıtlıklarına bağlıdır: imparatorluğun zayıflaması değişmez bir doğa düzeni düşüncesini bozar ve sitelerin yaşamlarının ve kurumlarının insanların çabalarıyla, dışarıda bağımsızlıklarını ve içeride özgürlüklerini gerçekleştirebilme bağlamında çifte bir kapasiteye sahip siyasal bir form oluşturabilmek amacıyla tarih içindeki angajmanlarıyla yaratılmış realiteler gibi düşünülmesini ister. (Spitz, 2003, s. 999).

Aktif yurttaşların politik rolü, erdem (*virtus*) ve özgürlük (*libertas*) mefhumlarıyla biçimlenen cumhuriyetçi idealleri taşıyan ve bu rolü üstlenebilmeye imkân veren politik yapılanma olarak *res publicay*ı hedefleyen bir ortaklığı yaratmak şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda, imparatorluk karşısında bağımsız egemenler olmak, yurttaşların özgürlük için ayaklanma ve kuruluş sarkacını devreye sokması sayesinde gerçekleşebilmiştir. Rönesans'a varan bu süreçte hümanizmin ve politik ihtilafların iç içe geçmesi, ayaklanmanın kuruluşa dönüşmesini sağlayan Roma temelli hukukî meşruiyet ile birlikte demokratik çehresi güçlenen ve bu anlamda modern demokrasi biçimlerinin önünü açan bir işleve sahip olmaktadır. Sonuç olarak, Rönesans'ın cumhuriyetçiliğinde merkezî öneme sahip unsurların daha önce ifade edilen iki özgürlük bağlamı ile ilişkili olduğu görülmektedir: 1) Politik topluluğun/devletin özgürlüğü, 2) erdemli yurttaşların kendini yönetme özgürlüğü. Özgür politik topluluğun işleyişi, yönetici yetkisine sahip kişilerin *adaleti* sağlayan araçlar olarak görülmesini beraberinde getirir. Dolayısıyla, Rönesans cumhuriyetçiliğinde yönetim/rejim meselesi mutlak bir egemenin buyruklarına tâbiyet olarak değil, adaletli bir şekilde politik topluluğu yönetmenin biçimi olarak görülmektedir.

(Held, 1993, s. 18). O nedenle özgürlük ve erdem mefhumları dönemin hümanist çerçevesini ve cumhuriyetçiliğini şekillendiren kaynaklar olarak işlev görmüştür.

Şimdiye kadar, politik düşüncenin tarihsel analizinde, demokrasi konusunun tartışılmasına alan açan Antik durakların izi sürülmüştür. İzlerin karşımıza çıkan biçimleri *politeia* ve *res publica* ile çerçevelenmiştir. İçeriği ise, başta yurttaşlığın anlamı olmak üzere, özgün tarihi *olaylar*, kurumsal yapıların dönüşümü ve özelde *polise* katılım, erdem ve tamamlanmışlık ve Roma'da *hukukî* zeminlenme ile ayaklanma/anayasa sarkacının salınımı tarafından doldurulmuştur. Nihayetinde, Rönesans'ta yeniden canlanma olarak ifade edilebilecek bir politik dönemselliğin ortaya çıkışı görülür. Rönesans'ın özgünlüğü, Antik temellerin -tekrar edilirken- kendi tarihselliği içinde yeniden yaratılmasıdır; bir diğer ifade ile tam da Nietzsche'nin *ebedî dönüş* (Nietzsche, 2010, s. 644-651) kavramında olduğu gibi, tarihin döngüsel işleyişinde her zaman yenilenerek/farklılaşarak geri gelmesidir.

Bu bağlamda, demokrasinin temelcilik ile irtibatına kaynaklık eden argümanlar tarihsel çerçevede eleştirel bir bakışla değerlendirilmeye çalışılmıştır. *Politeia* ve *res publican*ın modern demokrasiyle irtibatı politikaya halkın sınırlı katılımı, çeşitli halk meclisleri ve *çokun* politika üretim sürecinde -doğrudan olmasa da- baskı kurmak suretiyle etkili olması gibi dolaylı yollardan kurulabildiği gibi; eşitlik, özgürlük, yurttaşlık ve ayaklanma/kuruluş temalarının anlamıyla ilgili olarak doğrudan da ortaya konabilmektedir. Demokrasi ile doğanın, yasanın, yurttaşlığın, hukukun ilişkisi üzerinden belli çerçevede sürekli bir düzen kurma ve yıkılma dönüşümüne sirayetiyle ilgili tarihsel bir analizin bu noktada önem arz ettiği görülür. Öne çıkan temalar, demokrasinin temelci çerçeveye sıkıştırılması açısından etkin bir kullanımın zeminini inşa eder. Bu noktada demokrasinin, çalışmanın amacına uygun olarak değerlendirilmesi için ortaya çıkan yeni anlamlarla ve nihâi ilke olma iddiasına dayandırılan ilkelerin temelcilik(-sonrası) demokrasi teorisi ile bağı ortaya koymak açıklayıcı olacaktır.

## 2. BÖLÜM

### DEMOKRASİ TEORİLERİNİN NORMATİF VE ELEŞTİREL YORUMLARI

Demokrasinin temalcilik üzerinden sorunsallaştırılması için, kavramın verili olduğu düşünülen anlamlarına dönük eleştirel bir yorumlama yapmak temalcilik-sonrası demokrasi kavrayışı adına gerekli bir perspektiftir. Zira, verili olduğu düşünülen anlamlar, demokrasiyi evrenselleştirilebilir bir kavram olarak değerlendirmede az ya da çok yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple, dönemselliğin ve tarihsel bağlamların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Fakat, demokrasinin temalcilik-sonrası anlayışla ele alınabilmesi, geçici ve olumsal olan bu iddiaların tamamen reddedilmemesini de aynı anda gerekli kılar. Nihayetinde, demokrasiyi tarif etmek için devam eden arayışlar her zaman var olmakla birlikte, hiçbir zaman evrensel bir mutlaklaştırmanın konusu olamaz.

Bu bölümde, demokrasiye dönük ilke oluşturma çabasının parçası olan birtakım ilişkiler değerlendirilirken, nihâilik iddiasının neden geçersiz olduğunu gösterme çabası ana yönelim olmaktadır. Öncelikle, demokrasinin egemenlikle irtibatı üzerinde durularak, egemenlik ve itaat etme konusundaki belirsizliklere ve modern demokrasi tartışmaları açısından kurucu olan argümanlara odaklanılmaktadır. Yasanın bir metin olarak, doğrudan veya temsilciler üzerinden bir topluluk adına irade belirtme ve iktidar kurma gücünü nereden aldığı, iktidar ve özne arasındaki ilişkinin karşılıklı belirleyiciliği, sözleşme teorisyenlerinin bu bağlamda nasıl konumlandığı ve bu tartışmalarda demokrasinin temelci çerçeveye nasıl yerleştiği değerlendirilmektedir. Bölümün ikinci kısmında ise demokrasinin temsil, tarafsızlık ve kamusal alan irtibatı ele alınmaktadır. Bölüm boyunca, bugün demokrasi teorisine musallat olan aynılaştırma, doğa ile temellendirme, tanrısal düzene başvurma, hak ve irade gibi sorunların farklı görünüşleri üzerinde durulmaktadır.

#### 2.1. DEMOKRASİ VE EGEMENLİK

Demokrasi kavramının etimolojik bileşenleri olarak *demos* ve *kratos*un irtibatından ileri gelen; egemenin kim olduğu, *demos*un yönetme edimini kimin üzerinden gerçekleştireceği, politika yapımında karar vermenin yöntemi, sınırları ve denetiminin

şekli ve anlamı, gücün meşruiyetinin kaynağı gibi tartışılması elzem hususlar mevcuttur. Egemenlik meselesinin tartışılması, salt kaba güce dayalı olmayan meşru bir iktidarın yönetimine rıza gösteren *çoka* dair soruları gündeme getirir. Antik politika çerçevesinden miras kalmış literatürün tarihsel gelişmelerin zorlamasıyla genişlediği değişmez doğa ve Tanrı odaklı mecrayla birlikte, iktidarın ve egemenliğin sert zemininden eskisi kadar sağlam olmayan daha kaygan bir zemine geçişin yaşandığı söylenebilir. Zeminin kayganlığı olumsuz bir nitelik olmaktan ziyade, farklı bir anlayışı ifade eder.

Bu bağlamda, tanrısal hakikatin mutlak gücü yerine pratiğin olumsuzluğundan beslenen bir anlayışın merkeze alınması önemli bir tema olarak karşımıza çıkar. Bu perspektifte egemenliğin kaynağı, politik sistemin bir kişiye, azınlıkta kalan bir gruba veya *çoka* dayanması fark etmeksizin, ilahi bir mutlak hakikat kaynağından ziyade, insanlar arası bir mutabakat zeminine dayanır. Modern devlet çerçevesi için belirleyici olan egemenlik üzerine görüşler, başta sözleşmeye dayalı toplum tahayyüllerinin analiziyle değerlendirilebilir. Bunun için, öncelikle (ana)*yasanın* somut bir gücü üretme kabiliyeti üzerinde durulması açıklayıcı olacaktır. Akabinde, hak devri ile kurulan toplum, egemenin hangi iradeyi temsil ettiği, iktidar erki ile onun genellikle karşısında konumlandırılan politik öznelerin arasındaki ilişkinin niteliği konuları ele alınabilir.

### 2.1.1. Yasanın Kökeni ve Sözün Edimselliği

Egemenin iktidarı, ister Tanrı'nın yasaları veya doğal yasa ister özneler arası uzlaşının bir sonucu olan konvansiyonel bir anayasa olsun, meşruiyeti kuran ve egemenliğin taraflarının ilişkisini tanımlayan, yazılı veya yazısız bir yasaya/bir ilkeye; nihâi olduğu varsayılan ancak nihâi olması imkânsız bir şey olarak yasaya/ilkeye dayanır. Yasa, topluluğun *politik* olma niteliğini haiz bir bütün olarak varlığa gelmesini sağlayan temel kuralı göstermektedir. Bununla birlikte, politikanın süreçselliğine ve olumsal karakterine paralel olarak yasanın temellendirme kabiliyeti de tartışmalı bir konudur.

Her ne kadar yasa topluluğun, topluluk içindeki grupların veya bireylerin hangi forma bürünerek politik özne hâline geldiğini belirleme eğiliminde olsa da aynı etki tam karşıt yönden öznelerin yasayı kurması şeklinde de ortaya çıkar. Bu nedenle yasa değişmez ve ebedî değildir. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan topluluklarda var olmuş tüm

kurallarda farklı kaynaklara dayanan ve formları değişen yasaların, sanki ezeli ve ebedi bir hakikatin ifadesiymişçesine dile getirildiği söylenebilir. Bu durum zaman zaman doğa ile çoğu zaman da tanrısal yasanın takip edilmesi yoluyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak, tarihin tecrübesiyle görüldüğü gibi, hiçbir politik yapı ve onu inşa eden yasalar değişimden bağımsız olamamaktadır. Bu noktada şu soru sorulabilir: Yasanın değişen meşruiyet kaynakları olmasına rağmen, nasıl olup da her daim yasanın otoritesi geçerli bir güce sahiptir? Bu sorunun cevabı, egemenliğin kurulması ve güç ilişkilerinin politika irtibatıyla ilgilidir.

Bir politik sistemin/rejimin veya politika yapma sürecinde alınan çeşitli kararların uygulanması, bu kararları alanların otoritesine ve uygulanan kitlelerin kararlara itaat etme istencine bağlıdır. Kabaca emir-itaat etkileşimi olarak görülebilecek bu husus ister bir monarkın emri ister bir halk meclisinin çoğunluğun katılımıyla oluşturduğu bir yasa metni olsun, önceden kurulmuş bir anlaşmayı varsayar. Eğer bu anlaşma kutsal bir kaynaktan veya aynı derecede kutsallık atfedilen doğanın yasaları tarafından kurulmuş ise, dünyevî bir mutabakatın ortaya çıkması bu ebedî hakikatin anlaşılmasına bağlı olur. Ancak mutabakatın kökeni yalnızca insan aklı olursa, egemenin iktidar meşruiyeti de insanların anlaşmayı sürdürme iradesine bağlı olacaktır. Yasa otoritesinin sadece kendisine dayandırılarak nasıl inşa edilebildiğini dil ve edimsellik tartışmalarını da dahil ederek yorumlamak açıklayıcı olabilir.

Yasanın kaynağıyla ilgili olarak, çalışmanın ilk bölümünde yapılan değerlendirmelerde şu noktalar öne çıkmıştır: 1) (Ana)yasa, kuruculuk vasfının yanında, toplumsal hareketlerin çatışmasından etkilenen zıtlıklar arasındaki salınım sürecinin parçasıdır. Başka bir ifade ile toplumsal ihtilafların kurumsallaşmasını sağlayan yasa, aynı zamanda bu ihtilafların varlığını sürdüreceği kurumları inşa etmekte ve bu nedenle kalıcılığı toplumsal ihtilafın dönüşüm sürecine bağlı olmaktadır. 2) Yasanın içeriği kadar, meşruiyet kaynağı da belirleyicidir. Her ne kadar politikanın pratik ve olumsal mahiyeti tamamen göz ardı edilmese de yasanın ilk nedensel meşruiyetini Tanrı ve doğa yasalarına dayanarak açıklamak geleneksel politika teorisi yaklaşımlarındaki öncelikli çerçeveyi gösterir. İlk neden olarak Tanrı ve doğa yasasını kaynak almak, yasanın metafizik tarifidir. Ancak, bir yurttaşın, iktidar tarafından yerine getirilmesi istenen pratikleri veya kendisine yüklenen ödevleri/yasakları uygulaması veya kendisine sunulan hakların



kullanılabilmesi için göstereceği rıza, ilk nedensel kaynakların meşru görülmediği noktada ortadan kalkar mı? Yoksa yerine başka türden bir nedensellik mi gelmelidir? Diğer bir ifade ile, yasanın metafiziksel olmayan bir meşruiyeti mevcut ise, yasa rasyonel insan olarak yurttaşın üzerindeki harekete geçirici gücünü nereden almaktadır?

Bu noktada yasanın egemeni inşa eden söz olarak ne anlama geldiğine bakılabilir. Zira, bir metnin somut bir irade yaratmasını, güç kullanımı ve egemenliğin icrası noktasında bir iktidarın kurucu metni olmasını sağlayan -neredeyse mistik görünen- etkisi, esasında dil ve söylem üzerine düşünmeyi mecbur kılar. Agamben'in "*Buyruk nedir?*" (*Che cos'è un comando?*) (2022) başlıklı metni, bu konuda yapılacak bir sorgulamaya alan açan oldukça verimli bir tartışmaya değinmektedir. Bu noktada, Antik Yunanca bir kavram olarak *arkhêye* (ἀρχή) başvurmak gerekir. Daha önce Rancière ve Schürmann gibi isimlere referansla kısaca değinilmiş olan *arkhê* kavramı, presokratik düşünürlerden bu yana *kaynak* veya *ilk köken* olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Agamben, kavramın iki anlamına dikkat çeker: a) Köken/başlangıç, ilke (*principle*); b) buyruk (*commandement*), emir (*ordre*). Yani, *arkho* fiili, *başlamak/bir şey yapacak ilk olmak* anlamına geldiği gibi, *buyurmak/komuta etmek/lider olmak* anlamlarına da gelmektedir (Agamben, 2022, s. 10-11). Örneğin Agamben, Kitab-ı Mukaddes'deki "*başlangıçta söz vardı*" ifadesi "*arkhêde logosun var olması*" şeklinde düşünüldüğünde "*buyrukta (emir formunda) söz vardı*" şeklinde çevrilebileceğini, bu tercümenin ise politik anlamda bambaşka bir alana gönderme yapabileceğini söyler (2022, s. 12-13). Bir sözün kökenselliği, başlangıca gönderme yapması ile onun bir emir ihtiva etmesinin bu kaçınılmaz birlikteliği, yasanın gücü hususunda da açıklayıcı olur.

Bununla birlikte, Antik Yunanca'da *arkhê* ile *telosun* iç içe geçen anlamı da önem arz eder. Bir ilke (*principle*) olarak *arkhê*, herhangi bir şeyin temeli olma vasfını hem kökenle hem sonla ilgili olmasından alır. Yunanca *arkhê* kavramının Latince karşılığı *principum*, *telos* kavramının Latince karşılığı ise *finis*dir. Latince *principia* (çoğul olarak *principum*) bütünü oluşturan parçalar ve doğal harekete geçiriciler anlamını taşır; bu, yasanın temelidir. Ancak, kavramların anlamında zaman içinde bazı değişimler de ortaya çıkmıştır. Örneğin, *telos* kavramı sona ulaşmayı ifade ettiği gibi başarmayı da ifade eder. *Polis* anlayışını ve yurttaş olarak tamamlanma perspektifini göz önünde tutarak anlaşılabilir bu karşılık, Latince *finis* kavramında başarma anlamının geriye atılması

şeklinde dönüşmüştür. *Finis* daha ziyade bir sonu, sınırı, limiti veya bir şeyin zirvesini ifade ederken, tamamlanmışlık veya başarıma fiiliyle irtibatı daha zayıftır (Benmakhlouf vd., 2014, s. 851).

Aristoteles'in ilkeler ve nedenler üzerine yürüttüğü soruşturma ilk nedenin harekete geçirme gücünü göstermesi açısından önemlidir. *Nedenin* dört türü olarak şunlar sayılır: *Nelik* sorusuna cevap olan neden, madde ve taşıyıcı olarak neden, devinimi başlatan neden ve ereksel neden (Aristoteles, 2015, s. 19; M, A, III, 983<sup>a</sup>24-983<sup>b</sup>7) veya "Fizik" metninde sıralandığı haliyle biçimsel neden, maddesel neden, devindirici neden ve ereksel neden (Aristoteles, 2014, s. 61-63; F, II, 194<sup>b</sup>17-195<sup>a</sup>2). Burada da görüldüğü gibi, bir şeyin nedeni onun hem ilk devinimi ve kökeniyle, hem maddesel ve formel hâliyle (oluş öncesiyle ve oluş süreciyle) hem de amacıyla ve varacağı nihâi sonla (*telosla*) ilgilidir.

Agamben'in *arkhê* soruşturmasındaki kilit noktalardan biri ise kökenin aynı zamanda süreç olduğu düşüncesidir. Yani, köken/başlangıç varlığa getirdiği şeye emir verir/buyurur ve onu kumanda etmeyi, bir diğer ifade ile onu yönetmeyi asla bırakmaz. Bunun teolojideki karşılığı, Tanrı'nın sadece yaratmakla kalmayıp, yarattığını takip etmesi, ona buyurması ve kontrol etmesidir. Yani teolojide *creatio* (yaratım) her zaman bir *creatio continua* (süregiden yaratım) olur. Yaratımın süregiden bir devamlılığa sahip olması, dünyanın işleyişinde bir sorunun yaşanmamasını ve hatta yaşamın çökmemesini sağlar (Agamben, 2022, s. 12-15). Agamben bu noktada köken ve buyruk arasındaki (ya da başlangıç/vücuda gelme ve emir arasındaki) ilişkiyi açıklar. Bu açıklama ile emir ve itaat arasındaki irtibata dair bir yorum da getirmiş olmaktadır.

Agamben, Heidegger'in ontolojisinde önemli bir yer tutan *Anfang* (başlangıç) kavramının asla geçmiş hâline gelmemesi ve daima şimdide bulunarak varlığı belirlemesini, teolojik süregiden yaratım argümanına benzetir. Heidegger'in argümanlarını *arkhê* çerçevesinde iki farklı yöne evrilten örnekler olarak Schürmann'ın anarşist yorumu ile (1987) Derrida'nın demokratik yorumunu (1995, 2014a) işaret eder. Bu iki yorumda, *arkhê*'nin geleneksel anlamları analiz edilerek etkisizleştirme veya anlamının dekonstrüksiyona uğratılması şeklinde farklı yollar izlenir. Agamben'e göre Schürmann'ın yöntemi, tarihsel bir buyruktan bağımsız olarak, yalnızca tecessüm etme biçiminde saf bir kökene ya da başlangıca ulaşabilmek için buyruk ile kökeni birbirinden ayırma çabasıdır. Yani, *arkhê*

etkisizleştirilmeye çalışılır. Derrida'nın Heidegger yorumunu ise demokratik yorum olarak ifade ederek, yapısöküm yaklaşımı ile kökenin/başlangıcın bertaraf edildiğini ifade eder (Agamben, 2022, s. 16-18). Yani hem köken ve başlangıç hem de buyruk olan *arkhê*, varlığa getirdiği şeyin tarihselliğini de kontrol etmeye devam ederek yaşamın içerisinde yer almaktadır. Buna yönelik yorumlama girişimlerinde varılmaya çalışılan nokta, kökenin yalnızca köken olmadığı veya aslında hiçbir zaman köken olmadığına ortaya çıkarılmasıdır.

Agamben'in buyruk ve *arkhê* irtibatıyla ilgili yorumu, nihayetinde bir sözün tek başına köken teşkil ederek (ya da etmeksizin ama eder gibi görünerek) nasıl irade yarattığı sorusunu tartışmaya imkân verir. Agamben'in vurguladığı gibi, "Buyruk için bir *arkhe* yoktur zira *arkhe* olan – ya da en azından köken/başlangıç yerinde bulunan – buyruğun ta kendisidir." (2022, s. 18-19). Buyruk, *arkhê*den bağımsız olarak var olmaz. Agamben'in ifadesindeki iki çizgi arası asıl dikkat çekilmesi gereken noktadır. "... *ya da en azından köken/başlangıç yerinde bulunan...*" ifadesi, köken/başlangıç *gibi davranan* buyruğa işaret eder. Yani, aslında buyruk, *arkhê*/köken gibi davranan söz olarak ifade edilebilir. Ancak, söz hangi durumlarda doğrudan bir edim olarak işlev görür?

Bu noktada, bir sözün nasıl *eyleme* dönüştüğü yönündeki dilbilimsel açıklardan destek alınabilir. Sözün edimi ile ilgili olan temel ayrım, *saptayıcı/belirtici* ifade (*constative utterance*) ile *edimsel/performatif* ifade arasındaki farktır. Eğer ifade *doğru* ya da *yanlış* olabilen bir söz ise saptayıcı ifade; doğru ve yanlış olamayan, bir eylemin ortaya çıkmasını sağlayan, söylenmesiyle var olan mevcut durumda değişiklik doğuran bir söz ise edimsel ifade olarak tanımlanır (Austin, 1962, s. 5)<sup>38</sup>. Örneğin, birine herhangi bir eylemde bulunulacağına dair söz vermek, doğru veya yanlış olamaz. Verilen söz, bir akit olarak düşünüldüğünde, eyleme dair sonuç doğurur. Aynı zamanda bir sözün saptayıcı veya edimsel olması bağlamla ve koşullarla ilgilidir. Örneğin, evlilik akdinin gerçekleşmesi için söylenmesi gereken sözler, belli koşulların ve belirlenmiş bir mekânın varlığını gerektirir (Glendinning, 2016, s. 195).

<sup>38</sup>Austin'in çalışması söz/ifade temelinde edimselliğin analizini çok daha derin bir mahiyette gerçekleştirmektedir. Burada verilen tanımlar, Austin'in çalışmasında daha kapsamlı ve zaman içinde değişime uğramış argümanların konusudur. Ancak, ele alınan konu çalışma sınırları içerisinde kalacak kısmıyla değerlendirildiği için yalnızca kısıtlı bir yönden yararlanılmıştır.

Benzer şekilde buyruk da doğru ya da yanlış olmayan bir ifadedir. Bir askere *yürü* emri verildiğinde karşı taraftan gelen cevabın önemi olmaksızın ifade geçerli hâle gelir. Yani, emre karşı bir itaatin varlığı veya yokluğu emrin ortaya çıkmış olmasını değiştirmez (Agamben, 2022, s. 31). Ancak, buyruk söz konusu olduğunda, yine belirtme ifadesinden bahsedilememekle birlikte, bir istenç durumu ortaya çıkar. Buyruk, gücün istencini dile getirir. Dolayısıyla mesele edimsel ifadeden farklı görünmektedir. Bu ifade, dünya ve dil ilişkisini betimlemez, bu ilişkiden sorumlu tutar ve buyurur (Agamben, 2022, s. 37).<sup>39</sup> O halde, politik alanda, yönetme otoritesinin sahibi olan egemen, bu egemenliğini yasa veya çeşitli beyanlarla ifade ederken, edimin ortaya çıkmasını gerektiren bir buyruk açıklamış olur. Egemenin söylemi bu anlamda hem kökensel hem süreçsel edimleri temellendiren bir istencin beyanı olarak yorumlanabilir.

Ancak, herhangi bir irade, kendisini güç ile temellendirmediğinde, buyruğun yöneltildiği tarafın neden buyruk sözüne uygun davranması gerektiği sorusu ortaya çıkar. Diğer ifadeyle, egemenliğin meşruiyeti salt kuvvet uygulamakla sağlanmıyorsa, meşru gücün kaynağı nedir? Bu araştırma, demokrasinin politik öznesinin kim olduğu, temsil sisteminin geçerliliği ve modern demokrasi yaklaşımlarının merkezî unsurlarının anlamını kapsar. Bununla birlikte, Tanrı ve doğa yasalarına dayanarak meşruiyet sağlamanın tek başına yeterli olmadığı bir noktaya varıldığını da göz önünde bulundurmamız gerekir. Her ne kadar rasyonel insanın dünyeviliği, Tanrı veya doğa gibi bir kökene gönderme yapmaktan tamamen vazgeçilerek ortaya çıkmamışsa da meşruiyet için insanlar arası bir mutabakat fikrine ihtiyaç duyar .

Yasa, bir ideal olarak kurgulandığında kendiliğinden meşru olduğu izlenimi doğurur. Ancak, bir egemenliğin inşa edilmesinde ortaya çıkan, insanların ideal olmayan yasanın herkes tarafından kabul görmesi, yasanın ortaya çıkarken ve uygulanmasında var olan bir zorlamayla mümkün olur. Bunu şiddet olarak tanımlamak mümkündür: “Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği, son kertede yalnız ve yalnız kendilerine

---

<sup>39</sup> Din, büyü ve hukuk alanlarının temelinde yer alan, doğruluk ve yanlışlık bildirmeyen söylem alanı, laik ve seküler modern toplumların işleyişini de gizlice idare eder. Bugünün demokratik toplumlarında buyruğun açık biçimi kamufle edilerek öğüt, davet veya uyarı gibi biçimler almıştır. Örneğin, bir otorite tarafından güvenlik nedeniyle iş birliği yapmanız istendiğinde gizli buyruk devreye girmektedir (Agamben, 2022, s. 46-47).

yaslanabilirler.” (Derrida, 2014b, s. 59). Derrida yasanın ortaya çıkmasındaki bu kuvveti değerlendirerek şöyle söyler: “Kendisini haklılaştıran veya uygulanması haklılaştırılmış bir güçtür bu.... *Hukuk olarak adalet* –hukuk haline gelen adalet, hukuk olarak yasa-kavramının kendisinin özü itibariyle ima ettiği güçtür.” (2014b, s. 47). Her hukuk ve buna bağlı her yasa, güç kullanarak uygulama imkânını imâ ederek varlığa gelir. Bu nedenle yasa *genel* olanla ilgili iken, adalet özgül durumdaki karar verme mecburiyetiyle irtibatlı olmaktadır. Bu ikisi arasındaki ilişki, evrensel ve özgül arasındaki ilişki gibi, birbirinden kopamayan, ancak birbirine indirgenemeyen *aporetik* bir ilişkidir. Adalet, hesaplanamaz olanın hesaplanması yönündeki çağrıdır (Glendinning, 2016, s. 198). Diğer bir ifadeyle, karar verilemez olmasına rağmen, özgül durumun koşullarında karar vermek mecburiyetinden doğan paradoksal durumu ifade etmektedir.

Derrida, yasayı uygulamak anlamına gelen *to enforce the law* ya da *enforceability of the law or contract* ifadelerine vurgu yapar. İfadelerin *enforce* (uygulama) fiilinde yer alan *force* (zorlama) kökü, yasanın zor uygulayarak varlığa gelmesi ve buna dayalı meşruiyetini açığa çıkarmaktadır (Derrida, 2014b, s. 47). Edimsel söz olarak tanımlanan ifadeler, yasanın zorlama gücü ile irtibatlı şekilde yorumlanabilir. Bu ifadelerdeki “...güç her zaman diferansiyel güçtür. Güç farklı olarak fark, *différance* olarak güç veya *différance*’ın gücü, güç ile form, güç ile anlam, performatif güç, edimsöz ya da etkisöz gücü, ikna edici güç, retoriğin gücü, imzanın olumlayışıdır.” (Derrida, 2014b, s. 50). Kurucu bir (ana)yasa, ortaya çıktığı an kendisini yaratır, ona imza atan egemeni varlığa getirir. Dolayısıyla, yasa kendi kendisinin kökeni olur.

Derrida, “*Declarations of Independence*” (2002) başlıklı metninde, taslağı Thomas Jefferson’ın elinden çıkan “*Bağımsızlık Bildirgesi*” (2012) üzerinden, beyanname (*declaration*) ve egemenlik arasındaki yasa kurma ve meşruiyetin kökenini değerlendirir. Buradaki argümanlar, benzer biçimde edimsel sözün somut bir iradeye dönüşmesi ve eylem gücünün ardındaki -köken olmayan- kökeni öne çıkarır. İlk olarak, Derrida’nın vurguladığı nokta, kurucu edimin imzada varlığını sürdürmesi gerçeği arkasında yatan, var olan imzanın kime ait olduğu sorusudur. Amerika’daki İngiliz Kolonilerinin bağımsızlığını ilan eden “*Bağımsızlık Bildirgesi*”, Jefferson’ın hazırladığı taslak metin üzerinde temsilcilerin düzenleme yapması, bazı kısımların çıkarılıp bazılarının düzeltilmesi akabinde imzalanarak onaylanmış ve yürürlüğe girmiştir. Metnin ilk

taslağını hazırlayan kişi Jefferson olmakla birlikte, imzalayanların<sup>40</sup> halk adına konuşan *temsilciler* olması, metinden doğan otoritenin kime ait olduğu konusundaki sorgulamanın başlangıcını oluşturur. Zira, imzalayan temsilciler de yalnızca kendileri adına değil, aynı zamanda halk adına ve halktan alınan yetki ile bildirgeyi imzalamıştır. Aynı zamanda, kendileri adına imzalanan bildirgenin öznelere, özgür ve bağımsız (*free and independent*), iyi insanlar olarak tanımlanır. Ancak, bahsedilen ve adına konuşulan, nitelikleri sıralanan halk, bir varolan olarak bildirge öncesinde varlığa gelmemiş bir halktır. Bildirgenin imzalanması ile imzayı atan -ve yerine imza atılan- imzacılar özgür ve bağımsız bir halk olarak yaratılmış olur. Var olmayanlar, var olmaları sonucunu doğuran bir edimde bulunur ve kendilerini yaratır. Yani imza, kendi imzacılarını yaratır (Derrida, 2002, s. 48-50). Bu paradoksal durum, temelde bir iradenin söze dökülerek performansa dönüşmesi ve yasaya meşru egemenlik yetkisini yine kendisinin vermesi anlamına gelmektedir. Bu hâliyle yasanın kaynağı bizatihi yasanın kendisidir. Fakat, içeriğe bakıldığında, imzanın kimin *adına* ve kimin otoritesini yansıtarak atıldığı hususu önem arz eder. Yasanın kendisini ve muhataplarını varlığa getirmesi, bir boşluk anında ortaya çıkan zor kullanımıdır. Bağımsızlık Bildirgesi örneğinde olduğu gibi, halkın kimliği imza ile var olmuştur. Ancak, bu bildirge tamamen insanlar arası bir uzlaşıdan kaynaklanan salt dünyevî meşruiyetle temellendirilmiş değildir.

Bildirge'nin başlarında yer alan “Şu gerçekleri apaçık kabul ediyoruz ki; tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaratan tarafından insanlara yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluğa erişme hakkı gibi bazı devredilemez haklar bahşedilmiştir.” (Jefferson, 2012, s. 62)<sup>41</sup> ifadesinde, insanların doğuştan gelen haklarına vurgu yaparken, aynı zamanda bu hakların Tanrı tarafından bahşedildiği söylenmektedir. Bir yandan; “... birleşik Amerika Devletlerinin temsilcileri olarak bizler, Genel Kongre toplantısında niyetlerimizin doğruluğunu dünyanın Yüce Yargıcı'na temyiz ederek bu kolonilerin büyük halkı adına ve ondan aldığımız yetkiyle ...” (Jefferson, 2012, s. 66) satırlarında görüldüğü üzere, temsilciler

<sup>40</sup> Beşli Komiteyi oluşturan temsilciler: John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Robert Livingston ve Roger Sherman.

<sup>41</sup> Bu alıntı, *Bildirge*'nin Kongre'de kabul edilen nihaî metninden yapılmıştır. Jefferson'ın ilk taslağı şöyledir: Şu gerçekleri apaçık kabul ediyoruz ki; tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaratan tarafından insanlara yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluğa erişme hakkı gibi doğasından gelen ve devredilemez haklar bahşedilmiştir.” (Jefferson, 2012, s. 54). İki metin arasındaki fark, taslak metinde devredilemez hakların *insan doğasından gelen* sıfatıyla imlenmiş olmasıdır.

halkı temsil eder ve otoritelerini halkın verdiği yetkiye dayandırırken, diğer yandan Tanrı'dan yansıyan bir doğruluk tespitine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla, halk adına atılan imza, Tanrı adına atılan imza olur. Ortaya çıkan yasalar doğanın (Tanrı'nın) yasaları olarak meşrulaştırılır. Derrida'nın ifadesiyle doğa yasalarını Tanrı kurmakta, performatif söylem aynı zamanda betimleyici ifade olur. Diğer ifadeyle, Tanrı'nın otoritesiyle desteklenen halk temsilcilerinin yasası, hem var olanı gösterir (-dır, -dir) hem de olması gerekeni (-malı, -meli) belirtir (Derrida, 2002, s. 51). O halde (ana)yasa ya da kurucu beyanname, bir buyruk olmasıyla mevcut durumu tarif ederken aynı zamanda onu yaratma özelliğini taşıyan ve kökeni/başlangıcı (*an/arkhê*) kendisi olan, amacını (*telos*) kendisi kurgulayan bir söz olarak tanımlanabilir.

Egemenliğin dil ve söylem ile ilişkisi oldukça soyut bir alanda görünebilir. Bununla birlikte, egemenlik ve *güç* irtibatı yalnızca dilin edimselliği ile ilgili değildir. Çünkü egemenin gücü bir şeyin yapılması yönünde emir verme veya engelleme/cezalandırma gibi somut güç kullanımı pratikleri ile de ilgilidir. Bu da bizi egemenliğin erkini kullanması ile özneye girdiği etkileşim ve meşruiyet kaynağı olarak sözleşme argümanına götürmektedir.

### 2.1.2. Egemenlik ve İktidar

Bir beyannamenin veya topluluk adına alınan kararların ne zaman somut sonuçlar doğurma gücüne sahip olduğu ve bu gücü uygulama hakkını kazandığı konusundaki görünmez köken, halkın temsilcisi olmak veya toplum adına egemenliği tesis etmek iddialarını üstelenen karşıt güçlerin çatıştığı bir durumda sürekli yeniden inşa edilen, el değiştiren, sürekli yaratılıp yok edilen bir köken(sizlik) hareketi hâlini alır. Özellikle, *olağanüstü* koşullarda ortaya çıkan mevcut düzenin bozulduğu anlar, egemenliğin tesis edilmesinde kuvvetin neden önem arz ettiğini anlamamızı sağlayabilmektedir.

Agamben'in *istisna hâli* olarak tanımladığı, norm yaratımına imkân veren açıklık, bu bağlamda önem arz eder. Örneğin, İngiltere İç Savaşı'nda yaşanan egemenlik mücadelesi, meşruiyet sağlama noktasında hangi unsurların öne çıktığını göstermektedir. İç savaş esnasında krallık ve parlamento arasında olduğu kadar, parlamento içi gruplar arasında

da ciddi çatışmalar yaşanmıştır. *Commonwealth* adı verilen cumhuriyet yönetimi de dahil olmak üzere, egemenliğin yönetiminde/rejiminde sık sık değişimler ortaya çıkmıştır.<sup>42</sup>

İktidarın bu kadar sık el değiştirdiği ve çok sayıda politik merkezin var olduğu olağanüstü bir durum olarak iç savaş koşulları Agamben'in *olağanüstü hâl* (ya da *istisna hâli*) (Agamben, 2008) dediği durumun net bir örneği gibidir. Zira, mevcut hukuk normlarının gücünün kalmadığı ve bu nedenle uygulanamadığı durumlarda, yasa yerine güçlü olanın kurallarını uygulamaya soktuğu durum, olağanüstü hâlin tanımına işaret eder. Bu aşama, mevcut hukukun askıya alındığı, yeni kuralların kendisini dayattığı ve kendiliğinden meşru kıldığı bir aralıktır. Agamben'in ifadesiyle, "Olağanüstü hal, normun geçerli olduğu ama (gücü olmadığı için) uygulanamadığı ve yasa değerine sahip olmayan tasarıların/eylemlerin yasa gücünü elde ettiği bir hukuk rejimini ifade eder." (2014, s. 169). Bu çıkarım, Carl Schmitt'in "*Egemen, olağanüstü hale karar verendir.*" (2016, s. 13) tanımından ve egemenin *dost-düşman* kategorilerini belirleme gücünden yola çıkılarak varılan bir yorumdur. Tespit, yasanın ortaya çıkmasında hâlihazırda var olan kökensizlik durumunu, geçici kökenlerin kurulması ve sürdürülmesi anlamında, istençlerin/iradelerin çatışması olarak yorumlama imkânı vermektedir. Dolayısıyla, olağanüstü hâl durumunda, çatışan tarafların egemenlik ve halkın temsilcisi olma iddialarına dair beyanları, bu iradelerin arkasındaki somut güce ve yaptırım imkânına göre gerçeğe dönüşmektedir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Hobbes'un oldukça ayrıntılı bir biçimde -ve kralın tarafını destekleyen bir perspektifle- ele aldığı İngiltere İç Savaşı, 1640 yılında Kral I. Charles ile parlamento arasındaki çekişmelerle kısmen başlamış, parlamento içindeki gruplar arasındaki çekişmelerle devam etmiş, kralın gücünü tamamen ortadan kaldırmak isteyen *Rump* isimli bağımsızlar grubunun dahil olmasıyla daha da şiddetlenmiştir. Yaşanan çok sayıda çatışma sonunda Oliver Cromwell'in başkanlığındaki Devlet Konseyi yönetimi ele almış, 1649-1653 arası ve 1659-1660 arasında *Commonwealth of England* adı verilen ve yönetimin başında herhangi bir kralın bulunmadığı *cumhuriyet* tarzı yönetim sürdürülmüştür. Bu süreç Rump'ın tekrar iktidar olması akabinde Parlamento'nun iktidarı Kral II. Charles'a devretmesi ve genel af ilan etmesi ile son bulmuştur. Restorasyon Dönemi olarak bilinen Kral yönetiminin tekrar inşa edilip güçlendirildiği döneme kadar yirmi yıl boyunca devam eden çekişmelerde, bahsi geçen tarafların yanında İskoçlar ve İrlandalılar da zaman zaman savaşın belirleyici unsurları hâline gelmiştir (Hobbes, 2020, s. 339-340). Burada kısaca değinilen İngiltere İç Savaşı'nın tüm ayrıntıları, aynı çalışmanın bütününde Hobbes'un bakış açısı ile ele alınmaktadır.

<sup>43</sup> İngiltere İç Savaşı bu bağlama örnek olarak gösterilebilecek bir içeriğe sahiptir. İç Savaş sırasında ve hemen sonrasında egemenliğe dair beyanlar -ya da karar verme yetkisiyle kendisini var eden kurumlar-kraldan parlamento'ya, parlamento'dan Devlet Konseyine, Oliver Cromwell şahsında *Protector* makamına ve hem ulusal çapta hem kentler düzeyinde sürekli kurulup lağvedilen çeşitli kurumlar elinden çıkarak egemenliğin meşruiyetine dair bir zemin olarak kullanılmıştır. Örneğin, Cromwell'in İskoç Ordusu ile savaşın Edinburgh'u ele geçirdiği sırada, İngiltere Parlamentosu kendi otoritesine dayanarak çeşitli kararlar



O halde (ana)yasa veya irade beyan ederek somut bir durum ortaya çıkarmayı amaçlayan her türlü beyanname, sözün edimsellik özelliği ile kurulur ve bu nedenle kökeni kendisidir. Yasa, şiddetle ortaya çıkar: “Hukuk kurma, başlatma, haklılaştırma, *yasa yapma* işlemi bir güç darbesinden, performatif ve dolayısıyla yorumlayıcı bir şiddetten müteşekkil olacaktır.” (Derrida, 2014b, s. 58). Yasanın ortaya çıkması, egemenliğin yalnızca sözle değil aynı zamanda *güçle* de irtibatlı olduğunu gösterir. Zira, sözün eylemi oluşturması için arkasında kullanılmaya hazır muktedirin gücü bulunmalıdır. Yeni düzenin ortaya çıkmasında olağanüstü hâlin etkisi kadar, egemenliğin devamı için de güç ile irtibatının devamı önemlidir. Demokratik bir politik düzende bu güç *demostur*. Ancak, *demosun* kim olduğu meselesi net bir şekilde ortaya konulmadığı için, gücün ve egemenliğin kökeni olan kaynak farklı şekillerde tanımlanmaya müsait olarak kalmaktadır. Burada tarif edilen gücün salt şiddetten farkını da vurgulamak gerekir. Byung-Chul Han durumu şöyle ifade eder:

Sözü dolaysızca yasalayan, hakikaten tanrısal bir hükümran, ortak iradeyi de bizzat yaratacak güçte olurdu. İradesi doğrudan herkesin iradesine dönüşürdü. O zaman yasa koymak için şiddete de ihtiyaç duymazdı. İradeyi *bizzat kendisi* oluşturduğu için bir dirençle karşılaşmazdı. O nedenle etkisi ne vurucu ne de yıkıcı, sadece kurucu olurdu. Çıplak şiddet hukuk kurmaktan acizdir. Mutlak bir Hayır karşısında etkisizdir. Zorla yaratılmış bir itaat içinde dahi her zaman bir Evet gizlidir. Şiddete karşı daima korkusuzca Hayır diye haykırma imkânı vardır. Mutlak bir Hayır, iktidar, yani itaat ilişkisini reddeder. Hukuk istikrarını yalnızca *izin verici* bir Evet’le sağlayabilir. Örneğin olağanüstü durumlarda, mesela bir savaşı sürdürebilmek için bir süreliğine iktidara getirilen Romalı diktatörler bile hiç mecbur olmadıkları halde halka oy veririrler ve böylece sınırlarını sağlama alırlar, iktidarlarını kurarlar. (Han, 2021, s. 65).

---

almıştır. Cromwell, Parlamento eliyle Kral’ı idam etmek isterken, Parlamento ile Kral arasında heyetler anlaşma çabasında bulunmuştur. Cromwell, kendisine yakın isimlerden, Avam Kamarası’na verilecek bir *şikâyet beyannamesi* hazırlanmasını istemiş; bu beyannamede kralın yargılanmasından, gelecek yönetimin kuruluşuna kadar çeşitli hususlar dile getirilmiştir (Hobbes, 2020, s. 270-271). Bu noktada önem arz eden nokta, şikâyet beyannamesinde yer alan yargılama ve çeşitli isimlerin infaz edilmesine yönelik talepler için Avam Kamarası’nın ve halkın genel mutabakatının sağlanması gerektiği düşüncesidir. Yani, her ne kadar İç Savaş’tan ileri gelen olağanüstü hâl her türlü hukukun askıya alınmasına neden olmuş görünse de -ordu da dahil olmak üzere- atılacak kaba güce dayalı adımların bile mutabakatla ve meşru bir zemine dayandırılması çabasında olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, Londra’da hâlihazırda bir Belediye Başkanı bulunmasına rağmen, kendi örgütlenmeleri ile resmî bir dilekçe hazırlayarak Kralı yargıya götürmek için, Cromwell taraftarlarınca ordunun onayı ile bir şehir meclisi (*common-council*) oluşturulmuştur (Hobbes, 2020, s. 272). Yıllarca süren iç savaştan yalnızca kısa bir kesit olan bu süreçte, Kralın yargılanmasına karar verenlerin halk mutabakatıyla otoriteye kavuşacağı düşüncesi, dilekçe verilebilmesi adına bir şehir meclisinin örgütlenmesi ve kendi beyanının yanı sıra ordunun kaba gücünün onayından gelen bir meşruiyeti kullanarak dilekçeyi Parlamento’ya sunabilmesi gibi ayrıntılar; yukarıda aktarılan yasanın kendini var eden kökeni ve olağanüstü hâlin askıya alma ve norm üretme sürecine dair örnekler olarak ifade edilebilir.

Buna göre, gücün salt şiddete dayalı biçimi, egemen iradeyi oluşturan insanların direnciyle karşılaşacaktır. Tanrısal bir kadir-i mutlaklık durumunun olmadığı her dünyevî egemenlik, meşruiyetini hukukî veya hukukun askıda olduğu durumda ortaya çıkan normlara benzer bir zeminde yükselmesine bağlamak zorundadır.

Bu nokta, egemenlik, buyruk (yasa veya emir) ve itaat hususundaki ilişkinin karşılıklılığı ve/ya önceliği sorusunu gündeme getirir. Agamben, egemene itaat etme konusundaki eylemsel önceliğin itaat edilecek emrin kesilmeden devam etmesine bağlar: “Ben kendi adıma şuna kani oldum ki iktidar (*pouvoir*), sadece itaat edilme kapasitesiyle tanımlanmaz ama öncelikle buyurma/kumanda etme kapasitesiyle tanımlanır.” (2022, s. 20). İtaat edilen bir egemenin önceliği, sözün edime dönüşmesi anlamında buyruğu ortaya koymasındır. Gücün varlığı ile veya gösterilmesi sayesinde itaat ortaya çıkacaktır.

Demokrasi ve temelcilik bağlamı açısından bu tartışmanın öne çıktığı nokta, egemenin iktidarının uzamsallığı ile ilgilidir. Özellikle *modern devlet* çerçevesinde ele alındığında, egemenliğin uzamsal konumu, halkın iktidar karşısında veya iktidarla bütün olarak görülebilmesi yorumları için belirleyici olur. Halk, modern devlette biçiminde ortaya çıkan merkezî iktidarla bir ve bütün müdür, yoksa iktidarın öznesi olarak ona tâbi olan bir potansiyel direniş öznesi midir? Bu soruya verilen cevaplar, egemenlik ve demokrasinin temelcilikle bağlantılı olan yönünü açmayı sağlamaktadır.

Modern devlet bağlamında iktidar, öncelikli olarak merkezî yeri üzerinden ele alınır. Bu durum, Bodin ve Hobbes’un egemenlik teorilerinde oldukça belirgin şekilde karşımıza çıkar. İktidar, *demosla* ilişkisinde merkezî ve mutlak bir yer işgal eder. Modern teorinin farklı politik perspektiflerinde ortaya çıkan argümanlar değişse de iktidarın merkez olma rolü sabit kalır. Örneğin, liberal gelenekte iktidar alanı toplum sözleşmesi ile meşru bir merkeze dönüşürken, Marksist ve anarşist görüşlerde iktidar alanı baskı ve gayrimeşru düzenlemelerin yeri olması nedeniyle merkezî özelliği devam ettirmektedir.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Karl Marx’ın politik argümanlarında iktidar, sınıf mücadelesi bağlamında konumlandırılır. Kapitalist toplumlarda iktidar, üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan burjuva sınıfının elindedir. Dolayısıyla, sınıfsal antagonizmanın çıktısı olarak, politik mücadele sonucu elde edilecek özgürlük, üretim araçlarındaki sahipliğinin yarattığı ilişkilerde var olan yabancılaşmanın sona ermesidir. Bu nedenle, yabancılaşmanın unsuru olan proletaryanın sınıf savaşında karşısına aldığı güç, kapitalist üretimden gelen artı-değer birikiminin sahibi olan burjuva iktidarındır. İktidar uzamı, bu nedenle Ortadoks Marksizm için de merkezî yeri işgal etmeye devam eder. Marx’ın ideoloji, iktidar, tarih gibi konulardaki görüşleri için bkz. Marx, 2000, s. 139-236 ve Marx ve Engels, 2013. Ekonomi politikle ilişkili görüşleri için bkz. Marx, 2000, s. 373-568 ve Marx, 2013. Anarşizmin iktidarın merkezî konumuna dair görüşleri ise daha keskin bir çizgide yer

Dolayısıyla, politik toplumda var olan farklılıklar, bu merkezî iktidarın mekânında olmaktan kaçamaz (Newman, 2004, s. 140). Bu anlamda egemenlik ve iktidar meselesi politikanın *uzamı* meselesi olarak da yorumlanabilir.

Egemenliğin kaynağı konusunda Bodin'in literatüre kattığı anlayış, Machiavelli'nin politik iktidarı geleneksel metafizik muhteviyatından pratik alana yaklaştırmasına paralel bir görüntüye sahiptir: “Devlet (ya da ‘cumhuriyet’), der Bodin Machiavelli'nin ardından, tarihsel ve insani bir kökene sahiptir ve güce dayanır. Egemenliğin kendisine gelince, o ise, kavramı bakımından, yasa koyma erkidir: Başka bir deyişle, hükmedenin *iradesidir*.” (Mairet, 2020, s. 25). Bodin'e göre, gerçek bir egemen, her zaman gücü elinde tutmalıdır. Diğer bir ifadeyle egemenin başka bir egemenlik altında olmaması, salt otonom olması gerekmektedir. Dolayısıyla, egemenliğin ayırıcı işaretlerinden birisi, başka buyruğun öznesi olmamasıdır. Çünkü gerçek egemen, yasaları yapan irade olması nedeniyle başkasının yasasının altına giremez. Medenî hukukta yönetici/hükümdar yasanın üstündedir ve hukuk (*law*) kelimesi egemenin gücü ile donanmış olan iktidarın buyruğunu ifade eder. Hak ve yasa/hukuk (*law*) arasındaki fark da buradan doğar; ilki adil olanı (*equitable*) ifade ederken, ikincisi buyrulana ifade eder. Dolayısıyla, Bodin'e göre yasa/hukuk egemenin iktidarını uygularken ortaya koyduğu buyruktan başka bir şey değildir (1903, s. 84-113; I, VIII). Mairet bu durumu şöyle özetler: “*Yasa*, der Bodin, *erkini kullanan hükmedenin buyruğudur*. Siyasetin modern kuruluşunun aslında tam da *res publica*'nın dindışı kuruluşu olduğunu göstermek için başka bir şey eklemeye gerek yoktur.” (2020, s. 28).

Bodin'in egemenlik ve buyruğu birbirinin varlık koşulu olarak görmesi, egemenlik ile devleti (cumhuriyet/*république*) bir görmesi ile tamamlanır. Cumhuriyet'in varlığı böylece güce sahip iktidar olarak egemene ve onun buyruğu olan yasaya bağlanır. Bu durum, Agamben'in iktidar olmak için itaatten ziyade buyruğun var olması gerektiği düşüncesiyle paralel görünmektedir. Agamben'in düşüncesine göre, “Bir iktidar, kendisine artık itaat edilmediği ya da hiç itaat edilmediği için değil, emirler vermeyi

---

alır. Anarşist görüşlerin farklı biçimleri olmakla beraber, devlet iktidarının baskı aygıtı olması, insanların dayanışma ve işbirliği ile ortaya koyabileceği toplumsallığı bozan bir işlev gördüğü fikri genel kabul olarak ifade edilebilir. Bu nedenle, anarşist görüşlerde de iktidarın uzamsal olarak merkez konumu ve karşısında yer alan *belirlenen özne* varsayımı yer alır. Örnek görüşler için bkz. Bakunin, 1970; Kropotkin, 1970; Proudhon, 1970.

kestiği için yıkılır.” (2022, s. 21). Dolayısıyla, egemenliğin kaynağı, kökeni kendisi olan ve ortaya çıkışı yeni normların kendisini dayatması ile irtibatlı sürecin sonucunda oluşan güçle ve istencin uygulamaya dönüşmesi ile tanımlanabilir.

Bodin’e benzer biçimde Hobbes için de yasa ve buyruk aslında aynı şey olarak görülür. Hobbes, “Her yasa, yapma ya da imtina etme yönünde bir emirdir.” (2020, s. 119.) der. Ancak, Hobbes için itaatin, yasaya itaat anlamına gelmesi, aynı zamanda Tanrı’ya itaat anlamına gelmesidir. Zira, ona göre yasa ile Tanrı’nın istenci arasında fark yoktur. Bununla birlikte, eğer bir yargıç yasayı Tanrı buyruklarına karşıt olarak veriyorsa bile ona açıkça itaatsizlik etmek doğru olmaz; sadece *pasif itaat* gösterilmelidir. Yanlış olduğu bilinse de buyruğa itaat etmek, durum ne olursa olsun ayaklanmamak anlamına gelir (Hobbes, 2020, s. 117-118). Daha net bir ifade ile, “... her toplumun [*commonwealth*] tek temel yasası, halkın en yüce iktidarı verdiği kimse, onun yapacağı yasalara zaman zaman itaat etmektir.” (Hobbes, 2020, s. 282). Dolayısıyla, Hobbes için iktidarın buyruğu, doğru veya yanlış olması fark etmeksizin itaat edilmesi gereken söz anlamına gelmektedir.

Hobbes’a göre hükümler ile tebaanın etik çerçevesi farklıdır. Tebaanın erdemi, devletin (*commonwealth*) yasalarına itaat etmekle ortaya çıkarken; hükümlerinin erdemi barış ve huzuru tesis etmek, ülkenin güvenliğini sağlamak dış düşmanlara karşı savunma geliştirmek gibi konulardır (Hobbes, 2020, s. 110-111). İtaat etmekten hiçbir durumda vazgeçilemez. Çünkü, “Devletin amacı, bireysel güvenlidir.” (Hobbes, 2018a, s. 133). İtaatten vaz geçmek, güvenlikten vaz geçmek olacaktır. Ancak, ona göre bu güvenlik doğal hukukla kendiliğinden sağlanamaz. Dolayısıyla, sözleşmelerin uygulanması ve güvence altına alınması *zora (force)* dayalı egemenliği mecbur kılar (Hobbes, 2018a, s. 133). Bu anlamda egemenlik, Bodin’in görüşüne benzer olarak güçle var olabilecek bir olgudur. Egemenin iradesi, gücünü dayatması sayesinde pratiğe dönüştüğünde yasa ortaya çıkar ve egemenliğin sürmesi bu yasanın varlığıyla bağlıdır. Bu nedenle, yasanın buyruğu kendi başına kurucudur, başka bir dayanağa ihtiyaç duymaz. Hobbes’da olduğu gibi, bu şekilde tanımlanan egemen aynı zamanda tüm halkın iradesiyle aynı şey olarak

gördüğünde, yasanın buyruğu halkın kendine iradesini ortaya koymasından başka bir şey olamaz.<sup>45</sup>

Egemenlik, güç ve yasa arasındaki ilişki, politik düzenin kaynağı Tanrı ve/ya doğal yasadaki insana geçtiği ölçüde meşruiyetini yine aynı kaynağa dayanarak almak zorunda kalır. Görüldüğü üzere, iktidar ile güç, egemenin sözünü -haklı olması gerekmeksizin- geçerli kılmaktadır. Bu düşünce, *sözleşme* argümanlarının genel sistematiğine uygun görünür. Demokrasi teorisi açısından sözleşmesellik, egemenliğin ve gücün *demosta* olması, verilen politik kararın *demosta* gelmesi veya buyruğun halktan çıkararak itaat mekanizmasının kendisini meşrulaştırmasının yöntemi arayışıdır. Bu açıdan demokrasinin temelci yorumlarından birisi olarak toplumun nihâi ilkesi sözleşme ile meşru kılınır.

Fakat bu noktada bir sorun ortaya çıkar. Gücü ve egemenlik yetkisini eline alan insanlar nasıl tanımlanmalıdır? Bu konuda, Derrida'nın *dostluk* hususunu değerlendirdiği çerçeve (2005) egemenliğin aynılık ve karşıtlık ilişkisi ile ele alınmasında önemli bir açıklama sağlar. Aristoteles'ten bu yana, bir topluluğun bir arada yaşamla tanımlanmasında işlevsel olan kavram dostluktur. Dostluk, egemenliğin bir arada var olan dostlar veya kardeşlerin politik toplulukta ortaya çıkmasını meşrulaştıran bir söylemdir. Aristoteles felsefesinde dostluk *polis*in kendine özgü politik niteliğini ortaya çıkarmaktadır. Fayda veya haza dayalı dostluklardan farkıyla tanımlanan erdemlilerin dostluğu, tam da *polis*in yurttaşlarında var olması beklenen nitelikle tanımlanan aynılığın (ya da benzerlerin) dostluğu anlamına gelmektedir (Aristoteles, 2012, s.155-161; 1155a1-1157b25). Atina

---

<sup>45</sup> Hobbes, "*Leviathan*"da yasanın özelliklerini egemenlik bağlamıyla birlikte yorumlayarak ele alır. Ona göre yasa, doğal hukukun bir devlet kurulduktan sonraki biçimidir. İnsanları bu yasaya itaate zorlayan şey ise güçtür. Hobbes, yasanın akla uygun olması gerektiğini söyler, ancak bahsi geçen akıl sıradan bireylerin akli veya hukukçuların teknik bilgisi değil, devletin buyruğuna dönüşen egemen aklıdır. Bunun yanı sıra, egemenin buyruğu olarak bir yasanın geçerli olması için muhatabı olan uyruklara açıkça ve yazılı biçimde duyurularak ilan edilmiş olması gerekir. Bu sayede bahsi geçen buyruğun egemenin iradesi olduğu açıkça belirtilmiş olacak ve itaat mecburiyeti açıkça ortaya konacaktır (Hobbes, 2018a, s. 204-206). Bununla birlikte, Hobbes'a göre "*yasa koyucu egemen güçtür*" (2018a, s. 201) ancak "*egemen güç toplum yasalarına tabi değildir*" (2018a, s. 201). Dolayısıyla, tam da Schmitt, Agamben ve Derrida'ya referansla bahsedilen, yasanın kökensizlikte norm kurmasını sağlayan güç, aynı zamanda kendisini bu kurucu olan köken(sizlik) dışında konumlandırabilmesini gerektirir. Aksi halde egemen sorgulanabilir ve itaat edilmesini sağlayan mutlak gücün kendine özgü özelliği ortadan kalkar.

*polisi* için dostluğun anlamı *erkek kardeşlik (brotherhood)* ile iç içe geçmektedir. Çünkü, Atina’da yurttaşlık, doğuştan gelen niteliklerden tamamen bağımsız bir statü değildir. Doğuştan gelen eşitliğin *isonomiaya* (yasal eşitliğe) dönüşmesidir (Derrida, 2005a, s. 93). Zaman içinde bu kardeşlik dinsel bir çerçeveye kavuşurken, Fransız Devrimi’nde sloganlaşan hâliyle *fraternité* (kardeşlik) şeklini almıştır. Ancak, egemenin kardeşliğin bir yansıması olduğu noktasında sorunlar ortaya çıkar.

Bu noktada Schmitt’in egemeni *dost-düşman* üzerinden tanımlamış olduğu hatırlanmalıdır. Rousseau’daki genel iradede somutlaşan politik birlik, Schmitt için bir *düşmanın* varlığı sayesinde tanımlanabilmektedir: “Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayırım, dost-düşman ayırımıdır.” (2014, s. 57). Schmitt’e göre politik düşman, varoluşsal bir yabancı ve başka bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Düşman, normun belirlenmesi için var olan norm dışı kategoriyi ifade eder (2014, s. 57). Dost ve düşman karşıtlığı, metafizik bir iç-dış karşıtlığını tanımlar. Karşıtlığın taraflarını tayin etmeye muktedir olan güç *egemendir*. Bununla birlikte *dost* kategorisi yalnızca politikanın olumlu birliğini ifade etmekle kalmaz, bu birliğin homojen yapısını da imlemektedir. Aristoteles’te veya Fransız Devrimi’nin *fraternité* sloganında olduğu gibi, dostluk aynılık üzerinden tanımlanan bir birliği varsayar.

Derrida, Schmitt’in dost-düşman ayırımında kullandığı savaş, iç savaş ve nefret unsurları üzerinden giderek, bu argümanın dekonstrüksiyonunu gerçekleştirmiştir. Schmitt için dostluk kategorisinin karşıtı olan düşman, hasımlık (*enmity*) değildir. Yani, dostluk biçiminin düşmana dönüştüğü bir karşıt, nefret edilecek bir düşman olmak zorunda değildir. Önemli olan, düşmanın bir kategori olarak anlaşılması ve her zaman kamusal bir düşman olarak ortaya çıkmasıdır (Derrida, 2005a, s. 85-88). Savaş (*polemos*), kamusal düşmanın varlığını vurgulayan durumdur. Ancak, savaşın da fiilî olarak ortaya çıkması gerekmez. Çünkü o da kategorik olarak, mücadele edilen kamusal düşmanla ilişkiyi tanımlar. Derrida, Schmitt’in iç savaş (*statis*) ile ilgili olarak yaptığı ulus için savaş tanımlamasındaki sorunu ele alır. Eğer savaş (*polemos*) bir toplumun dışarısı ile gerçekleştirdiği savaş ise doğaya göre (*phusis*) savaştır. Ancak, ulusu bir organizma gibi tanımlarsak iç savaş (*statis*) hastalık olarak görülür. Bu nedenle iç savaşta nefret değil yalnızca maruz kalma söz konusu olabilir (Derrida, 2005a, s. 88-92). Dolayısıyla, bir hastalığın ortaya çıkması ile kardeşlik (*brotherhood*) ilişkisine dayalı politik birliğin

doğuştan gelen yasal eşitliği sekteye uğramaktadır. Bu durumda Derrida, dost-düşman kategorilerindeki çelişkiyi gösterir. Düşmanın varlığı dışarıyla ilişkilendirilen savaşta netleşirken, aslında dostun düşman sayılmayan düşmanlığı tespit edilemez kalır. Derrida'nın vurgusu, karşıt görünen kavramların birbirinin ötekisi olarak her zaman salt ayrıma dayalı olmadığıdır. Dost-düşman kategorilerinin iç çelişkisi, aynı zamanda savaşın iç savaşa dönüştüğü noktada ortaya çıkar. Dost düşman denklemine, dost ve düşman karşılıklı olarak birbirlerinin hayaletini taşımaktadır.

Görüldüğü gibi, modern devlet etrafında, egemenliğin merkezî bir iktidar alanı üzerinden yorumlanması güçlü bir perspektif oluşturmuştur. Bu perspektif, kendi içinde çelişkiler barındırmakta ve egemenliğin kökenine dönük belirsizlikler, varsayımları şüpheli kılmaktadır. Ancak bu yönde gelişen iktidar analizinde eksik kalan bir yan vardır. Bu eksikliği Michel Foucault'nun *yönetimsellik* kavramıyla ilgili analizleri üzerinden doldurmak mümkün görünmektedir. Yönetimsellik mevzusu, iktidarın yalnızca merkezî uzamı ile değerlendirilemeyeceği varsayımı ile temellendirilir. Foucault'nun teorisi çerçevesinde yönetimsellik kavramının üç anlamı bulunmaktadır:

'Yönetimsellik' derken, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, bu son derece belirli fakat karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlere ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum. İkinci olarak, 'yönetimsellik' derken, Batı'nın tamamında 'yönetim' olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipini diğerleri (hükümler ve disiplin) üzerinde egemen kılmayı çok uzun süredir sürdüren eğilimi, kuvvet çizgisini kastediyorum. Bu iktidar tipi beraberinde bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilmeyi getirmiştir. Nihayet, 'yönetimsellik' derken, Ortaçağ'daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş 'yönetimselleştirdiği' süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucunu anlamak gerekir. (Foucault, 2013, s. 97-98).

Foucault'nun iktidar analizi ile ortaya çıkan kopuşun iki temel özelliği vardır: 1) İktidarın üretken yönünün de var olduğunu vurgulaması. Bu perspektif "İktidar ilişkilerinin neticelerini fiziki baskının ve ideolojik manipülasyonun etkilerine indirgeyen yaklaşımların ötesine geçer ve iktidar süreçlerinin teknolojik-üretken niteliğinin altını çizer." (Lemke, 2016 s. 160). 2) İktidar ilişkilerinin çatışmacı yönünü öne çıkararak, hukuk ve ekonomi merkezli çözümlerden uzak bir yerde konumlanır. Lemke'ye göre "Bu yönetsel yön değişimiyle Foucault, pek çok iktidar kuramının gediklerini ve sorunları ortaya koymakta başarılı olur; aynı zamanda Foucault, iktidar ilişkilerinin

çeşitliliğine ve derinliğine dair bir kuramsal perspektif açarak, üzerine eleştirel bir şekilde düşünülmesini sağlar.” (2016, s. 160).

Bu tespitlerin arkasında ise, yönetimselliğin tarihsel geri planını değerlendirirken ortaya koyduğu Machiavelli yorumu yer almaktadır. Foucault, Machiavelli'nin 16. yüzyıldaki popülerliği ile 19. yüzyılda tekrar keşfedilerek popüler hâle gelmesi arasında ciddi bir anti-Machiavelli literatürün var olduğunu tespit etmiştir. Bu literatürün içinde ortaklaşan eleştiriler, egemenliğin ve politikanın Machiavellici yorumunun aksi yönündeki bazı önemli argümanları ortaya çıkarır (Foucault, 2013, s. 81). İlk olarak, Machiavelli'nin teorisinde Prens (Hükümdar) ile Prenslik (Yönetim/Devlet) arasındaki ilişki yapay bir ilişkidir. Çünkü prens, prensliği çeşitli yollarla ele geçirir. Bu nedenle prensliğe dışsal bir yerde konumlanmaktadır. Yani prens, iktidarda olduğu yönetime dair özsel, doğal ya da hukuka dayalı bir bağa sahip değildir. Bunun sonucu olarak, prenslik tebaasının prensi kabul etmesi için *a priori* bir zorunluluk bulunmamaktadır. Bu yüzden prens her zaman tehdit altındadır. Tüm bu koşullar nedeniyle prensin kendine verdiği görev prensliği var etmek, sürdürmek, güçlendirmek yönünde olmaktadır. Çünkü kendi varlığı tamamen prenslikle birlikte ortaya çıkmıştır. İktidarı, toprağıyla ve tebaasıyla ilişkiselliği var olduğu sürece devam edecektir (Foucault, 2013, s. 82). Bu tespit, egemenliğin Bodin ve Hobbes'un görüşlerinde olduğundan çok daha farklı bir bağlamına işaret etmektedir. İktidar salt bir emir-itaat konusu olmaktan çıkıp, bir *ilişki ağına* dönüşür. Yönetici konumundaki kişi, bu durumda egemenliğini sürdürmek için yalnızca güç kullanmak ve erkini bu güçle devam ettirmekle yetinemez. Aksine, iktidarını sürdürebilmesinin yolu, erke bağlı insanların düzene bağlılığını sağlayabilmesi ve bu yönde çeşitli yönetim teknik ve taktiklerini uygulayabilmesinden geçer.

Egemenin teknik ve taktikler kullanarak, yöneldiği nesne olan *toprak* ve *ilişkileri* bağlamında insanları *gözetim* altına alması anlamına gelir. İnsan ve şeyler kategorileri, geçim kaynakları veya toprağın verimliliği gibi konular üzerinden kurulan ilişkisellekle anlamlı hâle gelmektedir (Foucault, 2013, s. 86-87). Foucault'nun yorumunda ilginç bir kırılmanın olduğu görülmektedir. Zira, iktidarın görevi, gücünü dayatarak itaati sağlamaktan çıkıp, çok sayıdaki amaçtan müteşekkil topluluğun düzenlenmesi biçimini almaktadır. Yasa, eski tip egemenlik biçimindeki gibi yalnızca kendisine dayalı olarak ortaya çıkıp gücü ile egemenliği kuran kural olmaktan çıkmıştır. Düzenleme edimi,



yasadan ziyade taktiklerin ve tekniklerin kullanılması biçiminde süren bir *araçları kullanma* faaliyetini ifade etmektedir. Yöneticinin titizlik ve bilgelikle davranmasına bağlı düzenleme yönü, amaçları elde etmek adına kullanılacak *dispozitifler*le birlikte olumlu bir içeriğe bürünür (Foucault, 2013, s. 88-89). Diğer bir ifadeyle iktidar salt özneye karşıt bir olumsuzluk alanı olmaktan çıkarak, olumlu bir anlamı da karşılamaya başlamıştır.

İktidarın özneye irtibatını bu minvalde değerlendiren Foucault'a göre: 1) İktidar bir töz olarak anlaşılabilir. İktidarın özelliği, belirleme kapasitesidir. İnsanların -organize bir biçimde veya tamamen bireysel olarak- başka insanların davranışlarını belirleyebilmesi iktidar kapsamında anlaşılmalıdır. Bu nedenle, güç kullanarak boyun eğdirmek iktidar değilken, bir şekilde karşısındakini yönlendirip bu yönde eylemesini sağlamak iktidardır. Dolayısıyla, karşıdaki kişi hiçbir şekilde direnme alanı bulamıyorsa burada iktidardan bahsedilemez. 2) İktidarın uygulanması, iktidar ilişkisinin içeriğinden bağımsız olarak, rasyonelleşme gerektirmektedir. Rasyonelleşme, ekonomik veya bilimsel rasyonelleşmeden farklı olarak, iktidar teknikleri açısından sürekli kendine özgü biçimler alan bir rasyonelleşmedir. 3) İktidara karşı çıkabilmenin yolu yalnızca şiddeti veya kurumları eleştirmekten geçmez. Karşı çıkanların, seçilen rasyonelleşme biçimini sorgulaması gerekir. Örneğin, hastanelerde veya hapisanelerde kurulan iktidar ilişkilerinin nasıl rasyonelleştirildiği sorgulanmalıdır. 4) Devlet, tarihte insanı yönetiminin en güçlü ve kapsamlı biçimi olduğu gibi, aynı zamanda en şüpheli biçimdir (Foucault, 2016, s. 55-56). Bu nedenle, politikanın sorusu, iktidar sorusu olduğu kadar *özne* sorusu da olmak zorundadır. Tekniğin dönüşümü ile ortaya çıkan yönetimselliği de bu bağlamda ele almak gerekmektedir. Zira, demokrasinin varsayılan ilkelerini, egemenliğin güce dayalı zorlama biçimlerinden kurtulmak olarak görmekten ziyade, insanların karar alma yönündeki farklı biçimlendirme tekniklerinin farkına varması üzerinden değerlendirmek daha önemli olur.

Foucault'nun iktidar analizi, onu toplumun merkezindeki politik alanın sınırları dışına taşımıştır. Geleneksel egemenlik biçimlerinde, liberal düşünce çizgisinde veya Marksist ve anarşist eleştirellikte var olan iktidar-özne mücadelesi algısı, bu kırılma ile birlikte iktidarın özne ile sorunlu ilişkisi yanına *yönetim* ve *düzenleme* irtibatını da koymaktadır. Aynı zamanda iktidar-özne ilişkileri yalnızca devletin/merkezin belirleyiciliği ve buna

karşı direniş ilişkisi olmaktan çıkmaktadır. İktidarın mikro biçimlerde, yaşamın kılcallarına dağılmış olduğu görüşüne yönelim tam da bu kırılmadan dolayı gerekli olmaktadır. Bu algıda iktidar baskıcı olmaktan ziyade üretici bir işlev de görebilmektedir (Newman, 2004, s.143). Bu durum aynı zamanda iktidar ve bilgi ilişkisini de kapsar. Çünkü bir yönetim, öncelikle bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Bilgi sahibi olduğu kadar, gücünü korumasına yardımcı olacak politikaları üretme kapasitesi de artacaktır. Bu gelişmelerin yaşandığı modern devletin güçlenme döneminde “...yönetme sanatı, ya siyasi *istatistik* ya da *arimetik* diye adlandırılan disiplinin gelişmesiyle iç içe geçmiş durumdadır; yani burada söz konusu olan, farklı devletlerin güçlerinin bilinmesidir.” (Foucault, 2016, s. 47). İktidar, bu yoldan geçerek, kendi nüfusunun bilgisini de çok daha yoğun bir biçimde edinmeye başlar.

İktidarın egemenliğindeki dönüşüm, tekniğin dönüşümüyle paralellik arz eder. Bu noktada öne çıkan unsurlar; a) ekonominin Atina’daki anlamıyla *oikos-nomos* birleşiminden ileri gelen *aile yönetimi* kapsamının modern devlet anlayışında değişerek bugün bildiğimiz anlamıyla ekonomi tanımına ulaşması, b) istatistik disiplininin yönetimin mahiyetini dönüştüren *teknik* olarak gelişmesi. Bu iki unsur, yönetimin geleneksel egemenlik hâlini *nüfusun yönetimine* çevirmiştir. İstatistiğin gelişmesi ile birlikte, devletin elinde, egemenlik alanındaki topluluğun nüfus özelliklerine dair düzenli bilgiler oluşmaya başlamıştır. Bu nedenle, politika alanında yönetimin aile yönetiminin uzantısı olduğu görüşü terk edilmek durumundadır. Çünkü artık yönetim aileden çok daha fazlasına denk düşen nüfusa yönelik düzenlemeye başlamıştır. Aile ise yalnızca araçsal olarak başvuru bir unsur olarak alt düzeyde kalır (Foucault, 2013, s. 93-94). Kabaca 18. yüzyılda gelişen bu yeni yönetim anlayışı nüfusa yönelik tekniklerle birlikte ortaya çıkan yönetimsellik mefhumunu var etmiştir. Devletin yönetimselleşmesi süreci, Foucault için yalnızca olumsuz bir değişimi ifade etmez. Aksine, devletin ayakta kalmasını sağlama yönünde en büyük etkenlerden birisi de bu gelişmeler olmuştur. Modernliği belirleyen en önemli husus, toplumu devlete tâbi kılmaktan ziyade, devletin yönetimselleşmesidir.

Lemke’ye göre (2016), ortaya çıkan, iktidarın ilişkiselliği ve çok yönlülüğü argümanlarında zayıf veya sorunlu görünen iki unsur mevcuttur. İlki, Foucault’nun iktidarı yönetim teknikleriyle yorumlaması, özneleri oldukça edilgen bir yere

yerleştirmesidir. Çünkü özne, bu ilişkide üretilen ve terbiye edilendir. *Kendilik* oluşum süreçlerine değinerek iktidar karşısında *direnme* ihtimallerini de tamamen yok saymamakla birlikte, genel çerçevede öznelleşme sürecinin iki yönlü karakteri yeterince açıklayıcı olamamaktadır. İkinci unsur ise, kolektif irade ve rıza oluşumu çerçevesini stratejiye indirgemek şeklinde ifade edilebilir. Foucault'da taktiksel yönetim argümanı, devletin tarihsel konumlanmasındaki merkezî yönünü diğerleri arasında güçlü bir örnek olarak yorumlamasını getirmiştir. İktidar ilişkilerinin merkezî alandan çıkıp her yere yayılması doğru bir tespit olmakla birlikte, devletin tarihsel öğütlenmesinde yalnızca taktiksel bir yerde kalması analizin zayıf noktalarından birisi olarak değerlendirilebilir (Lemke, 2016, 160-161). Fakat, bu zayıflıklara rağmen, egemenlik bağlamında politikanın değerlendirilmesinde oldukça etkili bir kırılmayı ortaya çıkarmıştır.

Devletin demokrasi teorisi açısından merkezî konumunu dönüştürmenin bir başka biçimi de Abensour'un demokrasiyi devlete karşıt bir alanda yorumlamasıdır. Ona göre demokrasiyi temsilî bir yönetimle veya hukuk devletiyle özdeşleştirmek büyük bir hatadır (Abensour, 2018, s. 12). Aksine demokrasi, halkın varlığını devletin varlığı karşısına koymaya dayanmalıdır. Bu aynı zamanda politik irtibatın gerçek özneyi merkez alması anlamına gelmektedir. Abensour'un savunduğu anlamda *başkaldıran (insurgent) demokrasi*: 1) Çatışmayı tamamen devletin dışına taşıması ile *çatışmacı demokrasi* perspektifinden ayrılmaktadır. 2) Her türden kurucu temel ilkeye karşıdır. 3) Devletin merkezî konumu yerine *politikayı* getirmeyi savunur. Çünkü bu görüşe göre devlet alanı asla demokrasi ile birlikte yer alamamaktadır (Abensour, 2018, s. 22-23). Bu yorum, devlet ile iktidar merkezînin eleştirisine yönelik radikal bir girişim olarak ifade edilebilir.

Bu anlayışın demokrasi teorisi ve temelcilik sorunsalı açısından oldukça değerli bir vurgusu bulunmaktadır. Çünkü, ele alınan hâliyle egemenliğin klasik biçimleri temelci bir perspektife yaslanırken, iktidarın merkezdeki güç uygulayıcı rolünün dönüşerek yönetsellik meselesiyle iç içe geçmesi, bugünün algoritma tekniğiyle bir araya gelerek kamusalık üzerinde karmaşık bir etkiye dönüşmüştür. Dolayısıyla, artık toplumu belirleyen ilkeleri dayatması üzerinden varlığını sürdüren geleneksel egemenlik anlayışı gerçekten oldukça uzak bir analizin konusu olarak kalmıştır. Fakat, iktidarın merkezinin dışına taşan ağsal ilişki teması, demokrasi teorilerinin temelcilik-sonrası argümanları açısından bir çıkış noktası sunabilmektedir. Bu bağlamda, politikada *boş merkez* teması,

modern devletin *nötr devlet* olma niteliğini imlemesi nedeniyle temelci bir yerde konumlanabildiği gibi, olumsal politik perspektiflerin hegemonik mücadelesine ve nihâi ilkenin imkânsızlığına dönük olarak demokrasinin temelcilik-sonrası yorumlarını besleyen merkez temalardan birisi olarak da işlev görebilmektedir.

### 2.1.3. İktidarın Meşruiyet Zemini Olarak Sözleşmesellik

*Demosun* kapsamı ve sınırları sorusu saklı kalmak üzere, *demosun* kendine yeter ve kendisini idare eden bir yönetimi var edebilmesini sağlayan nedir? Diğer bir ifadeyle, *demos* nasıl yalnızca kendisine dayanarak bir politika inşa edebilir? Bu soruların temelci olmayan yanıtlarına varabilmek için temelci yanıtların sorunlarını değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda, sözleşmesellik argümanının iktidar, hak devri ve egemenlik ile irtibatı öne çıkar: 1) Sözleşmeselliğin çerçevesini, doğa durumu tasviri ve doğadan kaynaklanan haklar, toplumun sözleşme ile kurulmasını mecbur kılan nedenler (mülkiyet, rıza, medenî toplum vs.) ve bireysel iradenin kolektif biçimde egemene yansıtılması düşüncesi temel teşkil eder. 2) Sözleşme argümanının teorisyenlere göre biçimi değişmekle birlikte, konsensüs arayışı ve egemenliğin hükümler anlamına eğilimli bir perspektife dayanması noktalarında ortaklaşıldığı söylenebilir. 3) Bu argümanlarla birlikte, aynı zamanda politik özne haklarla tanımlanırken, modern devletin öznesi olarak yurttaşlık kategorisinin belli bir biçimi öne çıkartılır.

Egemenlik, itaat, yasa, karar verme ve meşruiyet irtibatının modern demokrasi teorisinde karşımıza çıkardığı alan, *toplumsal sözleşme teorileri* olarak adlandırılan perspektifin argümanlarından büyük oranda etkilenmiştir. Toplum sözleşmesi tasarımı ile politikada geleneksel iktidar ve ilahi kral hakkı düşüncesinin zayıflama sürecine bir açıklama getirilmektedir. Meşruiyet kaynağı -tamamen olmasa da- akıl sahibi insana dayandırılmak suretiyle demokrasi üzerine düşünmenin yeni bir yolu ortaya çıkmaktadır (Barber, 1994, s. 164-165). Sözleşmesellik argümanı, genel olarak insanların karar verme ve yönetme iradesini sözleşme ile iktidara yansıtması veya iktidara bırakması anlamına gelmektedir. Bireylerin iradesinin iktidara bırakılmış olması ile yansıtılmış olması arasındaki nüans, adı geçen düşünürlerin sözleşme kuramlarını birbirinden ayıran önemli bir fark olarak karşımıza çıkar.

Bu perspektife göre sözleşme (ahit, mutabakat vs.) hem bireyler arasında hem de bireyler ve iktidar (ya da devlet) arasında yapılır. Bu bağlamda, modern politika “...*res publica*’nın ilkesi olarak egemenlik prensibini koymak suretiyle, tanrı ve doğa gibi geleneksel temeller karşısında bağımsızlığını ilan eder.” (Mairet, 2020, s. 25). Elbette bu bağımsızlık ilanı yalnızca ağırlık olarak vardır; ancak Tanrı ve doğa ile meşruiyet kurma çabasından tamamen vazgeçiş söz konusu değildir.

Daha önce değinilen, ilk neden/ilk ilke dayanağının sorgulanamaz olması ve bunun sayesinde toplumun mevcudiyete gelebiliyor olması düşüncesi, geleneksel teorilerin arkasında yatan genel ilkedir. Sözleşme teorilerinde bu temelci yaklaşımın sunulduğu fenomenler, sözleşme öncesine dayanan doğa durumu tasviri ve insan doğasının belirlenmiş genel özelliklerini varsaymak şeklinde ortaya çıkar. Biçimi ve yöntemi düşünürlere göre farklılaşan bu argümanlar, sözleşmeyi toplumsalı kuran durum, beyan ve edim olarak kullanır. Geleneksel perspektiften farklılaşan nokta ise, bahsi geçen toplum öncesi durumların üretilmiş olması ve düşünürler tarafından hipotetik birer anlatı olarak kullanılmasıdır.

Sözleşmenin toplum tarafından kurulan bir mutabakat olması, politikanın pratik mahiyetini öne çıkaran bir argümandır. Bu argümanın meşru zeminini kurgulamak için başvuru ilk kaynak yine doğa olmaktadır. Doğa, insanın sözleşme öncesinde veya uygar toplum öncesinde nasıl yaşadığını ve insanın neler yapmaya muktedir olduğunu göstermesi için kullanılır. Diğer bir ifade ile, doğa durumu insanın sözleşme öncesi durumdan neden kopmak zorunda olduğunu açıklar; insan doğası ise doğa durumundaki zorlukların insandaki karşılığını ve toplum yaşamıyla gelen politik kapasitenin sınırlarını çizmek için önem arz eder. Sözleşme teorisyenlerinin egemenlik, iktidar, yönetim, demokrasi gibi hususlara dair sunduğu politik argümanlar da bu minvalde ortaya çıkar. Dolayısıyla, politika bağlamında çizilen teorik çerçeveye göre, doğa durumu ve insan doğası tasviri de farklılık göstermektedir.

Sözleşme teorilerinde geleneksel politika teorisinin ve egemenlik kuramlarının yaklaşımına eleştirel bir değerlendirmede en temel hususlardan birisi, politikanın mutlak doğru (*episteme*) ve değişmez yasa ile temellenişine yöneltilen eleştiridir. Egemenin iradesinin söze dökülmesi olarak yasa, diğer bir ifadeyle halk istencinin ifadesi olan yasa, *o toplum için* doğru ve yanlış arasındaki ayrımı güce dayalı olarak kurgulayan unsurdur.

Hobbes'a göre; "Toplum yasası, her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırılabilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığını ayırılabilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır." (2018a, s. 200). Sözleşme temelinde ortaya çıkan yasa, halkın iradesi olarak, halkın yaşayan hakikatini belirleme gücüne sahip olabilmektedir.

Sözleşme teorilerindeki ortak noktaların başta, doğa durumu ve insan doğası anlayışı gelir. Hobbes'un perspektifine göre, yaşama dair pratik (etik ve politik) ilkeler, kolektif olarak inşa edilebilir şeylerdir.<sup>46</sup> Eğer, bu kolektif inşa mümkün olmasaydı, insanların doğa durumundan çıkışı da mümkün olmazdı. Bu durumu Hobbes şöyle tarif eder: "Doğa her insana *her şey üzerinde bir hak vermiştir*. Eş deyişle, saf doğa durumunda ve insanlar birbiriyle yaptığı sözleşmeler yoluyla kendilerini bağlamadan önce, herkese herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma ve bunların tadını çıkarma izni vermiştir." (2018b, s. 28). O halde, kolektif olarak *ilke inşa etme* yetisi sayesinde insan doğa durumundaki kaostan çıkarak toplumsal düzenine geçiş yapabilmektedir.

Locke'un bilgi ve insan zihnine dair argümanları, politika teorisinde sözleşme argümanlarına varan bir diğer kaynak olarak işlev görür.<sup>47</sup> Toplum hâlinde yaşamının ve politik düzen kurmanın imkânını bireylerin doğa durumundan yola çıkarak sözleşme yoluyla ve yurttaşlar eliyle kurgulamak için, ilkeleri belirleyen rasyonel bireyin tasavvuru

---

<sup>46</sup> Hobbes için sözleşmenin ortaya çıkabilmesi için insanın *konuşma* yetisinden başlayan doğal özelliklere sahip olması ayırıcı niteliktedir. Ona göre insan, düşünme sayesinde hayallerini geri çağırabilir ve kendi iç dünyası ile *konuşabilir*. Konuşmanın getirdiği sonuç, insanların bir şeyler öğretilip öğrenebilmesi ve daha da önemlisi emir alıp verebileceği ilişkiler kurabilmesidir. Bununla birlikte, Hobbes için, *doğru ve yanlış* kriterleri yerine *uygunluk* kriterinin daha önemli olduğu söylenebilir. Ona göre insanın kendini korumak için yaptığı her şey *anlaşılırdır*. Akla uygun olmak, anlaşılır olmaktır. Anlaşılır olan şey ise meşru ve hakkaniyetlidir (Tuck, 2018, s. xxix). Zaten, Hobbes için insanın doğa durumundaki temel güdüsü de korkudan ileri gelir ve birbiriyle tamamen eşit olan insanların zararlarından korunmak için toplumsal durum ortaya çıkar (Hobbes, 2018b, s. 26-27). Akıllı insan, inançlarının öznelliğinin farkında olmakla birlikte, kendisi için ilkeler inşa edebilme kabiliyetini haizdir. Dolayısıyla, *uygunluk* temelinde etik ilkelerini belirleyebilmektedir.

<sup>47</sup> Locke'un "*An Essay Concerning Human Understanding*" (1997) çalışması, insan bilgisine, anlama yetisine ve bilginin *doğuştan* ilkelere dayanıp dayanmaması hususlarına yönelik oldukça ayrıntılı bir analizdir. Özellikle ilk bölümdeki *doğuştan ilkelere* zihinle ve pratikteki karşılıklarıyla ilgili çıkarımları insanın deneyimi ve gözlemini kaynak alan epistemolojik bir sonuca ulaşır (s. 106-107).

gerekir.<sup>48</sup> Locke, *maksimlerin* (kişisel etik ilkelerin) temel ilkelere (*principles*) dönüştürülmesinde genel kabul görmüş varsayımlardan ve kanılardan (*endoxa*) yola çıkıldığını düşünür. Ancak, bu türden maksimleri doğru kabul etmek, onları birer ilke (*principle*) olarak tanımlamakla aynı şey değildir. Bilimlerin, üzerine inşa edildiği kaynaklar (*sources*) ve temeller (*foundations*) böyle bir sürecin sonucunda ortaya çıkar (Benmakhlouf vd., 2014, s. 854).

Locke'un epistemolojisini şekillendiren bu argümanlar, insan zihninin doğuştan gelen bilgilerle dolu olmayan sonradan edinilen bilgilerle düşünme eylemini yürüttüğü anlayışının temelinde yer alır. Politika teorisi bağlamında ise, ilkelerin Antik Yunan'dan beri süregelen *arkhê* araştırmasında yaşanan bir perspektif değişimine işaret ettiği söylenebilir. Böylece, yalnızca politik edimi değil aynı zamanda toplumun kendisini doğuştan gelen ebedî ilkelerle kurgulama yönünden farklılaşır. Ancak, bu değişimin tamamen ilkesiz bir zeminden yola çıkılması gerektiği düşüncesine varmadığını da belirtmek gerekir. Zira, Locke'un doğa durumu tasviri, insanların doğanın kendisinden ileri gelen haklara sahip olduğu ve Tanrı'nın buyruğu olan doğa yasalarının kuralları ile yönetildiği gibi birtakım varsayımlarla inşa edilir. Dolayısıyla, demokrasinin temelci yorumları tamamen ortadan kalkmış değildir. Yalnızca, temel teşkil eden nihâi ilkelerin dinsel ve doğal yasa kaynaklarının yerini -kısmen- insan aklıyla ortaya çıkan öznel arası mutabakat almaktadır.

Hobbes'a göre, insanların savaş halinde olduğu doğa durumu herkesin tüm haklara sahip olduğu ve bu anlamda eşitliğin hüküm sürdüğü bir durumdur. Bu doğal eşitlik, medenî durumda bozulmuştur: "...doğa gereği tüm insanlar eşittir. Aramızdaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur." (Hobbes, 2018b, s. 26). Fakat, doğa durumundaki haklara dayalı eşitlik insanların güven içinde yaşama garantisinden yoksun bir durum doğurur. Bu koşullar, insanların birbirini öldürebilme veya istenilen bir şeyin paylaşamaması gibi durumlarda çatışmaya dönüşebilecek koşullardır (Hobbes, 2018b,

<sup>48</sup> "Yönetim Üzerine İki İnceleme" (2021) çalışmasının ilk bölümünde ise Sir Robert Filmer'in "Patriarcha" (1949) eserinde ortaya koyduğu *ilkelerin* yanlış olduğu üzerinde durarak, onun monarşiyi Tanrı'dan Adem'e ve çocuklara geçen kan bağına dayalı egemenlik olarak meşruiyete kavuşturma çabasına karşı çıkar. Bu eleştirileri, aynı zamanda geleneksel egemenlik anlayışına ve doğuştan gelen bir ilkeyle temellendirme metodolojisine eleştiri anlamına gelir (s. 13-166). Ona göre, Filmer'da olduğu gibi, genel varsayımlar öğretilerin ve düşünürlerin bunları uzun süre kullanması ile birlikte *doğuştan ilkeler* olarak görülmeye başlanır.

s. 27). Doğa durumundaki güvenlik ve korunma amacı ise sözleşmenin ortaya çıkmasını gerekli kılar. Sözleşme, insanlar arasında akla dayalı olarak yapılan bir mutabakattır. Bu ahitle bireyler tüm haklarını bir kişiye -veya heyete- devrederek barışı ve güvenliğini garanti altına alır:

Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur. ... İşte devletin özü o kişide toplanmıştır; tanımlamak gerekirse, bu öz, *büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükûnu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygu bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkânlarını kullanabilmesidir.* ... Bu kişiliği taşıyana EGEMEN denir ve onun *egemenlik kudretine* sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, onun UYRUGU'dur. (Hobbes, 2018a, s. 137).

Bu şekilde Hobbes, devletin diğer türü olan edinilmiş devletten ayrı olarak sözleşme ile kurulmuş olan siyasi devleti tanımlamış olur (Hobbes, 2018a, s. 137). Hobbes'a göre, egemenin iktidarı onu oluşturan uyrukların haklarını devretmesi ile kurulur, bu kuruluş sonunda egemen yasayı yapan güç olarak tek hâkim olmuştur. Bu noktada, egemenin sözleşmeyle bağlı olmadığını da belirtmek gerekir. Sözleşme, bireyler arasında yapılır ve karar verme/yönetme yetkisini devretmek konusunda gösterilen rıza üzerine anlaşmaya varılır. Ancak, yalnızca bireylerin rızası yeterli değildir, aynı zamanda itaati de gerekir: "Hükümrani görevini yapmaya muktedir kılablecek şey, her insanın açık rızasıyla ona tanınmış da olsa, hükümranlılık hakkı değildir; bunu mümkün kılan, tebaanın itaatidir." (Hobbes, 2020, s. 260). Hakkın devrine rıza ile egemene itaat göstermenin karşısında, bu itaatin iktidarca kabul edilmesi de gerekir. Diğer ifadeyle, hak devri yapanın rızası kadar, onu alanın istenci de gerekir (Hobbes, 2018b, s. 36). Hobbes, için politikanın çekirdeğini oluşturan şey, bu anlaşmadır. Sözleşme sayesinde bir kişi gibi hareket eden egemen ortaya çıkar.

Locke için ise, doğa durumundan sivil yönetime geçişte öne çıkan kavramları doğa durumu, özgürlük, cezalandırma sistemi, mülkiyet, politik toplum ve devlet (*commonwealth*) olarak sıralamak mümkündür. Ona göre *politik iktidar* belirli amaçlarla ortaya çıkar: "Böylece ben, 'siyasal iktidar'dan mülkiyeti düzenleyip korumak için ölüm cezası ve dolayısıyla ondan daha hafif bütün cezaları da kapsayan yasa yapma hakkı ve bu yasaları uygulamak ve devleti dış zararlara karşı korumak amacıyla kamu gücünü kullanmayı ve bütün bunları yalnızca toplumun yararı için yapmayı anlıyorum." (Locke, 2021, s. 168). Bu cümle, iktidarın ortaya çıkış sürecinin bir özeti niteliğindedir. Zira,



iktidarın ortaya çıkışını anlamak için mülkiyetin neden bir hak olduğunu, cezalandırmanın doğa durumu ve toplum içindeki farklı sistematiğini kavramak gerekir. Bunun yanında sözleşmeyle ortaya çıkan yönetimin yasa yapma hakkı ile bu yasanın sınırları ile egemenlik gücünün nasıl paylaştırılarak kullanılacağı da kavram silsilesinin olduğu noktalarıdır.

Locke, doğa durumunu tam bir özgürlük alanı olarak kurgulamıştır. Ona göre, doğa durumundaki insanlar Hobbes'un tasvirindeki gibi mutlak bir savaş hâlinde değildir. Aksine, doğa durumunda insanlar başkasının otoritesine müracaat etmeksizin doğal yasa sınırlarında eylemde bulunabilir ve mülkiyetlerini istedikleri şekilde kullanma hakkına sahiptir. Locke'a göre, "Bu durum aynı zamanda hiç kimsenin bir diğerinden daha fazlasına sahip olmadığı, bütün iktidarın ve yetki sınırının karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur." (2021, s. 169). Özgürlüğün eşitlik ile tamamlanması, doğa durumunda hiyerarşinin ve tâbi olunacak herhangi bir üst yetkenin bulunmamasıyla mümkün olabilmektedir. Locke'un çizdiği bu tabloda insanlar *birey* olarak yaşamlarını kendi tasarruflarında sürdürmeye muktedir varlıklar şeklinde tanımlanmış olur. Bireylerin tâbi olduğu doğa yasası ise akıldır. Akla göre eylemek, kişinin doğa durumunda mecburiyet hâli ortaya çıkmaksızın başkasının hayatına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermemesi gereğini bilmek demektir. Bu şekilde, doğa durumundaki mutlak özgürlük ortamında kendilerini olduğu kadar diğerlerini de korumuş olurlar. Dolayısıyla, ortaya çıkan saldırılar veya zarar verme davranışlarında herkesin meşru olarak cezalandırmak ve zararını telafi etmek hakkı mevcuttur (Locke, 2021, s. 171-172). Sivil yönetimlere olan ihtiyaç da buradan doğar.

Doğa durumundaki cezalandırma sistemi herkesin eşit ve özgür olduğu anlayışından ileri gelir ve bireyseldir. Ancak, cezalandırmada yakınları lehine davranmak veya bir araya gelerek başkalarına uygulanan zarar verici eylemin karşılıksız kalmasına neden olmak gibi adaletsiz durumların ortaya çıkmaması için bir üst otorite olarak sivil yönetimi kurmak icap eder. Strauss'un belirttiği gibi, doğa durumu barış, iyi istenç, karşılıklı yardımlaşma ve koruma hâlidir; dolayısıyla doğa durumunda insanlar doğa yasasının erdemi sayesinde bir toplumsal durum içindedir ve burada hiçbir üst otorite mevcut değildir (Strauss, 1971, s. 27). O halde, Locke'un doğa durumundan çıkışı herkesin herkese karşı olduğu bir savaş ortamından çıkış değil, anlaşmazlıkların çözümü için gerek

duyulan bir üst otoritenin inşa edilmesi anlamına gelir. Doğa durumu, Locke için bir üst otoritenin olmaması demektir. Yaşadığı dönemde dahi, tüm prenslerin ve hükümet yöneticilerinin hâlihazırda doğa durumunda olduğunu söylemesinin nedeni de budur (Locke, 2021, s. 176). Doğa durumu, bir toplum yapısının ortaya çıkması ile ortadan kalkan ve dünyada bir daha görülmeyecek bir şeye denk düşmez. Hangi seviyede, o düzlemin üyeleri arasında bir eşitlik varsa ve uygulamada bir üst otorite bulunmuyorsa, o durum doğa durumu olarak ifade edilebilir.

Doğa durumundan çıkış, mülkiyet etrafında şekillenen bir açıklamayla meşrulaştırılmış olan rızaya dayalı toplum sözleşmesi ile gerçekleşir.<sup>49</sup> Toplum sözleşmesi iki farklı rıza gösterme edimi içerir. İlkini *açık rıza* olarak tanımlayan Locke, bu rıza ile insanlar arası bir anlaşmaya gönderme yaparak, bireyin toplumu oluşturmasını açıklar. İkincisi ise, bir yönetim altında mülk sahibi olan veya mülkiyeti kullanın zımnî rızasıdır. Zımnî rıza, parçası olduğu iktidarın/egemenin yasalarına itaat etmeyi ifade etmektedir (Locke, 2021, s. 249). Locke için yasaya itaat, kişinin kendi katılımıyla ortaya çıkardığı kararlara itaatle eş anlamlıdır. Çünkü sözleşme sayesinde bireyler doğa yasasını uygulamayı, yani bireysel olarak ihlalleri cezalandırma işini hakem görevindeki yönetime bırakır ve böylece ortak iyiye yönelmek mümkün olur. Locke, kontrol mekanizması olabilecek bir

---

<sup>49</sup> Locke'un doğa durumu ve doğal hak mefhumları çerçevesinde kurguladığı yapıda bir diğer öne çıkan husus *mülkiyettir*. Genel olarak Locke için politik güç, sadece insanların yaşam ve mülkiyet odaklı doğal hakkına hizmet ediyorsa meşrudur. Bu nedenle yönetim, doğa yasası ve bireylerin hakları tarafından sınırlandırılmıştır (von Leyden, 1971, s. 15). Ona göre tüm dünya Tanrı'nın insanlara bahsettiği topraklardan oluşur. Doğada herkes, tüm ürünlerin ve toprakların kullanım hakkına sahiptir. Ancak, kişilerin özel olarak bir ürünü sahiplenmesi veya bir toprağın sahibi olması, o nesne üzerinde harcadığı emekle mümkündür. Doğada kişinin emeğiyle ve bizzat elleriyle topladıkları veya ürettikleri kendisine aittir. Bu sahipliğin tek kuralı, diğer bireylere de yetecek kadar bırakmak, kullanabileceğinden fazlasına sahip olmamaktır. Dolayısıyla, Locke'un tasvirinde, bir mülkiyetin kriteri *emek* olarak belirlenmektedir. Tüketebileceği kadar mal edinmek, işleyip üretebileceği kadar toprak sahibi olmak, doğadan kendi emeğiyle dönüştürdüğü sürece kişinin hakkıdır. Bu doğa durumu tasvirine, birikime imkân veren bir aracı olarak *paranın* dahil olması ile sistemde dönüşüm ihtiyacı doğmuştur. Örneğin, tüketebileceğinden fazla erik toplayan bir insan bunu, daha uzun süre saklayabileceği fındıkla takas ettiği bir ekonomik sisteme dahil ediyorken; para sayesinde, karşılığında bir mal edinmeksizin tüketim fazlası ürünleri biriktirip satarak zenginleşebilir olmuştur. Yani para, sınırsız bir biriktirmenin ve zenginleşmenin önünü açmıştır. Bu durumda, üretimin artışı ve para kullanımının genelleşmesi sonucunda belli toplumlarda mülkiyet düzenlemeleri yapılmış ve buna dair *yasalar* oluşturulmuştur. Böylece bölgesel mülkiyetler ortaya çıkmıştır. *Politik toplumun* ortaya çıkması bu süreçle temellendirilir. Ortaya çıkan politik toplum, *mülkiyeti korumak* ve *ihlalleri cezalandırmak* zorundadır (Locke, 2021, s. 191-226). Sonuç olarak karşımıza sözleşme ile ortaya çıkan toplum ve sözleşme ile inşa edilen yönetim çıkmaktadır.

üst merciin olmadığı monarşi rejimini sivil yönetim anlayışına aykırı bulur (Locke, 2021, s. 227-228).

Ona göre, sözleşme ile kurulan bu yapıda karar verici, herkesin rıza gösterdiği *çoğunluk kararı*dır. Çoğunluk kararı, rıza gösterilen bağlayıcı yasa ve anlaşmazlıkları çözecek olan yargıç ile sınırlanmıştır. Bu sınırlama yasama, yürütme ve federatif iktidar şeklinde yapılandırılmış güçler ayrılığı ilkesi sayesinde perçinlenmiştir. Locke, yasa yapıcıların ve uygulayıcıların tamamen farklı olması gereğini, böylece çıkar ilişkilerinden kaynaklı sorunların var olmayacağını düşünür. Federatif güç ise, dış ilişkilerden sorumlu yapı olarak savaş, barış, ittifaklar gibi politik bütünün diğer devletler ile ilişkisinde yetkili kılınmış güçtür (Locke, 2021, s. 267-269). Böylece, Locke'un demokratik yönetimi sözleşme ile temellendirilmiş, bireylerin rızası ile toplumu çoğunluk adına yönetecek bir *commonwealthin* ilkeleri ortaya konmuştur. Locke'un teorisinde "Devlet birey için meydana çıkmıştır, birey devlet için değil. Bu anlamda, Locke her şeyden daha çok bireyciliğin başını çeker." (Aaron, 1971, s. 167). Büyük oranda birey gözünden kurgulanan bu tez, modern demokratik argümanların -başta liberal yaklaşımlar olmak üzere- büyük bir kısmını etkileme gücünü haiz olmuştur.

Hobbes bakımından devlet, tüm insanların eylemlerinden ileri gelen gücün ortaklaşması olarak barışı ve güvenliği sağlayabilir. Bunu mümkün kılmaya en uygun yönetim sistemi ise demokrasi veya aristokrasi değil *monarşidir*; zira bu sistemde bireylerin özel çıkarı ile ortak yarara dönük kamusal çıkarı aynıdır (Hobbes, 2018a, s. 147). Hobbes için düzeni korumakla görevli olan egemenin şiddeti de meşru bir şiddettir. Bu nedenle, "Hukuk düzenini korumakla görevli hükümdarın şiddetine Hobbes *Violence* değil, *common power* adını verir." (Han, 2021, s. 67). Yani, bu şiddet ortak iradeye (ortaklığa/*commona*) dayalıdır ve bu sayede hukukun meşruiyetini sağlayan politik irade halini alır. Bu irade, kendisinin -yani halkın tamamının- güvenliğini sağlar ve barışın koruyucusu olur.

Görüldüğü gibi, Hobbes'un doğa durumu *özgürlük* durumu olarak ifade edilebilir. Ancak bu her şeyiyle olumlu anlam ihtiva eden bir özgürlük değildir. Sınırsız özgürlük, bireyler arası çatışmanın ve savaşın nedeni olmaktadır. Bu nedenle yapılan sözleşme, bireylerin haklarını egemene devrederek güvenlik ve barışı sağlamasını mümkün kılar. Yani, özgür ancak kaotik bir durumdan, barışın hüküm sürdüğü düzene geçiş yapılmıştır. Locke ise doğa durumunu daha farklı ele almıştır. İçeriği, oluşumu ve toplum öncesi doğada var

olan insanların *hakları* bağlamında farklılıklar bulunmakla birlikte, ortak olan nokta sözleşmenin toplumu inşa etmesidir. Locke'un görüşü de rızaya dayalı mutabakatla bireylerin doğa durumundan toplumsal yaşama geçişine dayanır, ancak nedenler, amaçlar ve sonuçlar farklıdır.

Hobbes ve Locke için toplum sözleşmesinin kullanım sistematığı birbirine benzer görünmektedir. Kullandıkları doğa durumu ve sözleşme argümanları, toplumun tümü için en iyi politikanın üretileceği ihtimali kurgulamak adına temel teşkil etmiş; ikisinde de kendi kararlarını veren rasyonel bireyden yola çıkarak politik düzenin kuruluşuna varan bir dünya görüşü sunulmuştur. Ancak, görüldüğü üzere, doğa durumunda insanların yaşamları, doğa durumundan çıkmayı mecbur kılan nedenler, sözleşme sonrası medeniyet durumunda iktidarın gücü ve sınırları gibi noktalar göz önünde tutulduğunda tamamen farklı bir tablo karşımıza çıkar. Toplumsal sözleşme argümanını benimseyen diğer isim olarak Rousseau söz konusu olduğunda ise tablo daha da farklılaşmaktadır. Rousseau'nun politika teorisi, toplum sözleşmesi geleneğinde açtığı alternatif sayılabilecek bir yolun ortaya konması şeklinde yorumlanabilir. Hobbes ve Locke'un argümanlarıyla sözleşme bağlamında paralelliklere sahip olan Rousseau'nun teorisinde uygar toplumun ortaya çıkışından sözleşmenin işlevine kadar birçok noktada farklılıklar vardır.

Öncelikle, doğa durumu varsayımları açısından Rousseau diğer sözleşmecilerden ayrılmaktadır. Zira, ona göre doğa durumundaki insanlar arasında eşitlik söz konusu değildir. *Doğal eşitsizlik* veya *fizik eşitsizlik* olarak tanımladığı bu türden eşitsizlik, insanların, üzerinde herhangi bir tasarrufunun bulunamayacağı, doğuştan getirdiği -yaş, cinsiyet, kilo, ruh nitelikleri, zekâ vs.- fiziksel farklılıklarla ilgilidir. *Manevi* ya da *politik eşitsizlik* olarak tanımlanan ikinci eşitsizlik türü ise insanlar arası uzlaşma ile kurulmuş veya hiç değilse onların onayıyla var olmuştur (Rousseau, 2009, s. 87). Rousseau'nun bu ayrımı, doğa durumundan topluma geçişin bir ilerleme olduğu düşüncesini kabul etmemesi anlamına gelmektedir. Ona göre, sözleşme öncesi ve sonrası arasında nitelik farkları vardır, ancak bu farklar iyi veya kötü olmak zorunda değildir. Özgürlük hususunda ise uygarlığın etkisi ancak olumsuz yönde olmuştur. "*Toplum Sözleşmesi*" (2018) adlı metninde belirttiği gibi "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire

vurulmuştur.” (Rousseau, 2018, s. 4).<sup>50</sup> Bu noktada Rousseau’nun araştırmasını yönlendiren temel soru, neden özgürlükten köleliğe doğru geçiş yaşandığı ve bu yeni durumda ne yapılırsa insanın en uygun koşulları kurabileceği sorusudur.

Rousseau’nun doğal durum tasviri ile varmaya çalıştığı nokta, toplumun ortaya çıkması ile birlikte bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılması bir yana daha da arttığı yönündeki görüşleridir (Rousseau, 2009, s. 127-128). Bu karşılaştırma sayesinde, “...doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından ne kadar artırılmış olması gerektiği anlaşılacaktır.” (Rousseau, 2009, s. 128). İşte bunun ilk adımı, “*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*” (2009) başlıklı çalışmasında *mülkiyet* olarak görülmektedir: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir!*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu.” (Rousseau, 2009, s. 133). Aynı zamanda, “*Toplum Sözleşmesi*” metninde ise toplumun ilk aşaması olarak ailenin kurulmasını gösterir ve böylece tarihsel gelişme sürecine daha yumuşak bir geçiş tasviri sunmuş olur. Ona göre aile, politik toplumun ilk aşamasıdır (Rousseau, 2018, s. 5). Ancak bu geçişin karşılığında insanın ödediği bedel, özgürlüğün doğal biçiminden vazgeçmek olmuştur. Mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkardığı eşitsizlikler ile birtakım zorunlu bağlantılar içinde kalan insan, doğa durumundaki negatif özgürlük hâinden uzaklaşmıştır.

Doğal özgürlüğün yitimi ile birlikte, uygar toplum içerisinde özgür ve ortak yarar gözeterek yaşamının yoluna dair sorgulama, Rousseau’yu sözleşme çözümüne yönlendirir. Çünkü ona göre “... toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır: Bununla birlikte, hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır.” (2018, s. 4). Hobbes’ta olduğu gibi, Rousseau için de insanın varoluşundan gelen temel yönelimi, varlığını korumaktır. Uyması gereken ilk doğal yasa varlığını devam ettirmek ve bu çerçevede kendine gereken özeni göstermektir. (Rousseau, 2018, s. 4). İnsanların

<sup>50</sup> Doğa durumundaki insan, toplumla birlikte ortaya çıkan ilişkilerden ve bağlantılar açısından bağımsız bir biçimde yaşar. Duyguları, tutkuları ve bilgileri de bu koşullara uygun bir çerçevede sınırlıdır. Yaşamını sürdürmesine imkân verecek gereksinimlerin ötesinde bir istenci de olmamaktadır. Kuşaklar arası aktarım, üretimin ve hata sanatın nesillerce devamı söz konusu değildir. İnsanlar doğa durumunda birbirleriyle oldukça az irtibat halindedir ve zamanla küçük topluluklar halinde yaşamaya başlarlar. Ancak, savaş durumu toplumsallaşma ile birlikte ortaya çıkar. Bunun nedeni, tarım ve madencilik gibi teknik-ekonomik gelişmelerin getirdiği eşitsiz ilişkilerdir (Reiner, 2010 s. 1290).

toplum halinde yaşamasını sağlayan bir *ilk sözleşme* mevcuttur. Bu sözleşme ile kamu yararına dayalı bir toplumun kurulması sağlanır.

Rousseau'nun ilk sözleşme argümanı, aynı zamanda Hobbes ve Grotius gibi egemenlik odaklı politik argümanların biçimine yöneltmiş bir eleştiridir. Zira, Rousseau'ya göre egemenlik hakkı salt güce dayalı değildir. Güç tek başına meşruiyet kaynağı olamaz, meşruiyet de tek başına hakkın belirleyici olamaz. Burada mesele ortak yarar amacını gütmektir. Egemen sadece güçle var olursa özel çıkarına göre davranmış olur ve bu noktada egemenlik altındaki toplumdaki değil sadece *boyunduruk* altına alınmış topluluktan bahsetmek mümkün olabilir. Ayrıca, bir toplumu egemene bağlı olması için öncelikle ulusun var olması gerektiğine dikkat çeker; bu nedenle, oy verme hakkını veya başa geleni belirleme hakkını sunan bir *ilk sözleşme* mecburiyeti ortaya çıkmış olur. (Rousseau, 2018, s. 12-13). Toplum sözleşmesinin amacı toplumu korumak için herkesle bir bütünlük içinde olurken, aynı zamanda herkesin kendi buyruğundan başka bir buyruğa uymak zorunda kalmamasıdır. Ona göre, “Üyelerinden her birinden canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.” (2018, s. 14). Bu nedenle Rousseau'nun sözleşmesi hem politik bir gövde kurar hem de insanın insanlığını üretmektedir (Nancy, 2014, s.67). İnsanlar, bütün varlığını ve gücünü *genel iradenin* (genel istem/genel istenç) emrine bırakır ve aynı zamanda bunu gerçekleştiren egemen de kendisi olur.<sup>51</sup>

Sözleşmenin ikili yapısı burada tekrar devreye girer. İlk sözleşme, egemen varlığın üyesi yurttaş olarak diğer yurttaşlarla, ikinci sözleşme ise devletin uyrukları olarak egemen varlıkla yapılan sözleşmedir. Politik bütün, ilk sözleşme ile doğmuştur. Bu sözleşmeye aykırı davranma hakkı bulunmaz. Aynı zamanda, ikinci sözleşme aşamasında politik bütün kendisiyle sözleşme yaptığı için, halkın bütünü zorunlu temel bir yasaya tâbi

<sup>51</sup> Rousseau'nun sözleşme teorisi, kullanılan kavramların anlamı bakımından da özgünlük taşır. Örneğin, daha önce görüldüğü gibi Hobbes için egemenin uyrukları aynı zamanda yurttaşlar olarak toplumu oluşturur ve bu anlamda halkın tamamı aslında egemenin bünyesinde mevcuttur. Rousseau ise uyruk ve yurttaş arasında olduğu gibi, devlet ve egemen varlık arasında da farklılıklar olduğunu söyler. Sözleşme ile oluşan tüzel kişiyi *politik bütün* olarak ifade eden Rousseau, devlet ve egemen tanımlarındaki nüansları da gösterir. “Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman *devlet* (état), etkin olduğu zaman *egemen varlık* (souverain), öbür devletler karşısında da *egemenlik* (puissance) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar.” (Rousseau, 2018, s. 15).

değildir (Rousseau, 2018, s. 16-17). Sözleşmenin işleyişini böylece açıklayan Rousseau, özgürlük meselesinde de ayrıma giderek sınırları belirlemek gerektiğini düşünmüştür.

Rousseau'ya göre insanlar, toplum sözleşmesi ile doğadaki negatif özgürlük olanağını yitirmiştir. Buna karşın, elindekilere sahip olmak ve bunları korumak yönünde pozitif özgürlük kazanmıştır. İlkinin sınırı *güç* iken, ikincisinin sınırı toplumun kolektif biçimde ürettiği *halk oyunu*ya ortaya çıkan sınırdır (Rousseau, 2018, s. 18). Bu nokta, Rousseau'nun teorisindeki en tartışmalı kavramlardan birisi olan *genel iradeye* dokunmaktadır. Eğer sınır toplumun kendisi ise daha doğrusu insanlar kendi koyduğu yasalara boyun eğmek anlamına gelen toplumsal özgürlüğe sahipse, toplumun iradesini tespit etmek gerekir. Rousseau, genel iradenin her zaman doğru olduğunu ve kamusal yarara yönelik olduğunu ifade eder. Ancak, halkın kararları her zaman aynı doğrulukta olmayabilir. Buradan çıkan sonuç, genel irade ile halkın kararlarının aynı şey olmadığıdır. Hatta, "Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır." (Rousseau, 2018, s. 17). İnsanları özgürlüğe zorlamak olarak ifade edilen bu tutum, genel iradenin halkın görüşlerinin toplamı olmadığını göstermektedir.

Bu perspektifi tamamlayan bir diğer husus, Rousseau'nun *yasayı* diğer sözleşmeci teorisyenlerden farklı yorumlamasıdır. Ona göre yasa akıldan kaynaklanıyorsa adaleti sağlama gücüne sahiptir. Ancak, adalet tek başına yasaları doğal seyrinde yürütme gücüne sahip değildir. Yani, evrensel ve akla uygun yasalar mevcut olmakla birlikte, pratikte bir karşılığının olması için *yürütme* ve *yargı* gücünün desteğiyle birlikte *yasamanın* ortaya konması gerekir. Yasa, yalnızca genel iradenin işlemleri olarak görülebilir. Dolayısıyla, Hobbes'taki anlayıştan farklı olarak Rousseau için yasa egemenin buyruğu değildir. Zira, egemen kendi özel iradesini yansıtan buyruklar da verebilir. Eğer bir yönetim, yasaya göre yönetiliyorsa, *cumhuriyet* olarak adlandırılır. Burada yönetim, yalnız halkın yararına işler ve halk da kararlara etki eden bir özne olarak politikanın parçasıdır. Cumhuriyet yönetimi bu anlamda rejimden ayrılmaktadır. Rousseau'ya göre, yönetim egemen varlıkla tamamen aynıysa burada yasal olduğu söylenebilir; bu anlamda bir monarşi de cumhuriyet sayılabilecektir (2018, s. 36). Rousseau'nun rejimler konusundaki görüşleri de özel irade ve genel irade ilişkisine göre değerlendirilmektedir.

Bir yönetimin *yasama* ayağı temsile indirgenemez olan genel iradenin yansımasıdır. *Yürütme* ise, yönetimin bu iradeye dayalı uygulamaları yapabilme gücünü ifade eder. (Rousseau, 2018, s. 53). Eğer yöneticilerin sayısı o toplumdaki diğer yurttaşların sayını geçiyorsa rejimin adı demokrasi olur; yurttaş sayısı yönetici sayısından fazlaysa aristokrasi; yönetici tek olduğunda ise monarşi veya krallık olmaktadır. Ancak her biri ayrı ayrı derecelendirilmesi mümkün rejimlerdir. Örneğin, bir demokraside toplumun yarısından bir fazlası yönetici olabileceği gibi toplumun yüzde doksanı da yönetici olabilir. Bu iki demokrasinin aynı olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. (Rousseau, 2018, s. 61). Rousseau'ya göre demokrasinin iyi bir yönetim olabilmesinin yolu, Antik Yunan *polis*lerinde olduğu gibi küçük bir devlette işletilmesidir. Böyle bir durumda dahi bozulmaya en elverişli yönetim demokrasidir. Hatta ona göre, “Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değildir.” (Rousseau, 2018, s. 64). Bu bağlamda, en etkili yönetim *monarşiler*dir. Fakat, özel iradenin genel irade yerine geçmesi çok daha kolay olacağı için monarşiler de bozulma tehlikesine sahiptir. (Rousseau, 2018, s. 67). Buradan da anlaşılacağı üzere, Rousseau için önemli olan genel iradenin yansıtılması yönetimin iyi veya kötü olmasının tek kriteridir. Çünkü genel iradenin yansıtılması, insanların doğa durumundan kopup toplum halinde yaşaması akabinde vurulduğu zincirlerden kurtulmanı tek yoludur. Dolayısıyla bir yurttaşın en büyük erdemi de kendi özel iradesini genel iradeye uydurabilmesidir.

Sözleşmeselliğin bu yorumu, toplumun *genel iradeye* uygunluğu anlamında birbiriyle çelişmeyecek biçimde doğrulara dayalı düşünebilmesini temel almaktadır. Genel irade, tüm özgüllüklerin ötesinde, evrensel bir hakikat birliğini ifade eder. Bu noktada, modern teorinin çıkmazlarından birisi olan aynılaştırma sorununun bir örneği ortaya konur. Zira, genel iradenin takip edilmesi, doğa durumu ve insan doğası üzerinden tanımlanan yurttaşların hem zemin hem de amaç noktasında aynılaştırmasını gerektirmektedir. Farklılıklar ortaya çıkıyorsa, hakikate uygun olmayan unsurların varlığı kaçınılmaz olacaktır.

Sözleşmecilik argümanı çerçevesinde, farklı düşüncelerin özgürlüğünü garanti altına almakla kendi kendisine sınır koyabilen ve kontrolü elinde tutan bir toplum olmayı aynı minvalde gören yorumlar da mevcuttur. Bu bağlamda, politika teorisinde sözleşmesellik ve egemenlik hususlarının demokrasi ile bir araya geldiği başka bir perspektifi Benedictus



Spinoza’da bulmak mümkündür. Spinoza, sunduğu politik argümanlarla birlikte, özellikle “*Teolojik-Politik İnceleme*” (2023) (*Tractatus Theologico-Politicus*) ile “*Politik İnceleme*” (2018) (*Tractatus Politicus*) başlıklı çalışmalarında, demokrasiyi doğaya en uygun yönetim olarak savunmaktadır. Ona göre, “Hiç kimse haklarını bir demokraside olduğundan daha iyi talep edemez.” (Spinoza, 2018, s. 153). Spinoza’da demokrasinin savunusu, özgürlük ve/ya güvenlik amacını taşıırken, temellendirilmesi ise olabildiğince fazla özgüllüğü kapsayabilmesine bağlıdır. Buna bağlı olarak demokrasi, her türden yönetimin kendi niteliklerinde mükemmelleştikçe yaklaşacağı bir *içkinlik* unsuru olarak değerlendirilir.

Spinoza felsefesinde demokrasi temellerini dönüştüren ve bu nedenle başlangıçta altı çizilmesi gereken husus, bahsi geçen iki metin arasındaki içerik farklılaşmasıdır. “*Teolojik-Politik İnceleme*”de Spinoza, devletin ve yönetimin oluşumunu sözleşmesellik argümanına dayandırırken, “*Politik İnceleme*”de bu argümandan vazgeçmektedir (Matheron, 2020, s. 54). Bu dönüşümle birlikte, politikanın amacına dair varsayımlar da değişmektedir. Spinoza ilk metinde Tanrı’nın gücü ile doğa yasalarını aynı şey olarak değerlendirir. Bu nedenle, “Hiçbir varlık tabiatın önceden belirlenmiş düzeni, yani Tanrı’nın sonsuz yönetimi ve kararı dışında hiçbir şey yapmaz.” (Spinoza, 2023, s. 84). *Varlık* ifadesi, insanları olduğu kadar tüm canlı ve cansız varolanları kapsar. Ancak yalnızca Tanrı *özgür varlık (res libera)* olarak tanımlanabilir. Yani, sadece kendisinin nedeni olan ve kendi kendisini belirleyen varlık olarak Tanrı, özgür olmaya mecburdur (Spinoza, 2016, s. 494). Ona göre *yasa* kavramı hem doğanın zorunluluğudur hem de insanların kararlarına bağlıdır. Doğanın zorunluluğu, herhangi bir varolanın doğasıyla veya tanımıyla ilgili olmaktadır: “Bir insani karara bağlı olan ve daha özel biçimde hukuk kuralı diye adlandırılan yasayı ise insanlar kendileri ve başkaları için koyarlar; daha güvenli, daha rahat bir biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle...” (Spinoza, 2023, s. 95). O halde, yasanın insanların kararlarından ileri gelen yönü, doğanın zorunluluğuna aykırı olmamakla birlikte, Spinoza’daki sözleşmeselliğin de kaynağı olur.

Spinoza’nın demokrasiyi konumlandığı yer de tam olarak bu bağlamdan ileri gelir. Doğanın sunduğu haklar, aynı zamanda güç olarak anlaşılır. Diğer bir ifadeyle, her insanın sahip olduğu hak, onun gücünün sınırları ile orantılıdır. Çünkü doğal zorunluluk, insanın verdiği karar ve ortaya koyduğu *eylem* ile çerçevelenmiştir. İnsanların güvenlik

içinde yaşayacağı iyi bir hayatın ortaya çıkabilmesi, ortak hareket edilmesini gerektirmiştir: "Bunu yapabilmek için de her birinin tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladılar." (Spinoza, 2023, s. 232). Demokrasinin anlamını kurgulayan bu sözleşme argümanı, doğal hakkın ve -dolayısıyla- gücün topluma devri anlamına gelmektedir:

...tabii hak yalnızca her insanın gücüyle belirlenir. Dolayısıyla da her insan, zorla ya da gönüllü olarak gücünden bir şeyleri başkasına devrettiği ölçüde, hakkından bir şeyleri de zorunlulukla ona bırakmış olur. ... tabii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü anlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır. (Spinoza, 2023, s. 234).

Buna bağlı olarak demokrasi tanımını da şu şekilde verir: "Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği..." (Spinoza, 2023, s. 235). Spinoza'ya göre demokrasideki güç devri, kişinin doğal haklarını tamamen devretmesini gerektirmemektedir. Her birey kendi hakkını, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu toplumun çoğunluğuna devretmektedir. Böylece, doğal durumdaki gibi eşitlik sağlanabilir (Spinoza, 2023, s. 236). Peki devletin veya egemen iktidarın varlığını nerde konumlandırmak gerekir?

"*Teolojik-Politik İnceleme*"de devlet, kendisini sınırlandıran bir gücü ifade eder. Devletin kuruluşu, kendisini sınırlandırması sebebiyle, içkin bir nedensellik olarak görülür (Balibar, 2016c, s. 48). Bu anlamda demokrasi rejimi de kendi çerçevesi içinde belli bir rejimi tanımlamakla birlikte, diğer yandan her rejimin iç tutarlılığını belirleyen ve her devlete içkin olan kendisine dayanma ve sınırlandırma özelliğinin adı olarak ele alınmaktadır (Balibar, 2016c, s. 50). Bu anlayışın daha belirgin olarak ortaya çıkışı "*Politik İnceleme*" metnindeki analizde gerçekleşir. Burada Spinoza, klasik metinlerdeki üç ana rejim olan monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi değerlendirirken, tüm rejimlerin kendine özgü yapısının ötesine geçen ortaklıkları ve *çokluk* meselesini ele almaktadır.<sup>52</sup>

Spinoza'da toplum kavramı, "Bünyesi dahilinde, bir insan kümesindeki her bireyin, daha üstün güce sahip bir bütünü oluşturacak şekilde güçlerini birleştirdikleri (medeni) haldir."

<sup>52</sup> Çokluk (*multitudo*) kavramının çağdaş politika teorisinde örnek bir etkisi için bkz. Hardt & Negri, 2011; Negri, 2011.

(Deleuze, 2019, s. 98). Bu medeni durum, insanların, diğerlerinin daha üstün olma potansiyeline sahip gücü karşısında herkesin güvenliğini sağlamaktadır. Medeni toplum durumu, bireylerin akıl ile eylemesi durumuyla birebir örtüşme göstermez. Zira akıl, Spinoza düşüncesinde ebedi hakikatle birlikte düşünülürken, medeni durum yasa ile toplumun sınırlandırılması mecburiyetini ifade eder (Deleuze, 2019, s. 98). Spinoza'nın "*Politik İnceleme*" eserindeki toplumsallığın zemini açıklaması, neden yasanın akılla birebir örtüşen bir politik bütünü mecbur kılmadığını göstermektedir. Ona göre, doğal hak akıl ile irtibatla olduğu kadar kör arzu (*cuopiditate*) ile de ilgilidir. O nedenle hak meselesini akıl kadar *iştahlar* üzerinden tanımlamak da gerekmektedir (Spinoza, 2018, s. 37). Dolayısıyla, insanların eylemlerini belirleyen şey akıl olduğu gibi aynı zamanda arzuları ve irrasyonel iştah yönelimleridir. Bu çıkarımlar nedeniyle, sivil durumlar (*status civilis*) olarak tanımlanan monarşi, aristokrasi ve demokrasi arasında, mutlak yönetim olarak da ifade edilen demokrasi insanın doğasını en iyi yansıtan yönetim olarak görülür (Spinoza, 2018, s. 48). Önemli olan insanların yasaya uymasını sağlayan motivasyon değil, yasalara uymanın amaçsal olarak neden gerekli olduğu hususudur.

Demokrasi ile düşünme özgürlüğü ve ifade özgürlüğü arasında ayrılmaz bağ olduğu düşüncesi, *çokluk* mefhumunun politik işleviyle ilgilidir. Spinozaya göre:

Demokratik bir siyasi bütünde saçmalıklardan kaçınmaya hiç gerek yoktur. Çünkü sözkonusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkansızdır. İkinci olarak bu, demokrasinin amacı ve temeli nedeniyle de kaygı verici değildir. Yine gösterdiğimiz gibi, demokrasinin temeli ve amacı, iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içinde tutmaktır; uzlaşma ve barış içinde yaşasınlar diye. (Spinoza, 2023, s. 235).

Bu nedenle monarşi veya aristokrasi yönetimleri, demokrasiye yaklaştığı ölçüde daha iyi yönetimler olabilmektedir. Ne kadar fazla sayıda insan politik tartışmaya dahil olursa, politik kararın doğruluğu o oranda mümkün olacaktır. Spinoza'ya göre, "İnsanların akli gerçekte her şeyi bir kerede kavramak için fazla kıttır; ama düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak bilenir ve sınaya sınaya sonunda insanlar aradıkları ve herkesin üstünde anlaştığı, ilk başta hiç kimsenin aklına gelmeyen çözümü bulurlar." (2018, s. 142). İnsanlar topluma güçlerini devrederken, yargıda bulunma ve düşünme edimi bu devrin dışında kalır. İnsanların fikirleri çok farklı biçimlerde ortaya çıkabilir ve karşıt düşünceler devlet tarafından bastırılmak istenirse mutlak başarısızlık sonucu doğar. Çünkü, insanlar doğadan gelen hakları sebebiyle yargıda bulunmaktan vazgeçemez, kendi düşüncelerinin

sahibi olmak zorundadır (Spinoza, 2023, s. 283-284). Bu özgürlüğün üzerine inşa edilmiş olan, insanın doğal hakları gereğince kendi kendisini sınırlandırdığı mutlak yönetim, mutlak köleliğin tam tersidir. Dolayısıyla, her rejim, kendi içinde mükemmelleşmesiyle demokrasiye doğru hareket eder: “*Imperium democraticum*, ‘kurucu iktidar’dır. Ne kadar çok yetkinliğe sahip olursa, o kadar çok eyler; ve tersine ne kadar çok eylerse, o kadar çok yetkindir.” (Negri, 2011, s. 153). Diğer bir ifadeyle, politik düzenin demokratikleşmesi ile mükemmelleşmesi aynı doğrultudadır. Dolayısıyla, demokrasinin tüm devletlere için bir nitelik olduğu ifade edilebilmektedir.

Sözleşme teorilerinin genelinde karşımıza çıkan sorun, Spinoza’nın argümanları dışarıda bırakıldığında, egemenliğin öznelere bir ve bölünmez olarak ele almasıdır. Bu durum, sözleşme teorilerinde egemenliğin de tek olması yanılığını ortaya çıkarmaktadır. Derrida’nın öne sürdüğü gibi egemenlik meselesi, ulusun egemenliğini aşan farklı egemenliklerin varlığı ile dönüştüğü gibi, ulusun içinde de farklı egemenliklerin varlığından söz etmek gerekir (Derrida, 2005b, s. 61, 87-88, 98, 101). Egemenliğin sözleşmesel varlığı, ulus bağlamında ele alındığında içsel belirsizlikle karşılaşmaktadır. Çünkü, egemenin ulus-devlet içerisindeki yeri Hobbes’ta olduğu gibi bir monarkta cisimleşerek tek bir odakta kalmaz. Gücün politik sistem içinde dağılımı söz konusudur. Yasama, yürütme, yargı güçlerinin yanında, halkın katılım gücünün sınırlılıkları, askerinin sistem içindeki yeri, ekonomik yapıların etki gücü gibi çeşitli unsurlar vardır. Dolayısıyla, egemenliği tek bir kaynaktan görmek hatalı bir indirgeme olmaktadır. Bunun yanında egemenliğin küresel biçimlerinde de çeşitlilik vardır. Sözleşmecilerin sunduğu gibi egemenliğin tercih edilmemesi, egemensizliğin tercih edilmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü, tek bir egemenlik biçiminden bahsedilemez. Aksine, birbiri ile çekişme hâlindeki egemenliklerden bahsetmek gerekir. Yani, politik egemenliğin tek ayrıcalıklı biçimi olarak ulustan söz etmek imkânsızdır. Sözleşme argümanındaki hata egemenliğin bu çok yönlülüğünü gözden kaçırmaktır. Derrida’ya göre, sözleşme ile kurduğu varsayılan politik bütün, saf ve değişmez bir yapıda değildir. Onu oluşturan yurttaşlar içinde egemen olanlar olduğu gibi, egemen olmayan yurttaşlar da mevcuttur (Direk, 2022, s. 135-138). Bu nedenle, egemenliğin sözleşmesel kuruluşunda hem ilkesel olarak hem de bugünün

dünyasında ortaya çıkan küresel bağlamlarla birlikte yeni ortaya çıkan sorunlu noktalar olduğu söylenebilir.<sup>53</sup>

Hobbes, Locke ve Rousseau özelinde bakıldığında, toplum sözleşmesi kuramlarının liberal ve cumhuriyetçi argümanlardaki etkilerinin nedenlerini görmek mümkündür. Spinoza’da ise sözleşmenin daha kısmî ve farklı bir yönü amaçlayan işlevi ortaya çıkmaktadır. Genel olarak sözleşme argümanları, geleneksel ebedî ilkeler anlayışındaki bir dönüşümün ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu değerlendirme için fazla aceleci olmamak gerekmektedir. Geline nokta, yasanın kendi otoritesini inşa eden bir kökensizliği yansıması, bunun egemenlikle, egemenin bizatihi yurttaşların kendisi olabilmesi ihtimali ile irtibatı meselesinin neden ebedî yasaların katılığında sıyrılmayı gerektirdiği anlaşılmaktadır. Lefort’un ifade ettiği gibi “... yasanın otonomisi, özünü inşa etmenin imkânsız olmasına bağlıdır.” (1988, s .18). Sözleşme teorilerinin ortaya çıktığı bu dönem, uzlaşısız bağlamın güçlenmesini getirmekle birlikte tam tersi yönde bir yönelimin de zemini haline gelir. Çünkü sözleşme perspektifi bir yandan tanrısal veya doğal kökensellik geleneğini zayıflatırken, diğer yandan kendi hipotetik kökenselliğini kurgulama yoluna gider. Gelenekselden farklı olarak bu kökensellik tarihsel bir gerçekliğin savunusu olarak değil, varolan durumun anlamını inşa etmek için sunulan bir anlatı olarak ortaya konmuştur. Fakat, 18. yüzyıl sonrasında güçlenerek yükselen ideolojik politika anlayışlarına bakıldığında, sözleşme teorilerinin zayıflattığı kökensellik yaklaşımının aslında aynı perspektifin başka biçimde güçlendirilmesi olduğu görülmektedir.

## 2.2. DEMOKRASİDE TEMSİL VE TARAFSIZLIK İDEALİ

Politikanın öznesini toplumun tamamına ve rasyonel insan varsayımına çeviren bir anlayışla ortaya çıkan arayış, bir yandan normatif bir saikle insanlar için en uygunu bulmakken, diğer yandan geleneksel dünya görüşüne yönelik eleştirel bir tutumu barındırır. Diğer bir ifadeyle, insanların bağımsız yaşayabilmesi ve yönetimin toplumdaki politik özneleri kapsayabilmesinin imkânı aranmaktadır. Zira, “Modern demokrasinin normatif varsayımı, hükümetin ortak yönetim eliyle kendi kendine yasa koyduğudur;

<sup>53</sup> Derrida’nın egemenliği tartıştığı bir diğer bağlam olan *otoimmünite* meselesi için bkz. Derrida, 1998; 2005b.

öznenin egemenliği hükümetin egemenliğine bağlı olduğu için ikisi birbirini güvence altına alır.” (Brown, 2014, s.60). Bu perspektifte demokrasi, toplumun bütününden ayrı görülmeyen yönetimin/devletin bu niteliğini koruyarak politika üretmesi, yani iktidar gücüyle politika yürütücülerinin kendi özel çıkarlarına göre hareket etmemesini temel alır. Bu nedenle, temsil mekanizması, *tarafsızlık* ideali ve kamusallığın dönüşümü önemli unsurlar olarak işlev görür.

Temsile dair, demokrasi ve temelsizlik açısından öne çıkan sorular, temsilin kapsamı, temsil eden ve edilen arasındaki irade örtüşmesi sorunsalı, temsil edilenin ne olduğu (kişi, görüş veya çıkar gibi) ve verilen kararın meşruluğunu belirleyen ne olduğu (sayı, hakikat, uzmanlık gibi) konularını kapsayan sorulardır. Tarafsızlık ideali, modern devlet ve egemenlik anlayışının etrafında şekillenen ve büyük oranda liberal geleneğin etkisinde tartışılan bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu bağlamda, tarafsız devlet kadar, birey veya grupların kararlarındaki belirlenmemişlik varsayımı üzerinden sürdürülen tartışmalar da önem arz etmektedir. Son olarak, politika teorisinin en temel meselelerinden birisi olan kamusal alanın politik niteliği, kamusalılık, özel ve kamusal ayrımı/birlikteliği gibi konular değerlendirilmektedir.

### 2.2.1. Temsil

Temsil kavramının *politika* bağlamında en basit tanımını “Fiilen varılmayanı aracı kişiler, gruplar ya da soyutlamalar yoluyla var hale getirmek.” (Pitkin, 1995, s. 358) şeklinde yapmak mümkündür. Kavramın İngilizce karşılığı olan *representation*ın (Fr. représentation) yapısında bu tanım daha da açıktır. Kökündeki *şimdilik/mevcudiyet* anlamına gelen *present* ile tekrar etme ön eki olan “*re-*”nin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan *re-representation* şimdide tekrar edilme, şimdide getirilme, tekrar sunulma gibi anlamları karşılar. Dolayısıyla, zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisinden bahsedilebilir. Temsil (*representantion*), temsil edilenin (*presented*) önceki sunulmuşluğundan (*presentation*) kaynaklanmalıdır. Bununla birlikte, mantıksal açıdan temsil bir şeyin yerine geçme anlamına da gelir. Herhangi bir  $x$ 'i  $F$ 'nin temsil ettiğini söylediğimizde,  $x$  yerine  $F$  gelebileceği ve anlamın aynı olacağı varsayılır (Dokic, 2014, s. 891).

Politik temsil hususunda birebir aynılık varsayımının geçerliliğine dair kavramsal bir ayırım yapılabilir. Temsilci temsil edilenin düşüncelerini oraya taşımak için mi yoksa temsil edilenin verdiği *karar verme yetkisine* dayanarak kendi düşüncelerini politikayı yönlendirmek için (*trustees/vekiller*) kullanmak üzere mi seçilir? Birinci durumda *delege* kavramı (*delegate*), ikinci durumda ise *vekil* (*trustee*) kavramı kullanılmaktadır (Mill, 2017a, s. 275). Delegasyon olarak temsil mekanizması, temsilci ile temsil edilen arasında sürekli bir fikir birliğini varsaymaktadır. Vekâlet olarak temsil kapsamında temsilci, temsil edilen kişi veya grubun fikirlerine yakın bir yerde durduğu için seçilir ancak önüne çıkan meselelerde karar verme bağımsızlığını koruyarak politikaya katılır. Bu durumda temsilin temsilciyi birebir yansıtması gerekmez.

Temsil bir şeyin var olmadığı yerde orada imiş gibi yapmak ise, onun gerçeğin bir parçası mı yoksa gerçekmiş gibi yapmak suretiyle onun yanlışlayıcısı mı olduğu sorusu ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle temsil eden ile temsil edilen arasında yalnızca benzerlik/yakınlık ihtimali olabileceği fakat birebir *aynılık* olamayacağı varsayıldığında, temsilin amacı olan var olmayanı orada kılmak veya şimdide onu taklit etmek ediminin tam tersi bir yanılısamadan bahsetmek mi gerekmektedir? Temsil kavramına dair bu tür zorluklar, semiyolojik tartışmaların katkısıyla ele alınabilir.

Temsile yönelik diğer bir sorun da temsil edilenin niteliği sorunudur. Iris Marion Young bu soruna dair üç unsuru tanımlayarak bir analiz yapar (2000, s.134-137). Bu unsurların ilki, bireylerin yaşama dair üretimlerinde veya örgütlerin amaçlarında önemli ve belirleyici olan şey(ler) olarak tanımladığı *çıkâr* (*interest*) kavramıdır. İkinci unsur, kişinin ilkeleri, değerleri ve önceliklerini ifade eden *fikirlerdir* (*opinions*). Son kavram ise, farklı tecrübeleri, geçmişi ve toplumsal bilgi arka planı olan insanların farklı konumlanmalarından ileri gelen erdemi karşılayan *perspektif* (*perspective*) kavramıdır. Young, bu üç unsurun, insanların temsil edilecek üç yönü olduğunu ifade eder. Yalnızca bu yönleriyle sınırlı olmamakla birlikte, tanımlayabildikleri olarak sınırlandırdığı çıkâr, fikir ve perspektif, birbirini tamamen dışlayan unsurlar değildir. Birbirlerine indirgenemez olan üç yön, aynı anda birden fazlasının bir arada olduğu biçimlerde de temsil edilebilir. Çıkarlar ve fikirlerin aksine, toplumsal perspektifler birbiriyle çatışmak durumunda değildir. Genel olarak perspektifler birbirini ortadan kaldırmaz, bunun yerine ek sorular ve toplumsal bilgiler sunar (Young, 2000, s. 140-141). Young'ın bu ayrımı,

demokrasinin tanımıyla ilgili tartışmalarda çatışma, konsensüs, müzakere gibi hususların çerçevesini belirleyen zeminlenme konuları olarak işlev görebilmektedir.

Burada öne çıkan nokta, temsil mekanizmasının, politikaya dahil olan unsurların hangi sınırlarla -veya tanımlarla- var olabileceğine dair bir perspektif sunmasıdır. Temsil edilenin çıkarlar veya fikirler olması ile perspektifler olması arasında, bir demokrasinin çatışma veya konsensüs üzerinden tanımlanma(ma)sı gereğine dair varsayımların farkı yatmaktadır. Benzer biçimde, geleneksel demokrasi teorilerinde demokrasi tanımına içkinmiş gibi görülen temsil kurumlarının, temsil ettiğini iddia ettiği kişiler, gruplar, çıkarlar veya fikirlerin aslında temsilin tanımına içkin olan paradoksal sorunsalı göz ardı etmeye eğilimli olduğu görülmektedir.

Temsil edilen ile temsil eden arasındaki irtibatın anlama ve dil-dünya mütakabiliyetinin sorunlu ilişkisine dair olan kısımlarını bir kenarda bırakmak ve temsilin politik bağlamına odaklanmak, mevcut zorlukları tamamen ortadan kaldırmaya yetmez. Bu sorunsallar etrafında değerlendirildiğinde, temsil kavramının, temsilcinin ve temsil edilenin anlamlarını güç, yetki, hak, egemenlik, karar, *demos* gibi kavramlar ile ele almak gerekir. Temsil, politik iradeyi oluşturan özneyi tanımlamakla da ilgilidir. Atina'nın az sayıdaki yurttaşlarından müteşekkil politik düzeninde katılımın doğrudanlığı temsile ihtiyaç duymazken, Roma'nın veya modern ulus-devletlerin çok daha kapsamlı yurttaş nüfusunun iradesini politika yapımına dahil etmek direkt katılım yöntemiyle mümkün olamamaktadır. Sanayi toplumlarına dönüşen kentlerin zamanında ise, politik katılım aynı zamanda -bazı yönleriyle- vakit ayırmanın zorlaştığı bir mesele haline gelir. O halde, temsil mekanizmasının neden demokrasi teorilerine dahil olduğu anlaşılır görünür. Modern demokrasilerde temsilin kapsamı, yargı yoluyla karara varmaktır. Seçmen ve yurttaşlar birliği irtibatına dair Derrida şöyle söyler: "Kuvve halinde bir seçmenin yeri, kamuoyu, yasal olarak temsil edilebilirlik kıstaslarına sahip öznelerle ilişkin olarak, *bir yargı yoluyla karara varmaya* davet edilen bir yurttaşlar topluluğudur." (Derrida, 2011, s. 106). Fakat yurttaşları tanımlayan nitelik nedir ve yurttaşlar *demosla* nasıl ilişkilidir?

Ancak, temsil yalnızca parlamentoda fiilen orada olamayan insanların adına bulunan seçilmiş kişilerin politikayı yürütmesi kadar basit değildir. Örneğin, halkın iradesini egemenin iradesi ile bir olarak gören Hobbes, halkın yönetimi olarak monarşiyi öne sürer. Bunu *halk* ve *kalabalık* arasında ayırım yaparak ortaya koyar. Ona göre *halk* ile *kalabalık*



aynı şeyi ifade etmez. Halk, egemene haklarını devrettiğinin farkında olan, bir bütün olarak hareket etme amacıyla egemen içinde eridiğine dair toplumsal sözleşmenin parçası olan uyruklardır. Kalabalık ise, bu bağlayıcılığın farkında olmayan, bir anlamda uyruk ve yurttaş olmanın bilincine varamamış insanlardan oluşur. Hobbes'a göre, "Her devlette *Halk* yönetir; *Monarşilerde* bile gücü kullanan *Halktır*; zira halk tek *bir kişinin* istenci vasıtasıyla bir istençte bulunur. Ama yurttaşlar, eş deyişle tebaalar, bir *kalabalıktır*." (2018b, 164). Ona göre demokrasi ve aristokrasi yurttaşların kalabalık, konseyin halk olduğu sistemler iken; monarşilerde tebaalar kalabalık, *kral halktır* (2018b, 164).<sup>54</sup> Dolayısıyla, ortaya çıkan tabloda, egemen doğrudan sözleşme tarafı olan halkın tamamını temsil eden tek merkez olarak varlığını sürdürür.

Temsil mekanizmasının halkın tamamını kapsama varsayımı, Rousseau'nun *genel irade* mefhumu ile değerlendirildiğinde imkânsız görünür. Temsili sağlaması gereken kurumlar yalnızca belli bir kesimi temsil edebilme kapasitesine sahiptir. O nedenle genel irade denilen ve *sayıdan bağımsız* olan doğru istencin temsili bu yöntemlerle mümkün olamaz (Pitkin, 1995, s.360). Rousseau "*Toplum Sözleşmesi*"nde (2018) yasacı olarak adlandırdığı bir figürden bahseder. Yasacı, uygar toplumun sözleşmesini şekillendiren gücü ifade eder. Onun tabiriyle yasacı makineyi bulan kişi iken, kral yasayı işleyen işçidir (2018, s. 37).<sup>55</sup> Burada hükümet, *politik bütünün* bir örnekleme olarak görülmektedir. Yetki verilmiş bir tüzel kişilik olan hükümet, egemen gibi etkin, devlet gibi edilgendir.

---

<sup>54</sup> Hobbes'un teorisine göre, "Bir halk yığınının üyeleri tek bir doğal kişiyi (bir erkeği veya bir kadını) ya da doğal kişilerden oluşan bir grubu (bir Kurulu) egemen temsilcilerinin yapay kişiliğini üstlenmek üzere yetkilendirirler; bunun neticesinde çokluğun üyeleri bundan böyle kendi adlarına gerçekleştirilen bütün eylemlerin Amillerine [*Authors*] dönüşürler." (Skinner, 2018b, s. 189). Ancak, Hobbes'un yorumundaki halk ve egemen ilişkisini *temsil* olarak tanımlamak sorunlu görünebilir. Zira Hobbes, halk ve egemen arasında birebir örtüşme varsayar. Halkın egemene karşı çıkması, kendine karşı çıkmasından farklı değildir. Bu açıdan meselenin temsil değil, aynılık olduğu düşünülebilir. Diğer yandan, halk bizatihi orada bulunmadığı, egemen halkın adına karar verme yetkisine sahip olduğu için bunun bir *temsil* olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. Locke'un yaklaşımında ise bu birebir örtüşme yerini *çoğunluk* kavramına bırakır. Çoğunluk diğerleri adına karar verme hakkına sahiptir. (Locke, 2021, s. 233). Dolayısıyla temsil eden bir egemen olmaktan çıkar, farklı görüşlerin temsil edildiği bir çatı altında en çok desteklenen görüşün kabul edilmesi biçimine döner. Yani, temsil edilen fikirlerden hangisi baskınsa o uygulamaya temel olacaktır.

<sup>55</sup> Benzer biçimde, hükümet de *egemen güç* anlamına gelmez. Fiili hükümet, yalnızca egemenliğin aracısı olarak görev yapar. Yurttaşlar ve egemen arasındaki ilişkiyi kurarak yasalarla ortaya çıkan özgürlükleri sürdürmektedir "...*hükümet* ya da yüksek yönetim diye yürütme gücünün yasal yoldan kullanılmasına; hükümdar ya da görevli diye de, bu yönetim işini üstüne alan kimseye ya da bütüne diyorum." (Rousseau, 2018, s. 54).

Yani Rousseau'ya göre egemen, politik bütünün etkin durumuna, devlet ise edilgin hâline denk düşer. Hükümet ise biçimlere girebilen bir aracılık rolünü üstlenir (Rousseau, 2018, s. 57). Eleştirel bir yorumla bakıldığında, “Herkes için geçerli olan gayrişahsi yasaya gönüllü itaat, bu durumda, Eski Düzen’in keyfilik ve kişiye bağımlılığının yerine geçer. Ama sözleşmenin ve sahiplenmeci bireyciliğin liberal önkabulleriyle çelişkili olan abartılı bir bütüncülük pahasına.” (Bensaïd, 2014, s. 36). İşte bu konumda hükümetin aracılık rolü içinde temsil mekanizmasının yeri olumsuz bir içeriğe dönüşür.

Rousseau, temsilin genel iradeyi yansıtamayacağını düşünmektedir. Ona göre genel irade seçim ile ortaya konamayacağı için, seçim özgürlüğü de politik özgürlüğün garantisi olamaz (2018, s. 90). Bu nedenle *yasama* alanında temsil mekanizması işletilemez. Çünkü yasa, genel iradenin kamuya aktarılması anlamına gelir. Rousseau'ya göre temsilin mümkün olduğu tek politik erk *yürütme* erkidir. Kurulmuş, iyi işleyen bir politik sistemde yasalar genel iradeyi yansıtır, bunların özgül durumlara uygulanmasını sağlayacak olan yürütme görevi için halk kendi içinden birilerini görevlendirebilir (Rousseau, 2018, s. 91). Rousseau'nun demokrasiye eleştirel konumlanması da bu perspektiften ileri gelmektedir. Genel irade ile özel iradenin sınırları aşılsa, politik bütünün egemenliğinden söz etmek zorlaşır.<sup>56</sup>

Temsilin *demosun* fikirlerini, çıkarlarını veya perspektifleri politikaya dahil edebilme sorunu, Rousseau'nun *genel irade* anlayışına dayanan tüm toplumun yönetimi belirlemesi amacıyla değerlendirildiğinde, farklılıkları ortadan kaldırmaya ve tek bir ses hâlinde hareket eden bütün olarak toplumu ele almaya itebilir. Dolayısıyla temsil edilen, Hobbes'un egemeninde bütünleşmiş bir halk veya toplumu kuran sözleşmenin içeriğini

---

<sup>56</sup> Rousseau'nun argümanlarında hükümete dahil olan her üye öncelikle *birey*, sonra *yönetici*, son olarak *yurttaş* kimliğine sahiptir. Egemenin ve politik bütünün iradesi, genel iradeye en yakın olanken, yöneticilerin iradesinde hem özel hem genel irade baskındır. Tek hükümdarın kendi istemi ise sadece özel istemdir (Rousseau, 2018, s. 59). Hükümetin iradesi, genel irade veya yasa ile bütün olmak zorundadır. Eğer hükümet, kendi başına bağımsız bir işlemde bulunursa, politik bütün gevşemeye başlar ve genel iradeden söz etmek zorlaşır (Rousseau, 2018, s. 57). Özel iradelerin temsili ile genel iradenin politikasını birbirinden ayırmanın yolu, farklı fikirlerin çatışmaların ve tartışmaların var olup olmadığına bakmaktır. Eğer farklı fikirler, çatışmalar ve tartışmalar varsa orada özel iradeler konuşmaktadır. Bu nedenle, yasamanın konusu olan hiçbir kararda oybirliği isteyen bir temsili sistemden bahsedilemez. Oybirliği ile onaylanma gereği duyan tek yasa, toplum sözleşmesinin kendisidir (Rousseau, 2018, s. 101-102). Özetle, Rousseau için genel irade ve yasa temsil edilen özel iradelerin bir çatışmasından veya baskın gelen çoğunluk iradesinden farklıdır. O nedenle temsili mekanizmanın genel irade ve yasa oluşturma gücü olamaz.

kurgulayan politik bütün olur. Bu varsayımlar sınıfsal, kimliksel veya başka türden *fark* hâllerinin yok sayılmasına varabilir. Dolayısıyla, temsilin bu yanı, klasik tartışmalardan beri var olan *totaliter iktidar* veya *tiranlık* gibi endişeleri de yansıtmaktadır. Bu sorunsalın içine, liberal perspektiflerin temel aldığı *çoğunluk/çoğulluk* meselesini de dahil etmek gerekir. Zira, Rousseau’da karşımıza çıktığı hâliyle, politikayı belirleme kudretinin halkın tamamına verilmesi politikanın gündelik karar verebilme refleksi açısından temsilin imkânsızlığıyla engellenmektedir. Diğer yandan, Locke’un sunduğu çoğunluk kararı ile pratik koşullara dair karar alma faaliyeti liberal temsili demokrasinin temel argümanlarından birisi olmuştur.

Ancak, çoğunluk kararının politikayı belirlemesi ilkesi kabul edildiğinde, çoğunluğun kararı topluma veya politik düzene dönük bir tehdit içeriyorsa ne yapılacağı sorunu ortaya çıkar. Bu sorun Tocqueville’de demokratik rejimlerde *çoğunluğun tiranlığına* dair endişe biçiminde dile getirilmiştir (2015, s. 379-383). Ona göre, mutlak güce sahip olan bir insanın hasımlarına karşı iktidarını suiistimal edebileceği kabul edildiği gibi, birleşmiş haldeki insanların da aynı yönde eğilime sahip olacağı düşünülmelidir. Bu nedenle, çoğunluğun eline kontrol ve denge mekanizması olmaksızın mutlak iktidar verilmemelidir. Tocqueville bu durumu “...hemcinslerimden birine verilmesini reddettiğim hudutsuz iktidarın, birçoklarına birden verilmesine de taraftar değilim” (Tocqueville, 1962, s. 64) şeklinde ifade eder. Çoğunluğun elinde, adalet ilkesine göre hareket edilmeksizin ve erkler ayrılığına dayalı bir denge mekanizması olmaksızın var olacak bir iktidar, her zaman yozlaşmaya ve tiranlığa dönme ihtimaline açıktır. Amerika’da demokrasinin yerleşmesini *fırsat eşitliğinin* varlığına ve hem politik hem ekonomik avantajlara ulaşabilme ihtimâlinin varlığına bağlayarak, burada yerleşmiş olan anti-aristokratik kültürün demokrasiyi mümkün kıldığını düşünür (Cunningham, 2002 s. 8). Tiranlık tehlikesinin çözümü ise Tocqueville’e göre erkler ayrılığından geçer:

...şöyle bir varsayımda bulunalım: Çoğunluğu temsil edecek şekilde oluşturulan ama onun isteklerinin kölesi olmak zorunda kalmayan bir yasama erki; kendisine özgü bir gücü olan bir yürütme erki ve bu ikisinden de bağımsız bir yarı erki farz edelim; bu durumda, elinizde gene demokratik bir hükümet olacaktır, ama despot bir rejim şansı olmayacaktır. (Tocqueville, 2015, s. 383).

Temel olarak iktidar ve güç ile demokratik yönetim arasındaki irtibata dair basit bir tehlikeye işaret eder görünse de mesele yalnızca iktidar ve denge mekanizmasına dair değildir. Tocqueville’in parmak bastığı sorun, temsilin ve karar vermede çoğunluk

ilkesinin barındırdığı içsel bir problemi yansıtır. Temsil, yalnızca bireylerin toplamına ve ortak fikirlerine dair temsil olur, bunun devamında gücü sınırlandırıcı herhangi bir mekanizma yer almazsa temsil edilen baskıcı fikirlerin engellenmesi de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla temsil edilenin niteliğine dair bir tartışmanın da önü açılmaktadır.

Montesquieu'nun 1758 yılında yazdığı “*Kanunları Ruhu Üzerine*” (2021) adlı çalışmasında Roma Cumhuriyeti ve Birleşik Krallık gibi tarihsel referanslarla ele aldığı kuvvetler ayrılığı düşüncesi, bugün farklı politik sistemlerin biçimine -başkanlık, parlamenter sistem gibi- göre içerik kazanmaktadır. Ancak, Antik Yunan'daki uygulama, bugünün *demokratik* sistemlerinde bir zorunluluk olarak değerlendirilemez. Yargılama faaliyetinde karar alıcı olarak halkın dahil olup olmaması her ülkede benzer bir sisteme tâbi değildir. Örneğin, Avrupa'nın büyük bölümünde yargı alanı yasama ve yürütmeden ayrı olarak *bağımsız* bir alanı ifade etmekle birlikte, karar vericiler profesyonel hukukçular olan yargıçlar/hakimlerdir. Dolayısıyla uzmanlığı bulunmayan halktan kişilerin bir yargı sürecine yaptığı etki karar verme noktasına varamaz. ABD örneğinde ise, mahkemelerde kararı doğrudan etkileyen jüriler görev yapmaktadır. Atina *polisinde* olduğu gibi, ABD örneğinde de jüri sistemi yalnızca hukuksal değil, aynı zamanda politik bir kurum olarak işler. Tocqueville'in (2015) belirttiği gibi yargı sisteminin parçası olan jüriler aynı zamanda halk egemenliğinin bir biçimi şeklinde ifade edilebilir. Tocqueville bu durumu, sivil jürilerin toplumun değerlerini gözetmesiyle, ülkenin toplumsal karakterini etkilemesiyle, yargıçların zihniyeti ile halk arasında alışkanlıklara bağlı bir aktarım sağlaması irtibatlı olarak değerlendirir. Bu nedenle jüriler, halka açık birer okul hâline gelerek, hakların öğrenilmesi ve politik sistemin hukukî açıdan işleyişinin desteklenmesini sağlayan birer kurumdur (Tocqueville, 2015, s.407-415).

Temsil sorunun sakıncaları bir yandan çoğunluğun tiranlığı sorununa varırken, diğer ucu da *elitizm* perspektifine varmaktadır. Elitist teorisyenlerde olan Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Mischels gibi isimlerin genel tutumu, demokrasinin oligarşik iktidarın kamufle edilmiş bir biçimi olması tespitidir (Barber, 1994, s. 169). Örneğin Pareto'ya göre, “Parlamenter organların ulus devletlerin küçük modelleri olduğu yolundaki tezler yanlıştır. Gerçekte parlamentolar sadece toplumun baskın tabakasını temsil eder.” (2016, s. 84). Dolayısıyla, demokrasilerde halkın temsil edildiği varsayımı, Pareto'ya göre

gerçekçi bir yaklaşım değildir. Rekabetçi demokrasi argümanında da benzer bir tutuma rastlanır (Schumpeter, 1994, s. 269-284). Buna göre, “Bireyler arasında değil, politik partiler arasındaki seçime dayalı rekabet, uygun karar vermenin ortaya çıkmasını sağlayan en doğru mekanizmadır.” (Iverson, 2010, s. 359). Schumpeter, klasik yaklaşımların halkı mistifiye ettiğini düşünür. Oysa, ona göre, çoğunluğun oyları da birbirinden oldukça farklı motivasyonların bir arada bulunduğu bir toplamdır. Dolayısıyla hepsini bir bütün olarak görmemek gerekir (Cunningham, 2002, s. 10). Bir demokraside, insanlar her konuya özel olarak mutlak ve rasyonel düşüncelerini temsilcilerine aktarmak yoluyla politikayı belirleyemez. Bu, klasik teorilerin hatalı bir varsayımıdır (Schumpeter, 1994, s. 269). Bu bağlamda, bireylerin kendi kararları ve düşünceleri ile kendisini yönetme düşüncesi ve Rousseau’da olduğu gibi genel iradeyi ortaya çıkaran politik bir bütün olarak yönetme yaklaşımını eleştirmektedir.

Çağdaş demokrasi teorisinde ise, bu eleştirilerin paralelinde yer alan çeşitli yorumlar daha güçlü ve güncel biçimde karşımıza çıkar. Örneğin Daniel Bensaïd, bu durumu şu şekilde özetler: “Temsili demokrasi, temsilcilerin kendilerini tayin eden yurttaşların yerine siyasal otoriteye katıldıkları ve genelde dikkate değer ölçülerle varan bir çarpıtma uğruna topluma ‘görelî bir görünürlük’ kazandıran sistem olmakla kalmaz. Aynı zamanda korporatif olmayan bir çıkarın belirginleşmesine olanak veren bir tartışma ortamının sınırlarını da belirler.” (Bensaïd, 2014, s. 42). Temsile içkin olan hakikati yanlışlama/çarpıtma mecburiyeti, çoğunluk kararının söz konusu olduğunda da devreye girer. Bensaïd’e göre, nicelik ve hakikat arasında bir ilişki aranmamalıdır. Çoğunluk kararı, herhangi bir tartışmayı uzlaşma ile kapatmanın yöntemi olabilir ancak buna rağmen tartışmaya çağrı daima açıktır (Bensaïd, 2014, s.44). Zira, tartışmanın uzlaşmaya varması, konunun doğru bir biçimde kapanmasının garantisi değildir. Bensaïd’in eleştirisine ve elitist teorisyenlerin argümanlarına paralel biçimde Kristin Ross da günümüzün temsili demokrasilerini ortak işlerle ilgilenmesi için kâhya yetkisi verilen bir azınlığın temsil edilişi olarak yorumlar ve bunu demokrasi değil *oligarşik* bir sistem şeklinde ifade eder. Bu oligarşi, seçimleri kullanmak suretiyle konsensüs sağlayan ve politika yapımına meşruiyet veren bir dünya yönetimi olarak *dinamik* oligarşi sistemidir (Ross, 2014, s.102). Temsil mantığına yönelik bu eleştiriler, demokrasilerde halkın doğrudan yönetmişçesine, *aynılık* seviyesinde temsil edildiği varsayımını reddederken, aynı zamanda temsilin bir tür karar verme yetkisinin devri olmasını da doğru bulmaz.

Nihayetinde, temsil mekaniğinin bir parçası olan tarafsız karar/politika ile adaletli bir sistemin savunulmasına dair eleştirel bir yaklaşım sunulmaktadır.

### 2.2.2. Tarafsızlık İdeali: Hak ve İyi Karşılığı

Modern perspektifte rasyonel insan varsayımına dayalı olarak kurgulanan toplum ve politika, insanın tüm yönlendirmelerden bağımsız olarak, akla dayalı biçimde karar verebileceği varsayımıyla temellendirilmektedir. Bu nedenle, bir yandan politik olarak adaletin nasıl sağlanacağı sorusuna tarafsız yönetmekle ilgili olarak verilecek cevapları kapsar. Bu tarafsızlık, modern devletin *nötr* devlet niteliği ile temellenir. Nötr devlet, merkezî iktidarın herhangi bir değer yüklü olmadan herkesi eşit statüde görmesi ve bunun üzerinden yönetmesi anlamına gelir. Benzer bir durum, birey veya gruplar üzerinden de dile getirilebilmektedir. Bu argümanlar Rawls'un sözleşmesellikte toplumsal adaleti bir araya getirdiği teorisinde öne çıkmaktadır. Diğer yandan ise, bireyin değerlerden ve ön yargılardan bağımsız olabileceği şeklindeki Aydınlanmacı görüşle paralel bir zemine dayanır. Ancak, Michael J. Sandel'in Rawls'a yönelttiği eleştirilerden görüleceği üzere, bireyin içinde yaşadığı topluluktan bağımsız olduğu varsayımı oldukça şüpheli bir argümandır. Bu karşıtlıkların arasında tarafsızlık idealini tartışmaya imkân veren bağlamı ise *hak* ve *iyi* kavramlarına verilen öncelik tartışması oluşturmaktadır. Geleneksel biçimleri ile liberal geleneğin hakkın önceliği vurgusuna karşıt görüşler, toplumdan/topluluktan bağımsız olmayan değerlerle tanımlanan iyinin önceliği düşüncesini vurgulamaktadır.

Demokrasi teorilerinde toplumun tamamının veya çoğunluğun karar verici olması, adaletli bir sistemi kendiliğinden inşa etmez. Tarafsızlık idealini, insanı *rasyonel* bir varlık olarak ele almaktan ve bu ön kabule göre politik sistemlerin oluşturulması gayretinden ayrı düşünmemek gerekir. Özellikle, Aydınlanma perspektifinden ele alındığında, insanın değerden bağımsız bir biçimde hareket edebilme kapasitesine sahip olduğu görüşü, politika teorisinin temel ilkelerinden birisi olmuştur. Örneğin, önceki bölümlerde ele alındığı gibi, Locke'un sözleşme teorisiyle ortaya çıkan politik toplum, doğa durumunda bireyler arasındaki sorunları çözmek ve kişilerin doğadan kaynaklanan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını garanti altına almak adına hükümeti görevlendirmektedir (Locke, 2021, s. 168, 191-226). Bu argümanda da görüleceği üzere,

politik ilişkilerin merkezi, birey ve mülkiyet olmakla birlikte, politikanın ilkelerini ortaya koyan ve bu ilkeleri yürüten güç olarak iktidar, politikayı temel ilkeleri korumak ve ilkelerin uygulanmasını tarafsız davranarak kurgulamak görevini üstlenmektedir.

Tarafsızlık ideali yalnızca liberal bir perspektifle minimal olduğu varsayılan devleti kapsamaz. Aynı zamanda, kimi durumlarda politikanın ortaya çıkışında, kimi durumlarda ise politik öznenin tarafsız/rasyonel davranışında tarafsızlık fenomeninin etkisini görmek mümkündür. Bu noktada, Rawls'un sözleşme argümanını kendi perspektifine uygun biçimde kullanması ve iyi, adalet, özgürlük gibi kavramlara yüklediği anlamlar ile tarafsızlık ideali önemli bir husus olarak görünür hâle gelir. Buna göre, politik iktidar tarafından verilen bir kararın, ortaya çıkarılan bir yasanın, toplumun belli bir kesimine fayda sağlayıp belli kesimleri dışarıda bırakması adalete aykırı olur. Dolayısıyla, çözülmesi gereken öncelikli sorun, adalet sorunu olarak karşımıza çıkar. Bunun için de öncesi ve sonrası ile sözleşmenin nasıl kurulduğu sunulur.

Sözleşme literatürüne atıfla söylemek gerekirse, toplumu oluşturan sözleşmenin imzacıları arasında herhangi bir imtiyazlı kişi veya grubun olmaması beklenir. Rawls'un adalet teorisine göre, "(1) herkesin adaletin aynı ilkelerini başkalarının da kabul ettiğini bilen ve kabul eden; (2) bu ilkelerin temel toplumsal kurumlarca genellikle tatmin edildiği ve bunun genel olarak bilindiği bir toplum..." (Rawls, 2018, s. 33) olarak tarif ettiği iyi düzenlenmiş toplumda kamusal adaletin sağlanması amacı ile nasıl bir zemin sistematiği inşa edilmesi gerektiği en önemli noktalardan birisidir. Rawls, adalet teorisini geliştirme amacını "... örnekleri Locke'da, Rousseau'da ve Kant'da bulunan sosyal sözleşme teorisini genelleştirmek, benzer nitelikteki bu teorilerin yüksek düzeydeki soyutlamasına ulaşan bir adalet kavramı sunmaktır" (Rawls, 2018, s. 39) şeklinde ifade eder. Bu teorisinin temel kolonlarını ise orijinal durum argümanı, bilmezlik perdesi kavramı ve fayda ilkesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Rawls, liberal gelenek içinde Locke ve Mill'in argümanlarındaki klasik liberal temaların ve liberter liberallerin minimal devlete ve serbest piyasaya dayalı görüşlerinin radikal biçimine eleştiri getirerek yeni bir liberal tutum ortaya çıkarmıştır. Adalet teorisinin iki ilkesi (Rawls, 2020, s. 71) ile toplumsallığın adil kurgusuna dair bir çerçeve çizen Rawls, özellikle *fark ilkesi* sayesinde toplumun toplamını göz önünde bulunduran ve en alt seviyeyi yukarı çekmeye çabalayan bir teori sunmaktadır. Bu sayede, liberalizmin ve serbest piyasa ekonomisinin tekrar baskın teori hâline gelmesine kadar geçen sürede ortaya çıkan kısmî müdahaleci yönetimin gereğini vurgulamış olmaktadır. Ancak, bu vurgunun sosyalizm veya refah devleti savunusuna kadar uzanmadığını da belirtmek gerekir. Rawls'un katkısını, liberal teorisinin adil toplumu

Rawls, insanların içine doğduğu koşullardan kaynaklanabilecek adaletsizliklerin nasıl ortadan kaldırılabileceği üzerinde durur. Kişinin kendi elinde olmayan koşullardan kaynaklanacak adaletsizliklerin barındırılmadığı bir toplum, eşit ve özgür insanların kabul ettiği *hakkaniyet olarak adalet (justice as fairness)* ilkelerinin varlığıyla mümkündür. Bu toplumun üyeleri özerktir ve tüm yükümlülükleri de kendini bağlar (Rawls, 2018, s. 42). Hakkaniyet olarak adaletin anlamı, birlikte yaşayan insanların bu birlikteliklerine temel oluşturan şartları yalnızca kendi faydasına olacak şekilde değil, bunun ötesine geçen bir anlayışla düzenlemesidir. Bu ilkeler, daha sonra ortaya çıkan durumlara zemin olan temel ilkelerdir. Rawls, aynı zamanda, "... sosyal işbirliğinin kapsayacağı durumları ve kurulabilecek hükümet şekillerinin çeşitlerini kesin olarak bu ilkeler belirler. En, adalet ilkelerinin bu şekilde dikkate alınmasını 'hakkaniyet olarak adalet' diye isimlendiriyorum." (Rawls, 2018, s. 40) demektedir.

Hakkaniyet olarak adaletin tanımlanmasından da anlaşılacağı üzere Rawls'un adalet anlayışı, öncelikle *faydacılık (utilitarianism)* perspektifinin eleştirisi ile biçimlenir. Zira, faydacılık anlayışında herkesin kendi yararını gözetmesi, toplumsal olarak en yüksek fayda çıktısına ulaşmanın bir yoludur. Rawls'a göre, faydacılık bir *sonuççuluk* biçimidir ve insanlar arasındaki ayrımı, özgül değerleri görmezden gelmektedir. Faydacılığın, en yüksek sayıda insan için en yüksek mutluluğu sağlama amacı, kimin mutluluğunun maksimize edildiği sorusundan bağımsız değildir. Ona göre, faydacılığın sonuç odaklı tutumu, toplam mutluluk uğruna birilerinin mutluluğunun ortadan kalkmasına veya imkânsız olmasına dayanır (Liao ve Suikkanen, 2010, s. 302). Oysa, Rawls'un adalet teorisi ile öne çıkardığı mesele, hakkaniyet olarak adaletin tesis edilmesi için gerek şart olan en az avantajlıların önceliğiyle temellenen ilkelerin inşa edilmesidir.

Rawls'un teorisi, toplumu düzenleyecek olan ilkeleri seçmek adına, kişinin kendisini bir *bilmezlik perdesi* ardında *orijinal durum* adını verdiği pozisyonda bulmasını gerekli görür. Bu bilmezlik perdesi, insanların kim olduğunu ve toplum içindeki statüsünü bilmediği bir pozisyonu mümkün kılacaktır. Böylece *ön yargısız* biçimde ve herhangi bir

---

önceleyen, bu nedenle klasik liberal ve liberter görüşlerin özgürlük karşısında paylaşım ve bölüşümü geri plâna atan görüşlerinden farklılaşan bir düzenleme olarak nitelemek mümkündür.



şahsî güdülenme olmaksızın rasyonel olarak değerlendirerek herkes için en iyi olan ilkeleri seçmek mümkün olacaktır. Bilmezlik perdesi ardında, ilkeleri belirleyenlerin herhangi bir grup veya doğrudan kendileri lehine ilkeler belirlememesi garantiye alınır (Curtis, 2010, s. 251). Rawls, orijinal pozisyonu, “belirli bir adalet kavramına öncülüğü karakterize eden bir faraziye hal olarak” (Rawls, 2018, s. 41) tanımlar. *Faraziye hal* ifadesi, Rawls’un toplumsal sözleşme teorisyenlerine yaklaşmasının nedeni olarak görülebilir. Zira, Rawls’un hakkaniyet olarak adalet tanımlaması, bilmezlik perdesi ardında ön yargısız ve rasyonel olarak temel ilkelerin belirlenmesi anlamındaki bir sözleşmenin varsayılması ile inşa edilir. Ancak Rawls’un sözleşme terimi ile kastı, Hobbes, Locke veya Rousseau’da görülen türden bir sözleşme değildir. “...ilgili anlaşmanın içeriği verili bir topluma girmek veya verili bir hükümet şeklinin benimsenmesi demek değil, sadece belirli ahlak ilkelerini kabul etmektir. Dahası, buna yönelik olarak işaret edilen taahhütler tamamen varsayımsaldır.” (Rawls, 2018, s. 45). Bu anlamda orijinal pozisyon, mevcut koşulların meşrulaştırılması adına sunulan bir doğa durumu tasvirinden farklıdır. Aksine, mevcut durumun temeli olmaktan ziyade, toplumların doğru işleyiş ilkelerini kurgulamasının prosedürel çerçevesini sunar.

Rawls’un tanımladığı iki adalet ilkesi şöyle açıklanmaktadır:

- (a) Her kişi, tamamen yeterli bir eşit temel özgürlükler şemasında aynı vazgeçilmez hakka sahiptir; bu şema, herkes için aynı özgürlükler şemasıyla uyumludur.
- (b) Toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin iki koşulu karşılaması gerekir. İlk olarak onların hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilerle bağlantılı olmaları gerekir. İkinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerine en büyük yararı sağlamaları gerekir (fark ilkesi). (Rawls, 2020, s. 71).

Bu ilkelerin birincisi, ikinciden önce gelirken; ikinci ilke altında verilen *hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesi* de *fark ilkesinden* önce gelir. İlk ilke, anayasal haklarla ilgili bir eşit özgürlük meselesini ortaya koymaktadır. İkinci ilkede ise öne çıkan sorunsal, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerden doğabilecek adaletli olmayan koşulların *fırsat eşitliği* ve *fark ilkesi* ile giderilmesi amacıyla öne çıkarır (Rawls, 2020, s. 77). Birinci adalet ilkesinin kapsamı, politik özgürlükler, ifade özgürlüğü, vicdan ve düşünce özgürlüğü, bedensel özgürlük gibi çeşitli hak ve özgürlüklerin sıralanmasıyla açıklanmıştır. İkinci ilkenin içeriğini ise refah ve gelirin dağıtılmasında, yetki ve sorumluluğun kullanılmasında mevcut koşullardan farklılık ortaya çıkaran örgütlenmeleri düzenlemek doldurur. Yine

ilk ilke ikinciden önceliklidir; yani, ikinci ilkedeki düzenlemeler, birinci ilkeye aykırı olmayacak biçimde düzenlenmelidir (Rawls, 2018, s. 90-91).

Genel olarak Rawls'un sunduğu adalet ilkeleri değerlendirildiğinde, demokrasi teorilerinin başat konularından olan temel hak ve özgürlükler meselesinin üzerine toplumsal adaletin sağlanması adına inşa edilecek prosedürel ilkelerin de teori dahilinde ele alındığı görülmektedir. Özellikle, toplumun tamamı için geçerli olan adil fırsat eşitliğinin, toplam faydadan ziyade minimum seviyenin yüksek olması yönünde işleyen fark ilkesi ile tamamlanması, Rawls'u klasik liberal teorisyenlerden ayıran bir husus olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, Rawls açısından temelci perspektifin ortadan kalkmadığı vurgulanmalıdır. Aksine, prosedürel nitelikte ilkelerin tanımlanması, toplumun adil ve iyi düzenlenmiş olmasının vazgeçilmez temelleri olarak sunulur.

Bu sonuca varmasını sağlayan düşünce özetle şöyle ifade edilmiştir: “Daha iyi durumda olanların yüksek beklentileri sadece ve sadece onların toplumun en dezavantajlı üyelerinin beklentilerini iyileştirmek için olan bir projenin parçası olarak çalıştıkları zaman adildir.” (Rawls, 2018, s. 103).<sup>58</sup> Rawls'un politik tahayyülü de bu temele göre şekillenir. Örneğin, ona göre temsil mekanizmasının işlevi, adaletli toplumun doğru işleyişini sağlamaktır. İyi düzenlenmiş toplumda oy veren kişi, eşit özgürlük ilkesini benimseyen ve birincil kaynakların eşit dağılımını sağlayacak olan kişiye oy verir (Pennock, 1979 s. 344). Rawls tarafından, bu şekilde temellendirilen adaletli bir toplumun demokrasi ile irtibatı bizi, *örtüşen mutabakat (overlapping consensus)* ve *politik liberalizm* kavramlarına götürür (Rawls, 2019). Böylece, uzlaşmaya dayalı demokrasi düşüncesinin önemli temsilcilerinden olarak ifade edilebilecek olan Rawls'un, adaletli bir toplumun yönetiminde *politik liberalizmin* neden önemli olduğu da açıklığa kavuşmuş olur.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Fark ilkesinin anlamı ve buna yöneltilen itirazlara Rawls'un verdiği cevaplar için bkz. (Rawls, 2020, s. 93-106).

<sup>59</sup> Temsil ve tarafsızlık meselesi, yalnızca toplumun inşa ve idaresi bağlamında yasa oluşturma, ilkeleri belirleme alanının ve bu yasalara ya da ilkelere göre politikayı yürütmenin konusu değildir. Meselenin bir diğer ayağı da *yargıya* bağlanabilmektedir. Rawls'un bilmezlik perdesine benzer şekilde Hobbes'a göre bir yargıç ön yargılardan arınmış olarak, bir nevi bilmezlik perdesinin ardından karar vermelidir. Hobbes'a göre hukukçu ile *yargıç* arasında fark vardır. Hukukçu, egemen adına yasayı yorumlayabilir, yasa yapım sürecinde bulunabilir veya hukuk alanında çalışma yapabilir. Ancak yargıç, yalnızca belli bir anlaşmazlık durumunda, egemenden aldığı yetkiyi kullanarak ve egemenin iradesi olarak *yargılama* edimini

Liberal gelenekte öne çıkan tarafsızlık meselesi, bireyin değerlerden veya ön kabullerden arınmış bir *kendilik* hâlinin olup olmadığı tartışmasıyla birlikte eleştiri konusu olmaktadır. Sandel'in tespit ettiği gibi, liberal çizgide süregelen liberter liberaller (Robert Nozick, Friedrich August von Hayek) ve eşitlikçi liberaller (John Rawls) arasında bireysel hakların önceliği veya temel düzeyde refahın sağlanması gibi konularda ayrılıklar olsa da ortaklaşılan hususların başında tarafsızlık gelir. Hangi hakların öncelikli olduğu konusunda farklı savunular olabilir, ancak devletin/politikanın iyi yaşam anlayışları arasındaki çekişmede tarafsız olması gerektiği noktasında farklı liberal kesimler hemfikirdir (Sandel, 2014, s. 218). Rawls, toplumsal ve politik sistematığının son aşamasına, ancak tarafsızlık idealinin merkeze alınması sayesinde varabilmektedir. Zira, tüm bu sistemin temelinde yer alan orijinal pozisyon ve buna imkân sağlayan bilmezlik perdesi nosyonları, bir toplumun rasyonel olarak ve her türlü nitelermelerden/niteliklerden arınmış olarak düşünülmesini varsaymanın yolu olmaktadır. Böylece, tüm toplumsal bağlardan, dünyaya dair tüm yönlenmelerden bağımsızca karar verilebileceği savunulmuştur. Ancak, toplumun temel ilkelerinin ilkelerini tarafsızca kurgulayabilme imkânı üzerine kurulan sistemin gerçekçilik ve geçerliliği sorgulanmalıdır.

Sandel'in Rawls'a yönelttiği eleştiriler içinde bahsi geçen tarafsızlık idealine yönelik eleştiri yer alır. Rawls'un teorisi, bilmezlik perdesi ardından ön yargısız ve rasyonel biçimde ilkelerin belirlenebilirliği yanında, temsil mekanizmasında veya iyi düzenlenmiş toplumun idaresinde *hakları* öncelikli tutarak *iyi/yarar* kavramlarından bağımsız hareket edebilme kabiliyetine güvenir. Yani, ona göre kültürel veya geleneksel olarak biçimlenen iyi/yarar anlayışlarından bağımsız olmak, iradî ve sözleşmesel terimlerle hakkın önceliğini makul kılmak mümkündür. Sandel ise, liberal çizgideki teorisyenler arasında süregelen hak öncelikli ve iyi/yarar öncelikli düşünme kavrayışları farkından yola

---

gerçekleştirir. Yetki egemenden gelir, ancak karar tamamen kendisine aittir. Hobbes, bir yargıcın neye karar vereceğini önceden bilmemesi gerektiğini söyler. Yargıcın bilmesi gereken tek şey *adaletin* ve *doğa yasasının* ne olduğudur. Söz konusu sorunun tarafları veya tanıklarına dair de bilgisi olmamalı, yalnızca onların söylemleriyle olayı yorumlayarak karar vermelidir. Hatta Hobbes'a göre yargıç, başkalarının yazdığı yasa yorumlarına veya olayla ilgili öneri veya açıklamalara da kulak tıkamalı, yalnızca kendi aklına dayanarak karar vermelidir (Hobbes, 2018a, s. 212). Görüleceği üzere, Hobbes'un yargıç idealine dair tasviri, Rawls'un orijinal pozisyondaki ilkeleri tayin etme prosedürüne benzerdir. İkisinin ortak noktası, ön yargıların olmadığı ve tamamen rasyonel bir sürece dayalı kararı öne çıkarmasıdır.

çıkarak, insanların ahlâki failer olmasından dolayı Rawls'un rasyonelite mantığına uygun bir tahayyülde bulunulamayacağına işaret eder. Rawls'un anlayışında kişilerin Kantçı insan anlayışıyla tanımlandığını söyleyen Sandel, Rawls'un Aristotelesçi yorumla insanın kendi *telosuna* ulaşacak bir canlı olarak tanımlanmasına veya faydacıların varsaydıkları gibi arzularının bütünü olarak görülmesine karşı çıktığını vurgular. Aksine, Rawls'a göre insan ahlâki ve kültürel bağlardan bağımsız biçimde kendi seçimlerini özgürce yapmaya muktedirdir. Rawls'un tarafsızlık idealine uygun insan tasavvuru da böyle olabilir. (Sandel, 2014, s. 220).

Bu görüşe göre, "Tam da kendi hedeflerini kendi belirlemeye muktedir, özgür ve bağımsız benlikler olduğumuz içindir ki, hedefler arasında taraf tutmayan bir hak çerçevesine ihtiyaç duyarız." (Sandel, 2014, s. 221). Çünkü, hakları iyi ve yarar kriterlerine dayandırmak, bazılarını diğerlerine dayatmak demek olacaktır. Rawls'un arayışı mutabakat olduğu için de çatışmalı olmaktan kaçınamayacak kriterlerin ilkeleri belirleme gücü olmadığı düşüncesi teorisine daha uygun görünmektedir. Ancak, Miguel Abensour'un de vurguladığı gibi, halkın özelliği, kendi amacı olan bir özne olmasıdır. Dolayısıyla, kendini yapılandırması dinamik bir meseledir ve anlaşmanın veya sözleşmenin yapılması ile sabitlenebilir değildir. Soyutlama, idealize edilen bir sabitleme olarak ortaya konabilir ancak toplumsal gerçekliğe tekabül etmez (Abensour, 2018, s. 113). Tam da bu nedenle, temelci politika teorisinin ilke dayatması probleminin görünür olduğu bir yaklaşım olarak ifade edilebilir.

Rawls'un Immanuel Kant'ın evrensel bir kozmopolitizm idealini temel alan ve bu bağlamda adil olanın ilkelerini inşa ederek bireyin ve toplumun yaşamını adil bir düzene yerleştirebileceği düşüncesi adalet ilkesinin çerçevesini oluşturmaktadır. Kant'ın "*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*" çalışmasında ortaya koyduğu argüman, kişinin ödevine uygun olarak eylemesi için amacın değil niyetin, daha doğrusu bu eylemi yapmaya karar verdikten *maksimin* önemli olduğunu söyler. *Maksim*, kişinin öznel ilkeleridir; bir eylemin yapılmasını meşru kılan ve onu sadece eyleyen için değil, tüm insanlar için bir ödev olarak görmeyi gerektiren kişisel ilkedir (Kant, 2013, s. 15). Sonuç olarak, Kant'a göre, kendimize koyacağımız tek yasa, güdülerden ve ilgilerimizden bağımsız olarak *maksimlerimizi* yasa yapmaya/genelleştirmeye uygun biçimde kurmaktır (2013, s. 63). Rawls'un Kant'ın argümanlarından esinlendiği husus da bu noktada karşımıza çıkar.

Onun faydacılık ve sonuçculuk eleştirisi, yasa olması olanaklı *maksim* oluşturma güdüsüyle ortaya çıkan eylem fikriyle örtüşür. Kant için nasıl ahlâki yasanın üstünlüğü öznel iyi anlayışlarından önemliyse, Rawls'un toplumu oluşturan ilkeler olarak adalet ilkelerini öncel olarak ortaya koyması da paralel bir anlayışın ürünüdür. Kantçı ilke, Rawls'un eleştirisinde olduğu gibi, iyinin öznelliğine dahil olmayan, başka bir temele ihtiyaç duymayan mutlak ve koşulsuz bir temel varsayar. Sandel'in vurguladığı gibi, "... davranışımızı doğa ya da durumlar tarafından biçimlendirilmiş arzu ve eğilimlere göre belirlemek, gerçekte, kendi tarafından kendi kendini yönetmemeye varır. Bu daha çok, özgürlüğü reddetmek, heterenom (türedışı) belirlemeler önünde boyun eğmektir." (2006, s. 212). O halde, Rawls'un adalet teorisinde görülen, kişinin öznel iyi anlayışlarından, mutluluk gibi olumsuzluk konusu olan kişisel amaçlardan ve talihin/rastlantının getirdiği eşitsiz konumlardan bağımsız bir sistematiğin kurulması, yani toplumdan önce adalet ilkelerinin belirlenmesi, kişinin kendi özgürlüğü ile eylemesinin gereğidir.

Rawls'un öznesi, adalet ilkelerini belirleyecek olan, ön yargıları ve belirlenimleri bulunmayan bir *ben* varsayımına dayanır. Rawls, adalet teorisinde önemli bir konumda yer alan orijinal durumdaki insanın, *köksüz ben* olarak hareket etmesine odaklanır. Orijinal durumdaki insan, amaçlarından önce var olan, bağımsız bir bendir. Bağımsız karar vermek, seçim yapabilmek kabiliyetini haiz olan bir kimlikle mümkün olmaktadır: "Kimliğim, belli bir zamanda benimkiler olabilecek hedef ve çıkarlar tarafından rehin alınmadığı ölçüde, kendimi özgür, bağımsız ve seçim yapabilen bir varlık olarak düşünebilirim." (Sandel, 2006, s. 215). Bu anlayış, yükümsüz benin (*unencumbered self*), kendi benliğini tehlikeye atacak şekilde, kapsayıcı bir tür yurttaşlığa dahil olmasının önüne geçer. Buradan çıkan etik anlayışı da doğanın zorlamaları ve içinde bulunulan toplumsal anlam ağının ve çeşitli rollerin kısıtlamalarından bağımsız bir özneyi getirir. Dolayısıyla ne genel iyi anlayışlarının ne geleneğin ne de farklı statülerin etkisine kapılmaksızın kişi hedeflerini kendisi seçebilecektir (Sandel, 2006, s. 216). Sandel'in bu analizi, Rawls'un varsayımlarını eleştirmek adına ortaya konmuştur. Ona göre, böyle bir Aydınlanmacı insan tasviri, fark ilkesinin sunduğu şeyler olan etik ödevler ve zorunluluklar nedeniyle, sahip olmaması gereken öncelikli hedeflerden bağımsızlığını zedelemektedir. Tarihin ve toplumun bağlamından tamamen kopartılmış insanlar olarak kendimizi varsaymamız mümkün değildir:

Burada olduğu gibi, oluşturan bağılıklara elverişsiz bir kişiyi düşünmek ideal olarak özgür ve akılcı bir bireyi kavramak değil, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksun bir kişiyi hayal etmektir. Çünkü kişilik sahibi olmak, istemediğim, emretmediğim ve bununla birlikte seçimlerim ve davranışım üzerinde sonuçları olan bir tarihte yer aldığımı bilmektir. (Sandel, 2006, s. 219).

Rawls ve Sandel'in karşıt anlayışları, bir yandan Aydınlanmacı perspektifin rasyonel insanı üzerine bir tartışma olarak anlaşılabilirken, diğer yandan liberal teorinin toplulukçu eleştirisi anlamında perspektif farkları olarak da yorumlanabilir. Nihayetinde, *tarafsızlık idealinin* bir anlamda bireyin tüm bağlamlardan kopuk olarak düşünebilmesi ve eyleyebilmesi gereğine yaslandığı için eleştirilmesi önemlidir. Zira, demokrasi çalışmalarının klasik çerçevesinde insan varsayımı, topluma dair yanlış çıkarımlar ve sonucunda dışarıdan dayatmacı ilkeler şeklinde etki edebilmektedir.

Temsil fikri ve tarafsızlık idealinin sorunlu yanlarıyla birlikte ele alınmasından sonra, konunun bir başka problemlili yanı daha bulunur. Bir toplumda, karar verici olarak ister temsil ile ister direkt olarak yer alan; birey, grup veya başka biçimde bütünleşen herhangi bir öznenin politikaya dahil olması süreci, demokrasi çalışmalarının önemli konularından biridir. Çünkü demokrasinin dışlama-içleme sürecinin performans alanı olarak *kamusal alan* tartışmaları ile iktidar tarafından tanınma ihtiyacı karmaşık bir ilişkiler ağının tam ortasında yer alır.

### 2.2.3. Kamusal Alan

Tarafsızlık ideali ve temsil sistematığının politik bağlamı açısından kamusal alan kavramlaştırması ile tanınma meselesi birbirini belirler. Temsil fikri ve tarafsız, ön yargısız, rasyonel insan(lar) tarafından ortaya konan ilke veya kararların mümkün olduğu görüşü, temsilin taraflarının kim olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Temsilin eleştirilerine dayanarak değerlendirildiğinde ise politikada belirleyici olan öznelere ne zaman özne ne zaman nesne konumunda yer aldığı, direkt katılım yollarının veya etki etme mekanizmalarının nasıl kurgulanacağı, ne zaman ve hangi kesimin kim tarafından tanınıp çatışmanın veya müzakerenin tarafları hâline geleceği gibi sorular ortaya çıkar. Soru şöyle de ortaya konabilir; halkın egemen olduğu bir sistemde kime egemen olunur? (Balibar, 2016a, s. 52). Dolayısıyla, halkın kim olduğu, nasıl tanımlanacağı, bireylerden mi yoksa topluluklardan mı müteşekkil olacağı, halkın egemenliğinde kim(ler)in egemen

olduğu yönünde analizleri değerlendirmek demokrasi ve temelcilik irtibatının kuruluşu açısından elzem görünmektedir.

Temsil fikrinin kendisinde içerilmiş biçimde var olan kamusal alana dahil olmak, toplumun geri kalanı ve iktidar tarafından tanınır olmak, politikanın ne olduğu sorusundan ve özellikle demokrasi teorileriyle irtibatından ayrı olarak düşünülemez. Zira, politikanın *öznesi* olmak veya politikanın yaratıcısı olmak, kamusallığın bir parçası olmakla irtibatlıdır. Ancak, bu önem, basitçe özel alanın politika dışı olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Klasik perspektiflerde kamusal ile özel alan ayrımı üzerinden kurgulanan politik anlayış, özellikle erkek-kadın, efendi-köle gibi hiyerarşileri kurmak veya kimlik, sınıf, kültür gibi farkların birbirinden kopuk bir biçimde sabitlenmesini sağlamak yönünde işlemiştir. Kimin egemen olup, kime egemen olunduğu sorusu gibi, kimin hangi otorite ile bireyi, grubu, kimliği veya kültürü tanıdığı ve kimin hangi otorite tarafından tanınmak talebiyle politik eylemin parçası olduğu konusu da iktidar ve güç ilişkileri açısından önem arz eder. Meselenin bu yönü, politik yapıda yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla temsil de dahil olmak üzere katılımın farklı biçimleri ile doğrudan ilgilidir.

Önceki bölümlerde bahsedilen sözleşme teorileri açısından değerlendirildiğinde, bir topluluğun tüm üyelerinin bizatihi dahil olduğu bir ilk sözleşme ile politik alanın kurulması sağlanmaktadır. Akabinde bu mekanizma ya doğrudan bir egemenin bünyesinde, tekrar eden sözleşmelere ihtiyaç duyulmaksızın süregider ya da bireyler çeşitli temsil mekanizmaları üzerinden düşüncelerini beyan ederek sözleşmenin sürmesini sağlar. Biçimi farklılaşsa da sözleşme teorilerinin varsayımı, sözleşme sayesinde bireylerin politik bütün içinde varlığını sürdürmesidir. Burada sözleşme, kurucu ve sürdürücü olan *buyruk* veya *arkhê* yerine geçer.

İlk sözleşme, herkesin varlığını gerektiren bir sözleşme olarak, daha sonra aristokrasi veya monarşiye dönüşecek olan bir demokrasi üretmektedir. Egemenin tüm toplumun haklarıyla donanmış olan bir bütün olarak tanımlayan Hobbes için bile demokrasi görünmez bir noktada etkinliğini ortaya koyar. Bu çıkarım, Hobbes'un genel egemenlik teorisine ters düşecek şekilde, monarşiyi veya aristokrasiyi atayan demokrasinin onu görevden alabilme kapasitesini de açığa çıkarır (Tuck, 2018, s. xxxix). Burada dikkat edilmesi gereken nokta Hobbes'un teorisindeki çelişik görünen bir hususu açıklamak

değil, bu meselenin kamusal alan ile irtibatını görünür kılmaktır. Klasik sözleşmecilerin argümanları, tüm insanların/bireylerin hem özeli hem politikanın alanı olarak kamusalı kurması ile temellenir. Toplumun politik bir bütün olarak var olabilmesini sağlayan, bireylerin bu bütünlüğü kuran irade beyanını rıza ile ortaya koymasındır. Bu anlamda, Rousseau'da temsilin demokrasi ile uyuşmaz olması nedeniyle eleştirilmesi ve kolektif egemenin kendisini doğrudan bir irade olarak politikaya yansıtması düşüncesinden ileri gelir (Kervfgan, 2003, s.191). Çünkü, genel iradenin kuruluşu zaten bireylerin kamu ile anlaşmasıdır. Diğer bir ifadeyle, tüm bireylerin kamu haline gelmesidir.

Mutabakat sonucunda veya başka bir ortak değerde birleşmek suretiyle, kamunun tamamının *genel iradeye* dahil olması mümkün müdür? Lefort, sözleşmeci argümanı özetle şöyle ifade eder: "...genel irade kendisini yasada görünür kılar ve yasanın ayrıntılandırılması yurttaşların katılımı anlamına gelir." (1988, s 31). Ancak, yasada görünür kılınan genel irade, hiçbir zaman halkın tamamını kapsayamaz. Aksine yasada görünür olmak veya tanınmanın konusu olabilmek, politikanın içeriğini belirleyen başat özellik olarak karşımıza çıkar. Özellikle ilk sözleşmenin ardından gelen katılım mekanizmaları söz konusu olduğunda, katılma hakkı olanlar ile olmayanlar arasındaki ayırım daha da görünür olur. Bu bağlam gözetildiğinde, politikadaki ikili ayırım varsayımının ortaya çıkışından bahsedilebilir. Bir tarafta karar verme sürecine katılma hakkı olanlar, diğer tarafta bu haktan çeşitli sebeplerle mahrum kalanlar/bırakılanlar vardır. Tarih boyunca çeşitli biçimlerde tanımlanmış olan yönetme kabiliyeti ve hakkı olanlar, demokrasilerde yerini *herkese* bırakmış görünür (Ross, 2014, s. 94). Ancak demokrasi teorilerinde her zaman geçerli bir ilkeymiş gibi ele alınan *herkesin* egemenliği varsayımı, içleme-dışlama mekanizmalarında görüldüğü gibi zaten pratikte karşılığı hiç var olamamış bir varsayımdır.

*Kamusal alan* ile *özel alan* ayırımı, Atina demokrasisindeki *oikos-polis* ayırımından bu yana her daim var olmuş bir sınıflandırmadır. Ancak, tarihin her anında ve her toplumda aynı şekilde süregelmemiştir. Örneğin, Antik Yunan'da *oikos* ile *polis* arasındaki ayırım bugünün kavramlarıyla *özel* ve *kamusal* arasındaki ayırımla birebir örtüşmez. Kamusal kavramı, bugün kullanılan anlamına uygun muhteviyatına 18. yüzyıl civarında kavuşmuştur (Habermas, 2021, s. 59). Bu dönüşümde etkili olan gelişmeler, tarihsel olarak takip edilebilen politik, ekonomik ve teknik birtakım yeniliklerle ilgilidir.



Antik Yunan düşünürlerinin metinlerinden takip edilebileceği gibi, *oikos* alanı ile *polis* arasında ayırım yapılırken, ikisi arasında bir tür geçiş ilişkisi olduğu söylenebilir. Aristoteles'in "*Politika*" (2013a) metninde bir *polis*in örgütlenmesi doğal bir süreç olarak ortaya çıkan aileler ve ailelerin bir araya gelmesi ile oluşan kasabalardan türetilmektedir. *Oikos* alanı (ev hanesi/*household*), yetişkin erkek olarak sınırlandırılmış olan yurttaşın *koca* olarak eşine, *baba* olarak çocuğuna ve *efendi* olarak kölesine karşı hiyerarşik üstünlük kurduğu alandır. Aynı zamanda *oikos* bu hiyerarşik ilişkilerin yanında *ekonomi* (*oikos-nomos*) alanının, diğer ifadeyle mal varlığı kazanma ve mülkiyet alanının dahil olduğu yerdir (Aristoteles, 2013a, s. 24-29; 1252<sup>b</sup>10-1253<sup>b</sup>23). Aristoteles'e göre, yurttaşlık *polise* dahil olmakla ve böylece kişinin *telosuna* uygun olan yaşama katılmasıyla irtibatlı bir statü iken, *oikos* içindeki yönetim anlayışı tamamen hiyerarşik olmalıdır. Zira, *oikosun* diğer üyeleri olarak çocuk ve köle akılla eylemeye muktedir olmadığı için yetişkin erkeğin yönetimine muhtaçtır. O nedenle, bu alanın sınırları dahilinde adaletten veya adaletsizlikten bahsedilemez.

Aristoteles'in çocuk ve köleye dair bir hukuk anlayışının olamayacağını, *oikos* içi hukukun yalnızca erkek ile kadın arasındaki ilişkiye dair olacağını söylemesi de bundan kaynaklanır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Aristoteles'in bu argümanlarıyla birlikte *politik hukuk* ve *politik olmayan hukuk* ayırımını ortaya koymasıdır. Ona göre *oikosun* hukuku politik olmayan hukuk iken, politik hukuk *polisle* ilgili konuları kapsar (Aristoteles, 2012, s. 104-105; 1134<sup>b</sup>18-1135<sup>a</sup>5). Arendt'in belirttiği gibi, Platon ve Aristoteles tiranlık eleştirisinde, bu sistemin *oikos* yönetimine benzerliğini vurgulamaktadır. Zira, tiranın kendine özgü olan niteliği mutlak hakimiyeti ve *politik katılım özgürlüğü* ile *söz söyleme özgürlüğü*nü yalnızca kendisinin kullanma hakkına sahip olmasıdır (Arendt, 2012, s. 144). O halde, Aristoteles'in yorumuna dayanarak, *oikos* ve *polis* yönetimlerinin tamamen farklı olduğu, ancak *oikosa* benzer yönetimlerin de sapsmış anayasalardan olan tiranlıkla benzerlik taşıyabildiği söylenebilir. Ekonomi ve mülkiyet gibi hususların *oikosa* dahil edilmesi ise, modern kamusalılık anlayışı ile örtüşmeyen bir tanımlamadır. Dolayısıyla, özel ve kamu alanlarının Antik Yunan dünyasındaki kavramlaştırmaları olan *oikos* ve *polis* mefhumları kendine özgü anlam dünyasında genelleştirmeye direnen bir muhteviyata sahiptir. Politik hukukun konusu olan *polis* tarafından tanınır olmak, yani bir yurttaş olarak yasanın kapsamına girebilmek var oluşun

belli bir biçimine dahil olmak anlamına gelir. Bu nokta ise modern kamusal alan anlayışı ve tanınma hususuna yaklaşan bir anlamı ifade eder.

Kamusal alan tartışmaları, kamusal alanın niteliğini çoğulluk, müzakere için uygun iletişim alanı veya çokkültürcülük bağlamında farklılıkların bir araya gelip tanınma talep ettiği bir mekânın kurulması gibi birbirine benzer ancak farklı kaynaklar ve görüşlerle örülmüş teorik yaklaşımların etkisiyle şekillenir. Arendt'in (2013) kamusal alan kavrayışı da *politikaya* yüklediği anlamla irtibatlı olarak ontolojik bir içeriğe dayanan, politikanın *bir aradalıkla* ve kamusal katılımı ile ilgili *eylemde* ortaya çıktığı düşüncesine paraleldir. Arendt'in yaklaşımında Atina demokrasisindeki politika anlayışı ve özellikle Aristoteles'in argümanlarından beslenerek, Atina *polisinde* yaşayan kavramların bugünün politika teorisi çerçevesinde verimli birer kaynak olarak kullanılması, kamusal alan tartışmaları açısından da önemli olmaktadır.

Arendt'in kamusal alanla ilgili argümanları, büyük oranda *vita activa* (hedefi yönünde aktif olarak eyleyen insanî yaşam) kavramlaştırması çerçevesinde vuku bulur (Arendt, 2013). Bu çerçeveyi anlamak için öncelikle Arendt'in Aristoteles'in öne sürdüğü *zōon politikon* (politik hayvan) ve *zōon logon ekhon* (konuşmaya muktedir varlık) tabirlerini anlamak gerekir. Bilindiği üzere, Aristoteles'e göre insan bir tür olarak toplumsal birliktelik içinde yaşaması ve konuşabilmekten ileri gelen politik karakteri nedeniyle politik hayvan (*zōon politikon*) olarak adlandırılmaktadır (Aristoteles, 2013a, s. 26-27;1253a1-35). Arendt'e göre, kavramın *animal rationale* olarak Latince'ye geçmesinde hata vardır. Zira, Aristoteles'in tanımlaması, sadece *poliste* var olan insanı ve politik yaşamını imlemektedir. Diğer bir ifade ile, *polis* dışındaki, anlamlı konuşma ve yurttaşlık ilişkilerinden yoksun kalanların karşıtı olarak politik eylemin ve *polise* katılımın parçası olan insanı tanımlamaktadır (Arendt, 2013, s. 63). Dolayısıyla, politikaya yetkin olan insanlar kamuda görünür olma ve konuşma niteliklerine sahip olmalıdır. Bu ikisinin birlikteliği, öznel arası iletişimi ifade eder.

Arendt *vita activa*yı, unsurları *emek*, *iş* ve *eylem* olan, üçlü bir ayrıma tâbi tutar. Emek (*labour*), zorunluluk alanı olarak tanımlanır ve insanın biyolojik yaşamı ile ilgilidir. Hayatını sürdürme amacıyla yaptığı aktiviteleri kapsar. İş (*work*), eser ortaya koymakla ilgili olan, insanın doğa dışı etkinliğidir. Bu anlamda bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaz. Doğadan farklılaşarak yapay şeylerden müteşekkil bir alan ortaya çıkarmaktır. Arendt, iş

alanını dünyevilik (*worldliness*) ile birlikte ele alır. Dünyevilik, işin koşulu olarak tanımlanır. Eylem (*action*) ise, direkt olarak insanlar arasında ortaya çıkan etkinliği tanımlar. İnsanların tür olarak evrenselleştirilebilir bütününe değil insanlar olarak tekillerden oluşan *çoğulluğuna* vurgu yapar. Arendt'e göre eylem alanı, eylemin çoğulluğu kapsamasını politikanın var oluşunun zorunlu koşulu olarak görmektedir (2013, s. 35-36). Eylem alanında *politik olanın* ortaya çıkışı, Aristoteles'in *zōon politikon* olarak insan tasvirinin uzantısıdır. Zira, burada önem arz eden hususların başında, insanlar arası *konuşma* edimi gelir. Bu sayede müşterek alanda, çoğulluk oluşturan tekillerin etkileşimi ortaya çıkar. Arendt, çoğulluğu şöyle tanımlar: "Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış, yaşamakta olan ya da yaşayacak başka herhangi biriyle asla özdeş olmayacağı tarzda insanız." (2013, s. 37). Tam olarak bu noktada, Arendt'in argümanlarını kamusal alan kavramına bağlama imkânı ortaya çıkar.

Arendt, kamusal alanla ilgili olan *politika* çıkarımlarını, daha önce ele alınan *oikos-polis* ayrımına değinerek yapar. Özel ve kamusal alan ayrımı, ulus-devletleşme sürecinde belirginleşerek kendine özgü anlamların görünür olduğu bir ayrım olmakla birlikte, *oikos* ve *polis* ayrımı kamusal alanın bugün için ne anlama geldiğine dair tartışmanın çıkış noktası olarak verimli bir kaynaktır. Ev içi özel alan ile kamusalın karşılığı olan politika mekânı olarak *polis*in anlamı, bugün anladığımız biçimde mülkiyet sahibi olmakla ilgili değildir. Atina *polis*inde mülkiyet sahibi olmak önemlidir, çünkü mülkiyet sahibi olmak ev hanesinin kurulmuş olmasıyla ilgilidir; bu da insanın var oluşuna temel teşkil eden bir aşamanın tamamlanması anlamına gelir. Zira *oikos*, insanların temel zorunluluklarının alanı olarak arzu ve istekleriyle, yaşamını sürdürmesi için gerekli biyolojik yönlerin ihtiyaçları ile ilgilidir. Dolayısıyla, *poliste* politik katılım ile ortaya çıkacak tamamlanmışlık, öncelikle *oikostaki* temelin kurulmasını gerektirir. Aristoteles'in *oikos* için yönetimi monarşiye -hatta tiranlığa- benzetmesinin altında yatan neden de budur. *Oikostaki* zorunluluklara dayalı egemenlik ilişkisi, *polisteki* özgürlüğe dayalı eşitler arası ilişkinin temelini inşa eder (Arendt, 2013, s. 67-68).

Orta Çağ'da baskın olan dinsel hiyerarşi içinde özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrım az da olsa devam etmiştir. Modernite ile ayrımı kaybolan özel ve kamusal alanlar Orta Çağ toplumlarında Roma yurttaşlığının yerini Kilise'nin doldurmasını müteakip,

Antik Yunan'daki *oikostan polise* geçişe benzer şekilde, *seküler* alandan *din* alanına geçiş biçiminde tezahür etmiştir. Elbette bu geçişken ayrımlar arasında fark vardır. Özel alanın *oikos* ile örtüştüğünü söylemek mümkünse de din alanı ile *polis* kamusalılığı arasında fark vardır. Orta Çağ'ın özgün karakteri, bu dönemde tüm etkinliklerin özel alana dahil edilmesi ve onun içine yedirilmesidir. Bu nedenle kamusal alanın olmadığını söylemek daha isabetlidir (Arendt, 2013, s. 72). Arendt'in kamusal alana yönelik tarihsel dönüşüm izleğinde modern toplumun kamusalılığına paralel olarak toplumsallığın anlamı dönüşür, özel ile kamusal alanlara yönelik algılar değişir.

Kamusal kavramı, Arendt'e göre iki unsurla irtibatlıdır: Görünürlük ve dünyada-birlikte-yaşamak/müştereklik. Görünürlük, insanların bir arada yaşamaları ve kendi var oluşunun diğerleri tarafından bilinmesidir. Bir kişinin kendini ortaya koyabilmesi, diğerlerinin bu var oluşu tanınmasıyla mümkündür. Bu anlamda kamusal alan bir müşterek anlamlar alanıdır. Burada, insanlar arasında ortaklaşa faaliyet yürütülen bir dünya ortaya çıkar. Ancak, bu dünya doğal olan veya zorunluluklar alanı olarak kendi sınırları içindeki dar var oluş alanı değildir. Kamusalın yarattığı dünya, insan elinden çıkan bir dünya olarak yaratılmıştır (Arendt, 2013, s. 92-95). Arendt'e göre, "Şeylerden oluşan dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır." (2013, s. 95). Arendt'in bu tasviri, daha önce tanımladığı *çoğulluk* mefhumunu işaret eder. Çoğulluktan anladığı gibi, insanların yaşamı bir bütün olarak evrensel insan biçimini değil, tekillerden müteşekkil bir insanlar çoğulluğunu ifade eder: "Müşterek bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut 'ortak doğa' değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır." (Arendt, 2013, s. 102). Buradaki çoğulluk olumsuzluklar ve öznellikler dünyası değildir. Aksine, farklı perspektiflerin olması sayesinde dünyanın nesnel hakikati ortaya çıkabilir. Bunu sağlayan mekânsal uzam kamusal olarak görülmektedir.<sup>60</sup> Arendt'in kamusal alana dair

---

<sup>60</sup> Kamusal alan irtibatı dışında *özel alan* ve *mahremiyet* ilişkisinin değerlendirildiği örnekler olarak bkz. Arendt, 2013, s. 116-123 ve Sennet, 2013.

argümanları, insan ve toplumun ontolojik bağımlılığını politika ile irtibatlandıran bir noktaya evrilir.

Habermas, kamusal alan kavramıyla *kamuoyunun* (*public opinion*) ortaya çıktığı alanı işaret ettiğini belirtmektedir: “‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastediyoruz.” (Habermas, 2015, s. 95). Ona göre kamusal alanın temel niteliği yurttaşların erişiminin güvence altına alındığı bir alan olmasıdır. Kişilerin bir araya gelerek toplandıkları ve *konuşmanın* gerçekleştiği her durumda kamusal alanın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Kamusal bir bütün olarak hareket etmenin karakterini belirleyen hususlar, kanaatlerin ifade edildiği, yayınlanma özgürlüğünün sağlandığı, toplanma ve örgütlenmeye dair bir engelin var olmadığı, kısıtlanmamış bir alan olmasıdır. Sonuç olarak, bu şekilde tasavvur edilen kamusal alanda iletişimin uygun biçimde gerçekleştirilmesiyle hakikatin ortaya çıkışına dair gerçek bir fikir alışverişi ve kamuoyu ortaya çıkabilmektedir (Habermas, 2015, s. 95). Habermas’ın politika ve iletişim çalışmalarında önemli kaynaklar haline gelen çalışmalarında ortaya koyduğu kamusal alan kavramı, iletişimsel eylem ve müzakereci demokrasi gibi argümanlarının genel çerçevesi, bahsi geçen kamusal alan perspektifiyle örülüdür. Bu anlamda kamusal alanın tarihsel bağlam içinde nasıl politik bir çehreye büründüğü ve hangi koşullarda iletişimin prosedürleriyle bir arada ele alınarak demokrasi teorilerine dokunduğunu görmek önemlidir.

Kamu sözcüğü, daha eski olan kamusal sıfatından, *publicité* ve *publicity* kavramlarından türetilmiş, 18. yüzyılda Almanca dilinde ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkışının bu döneme denk gelmesi tesadüf değildir. Bu dönem Almanya’da kamusal alana ihtiyaç duyulan bir dönem olarak kavramın görünür olduğu dönemdir. Kamu kavramı, o dönemde ticaret ve emek alanından doğan burjuva toplumuyla ilişkilidir (Habermas, 2021, s. 59). Arendt’e benzer biçimde Habermas da kamusal ile özel arasındaki ayrımın Antik Yunan ve Roma dönemlerindeki anlamlarından zaman içinde uzaklaşarak, toplumsal çelişkilerin ve ekonomik ilişkilerin ortaya çıkardığı feodal biçimlerle birlikte ortadan kalktığını söylemektedir. Bu dönemde kamusal yalnızca hiyerarşik olarak örgütlenmiş feodal lordlar olan yöneticilere bağlıdır. Yönetici, kendisini bağlı bulunduğu konumun kamusal temsilcisi olarak görür. 18. yüzyıla kadar süregelen bu temsilî kamusal alan durumu, feodal otoritelerin ayrışması, özel unsurlar ile kamusal unsurların kutuplaşarak kopması

sonucunda değişmiştir. Aynı süreç içinde, dini kurumlar olarak kilise otoritesinin doldurmaya yaklaştığı kamusal niteliği özel alanın bir parçası olarak ortadan kalkar. Sonuçta, ticaret örgütlenmelerinin ve şehir korporsayonlarının alanı, devletin karşısına bir burjuva toplumu alanı olarak çıkar (Habermas, 2021, s. 71-72). Böylece, bugünün dünyasını da biçimlendirme etkisine sahip burjuva kamusal alanı, Habermas'ın özellikle üzerinde durduğu merkez odağı olur.<sup>61</sup>

Burjuva toplumunun kamusal topluluk olarak ortaya çıkışı, devletin düzenlemelerine bağlı olan kamuoyunun sahiplenilmesiyle vuku bulmuştur. Sahip olunan bu otoritenin gücü ile, özel kişilerin kamusal olan ticaret ve emek ilişkileri üzerinde kural koyma kudretini de haiz hâle gelmiştir. Bir politik çekişme sonucunda elde edilen bu güç sayesinde burjuvazi rasyonelite ve aleniyet özelliklerinin etkisiyle kamusal alanı aristokrasinin mekânlarından şehirlere taşımıştır. Bahsi geçen süreç, burjuvazinin ticaret için ihtiyaç duyduğu haberleşme kurumlarının gelişmesiyle güçlenmiştir. Öncelikle haberleşme amacını taşıyan bu kurumsallaşmanın sonucunda, 18. yüzyıla doğru yeni bir yayıncılık ağına dönüşmüştür. Ulus-devletlerin güçlenmesi ile birlikte, bu örgütlü kurumsal yapılar devlet erkine bağlanmaya başlar. Burjuva toplumu bu anlamda devletin benzeri bir yapılanmaya gitmiştir. Dolayısıyla, Antik dönemlerde *oikosta* kalan ekonomik ilişkiler, artık kamuyu ilgilendiren bir niteliğe bürünmüştür (Habermas, 2021, s. 74-82).

Burjuva kamusal alanı, toplumsal çekişmelerle ortaya çıkan haberleşme kurumlarını kendisine mâl etmiştir. Böylece ortaya çıkan fikir mücadeleleri kamusal niteliği baskın olan özel meseleler olmaktadır. Burjuvazinin mücadelesi, iktidardan pay almak amacından ziyade, fikirlerinin iktidar yapısının temel ilkesine dahil olması amacını taşır. Habermas, bu etkinin görüldüğü örnekler olarak ilk modern anayasalarda özel alanın özerkliğinin sağlanması ve kamusal alanın işlevselliğinin sınırlandırılmasına işaret eder. Böylece, sivil toplum ve devlet arasında bir burjuva kamusal alanı da yasal olarak tanınmış olmaktadır. Günlük gazetelerin yalnızca haber basmaktan çıkıp, kamuoyunun düşüncelerini politikaya dahil etmesi ile, kamusal alanın modern biçimi dönüşümünü

<sup>61</sup> Habermas'ın kamusal alan analizine yöneltilen eleştiriler arasında odağına yalnızca *burjuva kamusal alanı* alması ve farklı kamusal alan biçimlerini görmezden gelmesi eleştirisi yer alır. Bu eleştiriyle yola çıkarak, *proleter kamusal alan* üzerinde duran ve bu bağlamda kapitalizmle birlikte ortaya çıkan toplumların karşıt kamusal alan potansiyelini yaratmasını değerlendiren önemli bir çalışmaya dair fikir edinmek için bkz. Negt ve Kluge, 2015, s.133-139; metnin orijinali için bkz. Negt ve Kluge, 1993.

daha da hızlandırmıştır (Habermas, 2015, s. 98-99). Habermas'ın kamusal alan anlayışının demokrasi teorisi argümanına yaklaştığı nokta, onun uygun müzakere koşullarında ortaya çıkan kamuoyu ile kurulabilecek bir konsensüs hedefine yönelir.

Avrupa'da edebiyat ve sanat eleştirilerinin tartışıldığı *coffee-houselardan* yemek davetlerine kadar uzanan küçük çevrelerde ortaya çıkan kamusal alanın muhteviyatı, burjuva kamusal alanının ortaya çıktığı ekonomik dönüşüm ve politik güç mücadeleleri akabinde, iletişimin kitlesel hâle gelmesine paralel olarak son yüzyılda güç kaybetmiştir. Habermas'a göre, kamusal topluluk kültürel akıl üretmekten, kültürü tüketmeye geçtiğinde, kamusalın özgül karakteri de zayıflamıştır. Kamuoyu, politik etki yaratmanın aracı olarak görülmeye başlandığında, aslında politik olma özelliği yitirir ve bu anlamda özelleşir (Habermas, 2021, s. 297).

Aynı zamanda, toplumsal refah devletinin ortaya güçlenmesi süreci de burjuva kamusalının zayıflamasını getirmektedir. Politik kamusal alan, bu süreçte eleştirel yetilerinden arınmaya başlar. Öncesinde, belli bir meseleyi kamusal alana dahil etmenin amacı rasyonel biçimde konunun muhakeme edilmesi iken "...günümüzde, işleri kamusal kılma süreci genellikle sadece özel çıkarların gizli saklı siyasetlerine hizmet ediyor: insanlara ya da meselelere 'tanıtım' aracılığıyla kamusal prestij kazandırmak ve böylece kamusal-olmayan-oy (non-public-opinion) iklimi içinde alkışlanmalarını sağlamak için." (Habermas, 2015, s. 101). Ona göre, halkla ilişkiler alanının işlevi de bu bağlamda dönüşerek kamuoyunun tartışma düzlemi adına değil, meselelerin yönlendirilmesi adına çalışmaya yönelmektedir. (Habermas, 2021, s. 101). Sonuç olarak, Habermas'ın kamusal alan analizi demokratik politika ve iletişim irtibatına dair bir analize yönelmektedir.<sup>62</sup>

Arendt ve Habermas'ın kamusal alan tanımlarında ortaklaşan politik nitelik, insanların bir biçimde kamusal alana dahil olması ve birlikte yaşamının oluş sürecini burada kurması fikrine dayanmaktadır. Yine benzer biçimde iki düşünür için de kamusal alan konuşma temelli iletişimin, politik katılımın ve tanınmanın alanıdır. İletişimin ve katılımın özneleri bir bütün olmaktan ziyade çoğulluk biçimindedir; ancak bu çoğulluk nesnel bir hakikatin ve konsensüsün peşindedir. Arendt, ontolojik bir perspektifle konuyu

---

<sup>62</sup> Habermas'ın *müzakereci demokrasi (deliberative democracy)* savunusu, ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.

ele alarak, insanın var oluşunu bu birlikteliğin parçası olabilmesiyle açıklamaya yönelir. Arendt'in bu perspektifi yalnızca ontolojik olmakla kalmaz, politik ve hukukî yanı da göz önünde bulundurarak yurttaşlık meselesini farklı açılardan değerlendirir.<sup>63</sup>

İnsan hakları meselesinin bir yönü, bahsi geçen kamusallıkla irtibatlı olarak, yasal tanınma konusu bağlamında ele alınabilir. Dünya savaşlarının yıkımından sonra Avrupa'da, daha evvel çeşitli ulus-devletlerin yasaları tarafından tanınan yurttaşların bir anda istenmeyenler olarak yersiz yurtsuz kaldığı bir ortam var olmuştur. Bu ortamda totaliter yönetimler devredilemez insan haklarının varlığı düşüncesini reddederek, insanların yalnızca insan olmaktan dolayı sahip olduğu haklarını tanımamıştır (Arendt, 2014, s. 258-259). Devletsizlik ve herhangi bir otoritenin yasaları tarafından tanınmama durumu, dünya savaşlarının akabinde uluslararası bir sorun olarak zorunlu biçimde tartışılmıştır. Çünkü, bu ortamda yüzbinleri bulan bir devletsiz kitle ortaya çıkmıştır.

İnsan haklarının ortaya çıkışını, tür olarak insanın kendi ayakları üzerinde durarak tanrısal kaynaklara ve garantilere başvurmaksızın kendini yönetebilmesinin ilânı şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak, Arendt'in dikkat çektiği gibi, bu bağımsızlık ilânı aynı zamanda *İnsanın* devletin gücü karşısında, adaletsizliklerin ortaya çıkışında başvurmak zorunda kalacağı bir üst merci kurma mecburiyetini de göstermektedir. Devredilemez insan haklarının içsel paradoksu, aslında hiçbir yerde var olmayan bir *İnsana*, yani soyutluğa işaret etmesidir. Eğer bir yerlerde insan haklarının var olmadığı koşullarda yaşayan topluluklar mevcut ise, bu durum onların henüz yeterince uygar olamadığının göstergesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla zaman içinde, insan hakları sorunu, ulusal bağımsızlık sorunu ile birlikte değerlendirilmeye başlanmıştır.

İnsan haklarını her şeyden önce, tüm yönetimlerden bağımsız olarak ortaya koymak, onun devredilemez olduğunun kanıtı olarak görülmektedir. Yani insanlar, hangi ulusa dahil ve yönetim altında olursa olsun, insan hakları istisnasız olarak herkesi kapsayan haklardır. Ancak, politik olarak tanınırlığın ortadan kalktığı durumlarda, bir rejim tarafından tamamen insanlığın dışında görüldüğünde, mevcut temel haklar dışında hiçbir bağlayıcılık kalmadığında, insanları garanti altına alacak bir kurum veya otorite de

---

<sup>63</sup> Arendt, Habermas ve liberal geleneğin kamusal alan modellerini karşılaştıran açıklayıcı bir çalışma için bkz. Benhabib, 1992.



bulunamaz. Bu durum, dünya savaşlarının yarattığı devletsiz, kimliksiz, pasaportsuz yüzbinlerce insanın deneyimlerinde somut olarak görülmüştür (Arendt, 2014, s. 293-295). Arendt'in ifadesiyle, "Artık hiçbir hükümlan devletin yurttaşı olmayan insanlar ortaya çıktığında, devredilemez olduğu varsayılan İnsan Hakları'nın -anayasaları İnsan Hakları'na dayanan ülkelerde bile- uygulanabilir olmadığı görüldü." (2014, s. 298). Meselenin bu boyutu, yalnızca hukukî bir tanınma ile ilgili olarak kalmaz, politikaya Arendt tarafından yüklenen varoluşsal anlamın da önemini göstermektedir.

Arendt'e göre, insanın varlığından ileri gelen hakların yok olduğu koşullar, modern düşüncenin formülasyonlarında yer alan mutluluğu aramak veya mülkiyet hakkının korunması gibi amaçların yetersizliğini göstermiştir. Hak-sızların yaşadığı bu olağan dışı felaket, mutluluğu aramak ya da yasalar karşısında eşitliğin ortadan kalkması gibi verili toplulukların sistemleri içinde çözülmesi mümkün olan sorunlardan öte, herhangi bir topluluk üyesi olamamalarından ileri gelmektedir. Arendt'in ifade ettiği gibi: "Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın var olmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir." (2014, s. 302). Bu koşullardaki insanlar, özgürlükten yoksun bırakılmış değil, politikanın varoluşla bağlantılı olmasının temel edimi olan eyleme haklarından yoksun bırakılmıştır. Benzer biçimde, düşünceleri engellenmiş değildir ancak insan özgü konuşma edimiyle temellenen kanaat oluşturma hakkından yoksun kalmışlardır. Bu durum, Arendt'in *haklara sahip olma hakkı (the right to have rights)* dediği, 20. yüzyılın yıkımlarıyla düşünmeye mecbur bırakıldığımız temel hakkın varlığıyla ilgilidir. Çünkü, 20. Yüzyıl farklı olarak, yurtsuzluğun ve politik tanınmanın yitirilmesinin insan uygarlığından dışlanmak anlamına geldiği bir dünyadır (Arendt, 2014, s. 304). Bu dünyanın içinde hiçbir politik bütünün parçası olmamak, insanın politik vasfını yok etmek ve varoluşunu inkâr etmek anlamına gelmektedir.

Kamusal alan, insan hakları ve politik varoluş irtibatı üzerinden demokrasi mefhumunun hukuk ve bir aradalıkla ilişkisi açıkça görünmektedir. Ancak, evrenselci ilkeler üzerinde yükselen modern yurttaşlık perspektifinin içleme-dışlama sistematığıyla ilgisi de önemlidir. Balibar'ın belirttiği gibi, insan hakları ortak faydaya dayandığı kadar marjinalleştirmeye de dayanır. Arendt'in analizinde önemi görülen tüm insanları kapsayan yurttaşlık haklarının varlığı temel ilkedir. Ancak, insan hakları tarafından

normlara göre herkesin eşitlenmesi ile başka türden dışlamaların ortaya çıkmasını engellemez. İçinde yaşadıkları toplumda yasalar karşısında eşit olanlar, bu kez normal-anormal karşıtlığı üzerinden, antropolojik, psikolojik, kriminolojik açılardan bilimsel olarak dışlanabilir (Balibar, 2016a, s. 92-93). Yani, türün evrenselleştirmesi ile farklarından ötürü insanların ayrıma maruz kalması birbirini dışlayan unsurlar değildir. Balibar'ın ifadesiyle "...türün aşkın evrenselliği ile antropolojik farklılıkların ayrımcılık ve ayrıcalık yapan işlevi uyumsuz değildir..." (2016a, s. 93).

Ulusal bağlamda yasaların tanıdığı yurttaşlık ile haklara erişimin tüm insanları kapsamı gereği arasında çelişki ortaya çıkar. Balibar, buna örnek olarak ulus-devletlerin sömürge ilişkilerini göstermektedir. Sömürgeler, ulus çerçevesinin içinde olmakla birlikte dışlama mekanizmasından bağımsız değildir (Balibar, 2016a, s. 94). Yine de demokrasi teorileri bağlamında ele alındığında, birlikte yaşamının ve kamusal alanda tanınmanın, antropolojik ve metafizik anlamın dönüşümü ile ilgili olduğu söylenebilir. Burada, dışarıdan bir ilke yerine, insanların birlikte yaşamlarına bağımsız bir biçimde karar verdikleri bir ontolojik alan vardır. Bu alan demokrasinin temelci olmayan tarifini ortaya çıkarır. Nancy bu durumu şöyle ifade eder:

Demokrasi antropolojik ve metafizik bir mutasyona uygun düşer: sade eşitlik değil ama anlam paylaşımı olan 'ile'yi harekete geçirir. Başka bir deyişle demokrasi temel olarak tüm doğrudan ve dolaylı teokrasiye (bir kral-tanrı ve ilahi hakkın tanınmasına) yabancıdır, ve şunu da ekleyebiliriz ki, tüm demokratik olmayan yönetim biçimi açık veya örtük biçimde teokratiktir ('ile'ye dış veya üstün bir ilkeyi çağırır). Bu sebepten kralın öldürülüşü demokrasi tarihinde rastlantısal bir olay değildir. Bu antik çağdaki tiran kıyımından Fransa kralının boynunun vurulmasına dek çeşitli biçimlerde kendini yinelemiştir. (Nancy, 2011a, s. 420).

Tiranın kıyımından, insanların birlikte yaşamına dair bağımsız karar verişine varan süreç, bu nedenle demokrasi ile ilgili olmak zorundadır. Nancy'nin *-ile* eki üzerinden yaptığı bu tespit, Arendt ve Habermas üzerinden düşünüldüğünde, kamusal alanda var olan iletişimsel eylemin ve haklara sahip olma hakkı ile birlikte tanınmanın gereğini de tamamlayıcı bir tespit olarak yorumlanabilir.<sup>64</sup> Demokrasi teorilerinin genel izleği düşünüldüğünde, politikanın insan hakları gibi evrenselleştirilebilir görünen değerler üzerine kurulması bile oldukça zor görünmektedir. Çünkü, özgül durumlarda evrensel

<sup>64</sup> Kamusal alanın politik veçhesi genel olarak ortaklık, haklar ve tanınma bağlamında ele alınmakla birlikte, konunun sosyal adalet, iktidar ve söylem bağlamı da önemlidir. İhtiyaçlar üzerinden yürütülen söylemsel belirlemeyle şekillenmiş politik mücadeleye dair alternatif bir yorum için bkz. Fraser, 2006.

*İnsan* kavramının kapsamı dışında kalmak dahi mümkün olmaktadır. Bu nedenle, politikanın temelci analizinde kamusalığa dahil olmak kendi başına bir sorun iken, insanlık içine dahil olmak da evrensellik varsayımını şüpheli kılan durumlardan kaçamamaktadır.

### 3. BÖLÜM

## DEMOKRASİ MODELLERİ VE TEMELCİLİK-SONRASI ELEŞTİRİLER

Demokrasi çalışmalarında temelcilik sorunu, çağdaş teorilerin modelleme biçimindeki kategorizasyonunda ortaya çıkar. Liberal veya cumhuriyetçi geleneklerin demokrasi tariflerinde tarihsel temeller öne çıkarken, çağdaş dünyada yeni beliren sorunlar karşısında çokkültürcülük gibi politika önerileri de çözüm arayışlarında demokrasi teorilerini besler. Bununla birlikte, demokrasi teorilerinin çağdaş çerçevesini belirlemede konsensüs arayışı ile antagonistik politik olan tarifinden yola çıkan çatışmacı/çekişmeci argümanlar belirleyici olmaktadır. Konsensüs arayışı, uzlaşma zeminini önsel değerlere dayalı *ilkeler* üzerinden kurguladığı oranda temelciliğe kaynaklanan sorunların kapsamına girer. Antagonistik tarifler ise temelciliğin aşılması yönünde daha ciddi adımları içermektedir. Bu bağlamda, demokrasi modellerinin temelcilik sorunsalı etrafında değerlendirilmesi ile temelcilik-sonrası perspektiften demokrasiyi yorumlayabilmek adına hangi tehditlerin bertaraf edilmesi gerektiği anlaşılabilir.

Çalışmanın şimdiye kadarki bölümleri, demokrasinin tarihsel ve bağlamsal olarak anlamına dair ortaya konan görüşleri eleştirel bir bakışla yorumlamaya ayrılmıştır. Aynı zamanda demokrasinin anlamının egemenlik, yasa, temsil ve yurttaşlık gibi ilişkili olduğu farklı kavramlar ışığında değerlendirilerek, temelci perspektiflerin demokrasiyi nasıl ilkesel bir bağlamda ele aldığı gösterilmiştir. Ayrıca, bahsi geçen temelci çerçeveye yöneltilen çeşitli eleştirilere yer verilmiştir. Bu bölümde ise, öncelikle çağdaş politika teorisi tartışmaları ışığında ortaya çıkan bazı ön koşulları veya varsayımları kapsayan temel ilkeler üzerinden tanımlanan demokrasi modelleri değerlendirilmektedir. Ayrıca, çokkültürcülük, katılım, özgürlük, müzakere, antagonizma gibi tematik odaklar takip edilerek, bu unsurların temelcilik sorunsalı etrafında demokrasi açısından nasıl yorumlanabileceği üzerinde durulmaktadır. Bölümün ikinci kısmında ise, çalışma boyunca ele alınan konular göz önünde tutularak temelcilik-sonrası demokrasinin epistemolojik ve ontolojik çerçevesi üzerinde durulmaktadır. Akabinde, kimliklenme, popülizm ve gelecek-olan meseleleri çeşitli teorisyenlerin görüşleri üzerinden ele alınmaktadır. Bu sayede, temelci demokrasi argümanlarının ötesine uzanan bir perspektifin imkânı tartışılmaktadır.

### 3.1. KONSENSÜS VE ANTAGONİZMA

Demokrasi kavramı, kimi zaman adı demokrasi olarak konmamakla birlikte, politikanın ve politik olanın ne olduğu ve bunun nasıl algılandığı ile ilgili olarak bir uzlaşımın veya çatışmanın temel teşkil ettiği çerçevede ele alınmıştır. Yaklaşım ve temele konan ilkeler değişmekle birlikte, demokrasiyi temelci bir yönden ele almanın ortaklaştığı yaklaşımlar; mutluluk, iyi veya adil olan gibi herhangi bir amaca yönelmesi ile tanımlanabilirken, demokrasi kurgularının temelini kimi zaman bireyi, kimi zaman bir grubu veya ideal bir insan ya da etik eylem tarifini koyabilmektedir. Demokrasinin nasıl elde edileceğine dair arayışta olan teorik perspektifler, onu varsayılan ilkelerle zaten pratikte, politika yapımından veya farklı ölçeklerde politik bir düzenin ortaya çıkışından önce tanımlamış olur. Önceden tanımlayarak nasıl ulaşılabileceğine odaklanmanın eleştirisi, ne olduğuna dair bir boşluğu merkeze alarak, bunun etrafında cereyan eden kavramlara odaklanmayı da arayışın parçası hâline getirmektedir.

Bu çerçevelerin çeşitlenmesiyle birlikte, demokrasi modelleri de çeşitlenmektedir.<sup>65</sup> Katılımın yöntemi üzerinden doğrudan veya temsilî demokrasi gibi klasik ayrımlar yapılabilmekle birlikte; atfedilen niteliklerin ve ilkelerin karmaşık hâle gelmesi ile ortaya çıkan demokrasi modellerinin liberal, cumhuriyetçi, müzakereci, radikal gibi farklı biçimlerinden de söz edilebilmektedir. Bahsi geçen demokrasi anlayışlarının neden bu başlıklarla kategorize edildiği ve bu kategorizasyonun hangi açılardan sorunlu olduğu hususu temelcilik-sonrası eleştirel perspektifle değerlendirilerek ele alınabilir. Değerlendirmede kullanılan kavramlar genel itibarıyla konsensüs ve antagonizma yelpazesi, eşitlik ve özgürlük tartışmaları, yurttaşlık, evrensel ve özgül karşıtlığı ve modellerin temel olarak nitelediği nihâi olma varsayımına konu olan ilkeleri şeklinde sıralanabilir. Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde, modellemenin getirdiği sorunlar ortaya konarak, temelcilik-sonrası demokrasi teorisinin anlaşılması için öne sürülecek olan çerçevenin anlaşılması hedeflenmektedir.

<sup>65</sup> Demokrasi modellerinin nasıl kategorize edilebileceğine dair farklı örnekler için bkz. Cunningham, F. (2002), Terchek, R. J. ve Conte, T. C. (Ed.) (2001) ve Held, D. (2008).

### 3.1.1. Liberal Demokrasi Modeli

Demokrasi çalışmalarında, özellikle 17. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına dek yürütülen tartışmalara göre bir kategorizasyon yapıldığında, demokrasiye nasıl ulaşılabileceğine dair düşünme biçiminin liberal ve cumhuriyetçi argümanlarca belirlendiği görülebilir. Cumhuriyetçi çerçevenin kavramsal kökenleri, ilk bölümde ayrıntılı olarak değerlendirilen *politeia* ve *res publicaya*, yani Antik Yunan ve Antik Roma politika dünyasına kadar gidebilmektedir. 17. yüzyıl ile Avrupa’da cereyan eden ekonomik ve politik dönüşüm, ortaya çıkan yeni kamusalılık biçimleri ve güç ilişkileri ile politikanın kökenleri, iktidarın meşruiyeti ve gücün öznesine dair algı da çok güçlü biçimde dönüşmüştür. Tanrısal veya doğa kaynaklı politikanın ötesinde, rasyonel insanın yaratım ve eylem gücüne odaklanan politika anlayışının güçlenişi, başta demokrasi olmak üzere kavramların anlamında da değişime neden olmuştur. Bu bağlamda, çağdaş politika teorisini belirleyen en güçlü kaynaklardan birisi olan *liberal* perspektifin klasik biçimlerinin de belirmeye başladığı söylenebilir.

Toplumun ve politikanın *temelci* anlayışla ele alınmasında liberal geleneğin dayanakları şöyle gösterilebilir: a) Mutlak yönetimlerin tarihsel görünümüleri olarak monarşilere ve dinsel otoriteye karşı ortaya çıkan toplumsal alan ve politik hareketler, b) bireycilik, mülkiyet ve piyasa ilişkisi, c) öncelikli olarak Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in argümanlarında liberal geleneğin parçası olarak öne çıkan faydacılık anlayışı ve buna bağlı olarak temsili sistemin çoğul oy hakkına dayalı olarak kurgulanması, d) minimal devlet ve serbest piyasa ilişkilerinin toplumsal tezahürüne dayalı liberter liberal görüşler. Bu dayanakların her biri liberal demokrasi teorisini oluşturan farklı köşeleri belirtmektedir. Bunların yanı sıra liberal demokrasi, temsili bir sisteme dayanmakta ve bu nedenle, daha önce ele alınan, temsil fikrinin yarattığı tüm sorunlarla ve şüpheli ilişkilerle de muhatap olmak durumundadır.

Liberal<sup>66</sup> düşünce geleneğinin gelişiminde tarihsel olarak etkili olan olaylar kabaca özetlenecek olursa; monarşilere karşı mücadele alanlarının genişlemiş olması, kırsal

<sup>66</sup> *Liberal* teriminin politik mahiyetinin ortaya çıkmasında Napoléon Bonaparte’ın 18. Brumaire ilanında *liberal düşünceler* (*idées libérales*) ifadesini kullanması etkili olmuştur. Kavram, bu kullanım ile modern anlamıyla Avrupa’da yaygınlaşmaya başlanmıştır. Hemen akabinde, İspanya’da kraliyet mutlakiyetçiliğine muhalefetin etkisinde ve politik ya da dinsel argümanlar bağlamında İngiliz sözlüklerine girmesi sayesinde

alanlardaki çalışma ve üretime yüklenen yüksek vergilere karşı olarak yükselen köylü isyanları, ticaret ilişkilerinden doğan piyasa kurallarının farklı alanlara da yayılması, askerî teknolojiler başta olmak üzere teknoloji alanında yaşanan gelişmeler ile ulusal monarşilerin konsolide olması, Rönesans ve Reformasyon hareketlerinin geleneksel otorite biçimlerini zayıflatması gibi etkenlerden söz edilebilir (Held, 1996, s. 70). Ancak, bu gelişmelerin etkisini yalnızca liberal düşünce üzerinden yorumlamanın tek perspektif olmadığını da not etmek gerekir. Zira, aynı koşullar, egemenliğe veya demokrasiye dair çatışan başka düşüncelerin ortaya çıkmasında da etkin olmuştur.

Liberal düşüncenin ortaya çıkmasında iki temel etkenden söz edilebilir: 1) Ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve 2) klasik devlet yapısından ayrılan bir sivil toplum alanının güçlenmesi (Johnston, 2010, s. 796). Bu etkenler, devlet otoritesinin mutlak kökenlerine yönelik şüphe, geçerli tek bir din anlayışına karşı farklı dinlere yönelik hoşgörünün geliştirilmesi sayesinde politikanın dünyevileştirilmesi ve ticaret yaşamının ilkelerinin toplumsal örgütlenmeyi belirlemesi ile anayasal/yasal düzenlemeler üzerinden yurttaş, sivil toplum ve devlet irtibatının bu yönde kurgulanması şeklinde sıralanabilir (Zvesper, 1995, s.56). Her ne kadar monarşilere karşı gelişen hareketlerde temel olarak cumhuriyet fikri yer alsa da özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda liberal perspektifin ön plana çıktığı görülmektedir (Canovan, 1994, s. 142). Liberal düşüncenin cumhuriyetçi fikirlere nazaran daha çok öne çıkmasında, -bir önceki bölümde Habermas üzerinden ele alınan- kamusal anlayışındaki dönüşüm ve burjuva kamusallığının kendine has ilkelerini toplum organizasyonunun geneline yayma eğiliminin etkisi güçlü olmuştur.

Liberal düşüncenin güçlenmesinde monarşiye muhalif yaklaşımların yaygın bir etkisi vardır. 15. ve 18. yüzyıllar arasında Avrupa'da hem mutlak monarşiler hem de anayasal monarşiler var olmuştur. Bu iki biçim arasındaki en büyük fark, ilkinde küçük ve daha zayıf politik unsurların büyük ve daha güçlülerce soğularak yok edilmesine karşın, anayasal monarşilerde kendine yer bulabilen fikir sınırlandırılmış egemenlik düşüncesidir. Mutlak monarşilerde dahi, egemenliğin en üst seviyesindeki kişi veya

---

daha yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur. Ancak, İngiliz yazarlar elinde *liberales* ifadesi öncelikle aşağılayıcı bir etikettir. Liberal ifadesinin İngiltere politikasında açıkça ve olumlu kullanımı, *Whigs* saflarında radikal bir grubun kendilerini Liberal Parti olarak ifade etmesiyle gerçekleşmiştir. Aynı zamanda, ABD'de *liberal demokratlar* adında bir politik ifade doğmuş ve kısa süre sonra Amerikan politikasında da liberal terimi etkili bir biçimde yer edinmiştir (Johnston, 2010, s. 795-796).

birimler dışında, alt düzeyde yer alan görevlilerin ve kurumsal yapılanmaların politikayı daha çok etkilemeye başladığı bir süreç gözlenebilir. Zaman içinde, zirvedeki mutlak otoritenin etkilenme gücü arttıkça, çeşitli anayasal sınırlamalar ve yöneten-yönetilen arasındaki karşılıklı etkileşimin artması kaçınılmaz olmuştur. Avrupa'daki güçlü mutlak yönetimlerin sınırlandırılmaya başlamasına, Reformasyon etkisiyle dinsel otoritenin etkisinin azalması ve seküler dünya görüşlerinin gelişmesi de eklendiğinde, liberalizmin kendi kaderini belirleyen ve haklarla korunan *birey* düşüncesi ulus-devletleşme sürecine paralel olarak gelişmiştir (Held, 1996, s. 70-72).

Benzer biçimde, Max Weber'in üzerinde durduğu gibi, Avrupa'da Papa otoritesine karşı gelişen Reformasyon hareketi -özelde Martin Luther ve Jean Calvin etkisi<sup>67</sup>-, insanın birey olarak kavranması ve insan ile Tanrı arasında herhangi bir kuruma ihtiyaç duyulmaması düşüncelerini ortaya çıkarmıştır (Weber, 2013, s. 7-56). Elbette Weber'in argümanları doğrudan liberal düşüncenin etkisine odaklanmaz. Amacı daha çok modern kapitalist ekonomide ve bürokratik yapıdaki dönüşümün, Katolik otoriteye karşı gelişen Protestan eleştirisi ile nasıl beslendiğini ve aralarındaki ilişkiyi göstermektir. Ancak, dolaylı olarak liberal perspektifin dahilinde değerlendirilebilecek olan çeşitli temel ilkesel varsayımların burada iddia edilen ilişkilerle bağlantılı olduğu görünmektedir. Bu ilkesel varsayımların başında bağımsız karar verme kabiliyetini haiz rasyonel insan varsayımı ile otoritenin kaynağıyla bireysel etkileşim gelmektedir.

Liberal düşüncenin klasik düşünürleri, bu tarihsel ve toplumsal koşulların etkisinde argümanlar üretmiştir. Mutlak egemenlik ilkesinin meşruiyet kaynaklarındaki kayma, seküler zeminin ve rasyonel insan tasavvurunun etkisi ile birlikte yönetme erkinin merkezine Tanrı ve değişmez doğa yasalarının yerine insan öznesini merkeze alan uzlaşıya dayalı inşâ fikrinin geçmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, klasik liberallerde ortak olan egemenlik altındaki bireylerin rızası ile meşru yönetimin kurulması düşüncesi ve bu yönetimin yaşam, mülkiyet, ifade ve inanç özgürlüğü gibi birey haklarını koruma görevini üstlenmesi argümanı öne çıkmıştır.

---

<sup>67</sup> Bkz. Luther, M. (2022); Luther, M. ve Calvin, J. (2016).



Burada, temel teşkil eden unsurlar sınırlandırılmış, denetleme ve denge unsurlarına sahip yönetim ile dış etkenlerden bağımsız düşünüp eyleyebilen birey düşüncesinin birlikteliğidir. Buna göre, hak sahibi birey hem devletin hem de toplumun sahip olduğu sınırları aşarak yaşamına müdahale etmesinden korunmalıdır (Terçek ve Conte, 2001, s. 3). Liberalizm kavramının tarihinin her anında aynı anlama gelmediği açıktır. Her kavram için geçerli olduğu gibi liberalizm de bağlamsallığın etkisinde zamanla anlam kaymalarına uğramıştır. Temelde bireyin seçme özgürlüğü, rasyonelliği ve politikada mutlak yönetim karşıtlığı yer almakla birlikte, zamanla devlet ve kilise dışında bir alanın oluşma sürecine eklenmiştir. Dolayısıyla, bireylerin dinsel, ekonomik ve politik etkileri açısından özgür olmasını da ifade eder olmuştur. Yönetimin sınırlandırılmasında anayasal/yasal bir düzenin var olması, özel mülkiyetin korunması ve -burjuva kamusalılığına paralel olarak- rekabetçi piyasa ekonomisi ile desteklenmiştir.

Özgürlüğün ve eşitliğin liberalizmin tarihselliğindeki görüntüleri ise, başta mülkiyet sahipliği ile irtibatlı olarak yetişkin erkek nüfusun politik katılımıyla bağlıyken, zamanla hak ve özgürlüklerin alanında yaşanan genişlemeyle içeriği değişmiştir (Held, 1996, s. 74). Nihayetinde liberalizm çerçevesi, egemen devletin egemenliği altındaki bireyler ile nasıl yasal bir bağ kuracağı, ödevler ve haklar arasındaki dengenin nasıl sağlanacağı hususu ile çizilmiş ve bu çerçevenin içi serbest piyasa ekonomisi, devletin minimal rolü ve yurttaşlığın müdahalelere maruz kalmaması unsurlarıyla doldurulmuştur.

Hobbes ve Locke'un liberalizmle irtibatı, tam da bu hususların birey ve egemenlik ilişkisini belirleme gücüyle açıklanabilir. Her ne kadar Hobbes'un temel argümanlarında -hem "*Leviathan*" (2018a) hem "*De Cive*" (2018b) eserlerinde- egemenliğin bölünmeden *tekin* elinde olması ve bu egemenin bireylerin tamamının yetkilerini, haklarını ve iradelerini yansıtması düşüncesi mevcutsa da teorisinin merkezinde bireyin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nihayetinde sınırsız güç tanınan egemen de bireylerin kendi arasında yaptığı sözleşmelerle temellenmekte ve bu bağlam serbest piyasa mantığının toplumsalı belirlemesi anlamına gelmektedir. Locke'un "*Two Tratises of Civil Government*" (1966) çalışmasındaki tezler ise, açıkça bireyin mülkiyet haklarını (yaşam, özgürlük ve özel mülkiyet) korumak üzerine kurulmuştur.

Bireycilik, mülkiyet konusu üzerinden ele alındığında liberal gelenekteki konumu çok daha net ortaya çıkmaktadır. Machperson'un tanımladığı biçimiyle *sahiplenici*

*bireycilik*<sup>68</sup> tarifindeki birey, diğer insanlara ve topluma özgürlükleri için borcu olmayan insandır. Bu birey, kendi karakterinin sahibi ve yönlendiricisidir. Toplum, mülk sahipleri arasındaki market ilişkilerinden müteşekkil bir yapı olarak tanımlanırken, toplumun politik vasfı ise, bu ilişkileri koruyan güç olmasından ileri gelmektedir (Macpherson, 1990, s. 3). Sahiplenici bireyciliğin içinde yer aldığı toplum modeli ise *sahiplenici piyasa toplumu* (*possessive market society*) olarak adlandırılmıştır.<sup>69</sup> Macpherson'a göre bu toplum tam anlamıyla gelişmiş bir piyasa toplumdur. Basit market toplumunun bazı temel unsurlarını paylaşan bu modelde bireyler faydalarını maksimize etmek amacındadır. Sözleşmeler dışında bağlayıcı bir otorite yoktur. Ayrıca, tüm arazilerin ve kaynakların sahipleri bireylerdir ve bu mülkler devredilebilir niteliktedir. Bazı bireyler daha yüksek düzeyde fayda ve güç isteyebilirken, bazı bireylerin enerji ve yetenekleri diğerlerinden daha fazladır (Macpherson, 1990, s. 53-54). Birey ve toplum ilişkisi, belli biçimde bir bireycilik anlayışına dayanır.

Bu bireycilik tanımı belli bazı temel niteliklere sahiptir: a) İnsanı insan yapan niteliği, diğerlerinin iradelerinden bağımsız olabilmesidir; b) diğerlerinden bağımsızlık durumu, bireyin kendi çıkarına olduğunu düşünüp gönüllü olarak dahil olduğu ilişkilerde bağımsız olması anlamına gelir; c) birey, özünde kendi kişiliğinin ve kapasitelerinin sahibidir ve topluma bir şey borçlu değildir; d) birey, mülkünün tamamını devredemez, ancak emek kapasitesini devredebilir; e) toplum, piyasa ilişkilerinden oluşur; f) diğer bireylerin iradesinden bağımsızlık temel özellik olduğu için, ödevler ve sınırlamalar yalnızca bu bağımsızlığın herkes için sağlanabilmesi adına konulabilir; g) insan yapımı olan politik toplum, mülkiyeti korumak ve mübadele ilişkilerinin sürdürülmesini sağlamak için vardır

<sup>68</sup> Crawford B. Macpherson, Hobbes ve Locke'un liberal düşünceyle ilişkisini "*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*" (1990) başlıklı çalışmada bireycilik bağlamıyla değerlendirmektedir. Bu çalışmada ele alınan kişilerin/düşüncelerin (Hobbes, The Levellers, Harrington ve Locke) ortak noktası, Macpherson'ın *sahiplenici/mülkiyetçi bireycilik* (*possessive individualism*) olarak adlandırdığı türden bir bireycilik anlayışdır.

<sup>69</sup> Macpherson'ın tanımladığı üç toplum modelinin sonuncusu olarak ele alınmıştır. Bunlardan ilki olan *göreneksel veya statü toplumu* (*customary or status society*), kabile tarzı ve feodal toplumların grup ilişkilerine dayalı, topluluk içindeki konsensüsle bölüşümün gerçekleştirildiği, emek gücünün kişisel mülkiyet olmayan arazilerde toprak üretimine yönlendirildiği işleyişini ifade ederken (1990, s. 49-51), ikinci toplum modeli olan *basit piyasa toplumu* (*simple market society*) genel olarak emeğin bir üst otorite tarafından paylaştırılmadığı, yapılan işin bir otorite tarafından ödüllendirilmediği veya bireyler için herhangi bir sigorta sisteminin olmadığı, tek üst otoritenin sözleşmelerin bağlayıcılığı olduğu, temelde tüm bireylerin rasyonel olarak faydalarını maksimize etmeye çalıştığı bir toplum olarak tanımlanır (1990, s. 51-53).

(Macpherson, 1990, s. 263-264). Bu özellikler değerlendirildiğinde, liberal düşüncenin klasik biçimini tanımlamak adına oldukça verimli bir modelin ortaya çıktığı söylenebilir. Zira, modelin değindiği her nokta, klasik liberal demokrasi modelinin ilkelerini öne çıkarmaktadır.<sup>70</sup>

Macpherson'un, ortaya koyduğu sahiplenici bireycilik argümanının modern liberal demokratik teoriyi oluşturmaya yetmediğini vurgulamış olduğunu da belirtmek gerekir. Ona göre, piyasa kuralları ve buna bağlı insan ilişkileri bugün de devam etmektedir. Ancak burjuva toplumunun gelişmeleri bu varsayımın meşrulaştırıcı rolünü azaltmıştır (Macpherson, 1990, s. 275). Bugünün koşulları açısından değerlendirmeler bir yana bırakılırsa, Macpherson için sahiplenici bireycilik anlayışının Hobbes ile kurulan, Locke ile yeniden biçimlendirilen bir perspektif olduğu söylenebilir.

Bireycilikle paralel bir tutum olarak, kişinin hangi kritere göre eylediği sorusuna  *fayda* yanıtını veren perspektif de liberal gelenek açısından oldukça belirleyici olmuştur. Faydacılık anlayışının önde gelen isimleri olarak Bentham ve Mill liberal düşüncenin bu yönünü temellendiren argümanlar sunmuştur. İki ismin faydacılık biçimleri birbirinden belli noktalarda farklılaşmakla birlikte, fayda maksimizasyonu düşüncesi belirleyici etkindir. Faydacı görüş, bireycilikten ayrı değildir. Aksine, birey merkezli bir görüş olarak, temel odağını insanın doğasına uygun olarak nasıl faaliyette bulunduğu sorusuna yöneltmiştir.

---

<sup>70</sup> Bu modele en uygun isimlerin başında, Hobbes gelmektedir. Hobbes'un toplumun temelinde  *güvenlik* arayışını koymuş olması, kendini yönlendirebilen  *bireyler* arasındaki sözleşmesel  *piyasa* ilişkilerine dayalı bir toplum modeli sunması ve politik ödevin kaynağı olarak bu unsurları kullanması, onu klasik liberalizmin bahsi geçen bağlamına yerleştirmek için açık bir örnek yapmaktadır. Hobbes'un geleneksel doğal yasa ve tanrısal kaynak arayışına ihtiyaç duyulmayan, daha materyalist bir birey algısı ile tasavvur ettiği bu toplum, piyasa ilkelerinin işlediği bir toplumdur (Macpherson, 1990, s. 265). Hobbes'un egemene tanıdığı güç karşısında Locke'un yalnızca anlaşmazlıklara müdahale eden minimal devlet anlayışına yakın olması, Locke'u liberal perspektife daha uygun olarak yorumlamaya neden olabilir. Bununla birlikte, Macpherson'ın sınıflandırması üzerinden değerlendirildiğinde, Locke'un geleneksel anlayışa yakın olarak doğadan kaynaklanan ahlâk yasalarını, insan doğasını -ve hatta Tanrı'yı- temel alarak kurguladığı bir teori ortaya koymuş olduğu gerçektir. Ancak, nihayetinde ortaya çıkardığı insan tasviri tamamen  *piyasa* insanıdır.  *Sahiplenici bireycilik* özelliğinin başat unsurları olarak özgürlüğü diğerlerinin müdahalesinden bağımsızlık olarak tanımlamak, sözleşmenin otoritesiyle ilişkilerin var olabilmesi, düzenlemelerin yalnızca mülkiyet ve mülkiyet ilişkilerinin korunması adına yapılabilmesi noktaları, Locke'un teorisini de belirlemektedir. Hobbes'tan farkı, Locke'taki bireyciliğin tamamen doğal yasadan kopmamış olmasıdır (Macpherson, 1990, s. 269). Bu hususların tamamı değerlendirildiğinde, Hobbes ve Locke özelinden yola çıkarak liberal perspektifin klasik biçimindeki devlete/yönetime ve bireye yönelik  *özgürlük* argümanlarını anlamak ve bu özgürlüğün mülkiyet ile irtibatını görmek mümkün olmaktadır.

Bentham'ın faydacılığı insanın doğasını *acı ve haz* olmak üzere iki temel neden üzerinden açıklar. Doğru ve yanlışın ne olduğu konusundaki ölçüt bu iki unsurdur. Fayda ilkesi, kişinin acıdan kaçınmak ve haza ulaşmak için eyleme güdüsüne göre tanımlanır. Fayda (*utility*); kazancın, avantajın, zevkin, mutluluğun veya iyiliğin ortaya çıkması veya acının, kötülüğün, mutsuzluğun ortaya çıkışının engellenmesidir. Eğer özne toplum ise toplumun mutluluğu, birey ise bireyin mutluluğu amaç olur. Bentham'a göre toplum, bireylerden müteşekkil kurgusal bir bütündür. Dolayısıyla, toplumun çıkarı da onu oluşturan bireylerin çıkarlarının toplamı olmaktadır. Bu çıkarıma göre, bireylerin acıyı minimize ederken mutluluklarını maksimize etmesi, aynı zamanda bir toplumun toplam mutluluğunu da en üst seviyeye çıkarması anlamına gelecektir. O halde, yönetimin görevi, toplumun faydasını maksimize etmek için gerekli olan fayda ilkesini korumak ve uygulanması için gerekli koşulları sağlamaktır (Bentham, 2000, s. 15-16).

En yüksek fayda çıktısına ulaşmak şeklinde kurgulanan faydacılık yaklaşımı, acıdan kaçınmak ve haza yönelmek güdüsüne dayalı psikolojik hazcılık savunusu ve hukuksal pozitivizm anlayışı, Bentham'ın genel sistematüğini oluşturur (Kelly, 2010, s. 116-117). Bu bağlama oturan faydacılığın liberal perspektifle irtibatı, iyi işleyen bir toplumu bireysel faydanın gözetilmesi temeli üzerine inşa etmesidir. Dolayısıyla, devletin müdahale alanının olabildiğince dar tutulması ile, bireylerin herhangi bir müdahaleye maruz kalmaksızın, özgürlük sahibi rasyonel varlıklar olarak eylemlerini acı ve haz kriterlerine uygun biçimde yaptıkları seçimlerle biçimlendirmelerine imkân verilmelidir.

Mill'in faydacılık anlayışı, Bentham'dakine benzer biçimde, özgürlük mefhumunun nasıl anlaşıldığı hususundan, özgürlük anlayışı ise birey ve toplum ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusundan bağımsız değildir. Ona göre, Bentham'ın faydacı argümanlarında en yüksek düzeyde mutluluk elde etme amacı hazzı takip etmek ve acıdan kaçınmakla ilgilidir. Ancak Mill, mutluluğun yalnızca salt bireysel haz ve acı bağlamıyla değerlendirilemeyeceğini, bu nedenle öncelikli olarak mutluluğun bu irtibatları üzerine düşünülmesi gerektiğini ifade eder (Mill, 2017b, s. 28-29). Diğer ifadeyle, faydacılığın asıl hedefi olan toplam mutluluğun maksimize edilmesi düşüncesi yerini korumaktadır. Değişen husus, mutluluğun haz ve acı çerçevesinin biçim değiştirmesidir.

Mill'e göre faydacı perspektif, basit bir hedonizmle karıştırılmamalıdır. Mutluluk, yalnızca o anın içinde hissedilen hazla ilgili değildir. Mill, yüksek hazlar ve düşük hazlar

gibi farklı düzeylerde kategorize edilebilecek haz farklarının olduğunu söyler. Yüksek hazlar, yalnızca kendisi için istenen ve başka herhangi bir zorunluluk olmadan tercih edilen hazlardır. Bu bağlamda, basitçe an içindeki hazzı maksimize etmekten farklı olarak, kendinde amaç olan şeylerden duyulan mutluluk daha tercih edilebilir olmaktadır. Dahası, hazların niteliğini eğitim seviyesi de etkiler. Entelektüel edimden, kamu yararının sağlanmasından duyulan haz ile eğitilmiş olmak arasında doğru orantı mevcuttur. Bu nedenle eğitilmiş bir toplumu kurmak, hazzın biçimi ve nesnesini belirleme gücüne sahiptir. Dolayısıyla Mill'in mutluluk adına yaptığı çıkarım, içinde bulunan şimdiki zamanda elde edilen hazdan ziyade, kişinin bir bütün olarak mutluluğu elde etmesi yönündedir. Diğer bir ifadeyle Mill'de –Rawls tarafından eleştirilen– *sonuççuluk* ekseninde, uzun vadeli ve toplama dönük bir mutluluk tanımı olduğu söylenebilir (2017b, s. 30-42). Mill'in haza ve mutluluğa yönelik argümanları, ahlâki ilkelere, özgürlükçe ve bireysel özgürlük ile toplumsal etkinin irtibatına dair diğer görüşlerini temellendirir.

Mill için özgürlük, bireyin toplum içinde bağımsız bir özgüllük olarak var olabildiğini ifade eder. Düşünce ve ifade özgürlükleri, düşüncelerin birbiriyle karşılaşma ve çatışma içinde olması bu özgürlüğün çıktıkları olarak var olmaktadır. Yaşam tarzları da düşünceler gibi farklı biçimlerde ortaya çıkabilmeli ve bireylerin özgün kimliğini ortaya koymasının karşısında bir müdahale olmamalıdır (Mill, 2009, s. 129). Ona göre, “Kişi, kendi düşünce ve yeteneğinin gerektirdiği gibi değil de, başkalarının arzusu istikametinde davranmaya zorlanırsa, hem bireysel hem de toplumsal ilerlemenin en temel dinamiği devre dışı bırakılmış olur.” (2009, s. 129). Bireyin özgürlüğü, kendi düşüncelerini takip etmesi ve tecrübelerini bizzatı yaşayarak deneyim elde edebilmesi hem kendisi hem de toplum adına gereklidir. Bu sayede kişi doğruya ulaşabilme yolunda adımlar atabilir. Mill'e göre “Bireyi çökerten, ezen her şey istibdattır. İster Tanrı'nın iradesini yerine getirmekten bahsedilsin, isterse insanların emirlerinden. İkisi de aynı kapıya çıkar.” (2009, s.140). Mill, bireyi merkeze alırken toplumsallığın bireyi biçimlendirme gücünü tamamen yok saymaz. Ancak, ona göre, bireyin bağımsız hareket edebilmesine olanak verme sayesinde toplumun geneli gelişir. Dolayısıyla, toplumun birey üzerindeki baskısı en az seviyede olmalıdır.

Bu noktada Bentham'da olduğu gibi Mill için de bireyin özgürlüğü ve kararlarında bağımsız olabilmesi sağlanmalıdır. Bu nedenle liberal düşüncenin temel ilkelerinden olan

minimal devlet anlayışı öne çıkmaktadır. Ancak, minimal devlet görüşü salt kendisi için değil, bireyin ve dolaylı olarak toplumun mutluluğunu sağlamak adına önerilmektedir. Minimal devlet görüşünün tamamlayıcısı ise, bireyin aynı zamanda toplumun baskılarından da bağımsız olması gereğidir.<sup>71</sup> O halde, devletin baskısı ile toplumun yönlendirmesi her halükârda bireyin özgürlüğünün sağlanması yönündeki etkisi açısından değerlendirilmelidir.

Toplumun ortaklık duygusu, adalete olan güvenle irtibatlıdır. Bireyin özgürlüğü başkasına zarar verme halleri dışında kısıtlanamaz. Meşru bir kısıtlamanın imkânı ise adaletin sağlanması ihtiyacından ileri gelir. Mill bunu şöyle ifade eder: "... adalet duygusunu oluşturan iki esas etken, zarar vermiş birinin cezalandırılması arzusu ile kendisine zarar verilmiş belirli birey ya da bireylerin olduğu bilgisi ya da inancıdır." (2017b, s. 82). Yani, başka bir ifadeyle adaletin temeli, zararın tazmini ve hak ihlalinin cezalandırılmasıdır. Bu asgari adalet düzeninin sağlanması, toplumun genel iyisine yönelik aidiyeti güçlendirir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, tüm bu adalet sistematüğinde merkezde yer alan unsurun birey olmasıdır. Toplumun iyiliğini düşünmek ve ortak yararı arzulamak bir amaç değil, bireysel faydaya dönük edimin çıktısı olarak meydana gelir (Mill, 2017b, s. 84). Mill'in kendi ifadeleriyle adalet ve fayda bağlantısının toplumsallığa olan katkısı şöyle ifade edilir: "... adalet, toplu olarak gözetilen, toplumsal fayda ölçüğünde üstte yer alan ve bu yüzden diğer her şeyden daha fazla yükümlülüğü olan belirli ahlaki gerekliliklere verilen bir isimdir." (Mill, 2017b, s. 99). Sonuç olarak Mill'in politikaya ve özelde demokrasiye yüklediği anlam, bireyci bir fayda anlayışının adaleti tanımlaması, toplumun ve tüm bireylerin de bu adalete göre eylemesi üzerine inşa edilir.

Faydacılık perspektifinin kendi içindeki argümanlar açısından tartışmalı olan unsurlardan biri çoğunluk kararına dair görüşlerde ortaya çıkmaktadır. Bentham'ın faydacı anlayışını

---

<sup>71</sup> Mill'in faydacı bakışını toplumun politik yapısı ve ahlâki ilkelerin düzenleme gücüne bağlayan husus, bireyin toplum ile irtibatındaki sınırların özürlüğü zarar vermemesi düşüncesinden ileri gelmektedir. Ona göre, toplumsallık hissiyatı insanın temel bir niteliğidir. Toplum eğer eşitlerden oluşuyorsa, herkesin faydasını ve çıkarını eşit derecede gözetmelidir. Bu sayede insanlar toplumsallığın içinde var olma arzusunun hissedebilir. Dolayısıyla, toplum içindeki eşitsizliklerin giderilmesi, birtakım kişilerin veya grupların lehine var olan imtiyazların ortadan kaldırılması gibi düzenlemeler sayesinde bireylerin toplumsallığa dahil olması artacak, birliktelik duygusu ile toplumun ortak yararına yönelik bir arzu ortaya çıkacaktır (Mill, 2017b, s. 59-60).

temellendiren, *en yüksek sayıda kişi için en yüksek mutluluk* anlayışının politik tezahürü *çoğunluk* mefhumunda ortaya çıkar. Ancak Mill için çoğunluk önemli bir gösterge olmakla birlikte doğruluğun mutlak kıstası olamaz. Aksine çoğunluk kararının azınlık aleyhine işlemesi hâlinde, Tocqueville'in söylediği gibi, çoğunluğun tiranlığı sorununun ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. İki düşünür için de özgürlük temelinde kurgulanan toplum ilk hedef iken, demokratik toplumun kendine karşı bir tehdit hâlini almamasını sağlamak bir zorunluluktur. Demokrasiyi korumak adına, demokrasiye karşı negatif özgürlüğün savunulması gerektiği yönünde bir argümanın olduğu söylenebilir (Ryan, 1995, s. 192).

Çoğunluğun baskıcı bir saikle hareket etmesi endişesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş felsefesinde büyük etkiye sahip Thomas Paine ve James Madison'ın argümanlarında da karşımıza çıkar. Paine'in demokratik yurttaş tanımı özgürlük ve özel yaşamında bağımsızlık nitelikleriyle tanımlanırken, yönetim -en iyimser tabirle- gerekli bir kötülüktür. Yönetimin sahip olmaması gereken büyük gücün kötülüklerinden korunmak adına, minimal bir yönetim anlayışının savunulması gerekmektedir. Bu görüşe göre, insanların yurttaşların hükümete adanmışlığı azınlık haklarını yok edebilecek bir baskının oluşmasına neden olabilir. Bu nedenle, önerdiği Amerikan anayasasının temel ilkelerini, çoğunluk grubunun azınlık haklarını yok etmesini engelleyecek bir denge mekanizması üzerine kurmuştur. Bireylerin kendi çıkarını öncelemesini engellemek ve yurttaşlığı önceleyen bireyler olmalarını garanti etmek mümkün olmadığı için, en uygulanabilir yöntem hükümetin bir görüş tarafından baskılanmasının engellenmesidir (Terchek ve Conte, 2001, s. 4-5). Yine, demokrasinin kendisini oluşturan *demostan* korunması amacıyla iktidarın denetlemesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Toplumsallığın belirlenmesine ve bireylerin toplum yararına düşünme kabiliyetini haiz bir kültürün parçası olarak eylemesine katkıda bulunulması önemli bir noktadır. Nasıl Tocqueville Amerikan politik sisteminde jürinin kamusal bir okul olarak işlemesine atıf yaparak, bireyin politik sorumluluğuyla toplumun parçası olmasına dair bir alışkanlık kazanmasını ve böylece bir toplumsal birliktelik kültürünün oluşmasını öne çıkarıyorsa (2015, s. 407-415); Mill de toplumun gelişmesi için bireyin gelişmesi gerektiğini ifade eder. Bunun için bireylerin özgür olarak düşüncelerini ifade edebilmesinin sağlanması, kendisiyle ilgili eylemlerinde bağımsız olması, bu amaçların gerçekleşmesi için yeterli

eğitimin verilmesi ve politik sistemin temsilî liberal demokrasi şeklinde kurgulanarak tüm bu gerekliliklerin gözetilmesi adına uygun bir sistemin kurgulanması gerekir. Mill için liberal demokrasi en uygun sistemdir, çünkü burada önemli olan yalnızca evrenselleştirilmiş oy hakkı değil, bir tür aydınlanma ve eğitim sürecidir. Oy hakkı vermek, insanların politikaya katılım ve yönlendirmesinin garantisi olamaz. Çoğunluğun despotlaşmasının da engellenmesi gerekir. Bu nedenle Bentham'ın acı ve haz temelli faydacılığından daha geniş bir görüşe ve uzun vadeli öngörüye dayanan mutluluk faydacılığını savunmak gerekir (Terchek ve Conte, 2001, s. 6). Tüm bu çıkarımlar Mill'i temsilî demokrasinin -çoğul oy gibi- kendi önceliklerine göre çerçevesini çizdiği biçimini savunmaya yönlendirir.

Bu bağlamda, Mill için gerçek liberal demokrasi, temsil sisteminin tuzaklarına karşı korunmalıdır. Temsilî demokrasideki iki tehlike; a) düşük zekâ seviyesine sahip kamuoyu ve b) çoğunluk lehine ortaya çıkan despotizm tehlikeleridir.<sup>72</sup> Mill'e göre doğru demokrasi, halkın salt çoğunluğuna dayanan ve bu nedenle çoğunluğun imtiyazlı hâle gelmesine müsait olan demokrasi değil, tüm halkın yönetimi olmakla birlikte eşit derecede temsil edilen halk tarafından idare edilen yönetimdir (Mill, 2017a, s. 179-180). Çoğunluğun despotizmini engellemek adına, azınlık haklarının ve politik sistem içindeki temsiliyetinin korunması gerekmektedir. Azınlığın yok sayılarak tamamen çoğunluk görüşüne göre belirlenen yönetim, demokrasinin *sayılarla orantılı temsiliyet* ilkesine aykırıdır. Bu nedenle azınlığın yeterli temsili olmadan gerçek demokrasiye ulaşamaz (Mill, 2017a, s. 185). Dolayısıyla, demokrasi eleştirilerinin geneline etki eden *vasatın yönetimi* olma tehlikesi Mill'in de temel kaygılarından birisi olarak karşımıza çıkar. Bunu engellemenin yolunu seçim/yönetim sisteminin düzenlenmesinde ve eğitim kriterine

---

<sup>72</sup> Mill'e göre, bireylerin özgürlüğü en temel ilkelerden birisidir. Zira, düşünme ve ifade özgürlüğünün sağlanması ile gelecek serbest tartışma ortamı, bireyin doğru ve yanlışla dair tecrübe kazanmasını sağlar ve yanlış varsayımların önlenerek doğruya yönelmenin imkânını ortaya çıkarır. "Eyleme geçirmek için bir düşüncenin doğru olduğunu varsaymamızı haklı kılan esas şart, başkalarının bizim fikrimizin aksini söyleme ve onun yanlışlığını ispat etme hususlarında tam özgürlüğe sahip bulunmalarıdır." (Mill, 2009, s. 71). Bu sayede, hata yapan insan dahi, farklı görüşlerle çatışan kendi perspektifine dair dışarıdan bir bakışa sahip olabilir ve hatasını düzeltebilir. En azından, bazı politik veya dinsel taraftarlığın ihtiraslı savunucularını olmasa bile, kenarda duran daha sakin ve ılımlı tarafsızların görüşlerini hakikate doğru yönlendirmesine katkıda bulunulabilir. Eğer farklı düşüncelerin ifade edilmesine izin verilmezse, yanlış düşünceler genişleyerek sorgulanamaz hakikatlere dönüşebilir (Mill, 2009, s. 119-120).



dayalı *çoğul oy hakkının*<sup>73</sup> uygulanmasında bulunmaktadır (Mill, 2017a, s. 223-225). Sonuçta, çoğul oy hakkıyla yapılan seçimlere dayanan temsilî demokrasilerde hem eğitimli bireylerin güçlü kanaatlerini yönetime yansıtması hem de tüm toplumun mutluluğunu en yüksek seviyeye taşıyacak bir düzenin sürekliliği sağlanabilir.

Elbette liberal gelenekte temsili demokrasiye dair baskın görüş çoğul oy hakkı değil, genel oy hakkı olmuştur. Liberal düşüncenin etkisi, temsili demokrasinin işleyişindeki birey haklarını önceleyen mekanizmanın nasıl kurulacağını belirlemek yönünde gelişmiştir. Temsil fikrinin daha uygulanabilir ve hesaplanabilir olması, yönetimi geniş sınırlardaki tüm halkı kapsayabilme kabiliyetine kavuşturmuştur. Liberal perspektifin geleneksel biçiminin dönüşmesi, seçim sistemine dair tartışmalar, genel oy hakkı, ifade ve inanç özgürlükleri, muhalefet etme ve örgütlenme özgürlüğü gibi hususların politik dünyada önemli bir yer işgal etmesi ile gerçekleşir (Held, 1996, s. 118-120). Mill'in çoğul oy hakkı, düşünce özgürlüğü, toplumsallığın gelişimi için gerekli olan ahlâki çoğulculuk üzerine yürüttüğü tartışmaları, liberal geleneğin dönüşümündeki önemli bir aşama olarak yorumlamak mümkündür.

Liberal gelenek içinde, çeşitli yönleriyle daha radikal cevaplar geliştiren liberter görüş de önemli bir yer tutmaktadır. Liberter perspektif, yönetimin alanını olabildiğince sınırlandırmasıyla kısmen anarşizme yaklaşırken, serbest piyasa ekonomisine ve bireyci temele yakınlığı ile liberalizmin bir parçası olmaktadır. Anarşist görüş, yönetimin meşru işlevlerini tamamen reddederken, minimalist devlet anlayışını savunan liberterler için hükümetin görevi polis koruması, sözleşmenin güvence altına alınması ve ulusal savunmanın gerçekleştirilmesi ile sınırlıdır. Bu görevler, serbest piyasa koşullarında, özel kuruluşlarca yerine getirilmelidir. Bireysel mülkiyete ve serbest piyasaya dayalı görüş, bu temellerin tüm topluma yayılmasını gerekli görmektedir (Gordon, 1995, s. 62-63). Bu anlamda liberal ilkelerin radikalleştirilerek, klasik görüşlerdeki sınırların bazı açılardan ihlâl edildiği söylenebilir.

---

<sup>73</sup> Çünkü ona göre, “Bir kişinin görüşünü birden fazla kişiye eşdeğer olarak hesaplamayı haklı gösterebilecek tek şey bireysel zihinsel üstünlüktür ve eksik olan şey onu yaklaşık olarak tespit etmenin bazı araçlarıdır.” (Mill, 2017a, s. 223). O nedenle, belirlenecek bir yeterlilik sınavının sonuçlarına göre yurttaşların birden çok oya tekabül eden *çoğul oy* kullanma hakkını kazanması sağlanabilir.

Liberter bir düşünür olan Robert Nozick'in<sup>74</sup> temel argümanı, yönetimin güvenlik ve haksızlıklara karşı adalet konularıyla sınırlandırıldığı bir liberter ütopyanın akla en yakın seçenek olduğu görüşüdür (2015, s. 383). Nozick, savunduğu ütopyayı minimal devlete denk düşen bir ütopya olarak adlandırmaktadır. Ona göre minimal devlet hem manevi açıdan meşrudur hem de daha kapsamlı bir devlette birey haklarının ihlâl edilmesinin kaçınılmaz olması nedeniyle daha uygundur. Minimal devlet anlayışında bireyler devletin araç, malzeme veya kaynağı olan, hakları ihlâl edilemeyecek unsurlardır. Bireylere onur sahibi kişiler olarak muamele edilir. Diğer bireylerle gönüllü iş birliğine, kişilerin bireysel tercihlerine göre seçimler yapabilmelerine ve böylece kendilerini gerçekleştirebilmelerine imkân verir (Nozick, 2015, s. 413-414). Nozick'in bu argümanları, liberter görüşün genel vasıflarını şekillendiren önemli bir kaynaktır. Zira, minimal devlet, birey merkezli toplum ve serbest piyasa unsurlarının tamamı, ütopya kavramının yardımı ile liberter bir perspektifi işaret etmektedir.

Liberteryen görüşün serbest piyasa ve minimal devlete verdiği merkezî rol, 20. yüzyılın totaliter rejimlerinden doğan olumsuz tecrübelerin etkisindedir. Mecbur olunmadıkça devletin müdahalesine verilen her izin, bireyin köleleşmesine giden yolda bir adım olarak görülmektedir. Özellikle Friedrich August von Hayek'in ekonomi ve politika ilişkisiyle çerçevelenen görüşleri, liberteryen düşüncenin totalitarizm endişesini gözler önüne serer. Hayek, bir ideal olarak kapitalist ekonomiyi savunurken; planlamacılığın, ekonomik kontrolün ve bu temellerle yükselen hukuk sisteminin çok geniş yetkilerle donatılmış bir devlet ve totaliter bir yönetim anlamına geleceği vurgusu yapar (Hayek, 1998) Bu görüşler, aynı zamanda sosyalizm eleştirisi biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Hayek'e göre, insanın rasyonel olduğu varsayımı sorunludur. Bu nedenle rasyonel insan tahayyülü üzerine kurulu bir politik çerçevenin doğru sonuçlar vermesi mümkün olamaz. İnsanların bilgisi sınırlı olduğu için, toplumun tamamen *planlı* olarak *dizayn* edilmesi de imkânsızdır. Hayek, *düzen* (*order*) kavramı üzerine akıl yürüterek, düzenin kaynaklarının çeşitli biçimlerini ele alır (Hayek, 1998, s. 35-54). Burada, yaşamın işleyişini açıklamak

---

<sup>74</sup> Liberter perspektifin önemli isimlerinden Nozick'in "*Anarşi, Devlet ve Ütopya*" (2015) adlı kitabı bir yandan Rawls'un adalet ilkesine dayalı siyasal liberal düşüncesine eleştiri getirirken, diğer yandan liberter anlayışın önemli bir kaynağı hâline gelmiştir. Nozick bu eserinde Locke'a benzer biçimde doğa durumu anlayışını temel alır (s. 39-41).

için *doğaçlama düzen (spontaneous order)* olarak tanımladığı biçimi öne sürer. Yaşamın süregiden yapısı içinde sürekli bölünmeler ve oluşumlar şeklinde eylemler gerçekleşir. Bölünme ve oluşumlar, deneme-yanılma ve test etmeyle ortaya çıkar. Dolayısıyla, evrensel ahlâki, toplumsal veya politik ilkelerden bahsedilemez. Sosyalizmin hatalı olduğu nokta yaşamın gerçekliğine ters olarak tüm tarihe yayılan evrensel ilkelerin doğruluğuna inanmış olmasıdır. Sosyalist idealler ve alturizm, tarihin eski dönemlerinde var olmuş avcı-toplayıcı topluluklara uygun olabilir. Ancak, modern toplumlara uygun değildir. Zira, günümüz modern toplumlarında sosyalist ilkelerin uygulanması, bireylerin birbirine ve devlete olan bağımlılığını arttırarak özgürlüğün alanını kısıtlayacaktır. Aynı zamanda, sosyalist ekonomiler, rekabetin üretime ve verimliliğe olan olumlu etkisinden yoksun olduğu için etkin değildir. Sosyalist ekonomide üretim, istekleri karşılamak için gerçekleştirilmez. Ona göre, istekleri ve üretimi denkleştirebilecek olan ekonomi serbest piyasa ekonomisidir. Serbest piyasanın adil olması için özgürlüğü savunabilmesi ve özgürlük için de yasaların soyut, evrensel ve tarafsız olması gerekir. Hayek, serbest piyasa ekonomisi ile demokrasi arasında pozitif korelasyon olduğunu düşünür. Ancak, amaçlanan unsur demokrasi değildir. Demokrasi yalnızca gerçek amaç olan serbest piyasanın korunması adına tercih edilen bir araçtır (Bevir, 2010b, s. 599-601). Bu argümanları ile Hayek de Nozick gibi liberter liberal perspektifin güçlü bir kaynağı olmaktadır.

Liberal geleneğin içinde, minimal devlet gibi ortak noktalar bulunmasına rağmen, birbiriyle oldukça uzak noktalara varan yorumların varlığından söz edilebilir. Örneğin, Montesquieu İngiltere'yi idealleştirir. Bunun yanında, Amerikan Devrimi ve -daha çok cumhuriyetçi argümanlar etrafında gerçekleşmiş olsa da- Fransız Devrimi gibi büyük tarihsel dönüşümler liberal teorinin gelişmesinde önemli kaynaklar olmuştur. Tocqueville, Mill, Lord Acton gibi liberaller ulusallık ile evrensel hakları bir araya getirmeye çabalarken, demokrasi ve özgürlüğü birbirine bağlı kavramlar olarak değerlendirmiştir (Zvesper, 1995, s.56). 20. yüzyıl gelişmeleri ise, Rawls örneğinde olduğu gibi, sosyal adaletin bir mesele olarak liberal geleneğe dahil olmasını mecbur kılmıştır. Rawls'a yönelen eleştiriler ise liberter düşünürlerde görüldüğü gibi devletin alanını genişletmesine karşıt olarak kapitalizm ve liberalizm arasında ayrılmaz bir bağa olan inanca yaslanmaktadır. Liberal teorinin bir ideoloji olmasının altında ise, hakikate ve demokrasiye dair genelleyici ve sabitleyici tutumu yatar. Kuljiş'in ifadesiyle: "Liberal

teoriler liberal ideolojiye dayanır ve orada her zaman bir *öncelikli*, evrensel ve genellenmiş olan bir *bilgi* yer alır (Kant – kategorik imperatif; Rawls – adalet ilkeleri; Hobbes – doğal haklar; Locke – doğa yasası).” (2014, s. 314). Sonucunda ise bir konsensüsün ortaya çıkması arzulanmaktadır.

Aynı zamanda bu unsurlar, toplumun ve politikanın belirleyicisi olarak kendilerini dışarıdan dayatan ilkeler olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla, liberal geleneğin klasik ve modern biçimlerini temelci politika teorisinin unsurları olarak değerlendirmek mümkündür. Liberal düşünceye yönelik eleştiriler de oldukça kapsamlıdır. Bir yandan Marksist teoriden beslenen liberalizm eleştirileri 20. yüzyılda Antonio Gramsci, Frankfurt Okulu düşünürleri, radikal demokrasi teorisyenleri gibi farklı çizgilere dağılan eleştirel bir perspektifi ortaya çıkarırken; diğer yandan liberalizmin birey ve toplum ilişkisine dair varsayımlarını eleştiren toplulukçu/komüniteryan ve kökeni antıklara dek uzanan bir gelenekten ileri gelen cumhuriyetçi eleştiriler mevcuttur.

### 3.1.2. Toplulukçuluk

Toplulukçuluk argümanı, büyük oranda liberal görüşün bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu meseleyle sınırlı kalmadığını ifade etmek gerekir. Liberal demokrasinin çerçevesini çizen ilkelerden *atomistik bireycilik*, bireyin değerden bağımsız olarak rasyonel karar verebilme yetisi, hak temelli politika düşüncesi ve prosedürel bir çerçevede sunulan demokrasi argümanı toplulukçu teorisyenler tarafından eleştiri konusu edilmektedir. Bu bağlamda, özellikle Rawls’un tarafsızlık idealine ve prosedüralizmine dönük olarak yükselen, Sandel’in yükümsüz ben tanımıyla ortaya koyduğu toplulukçu eleştiriler tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer gibi isimler de toplulukçu görüş lehine argümanlar sunmuştur. Genel itibarıyla toplulukçuların savunusu, tanınma konusu olmak için modern bireyin toplulukta kimliklenip ve toplulukta köklendiği yönündeki düşünceye dayanır (Audard & Raynaud, 2014, s. 574). Karşıtlığın bir ifadesi de liberallerin *hak* önceliği perspektifi yerine toplulukçuların *iyiyi* öne çıkarmasıdır. Burada savunulan *iyi* kavramı, bireyin içinde yaşadığı topluluk ve kültürün *iyisinden* bağımsız olmadığı düşüncesinden ileri gelmektedir (Audard, 2014, s. 907). Yine de bu noktayı ilkelerin birbirine karşıt konumlanışından ötede temelcilik sorunsalı etrafında dile getirmek gerekir. Zira hem

liberaller hem toplulukçular birbirine göre farklı açılardan eleştirileri dile getirirse de nihayetinde toplumun ve politikanın imkânını kendi görüşlerini temellendiren ilkelerle kurgulayarak zeminin değişmez ilkeselliğinden vazgeçmemektedir.

Toplulukçu geleneğin liberalizm eleştirisi daha ayrıntılı biçimde ele alındığında şu temel unsurlar üzerinden özetlenebilir: 1) Toplulukçular, demokratik teoriden ileri gelen, topluluğun ve çoğunluk düşüncesinin baskın olduğu bir temeli savunmaktadır. Buna göre topluluk, ahlâki görüşlerini bireye aktarır ve bu görüşler topluluğun çoğunluğunu temsil eden görüşler olur. 2) Paternalistik bir tarzda, her yurttaş, içinde bulunduğu topluluğun tamamının iyi durumunda olmasından sorumludur. Bu nedenle, eğer topluluğun genel kurallarına ve ortak iyisine aykırı davranışlar olursa, dayatma yoluna gidilebilir. 3) Liberal düşüncenin aksine, bireyin ihtiyaçları yalnızca bireysel düzeyde giderilemez. Bunu aşan, topluluğun yaşamına dahil olmayı mecbur kılan çeşitli entelektüel veya maddi ihtiyaçlar mevcuttur. 4) Liberal özgürlüğün topluluk ve birey arasında yasal olmayan bir çerçevede ayırım yapması hatalıdır. Bireyin, topluluğun ahlâki değerleri ile bütünleşmesi gerekmektedir (Dworkin, 2006, s. 275). Bu unsurlar, liberal hak teorisinin eleştirisi olarak topluluk iyisinin önceliği ve kimliğinin atomistik bir düzeyde var olamayacağı düşüncesinin açıklaması niteliğindedir.

Liberal-toplulukçu karşıtlığı, her yönden keskin bir ayrılık anlamına gelmez. Teorisyenlerin çeşitli metinlerde birbirlerine yönelttiği eleştirilere bakıldığında iki görüşün de karşı tarafı haklı bulunduğu noktalar ortaya çıkar. Ancak temel sorun, kullanılan dil ve argümanların kavramsal olarak ayrışmaya dönük biçimde kullanılmasıdır. Örneğin, Charles Taylor'ın çizdiği tabloda, liberal kanatın temsilcileri John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel ve Thomas Scanlon gibi isimler iken, toplulukçu kanatta Michael Sandel, Alasdair MacIntyre ve Michael Walzer gibi teorisyenler yer almaktadır. Bu ayırımın temel aldığı kriterler hem ontolojik sorun hem de pozisyon alma (*advocacy*) kriterleridir. Ontolojik sorun, toplumsal yaşamın anlaşılması adına başvurulacak belirleyici unsurların ne olduğuna karar vermek sorunudur. Bu noktada Taylor, liberal tarafı atomist bireycilik anlayışı ile toplulukçu tarafı ise bütünselci (*holist*) yaklaşım ile tanımlar. (Taylor, 2006, s. 77-78). Pozisyon alma kriteri dediği bağlam ise, tavır ve ahlâkî tutumla irtibatlıdır: “Burada söz konusu olan, bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanıyan pozisyondan, cemaat yaşamına ve kolektif servete öncelik tanıyan pozisyona kadar

uzayan bir pozisyonlar silsilesidir.” (Taylor, 2006, s. 78). Taylor’ın yaptığı sınıflandırma, genel tutumların belirleyiciliğini kavramak açısından oldukça yerinde görünmektedir. Bununla birlikte, kutupların bu kadar net bir tavırla birbirinden ayrıldığını söylemek oldukça zordur. Zira, görüleceği üzere, bahsi geçen tartışmanın katmanları oldukça fazladır.

Toplulukçu teorisyenlerin liberalizme yönelik eleştirileri öncelikle bireycilik ve tarafsızlık konusunda ortaya çıkmıştır. Bu eleştiriyi, Sandel ve Rawls arasındaki karşıtlık üzerinden takip etmek mümkündür. Sandel<sup>75</sup>, Rawls’un “*Bir Adalet Teorisi*” çalışmasında sunduğu Kantçı kişi anlayışının “*Siyasal Liberalizm*” eserinde farklılaştığını ifade eder. Bu çalışmada artık kişilerin öznel doktrinlerinden ve belirlenmemiş kimliksel varlığından bağımsız olarak örtüşen konsensüse varmak öne çıkar. Dolayısıyla, bunun altında ahlâkî ilkeleri belirlenmiş bir kişi varsayımı ihtiyacı olmaz. Bu değişim aynı zamanda *orijinal pozisyona* olan ihtiyacı da ortadan kaldırır gibi görünür. Ancak, Rawls’un metninde bu dönüşün *kamusal kimlik* vurgusu ile irtibatlandırılır. Orijinal pozisyondaki kişi anlayışı, yalnızca siyasal açıdan kavranan bir çerçeveye sınırlandır ve bu nedenle kamusal kimliği ilgilendirmektedir. Kamusal kimliğimiz iyiye veya yarara dönük görüşlerimizdeki dönüşümden etkilenmez. Dolayısıyla, insan toplumsallık tarafından ne kadar yükümlenmiş olursa olsun, kamusal alanda tüm bu yükümlenmişlikler *paranteze alınmak* durumundadır (Sandel, 2014, s. 226). Her ne kadar, Rawls’un bu dönüşümünde açıklayıcı ve daha önce var olan bazı eksikleri gideren olumlu bir tutum bulunsa, son kertede Rawls kişinin yüklü olduğu ön yargı ve değerlerin paranteze alınabileceğini söyleyerek yine de liberal birey görüşünü sürdürmektedir.

Toplulukçu argümanlarda, liberal düşünceye yöneltilecek birey anlayışına dair eleştirilerde yanlış anlaşılmalı noktaların olduğu yönünde görüşler de vardır. Örneğin, Kymlicka yükümsüz ben kavramı ile üretilen eleştirinin yersiz olduğunu ifade eder. Ona göre, öncelikle, toplulukçuların liberal teoride insanların kimliğini ve değerlerini belirleyen

---

<sup>75</sup> Sandel’in, Rawls’un argümanlarına yönelttiği eleştirilerde karşılaşılan *yükümsüz ben* kavramı daha önceki bölümlerde ele alınmıştır. Yükümsüz ben eleştirisi, Sandel’in özelinde toplulukçu geleneğin liberallere yönelttiği en belirgin eleştirilerden birisi olarak literatürde yerini almıştır. Yükümsüz ben, bireyin tüm anlamlar, ön yargılar ve toplumsallıklardan sıyrılmış olarak, tarafsız bir biçimde rasyonel karar verebileceği varsayımını imlemektedir.

nedenler içinde hiçbir şekilde topluluğun olmadığı yönündeki eleştirisi hatalıdır. Ayrıca, adil olanı iyinin önüne koymak yönündeki eleştiri de doğru değildir. Liberal perspektife göre iyilerin üretilmesi ve erdemlerin oluşturulması mümkündür. Hatta bunlar, insanın otonom eyleyişini sağlayan unsurlardır (Cunningham, 2002, s. 56). Bu nedenle toplulukçuların yükümsüz ben eleştirisi hatalı olmaktadır.

Toplulukçular, liberal *ben* anlayışını eleştirmek adına üç sav öne sürmektedir: “Liberal görüşteki *kendi* anlayışı, 1) içerikten yoksundur, 2) kendi kendimizi algılayış biçimimizde saldırır ve 3) topluluğun uygulamalarına sıkışmamızın (*embeddedness*) soyutlamasını yapar.” (Kymlicka, 2006, s. 226). Taylor’ın liberal yaklaşımı eleştirirken sunduğu, seçme özgürlüğüne sahip otonom bireyin en değerli husus olduğu, ancak bunun yerine, uğruna eylenecek bir değeri merkeze almak gerektiği yönündeki görüşünü eleştiren Kymlicka, liberaller için tam da Taylor’ın var olmadığını söylediği projelerin değerli görüldüğünü ifade eder. Liberal görüşte özgürlük, yalnızca salt kendisi için istenen bir şey değildir. Aynı zamanda özgürlükle birlikte var olacak projeler değerini yitirmişse bunlardan geri dönebilme otonomisidir. Seçme özgürlüğü, kendi başına bir değer olarak kabul edilirse, a) yaşamın değeri, seçme özgürlüğünün sınırları kadar daraltılmış olur ve b) eylemlerin değeri yok sayılarak, yalnızca eyleyebilme özgürlüğü değerli kılınmış sayılır (Kymlicka, 2006, s. 227-228). O halde, Kymlicka’nın varsayımı, liberal perspektifte özgürlüğün kendi başına bir değer olmaktan daha fazlasını barındırdığı düşüncesidir.

Bunun yanında, topluluğun birey üzerinde herhangi bir belirleyiciliği olmadığı görüşü doğru değildir. Toplulukçu düşüncede olduğu gibi, liberaller için de toplum bireyin eylemlerini ve kimliğini belirleme gücüne sahiptir. Ancak, liberaller toplumun biçimlendirdiği yargıların değişebilir olduğunu savunur. Burada yargıların hem kişiden kişiye değişebileceği hem de aynı kişi için zaman içinde değişebileceği kabulü söz konusudur. Ek olarak, toplulukçuların bireyin kendi amaçlarını belirleyebilmesi mümkün olsa da toplumun değerlerini ön plana almak ve onu bir otorite olarak benimsemek gerektiği yönündeki argümanlarına karşın, liberaller bireyin kendi amaçlarını merkeze almaktadır.

Bu noktada Kymlicka, Sandel’in *ben* ve *amaçların* özdeşliği görüşüne karşı çıkmaktadır. Sandel için topluluğun ortak iyisi, kişinin kendi amaçlarını belirler ve dolaylı olarak kimliğini kurma etkisine sahiptir. Sandel’in Rawls’a yönelttiği yükümsüz ben eleştirisi

minvalindeki bu görüşler, Kymlicka'ya göre bir tür algılama sorunundan kaynaklanır. (Kymlicka, 2006, s. 229-230). Ona göre, "Liberal görüşte merkezi olan, kendimizi amaçlarımızın önünde algılamamız değil, fakat kendimizi hiçbir amacın, hiçbir hedefin olası bir gözden geçirmenin güvencesinde olmaması anlamında, amaçlarımızın önünde anlamamızdır." (2006, s. 231). Kişi her zaman kendisini gözden geçirebilir ve değişime açıktır. Bu nedenle, her zaman içinde bulunduğu amaçlara bağlı kalmak zorunda değildir. Dolayısıyla da *kendi her zaman amaçlardan önce* gelir. Burada tanımlanan kendilik, Sandel'in eleştirisindeki yükümsüz ben anlamına gelmemektedir (Kymlicka, 2006, s. 231). Dolayısıyla, Kymlicka'nın yorumuna göre, toplulukçu eleştirinin liberal düşüncede var olduğunu savladığı kendilik, esasında liberal perspektifin temel bir ilkesi olarak değerlendirilemez. Diğer yandan, Kymlicka'nın Sandel'e yönelttiği eleştiriler açısından değerlendirildiğinde görüldüğü gibi, Sandel'in toplulukçulara genellenen benin toplum tarafından veya toplumun değerlerince belirlenmiş olması yönündeki görüş de dile getirildiği kadar katı değildir. İnsanın toplulukla ilişkisi dinamik ve değişken bir süreçtir.

Toplulukçu görüşün liberal geleneğe yönelttiği bir diğer eleştiri de prosedürelilik hususunda ortaya çıkmıştır. Bu nokta, yükümsüz benin vasıfları üzerine kurulu prosedürel cumhuriyetin vatandaşlarını mecbur bıraktığı bağımlılıklara yönelik bir vurgudur. Sandel'e göre:

Kozlar gibi düşünülen bireysel hakların taşıyıcısı olarak kendimizi, isteyerek kabul ettiğimiz bu haklardan ve anlaşmalardan önce gelen tüm zorunluluklardan kurtulmuş, özgür seçimler yapan, özerk bireyler olarak görürüz. Ve bununla birlikte, bu haklara göz kulak olan usuli cumhuriyetin vatandaşları olarak, kendimizi ister istemez seçmediğimiz ve gittikçe reddettiğimiz beklenti ve bağımlılıkların yayılımı içine alınmış olarak buluruz. (Sandel, 2006, s. 223).

Sandel'in liberal prosedüralizm eleştirisi, diğer eleştirilerin özeti niteliğindedir. Yükümsüz insana dayalı liberal prosedüralizm, başlangıçtan itibaren hatalı bir inşa süreci olmaktadır. Sandel'e göre insan, topluluğun parçasıdır ve ne özgül olarak ne de yalnızca kamusal kimlik çerçevesi içinde topluluktan bağımsızdır. Evrensel kimliklerin özgül kimliklere öncel olması gerçekçi değildir. Hatta bu varsayım kötücül bir varsayım olarak değerlendirilebilir. Bireycilik ve tarafsızlık iddiası, topluluk olma halinden ileri gelen bir vasıf olarak yurttaşlar tarafından kolektif biçimde ortak iyi üzerine konuşarak toplumun kaderine karar verme gücünü zayıflatır (Cunningham, 2002, s. 54-55).



Daha ayrıntılı olarak ifade etmek gerekirse, Rawls'un politik değerleri öncelikli ilkeler açısından üstün görmesi ve öne çıkarması önemli olsa da ahlâkî ve dinsel öğretilerin beraberinde getirdiği çeşitli isteklerin kenara bırakılması zorunluluğu *makul* değildir. Bununla birlikte, makul çoğulculuğun barındırdığı keyfiyetin modern toplumlarda adalet kapsamında sorunlar yaratmayacağı isabetli bir tespit olamaz. Bu çerçevede, kişilerin politik ve yasal sorunlarında ahlâkî ve dinsel değerlere dayanmasını bir problem olarak gördüğümüzde kamusal müzakereye dayanak olacak içeriklerde büyük bir gerileme ve eksiklik olacaktır. (Sandel, 2014, s. 230). Bu eleştiriler, politik liberalizme olduğu kadar, liberal demokrasinin daha geniş bir alana ve farklı teorisyenlerin savunduğu ilkelere uzanan bir alana yöneltilebilir.

Daha geniş bir bakışla özetlendiğinde ele alınan eleştirilerin, liberal gelenekte temel teşkil eden a) birey merkezli varsayımlara (toplumsallığı geri plâna iten atomist bireyciliğe), b) prosedürel yönetimin işleyişine (ilkelerin çeşitli iyileri ve öznel değerleri yok sayarak herkesin mutabakata varacağı bir prosedürde anlaşılacağı düşüncesine) yönelik olmak üzere iki kategoriye ayırarak ele almayı mümkün kıldığı söylenebilir. Tüm bu tartışmalarda Rawls ve Sandel'i, temsil ettikleri gelenekleri de gözeterek değerlendirmenin neden sadece iki teorisyenin karşılıklı eleştirileri olmaktan daha fazlasını ifade ettiği görülebilmektedir.

Daha evvel de belirtildiği gibi, esasında bu argümanlar birbirini dışlayan savlara sahip olmakla birlikte, karşıtlığın genel çerçevesinde de sorunlar vardır. Bu bağlamda Taylor, politika teorisinde ortaya çıkan liberal-toplulukçu karşıtlığının barındırdığı hatalı noktaları göstermeye çalışmıştır. Toplulukçu-liberal karşıtlığına dair yaptığı sınıflandırma, tarafların genel nitelikleri ile tanımlanabilmesi ve belli başlı kategorilerle ele alınabilmesi açısından önem arz etmekle birlikte, bahsi geçen kategorizasyonun indirgemecilik hatasına neden olduğu görülmektedir. İndirgemeci yorumların altında yatan nedenlerin başında liberal ve toplulukçu kavramlarına gereğinden fazla değer verilmiş olması gelmektedir. Ona göre yalnızca Nozick gibi atomist bireyciler ve bütünselci kolektivistler yoktur. İki uç gibi görünen bu noktaların arası, bütünselci bireyciler (Humbolt) veya atomist kolektivistler (Skinner) gibi çapraz eşleşmelere dayalı yorumcularla doldurulabilir (Taylor, 2006, s. 82). Liberal gelenek ile toplulukçu perspektif arasındaki gerilim, hiç de uzak olmayan bir yandan cumhuriyetçi perspektifle

de iç içe geçer. Klasik politika teorisinden modern politika teorisine kadar çeşitli -ve kısmen var olduğu zamanlardan çok daha sonra bu ayrımın konusu haline gelmiş olan fenomenler üzerinde süregelen liberal-cumhuriyetçi ayrımı, toplulukçu yorumların çeşitliliğinde sınırları oldukça geçişken bir düşünceler hareketliliği biçimini almıştır.

Benzer bir yorum Michael Walzer tarafından da dile getirilmiştir. Walzer, liberal önvaryasyonların zayıf yanlarını öne çıkararak, Taylor'ın gösterdiği gibi, liberal-toplulukçu karşıtlığındaki konumlanışların esasında çok keskin ayrımlarla ve sağlam temellerle ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bu bağlamda öncelikle birey ile topluluk arasındaki ihtilafın getirdiği teorik çıkarımlar üzerinde durur. Liberal düşüncede insanların çeşitli biçimlerde, kendi tercihlerinden başka hiçbir şeye gerek duymaksızın, salt iradenin eylemi yönettiği bir edimsellik içinde düşünülmesi en büyük hatadır. Aksine her birey, farklı kimlik dolaşımına sahiptir ve farklı belirlenimlerin etkisinde yer alır. Bunun bir yansıması olarak liberal devlet, tarafsızlığı ile tek başına bir otorite olmak durumundadır. Bireyler için bir tehlike olarak görülen toplulukların baskısını ve yönlendiriciliğini engellemesi açısından bu otoriteye ihtiyaç duyulur. Elbette bu ihtiyacın diğer yüzü, devletin gereğinden fazla güçlenmesi riskidir. İşte bu noktada Walzer, liberal ve toplulukçu yorumlar arasında bir yakınlaşmayı gerekli görür. Ona göre, toplulukların birey üzerindeki baskısını engellemek için ihtiyaç duyulan devletin gereğinden fazla güçlenmesi riskini bertaraf etmenin yolu, devletin uygun sistemi sürdürmek adına birtakım liberal toplulukları -açıkça olmasa bile üstü kapalı şekilde- öne çıkarması ve teşvik etmesi kaçınılmaz olmaktadır (Walzer, 2006, s. 265-267). Dolayısıyla, liberal bireyciliğin ve topluluğun birey üzerindeki etkisinin tamamen reddedilmediği bir yoruma varılmaktadır.

Walzer, politik birliği amaçlayan cumhuriyetçi perspektif ile bağımsız sivil toplum örgütlenmelerinin çoğulluğunu güçlendirmek adına politik birliğin gücünü zayıflatmayı göze alan toplulukçuluğu bir araya getirir. Diğer bir ifade ile, cumhuriyetçi perspektifin aracılığı ile toplulukçu tarzda bir liberal düşünceyi ortaya koymaya çabalar. Bu bağlamda, toplulukçu kanattan liberallere yöneltilen yükümsüz ben eleştirisini de doğru bulmaz. Zira Walzer'e göre liberal düşüncede bireyler *toplum öncesi ben* şeklinde düşünülmez. Ancak toplumun birey üzerindeki belirleyiciliğine karşı eleştirel bir tutum sergileyerek bağımsız olabilecek bir ben düşüncesi vardır. Diğer yandan, toplulukçular da bireyin

tamamen toplumsal belirlenim sonucu şekillendiğini savunmamaktadır. Ben, toplum öncesi belirlenmemiş bir ben olmaktan çok, sürekli dönüşen bir kimliğe sahiptir. Birliklere girip çıkar, dönüşür ve kamusal yaşam içinde sürekli kendisini icat etmek zorundadır (Walzer, 2006, s. 270-272). O halde, Walzer için de Taylor'ın yorumunda olduğu gibi, liberal ve toplulukçu perspektiflerin kati surette birbirinden ayrıldığı düşüncesi hatalı varsayımlara dayanmaktadır. Elbette iki kanadın da önem verdiği temel hususlar birbirinden farklılaşmaktadır, ancak karşılıklı eleştirilerin keskinleştiği oranda isabetliliğinin düştüğü görülmektedir.

Toplulukçu ve liberal perspektiflerin genel çerçeve çizilebilmesine olanak veren tutumları, toplumu ve politikayı belirleyen temel ilkelerin geri kalan her ilişkiselliği belirlemesi düşüncesinden kopmamıştır. Karşılıklı eleştiriler ve bunlarla ortaya çıkan yeni görüşlerle birlikte temelciliğin aslında sahip olduğu kaygan zeminlenme hareketinin bir örneği bu çekişmede karşımızda durur. Zira, iki tarafın da temelci bir açıdan ele kurmaya çalıştığı toplum ne salt iyi ile ne de yalnızca hak üzerinden tanımlanabilmektedir. Yöneltilen eleştirilere yanıt verme çabasında ele alınan zemin ilkelerinin aslında dile getirildiğinden farklı noktalara gönderme yapabildiğinin anlaşılması, temelciliğin katı sınırlara sahip ilke dayatma eğiliminin zayıflığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle liberal ve toplulukçu görüşleri politik arayışlarının ötesinde tartışmanın kendisi temelciliğin eleştirisi açısından önem arz eder.

### 3.1.3. Cumhuriyetçilik ve Demokrasi

Cumhuriyetçilik anlayışının temellerini Atina demokrasisinin *politeiasına* ve Antik Roma'nın *res publicasına* kadar götürmek mümkündür. Çalışmanın ilk bölümünde ayrıntılı olarak ele alınan klasik cumhuriyet anlayışı, büyük oranda Rousseau'nun cumhuriyetçi teorisiyle birlikte modern bir muhtevaya kavuşmuştur. Bu tarihsel dönüşüm, yönetimin kaynağı/kaynaklarına dair algının değişmesi, rasyonel bireye dayalı yönetim görüşü, Rönesans değerlerinin ve bilimsel gelişmelerin yarattığı yeni dünya görüşü, Reformasyon'un getirdiği dinsel dönüşüm ve kamusalığın yeni biçimlerinin ortaya çıkmasını getiren ekonomik gelişmeler gibi birçok nedenden ileri gelmektedir. Çağdaş politika teorisi ise, modern cumhuriyetçiliğin devrimlerle özdeşleşen teorik argümanlarını günümüz dünyasına uygun kavramlarla kurulmuş bir muhteviyata

kavuşturmuştur. Bu modern ve çağdaş yorumlarda öne çıkan argümanları şöyle sıralamak mümkün görünmektedir: a) Otonom birey ve fail yurttaş bağlantısı, b) öznellik, öznel aralık ve *insanlık* c) toplumsallığın çoğulluk ile bağlantılı olan politik vasfı, d) üçüncü tür özgürlük, e) tahakkümsüzlük olarak özgürlük.

Bu bölümde, çalışmanın birinci ana bölümünde ele alınan *politeia* ve *res publica* kavramları göz önünde tutularak, cumhuriyetçi tartışmaların modern ve çağdaş demokrasi teorisindeki yansımalarına ve etkilerine bakılacaktır. Bu bağlam özellikle, cumhuriyetçi tartışmaların liberal demokrasinin hâkim bir perspektif olarak dünya genelinde kabul görmesine yönelik eleştirel bakışına yaslanır. Zira, bazı yönlerden liberal geleneğin ön kabullerini reddetmeyen, bazı yönlerden bu kabulleri eleştiren veya geliştiren bir cumhuriyetçilik çağdaş demokrasi teorisi tartışmalarını belirleme gücüne sahiptir. Cumhuriyetçi gelenek içindeki farklılıklar, Antik Yunan ve Antik Roma'nın cumhuriyetçi köklerinden ayrılan yeni cumhuriyetçi fikirlerin ortaya çıkmasıyla çağımızın teorik tartışmalarını güçlendirmiştir.<sup>76</sup>

Cumhuriyetçi geleneğin modern içeriği, eskilerin cumhuriyetçiliğinden tamamen bağımsız değildir. Burada önem arz eden husus, eskilerin cumhuriyetçiliği ile modern cumhuriyetçilik arasındaki farklılaşmadır. Modern cumhuriyetçiliği belirleme gücünü haiz olan sözleşme mefhumu, yeni bir onto-tekninğin ortaya çıkması olarak, farklı bir yönelişi tetiklemiştir. Bu durum, eskilerin yaslandığı monoteist dünya görüşünün yerini mevcudiyet metafiziğinin modern formuna bırakmıştır. Bu yeni anlayış, modern özneyi de şekillendirir. Sonuç olarak egemenlik, yönetimin ötesinde cumhuriyet yurttaşlarının sorumluluğunu ve fail olma niteliğini kapsar. Eskilerin cumhuriyetçiliğinde de var olan erdem unsuru, yenilerin evrenselciliği ile bağlantılı hâle gelir (Yalçın, 2016, s. 4-5). Cumhuriyetçi gelenekteki tarihsel sürekliliği ve politikayı biçimlendiren temellerdeki

---

<sup>76</sup> Eskilerin cumhuriyetçiliği olarak ifade edilebilecek cumhuriyetçi gelenek, Antik Yunan ve Roma'nın cumhuriyetçiliği ile biçimlenir; dolayısıyla argümanları üreten isimler dönemin düşünür, hukukçu, yasa yapıcı ve yönetici isimleridir. Özellikle Roma üzerinden ortaya çıkan *res publica* kavramının üzerine yükselen cumhuriyetçilik dönemsel koşulların ve anlam dünyasının çerçevesini belirlemiştir. Antik Yunan'ın felsefi-politik teorisinin Roma'daki kurumsal dönüşümlerle entegre olarak genişlemesi ve yorumlanması şeklinde devam etmiştir. Cicero gibi Romalılar yanında, -eskilerden modernlere geçişin figürü olarak da ifade edilebilecek olan- Machiavelli gibi Roma'nın tarihselliğini esin kaynağı yaparak politika teorisini güçlendiren isimler de bu geleneğe örnek olarak gösterilebilir.

bağlantıları görmekle birlikte, bu seyrin eski ve modern biçimler arasındaki yönelimlerde değişime neden olan taraflarını da gözden kaçırmamak gerekir.<sup>77</sup>

Cumhuriyetçi gelenek, bir taraftan *karma anayasa* fenomeninin üzerine gelen dengeli yönetim ve dengeli toplum hususunu öne çıkarırken diğer taraftan yurttaşın karar verici olarak konumlanışını merkeze koyan bir anlayışı ifade eder. Fakat, her şeyden önce cumhuriyet, kendinin politik bir biçim olarak bilincinde olmak ve kendisine tehdit oluşturan unsurların farkında olma durumudur. Bu anlamda, yurttaşların politik olgunluğu ve yasaların buna uygun olarak yapılandırılmış olması *res publican*ın varoluşunu tarihsel bir mahiyette kavramayı getirecektir.<sup>78</sup> Gambetti'nin ifade ettiği gibi: “Makyavel momenti, *res publica*'nın bir politika biçimi olarak kendinin bilincine varma ve kendini yıkabilecek olana karşı tedbir alma zorunluluğunun farkında olma durumudur. Kanun yapıcılık bu tedbirlerin bir tanesi olsa da, hiçbir kanun *res publica*'yı kendinden koruyamaz.” (Gambetti, 2018, s. 40). İşte bu perspektif, Machiavelli'nin tarihsel ve toplumsal bağlamsallıklar içinde koşullarla sınırlı *res publica* kavrayışını ve Kant'ın kendi buyruğunu oluşturmaya muktedir, *düşünmeye cesaret eden* yasa koyucu öznelik tarifini bir araya getirmektedir.

Cumhuriyetçi geleneğin eski ve modern biçimleri arasında yer alan Rousseau, sözleşmecilik argümanı ve genel iradenin yönetime yansımaları bağlamında öne çıkan yurttaşlar birliği olarak toplum anlayışını savunmaktadır. Önceki bölümlerde ayrıntıları ele alınan toplumsal sözleşme ile ortaya çıkması beklenen toplum, eşitliğe dayalı ve doğa durumundan medeniyete geçişle birlikte var olan dengesiz koşulların bir tür uyuma dönüştürüldüğü toplumdur. Rousseau bu eşitliğin toplumsal denge açısından önemini şöyle ifade eder:

Eşitliğe gelince, bu sözcükten güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır: Bu da

<sup>77</sup> Cumhuriyetçi argümanların eskileri kapsayan kısmı çalışmanın ilk bölümünde “*Res Publica*” başlığı altında değerlendirilmiştir.

<sup>78</sup> Örneğin, Rousseau için halkın yurttaşlar birliği olarak sahip olduğu olgunluk düzeyi ile tâbi olduğu yasalar arasında bağlantı vardır. Doğru yasalarla yönetilen bir halk, buna uygun bir olgunluk seviyesini yakalamış olmalıdır (Rousseau, 2018, s. 42).

büyüklerin mal mülk ve saygınlık, küçüklerin de cimrilik ve açgözlülük bakımından ölçülü olmalarını gerektirir. (Rousseau, 2018, s. 49).

Rousseau için cumhuriyetçilik yalnızca yönetimin nasıl olması gerektiği değil, toplumun adaletli biçimde düzenlenişini de ifade eder. Rousseau'nun görüşleri, bu bağlamda Fransız Devrimi'nin ideolojik geri planında oldukça etkili bir yer edinmiştir. Bu aşamada cumhuriyetçilik yalnızca Rönesans İtalya'sında olduğu gibi küçük devletlerde değil, çok daha geniş ve egemenlik kapsamı kuvvetli olan ulus-devletle de ilişkili görülmeye başlanmıştır. Dönüşümün bir diğer unsuru ise, katılımcı yurttaşlıkla birlikte ele alınan cumhuriyetin temsilî yapıyla uyumlu bir biçime evrilmesidir (Canovan, 1994, s. 141). Bu dönüşümde sözleşmesellik etkin unsurdur. Her ne kadar cumhuriyetçi geleneğe temsil mekanizması ve geniş ölçekli egemenlik alanlarına uyumluluk öne çıkmaya başlasa da aktif katılımı tanımlanan yurttaş figürü önemini kaybetmemiştir. Bu noktada Kant'ın cumhuriyetçi geleneğe katkısı çok daha açık bir hâl almaktadır.

Cumhuriyetçilik perspektifi Immanuel Kant'ın akla, otonom birey düşüncesine ve bu çekirdekten yükselen ebedî barış idealine kadar uzanan önemli bir kavram silsilesinin etkisindedir. Bireysel bağlamı devlet düzleminde cumhuriyet ve kozmopolitan cumhuriyetlerden müteşekkil bir evrensel barış düzenine taşımakla, *res publicanin* çerçevesine oldukça yakın politik bağlantıları inşa etmiştir. Bu anlamda, geleneksel cumhuriyetçiliği daha geniş bir teorik alana yaymıştır. Kant felsefesinde cumhuriyet düşüncesi bir ideal olarak yer almaktadır. Genel çerçeveyi belirleyen unsurlar *kategorik imperatif*, özneler arasılık, cumhuriyet ve ebedî barış ideali olarak sıralanabilir. Kant'ın pratik felsefesi, insanın aklını kendi koyduğu normlara dayalı olarak tarif eder. Kant'ı tarihsel olarak demokrasi teorisi -ve genelde politika teorisi- açısından önemli kılan yenilik, toplumsal temellendirmeyi akla dayanarak gerçekleştirmesidir. Ancak Kant'ta akıl, doğanın veya Tanrı'nın yansıması değil, kendisine dayalı olarak var olan akıldır (Kersting, 2010, s. 57). Bu durum, *Kant'ın Kopernik Devrimi* olarak ifade edilmektedir. Zira, Kopernik'in buluşları öncesinde dünyanın evrenin merkezi olduğu düşüncesi genel kabul görmüşken, Kopernik'in görüşleri ile dünyanın esasında güneşin merkezde olduğu sistem içinde diğer gezegenlerle birlikte var olan unsurlardan birisi olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bu nedenle, Kant'ın özneyi merkeze alan, *a priori* akla dayalı bilginin merkezîliğine yaptığı vurgu ile birlikte özne-nesne ilişkisi bağlamında bir tür Kopernik devrimi ortaya çıkmıştır (Recki, 2005, s. 199).

Bunun ne anlama geldiği ise, Kant'ın politikayla irtibatının temelindeki insan anlayışı ve ahlâk görüşü ile ilgilidir. Buna göre insan, otonom karar vermeye muktedir bir varlık olarak, ahlâk yasalarını deneyimden değil yalnızca *a priori* akla dayalı olarak oluşturabilmektedir. Kant'a göre, bir eylemin değeri *maksim* ile ilgilidir. Maksim, Kant düşüncesinde her eylemin altında yatan, kişiye o eylemi yapma kararını verdiren etkin unsuru ifade eder. Bu anlamda maksim, öznel ilke olarak tanımlanır (Kant, 2013 s. 15). Maksimin doğru olmasının sağlayan unsur ise, bu öznel ilkenin genel ilke olan yasaya dönüşebilmesini sağlama gayretidir. Bu noktada ise *buyruk* kavramı devreye girer. Kant için buyruk, bir şeyin yapılıp yapılmamasının iyi olduğunu söylemektedir. Kategorik imperatif veya koşulsuz buyruk, başka bir eylemin aracı olan koşullu buyruktan farklı olarak, kendinde şey olarak amaç konumundaki buyruktur. Bu amaç ise, yasaya uygun davranıştır (Kant, 2013 s. 36).

İnsanın konumu, kendisi amaç olarak yasa yapıcı olma konumudur. Dolayısıyla, Kant'a göre, ahlâk yasalarını belirleme otonomisine sahip insan, eylemlilik dahilinde tüm maksimlerini evrensel yasa olacak biçimde düşünmelidir (2013 s. 56-57). İnsanın kendisine koyacağı tek yasa budur. Buna uygun olarak Kant'ın özgürlük kavramına yüklediği anlam da akıl sahibi varlık olan insanın maksimini belirleme özgürlüğüdür. Diğer bir ifadeyle, dış etkenlerden bağımsız olarak karar verebilme, yargıya varabilme ve bunları ödeve uygun olarak yapabilme kapasitesidir (Kant, 2013 s. 64-67). Doğaya kendi otonomluğuyla koyduğu yasaları dikte eden özne varsayımı, sürekli olarak öznel arası yaşamın varlığını göz önünde tutmayı mecbur kılar. Zira, verilen her karar, pratiğe dönüşen her uygulama, diğer insanlarla birlikte yaşamının getirdiği topluluk içinde anlam kazanır. Bir eylemin maksimini belirleyen husus, diğer insanların da aynı biçimde eylemesini arzulayacak biçimde düşünmektir. O nedenle, bireysel görünen bu çıkış noktasının esasında toplumsal olduğunu, öznel ilkenin öznel arası nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu bağlamın üzerine, toplumun yapısını değerlendiren Kant için sözleşme önemli bir işlevi üstlenir. Sözleşme, kurucu sözleşme vasfı ile ortak amaçlar doğrultusunda ortaya çıkar ve öznel arası ilişki için bir temel sağlar. Sözleşmeyi kuran ve sürdüren politik yapı ise cumhuriyet ya da sivil yönetim (farklı metinlerdeki kullanımıyla *Gemeinwesen*, *commonwealth* veya *Republik*) olarak ifade edilir. Cumhuriyetin kuruluş ve işleyişini

ifade eden sivil anayasa, yasalara tâbi olan otonom insanların arasındaki ilişkiyi var eder. Buradaki önemli husus, Kant için toplumsal yapının mutluluk amacıyla irtibatlı olmamasıdır. Sivil anayasanın temel ilkeleri, a) toplumun üyeleri olan insanların *özgürlüğü*, b) cumhuriyetin uyruklar olarak bireylerin *eşitliği*, c) cumhuriyetin yurttaşları olarak üyelerin *bağımsızlığı*dır. Bu ilkelerin ilki, kimsenin kişiyi başkasının olduğu biçimde mutlu olmaya zorlayamamasını ifade eder. İkincisi, yasalara tâbi olan herkesin devletin uyruğu olmasını ve bu anlamda -devlet başkanı ilişkisi haricinde- herkesin diğer üyelere baskı uygulayabilmesini söylerken, diğer yandan fırsat eşitliğini içermesiyle, herkesin belli bir statüye yükselme imkânına sahip olması anlamına gelir. Üçüncü ilke, cumhuriyet vatandaşlarının bağımsız olarak yasa yapıcı rolüyle oluşturduğu kanunlar önünde özgür ve eşit olarak aynı haklara sahip olmasıdır. Yasa yapma hakkı olmayanlar, yasalara uymakla yükümlüdür. Bu sayede yasaların sunduğu hakları kullanabilirler. İşte bu düzeni kuran toplum sözleşmesi, kökensel bir sözleşme olarak konumlanır ve tamamen aklın bir idesidir (Kant, 2010 s. 33-40). Özetle, Kant'ın cumhuriyetçiliğinde, insanın maksim ve *kategorik imperatifle* irtibatlı olan ödev ahlâkına bağlı olan tanımı, yurttaşlığın ve birlikte yaşamanın imkânını var eden bir temel işlevi görmektedir. Cumhuriyetçiliğin sivil anayasa altında *özgür, eşit ve bağımsız* insanların bir arada yaşamına en uygun perspektif olması bu temelden ileri gelmektedir.

Cumhuriyetçi devlet ile *insanlık* arasındaki irtibat evrensel ve kozmopolitan çerçevede devam etmektedir. Bu nedenle Kant'ın insan kavrayışı, *insan hakları* çerçevesi açısından da önem arz eder. Zira, ona göre "... insanlar, her yere yayılmış olan şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmez ve *sivil bir anayasada* uzlaşmak zorunda kalırlar." (2010 s. 53). Devamında uzlaşımın devletler arası ilişkide de sürdürülmesi gereklidir. Bu nedenle, tüm devletler, şiddet ve savaştan geri durabilmek için kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalacaktır.

Yine de Kant, evrensel barış durumunun bizatihi kendisinin despotizme dönüşebilme ihtimalini göz ardı etmemiştir (Kant, 2010 s. 53-54). Fakat, Kant için önemli olan nokta, bir ideal olarak çizdiği cumhuriyetlerden müteşekkil ebedî barış durumunun rehber olma niteliğidir (Kersting, 2010, s. 78). Yani, Kant için bu durumun somut olarak yakalanmasından ziyade, kişilerin maksimlerini bu yönde kurgulamasıdır. Ona göre



insanlık sürekli ilerlemektedir ve bu nedenle -çeşitli duraksamalar olsa bile- gelişme yönünde bir planlama yapmak mümkündür. Bu ilerleme durumundan kesin olarak emin olunamasa bile pratik amaçların bu yönde var sayılmasına engel yoktur (Kant, 2010, s. 52). Bu yönüyle Kant'ın idealizminin barındırdığı pratik veçheyi de görmek mümkün olmaktadır.

Cumhuriyetçilik düşüncesinin *insan* ya da *insanlık* tanımı ve bu tanımın içleme-dışlama pratikleri ile irtibatı Arendt'in argümanlarında da önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında, Arendt'in üzerinde durduğu *vita activa* ve politika meselesi de önem arz eder. Zira *vita activa*, eskilerin cumhuriyetçiliği ile modernlerin cumhuriyetçiliği arasında ilişkiselliği belirleyen kilit bir kavramdır. Özellikle, modern cumhuriyetçilik tartışmaları bağlamında, evrensel ve normatif nedenselliğin etkin yaşama bağlanmasını sağlayan hak unsurundaki sorumlulukla ilişkili olmaktadır (Yalçın, 2016, s. 5). Arendt için politika ile insanî/dünyevî olanda içkin bulunan *çoğulluk* mefhumu birbirinden ayrılamaz iki unsurdur: “Politika insani çoğulluk olgusuna dayanır. Tanrı *insanı* yarattı ama *insanlar* insan ürünüdür, yeryüzü ürünüdür, insan doğasının ürünüdür.” (Arendt, 2023, s. 87). İnsanı çoğulluğun görmezden gelinmesi, insanın katılımı politikayı yaratma özelliğinin yerine bir *insanlık* tanımlanması içinde ele alınması onun politik vasfını ortadan kaldıracaktır. Bu durumu Arendt şöyle ifade eder: “Dünya tarihi fikrinde, insanların çokluğu tek *bir* insan bireyi içinde eritilir, sonra bunun adına insanlık denir. En yüksek ve gaddar amacına ilk olarak politikada erişen, tarihin korkunç ve gayri insani veçhesinin kaynağı budur.” (2023, s. 89). Politika ve çoğulluğun ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmesi ile insan tanımının metafizik biçiminden vazgeçilmesi politikanın yeniyi yaratabilmek anlamında *özgürlük*le tanımlanmasını getirir. Arendt'e göre, “Özgürlük mucizesi bu başlangıç yapma yeteneğine içkindir, bu yetenek de her insan varlığının ondan önce orada olan ve ondan sonra orada olacak bir dünyaya doğmuş olduğu, kendisinin bir başlangıç olduğu gerçeğine içkindir.” (2023, s. 103). İşte bu nokta, *vita activa* kavramının önemini ortaya koymaktadır.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Daha önceki bölümlerde (“*Kamusal Alan*” başlığı) kısaca açıklandığı gibi, Arendt, “İnsanlık Durumu” (2013) adlı çalışmasında *vita activa*nın anlamı ve içeriğini ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Emek, iş ve eylemden müteşekkil olan *vita activa*nın politika ile doğrudan bağlantılı olan kısmını *eylem* oluşturur. *Vita activa*nın kamusal alanda söz söyleme ve birlikte yaşamının çoğullukla birlikte politik topluluğu

Bu bağlam göz önünde tutularak, Arendt'in özgürlüğü kavrayış şekline odaklanıldığında, politika tarihinde Antik Yunan döneminin *polis* kavrayışıyla benzerliği ortaya çıkmaktadır. Ona göre ilişkiler dünyasının varlığı çoğulluktan beslenir. Diğer bir ifadeyle insanlar arası ilişkinin olmadığı yerde politika da olmayacaktır. Politikanın ortadan kalkmasının en belirgin yolu, totaliter yönetimin özelliği olan terör ile insanlar arası ilişkinin ortadan kaldırılmasıdır. Zira, *polis* içinde özgür eşitler arasındaki diyalog temelli politika, savaş ve kaba kuvvetin tamamen dışlanması mecbur kılar. *Polis* dışı savaşta ise politika yoktur; çünkü burada diyalogdan ziyade hiyerarşi ve itaat ilişkisi mevcut olmalıdır. O halde, savaşın olduğu yerde politikanın bulunamayacağı; bu iki kavramın birbirini dışladığını söylemek yanlış olmaz (Arendt, 2023, s. 145-147). *Polis* içindeki yurttaşın eylemi ise Aristoteles'in *phronēsis* (pratik bilgelik) olarak ifade ettiği bilgelik türü tarafından yönlendirilir.

Yunanların biricik ideali, böyle olması hasebiyle de bilhassa politik bir beceriye yönelik ölçüttü, *phronēsis*'de, yani politik insanın (o dünyada hiç varolmamış devlet adamının değil *politikos*'un) içgörüsünde yatar; söz konusu içgörünün bilgelikle pek az ilgisi bulunur, öyle ki Aristoteles onu açıkça filozofların bilgeliğiyle karşıtlık içinde tanımlayabilmiştir. (Arendt, 2023, s. 150).

Arendt'e göre, bu kavramın yüzyıllar sonra karşımıza çıkışı, Kant'ın yargı yetisi adını verdiği kavramla, duyu merkezli tartışmanın odağında gerçekleşmiştir. Arendt, Kant'ın *geliştirilmiş zihniyet* dediği *phronēsis* kavramını *kategorik imperatif* bağlamında değerlendirmemiş olmasını büyük bir kayıp olarak yorumlamaktadır (2023, s.150). Yine de birbirine karşıt olan noktalar bir kenara bırakıldığında, Arendt'in politikanın bir arada yaşamanın eylemselliği ve çoğulluktan müteşekkil topluluğun niteliği olarak ele aldığı *politikayı* pratik alanda eyleme karar verme yetisiyle birlikte düşünmesi ile, Kant'ın kendi maksimini kuran insan aklının yasa koyucu potansiyeline verdiği önem arasında bir paralellik olduğu düşünülebilir.

Nihayetinde ikisi için de politika, öznelerin birbiriyle ilişkisi var olduğu müddetçe mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda demokrasi teorisinin cumhuriyetçi perspektifinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü demokrasinin *demosun* bağımsız kararları ile politikayı belirlemesi ile ilişkisi göz önüne alındığında, yasaların dışarıdan dayatılması

---

oluşturması arasındaki bağlantılar, Arendt'in *totalitarizm* dehşeti karşısındaki çıkarımları (2014) ile bir araya geldiğinde, insan hakları ve insanlık durumu bağlantısının aksayan tarafları gün ışığına çıkar.

tam da bu özneler arası toplumsallığın ortadan kalkmasını ifade edecektir. Totaliter bir yönetim altında bu ilişkinin ortadan kalkması, öznelerin kendi koyduğu yasalara uygun olarak eylemesinin engellenmesi, *poliste* pratik karar vericiliğin dış etkenlerle baskılanmış ve şiddetle susturulmuş veya tek bir biçime sokulmuş olması, politik yaşamın sonudur. Arendt'in Nazilerin soykırımıyla küresel bir görünürlüğe kavuşan *haklara sahip olma* hakkında mahrum bırakılan kesimler üzerinden yürüttüğü tartışma da politik yaşamın sonunun bir diğer biçimi olarak karşımıza çıkar. Haklardan yoksun kalmak, ulus-devletlerce yurttaşlığı tanınmayan kişilerin, ulusların ötesinde insanlık içinde dahi yer bulamadığı bir yokluk durumunu ifade eder (Arendt, 2014, s. 304). Politikanın yokluğu, bir politik otorite tarafından tanınmanın eksikliği ile birlikte, şiddetin çeşitli biçimlerde yaşamları yok etme gücünü göstermektedir.

Cumhuriyetçiliğin belirleyicileri her ne kadar yurttaşlık erdemi, politik topluluğa katılım, kamusalılık gibi nitelikler -ve çoğu zaman idealler- olmaktaysa da yaklaşık olarak 18. yüzyıl sonlarından itibaren bu idealler giderek dengeleme mekanizmalarına olan ihtiyaçla dönüşmeye başlamıştır. Denge mekanizması, Atina demokrasisinde ve Roma'da var olan karma anayasa anlayışı ile cumhuriyetçi düşüncede zaten var olan bir unsurdur. Ancak, modern dönemlerde bu idealler liberal perspektifin etkisiyle bireyin merkeziliğini reddetmeyen yeni yorumlara da kapı açmıştır (Canovan, 1994, s. 142). Bu yeni cumhuriyetçi yorumlarda özgürlük mefhumunun farklı bağlamlarda yorumlandığı görülmektedir. Genel olarak ifade edilirse özgürlük, *potansiyel* bir bağımlılık mekanizmasının var olmaması şeklinde ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle özgürlük, özgür olmamanın imkânsızlığına bağlıdır.

Skinner, Rönesans cumhuriyetçiliği veya Hobbes'un cumhuriyetçi özgürlük anlayışı gibi konuları merkeze alanarak, kendinden önceki cumhuriyetçi argümanların özgürlük veya birey gibi kavramlara yüklediği anlamlara farklı açılardan yaklaşmıştır. Skinner'ın cumhuriyetçi çizgisi Machiavelli'nin oldukça etkili olduğu bir temele yasalanır. Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik anlayışının temel sorusu, *politik bedenin* özgürlüğünün nasıl kurulabileceği sorusudur. Bunu sağlamanın yolu ise hem ortak yararı hedefleyen hem de baskıcı bir tahakkümden kaçınabilen yurttaşların varlığına bağlıdır (Cunningham, 2002, s. 57). Skinner'ın perspektifi, yurttaşlık erdemlerini haiz bireylerin imkânını varsayarken, cumhuriyetçi bir politikanın *amacını özgürlük olarak* çizmektedir.

Diğer bir ifadeyle, politika özgürlüğü amaçlar. Yurttaş erdemleri ve ortak yararın gözetilmesi ise bu amaca ulaşmak için gerekli olan unsurlardır.

Berlin özelinde pozitif ve negatif özgürlük ayrımı, Skinner'ın konuya yaptığı katkı üçüncü tür özgürlük katkısı ile genişler. Bu sayede, Antik Yunan ve Roma kaynaklarının özgürlüğe bakışları da meseleye dahil edilmektedir. Özellikle, Skinner'ın *yeni-Romacı yurttaşlık özgürlüğü* anlayışını tarihsel bir analizle değerlendirmesi önem arz etmektedir. Roma hukuku ve Rönesans cumhuriyetçiliğinden ileri gelen yeni-Romacı perspektif, özgür birey ile özgür devletin birbirinden ayrılmaz olması görüşüne yaslanır (Skinner, 2018a, s. 34). Bu perspektifte özgür devletler ve özgür kişiler, benzer biçimde, öz yönetim kapasitesi ile tanımlanmaktadır. Yurttaşlığın anlamı, politik ve sivil bir topluluğun parçası olarak özgür olmaktır (Skinner, 2018a, s. 43-45). Bu anlamda yeni-Romacı özgürlüğü liberal özgürlükten ayıran nokta şudur: Liberalizmin temel varsayımı birey özgürlüğünü ortadan kaldıran yegâne hususun güç ve zorlama olmasıdır. Yeni-Romacılar içinse her türlü bağımlılık durumu kendi başına bir sınırlamadır.

Skinner'a göre Hobbes'un yanıldığı nokta da tam olarak burada karşımıza çıkar. Hobbes'un egemenlik perspektifine göre, bir cumhuriyet ile mutlak bir yönetim altında yaşayanlar arasında özgür olmak bakımından bir fark olmayabilir. Çünkü özgürlüğün kriteri, yöneticinin sayısı veya biçimine değil, yönetimin fiillerine bağlıdır. Yönetim, yönetilenler üzerinde baskı uygulamıyorsa özgürlükten bahsedilmelidir. Ancak, Skinner'a göre, iki yönetim de aynı şekilde davransa bile, mutlak yönetimde özgürlük ne kadar geniş bir alana yayılmış olursa olsun, yöneticinin iyi niyetine bağlı kaldığı sürece özgürlükten bahsedilemez (Skinner, 2018a, s. 86-88). Genel olarak liberal düşünce ile yeni-Romacı düşünce arasındaki ihtilaf Skinner tarafından şöyle özetlenir:

İhtilafın her iki tarafı da devletin başlıca hedeflerinden birinin, tekil yurttaşların özgürlüğüne saygı göstermek ve onu muhafaza etmek olması gerektiğinde hemfikir. Taraflardan biri devletin, yalnızca yurttaşlarının seçtikleri hedeflerin izinde hiçbir haksız ya da gereksiz müdahaleden zarar görmemelerini sağlayarak bu taahhüdü yerine getirmeyi umabilir. Fakat diğer taraf bunun hiçbir zaman yeterli olamayacağını iddia ediyor, çünkü yurttaşlarının aynı zamanda önlenemez olan başkalarının iyi niyetine bağımlılık durumuna düşmemelerini sağlamak da devlet için her zaman zorunludur. Devletin salt bu kişisel sömürü ve bağımlılıktan yurttaşlarını kurtarması değil ama cılız bir otorite kılığına bürünmüş kendi faillerinin, ortak yaşamımızı yönlendiren kuralları olarak dayatmalarını sırasında keyfi davranmalarını engelleme görevi bulunmaktadır. (Skinner, 2018a, s. 109).

Bu perspektife göre özgürlük, hem başkasının keyfi müdahalesine açık olan koşullardan azade olmakla, hem de fiilî olarak katılım gibi eylemlerinde hareket etme serbestliğine sahip olmakla ilgilidir. Skinner, negatif ve pozitif özgürlüğün yanında üçüncü bir özgürlük tanımı olarak bu perspektifi sunmaktadır (Skinner, 2016). Aynı zamanda, özgür yaşamın imkânı hem bireysel özgürlüğü hem de üyesi olunan topluluğun ve/ya devletin özgürlüğünü gerekli kılmaktadır. Özgür yurttaşlar, politik toplumun karar mekanizmalarına aktif katılan ve hukukî olarak korunan yurttaşlar, devletin yönetimini çok daha iyi denetleyecek ve onu da iyi ve özgür yönetim yönünde zorlayacaktır.

Skinner'ın özgürlük anlayışı ile Philip Pettit'nin özgürlük düşünceleri benzer noktalardan cumhuriyetçi geleneğe katkı sağlamaktadır. Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük tanımlarına üçüncü bir alternatif olarak sunduğu özgürlük "... hiç kimsenin özgür kişinin seçimlerine keyfi bir temelde, canının çektiği gibi müdahale edememesi demek olan tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışıdır." (Pettit, 1998, s. 348). Pettit'nin tahakkümsüzlük (*nondomination*) olarak ifade ettiği kavram, müdahalesizlik (*noninterference*) kavramından farklıdır. Müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışı, liberal geleneğin özgürlüğü kavrama biçimine yakın olarak, aktif bir şekilde herhangi dış müdahalenin var olmamasını ifade eder. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ise müdahale etme kapasitesinin olmamasıdır. Tahakkümsüzlük kavramını, potansiyel müdahale etmenin yokluğu olarak tanımlamak da mümkündür (Pettit, 2016, s. 224). Burada, Skinner'ın Hobbes referansıyla yaptığı tartışmaya benzer bir özgürlük tartışması göze çarpar. Etkin olarak özgür olmakla hem aktüel hem de potansiyel olarak müdahaleye kapalı olmak anlamında tahakküm yokluğu aynı şey değildir: "Cumhuriyetçi hukuk kurallarının hem keyfi olmamasının hem de bu türden bir efendilik yapmayan müdahaleciyi temsil etmesinin mümkün olduğuna inanmıştır." (Pettit, 1998, s. 349). Pettit'nin savunduğu özgürlük tanımı bu anlamda tahakküme imkân vermeyen bir demokratik cumhuriyeti hedeflemektedir.

Pettit için bir ihlâl (*invasion*) olmaksızın tahakküm olmaz. Çünkü bir tarafın seçimine kontrolsüzce güç uygulama potansiyeli, o güç etkin olarak uygulanmıyor olsa bile, güç sahibinin iradesine göre yapılmış olduğu anlamına gelmektedir (Pettit, 2012, s. 296). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük hususunun bir diğer önemli unsuru da keyfiyet meselesidir. Pettit'ye göre, müdahalenin yokluğu tahakkümsüzlüğün garantisi olmadığı

gibi, müdahalenin varlığı da tahakkümün varlığını zorunlu kılmaz. Örneğin, yasalara uymak yönünde yapılan bir müdahale, tahakküm anlamına gelmeyecektir. Eğer müdahale, müdahale edenin iradesi ile kontrol ediliyorsa ve müdahale edilenin çıkarlarını izlemeyi kapsamıyorsa keyfi müdahaleden söz edilir. Taraflardan birinin elinde keyfi müdahale etme kapasitesi varsa, diğeri üzerinde tahakküm kurulmuştur. Tahakküm durumu, iki tarafın da bunun farkında olmasını gerektirir. Diğeri bir ifade ile, tahakküm ilişkisi kamusal bir bilgi olarak herkesçe bilinen bir bilgidir. Bunun istisnası, tahakkümün gizli bir manipülasyonla bağlantılı olmasıdır (Pettit, 1998, s. 350). Bunun haricinde tahakküm ilişkisi tarafların bu ilişkiye göre hareket ettiğinin farkında olmadığı bir gizli bağımlılık durumunu ifade etmez.

Bir seçimin özgürce yapılmasını sağlamak için, insanların doğru kaynaklara yeterince ulaşmasını sağlamak ve yapılacak ihlâllere karşı tüm vatandaşların korunmasını sağlamak gerekmektedir. Bu koruma, aynı zamanda kişinin başka bir güç tarafından tahakküme alınmasının engellenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, müdahale etmenin keyfilikliğini ihtimallere bırakmamış olmak zorunludur (Pettit, 2012, s. 296). Pettit için tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü kurmanın yolu, cumhuriyetçi anlayışla düzenlenmiş kurumsal yapıların inşası ve bu anlayışı sahiplenen toplumdaki geçmektedir: “Bir toplumda böyle bir tahakkümsüzlük ya insanların eşit güce sahip olmaları ya da yasal bir rejimin kendisi karşılığında hiçbir tahakküm kurmadan insanların birbirleri üzerinde tahakküm kurmalarını önlemesi yoluyla başarılabilir.” (1998, s. 350). Tahakkümsüzlüğün maksimizasyonu üç noktada fayda sağlayacaktır: a) Tahakkümden kaynaklanan ön görülemezliği ve belirsizliği ortadan kaldırır, b) yurttaşların herhangi bir konuda, stratejik olarak davranarak güçlü olana boyun eğme veya güçlü olanın onayını alacak biçimde davranma mecburiyetini ortadan kaldırır, c) toplumsal olarak yurttaşların başkalarına tâbiyetini ortadan kaldırarak otonom bireylerin özgür karar alma edimlerini garanti altına alır. (Pettit, 1998, s. 352). Bu anlamda tahakkümsüzlük olarak özgürlük her ne kadar bir ideal olarak sunulsa bile Pettit için aynı zamanda ulaşılabilecek imkânsız olmayan bir düzeni ifade etmektedir.

Pettit, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışıyla var olacak cumhuriyetin kurumsal yapısının ve özgürlükçü dilinin önemine vurgu yapar. Özgürlük dili, yeni olana açık, çoğulculuğu olumlayan bir dildir. Bu anlamda cumhuriyet dış savunma, iç güvenlik,

kişisel bağımsızlık, ekonomik refah ve kamusal hayat alanlarında işleyecek, "... genel geçer bir tasarı değil, politika oluşturmaya yönelik bir araştırma programıdır." (Pettit, 1998, s. 355). Bu özgürlükçü dil ile, politika oluşturmaya dönük kurumsal bir çerçevenin oluşturulması süregiden bir politikalar silsilesidir.

Politika yapımında ucu açık bırakılan cumhuriyetçilik, demokrasinin müzakere koşullarına da gönderme yapmaktadır. Zira, yalnızca başkalarının tahakkümü anlamında *dominiuma* karşı değil, egemenin baskısına dönüşecek *imperiuma* karşı da bir koruma ve denge unsuru sunmaktadır. Cumhuriyet, bu yönüyle araşsal bir yerde konumlanmaktadır. Gücün dağıtıldığı, hukukî korumanın yaygınlaştırıldığı, çoğulluğa dayalı bir düzen öngören cumhuriyetçilik, en büyük gücünü itiraz yollarının açık olmasından alır. Pettit'nin *itiraz temelli demokrasi* dediği ve aynı zamanda müzakereci bir demokrasi türü olarak ifade ettiği bu mekanizma, sıradan insanlar olarak her yurttaşın yönetime karşı sistematik biçimde karşı çıkabilmesini sağlamayı hedeflemektedir. İtiraz mekanizmasının merkeze alındığı bu politik düzen, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışının cumhuriyetçi geleneğe yaptığı katkıları işaret eder. Keyfi yasaya karşı direnme, yasaların aktif olarak sınanmasına uygun ortamın sağlanması, yozlaşmaya karşı önlem almak ve tüm bunlar gerçekleşirken yurttaşların düzene yabancılaşmayacağı türden itibar temelli yaptırımlarla demokratik düzenleme anlayışını benimsemek bu katkıların başında gelir (Pettit, 1998, s. 355-358).

Pettit'nin cumhuriyetçi demokrasi teorisinde, genel olarak teoride göz ardı edilen kurumsal ayrıntılar bu nedenle önemlidir. Ona göre, yurttaşların güven duygusunu sağlayacak, itiraz merkezli katılım mekanizmasıyla aktif bir politik bütünün kurgulanması, tam da kurumsal ayrıntıların hesap edilmesiyle mümkün olacaktır. O nedenle, cumhuriyetin yalnızca düzen sağlayan ve yasaları ile sistem kurgulayan bir yapı olması yeterli değildir. Cumhuriyetin sivilleştirilmesi, sivil gerçekliğin cumhuriyetçi değerlerle yerleştirilmesi gerekmektedir (Pettit, 1998, s. 359-361). Bu sayede, Pettit'nin cumhuriyetçi demokrasi anlayışı, politikanın dinamik muhteviyatına uygun bir çerçeveye oturtulmaktadır.

Cumhuriyetçi geleneğin insan doğasına, yurttaşlık ve erdem irtibatına, karma anayasa fikrinden doğmuş olan denge ve denetme mekanizmalarıyla donatılmış yönetim anlayışına dair argümanların eski ve yeni cumhuriyetçilik biçimlerinde türlü yollarla

ortaya konduğu görünmektedir. Çağdaş tartışmalar bağlamında ise bir tarafta -Arendt örneğinde olduğu gibi- Antik Yunan'ın *polis* ve yasa yapıcı yurttaş anlayışıyla biçimlenmiş olan, varoluşsal muhteviyatıyla anlam üreten politik topluluk anlayışı öne çıkarken; diğer yanda Skinner ve Pettit örneklerinde görüldüğü gibi Antik Roma'nın özgürlük anlayışı ve yurttaş erdemlerini bir araya getiren cumhuriyetçi görüşler öne çıkar.

Tüm farklı ayrıntılara ve değişen odağa rağmen, cumhuriyetçi geleneğin her zaman evrensellik iddiasında olan ilkesel bir arayışa sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanında evrensellik iddiasını, pratik/politik bir eyleme ve gerçekleştirme hususuyla tamamlamaktadır. Yani, bir yandan evrensel ilkeler kurgulanmaya çalışılırken, öte yandan cumhuriyetin aktif yurttaşları birer politik fail olarak her an bu işleyişin parçası olmak durumundadır: “Dolayısıyla cumhuriyetçilik, evrensel eşit saygı politikasını belirleyen bir ilkeler sistemini ve bu sistemin kategorik çerçevesini; dünyayı-birlikte tecrübe etme erdemini öne çıkaran, kapsayıcı ve ortak bir kamusal faillik tecrübesini, cumhuriyetçi *ethos*'u harekete geçiren bir aktüalite ontolojisi içinde birleştirir.” (Yalçın, 2016, s. 28). Bu da politik topluluğun üyelerini sürekli sorumluluk altında olmaya zorlayan bir anlayışı ifade etmektedir.

Tüm bunların yanı sıra, Pettit'nin özellikle vurguladığı gibi, demokratik bir yönetimin – bu örnekte cumhuriyetçi sıfatına eklenerek- kurumlar ve toplumun politik muhteviyatındaki süreçsel ve değişken olma niteliği demokrasi teorisinin temelcilik problemini aşma yönünde bir çaba olarak da yorumlanabilir. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramından ileri gelen demokratik cumhuriyet görüşünü müzakereci demokrasinin bir türü olarak ifade etmesi de bu yorumu güçlendiren bir tespittir. Bu noktada, Jürgen Habermas'ın ortaya koyduğu *kamusalılık* düşüncesi ve *iletişim teorisinin* bir birleşimiyle ileri sürdüğü müzakereci demokrasi düşüncesine değinmek yerinde olacaktır.

### 3.1.4. Müzakereci Demokrasi

Demokrasi teorisinin geleneksel ve modern biçimleri 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni sorunsallar karşısında yetersiz kalmaya başlamıştır. Özellikle yüzyılın son on beş senesi, soğuk savaşın nihayete ermeye başladığı, Batı dünyasının liberal ideolojinin



zaferini ilan ettiği bir dünyaya tanıklık etmiştir. Bu dünyada, faşizm ve komünizm gibi uç politika(sızlık)lara yer olmadığı hâkim görüş olmaktadır. Bu bağlamda müzakereci demokrasi, radikal demokrasi veya cinsiyet gibi kimlik kategorilerini sorunsallaştıran çeşitli tartışmaların ele alınması büyük öneme sahiptir.

Bu noktada müzakereci demokrasi perspektifi, kamusallığın ve politikanın herhangi bir alan dahilinde etkilediği öznelere tarafından karşılıklı tartışma ve anlaşma ile sağlanmasının temel alındığı demokrasi düşüncesini savunmaktadır. Müzakereci demokrasi bu anlamda öncelikle politikanın kamusalılık ile birlikte ele alınmasına bağlıdır. İkinci olarak müzakereye katılanların iletişim biçimi, karşılıklı anlaşma zemini üzerindeki mutabakat açısından önemli olmaktadır. Son olarak müzakereci demokrasinin prosedürel bir zemin sunarak, içeriği boş bıraktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu sayede, kimsenin karşılaştığı diğer görüşlere dayatma yapmayacağı bir oyunun kurallarını belirleme amacı güdülmektedir.

Müzakereci görüşün temelinde, ortaya çıkacak sonuçlardan etkilenecek olan tüm politik failerin politika yapımında söz sahibi olması düşüncesi yer almaktadır. Bu görüş, bir açıdan Rawls'un *örtüşen konsensüs/fikirbirliği (overlapping consensus)* fikriyle paralel bir zemine sahiptir. Zira, Rawls örtüşen konsensüsün ortaya çıkmasını önceleyecek bir anayasal konsensüsün gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Anayasal konsensüs, "... kapsadığı alan açısından dardır, temel yapıyı kapsamaz, sadece demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsar." (Rawls, 2019, s. 195). Anayasal konsensüs ile ortaya çıkacak düzen, belli temel ilkeler üzerinde anlaşılmış olan bir düzendir; rekabet ve demokratik seçim prosedürlerini belirlemektir. Yani, farklı görüşlerin ortaklaşarak konsensüse dönüşebileceği prosedürler üzerine bir tür ön mutabakat sağlanması gereğinden bahsetmektedir.

Örtüşen konsensüsün ortaya çıkması, anayasal konsensüsün varlığına bağlıdır. Bu aşamaların anlaşılmasını sağlayan temel kavramlardan birisi *makul çoğulculuk* kavramı olarak ileri sürülmüştür. Rawls'a göre iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumda, bahsi geçen makul çoğulculuk anlayışı mevcut olur ve bu sayede makul ve kapsamlı doktrinlerin *örtüşen konsensüsü* sağlanabilir: "Böyle bir görüşbirliği durumunda, makul doktrinler siyasal anlayışı kendi perspektiflerinden onaylarlar. ... görüşbirliği içerisindeki doktrinlerin toplumun siyasal olarak aktif vatandaşları tarafından benimsenmesi ve

adaletin gereklerinin vatandaşların toplumsal konumları tarafından oluşturulan ve teşvik edilen asli çıkarıyla fazla çatışmaması durumunda istikrar da mümkündür.” (Rawls, 2019, s. 172).<sup>80</sup> Ancak, her halükârda Rawls için demokrasinin konsensüse dönüşmesinde *özcü* bir yan bulunmaktadır. Zira onun için ön mutabakat, yalnızca prosedürler üzerinde anlaşılacağına dair bir anlaşma anlamına gelmemektedir. Bunun ötesinde, fikirlerin liberal ilkeler bağlamında da mutabakata uyması gerekmektedir. Bu anlamda, müzakereci demokrasinin özcülükten sıyrılma çabasına karşıt bir yerde konumlandığı ifade edilebilir.<sup>81</sup>

Müzakereci demokrasi ilk unsuru, kamusal alan anlayışının doğru bir iletişim ile birleştirilmesine dayanmaktadır. Habermas, kamusal alanı konuşma ve kamuoyunun ortaya çıktığı yer olarak tanımlarken (2015, s. 95), onun politik muhteviyatını da hâlihazırda ifade etmektedir. Kamusal alanın tarihsel boyutta nasıl dönüştüğü, burjuvazinin gelişimi ile barındırdığı içeriğin hangi biçime büründüğü Habermas’ın teorik çalışmalarında önemli bir konudur. Bununla birlikte Habermas, kamusal alanın içeriği ile insan topluluğunun demokratik politika yönündeki pratiklerini bir araya getirmiş, *iletişimsel eylem teorisinden* müzakereci demokrasi modeline varan bağlantıyı ortaya koymuştur. Müzakereci demokrasi, liberal ve cumhuriyetçi demokrasi geleneklerinin ötesine geçen, kamusal alanın ve konuşmanın bir araya gelişiyle bağlantılı olan, aşırı etik yükten arındırılmış prosedürel bir demokrasi teorisini ifade etmektedir. Bu teoride “...demokrasinin söyleme dayalı-kuramsal yorumu siyasal sistemi toplumun ne doruğu, ne merkezi, ne de şekillendirici modeli olarak gören, sadece öteki eylem sistemlerinden biri olarak kabul eden tarafsız bir sosyolojik yaklaşımla kesişir.” (Habermas, 1999, s. 50). Müzakereci demokrasinin merkezi, kamusal iletişimle

---

<sup>80</sup> Rawls’un adalet teorisinde sunduğu *adilîn* önceliği sayesinde iyi düzenlenmiş bir toplumun kurulması imkânını var eden argümanları, bu çalışmada *politik liberalizmin* kurulması için bir çıkış noktası olmaktadır. Ancak, “*Siyasal Liberalizm*” çalışmasında, önceki çalışmalarından farklı olarak, bir politik teorisinin kapsamlı bir felsefi doktrine dayanmak zorunda olmadığı fikri öne çıkar. Hatta, daha uygun olan yöntem, politik teorisinin felsefi doktrinden bağımsız olarak, adaletli bir toplumu inşa etmek adına prosedürleri belirlemesidir. “Adalet ilkelerine felsefi bir temel bulmaya çalışmak yerine, siyasal liberalizm, ‘örtüşen mutabakatın’ [*overlapping consensus*] desteğini arar.” (Sandel, 2014, s. 224).

doldurulmuştur. Bu bağlamın analizi rasyonellik ve iletişimsellik üzerinden yürüttüğü eleştirel bir değerlendirmeye konu olmuştur.

Habermas, sosyoloji ve dil felsefesi alanlarını kullanarak isimler üzerinden rasyonelliğin nasıl algılandığı ve toplumsallıkla irtibatının neden problemli bir biçimde kurulduğu üzerinde durmaktadır. Amaç, aklın *bilişsel-araçsal daraltmaları* ile ortaya çıkmış bir rasyonellik anlayışının eleştirilebilmesi için gerekli teorik çerçeveyi sunmaktır (Habermas, 2019, s. 18-19). Akabinde, aklın işlevselci kavrayışla değerlendirmesini eleştirerek, iletişimsel akıl ve iletişimsel eylemin toplumsallığı kurmak bakımından nasıl anlaşılması gerektiğini sorusu ortaya çıkar. Bu değişen anlayış, iletişim üzerinden toplumsallığı temellendirmek (George Herbert Mead) ve toplumsal bütünleşmeyi dayanışma kuramı üzerinden kavramak (Émile Durkheim) yoluyla *iletişimsel eylem kuramının* sacayaklarını inşa etmektedir (Habermas, 2019, s. 517). Habermas'a göre:

İletişimsel akıl, nesnelere tasarlayarak ve eyleyerek ilişki kuran bir kendini koruyan özneye ya da kendini çevreden yalıtın bir dizgeyle ilişkili değildir; tersine, üyelerinin yorumlama başarımlarıyla kurulan ve yalnızca iletişimsel eylem üzerinden yeniden üretilen, simgesel yapıdaki bir yaşama evreniyle ilişkilidir. Böylece iletişimsel akıl bir özenin ya da bir dizgenin varlığını basitçe önceden hazır bulmaz; tersine, korunması gerekenin yapılandırılmasına katılır. Uzlaşma ve özgürlük ütopyik perspektifi, bireylerin iletişim yoluyla toplumsallaşmalarının koşullarında vardır, daha insan türünün dilsel yeniden üretim mekanizması içinde yer alır. (Habermas, 2019, s. 516).

Habermas, rasyonelliğin düşünce tarihindeki konumunu değerlendirmekle, özneyi bir sabit olarak dünyanın karşısında konumlandırın bakış açısını da sorunsallaştırmış olmaktadır. Öznenin bu klasik konumu, *çokluk* meselesini es geçme problemine sahiptir. Habermas için soru, dünyayı aynı şekilde görmeyen çokluğun nasıl koordine olacağı sorusudur. Bu nedenle, iletişimsel akıl üzerinden özneler arası bir dünya görüşünün ortaya konması amacıyla hareket etmektedir. İletişimsel eylem, insanlar arası anlama ve yorumlama faaliyeti ile birbirini araçsal olarak değerlendirmenin karşısında konumlanır. Habermas'ın yaptığı *araçsal eylem*, *stratejik eylem* ve *iletişimsel eylem* ayrımı, bu görüşün temelinde yatan tanımları verir. Ona göre, araçsal eylem belli bir hedefi gerçekleştirmeye yönelik eylemdir. Stratejik eylem de araçsal olmakla birlikte, diğerlerini etkilemek ve yönlendirmek amacı taşımasıyla daha spesifik bir tarife dönüşür. İletişimsel eylem ise, rasyonelliğin iletişimsel biçimine dayanan, müzakere yoluyla ortak bir anlayışı kurgulayacak olan eylemi ifade eder (Thomassen, 2010, s. 588). Bu nedenle, iletişimsel

eylemnin altında yatan ideal konuşma durumunun tespit edilmesi gerekir (Habermas, 2022).

İdeal konuşma durumu, tarafların bir anlaşmaya ulaşma amacını ve iradesini gösterdiği, katılımcıların kabul edeceği dilsel ve etik kuralların takip edilerek gerçekleştirileceği konuşmayı ifade etmektedir. İletişimsel eylem, katılımcıların eşit ve özgür olarak bir araya geldiği, katılan herkesin asgari müzakere kurallarını kabul ettiği bu *ideal konuşma durumu*nu gerekli kılmaktadır (Cunningham, 2002, s. 176)<sup>82</sup>. Habermas, bir konuşmada sunulacak argümanların içinde en iyisini belirleyebilmek için, bu argümanın kendisini dayatmasız olarak zorunlu kılması gerektiğini ifade etmektedir. En azından, iletişimin rasyonel olarak katılımcılar arasında eşit bir biçimde gerçekleşmesi için, bu şekilde ilerleyeceğini varsaymak durumunda kalırız. Fiiilî durum, bu varsayımı haksız çıkarsa bile, ön koşul olarak böyle bir varsayımda bulunulmaksızın müşterek hakikat arayışında bulunulamayacaktır (Habermas, 2023, s. 55-56). Burada ortaya konmak istenen husus, iletişim hâlindeki kişilerin en uygun biçimde bu iletişimi nasıl gerçekleştirip, en iyi argümanın kabul edildiği bir uzlaşya vararak sonuçlandırabileceğinin çerçevesini çizmektir. Habermas, konuşma ve yorumlama yoluyla uzlaşya varacak bir iletişimsellik yönteminin, bir arada yaşayan insanların demokratik düzenini kuran yolunu böylece teorileştirir.

Habermas, müzakereci politika anlayışının prosedürel bağlamını ve bu bağlamın sosyolojik yorumu üzerinden demokrasiye yapacağı katkıyı ele alır. Ona göre, müzakereci bir demokrasi kavrayışı, özgürce ve kendiliğinden bir araya gelmiş yurttaşlardan müteşekkil olan karmaşık toplumlarda herhangi bir fikrin ya da görüşün karşıtı olmaktan, diğere bir ifade ile, sunulan savlara karşıt görüşleri öne sürebilmek ve bu savların etki edeceğine olan güvenden neşet eder (Habermas, 1996, s. 288). Bu durum, aynı zamanda vatandaşların kendi yasalarının üreticisi olmasına yaptığı vurgu açısından önemlidir. Habermas için "... demokratik bir topluluğun varoluşsal önkoşullarından biri, henüz *tamama ermemiş* fakat şimdiden pozitif *geçerlilik kazanmış* temel hakların daha ileri düzeyde gerçekleştirilmesi sürecinde vatandaşların katılımcı bakış açısından

---

<sup>82</sup> Habermas verdiği röportajda 1972'den bu yana *ideal konuşma durumu* ifadesini kullanmadığını dile getirmiştir (Habermas, 2023, s. 55). Bu ifadeyle, aslında *ideal konuşma durumunun* problemlili olduğunu kısa sürede kabul ettiğini aktarmaktadır.

kendilerini dahil oluyor görmeleridir...” (2023, s. 15). Zira, Habermas’a göre, müzakereci politikanın içeriği, müzakere edilerek varılacak anlaşmaların katılımcıların görüşlerini somutlaştıran bir süreç akabinde ortaya çıkmasını gerektirir. Katılımın sonuçla olan bağlantısı, yurttaşların politika yapımına olan güvenini sağlayan en temel unsurlardan birisidir. Bu nedenle, politik otonomi, toplumun öz örgütlenmesi ile var olan bir demokratik anlamı karşılamalıdır (Habermas, 1996, s. 408). Dolayısıyla, müzakere süreçlerinde ortaya çıkan rasyonel argüman üretme ve karşılıklı konuşma, politik bağımsızlığın nüvesini oluşturur.

Müzakereci demokrasi anlayışında, liberal ve cumhuriyetçi geleneklerin kazanımlarını oldukça önemli görülmektedir. Halkın egemenliği anlamına gelen demokrasi ile yasaların egemenliğini bir araya getiren bu geleneklerin eksiği ise, öznel özgürlüklerin ve öznel arasılığın eşdeğerliliğini göremiyor olmasıdır (Habermas, 2023, s. 16). Müzakereci demokrasinin getirdiği yenilik, bu eksiğin ortadan kaldırılması ve kolektif öz yönetim düşüncesinin eşitlikçi bir evrenselcilik ile bireyciliği bir araya getirebilmesidir. Bu birlikteliğin imkânı, yine liberal gelenekte kurucu bir değere sahip olan önsel bir mutabakatın paylaşılıyor olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Habermas’a göre, “...erken-liberal tasavvur dünyasına kadar geri giden, fakat bu arada sosyal devletçe geliştirilen müzakereci politika anlayışı, her şeyden önce, ortak bir dine veya dünya görüşüne dayanmayan çoğulcu toplumlarda, arka plandaki sezgisel bir anayasal mutabakata dayanan politik uzlaşmaların nasıl olup da meydana gelebildiğini açıklamasıyla tercihe şayandır.” (2023, s. 18). Habermas’ın sezgisel bir nitelik atfettiği önsel mutabakat, geleneksel toplumlarda var olan dinsel ve mitsel meşruiyet kaynaklarının yerini modern toplumlarda otonom bireylere dayalı müşterekliğin verdiği ortak karara bırakmasının somut ifadesidir. Artık, bir topluluk varlığını, yasal/normsal alt yapısını doğa yasalarına veya tanrısal yasalara değil, kendine referansla oluşturduğu insanî yasaların meşruiyetine dayandırabilmektedir. Bu, topluluğun kendi kendisini yetkilendirmesidir.

İşte bu süreç, müzakereci politikanın zaten modern toplumların meşruiyetini sağlayan kaynaklarda var olduğunu göstermektedir. Habermas’a göre, bahsi geçen mutabakatın varlığı tam olarak katılımcıların müzakere ettiği tartışmacı-söylemsel istişareleri mecbur kılmaktadır. Benhabib müzakereci sürecin mutabakatla irtibatlı yönünü şöyle açıklar: “Karmaşık demokratik toplumlarda meşruiyetin, ortak ilgi alanını oluşturan meseleler

hakkında herkesin katıldığı özgür ve kısıtlamasız kamusal müzakereden kaynaklanması gerektiğini savunacağım. Bu bakımdan, ortak ilgi alanına giren meseleler hakkında kamusal bir müzakere alanı, demokratik kurumların meşruiyeti açısından elzemdir.” (1999a, s. 102). Benzer bir vurguyu Jashua Cohen de yapmaktadır: “... demokratik meşruiyet, toplumu oluşturan bireylerin, toplum üyelerinin kolektif otoritesini tanımak üzere tasarlanmış toplumsal ve siyasal kurumlar içinde yaptığı ve bu kurumlar aracılığıyla dile getirdiği tartışmalardan ve kararlardan doğar.” (1999, s. 140). Müzakere kavrayışı, müzakere edebilmek için gerekli ön mutabakatı -en azından sezgisel olarak- gerekli kılarken, bu sayede demokratik kurumların meşruiyetini sağlayan kendine referanslı bir kaynak olma vasfını taşır.

Müzakereci demokrasi perspektifi, belli konularda net bir uzlaşya varmaktan daha fazlasını vadetmektedir. Tartışma konularından etkilenen herkesin savlarını sunmak ve söz almak bakımından özgür ve eşit olarak katılacağı, sonuçları etkileyebilme kapasitesinden şüphe etmediği süreçleri merkezine alan müzakereci anlayışın politik karar verme mekaniğine katkısını genel olarak iki açıdan değerlendirmek mümkündür: 1) Müzakere süreçleri sayesinde katılımcılar arasında bilgi alışverişi gerçekleşir. Katılımcılar, daha önce herhangi bir bilgiye sahip olmadığı konularda malumat sahibi olur ve karşı tarafa kendi bilgilerini sunma fırsatı yakalar. 2) Müzakere süreçlerinde herkes farklı görüşleri de hesaba katmak zorunda olduğu için kendi perspektifi üzerinde eleştirel bir değerlendirme yapar. Çünkü katılımcı, bir taraftan karşı argümanların sunacağı savlar sayesinde kendi bakış açısının hatalarını görebilir; diğer taraftan karşı argüman sunanları ikna etmek adına kendi görüşlerini dönüştürmek ve argümanlarını karşı tarafın da kabul edeceği makul biçimlere dönüştürmek yönünde zorlanır (Benhabib, 1999a, s. 107). Yani müzakere süreçleri hem bilgi alışverişi sağlar hem de meseleye farklı perspektife sahip katılımcıların konularından bakmak, diğerleriyle empati kurmak mecburiyeti ile ötekine açıklığı sağlar.

Müzakereci süreçlerde daimî itiraz dinamiğinin içkin olması demokrasi açısından oldukça önemlidir. Müzakerelerin eleştiri barındırması, karşı savlardan öğrenme içermesi ve kendi görüşlerimizi iyileştirebilme imkânı tanınması açısından sonuçta varılacak mutabakattan daha çok işlenen süreci ön plâna almaktadır. Müzakereyi var eden temel yasaların kabulü yönündeki önsel bir mutabakatın varlığı üzerine yükselen *hayır*

*diyebilme* dinamiği, müzakereci demokrasinin vazgeçilmez niteliğidir. Ancak, nihaî bir anlaşmaya varma arzusu ilkesel olarak var olmazsa sürecin katkıları yetersiz kalacaktır. Bu ilkesel arzu, sonuçta varılacak mutabakatın mecburiyetini ifade etmez. Ancak, bu yönde hareket etmek için gerekli olan karşı savın dinlenmesi, rasyonel savların ortaya konması gibi süreçte etkili olan unsurların niteliğini belirleme gücüne sahiptir. (Habermas, 2023, s. 22-23). Bir anlamda, Kant'ın evrensel barış idealine benzer bir demokrasi idealinin ilkesel ve prosedürel çerçevede müzakere anlayışında var olduğu söylenebilir. Habermas bu durumu *idealleştirici önkoşullar* olarak tanımlamayı tercih eder (2023, s. 57). Zira, ona göre ön koşullarda var olan ilkesel ve prosedürel mutabakat, sonucun değişebileceğine olan güveni de kapsayan, demokrasinin kendini var etme koşulunu oluşturur. Bu anlamda, ulaşılmaz bir ideali ifade etmemektedir.

Müzakereci demokrasinin yaslandığı bir kavram olarak kamusalılığın muhtevisiyatı, teknik ve teknolojik yenilikler ile birlikte hızla dönüşmektedir. Dolayısıyla, müzakerecilerin karşılaşma alanı olan kamusalılık biçimleri, yeni medyaların ortaya çıkması çok daha farklı sorunlarla muhatap olunmasına sebep olmaktadır. Sosyal medya platformlarında ortaya çıkan yeni iletişim kalıbı ile burjuva kamusalılığının idealize ettiği eşit evrenselciliğin yakalanma ihtimali yükselmiştir. Ancak, bu dönüşümde dikkat edilmesi gereken tehlikeler de mevcuttur.

Bu tehlikeleri, öznenin aktif konumuyla ilgili tecrübe eksikliği, hakikatin gözden kaybolma tehlikesi ve ortaya çıkan yeni tüketim biçimine dayalı alımlama dönüşümü olarak ifade etmek mümkündür. 1) Öncelikle, herkesin yazar kimliğiyle var olabileceği sosyal medya platformları, insanların bu yeni rolü benimsemesindeki aksiliklere açık bir alandır. Bu nedenle, geleneksel medyanın yarattığı *kanaat oluşumu* ve bilgi akışına dair profesyonel eleğin ortadan kalktığı yeni medyalarda oluşan kanaatlerin *hakikatle* irtibatı sorunlu olabilmektedir. 2) Sosyal medya platformları, kullanılan algoritmaya dayalı yönlendirmeler nedeniyle bir taraftan herkesi kendi yankı odalarına hapsetme tehlikesi doğururken, diğer yandan *hakikat-sonrası* (*post-truth*) denilen yalan haber (*fake news*) kaynaklı kanaat ve irade oluşumu tehlikesine gebedir. Diğer bir anlamıyla, geleneksel medyada haber kanalları belli ilkelerin işletildiği daha titiz bir iletişimin kaynağı olurken, sosyal medyada eşik bekçilerinin rolleri ortadan kalkarak iletişimin doğru ve hakikate uygun gerçekleştirilmesi yönündeki ilkesel karakter zedelenmiştir. 3)

Bunların yanı sıra, yeni medyalarda politik kamusalılığın alımlanma biçimi de değişmiştir. Eskisine nazaran özgülleşme üzerinden bir sistem ortaya çıkmış ve tüketicilerin takip ettiği bireysel içeriklerin dikkat çekmeye dayalı ekonomiyle dönüşen bir iletişim biçimi doğmuştur. Habermas, bu değişimle özel ve kamusal ayrımın keskinliğini yitirdiği, özel içeriklerin etkili olduğu anonim bir kamusal topluluğa doğru evrildiğini ifade etmektedir. (Habermas, 2023, s. 37-51).

Bu sınırlı yarı kamusal alanı, iletişim açısından komplo teorilerini tahrik etmekte ve büyük oranda politik sistemi dahi ele geçirebilmektedir: “*Politik kamusalılık algısındaki yaygın deformasyon* bakımından anlamlı olan şey, *fake news*’in<sup>83</sup> yaygınlaşması değil, katılımcıların bakış açısından *fake news*’in artık *fake news* olarak teşhis edilemez hale gelmesidir.” (Habermas, 2023, s. 52). Buna rağmen, her ne kadar sosyal medya platformları geleneksel medyanın özen yükümlülüğünden azadeymiş gibi görünse de bu sorumluluktan imtina edemezler. Herhangi bir denetim ve düzenlemeden geçmeden doğrudan tüketiciye sunulsa bile, ortaya çıkan ürünün etkilerinden sorumlu olmak zorundadırlar. Aksi halde, dünyanın müşterek yapısı, politik topluluğun kamusalılık vasfı ortadan kalkacaktır (Habermas, 2023, s. 54). Habermas’ın gösterdiği yeni medyaların ortaya çıkardığı imkânların yanı sıra -belki daha çok- tehlikelerin politik kamusalılık içinde cereyan edecek müzakereci bir demokrasi kavrayışına olumsuz etkilerini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Özellikle müzakereci var olması beklenen rasyonel argüman üretimi ve karşı savların dinlenmesi hususunun, sosyal medyanın yarattığı ortamda kolaylıkla sekteye uğrayabilir.

Müzakereci demokrasinin temelcilik tartışması bağlamındaki konumu, temelcilik-sonrası perspektife yaklaşan bir muhteviyata sahiptir. Müzakereci anlayışın iki avantajından söz etmek mümkündür: 1) Müzakere süreçlerindeki uzlaşma noktalarının olumsal karakterinin kabul edilmesi sayesinde, *gerekçelendirmenin* geçiciliği de kabul edilmektedir. Dolayısıyla önem arz eden husus, bu geçici gerekçelerle üretilen politikaların *nasıl* ortaya çıktığı noktasında hakkaniyetli ölçütlerin sunulmasıdır. 2) Müzakereci demokrasi, herkesçe kabul edilen müzakere süreçleri ile belirlenmesi koşulu ile diğer demokrasi perspektiflerini de kapsar. Başka bir perspektife yasalanan herhangi bir demokrasi

---

<sup>83</sup> Sahte haber.



anlayışının veya usullerinin kabul edilmesi, sadece müzakere edilmesi şartına bağlıdır. Böylece müzakereci demokrasini yönü, müzakereci olmayan bir demokrasinin kabulüne de varabilir (Gutmann, 1999, s. 487-488).

Bu özellikleri sayesinde müzakereci demokrasinin *açıklığı ve dönüşebilirliği* olumlu bir sonuç doğurmaktadır. Aynı zamanda müzakereci demokrasinin temelci ve anti-temelci bir noktada konumlanmamasını beraberinde getirir. Zira, temelcilik açısından demokrasi, insan doğası veya doğal hak öğretisi gibi değişmez bir ilke ile temellendirilirken, anti-temelci perspektif ilkelerin demokrasi savunusuyla hiçbir bağı olmadığı görüşünü savunur. Müzakereci demokrasi, demokrasinin işleyiş biçimine odaklanması ve ilkelerinin değişebilir olması sayesinde iki kutbu da reddeden, temelcilik-sonrası bir görüşe yaklaşır (Gutmann, 1999, s. 488). Ancak, Gutmann'ın sunduğu bu çerçeve, müzakereci anlayışın fazla iyimser bir yorumudur. Çünkü, müzakereciliğin değişmez ilkeler ile temellendirilmediği düşüncesi, rasyonel iletişim süreçlerine ve savların bu çerçevede sunulmasına olan inanç noktasında yanlışlanır. Müzakereci demokrasi, insanın rasyonel kapasitesiyle tanımlanan doğasını temel alır. Aynı zamanda, savların rasyonel bir çerçevede karşılıklı sunulması ve kişilerin irrasyonel yönlerinin dışarıda bırakılması gibi temel müzakere koşulları üzerinde bir ön mutabakat ve sonuçta varılacak bir konsensüs varsayımı demokrasinin temel ilkesi hâline gelmektedir. Bu nedenle, müzakereci anlayışın temelci olmadığını iddia etmek zayıf bir argüman olarak kalmaktadır.

Müzakereci demokrasi, farklı noktalardan da demokratik varsayımlarının eleştirildiği karşı savlara maruz kalmıştır. Benhabib'in ifade ettiği gibi, "Demokratik kendini idarenin merkezi halkın özerkliği, yani, yasaya tâbi olanların aynı zamanda yasa koyucuları olması ilkesidir." (2018, s. 225). Demokrasinin karar almanın özerk ve öz yönetimli biçimini merkeze alması, hemen hemen her demokrasi kuramının içinde yer almaktadır. Liberal teorinin de önem atfettiği ve geleneksel olarak sözleşmesellik argümanı üzerinden kurguladığı bu durum, diğer yönüyle, özneler arası politik özerkliği de içermelidir. Habermas'a göre, öz yönetimin anlamı, kişisel öz çıkarların politik katılım yoluyla ortak yaşama dahil edilmesiyle sınırlı kalmamalıdır. Özel çıkarlar, kamu yararını gözetmeyi dışlamadığı sürece bu problem çözülebilir. İşte bu özel çıkarlar ile kamu yararı arasındaki temel gerilim, müzakereci demokrasi perspektifinde bizzat vatandaşlarca çözülmesi

gereken bir sorundur. Bu gerilimin nasıl çözeceği ise müzakere sürecinde ortaya çıkmalıdır (Habermas, 2023, s. 73-77). Benhabib de müzakereci demokrasiye liberal görüşün bireysel çıkar ve kamu yararı gerilimine dönük olarak yükselttiği eleştiriyi Rawls'un kamusal akıl tarifinden farklılaştırılan noktayı öne çıkararak karşılamaktadır.

Benhabib'e göre Rawls'un kamusal akıl dediği husus, hukuk ve devlet kurumları/kuruluşları olmak üzere belli toplumsal alanlarda geçerlidir. Müzakereye benzer görünen kamusal akıl, yalnızca anayasal temel ilkelerin kurulmasında geçerlidir. Oysa müzakereci görüş kamu konuşmasının gündemini yalnızca ön mutabakatla veya kamusal hukukun oluşması gibi alanlarla sınırlı tutmaz. Aksine, müzakereci tartışma alanları aslolarak sivil toplumda yer almalıdır. Zira, özel-kamusal ayrımının sorunlu sınırları da müzakere edilmesi gereken konular içindedir. Sivil toplum ise tamamen kamusal alanın bir parçası olarak görülür. (Benhabib, 1999a, s. 112-113). Dolayısıyla, müzakereci demokraside liberal görüşün bireyciliğin aşınması yönündeki eleştirilere cevaben, bireysel çıkarların yanına kamusal yararın da eklenmesi gerektiği söylenmektedir. Bunu ortaya çıkarabilecek yol ise müzakere süreçlerinden müteşekkil kamusal tartışma yollarını oluşturabilmektir. Yani, müzakere, yalnızca bireysel görüşlerin ve çıkarların dile getirilip, çoğunluğa uygun sonucun tercih politikası hâline dönüştürülmesi değildir. Bireysel görüşlerin, kamu yararı da gözetilerek, müzakere süreçleriyle karşılıklı bilgi alışverişi, karşı savların birbirlerini tanıması, farklılıkların birbirini olabildiğince anlamasına dayalı bir demokrasiyi oluşturabilmektir.

Müzakereci demokrasi argümanlarına yöneltilen bir diğer eleştiri ise kimlik farklılıklarının yok sayılması ve azınlık görüşlerin bastırılmasına neden olduğu görüşüdür. Young, müzakereci demokrasiyi bu bağlamda eleştirerek, yine müzakereci olan ancak bahsi geçen problemleri de aşmaya yönelmiş *iletişimsel demokrasi* argümanını sunmaktadır. Young'a göre, müzakereci demokrasi argümanında iki temel problem yer almaktadır: 1) Müzakereci demokrasiyi savunan kuramcılarının çoğu, tartışmayı savlarla sınırlandırarak bazı grupları ve halkları görmezden gelir veya değersiz görür. Bu da kültürel bakımdan diğerlerine karşı önyargılarla oluşmuş bir müzakereyi öngörmektedir. 2) Müzakereciler, yanlış bir biçimde, anlaşma amacına ulaşmak için ya çıkış noktasında ya da varılacak hedef noktasında ortak yararın benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sorunların çözümü içinse; a) kültürel farklılıkların aşılmasına

çalışmak yerine, bu farklılıkları uzlaşmaya varmak yönünde kullanılacak unsurlar olarak görmek; b) müzakereyi yalnızca karşılıklı savların yarışı olarak değerlendirmek yerine *selamlaşma, retorik, öykü anlatma* gibi çok daha geniş ve anlamaya dönük olan genişletilmiş bir iletişim anlayışıyla ele almak gerekmektedir (Young, 1999, s. 174). Young'ın demokrasiye dair tutumu, müzakereci anlayışın güçlü yönlerini savunan bir konumda yer alır. Daha önce bahsedilen, eşit ve özgür katılımcıların savlarını rasyonel olarak dile getirmeleri ve bu yönde işleyen bir tartışma sonunda varılacak bir kolektif karar en uygun seçeneği belirlemeye muktedir olacaktır.

Bununla birlikte, müzakereci kavrayışın bu biçimi, ekonomik ve politik gücü bir tutmakla, eşit konuşmacıların garanti edilebileceğini varsayar. Oysa, Young'a göre, insanların eşit olarak konuşmasına engel olan hususlar yalnızca ekonomik ve politik baskı değildir. Eşitliği ortadan kaldıran şeyleri çok daha kapsamlı ele almak gerekir. Bu nedenle, müzakere katılımcılarının üslubundan, kendisini azınlık olarak görenlerin konuşmaya hakkı olmadığına dair içsel endişelerine kadar, duyguların ve kültürel kimlik kaynaklı arka plan ön yargılarının dahil olduğu geniş sınırları hesaba katan bir iletişim modelinin geliştirilmesi gerekmektedir (Young, 1999, s. 178). Bu, Young'ın iletişimsel demokrasi adını verdiği müzakereci biçimi ifade eder. "Toplumsal farklılığa, gücün bazen konuşmaya giriş tarzına dikkat eden bir iletişimsel demokrasi kuramı, müzakere pratiklerinin kültürel özgüllüğünü tanır ve daha kapsayıcı bir iletişim modeli önerir." (Young, 1999, s. 178). İletişimsel demokrasi modeli, Young'ın müzakereci demokraside problem olarak gördüğü dışlanma ihtimali ve farklılıkların anlaşma adına engel teşkil ettiği görüşlerinin çözümünü içermektedir.

Young, müzakereci demokrasiye içkin olarak sunulan insan ve kurum varsayımlarının Batı dünyasının kültürel altyapısından ileri geldiğini söyler. Fakat, bu çerçeveye aynı zamanda erkek egemen, sınıfsal ve ırksal olarak ayrımcılığı barındıran bir arka plandır. Eğer, müzakere süreçlerinde *güç* unsuru tamamen göz ardı edilirse, gerçekte var olan savların çekişmesi de hesaba katılmamış olur. Çünkü, müzakeredeki gerçeklik rasyonel ve ideal bir konuşma değil, rekabet ve kazanma arzusudur. Dolayısıyla, katılımcıların karakteri bile müzakerecinin ideal eşitlik varsayımını sekteye uğratar. Buradaki karakter farklılığı, Young'ın vurgusunda, cinsiyet kimliklerinin hiyerarşik yapılanmışlığını da kapsar. Örneğin, erkek konuşma üslupları olarak nitelediği rekabetçi ve tartışmadan

hoşnut olan tutumlar, kadın üslupları karşısında daha ayrıcalıklı olacaktır (Young, 1999, s. 178-179). Diğer yandan, konuşmalarda var olan baskınlık-çekingencilik unsurları, serikanlı ve donuk ifadelerin daha doğru görünmesi, jest ve mimiklerin ya da duygusal konuşmaların değersiz alınması gibi sorunlar da mevcuttur:

Keza, toplumumuzda bu konuşma ayrıcalığı farklılıkları başka toplumsal ayrıcalık farklılıklarıyla uygunluk içindedir. Beyaz, orta sınıftan erkeklerin konuşma kültürü, önemli jestlerden ve heyecan ifadesinden yoksun, daha denetimli olma eğilimi gösterir. Buna karşılık, kadınların ve ırksal azınlıkların konuşma kültürü, daha heyecanlı olma ve bedensel hareketlere bürünme eğilimindedir; heyecan ifadesine, mecazi dil kullanımına, ses tonundaki iniş çıkışlara ve vurgulu jestlere daha fazla değer verir. (Young, 1999, s. 181).

Oysa, insanların yalnızca grup veya kimlik bağlamında değil, özgüllükler olarak sahip olduğu farklılıklar da müzakere süreçlerinin değerden bağımsız gibi ele alınmasını engelleyecek unsurlardır. Bu nedenle, bahsedilen farklılıklar, kimliksel olarak ortaya çıkmış olan farklı perspektifler, kamusal aklın dışında tutulması gereken değil, onun kaynağı olması gerek unsurlardır. Buradaki sorun, müzakereci anlayışta, süreç içine dahil olan katılımcıların da dönüşeceğini görmemesidir. O nedenle Young'ın savunduğu iletişimsel demokraside farklılıklar kamusal aklın çoğulluk niteliğini korumaya yardımcı oldukları için değerlidir. Müzakereci demokrasinin eşit katılımcılarla ulaşılabilecek ortak yarar amacına yaptığı vurgu, iletişimsel demokraside farklılıklara ve dönüşüme yapılan vurgu ile yer değiştirir. Varılacak olan nokta, toplumda var olan diğer konuların öğrenilmesi ve kişilerin yalnızca kendi bakış açılarının değil daha fazlasının da var olduğunu kavramalarıdır. Young'ın dikkat çektiği nokta, katılımcıların farklılıklarla karşılaşma mekânı olarak müzakere süreçlerinin neden önemli olduğunu görmektir. Yani, önemli olan yalnızca birbirini anlayarak karşıdakilerle özdeşleşmek değildir. Farklılıkların ortaklıkta buluşması yerine, kendi konularından vazgeçmeksizin farkları anlamak ve deneyimleri dile getirebilmektir (Young, 1999, s. 184-186).

Young, iletişimsel demokrasinin işleyişine üç unsuru dahil ederek, katılımcıların *bedensel* varlığı ve *özgüllüğü* tanıyabileceğimizi ifade eder: Selamlaşma, retorik ve öykü anlatma. Selamlaşma, iletişim için söylenecek herhangi bir savı barındırmayan, içeriksiz bir konuşma biçimini tanımlar. Selamlaşmada öne çıkan nitelik, dil dışı jestlerin, gülümseme veya tokalaşma gibi bedensel iletişimin öne çıkmasıdır. Herhangi bir sav taşımamakla birlikte selamlaşma müzakerecinin sürdürüleceği ortamın samimiyetini ve karşılıklı anlamayı sağlayacak olan diğerinin yerinden düşünebilme becerisini ortaya

çıkartabilecek koşullar için ilk adımdır. İkinci unsur olan retorik, Young'a göre müzakereci demokrasi perspektifinde hatalı kavranmaktadır. Müzakereci perspektif açısından retorik, rasyonel konuşma ve savların karşılıklı dile getirilmesi şeklinde ilerleyen konuşmaya karşıt bir yerde konumlanır. Retorik, rasyonel olmayan, manipüle etme yönünde iddialar taşıyan bir yöntem olarak görülmektedir. Young ise, retoriğin iletişimde konuma bağlılığın varlığını göstermektedir. Yani retorik konuşma, katılımcıların bağlamsal yerini ortaya koyma özelliğine sahiptir. Retorik, baştan çıkarmayı sağlayan, söz oyunları veya mecazların yer aldığı, arzu üzerinden düşüncüyü ortaya çıkarmayı sağlayan olumlu bir iletişim biçimidir. Demokratik müzakere açısından, çarpıtma ve manipülasyonu değil, duyguları ve altta yatan arzuları ortaya çıkarabilecek bir uyandırıcı niteliğindedir (Young, 1999, s. 188-190).

Son olarak, öykü anlatma olarak adlandırılan unsur ise, farklılıkların birbirine denk hâle gelmesine çabalamadan, anlatılar ile bireylerin ve grupların kendine özgü yerlerini diğerlerine aktarmasını sağlar. Burada dinleyenlerin karşı anlatılarla özdeşleşmesi beklenmez. Ancak, herkes doğrudan özdeşleşemeyeceği deneyimlerin varlığını görür ve onları anlamaya çabalar. Özne konularına dair karşılıklı bir anlayış ve duygudaşlık yaratılabilir. Bunun yanı sıra, anlatıların aktarılması sayesinde, birileri için hiçbir anlamı olmayan veya farklı anlamlarla yüklü imgelerin veya sembollerin, diğer gruplar için neden değerli olduğu anlaşılır. Nihayetinde, anlatılar sayesinde ortaya çıkan toplam, toplumsal bütünlüğe dair bilgi sunar. Kişi hem içinde yaşadığı bütünün, kendisine uzak olan farklı uçlarına dair bilgi edinir, hem de kendisinin bu bütün içindeki yerini anlayabilir (Young, 1999, s. 190-193). Young'a göre, bu unsurlarla birlikte değerlendirilen iletişimsel demokrasi, müzakereci demokrasinin daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü, "Siyasal diyalog kolektif sorunları çözmeyi amaçladığında, bu diyalog haklı olarak bir bakış açısı, konuşma üslupları, toplumsal konumun özgüllüğü ve ilkelerin genel uygulanabilirliği çoğulluğunu gerektirir." (Young, 1999, s. 193). İletişimsel demokrasinin, müzakerecinin kapsamını genişletme önerisi de bu çoğulluğu sağlamak adına sunulan bir kavram olarak değerlendirilebilir.

Habermas, müzakereci demokrasiye yönelik uzlaşma hedefine odaklanması eleştirisine cevaben, müzakerecinin zaten bu amaca yönelmiş olması nedeniyle demokratik bir perspektif sunduğu söylemektedir. Eğer müzakere edilen konularda taraflar hakikat

iddiasında bulunmazsa, sunulan savların tartışılmasına da gerek olmayacaktır. Ortak yararda uzlaşmaya çabalama isteği, ihtilafli savların geçerlilik mücadelesini ortadan kaldırmayacaktır. Aksine, zaman kısıtı olması nedeniyle, daha net ve sonuç odaklı argümanlara odaklanılacak, bu da müzakerenin amacını gerçekleştirmek yönünde bir zorlama olacaktır (Habermas, 2023, s. 81-82).

Benhabib içinse, Young'ın yaptığı müzakereci demokrasi ve iletişimsel demokrasi ayrımı esas olarak aynı şeyi söyleyen iki kavram olmaları nedeniyle yanlış bir ayrımdır. Young'ın eleştirisinde vurguladığı dönüşüm ve katılımcıların kendi perspektiflerini aşması olarak gördüğü nokta, Benhabib'in müzakere perspektifindeki ortak anlaşmaya karşılık gelmektedir. Bu nedenle, müzakereci demokraside hakkaniyetli ve tarafsız bir düzenin kurulması gereğini savunmak gerekmektedir. Benhabib'e göre, "Bu tür standartlar olmaksızın, Young taraflı ve konuma bağlı bakış açılarının gerçek dönüşümünü sırf kolaylık olsun diye varılmış anlaşmalardan veya baskı koşulları altında sağlanmış zahiri görüş birliğinden ayıramazdı." (1999a, s. 124). Dolayısıyla Benhabib'e göre, tarafsızlığa dayalı ve eşit katılımcıların ortak yararına olması gereken müzakere amacı, normatif bir ilke olarak temel önemi haizdir.

Müzakereci demokrasi çerçevesinde ele alınan bu argümanlar, Habermas'ın kamusalılık ve iletişimsel eylem anlayışını büyük oranda takip eden John S. Dryzek'in "*Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*" (2002) başlıklı çalışmasında da gösterdiği üzere, oldukça çeşitli konularda gerek prosedürel bağlamı sayesinde, gerek demokratik müzakerenin ihtiyaç duyduğu kamusalılığın genişleyen ve yatay olarak yayılan yeni biçimlerinde tekrar tekrar başvurulacak bir perspektif sunmak gücüne sahip görünmektedir. Bununla birlikte, günümüzün kamusalılıkları ve özel-kamusal gibi ayrımların silikleştiği ortamında politikanın demokratik niteliğini geliştirmek adına katkı sunan ancak yine de bazı noktalarda eksik kalan bir perspektif olduğunu da görmezden gelmemek gerekir. Özellikle güç ve iktidar unsurlarının politik olanı belirleme kapasitesini ele almadan, farklılıkların salt müzakereci bir uzlaşıyla çatışmadan olabildiğince kaçınılarak ya da hafif düzeyli çekişmeler seviyesine indirerek kararlar verebileceğini veya çatışmanın belli ideal durumlara uygun ortaya atılan savlar üzerinden ilerleyeceğini düşünmek, tam da müzakereci demokrasi teorisyenlerinin eğildiği, somut koşullar üzerinden spesifik analizler yapabilme gerçekçiliği adına yetersiz kalmaktır.

Uzlaşma çabasının getirdiği gerçekçi süreçsel kısıtlar, ideal koşullara yakınsama çabasının altını oyar. Katılımcıların demokratik kamusalılıklara dahil olarak müzakere ile politik karar üretmesi, görünmez bariyerlerin ve yaşamın oluş vasfının gizlediği çeşitli dayatmaların hedefi olunmasına neden olur. Politikanın antagonistik tarifini benimsemeyen müzakereci anlayış bu görüşü ile uzlaşma çabasının getirdiği şiddete konu olur. Han'ın ifade ettiği gibi: “Günümüzde şiddet *anlaşmazlığın antagonizminden çok uyuşmanın konformizminden* doğmaktadır. Yani Habermas’a karşı *uzlaşmanın şiddeti*’nden söz edebiliriz.” (2021, s. 69). Dolayısıyla, güç mücadelelerinin (mikro-) iktidar biçimlerinin karmaşık ilişkiler ağına sirayet ettiği çoğulluk dünyası, demokrasinin belli politik uygulama örneklerini sunmak derecesinde somutlaştırıldığı biçimiyle değerlendirilemez. Uygulama örneklerini hesaba katmak, her uygulamanın kendine özgü koşulları içinde belirlenecek bir pratikler bütünü düşünmeyi gerekli kılacaktır. Ancak demokrasiyi müzakereci sıfatı ile tanımlamaktan kaynaklanan sorunlar, kendi hedefini baltalayan bir muhteviyata sahiptir. Bu anlamda demokrasinin mevcut algılanışını açıklamak açısından yerinde tespitler ve eleştiriler getirmekle birlikte, başka tariflerin açıklamalarına duyulan ihtiyacı da görmek gerekir.

### 3.1.5. Çokkültürcülük

Çokkültürcülük argümanı, liberal ve toplulukçu görüşlerin iki yanına da yaklaşabilen bir çehreye sahiptir. Liberal gelenek açısından bireyin ötekilerden bağımsız olarak eyleyebilme ve düşünebilme kapasitesini haiz olması en önemli unsurlardan biridir. Bunun sonucu, bireysel haklar karşısında topluluk amaçlarının ikincil konumda yer almasıdır. Fakat, bireysel hakların korunması ve adaletli bir sistem içinde tarafsızca muamele edilmesi hususu, toplulukçu kanadın ortak değerlere ve bu değerlerin birey üzerindeki belirleyiciliğine verdiği önemle karşıtlık içinde yer almaktadır. Bununla birlikte, karşıtlığın keskinliği iki görüşün birbirinden tamamen kopuk kanatlar olmasını gerektirecek kadar güçlü değildir (Cunningham, 2002, s. 63). Müzakereci görüşün kamusalılık içinde savların dile getirilmesi yönündeki iletişimsel içeriği ise, farklılıkların görmezden gelinmesi ve açık olmayan iletişim araçları üzerinden eşitsiz koşulların devam ettirilmesi tehlikeleriyle karşı karşıyadır. Bu noktada, demokrasi teorisinde farklı kimliklerin tanınma taleplerinin birlikte yaşama sınırları içinde nasıl karşılanabileceği

sorusu gündeme gelmiştir. Bu soruya cevap arayışı, çokkültürcülük tartışmalarında görünür olmaktadır.

Çokkültürcü demokratik politikanın konusu, liberal ve toplulukçu görüşlerin kesişiminde yer alır. Çünkü, tartışmanın temel sorunsalı birey veya topluluk bağlamında ortaya çıkabilecek olan kimlik ve tanınma meselesidir. Dolayısıyla, bir toplumun bileşenleri olarak hem birey merkezli görüşlerce hem de grup kimliklerinde olduğu gibi bir topluluğun değerleri bağlamında ele alınabilmektedir. Bununla birlikte, bir yandan atomist bireycilikten farklılaşarak, kimliğin tek bir özgül konuma indirgenmesinden ziyade içinde bulunduğu gruba aidiyetle ilgili bir noktayı öne çıkarmaktadır. Diğer yandan da evrensel insanın bir parçası olmakla birlikte, farklılaşan yönleriyle cinsel, etnik veya kültürel bir kimliğin diğerleriyle birlikte var olabilmesi hususunu savunur.

Bu bağlam içinde, adilin veya iyinin önceliği tartışması, birey ve topluluk temelli anlayışların ayrışması ve ortak iyi ile yurttaşlık erdemleri arasındaki irtibat gibi çeşitli noktalar öne çıkarken, pratiğe dönük endişelerin de belirleyici olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin, Taylor'ın "*Tanınma Politikası*" (2014) başlıklı çalışması, bir taraftan liberal-toplulukçu çekişmesinde toplulukçu yönü ağır basan bir tarafı savunmaktayken, diğer taraftan Québec (Kanada) örneğine dair oldukça somut ve pratik bir sorunun çözümünü hedefleyen politik programın alt yapısını kurma amacına sahiptir. Bu iki yönün değerlendirilmesi, Taylor'ın *çokkültürcülük* argümanına ulaşmaktadır. Taylor, farklı kültürlerin bir arada yaşamasını mümkün kılacak bir politikada, politikanın moderniteyle yükselen sorunları olarak *eşit saygı ilkesi* ile *farklılık politikası* arasındaki karşıtlığın önemine değinir. Evrenselci haysiyet politikasının güçlendiği modern dönem, evrensel eşitlik ve farklılıklara karşı ayrımcılığın reddedilmesi olarak ifade edilebilir. Bu anlamda iki anlayışın birlikte değerlendirilmesi mümkün olabilmektedir. Yani, evrensel eşitlik ilkesi, herkesin özgün kimliğini kabul etmekle evrensel olanı yerine oturtabileceğimizi iddia etmektedir (Taylor, 2014, s. 59). Ancak, evrensel eşitlik ilkesi ile farklılık politikası arasında çok daha temel bir çatışma olduğu görülmektedir. İlkinde, insanların insan kimliğinden başka bir şeye neden olmaksızın eşit olduğu temel varsayımı belirleyici olurken; ikincisinde, ilk politikanın insanları tektipleştirdiği bir hegemonyacı dayatmayla var olduğu eleştirisi belirleyici olmaktadır (Taylor, 2014, s. 63). Bu eleştiri, politik tarihin her aşamasında var olan oldukça eski bir çelişkinin türlerinden birisidir.



Zira, Antik Yunan'dan bugüne dek, insanların türsel veya etik tanımı ile evrenselleştirilmesi zorunluluğu olumlu çıktılar sunduğu gibi, farklılıkların silikleşmesini talep etmesi nedeniyle baskıcı ve tektipleştirici çıktılara da neden olmuştur.

Çokkültürcülük argümanı, basit görünen ancak oldukça geniş ihtilafların çözümünü gerektiren farklı kimliklerin/kültürlerin bir arada yaşayabilmesi sorunsalına yönelik bir çözüm arayışıdır. Taylor'a göre bu sorunsalın değerlendirilmesinde basitçe belli prosedürlerin inşa edilerek kültürel serbestliğin garanti altına alınması yeterli olamamaktadır: "Tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde giderek daha fazla sayıda toplumun bugün, varlığını sürdürmek isteyen kültür topluluklarını içinde barındırma anlamında çokkültürlü duruma geldiği görülüyor. İşlemsel [prosedürel] liberalizmin içinde taşıdığı bazı ilkeler, yarının dünyasında uygulanabilirliklerini hızla yitirebilir." (2014, s. 81). Ayrıca liberalizm, liberal olan ve olmayan tüm kültürlerin dışavurumu olarak tanımlanamaz. Hatta, liberalizm tüm kültürler açısından tamamen tarafsız olamayacağı gibi, olmak zorunda da değildir. Fakat, yapılması gereken şey, çokkültürlü toplumlarda, baskın kültürün değerlerini diğerlerine dayatmadan ve ötekileştirme/marjinalleştirme politikalarına başvurmadan birlikte yaşamının imkânını bulmaktır. Bunu yapmak için, herkesin bazı noktalarda ortak değerlere sahip olması ve tüm farklı değerlerin aynı derecede önemli olduğunun kabul edilmesi bir zorunluluk değildir (Taylor, 2014, s. 82-83). Söz konusu durumda bir tutum olarak, farklılıkların değerine dair olumsuz ön yargıların ortadan kaldırılması veya en azından tüm diğer kültürlerle karşı yeni sözcük dağarcıkları oluşturarak olumlu ön varsayımları kurgulamak önemli bir adımdır.

Taylor'un çokkültürcülüğe dair en net savı da tam olarak bu noktaya tekabül eder. Kendisinden farklı olana karşı açık olmak, başka kültürlerle yaklaşımımızda iyi yanların kesinlikle var olacağına dair bir önvarsayımla yaklaşmak ve bu noktalara odaklanmak çokkültürlü yaşamın koşulu olarak görülmelidir (Taylor, 2014, s. 92). Ona göre:

Çok farklı niteliklerde ve mizaçlarda, çok sayıda insana uzun zaman kesitleri boyunca anlam ufukları açan -başka deyişle, bu insanların iyi, kutsal ve beğenilesi olanın ne olduğu yolundaki duygularını dile getiren- kültürlerde hayranlığımızı ve saygımızı hak edecek yönlerin bulunduğunu -bize ters gelecek ve reddedeceğimiz yönler bulunsa bile- neredeyse tam bir kesinlikle varsaymak akla yatkın bir tutumdur. Bunu, başka biçimde de dile getirebiliriz: Bu olasılığı *a priori* yok saymak, saygısızlıkların en büyüğü olur. (Taylor, 2014, s. 92).

Burada sorunun tam da farklı kültürler içindeki tanınmaya konu olan yönlerin belirlenmesi olduğu açıktır. Bu noktada, karar verici otoritenin kim olduğu, kültürlerin iyi yanlarının neye göre belirleneceği gibi belirsiz sorular ortaya çıkar. Dahası, çokkültürlü bir toplumda, atomist bireycilikten sıyrılmak ve toplulukların kültürel değerlerinin politik tanınmaya konu olmasını sağlamakla, atomist toplulukçuluk denebilecek bir sorun ortaya çıkar. Yani, çokkültürlülüğün karşılıklı tanınma edimi ve bunun sağlanabileceği bir açık olma zemininin kurulmuş olması, birey düzlemindeki atomist perspektifin topluluk düzlemine uygulanmasından başka bir anlama gelmeyecektir.

Çokkültürlü bir toplum varsayımında, kültürel değerlerin sınırları sorunu da önemli bir tartışma konusudur. Diğer bir ifadeyle, devletin veya toplumun farklı kültürler karşısında tamamen tarafsız olması mümkün müdür veya tarafsız olmalı mıdır? Walzer, Taylor'ın tanınma politikası argümanını yorumlarken, iki tür liberalizmden bahsetmektedir: a) birey hakları ve nötr devlete dayalı bir liberalizm, b) kültür, ulus veya din çerçevesine oturan herhangi bir özgüllüğün yok olmasını veya baskılanmasını engellemek adına, bu özgüllüğü diğerleri karşısında destekleyip koruyan -tamamen tarafsız olmayan- bir devlete dayanan liberalizm. İkinci seçenekteki tarifte var olan devletin tek şartı, tüm farklı değerleri benimseyen yurttaşların temel haklarını da korumasıdır (Walzer, 2014, s. 118). Aksi halde, devletin desteklediği kültürün diğerlerine saldırıyı veya reddetmeyi içeren, insan hakları gibi temel evrensel hakları yok sayan değerlere sahip olması durumunda devletin her şeye rağmen bu kültürü koruyup desteklemesini beklemek gerekirdi.

Bu tanımlarda, ikinci liberalizmin ilki kadar sınırlayıcı bir tanım olmaması önemli bir noktadır. İkinci liberalizmi seçen birisi, şartların gereğine göre birincisini de tercih edebilir. Yani, ikinci liberalizm, ilk liberalizmi seçmeyi de kapsayan daha geniş bir tanımla ifade etmektedir. Ancak, hassas olan nokta, hangi liberalizm uygulamasının ne zaman seçileceğine karar verebilmektir. İkinci liberalizm tanımı, Avrupa'da yaygın olan liberal ulus-devlet örneklerine uygun görünmektedir. Zira, bu ülkeler, kendi içinde ulus olarak tanımlanmayı sağlayan belli değerleri ve ortaklıkları barındıran ulus kültürünü desteler, öne çıkarır. Aynı zamanda azınlıkta kalan kültürlerin kendi örgütlenmelerini de -en azından kâğıt üzerinde- özgür bırakmaktadır. Birinci liberalizm ise, ABD gibi ülkelere daha uygun düşmektedir. Çünkü bu ülkelerde devlet ulus-devlet yapısında değildir ve tek

bir kültürün devlet otoritesini kullanması hususunda üstün hâle gelmesine izin verilemez. Azınlıkta kalan bir kültürün bölgesel olarak ülkenin geri kalanından farklılaşması gibi bir durum da söz konusu değildir. Bu ayrıma göre Kanada örneğinde hangi liberalizm tanımının daha uygulanabilir olduğu sorusuna Walzer'in yanıtı ise ikinci liberalizm tanımındır. Ancak Walzer, Taylor'dan farklı olarak ikinci liberalizm içinden seçilecek birinci liberalizmi onaylamaktadır (2014, s. 118-120): "Liberalizm 2'nin içinden, Taylor'ın yapabileceğimizi ve yapmamızı gerektiği söylediği gibi eşit hakları ve kültürel varoluşu tartarak, Liberalizm 1'i seçiyorum – her yerde değil, burada." (Walzer, 2014, s. 121). Dolayısıyla, nihayetinde tarafsız bir devletin tüm kültürlerle eşit davrandığı bir liberal çokkültürcülüğü savunurken, Québec'teki yerel kültürün lehine olacak uygulamaların desteklenmesini de savunmaktadır.

Bu argümanlarda sorunlu görünen bazı yönler tespit edilebilir. 1) Öncelikle, hem birinci liberalizmin hem ikinci liberalizmin uygulanması hususunda ABD, Kanada ve Avrupa ülkelerinde, burada varsayıldığı kadar sorunsuz bir tarafsızlık/kısmî taraflılık olmadığını eklemek gerekir. Bahsi geçen ülkelerin hiçbirisinde ne tüm kültürlerin özgürce örgütlenmesini serbest bırakacak kadar geniş bir tarafsızlık söz konusudur ne de ulus-devletlerde veya bölgesel olarak konumlanmış kültürlerle sahip ülkelerde ulus ve azınlık kültürlerin varlığını korumak adına desteklenmesi için diğer azınlık kültürlerin temel hakları tamamen devlet güvencesinde kalmaktadır. Bu nedenle, iki liberalizm tanımının kabul ettiği varsayımlar özgül örneklerin uygulamalarında erişemeyeceği bir ideal olmaktan öteye geçememektedir. 2) Aynı zamanda, varsayımların ilkesel olarak geçerliliği ve sınırları da oldukça belirsizdir. Azınlık kültürlerin varlığını sürdürmesinde yönetimin destek sınırları ne olmalıdır, hangi değerler resmî olarak temel hakların kapsamında yer almalıdır, hangi koşullarda bir kültür diğeri üzerinde baskı oluşturur gibi çeşitli soruların her aşamada ve tek tek vakalar üzerinde değerlendirilmesi gerekir.

Kymlicka'nın liberal perspektiften değerlendirdiği *çokkültürlü yurttaşlık*<sup>84</sup> argümanı da hem liberal-toplulukçu çekişmesi hem de çokkültürcülük yaklaşımının demokrasi irtibatı bağlamında oldukça önemlidir. Kymlicka için önemli olan nokta, günümüz dünyasında öne çıkan farklılık politikalarının liberal bireysel özgürlük mefhumu ve toplumsal adalet

---

<sup>84</sup> Kavramın ayrıntıları için bkz. Kymlicka, 2015.

ile çelişmediğini göstermektedir (Kymlicka, 2015, s. 321). Liberal-toplulukçu çekişmesinde de görüldüğü gibi Kymlicka, Sandel'in yükümsüz ben argümanı ile yönelttiği eleştiriye katılmayarak, kendilik meselesini toplumdan tamamen bağımsız olarak değerlendirmez. Belirleyici olan problem, temelde kavramların anlamıyla ilgili olarak ortaya çıkan anlaşmazlıktır.

Kymlicka, liberalizmin temelini insan doğası tanımına dayalı bir kuramı değil, etik yaşam çerçevesinde ele alınacak türden savların yerleştirilmesini doğru bulmaktadır. Ona göre, özgürlüğü getirecek en önemli iddia, insanların etik yaşamlarında deneme özgürlüğüne sahip olmasıdır. İyinin ne olduğu konusundaki yargılarımızın daha doğru olması için, bireysel olarak farklı yaşantıları tecrübe edebilmek ve buralardan çıkarım yapabilmek gerekmektedir. Deneyim yaşamak adına seçim yapabilme özgürlüğü bir gereklilik olmakla birlikte yeterli değildir; çünkü seçme özgürlüğü nihai bir özgürlük değildir. Bu noktada Kymlicka, kişinin kendi iyisi ile, gerçekten iyi olan yaşamın aynı şey olmadığı hususuna parmak basmaktadır. Kişinin çıkarı kendi iyisini seçmek değil, gerçekten iyi olan ne ise ona yönelmesi ve ona göre eylesidir (Berten vd., 2006, s. 41). Bu husus, Kymlicka'nın toplulukçu-liberal perspektifler arasında var olduğu iddia edilen adil ve iyinin önceliği tartışmasındaki konumunu tarafların uç noktalarından uzak bir yere taşır. Bireyin iyisi her zaman olumlu sonuçlar getirmeyebilir. Topluluğun değerlerinden tamamen bağımsız ve öznel bir iyiden bahsetmek mümkün olmadığı gibi, kişinin tamamen toplulukça belirlendiği savı da yanlıştır. Kymlicka'nın bu karşıtlığa yaklaşımı, tartışmanın adil veya iyiye öncelik vermekten değil, bireylerin iyisini nasıl tanımlamak gerektiğine ve bunu eyleme dökmekteki en uygun yolun ne olduğuna karar vermemekten kaynaklandığı düşüncesidir.

Liberal demokrasilerin yurttaşlık üzerine tekrar değerlendirme yapması gereği, bugünün dünyasında çeşitliliğin ve çoğulculuğun artması nedeniyle etnokültürel çatışmaların giderek etkisini artırmasından ileri gelir. Kymlicka, ortaya koyduğu çokkültürlü yurttaşlık kavramını, insan hakları ve çoğunluk kararına dayalı demokrasi mekanizmalarının, kültürel ve etnik azınlıkları çoğunluğun baskısından korumakta yetersiz kalmasına bir çözüm önerisi olarak öne sürmüştür. Yurttaşlığın çokkültürlü modeline göre liberal devlet, kültürel ve etnik özgüllükleri özel dil hakkı gibi konularda korumalı ve politik

kurumlarda grup temsilini garanti altına almalıdır (Vimo, 2010, s. 183). Bu noktada çokkültürcülük yaklaşımında yer edinen otonomi ve eşitlik değerleri öne çıkar.

Kültür, 1) bireysel otonomiye mümkün kıldığı için değerlidir. Kültür, seçenekler sunmak ve kişilerin özgürce kararlar almasını sağlamak noktasında etkin olur, insanlara çeşitli anlatılar ve bağlamlar sunar. 2) Aynı zamanda kültür, bireysel öz saygıyı sağlaması anlamında araçsal bir değere de sahiptir. Toplulukçuların görüşlerine paralel olarak Kymlicka kişinin öz saygısı ile parçası olduğu kültür tarafından saygı duyuluyor olması ve tanınması arasında önemli ve derin bir bağlantı olduğunu ifade eder. Grubun parçası olmak anlamında bir aidiyet ve grup üyeleriyle eşitlik içinde yaşamının getirdiği bir paylaşım tatmini söz konusu olur. Kültürel aidiyet ve grup kimliğine dair bu görüşlerin devamı olarak, Kymlicka'ya göre devlet tarafsızlığının saf bir biçimi mümkün değildir. Devlet, hiç değilse kamu okullarında veya kamu hizmetlerinde belli bir dilin veya kültürün öne çıktığı uygulamalardan kaçınmaz. Bununla birlikte, liberal çokkültürcülük yaklaşımı, tehlike altındaki kültürlere yönelik güçlü korumanın gerekliliğini savunmaya devam etmektedir (Song, 2010, s. 908-909). Bu noktada Kymlicka, tarafsızlık idealinin ve nötr devlet varsayımının da eleştirisini sunmuş olmaktadır.

Kymlicka'nın çoğulculuk olgusuna yüklediği anlam da sabitleyici veya kuralcı değildir. Politik iktidar, grupların eylemlerine karşın bireylerin özgürlüğünü güvence altına alır. Ancak, grup içindeki baskılar ve toplulukların kendi üyelerine yönelik dayatmalarının engellenmesi de önemlidir. Çokkültürcülüğün temel sorunsallarından birisi olarak grup haklarının korunmasına karşın grup üyelerinin özgürlüğünü koruyamama ihtimâli de gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla, liberal bir çokkültürcülükte gruplara dahil olmak ve gruplardan çıkabilmek özgürlüğü güvence altına alınmalıdır (Berten vd., 2006, s. 199). Kymlicka'nın liberal özgürlük, kültürel özgürlük ve grup içi özgürlük güvencesini kapsayan liberal teorisi kendi ifadeleriyle şöyle özetlenebilir:

Azınlık hakları bir grubun öteki gruplar üzerinde tahakküm kurmasına izin vermemelidir; ve bir grubun kendi üyelerini ezmesine imkân vermemelidir. Başka bir ifadeyle, liberaller gruplar arasında eşitliğin gruplar içinde özgürlük ve eşitliğin sağlanması için çaba harcamalıdır. Bu sınırlar içinde, azınlık hakları kapsamlı bir liberal adalet teorisi içinde değerli bir yol oynayabilir. Aslında, eğer liberalizm dünyanın birçok yerinde anlamsız kalmaktan kurtulacaksa, bu haklara yer vermelidir. (Kymlicka, 2015, s. 322).

Özetle Kymlicka'nın teorisi, çokkültürlü bir yurttaşlığın imkânını bireysel otonomi, kültürel koruma ve gruplar arası eşitlik gibi değerlere dayandırarak, toplulukçuluğun

ilkelerini tamamen reddetmeyen, ancak büyük oranda eleştirel bir yönden yorumlayan liberal bir perspektifi ortaya koymaktadır.<sup>85</sup>

Çokkültürcülük tahayyülü, farklılıkların kültürel ve grup boyutunda ele alınması zorunluluğunun ortaya çıktığı noktada bir çözüm olarak ortaya atılmıştır. Toplulukçuların liberal bireyciliğe yönelttiği eleştirilerden beslenmekle birlikte, liberal bir çokkültürlü toplum teorisi de ortaya konulabilmektedir. Ancak, hangi perspektifin çerçevesinde değerlendiriliyor olması fark etmeksizin, çokkültürcülük mefhumunun politika yapımında zayıf kaldığı yönler vardır. Özellikle farklılıkların eşitliği bağlamı düşünüldüğünde, değer yelpazesinde hangi kültürlerin yer alacağı meselesi ve bunlara karar verecek olan otoritenin vasfı oldukça muğlak kalmaktadır. Ayrıca, kültürel veya grupsal tanınmanın konusu olan her özgüllük, kendi içinde birer atomist yapıya dönüşme tehlikesini barındırmaktadır. Yani, ulusal veya evrensel tektipleşme tehlikesinin grup düzeyine çekilmesi yönünde sonuçlar doğurmaya meyyal görünmektedir.

Ernesto Laclau'nun evrensellik ve özgüllük üzerine analizinden faydalanarak söylemek gerekirse; "... tümüyle ayrı ve farklı bir kimlik iddiasında bulunmak demek, bu kimliğin kültürel çoğulculuk ve farklılık *üzerinden* kurulduğunu öne sürmek demektir." (Laclau, 2015, s. 23). Bu yapıldığında -kültürel bir kimlik üzerinden düşünülürse- evrensel gerekçelere başvurmak ve bu gerekçeleri kimliğin meşruiyeti ve tanınması yönünde kullanarak doğrulamaya gitmek kaçınılmaz olacaktır. Diğer bir ifadeyle, "Kendi adına tikellik iddiasında bulunabilmek için, o tikelliğe aşkın bir şeylere başvurmak icap eder." (Laclau, 2015, s. 23). Bu bağlamda, özgüllük (tikellik) iddiasının aşlında evrenselleştirme sürecinden bağımsız olmadığı görülmektedir.

Aynı zamanda, bir grup kimliğinin tanınma konusu olarak atomize edilmesi ile, gruplar arasındaki irtibat noktasında mevcut statükonun tasdiki talep edilmiş olmaktadır (Laclau, 2015, s. 23-25). Laclau, tam da bu nedenle, çokkültürcülük politikalarının eleştirmek için yola çıktığı tektipleştirmenin pençesine düştüğünü göstermektedir. Evrenselliğe

<sup>85</sup> Kymlicka, "Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş" (2004) isimli çalışmasının "Çokkültürlülük" başlıklı 8. bölümünde, çokkültürlülüğe dair teorik argümanları 1) liberal teorinin toplulukçu eleştirisi ile ortaya çıkan çokkültürcülük, 2) liberal perspektifle ortaya konan çokkültürcülük, 3) ulus oluşturma sürecine cevap olarak çokkültürcülük, bağlamlarını değerlendirmektedir. Farklı örnekler üzerinde yaptığı modellemenin sonucunda, çokkültürlü bir politika teorisinin demokrasi için bir gereklilik olduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Kymlicka, 2004, s. 453-519.

dayanmayan bir özgül fark politikasını yürütmek, ancak çokkültürcülük argümanlarındaki farkları mutlaklaştırmak yanlısını bertaraf ederek mümkün olabilir. Bu yapılmaksızın çokkültürcülükte ısrar etmek, özcü evrenselciliğin bir biçimini savunmak anlamına gelmektedir (Laclau, 2015, s. 36). Dolayısıyla, Laclau'nun vurgusu, liberal ve toplulukçu ön ekleri fark etmeksizin, çokkültürcü perspektifin temelcilik (*foundationalism*) sorunundan kopmadığını da imâ eder. Zira, temelcilik ve demokrasi ilişkisi açısından çokkültürcülüğün özcü ve evrenselci niteliği, politikanın çokluğun içinden yükselen bir süreçten ziyade sabit kimliklerin grup formunda atomize biçimde var olması anlamına gelir. Bu da, belli kültür ve kimliklerin birbiriyle çatışmasında oluş veya akışkanlık bağlamını görmeyi engeller. Ancak, her özgüllük, bir bütün olarak kendisini topluma dayatmaya çabalayabilir.

Çokkültürcülüğe yönelen bir diğer eleştiri de Slavoj Žižek'in küresel kapitalizmle bağlantılı olarak çokkültürcülüğün mevcut eşitsizliklere ve bağımlılık ilişkilerine işlevsel anlamda destek veriyor olması yönündeki argümanıdır. Ona göre çokkültürcülük, küresel bir konumdan tüm yerel kültürleri *yerliler* olarak konumlandırmaktadır. Bu, sömürgeci ile sömürülen arasındaki ilişkiye benzer. Sömürgeci, sömürdüğü yerli kültürü araştırıp, ona saygı duymak gerektiğini söyler. Çokkültürcülük "... kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültürlere karşı tepeden bakan Avrupamerkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içerir." (Žižek, 2012, parag. 32). Kendisini üstün gören evrensel konumdaki kültür, karşısındaki kültürü kendi içine kapalı otantik bir kültür olarak gören ırkçı bir perspektif üretmiş olur. Yani, çokkültürcünün kendi konumunu üstün görmesi, ötekinin özgüllüğüne saygı olarak ortaya çıkar. Žižek'in bu yorumunu küresel kapitalizmin işleyişi ile bağdaştırmasından çıkarılacak sonuç şudur: "...bugün kendini dayatan çokkültürcülük sorunsalının -çeşitli kültürel yaşam dünyalarının melez biraradalığının-, kendi karşıtının, yani *evrensel* dünya sistemi olarak kapitalizmin ağır mevcudiyetinin görünüş biçimi olduğudur." (Žižek, 2012, parag. 36). Bu nedenle, küresel çapta bir homojenleşme yaratan asıl kaynak olarak kapitalizmin gerçek sorunları görünmez hâle gelmektedir.

Sonuç olarak, konsensüs arayışının bir diğer biçimi olan liberalizmin toplulukçu eleştirisi ve bu ikisi arasındaki çekişmeyi de kapsayan bir argüman olarak çokkültürcülük politikalarının yaslandığı temeller pratik kaygılarla beraber ortaya çıkmış, ancak umulduğu gibi kalıcı çözümlerin sistematikleştirildiği sonuçlar doğurmamıştır. Elbette bu

tartışmaların demokrasi teorisi açısından değeri oldukça fazladır, ancak demokrasi teorisinin temalcilik bazlı sorunları açısından yetersiz olduğu ve kendi içinde çelişkileri barındırdığı için sorunların çözümünden ziyade yenilerini yarattığı tespiti doğru görünmektedir.

### 3.1.6. Radikal Demokrasi

Demokrasinin radikal yorumu, bir yandan liberal teorinin bireyciliğe dayalı pragmatik genel kabullerine diğer yandan müzakereci demokrasi argümanlarının belirleyicisi olan iletişimsel rasyonalite ve ideal iletişim koşulları nedeniyle *politik olanın* göz ardı edilmesi hususuna eleştiri getirmektedir. Çünkü politikayı radikal demokrasi çerçevesinden değerlendirmek, öncelikle *politik olanın* antagonistik niteliğini kabul ederek başlamaktadır. Bununla birlikte, politik olanı var eden antagonizmanın reddi, aynı zamanda bireyciliğin etkisiyle *kimliklenmenin* süreçselliğini ve değişim hâlini de görememek anlamına gelir. Bu nedenle radikal demokrasinin a) antagonizma/agonizma ile politik olan tarifini nasıl değerlendirdiğini, b) antagonistik/agonistik politikadaki hegemonya ve eklemleme süreçlerini ve c) kimliğe ve politik özneye yönelik değerlendirmelerini ele almak gerekmektedir.

Radikal demokrasi, liberal teorinin eleştirisi ile şekillenirken, onun eksiklerini kapatarak radikalleştirilmiş bir politik anlayışı ortaya çıkarmaya çabalar. Bu amaç yönünde kullandığı iki temel kavram hegemonya ve eklemleme kavramlarıdır. Radikal demokrasi perspektifi, liberalizmin politik olan mefhumunu kavrayamamış olduğu yönündeki eleştirisinde Schmittyen dost-düşman antagonizmasının kuruculuğunu kullanır. Liberal politikanın radikalleştirilmesi içinse Marksist gelenekte büyük bir önemi haiz olan hegemonya kavramını dönüştürerek yorumlar. Böylece hem liberalizmi hem de Marksizmi eleştirirken, diğer yandan onları bir araç olarak kullanır.

Politik bir gelenek veya bir ideoloji olarak liberalizmin çoğulculuk anlayışına verdiği değer, mutlak yönetimler ve totalitarizm karşısındaki kaygıdan büyük oranda etkilenmiştir. Örneğin, Rawls'un örtüşen konsensüs fikri ihtilafların ılımlılaştırılmasını hedefleyen bir argümandır. Rawls ile birlikte liberal geleneği kuran hemen her düşünür - Locke, Kant, Habermas vs.- konsensüsü hedeflerken ahlâki ve/ya etik ilkeler ile bir yol



bulmaya çabalamıştır. Bunun en büyük yardımcıları ise eğitimde, yasada veya müzakere süreçlerinde somutlaşan ilkelere. Konsensüs arayışının içerdiği temel bir paradoksu unutmamak gerekir. Çoğulculuk hiçbir zaman antagonizma ve/ya agonizmadan ayrı olamaz (Balibar, 2016a, s. 103-105). Liberalizm, bu bağlam üzerinden değerlendirildiğinde görülecektir ki, klasik liberallerden çağdaş liberallere dek bu geleneğin ortaklaştığı temel unsurlardan birisi konsensüs olmuştur.

Liberal gelenekte toplum bireylerden oluşur. Bir bütün olarak ele alındığında, bireylerin farklılıklarının politik kurumlar tarafından doğrudan desteklenmesi veya açıkça dile getirilerek güvence altına alınması şart değildir. Ancak farklılıkların varlığı için özgürlük alanı sağlanmalıdır. Farklı görüşler, bireyler toplamı olan toplumsallığa etkisi bağlamında değerlendirilir. Farklılıklar birbirine zarar verdiği noktada sınırlandırılabilir. Bu minvalde liberal gelenek, bireyler açısından maksimum özgürlüğe dayalı bir konsensüs idealinin peşindedir. Ancak bu konsensüsün sağlanması için hangi mekanizmaların kullanılacağı ve hangi özgürlüklerden fedakârlık yapılması gerektiği gibi ayrıntılar değişkenlik gösterir. Konsensüs, liberal demokrasi geleneğinde demokrasinin hedefi olarak ele alınsa da pratikte karşılaşılan sonuçlar konsensüs uğruna yok sayma veya hegemonik güce eklenme sürecinde ehlileştirilme biçiminde tezahür eder.

Diğer yandan, konsensüsün bir sonuç olmadığı yönünde eleştiriler de vardır. Carl Schmitt, konsensüs düşüncesinin aslında bir yarım kalmışlığa yol açtığını ifade eder: “Liberalizmin özü pazarlıktır, beklenti halinde bir ‘yarım kalmışlık’tır. Ümidi, kesin hesaplaşmanın nihai zaferi getirecek olan kanlı meydan muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürecek bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesidir.” (2016, s. 68). Zira, Schmitt’e göre politik olanın varlığı temel antagonizma olan dost-düşman çatışmasının devam etmesine bağlıdır. Bu nedenle liberal politika, antagonizmayı görmezden gelerek çatışmaları parlamento içinde uzlaştırmak işlevini merkeze almakla hata yapar. Buna ek olarak, Schmitt’e göre parlamenter liberal demokrasinin konsensüs vaadi gerçekleştirilecek bir vaat bile değildir. Liberal tahayyülün çıktısı, çatışmayı gizleme yoluyla egemenliğin hem geleneksel hem de demokratik biçimini işlevsizleştirmektir:

Yani liberal burjuvazi bir Tanrı ister ancak bu Tanrı faal olmamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için, seçme hakkını mülk sahibi

sınıfla sınırlandırmak ister; sanki eğitim ve mülkiyet, fakir ve eğitimsiz insanları baskı altında tutma hakkı verebilmiş gibi... Soy aristokrasisini ortadan kaldırır ama aristokrasinin en aptal ve bayağı şekli olan para aristokrasisinin küstah hakimiyetine izin verir; ne kralın egemenliğini arzu eder ne de halkını. (Schmitt, 2016, s. 65).

Schmitt'in liberal parlamentarizm eleştirisinde iki nokta dikkat çeker; a) konsensüs fikrinin yanlışlığı, b) konsensüsün liberal düşüncedeki biçimiyle gerçekleşemeyecek olmasına rağmen politik olan vasfına zarar verecek etkiyi yapabilmesi. Liberalizmin temel ilkesi olan konsensüs, demokratik politikayı olduğu kadar politik olanı da imkânsız kılar.

Konsensüs fikrine dönük bu eleştiri, radikal demokrasi perspektifinin öncelikli argümanlarından birisidir. Mouffe, demokrasiyi konsensüs temelinde değerlendirmenin risklerine değinirken, bu hususta Rawls'un politik liberalizmini eleştirisine örnek teşkil eden bir yaklaşım olarak ele alır. Mouffe'un temel savı konsensüsün demokrasiye tehdit oluşturduğu düşüncesidir: "Antagonizmanın sökülüp atılamaz karakterinin yadsınması ve evrensel bir rasyonel konsensüsün hedeflenmesi – demokrasiye asıl tehdit budur." (2015, s. 34). Liberal gelenekte, farklı iyilerin birlikte var olmasına ve bunun bir konsensüs oluşturmasına yönelik çözümler önceleri *modus vivendi* (geçici anlaşma) üzerine kurulmuşken, Rawls ve Charles Larmore gibi liberallerin teorilerinde meselenin *modus vivendiden* daha derin bir konsensüse varmak olduğu vurgusu yapılmıştır. Burada temel politik ve yasal ilkelerin yanında buna uygun bir ahlâk yaratmak amacı da benimsenir. Bu sayede, ihtilafli iyi anlayışlarının dahi sağduyulu bir ilkesel temel yapı üzerinde birlikte yaşayabileceği düşünülür (Mouffe, 2015, s. 34-35).

Mouffe, Rawls'un bu bağlamda öne sürdüğü makuliyet ve makul çoğulculuk görüşlerine odaklanır. Eğer liberalizmin temelinde makul olan insanların iş birliği var ise, bu sav makul olan ve makul olmayan insanlar şeklinde ikili bir ayrımı varsaymak zorundadır. Bu ayrım sayesinde, basit çoğulculuk ile özel alana gönderilemeyecek olan kamusal konulara dair olan makul çoğulculuk arasında da ayrım yapılmış olunur. Sorun, politik kararların, makul olmayanlar biçiminde nitelendirilen anti-liberalleri dışlaması noktasında ortaya çıkar. Bu ahlâki değil, politik bir dışlamadır. Bunu söylemek için politik olanın kuruculuğuna dair, liberalizmin kabul etmediği bir varsayım ihtiyacı vardır (Mouffe, 2015, s. 36-37). Temellendirmenin olmayışı, politik liberalizmin tatmin edici bir neden sunamamasına neden olur; "Politik liberalizm, *tanım gereği* politik liberalizmin

ilkelerini kabul eden makul kişiler arasındaki bir konsensüsle kurulabilecektir.” (Mouffe, 2015, s. 37). Mouffe’un bu eleştirisi, örtüşen konsensüse varan bir çizgide, Rawls’un politik olanın kuruculuğunu kavrayamamış olması yönündedir.

Rawls’un örtüşen konsensüsü kurgulama biçimi, iyi düzenlenmiş bir toplumda politikanın ortadan kaldırılmasına neden olmaktadır. Bu kurguda, farklı iyi anlayışlarının kabul edilişi vardır, ancak kamusal yaşama giremezler. Toplumsal ya da iktisadî meselelerdeki sorunlar, herkes tarafından benimsenmiş olan adalet ilkeleri çerçevesinde tartışılarak sorunsuz bir biçimde çözülürler. Makul olmayan çözümler sunan irrasyonel yaklaşımlar ise zor ile ortadan kaldırılır. Böyle bir toplumda, liberallerden farklı görüşlere sahip hasımlar yer alamaz. Bu yaklaşımdaki sorun, “... politikanın rasyonel çözüme açık olan rakip çıkarlar arasındaki sıradan bir tahsisat etkinliğine indirgeyen hatalı anlayışta ...” (Mouffe, 2015, s. 41) yatar. Bu *yanlış* ön kabullerle yola çıkan politik liberalizmin hatası, yaşamın tam da içinde yer alan karar verilemezliği ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Liberalizmin bu kamufle etme stratejisi sonucunda, hasımlar arası bir mücadele ortadan kaldırılmış gibi davranılırken, daha büyük bir sorun olarak düşmanlar arası savaşa neden olunur (Mouffe, 2015, s. 41-43). Politik olanı var eden “Antagonizma -karara bağlanılamayan bir zeminde karar verme zorunluğu gibi güçlü bir anlamda kullandığım- kaçınılmaz karar anını öne çıkararak, herhangi bir rasyonel konsensüsün sınırlılığını ifşa eder.” (Mouffe, 2017, s. 23). Dolayısıyla politikanın alanı konsensüs değil, karar noktasında somutlaşmaktadır.

Aynı çizgide değerlendirildiğinde, liberal teoriden farklılaşan yanları ayrı tutularak, müzakereci demokrasinin varsayımları da eleştirinin konusu olmaktadır. Mouffe, bu iki görüşün aynı çizgide yer aldığını ifade ederek. Müzakereci demokrasiyi günümüzde var olan iki ana liberal paradigmadan birisi olarak değerlendirir. İlk paradigma, toplulaştırıcı (*aggregative*) olarak tanımlanan, politikanın toplum içindeki farklı güçlerin uzlaşısı olarak gören anlayıştır. İkincisi ise, ahlâk ve politika bağını kuran müzakereci anlayıştır (Mouffe, 2013, s. 20). Müzakere argümanı, liberalizmdeki piyasa ve fayda odaklı rasyonalist ilkenin yerine, ahlâkî ilkelerle kurulmuş bir politikayı geçirmektedir. Kamusal alan, normatif ilkelerin geçerlilik iddiaları ile bezeli söylemsel bir alan olarak tanımlanır. Bu nedenle de liberalizme alternatif üretmesi oldukça güçtür. Nihayetinde müzakereci demokrasi de liberalizm gibi politik olanın niteliklerini kavramakta güçlük çeker

(Mouffe, 1999, s. 746). Bunun yanında, tarafsız ve rasyonel olarak kurgulanabileceği düşünülen diyalog koşulları gerçeklikten uzaktır.

Habermas ve Benhabib'in müzakere anlayışlarında vazgeçilmez olan savlar üzerinde müzakere edilerek konsensüse varma süreci, ortak değerler, anlamlar ve yaşam dünyası üzerindeki konsensüsü garanti etmez. Mutabakatın hedefi, insanî yaşam tarzlarımız üzerindeki bir anlama faaliyeti olmadan, rasyonel düzlemde içi boş ve gerçeklerden uzak bir idealizmin hedeflenmesi olacaktır (Mouffe, 1999, s. 749-450). İki demokrasi perspektifinde de var olan en önemli hata, radikal demokrasi için kurucu argümanlardan birisi olan politik olanın antagonistik karakterini görmezden gelmesidir. Bu hata, demokrasinin farklılıklar arasındaki güç mücadelelerini görmezden gelmek anlamına da gelir. Dolayısıyla, konsensüse varan diyalogu merkeze alarak, bireycilik ve fayda ilkeleri ile temellenen politikanın ve toplumun varsayılması radikal demokrasinin sönümlendiği bir noktayı ortaya çıkarmaktadır.

Bununla birlikte, radikal demokrasi liberalizmi tamamen reddetmemektedir. Aksine, liberal demokrasinin kazanımları daha da radikalleştirilmeli ve demokrasi lehine kullanılabilir biçimde dönüştürülmelidir. Bu tutumu modern demokrasilerin reddinden ziyade dönüşümü olarak ifade etmek mümkündür. Yeni bir demokratik strateji olarak radikal demokrasi "...bizden, Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini, özcü bir toplumsal totalite anlayışını ve üniter bir özne mitini ilga etmemizi ister." (Mouffe, 2000, s. 313). Bu koşulların sağlanması içinse mevcut argümanlardan kaynaklar bulmak yolu tercih edilir.

Genel olarak, radikal demokrasinin politikaya yönelik tutumunda radikalleştirme ve dönüştürme eğilimi oldukça önemlidir. Liberal teori ve Schmittyen politik olan anlayışı üzerinden girilen dönüştürme çabası, Marksist gelenek içinde kendine yer bulan hegemonya ve eklemlenme argümanı üzerinde de gerçekleştirilmektedir. Laclau ve Mouffe tarafından ortaya konan argümanlarda bahsi geçen eğilimi net olarak görmek mümkündür. Bu bağlamda, Schmitt'in politik olanın var oluşunu sağlayan unsur olarak antagonizma (2014, 2016) ve Antonio F. Gramsci'nin geliştirdiği anlamıyla hegemonya (1971) kavramları ile liberal teorinin eşitlik ve özgürlük ilkelerinin savunusu radikal demokrasinin sacayaklarını oluşturmaktadır.

Bahsi geçen antagonistik politik olan tarifi tek başına ele alındığında radikal demokrasi ile bağ kurulması zor görünür. Ancak, politik olanın antagonistik vasfı ile farklı kimliklerin hegemonik mücadelesindeki eklemlenme süreçlerinin bir araya gelmesi ile radikal demokrasinin genel çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Radikal demokrasinin Marksist teoriden ödünç alarak dönüştürdüğü öncül kavrayışların eleştirilerini; a) toplumun sınıf üzerinden kavranmasının ve politik öznenin klasik biçiminin eleştirisi b) kimliğin zorunlu olmayan ve kararsız muhteviyatı, c) kimlikler arası ilişkideki hegemonik mücadelenin politik olanı kuran unsur olması, d) tamamlanmış ve kapalı bir toplumun imkânsızlığı şeklinde sıralamak mümkündür.

Radikal demokrasi için bu denli önem arz eden hegemonya kavramı, Marksist geleneğin içindeki bir kırılmanın radikal yorumuyla ortaya çıkmaktadır. Bu gelenek içi kırılma, Gramsci'nin ortaya koyduğu görüşlerden ileri gelir. Gramsci, Marksist teoride yerleşik olan sınıflara bölünmüş tarihsel dönüşüm argümanının bir çıktısı olan hegemonya kavramını yorumlayarak, politikanın temel bir parçası hâline getirmiştir. Kapitalist toplumu var eden sınıfsal karşıtlık proletarya ve kapitalist sınıf arasında cereyan ederken, geleneksel görüş, hâkim sınıfın kendi meşruiyetini kurmasında işlevsel olan hegemonyayı temel alır. Gramsci içinse hegemonya aygıtı olarak *parti*, proletaryayı yönetici sınıf olarak örgütleyen unsur olabilmektedir. Bu anlamda hegemonya, her sınıfın kendi içinden çıkan *organik aydınlar* tarafından rıza oluşturmak adına işlev gösteren politik bir araçtır (Moget, 1986, s. 73-75). Organik fenomenler, yalnızca yöneticiler açısından değil, geniş kitleler açısından önemli bir etki yaratarak, toplumsal ve tarihsel bir karşı çıkışın dile getirilmesinde rol oynar. Bu nedenle, olağanüstü nitelikteki muhalefet dönemi, politik ve toplumsal yapıda telafi edilemez kırılmalara neden olur (Gramsci, 1986, s. 128). Gramsci bu durumu şöyle ifade eder:

Aydınlarla halk-ulus arasındaki, yönetenlerle yönetilenler -hükümet edenlerle hükümet edilenler- arasındaki ilişki, eğer duygu-tutkunun içinde anlayış ve dolayısıyla (mekanik olarak değil, ama canlı bir biçimde) bilgi durumuna geldiği organik bir katılma tarafından belirlenmişse, o zaman ve yalnız bu koşulla temsil ilişkisi olan bir ilişki vardır ve hükümet edilenlerle hükümet edenler arasında, yönetilenlerle yönetenler arasında işte o zaman bireysel öğeler değişimi olur, yani tek toplumsal güç olan toplu yaşam işte o zaman gerçekleşir; 'tarihsel blok', işte o zaman kurulur. (Gramsci, 1986, s. 272)

Tarihsel bloğun kırılması ve yeni düzenin ortaya çıkmasında etkin olan hegemonya tartışması Gramsci için yalnızca sınıfsal bir politik özne tarifine yaslanmamaktadır. Ona göre politik özne olarak kavranması gereken, *karmaşık kolektif iradeler*dir. Eğer özne

sınıfa indirgenmeyerek, karmaşık kolektivitelerin istençleriyle şekilleniyorsa, politika alanı da sınıf çatışmasının alanı olmaktan çıkar. Daha ziyade, zorunlu olarak bir sınıfa bağlı olması gerekmeyen öğelerin eklemlenmesine sahne olan hegemonya mücadelesinin alanı olur. Gramsci, sınıf argümanını tamamen terk etmez. Ancak sınıfı bir zorunluluk alanı olmaktan çıkarıp, hegemonik biçimlenmenin içindeki ilke ihtiyacının karşılığı hâline getirir (Laclau ve Mouffe, 2017 s. 117-120). Radikal demokrasinin kullandığı anlamıyla hegemonya Gramsci'nin kullandığı hegemonya kavramının, radikalleştirilmiş bir demokratik politika açısından kurucu olan özne ve kimlik bağlamındaki eklemlenmeye uyarlanmasını sağlamıştır.

Radikal demokrasi perspektifinde, politik alan zorunluluklar alanı olmaktan çıkmaktadır. Bu anlayışa göre, hiçbir kimliklenme biçimi ve hiçbir toplumsal pozisyon *a priori* olumlu anlamlara sahip olarak ele alınmaz. Demokrasi teorilerinde genellikle kendiliğinden ilericilik atfedilen ekolojik mücadele, cinsel azınlık hareketi vs. gibi politik hareketlerin hiçbirisinin anlamı baştan belirlenmiş değildir. Bu hareketlerin anlamı, diğer mücadele alanları ve politik söylemlerle nasıl eklemlendiğiyle ilgili olarak belirlenebilir (Laclau ve Mouffe, 2017, s. 148). Eklemlenme süreci ise hegemonya kuran pratikler ve anlamlar bütünüünün iktidarı biçimlendirmesi şeklinde cereyan eder. Buna bağlı olarak, radikal demokrasinin toplum görüşü şöyle ifade edilebilir:

Her toplumsal düzen 'hegemoniktir' ve toplum, olumsuzluk/zorunsuzluk bağlamında bir düzen kurmayı amaçlayan bir dizi pratiğin sonucunda ortaya çıkar. Herhangi bir düzenin yaratıldığı ve toplumsal kurumların anlamının sabitlendiği eklemlenme [*articulation*] eylemlerine 'hegemonik pratik' adını veriyoruz. Bu yaklaşıma göre her düzen, olumsuz/zorunsuz pratiklerin geçici ve sağlam olmayan eklemlenmesidir. Her düzen daima güç ilişkilerinin belirli bir düzenlenişinin ifadesidir. Belirli bir zamanda 'doğal' kabul edilen düzen ve ona eşlik eden ortak akıl, yoğunlaşmış hegemonik pratiklerin ürünüdür. Bu düzen hiçbir zaman, onu meydana getiren pratiklerden kopuk, daha derin bir nesnellüğün görünümü olamaz. Dolayısıyla her düzen, başka bir tür hegemonya kurmak amacıyla onu dağıtmayı [*disarticulate*] amaçlayan karşı-hegemonik pratiklerle karşılaşma tehlikesi altındadır. (Mouffe, 2017, s. 22).

Dolayısıyla, toplumsal düzen temel bir ilke olarak kavranamaz. Çünkü, toplumda herhangi bir biçimde tamamen *dikişli* herhangi bir öz bulunmamaktadır. Düzenin varlığı bir hegemonya meselesidir ve her daim karşı-hegemonyanın tehdidi altındadır. Tam da bu nedenle radikal demokrasi, toplumsal ilişkilerdeki her türlü özcülüğün reddini talep etmektedir. Yani, "...bütün kimliklerin kararsız karakterde olduğunu ve 'öğeler'in anlamını herhangi bir nihaî düz anlamda sabitleştirmenin mümkün olmadığını da

belirtmesi gerekir.” (Laclau ve Mouffe, 2017 s. 156). Kimlikler, mevcut olan özler şeklinde anlaşıldığında, liberalizmin düştüğü bireycilik hatası tekrar edilecektir: “Bireyler tutarlı bütünlükler olmayıp, yalnızca, bir dizi özne pozisyonuna bölünmek zorunda kalmış kimliklerdir. Bu pozisyonlar arasındaki eklemlenme ise bireysel değil toplumsaldır.” (Laclau, 2011, s. 137). Radikal demokratik görüşte her kimlik *fark* ile ilişkisi bağlamında var olur: “Bir kimliğin yaratılması, her zaman bir farklılığın tesis edilmesini ima eder.” (Mouffe, 2017, s. 25). Diğer bir ifadeyle, politika alanında her kimliğin ilişkisel olduğu kabul edilmelidir.

Antagonizmanın sınırları üzerinde farklılıkları ele almak, farklılıkların kararsızlaşmasını açıklar. Burada salt fark üzerinden evrenselleştirme modeli dışında bir anlayış vardır. Farkın mutlak fark olmayışı, yani değiştirilebilir bir fark olması, görece evrenselleştirme denilebilecek başka bir tür evrenselleştirme görüşünü getirir. Bu evrenselleştirme, özgüllük ile barışık olan bir imkân olarak kaşımıza çıkmaktadır. Her türlü farka dayalı kimlik aynı zamanda *yarılmış* bir kimliktir. Varlığı içinde tam olamaz. Bu sayede kimlik her zaman *karar verilemezlik* ile dolu olmaktadır. Aynı minvalde toplum da evrenselleşme arzusuna sahip, ancak hiçbir zaman ulaşamayan bir ve tam olma durumuna dönük kalır. Sonuçta, evrenselleşme mücadelesi ile hegemonik mücadele bir araya gelir (Laclau, 2015, s. 28-30). Bu sayede, hegemonik mücadelenin kuruculuğunda bir kimliklenme süreci ile var olan demokrasi anlayışına varılmış olur.

Politik topluluk, kurucu dışarısını hesaba katmak zorunda olan bir anlama kavuşmaktadır. Kimliklenme süreci, kurucu dışarısının etkisinde ancak sabitlenmeyen bir zeminde hareket etmektedir. Bu noktada, modern demokrasi teorilerinde olduğu gibi politik kimliklerin bir tür yurttaşlık içinde sabitlenmediği görünmektedir. Liberal ve cumhuriyetçi geleneklerde ortak bir kimlik ve yurttaşlık bağlamının mevcut olması, herkesin bir arada yaşamını garanti eden etik ve politik değerlerin kabulünü varsayar. Ancak, radikal demokratik yurttaşlık anlayışı, kimliklerin çoğulluğunun kolektif varlığına dayanır.

Diğerlerinden farklı olarak radikal demokraside güç ilişkilerine körleşmiş bir konsensüs arayışı söz konusu değildir. Aksine, güç ilişkilerinin hegemonik mücadelesi her daim yeni kimliklerin ortaya çıkmasını arzular. Zira, kurucu dışarısının ortadan kalkması, kimliklenme sürecinin sönmesi ve imkânsız olan mutlak homojen bir toplumun kurulması

anlamına gelecektir. Burada politik olandan söz etmek de imkânsızdır. Politik olan, homojen toplum ütopyasının aksine, özcü olmayan özne pozisyonlarının söylemsel hegemonya mücadelesinde sürekli değişmesi şeklinde işlemektedir. Bu anlamda demokrasi, tamamlanışı olmayan, mükemmel bir uyumu asla yakalayamayacak olan, sonu olmayan bir süreci ifade eder (Mouffe, 1992, s. 235-238). Radikal demokrasinin bu yüzü antagonizmaya dayanırken, hareket etmeyi mümkün kılan alanın demokratik politikayla bağlantısı da önemli olmaktadır.

Buna paralel bir değerlendirme, radikal demokrasi bağlamında iktidar uzamındaki dönüşüme dair de yapılabilmektedir. Daha önce ele alındığı gibi, egemenliğin modern tariflerinde (Bodin, Hobbes) iktidarın merkezî konumunda yer alan devletin sembolik alanı, daha sonra iktidarın bu alandan çıkarak toplumsallığın her yerine yayılması (Foucault) biçimde evrilmiştir. Radikal demokrasinin bu çizgideki rolü ise, iktidarın yerini *boş bir alan (empty place)* olarak tarif etmesi sayesinde yarattığı anlayış dönüşümdür. Boş alan ifadesi, Lefort'un demokrasiyi tanımlarken ele aldığı bir kavramdır. Ona göre demokrasi, birbirine karşıt görünen iki konumu aynı anda barındırır: a) Demokraside iktidar halktan kaynağını alır, b) aynı zamanda iktidar hiç kimseye ait olmayan iktidardır. Bu anlamda demokrasinin iktidar merkezi, tamamen doldurulması imkânsız olan bir alanı ifade eder (Lefort, 1986, s. 279). Bu argüman, demokrasinin *kesinlik işaretlerinin çözülmesi* olarak tanımlanmasıyla aynı doğrultudadır (Lefort, 1988, s. 19). İktidarın boş olan merkezi, kesinlik işaretleri ile doldurulduğu noktada demokrasiden totaliter bir politikaya doğru yol alınmaya başlanmıştır.

Radikal demokrasideki hegemonik mücadele ile eklemlenme sürecinin politikayı belirlemesi, Lefort'un boş alan olarak tanımladığı iktidar merkezine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü, kimliklenmenin mümkün olması, hareket edilecek boş bir alanın varlığını gerektirir. Aksi durumda, politikanın merkezi kesinlik işaretleri ile kapanmış olacağı için, hiçbir kimliğin veya görüşün diğerleri ile etkileşime girerek merkez için mücadele etme şansı kalmaz. Bu, politik olanın ortadan kalmasını ifade eder. Radikal demokrasi için, hegemonik mücadelede güçlenen kimlikler, iktidarın merkez alanını kısmî olarak doldurmaktadır. Kimliklerin olumsuzluğu ve değişime açık olması sayesinde bu süreç devam edebilmektedir (Newman, 2004, s. 150-151). Diğer yandan, kimliklerin ne evrensel ne de tam olarak özgül olamaması, bu bağlam içinde anlamını bulmaktadır. Zira,



Laclau için mutlak evrensellik ve mutlak özgüllük aynı oranda sabitlemenin konusudur. Aslolan ise kimliklerin kararsızlığıdır (Newman, 2004, s. 152). Bu anlamda radikal demokrasinin savunusunu evrensel ve özgül arasında, iki tarafın da sabitlenmediği bir hareketlilik biçiminde tarif etmek mümkündür.

Schmittyen politik olan tarifinde yer alan antagonizma odaklı perspektif, Mouffe'un tarifinde agonizmayla dengelenmektedir. Buna göre politik olan ile politika arasındaki fark, antagonizma ile agonizma arasındaki farka denk düşmektedir. Mouffe'a göre, "‘Siyasal’, çeşitli toplumsal ilişkilerde, değişik biçimlerde karşımıza çıkabilen antagonizma boyutuyken, ‘siyaset’, ‘siyasal’ boyutun etkisi altında olduğu için her zaman çelişkili olabilecek koşullarda bir düzen kurmayı ve insanların beraber yaşamasını örgütlemeyi hedefleyen pratik, söylem ve kurumların bütünü anlamına geliyor." (2017, s. 23). Bu tarif, antagonizmayı kurucu çatışma olarak tarif ederken, agonizmayı politik olanın çatışmacı vasfını sona erdirmeyen ancak yine de düzen arayışından vazgeçmeyen bir alan olarak görmektedir. Bununla birlikte, "Demokratik Paradoks" metninde Mouffe, antagonizma ile agonizma arasındaki farkı çatışmanın derecesi ile ilgili olarak tanımlar: "Antagonizma düşmanlar arasındaki mücadele iken agonizm hasımlar arasındaki mücadeledir." (2015, s. 107). Bu nedenle, *agonistik çoğulculuk* antagonizmanın agonizmaya dönüşmesi olarak ifade edilir. Diğer bir ifadeyle, antagonizmada var olan düşman yok edilmek için savaşılan bir karşıt güç iken, agonizmada rakip bir güç olarak görülür.

Bu ehlileştirmenin temelinde, liberal demokratik ilkelere eğilim yer alır. Taraflar, karşıt görüşlerdeki hasımlar olarak, liberal demokratik eşitlik ve özgürlük mefhumlarını birer ilke olarak tanır ve oyun sahasının kuralları olarak benimser. Fakat, bu temel kurallar üzerinde bir anlaşma yoksa, müzakereci görüşteki gibi rasyonel bir diyalog ile konsensüse varılamaz. Politik olanın antagonistik niteliği sebebiyle anlaşmanın çatışmadan geçmesi kaçınılmazdır. Mouffe, agonistik çoğulcuğun müzakereci demokrasiden farkını tutkuların yok sayılmamasında görür. Müzakere süreçlerinde katılımcıların rasyonel savları yarışırken, agonistik çoğulculuk için önemli olan tutkuların demokrasiye dahil edilmesidir (Mouffe, 2015, s. 106-107). Bu çerçevede radikal demokrasi, liberal geleneğe daha yakın bir noktada konumlandırılmaktadır. Müzakereci demokrasinin müzakerenin ön koşullarında ve/ya amaçlarında hemfikir olunması

yönündeki mutabakat anlayışı, Mouffe'un agonizmanın oyun kurallarını liberal demokratik bir gelenekten alarak belirlemesiyle oldukça benzerdir.

Radikal demokrasi perspektifi içinde, hegemonik mücadelenin evrensel ve özgül arasındaki kararsızlığını merkeze alan eğilim ile agonistik çoğulculuk odaklı demokrasi argümanına ağırlık veren eğilim ayrımı yapılabilir. Bu anlamda agonizma düşüncesi müzakereci demokrasiden uzaklaşmaya çalışırken yine benzer sonuca yaklaştığı bir yerde konumlanmaktadır. Mouffe'un savunduğu gibi müzakereci savlar arası diyalog yerine tutkuların da politik sürece dahil edilmesi, müzakereci argümanlardan net bir kopuş olduğunu göstermez. Sadece aralarında ufak nüansların varlığı savunulabilir. Bu da demokrasi sürecinin yalnızca konsensüs hedefine ulaşmasını değil, süreçteki antagonistik köklerin varlığından vaz geçilmemesidir. Bu nedenle, Mouffe'un politik olan savunusu radikal demokratik tarzı korurken, agonizma ile müzakereciliğin sınırlarına yaklaştığı söylenebilir. Yine de demokrasi modelleri başlığı altında değerlendirilen tüm perspektifler içinde, -özellikle Laclau'nun öne çıkardığı argümanlarda- süreçselliğe yapılan vurgu, toplumun tamamlanmış bir şey olarak ele alınmasının imkânsızlığı ve hegemonik mücadelenin iktidarın boş olan uzamı için yürütülmesi noktalarında radikal demokrasinin temelci çerçevenin ötesine geçme gücünü barındırdığı söylenebilir.

### 3.2. TEMELCİLİK-SONRASI DEMOKRASİ TEORİSİ

Çalışmanın aslî savına paralel olarak, demokrasi teorisinin geleneksel ve modern biçimlerinde çeşitli şekillerde kendisini gösteren problemler temelcilik sorunu etrafında çözümlenebilmektedir. Temelciliğin yarattığı sorunlu alanların ötesine geçebilmek adına demokrasiyi anlamı üzerinden ele alan kaynaklar öne çıkmaktadır. Zira temelcilik sorunu, demokrasiyi belli bakış açısının diğerlerine üstünlüğü inancıyla belli bir biçimde ve evrenselleştirilebilir olduğu iddiasıyla yüklü olarak tanımlar. Bu tanımlamanın sonucu, en uygun biçimde demokrasiyi uygulama yollarını araştırmak olur. Dolayısıyla, her argüman, demokrasinin ne olduğu konusunda zaten açıkça ortada olduğu düşünülen belli bir anlayışı sahiplenmiş olur. Analiz konusu da anlamın tartışılmasından ziyade demokrasinin nasıl başarılacağına sorusuna cevap arayışına dönüşür.

Temelcilik-sonrası demokrasi tartışması ise demokrasinin *ne* olduğu sorusuna ağırlık vermektedir. Başka bir ifadeyle, temelcilik-sonrası demokrasi tartışmasında demokrasinin temellendirilmesi imkânına dair eleştirel bir perspektif söz konusudur. Temelci görüşlerle aynı hataya düşmemek adına, anlamın nihâi bir temellendirilişi çabası söz konusu değildir. Bu sebeple herhangi bir ilke dayatması söz konusu değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, toplumun imkânsız nihâi temel arayışına karşın, yalnızca olumsal ve geçici zeminlenme hareketinin peşine düşülebilir (Marchart, 2007, s. 8). Bunun farkında olan temelcilik-sonrası görüşler, demokrasiyi değişmez bir tanımın içine hapsetmek yerine, onun etrafında dolaşan bazı anlayışları değerlendirerek demokrasiyi anlam açıklığı veya ertelenen anlam üzerinden ele almaktadır.

Bu bağlamda, öncelikle temelcilik, anti-temelcilik ve temelcilik-sonrası ayrışması açıklanmaktadır. Daha sonra demokrasi teorilerinin özne varsayımı üzerinden kimliğe dair çeşitli görüşlere yer verilerek, sabit kategorilerin eleştirisi ile *queer* perspektifi ele alınmaktadır. Akabinde, demokrasiye içkin olan çeşitli paradoksal meseleler değerlendirilerek, temelcilik-sonrası görüşle demokrasinin değerlendirilmesine imkân veren argümanlar üzerinde durulmaktadır.

### 3.2.1. Politika Teorisinde Temelcilik, Anti-Temelcilik, Temelcilik-Sonrası

Politika teorisinde temelcilik probleminin en açık şekilde kendisini belli ettiği alan demokrasi kavramı üzerine yürütülen analizlerdir. Çünkü demokrasi, içsel olarak, temellerin sabit ve değişmez doğasıyla tanımlanmaya direnmektedir. Bu, demokrasiye içkin bir süreçsellik ve boşluk niteliğinden kaynaklanır. Demokrasi kavramı, temelci anlayışla ele alındığında iki ana noktada problem ortaya çıkar: 1) Demokrasi birtakım tarihsel koşulların özgüllüğünden yola çıkılarak, ezeli ve ebedi olduğu iddia edilen *evrensel* ilkeler üzerinden tanımlanır. Bunun yarattığı sorun, demokrasinin -ve genelde politikanın- bağlamsal ve olumsal olma niteliklerinin görmezden gelinmesidir. Sonuçta, yalnızca özgül durumların ifadesi olabilecek bazı ilkeler ya da sınırlı bir bağlamsal çerçevenin ötesinde genelleştirilemeyecek anlamlar sabitlenir, aşkınlaştırılır ve tüm farklılıklarına rağmen her politikanın belirleyicisi olarak dışarıdan dayatılır. Bu dayatma, politik düzenin demokratik kurgulanışı anlamında ortaya çıktığı gibi, politik özne olarak topluluğun veya yurttaşlığın aynılaştırıcı özelliği açısından da görünür olabilmektedir.

2) Temelci demokrasi teorileri, kendi perspektiflerinden sunulan ilkelerin hakikatine koşulsuz inanç beslenmesi sebebiyle, demokrasinin zeminlenme-çözülme hareketini kavrayamaz. Bunun yanında, demokrasinin her şeyiyle en iyi politik çerçeveyi sunduğu varsayımıyla ortaya çıktığı için, demokrasiye içkin olan çelişkiler de ele alınmaz. Ortaya çıkan her temelci demokrasi teorisi, kendi öne sürdüğü ilkelerin uygulanması durumunda, yanlış anlaşılmalı olan demokrasinin yerine *gerçek* demokrasinin var edilebileceğini öne sürer. Bu nedenle, demokrasinin gerçek anlamı yakalandığında hiçbir iç çelişkiye veya probleme sahip olmayacağı düşünülür. Bu sebeple her teorinin önerisi, demokrasinin mükemmel kavrayışına sahip olduğu gizli varsayımını barındırır.

Bu noktada, temelcilik probleminin karşısında yer alan anti-temelci ve temelcilik-sonrası görüşlerin genel çerçevesini çizmek ve politika teorisi açısından ne anlama geldiğine bakmak gerekmektedir. Temelcilik-sonrası teriminin kullanımı, teolojik ve ontolojik tartışmalarla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Temelcilik ilk ve en geniş anlamıyla esnek olmayan bir pozisyondan, nihâi temeller üzerine inşa edilmiş ve herhangi bir kanıt ihtiyacı duymayan temel ilke veya inanç anlamına gelmektedir. Temel ilke tartışmaya kapalıdır ve diğer argümanlar bu ilkenin üzerine inanç, mantık veya rasyonalite yoluyla bina edilir. Bu da argüman doğruluğunu yalnızca mantık silsilesindeki tutarlılık üzerinden değerlendirmenin yeterli olduğu anlamına gelir. Temelci görüşü savunanlar, bilginin diğer insanlarla ilişkili bir anlam olması veya kültürel değişikliklerle irtibatlı olarak değişebilir olması gibi özellikleri kabul etmez. Hakikat, tartışılmaz başlangıç noktalarından çıkarılır ve katı bir biçimde birbirine zincirlenerek devam eder. Dolayısıyla, kişilerin ön yargılarına yer yoktur (Reeves, 2013, s. 132). Buradaki önemli husus, temel olarak görülen ilkenin *-arkhê* tartışmasında görüldüğü gibi- *ilk nedensel* olması, kendisinden başka dayanağa ihtiyacı duymayan bir zemin teşkil etmesidir. Bu zemin, herhangi bir bozulmaya uğramayacağı düşünülen, mutlak bilginin kaynağı olarak görülmektedir.

Bunun karşısında yükselen eleştiriler ise anti-temelci (*anti-foundational*) veya na-temelci (temelci-olmayan, *non-foundational*)<sup>86</sup> görüşler olarak ifade edilir. Temelcilik-sonrası

<sup>86</sup> “*Non-foundationalist* ifadesinin kullanıldığı bir örnek olarak, temelcilik konusunu teoloji alanında sorunsallaştırarak temelcilik-sonrası bir yaklaşımı savunan J. Wentzel van Huyssteen’in argümanları verilebilir. Ayrıntı için bkz. van Huyssteen, 1997.

politika teorisi açısından anti-temelci pozisyon da sorunlu bir perspektif ortaya koymaktadır. Anti-temelcilik, çıkış noktası olarak herhangi bir ilkeyi kabul etmez. Genel tutum, bilginin herhangi bir şekilde kesin ve mutlak bilgi olamayacağı görüşünü savunmaktır. Bazı versiyonları ise daha özel ve karşıt olarak, bilginin güvenilir temellerden kaynaklanarak yükselemeyeceği görüşündedir. Bu temellerin deneyim ya da akıl olması fark etmeksizin ilke oluşturma gücü yoktur. Ancak, anti-temelci görüşlerin felsefi olarak tek bir gelenekte yer almadığını da belirtmek gerekir.

Epistemolojik bağlamda pragmatizmden radikal şüpheciliğe uzanan farklı pozisyonlardan yükselen, temelciliğin imkânsızlığına dair argümanlar ortaya çıkmıştır. Ortaklaşılın nokta, anlamın kavram ile dünya arasında birebir örtüşme olmaması nedeniyle nesnel bir biçimde ortaya çıkamayacağı düşüncesidir. Örneğin, bütünselci perspektifin anti-temelci yönü, kavramların bize dünya tarafından öylece verilmiş olmadığı, bizim yönelimimize ve önceliklerimize göre şekillenen teoriler üzerinden kategorize edilerek anlatıya dönüştürüldüğü fikrinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal inşacılık açısından ise, tarihsel ve toplumsal bağlamsallık nedeniyle bunlara aşkın olarak var olacak herhangi bir açıklama veya mekanizma imkânı bulunmamaktadır (Bevir, 2010a, s. 53-54). Anti-temelciliğin örnekleri bu açıdan bağlamsallığın öne çıktığı bir bakış açısında ortaklaşır.

Temelciliği merkezî tartışma şeklinde ele alan örnek çalışmalardan birisi Don Herzog'un "*Without Foundations*" (1985) başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada Herzog, Hobbes, Locke, Smith ve Hume üzerinden temelciliği tartışmaya açmaktadır. Herzog temelciliğin eleştirisini verirken, aynı zamanda bağlamsal meşrulaştırma stratejisinin politika teorisi açısından daha uygun olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle, toplumsal bağlamın önemini vurgulayarak, değerden bağımsız soyut kategorilere oturan temellerin imkânını sorgulamaktadır. Temelciliğin eleştirisi konusunda Herzog'un çalışması özellikle tutarlılık meselesi açısından önemli bir görüşü öne çıkarmaktadır. Ona göre, bağlamsal meşrulaştırmaya ile stratejik bir politika görüşü, temelci bir meşrulaştırmaya tercih edilmelidir. Bağlamsal meşrulaştırma politik uzlaşmazlıklarımızı ortadan kaldırmaz ve politik görüşlerimize nesnel doğruluk sağlamaz. Ancak, yine de başarısızlığa mahkûm değildir. Başarısız olduğunda ise, oluş halindeki toplum ve politika için öğretici bir başarısızlık olur (Herzog, 1985, s. 243). Herzog'un vurgusu, politika teorisinin geleneksel

ve modern biçimlerinde izlenen temelcilik biçimlerinin geneli için eleştirel bir ifade olarak görülebilir. Böylece, insan doğası, bireycilik, fayda, erdem vs. gibi temellerin kalıcı ve değişmez olduğuna dönük argümanların yanlışlığı yönünde görüş öne sürülmüş olmaktadır.

Marchart, anti-temelci olarak Richard Rorty'yi, na-temelci olarak da Michael Oakeshott'ı örnek gösterir. Birbiriyle aynı anlamda kullanılabilen anti-temelcilik ile na-temelcilik arasında küçük bir fark olduğunu gösteren Marchart'a göre, Oakeshott *muhafazakâr şüphelilik* çerçevesinde ele alınabilir. Oakeshott'un politik eylemi, insanın *bağlantısız ve dipsiz bir denizde seyri* olarak ele alması (Oakeshott, 1991, 60), onun politikayı na-temelci bir *topoi* üzerinden tanımladığını göstermektedir. Dipsizlik, temellendirmenin olmayan zeminine ve denizdeki yolculuğun çıkış noktasının yokluğuna gönderme yapar. Ancak, Marchart'a göre, deniz dipsiz ve bağlantısız olsa bile, yine de yapılandırılmış (*structured*) olduğu için anti-temelci değil na-temelci olarak adlandırılmalıdır (Marchart, 2007, s. 3). Marchart'ın bu ayrıntıya yaptığı vurgu, temelciliğin tamamen reddi ile temelci olmayan bir yapının varlığının kabulü arasındaki ayrımı göstermektedir.

Richard Rorty'nin konuyla ilgili görüşleri, anti-temelcilik olarak ifade edilebilmektedir. Ona göre, temelcilik politik/toplumsal pratiği boşuna zeminlendirilme çabası anlamına gelir. Rorty, politika teorisinde idealizasyon ile temellendirme arasında fark olduğunu düşünür. İdealizasyon, gündelik pratiklerimizi nasıl daha tutarlı yapabileceğimiz sorusuyla ilgilidir. Temelcilik ise *gündelik pratiklerimize tam anlamıyla tutunabilir miyiz* sorusunu cevaplama çabasıdır. Bu nedenle pratiklerimiz kendi dışındaki -insan doğası, rasyonalite, ahlâk gibi- temellere dayandırılmaya çalışılır. Bu nedenle, bir anti-temelci açısından toplumsal pratiğin zeminlendirilmesi samimiyetsiz bir çabanın ifadesidir (Rorty, 1999, s. 333). Rorty, temelciliğin karşıtı olarak konumlanırken, anti-temelcilerin kavramsal olarak daha serbest bir anlam bağı içinde olması gerektiğini savunmaktadır. Demokrasi teorisi açısından düşünüldüğünde, dilin başkalarına karşı güven duymama sınırını ortadan kaldıracak bir araç olduğu görülmelidir. Bu sayede demokrasinin paradoksal görülen kavramlarla birlikte değerlendirilebilmesinin önü açılabilir (Rorty, 1999, s. 336). Rorty'nin temelciliğin karşısında yer alan görüşleri, politikanın pragmatizmle düşünülmesi gerektiği düşüncesine uygun bir perspektif sunmaktadır.

Temelcilik-sonrası politika teorisinin kapsamı, temelciliğin eleştirisine dayandığı kadar anti-temelcilik ve na-temelcilik gibi pozisyonları da kabul etmemektedir. Temelcilik-sonrasının en geniş tanımı, toplumsal yaşamımızın ne mutlak ve değişmez kabul edilen nihâi bir ilkeyle ne de tamamen ilkesiz olarak var olduğunu savunmaktır. Temelcilik-sonrası perspektif çoğul, geçici ve tersine çevrilebilir olan çatışmalı temelin kabulüne dayanır (Marchart, 2011, s. 966). Judith Butler'ın post-yapısalcılık bağlamında dile getirdiği gibi:

İktidar, kendi koşullarını müzakere etmeye çalışan kavramsal aygıtı -eleştirmenin özne konumu da dahil- kendisine nüfuz eder. Dahası, eleştiri koşullarının iktidar alanı içinde bulunması, normlar koymaktan âciz, nihilist bir göreceliğin benimsenmesi anlamına *gelmez*, aksine politik yönelimli eleştirinin önkoşuludur. İktidarın ya da gücün ötesinde bir dizi norm koymanın kendisi, normatif evrensellik mecazlarına başvurarak kendi iktidar oyunun yücelten, gizleyen ve yayan etkili ve güçlü bir kavramsal pratiktir. Buradaki amaç, temelleri tasfiye etmek ya da temelcilik karşıtlığı diye adlandırılan bir konumu göklere çıkarmak değildir. Her iki konum da, temelciliğin doğurduğu kuşkucu sorunsalın farklı versiyonları olarak aynı çatı altındadır. Asıl yapılması gerekense, temelleri koyan kuramsal hareketin nelere *yetki verip* neleri dışladığını ya da reddettiğini irdelemektir. (Butler, 2021, s. 54).

Olumsal temeller (*contingent foundations*) olarak ifade edilen, zeminlenmenin geçiciliği üzerine yükselen anlayış, temelcilik-sonrası perspektifi içinde değerlendirilebilir. Zira, olumsal temeller, nihâi temeli reddederken temellendirme mecburiyetini de kabul etmektedir. Teori, temeller öne sürmeksizin ortaya çıkamaz. Temelcilik-sonrası görüş, nihâi temeli reddetmekle yetinmediği için, anti-temelci nihilizme, varoluşçuluğa veya çoğulculuğa dönüşmemektedir. Bunların tamamı, zeminlenmeyi tamamen reddederek anlamın imkân koşulunu da reddetmiş olur. Tüm anlatıların aynı şekilde ve eşit olarak yok sayıldığı bir çoğulculuğa da neden olmamaktadır. Bu görüşün reddetmediği tek nokta, *bazı zeminlere* ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir (Marchart, 2007, s. 14). Bu açıdan temelcilik-sonrası perspektif, temelci ve anti-temelci karşıtlığını aşma çabası olarak ifade edilebilir.

Marchart'ın temelcilik-sonrası politik teori argümanının çıkış noktası *politik fark* kavramıdır. Marchart politik farkı Heidegger'in *ontolojik fark* mefhumundan esinlenerek ortaya koymaktadır. Heidegger, mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi olarak ortaya çıkan Varlık felsefesi içinde ikili bir ayrım yapar. Varlık ve varolan arasındaki bu ayrım, Platon'dan bu yana süregelen unutulmuş sorunun çözümlenmesiyle ilgilidir. Heidegger'e göre, Varlık'ın unutulmuş tarihi olarak metafizik tarihi, kendisini düşünürken bizatihi Varlık olarak değil, Varlık gibi hareket eden varolanlar üzerinden tanımlanmasını ifade

etmektedir. Yani, varolanlar Varlık yerine konularak analiz edilmiştir. Bu nedenle düşünce tarihinin başat problemi hâline gelen unutulmuş, *Dasein*'in (oradalık, oradabulunuş) ile irtibatlı olan Varlık'ın açıklanması üzerinden düşünülmelidir. *Dasein*'i burada önemli kılan niteliği, onun kendisindeki önceliklere dayanıyor olmasıdır. *Dasein*'in ontik önceliği, Varlık'ın varolanlara öncel olmasını sağlayan *varoluş* (*existence*) olmasıdır. Ontolojik önceliği ise, kendisine dayalı olan bir ontoloji olmasıdır. İşte bu ontik ve ontolojik veçheler, varolan ve Varlık ayrımının iki ayrı alanına denk düşmektedir. Nihayetinde bu ontik ve ontolojik irtibatı, diğer her türlü ontolojinin potansiyel varlığını da kuran bir ontik/ontolojik koşul olarak işlev görür (Heidegger, 2011, s. 14). Heidegger'in görüşüyle değerlendirildiğinde, “Bir metafizik teori sözde nihâi zemin inşa ettiğinde, bu zeminin, zeminlenme ediminin şimdide verili olmasından da önce Varlık'tan ileri geldiğini unutmaktadır” (Efthimiou, 2019, s. 63). Diğer bir ifadeyle *Dasein*, Varlık'ın unutulmuş sorununu aşmayı sağlayan bir mefhumdur. Çünkü, ontolojinin Varlık ile ilişkili olduğunu unutmadan sorgulama yapmayı gerekli kılar. Aynı zamanda varoluşun ontik yönü, *Dasein*'in hergünlüğüne dair bir anlayış geliştirmemizi sağlar. Kişi, içine fırlatıldığı dünyayı anlamlandırmak için *Dasein*'in Heidegger tarafından ortaya konan anlamı üzerinden hareket edebilir.

Ontik ve ontolojik arasındaki bu kopmaz bağı dışlamayan ayrışmaya paralel olarak Marchart, *politika* (*la politique/politics*) ve *politik olan* (*le politique/the political*) arasındaki ayrım üzerine düşünür. Politika ve politik olan ayrımı Schmitt'in politik olanı kurucu olan dost-düşman antagonizması ile tarif ederek, bu antagonizmanın ortadan kalktığı uzlaşılı durumda politik olanın da ortadan kalkacağı düşüncesini savunur. Schmittyen kökeni üzerinden düşünüldüğünde politik olan, bir şeyin politik karakterinin varlığını işaret eder. Politika ise, politik olanın varlığı üstünde, pratikteki stratejiler ve uygulamalar alanına işaret etmektedir. Marchart'a göre bu ayrım, Heidegger'in ontolojik farkı ilişkisine oldukça benzer bir çerçeveye oturmaktadır. Kabaca ifade etmek gerekirse, ontik alan politikaya, ontolojik alan ise politik olana denk düşmektedir. Heidegger'in değerlendirmesinde zeminlenme süreci hiçbir zaman sona ermemektedir. Ontolojik alanda *Varlık olarak Varlık* her zaman varoluşu mümkün kılan alan olarak süregelir. Ancak hiçbir zaman bizatihi Varlık olarak görünmez. Görünüşe geliş anları, belli bir şey olarak karşımıza çıkmayan Varlık'ın ontik alanda, varolanlarda kendini açığa çıkarması ile görünüşe gelir (Heidegger, 2011, s. 5-14, 87, 355). Politika ve politik olan arasındaki



zeminlenme ilişkisi de bu minvalde var olmaktadır. Toplumsalın temellendirilme anı politikadır. Ancak her politika, aynı zamanda politik olanın alanından kopmadan ortaya çıkmak zorundadır. Politika ve politik olan birbirinin yerine geçmez, hiçbir zaman birleşmez, ancak her zaman zeminlenme-çözülme oyununun alanını açan politik olanın oyun sınırlarındadır. Zemin anı ve zeminin aktüelizasyonu, iki terimin bir araya gelemeyişi nedeniyle uzlaşmamaktadır (Marchart, 2007, s. 8; 2011, s. 966). Temelcilik-sonrası görüşün ayırıcı unsuru bu zeminlenmenin *farklılaşma* bağlamı ile ortaya çıkmaktadır.

Temelcilik-sonrası politika teorileri, Heidegger'in ontolojik farkı ve farklılaşma olarak da ifade edilebilecek zeminlenme-çözülme alanı üzerine kurulmuştur. Heidegger için de zeminsizlik, yapısal olarak salt temel olmayış anlamına gelmez. Zeminsizlik, zemin işlevi gören bir boşluk olarak anlaşılmalıdır. Bu boşluk, yokluk değil, *doldurulmamış olma* durumunu gösterir. Zemin, zeminsizlik niteliği sayesinde zemin özelliğini gösterebilmektedir. Bu nedenle boşluk, hiç bitmeyen bir farklılaşma ve zeminden gerçi çekilme hareketidir. Zeminin nihâi temellendirme işlevi göremeyişi sayesinde süreç hiçbir zaman kapanmaz (Marchart, 2007, s. 18-20).

Politik fark, ontolojik farkın dört unsuru ile ilgilidir. 1) Olay/Oluş (*event*): Heidegger için olay ve onun süreçsel fiili olarak oluş, zeminlenme/çözülme sürecinin açığa çıkmasını sağlar. Ancak oluş, ontik açığa çıkmayla karıştırılmamalıdır. Çünkü, oluş zeminlenme ayrımı veya olanaklılığından başka bir şey değildir. 2) An (*moment*): An, oluşun zamanmekânsallığıdır. Varlığın, zemin ve boşluk düzlemindeki çok daha temel bir düzlemini ifade eder. Heidegger'in an, zeminin zeminsizliğinin oluşta ortaya çıkmasının aktüelizasyon niteliğidir. 3) Özgürlük (*freedom*): Varolanlar zeminlendiğinde, zeminin kendisi artık zeminlenmiş değildir. Bu noktada özgürlük vardır çünkü zeminin zemini yoktur. Özgürlük, zeminin zemini olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, özgürlük, her zeminlenme koşulunun kökensel zemini yerine geçmektedir. 4) Fark (*difference*): Ontolojik farkın politika teorisindeki karşılığı olarak politik farkı ifade eder. Temelciliğin dekonstrüksiyonunun imkânı bu unsurdan ileri gelmektedir. (Marchart, 2007, s. 20-22). Bu dört unsur, politik farkın ontolojik ve oluşsal muhteviyatını çerçevelemektedir. Anın oluşta ortaya çıkma imkânı ve özgürlüğün zeminlenme hareketinin zeminindeki açıklık olarak kavranması bu unsurların özeti olarak ifade edilebilir. Son aşamadaki fark

mefhumu ise, farklılaşma hareketine yaptığı gönderme ile dekonstrüktif bir politika teorisini sahiplenmeyi de mümkün kılmaktadır.

Derrida'nın dekonstrüksiyon yaklaşımı içinde ele aldığı *différance* kavramı temelcilik-sonrası politikanın Marchart tarafından ortaya konan çerçevesini güçlendirmek için kullanılabilir. *Différance*, Derrida'nın Fransızca fark anlamına gelen *différence* kavramı üzerinde yaptığı bir harf değişimi ile (e-a) ortaya çıkan kavramdır. Derrida, *différence* kavramının kökeni olan *différer* fiilinin hem fark hem de erteleme anlamına geldiğini, ancak *différence* kelimesine dönüştüğünde fark anlamı mevcut kalmasına rağmen *erteleme* anlamının kaybolduğunu söyler. Derrida kavramı *différance* şeklinde kullandığında hem fark hem erteleme anlamını içerecek şekilde kullanarak bu kayıp anlamı tekrar ortaya çıkarmaktadır (Lucy, 2012, s. 20-22). Bu açıdan *différance* anlamın ertelenmesi ve gösterenden gösterene gönderen bir hareket olması bağlamında Derridacı semiyolojik çözümlemenin de bir ifadesi olmaktadır.

Bu hareketin önemli bir unsuru, *différance* ile *différence* kelimelerinin aynı şekilde telaffuz edilmesidir. Bu sayede Derrida bir yandan söz merkeziliğin eleştirisini yazının anlam çokluğu üzerinden gösterir, diğer yandan dekonstrüktif bir *hareketi* imâ eder (Ramond, 2011, s. 71). Bu nedenle "... *différance* gerçek anlamda ne bir kelime ne de kavramdır." (Derrida, 1982, s. 3). *Différance*, buradalık olarak herhangi bir biçime bürünerek şimdiye gelmez. Ayrıca bir varoluşu ya da özü de yoktur. Varlığın herhangi bir kategorisinden kaynaklanmamaktadır. Bu nedenle *différance* teolojik veya ontolojik bir bağlama indirgenemez (Derrida, 1982, s. 6). Derrida şöyle söyler: "Eğer *différence*, burada-olanın sunuluşu (*présentation*) ~~olmaksa~~ (böylece ~~olmak~~'ı çaprazlama çiziyorum) kendisini asla sunmamaktadır o. Kendini hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye." (Derrida, 1999, s. 52). *Différance*'nin tespit edilemeyen yeri, onun bir hareket olarak kavranmasından ileri gelmektedir. Bu açıdan, temelcilik-sonrası politika teorisinin zeminlenme-çözülme hareketi, anlamı kuran ancak sürekli erteleyerek nihâileşmesini engelleyen dekonstrüktif bir hareket olması ile *différance* çerçevesinde değerlendirilebilir.

Temelcilik, anti-temelcilik ve temelcilik-sonrası yaklaşımların genel çerçevesi böylece çizilebilmektedir. Temelcilik ve temelcilik-sonrası politika teorisinin en belirgin ve en belirleyici alanlarından biri, politik özne etrafında şekillenen tartışmalarla bağlantılıdır.

Demokrasi teorisinin tarihsel görünümüleri ile de ilgili olan özne konusu, birey-toplum ilişkisi, özneler arası ilişkisellik, tanınma, özdeşlik ve fark gibi konular üzerinden, kimliğin temelci veya temelcilik-sonrası perspektiften ele alınması hususunda farklı açılardan değerlendirilebilir.

### 3.2.2. Tanınma, Farklılık ve *Queer* Teori

Demokrasi teorilerinde, kapsamı birçok politik içeriği paralel olarak kesen konuların önemli bir kısmı kimlik/özdeşlik ve fark kavramlarının etrafında gelişen tartışmalarda karşımıza çıkar. Politika teorisinin geleneksel ve modern biçimlerinde öne çıkan aynılaştırıcı/özdeşlik temelli yaklaşımlar, zamanla farklılıkların silinmeksizin bir arada var olabilmesine uzanan çözüm arayışları ile buluşmuştur. Fakat, *farka* veya özgül olana yapılan her vurgu, aynılaştırma mantığının elinden kurtulamamaktadır. Çokkültürcülük tartışmalarında da görüldüğü üzere, farklılığın bir sabit olarak öteki biçiminde ele alınması da özdeşlik odaklı perspektifin metafiziksel dayatma mantığının başka bir türü olma tehlikesini taşır. Dolayısıyla, özdeşlik ve fark hususu basitçe iki karşıt konunun çekişmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada meselenin aynı zamanda temelci demokrasi teorisi açısından da önemli bir tartışma olduğu ifade edilmelidir.

Demokrasi bağlamında konunun ele alınması gereği, *demosun* kapsamı ve farklılıkların birlikteliğinin koşulları ve sınırları ile ilgilidir. Bu bağlam feminist teorideki farklı görüşler, etnik kimliklerin politikaya katılımı, zorunlu göç ve iltica konuları gibi oldukça geniş bir çerçeveyi etkilemektedir. Bu bölümde tanınma, kimlik, fark ve demokrasi irtibatının değerlendirilmesi adına şu unsurlar üzerinde durulacaktır: 1) Tanınma argümanının Hegelyen kökleri, 2) farklılıkların demokratik katılımı ile tanınma mücadelesinin irtibatı, 3) feminist ve *queer* teori tartışmalarının bu açıdan nasıl konumlandığı hususu.

Politika teorisinde evrenselci görüş, modern teorilerin ortaya çıkışına kadar her zaman baskın olmuştur. Antik Yunan ve Roma düşünürlerinden, sözleşmecî politika teorisyenlerine kadar arayış her zaman geçerli olacak düzenin kurulması adına evrenselin tamlığına ulaşma çabası temel teşkil eder; “Platon’da evrensel, *yegâne* dolu/tam yerdir; Hobbes’da ise, hükümdarın iradesiyle doldurulması gereken mutlak manada boş bir yer.

Ancak ... ikisi de tikele, şu dolu/boş yer yani evrensel karşısında kendine has bir dinamik atfetmekten kaçınırlar.” (Laclau, 2015, s.42). Bu görüş, politika teorisi açısından öne çıkmakla kalmamıştır, aynı zamanda yaşama dair felsefi görüşler de bu çizgide değerlendirilmiştir. Tarihte bu gelişme evrensel-özümlü karşıtlığı üzerinden de izlenebilmektedir. Öncelikle a) evrenselle özgülün tam bir ayırım olması ve evrenselliğin akıl yoluyla kavranabileceğini savunan Platoncu çizgi, b) Hıristiyan teolojisinde yer alan evrensel Tanrı varlığının özgül insanda tecessüm ettiği düşüncesi, c) modern düşüncede evrensel akıl ile somutluk/bedensellik irtibatı üzerinden kurulan çerçeve şeklinde bir seyri bulunmaktadır (Laclau, 2015, s.76-78). Bu görüşlerin tamamı, evrenselin hakikat ve ezeli-ebedî olanla bir tutulduğu, özgül olanın ise bu evrensellik içinde yer alan bir karşıt konum olarak ele alındığı temelini benimsemektedir.

Evrenselin mevcudiyeti, politik düzenin ve öznenin evrenselleştirilebilir bir tanıma uygun hâle getirilmesi amacını meşru kılmaktadır. Büyük oranda Kantçı bir ahlâk metafiziği ile geleneksel politika teorilerinin evrensel muhteviyatı ile dolu olan bu görüş, herkesin belli ilkeler üzerinde birleştiğini var sayar. Bu noktada, temelci demokrasi teorisinin öne çıkan unsurları da aynı mantığın parçası olur. Liberal düşüncede tanımlanan hak odaklı birey, cumhuriyetin özgür ve eşit yurttaş tanımı gibi potansiyel olarak *herkesi* kapsayan kategorileri bu çerçeve içinde aynılaştırıcı sabit kimlik tanımlarının farklı görüntüleridir. Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı sorun ise farklılıkların görmezden gelinmesi veya metafizik bir şiddetin uygulanması sonucunda farklılıkların *aynı* içinde kalmaya zorlanmasıdır. Dolayısıyla, farklılıkların kendilerini var etme veya politik yaşamın ve hukukî sistemin parçası olma çabası bastırılacaktır.

Bu noktada, Hegel’in felsefesinden yola çıkılarak önemli bir politik meselenin çekirdeğinde yer alan tanınma hususuna değinilebilir. Tanınma konusu, demokrasi teorilerinde birlikte yaşama imkânının ve sınırlarının odaklarından birisidir. Bu minvalde, tanınmanın önemli bağlantısı *özneler arasılık* ile olan ilişkisidir. Politik topluluğun bir arada var olan insanların ortaklıkları üzerinden tanımlandığı koşullar, kimlik mefhumu ile birlikte ele alındığında karşılıklı olarak öznelerin birbirini tanınması ve *tanımlaması* bir zorunluluk olur. Bu durum hem evrenselci hem de farklılığa dayalı politika anlayışları

açısından kurucu bir argümanın ifadesidir.<sup>87</sup> Hegel’de insanın tanınma üzerinden ele alınması, toplumsallığın bir parçası olmasını imlemektedir. Ancak, bu noktaya varan düşünce silsilesini takip etmek için Hegel’in *tin* ve *tarih* üzerine düşüncelerine kısaca değinmek gerekmektedir. Böylece insanın *özbilinçli* bir varlık olarak yaşam içindeki özneler arası konumu anlaşılabilir.

Hegel’de özne, hem *tinsel* olması nedeniyle soyut konumdadır, hem de cisimleşmiş olması bir zorunluluktur. Öznenin iki kaynağı bulunur: a) Rasyonel varlık olarak insan, b) dışavurumsal varlık olarak insan (Taylor, 2021, s. 41). Bu anlamda Hegel için özneyi tanımlamanın yolu hem onun akla sahip olması hem de varlığını belli bir mecrada dışavurmasıyla kimlikleniyor olmasından geçmektedir. Aynı zamanda, özne bir tarihe sahiptir. Hegel için tarih, öznenin kendisinin farkında olması, bilinç berraklığına sahip olması yolundaki amaçsal bir sürecin ifadesidir: “Dolayısıyla insanlık tarihi, kültürel form hiyerarşisindeki basamakların tırmanılmasıdır aynı zamanda.” (Taylor, 2021, s. 45). Bu süreçsellik, Hegel’in *tin*in dünya tarihi üzerinden ilerleyen diyalektik bir süreç olarak görülmesiyle paralellik arz eder.

Hegel felsefesinde tüm tarih, *mutlak tine* (ruh/*spirit*) ulaşma sürecidir. Tin veya evrensel akıl, ilk aşamada kendi içindedir. Tez olarak adlandırılabilir bu *akıl* aşamasında her şey potansiyel olarak vardır. Diğer ifadeyle her şey soyut bir kavram düzleminindedir. İkinci aşama olan antitezde akıl kendisini doğa olarak dışlaştırır. Yani, somut bir biçime sokarak *cisimleşir*. Son aşamada ise kültür/insan ortaya çıkar. Burada düşünme vardır. Sentez olan bu birlik durumu, *tin*in kendinde ve kendi için olduğu aşamayı ifade eder. Doğada cisimleşen akıl, yabancılaşmadan kaçınmaz. Zira, ilk aşamada tinsel iken, doğada cisimleşerek maddî biçime bürünmüştür. Doğaya, salt nedensellik alanı olduğu için bilincin ve özgürlüğün olmadığı bir alandır. Son aşamada ise, akıl kendisine uygun olan bir dünyada yer almaktadır. Burada bilinç durumu ve özgürlük bulunur. Tarihsel bağlam

---

<sup>87</sup>Konunun ontolojik bağlamında Heidegger felsefesi önemli bir kaynaktır. Heidegger’in özdeşlik hususunu ele alırken vurguladığı tespitlerden birisi, A=A denkleminin eşitlik değil *aynılık* olarak yorumlanmasıyla Batı düşüncesinde kimlik (*identity*) ve birlik (*unity*) kavramlarının aynı olduğu düşüncesinin temellendirilmesidir (Heidegger, 1969, s. 25). Ancak, A=A ifadesinin aynı şeyi göstermesi için iki adet A ve eşitlik denkleminde gerek yoktur. Tek bir A, zaten kendisi olmayı ifade eder. Dolayısıyla, A=A denkleminin, A’ların aynılığından ziyade *eşitliği* noktasında önem arz eder. Hegel için bu meselenin karşılığı rasyonel olanın gerçek olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Düşünülen şey ile gerçeklik arasında özdeşlik kurmaktadır. Bu da, Hegel’in *tin*in tarihsel olarak kendisini ortaya koyma ve bilincine varma sürecine dair genel düşünceleri ile ilgili bir tavrı göstermektedir. Ayrıntılar için bkz. Heidegger, 1969.

içinde tinin bu aşamaları, aslında her zaman orada olan mutlak tinin kendisini açması ve kendi öz bilincine ulaşması sürecini göstermektedir (Hegel, 2014, s. 61-69). Hegel için tin, kendi kendisinin ereği olmaktadır. Özgürlük tinin kendisini tanıması ve bilincine varmasıdır. Hegel'e göre, "Tinin tözü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği böylece söylenmiş oluyor: öznenin özgürlüğü." (2014, s. 71). Dolayısıyla tinin ereği, kendisini özgürce var edebilmesi ve bunun refleksif bir düşünme biçiminde bilincine varabilmesidir.<sup>88</sup>

Bu felsefî arka plan, Hegel'deki özne tanımının neden başkaları ile ilgili olarak bir tanınma konusu olması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Hegel'de insan, sınırlı tin olarak mutlak tinin cisimleştiği özgül parçaları ifade eder. Bu nedenle, tek başına tinin taşıyıcısı olması yeterli olmamaktadır. Aynı zamanda, diğerleriyle birlikte, mutlak tinin varlığa gelişini sağlamaktadır. Doğadaki bilinç, kendisinin farkında olmayan bilinçtir. Kültür içinde öz bilinç sahibi olan insan bu bilince *öteki* üzerinden varır. Hegel'in efendi-köle diyalektiği üzerinden değerlendirdiği husus, öznenin, bir şeyin bilincinden kendinin bilincine geçişi anlatmaktadır. Ona göre, öz bilinç, ancak tanınması ile var olan bir bilinçtir. Öz bilinç öncelikle başka bir öz bilinçle karşılaşır ve kendinde durumundan çıkar. Akabinde, önce kendisini kaybeder ve başka bir öz kendini bulur. Ancak, başkasını öz olarak görmediği için, başkasında kendisini görmektedir (Hegel, 1977, s. 111).<sup>89</sup> Bu ikili bağımlılık durumunu ifade eder: "Hegel'in temel bir insan ihtiyacı olarak gördüğü bir başkası tarafından tanınma çifte bir bağımlılık yaratır; çünkü bir başkasıyla, beni onaylayabilecek biriyle ilişki, benim kendimle ilişkimin dolayımıdır, yani benim kendimle ilişki kurabilmem, zorunlu olarak, bir başkasıyla ilişki içinde olmama bağlıdır." (Rockmore, 2022, s. 169). Bu bağlam, Hegel'deki tanınmanın temel argümanı olarak ifade edilebilir. Neden karşılıklı tanınma ihtiyacının ortaya çıktığı gösterilmiş ve bunun altında yatan bilinç meselesi ile açıklama temellendirilmiş olur. Meselenin toplumsal ayağında öznel arası tanınma talebi yer alır.

<sup>88</sup> Hegel felsefesinin bahsi geçen içeriği ve eserleri arasındaki ilişkiye dair kapsamlı ve açıklayıcı bir çerçeve çalışma için bkz. Rockmore, 2022.

<sup>89</sup> Heidegger bu durumu şöyle yorumlar: "Özü gereği kendinin bilinci 'ikileşmiş nesneye' sahiptir. Şu anlamda: 1. Ben, öteki bir tekilin karşısında kendini tekil olarak varetmekte; 2. Söz konusu ikileşmeyi kendi içine geri almakta ve böylelikle bizzatıhi mutlak olanla ilintisini kendi içinde kendine açıklamaktadır." (Heidegger, 2019, s. 200).

Hegel’de tinin ele alındığı çerçeve, tarihin nasıl yorumlanacağı ve etik/politik açıdan insanlığın hangi açıdan değerlendirilebileceği noktalarında da belirleyici bir zemin oluşturmaktadır. Hegel’e göre “...her şeyin yöneldiği biricik hedef, Tin’in ya da Aklın kendini kavramasıdır. Bu özkavrayışın taşıyıcısı insandır. Ama mutlak tinin eksiksiz biçimde gerçekleşmesi için insanın tarihte belirli bir gelişim düzeyine ulaşması gerekir.” (Taylor, 2021, s. 125). Tarihin gelişme süreci, tinin kendi bilincine varma sürecidir. Hegel’in ifadesiyle, “...dünya-tarihi tinin özgürlük bilincinin ve bu bilincin meydana getirdiği özgürlüğün gelişmesini sergiler.” (Hegel, 2014, s. 173). Bu noktada insanın geçtiği aşamalar da nihaî olarak devlete varmaktadır. Hegel bu gelişme sürecini hukuk alanı üzerinden ele alarak politika felsefesini de tinin tarihsel gelişimi bağlamına oturtmaktadır.

Hegel’e göre tanınma çerçevesinde hakkın ortaya çıkması mülkiyetle/sahiplikle ilişkilidir. Mülkiyet veya sahiplik bağlamında hak, özgürlüğün soyut iradeyle irtibatında ortaya çıkar. Bu aşama aynı zamanda kişinin sadece kendisi olarak var olduğu yerdir. Daha sonra kişi kendisinden ayrılarak başkayla ilişkili hâle gelir. İki tarafın da varlığı karşılıklı olarak kabul edilmektedir. Bu sayede mülkiyet/sahiplik, başkası tarafından karşılıklı olarak tanınma konusu olmaktadır. Kimlik, mülkiyet üzerinden karşılıklı tanınmayla ortaya çıkar (Hegel, 2001, s. 54). Mülkiyetin öznel arası irtibatla ilgili olduğu bu adımda sözleşme argümanı karşımıza çıkar. Burada mülkiyetin öteki tarafından tanınması söz konusudur ve sözleşme sayesinde kişi kendisini başka bir iradenin tanınmasının konusu yapmaktadır (Hegel, 2001, s. 77). Bahsi geçen ilişkiler, Hegel’de hakkın tanınma olmaksızın var olamayacağını ifade etmektedir.<sup>90</sup>

Hegel için etik yaşam *Sittlichkeit*<sup>91</sup> anlamıyla değerlendirilmelidir. Etik yaşamın toplumsal bütünlük kurma bağlamı baskın olduğu için bu tercih yerinde bir vurguyu

<sup>90</sup> Hegel bu kavramların ilişkisini “*Philosophy of Right*” (2001) çalışmasında ayrıntılandırmaktadır. Bu eserde, “İrade kavramından yola çıkar, bunun biçimsel hak seviyesinde, ahlakilikte ve etik yaşamda gerçekleşmesinden geçip, biçimsel hakkı ve ahlakiliği bir araya getiren en somut biçimine kadar ilerler. Sonra, tartışma hukukun en doğal ve en az gelişmiş seviyesi olan aileyle tekrar başlar ve daha somut biçimleri olarak sivil toplum ve devletle devam eder.” (Rockmore, 2022, s. 205). Bu çalışma kapsamında konunun yalnızca demokrasi teorisi ve tanınma bağlamında öne çıkan belli kısımları ele alınmaktadır. Diğer ayrıntılar kapsamı çok genişleteceği düşünülerek dışarıda tutulmuştur.

<sup>91</sup> Hak ve tanınma irtibatına bağlı olarak, insanların öznel arası bir bütünlük içinde yaşamasını temellendiren diğer bir unsur *etik yaşam*dır. Hegel’de etik yaşam; aile, sivil toplum ve devletin gelişim ve tamamlanma aşamaları olarak ele alınmasıyla iç içedir. Etik yaşam Hegel düşüncesinde *Sittlichkeit* (Alm.)

gösterir. Zira, özgürlük tinin öz bilinç olarak kendisini bilmesi, tarihin gelişim aşamalarında kendi üzerine reflektif düşünüm yoluyla aslında olduğu şeyi kavraması ise, insanlar da içinde bulunduğu toplumla ve devletle bütün olduğu noktada özgürlüğe yaklaşacaktır. Çünkü, ancak bu sayede tin (veya evrensel akıl ya da İdea) ile ilişkisine dair gerçeği biliyor olacaktır. Bu sayede, mutlak tinin taşıyıcı olduğunu bilerek gerçek kimliğini de yakalayabilir. Bu kimliğin dışı vurulduğu alan ise kamusal alandır. Yabancılaşmayı aşarak, kamusal alanda kendini dışarı vuran ve bu sayede özneler arası tanınma üzerinden gerçeğin bilgisine varıp tin ile bağlantısını kuran insan, devlet ile bütünleştiği bir topluluğun parçasıdır (Taylor, 2021, s. 156).

Hegel'de bireyin devletle ilişkisi, aile ve sivil toplum aşamalarından geçerek kurulmaktadır. Kişilerin öznel istençleri, dünya tarihi içinde tutkulara denk düşer ve tamamen özgül amaçların tatmin edilmesiyle ilgilidir. Ancak, tinin tarihte açığa çıkışı düşünüldüğünde, öznel istençler, özsel olan genel birliğin içinde kalacaktır. Bu etik yaşamın bütünlüğü, somut görünümde devleti ifade eder: “Devlet, bireyin -birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde- kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve tadını çıkardığı gerçekliktir.” (Hegel, 2014, s. 117-118). Hegel bu noktada devletin olumlu anlamıyla öne çıktığını göstermek ister. Devlet, kısıtlayan veya düzenleyen erk olarak değil, hak ve gelenekler üzerinden öznel istençlerin genel istençle bütünleşmiş olduğu bir birlik durumu olarak tarif edilmektedir. Bu anlamda devlet, öznel istençlerin nesnel istenç olarak somutlaştığı yer olarak tanımlanabilmektedir.

Hegel için devlet, liberal tahayyüllerin öne çıkardığı biçimiyle bireylerin var ettiği, yurttaşların karşısındaki soyut bir varlık olarak düşünülemez. Aksine devlet, yurttaşlar organik bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Burada devlet vücudunun hiçbir organı kendi başına bir amaç veya araç konumunda yer almaz (Hegel, 2014, s. 119). Hegel'de birey ile devlet arasında sivil toplum alanı yer almaktadır. Sivil toplum, topluluğun ekonomik yaşamı ile birlikte, hukukî yapısı, politikaları ve toplumsal düzenlemeleri içerir. Sivil toplum ihtiyaçlar sistemi, adaletin yönetimi ve düzen/leme şeklinde parçalara

---

kavramının karşılığıdır. Bu kavram, *Moralität* (Alm.) ile aynı anlama sahip değildir. *Sittlichkeit* kavramı, kökeninde yer alan *Sittenin* (Alm.) gelenek ile ilgisi üzerinden tanımlanır. *Moralität*, bireysel ahlakı ifade ederken kişinin aklından, bilincinden veya duygularından yola çıkmaktadır. *Sittlichkeit* ise, belli bir toplumun gelenekleri ve kurumlarında somutlaşan etik normları ifade eder (Inwood, 1999, s. 92). O halde, *Sittlichkeit* anlamıyla etik yaşamın *toplumsallık* irtibatı nedeniyle *Moralität*tan ayrıldığı söylenebilir.



sahiptir. Inwwod'un ifadesiyle, "Hegel ekonomik piyasayı, modern devletin merkezî ve kaçınılmaz bir özelliği olarak görür. Ancak, işleyişi kamusal düzenlemelere ve desteklere, aynı zamanda rekabetçi olmayan değerlerin öğretilmesine bağlıdır." (1999, s. 55). Bu açıdan bakıldığında Hegel için devletin sivil toplum üzerindeki yönlendiriciliği de önemli bir unsur olarak görülebilir.

Hegel felsefesinde kimlik ve tanınmaya dair argümanlar, sivil toplum içinden geçen öznel istençlerin nesnel istençle birleşerek devletin bütünlüğünü oluşturma süreciyle ilgili olmaktadır. Evrensellik, öznelerin öznel taleplerinin tanınma konusu yaptığı noktada, hukukî bir kurumsal içerilmeyi zorlayan mücadeleye imkân veren mekânı inşa etmektedir. Honneth, özneler arası tanınma talebi meselesini şöyle özetler:

...öznelerin kendi kimliklerinin karşılıklı olarak tanınması uğruna sürdürdükleri bir mücadeleden, özgürlüğü güvence altına alan kurumların pratik-politik anlamda yürürlüğe girmesi yönünde toplum içi bir baskının ortaya çıktığı inancını savunmaktadır. Diğer bir deyişle, sosyal yaşamda en başından beri ahlâki bir gerilim olarak içkin olan bir şey vardır ve bu, bireylerin kimliklerinin özneler-arası tanınması talebidir. Bu talep, her bir kurumsallaşmış sosyal gelişim düzeyini aşar ve böylece kendisini aşama aşama tekrar eden bir çatışmanın olumsuzlayıcı yolunda toplumu iletişim içinde yaşanan bir özgürlük durumuna doğru adım adım götürür. ... Hegel bir eylemin gerçekleştirilmesi olarak mücadeleye öncelikle ancak salt sosyal tanınma ilişkilerini bir bozulması ve yara alması anlamını kazandırmış olması sayesinde bu mücadelenin içinde insan tininin etik bir biçimlenme sürecinin temel aracını da fark edebilmişti. (Honneth, 2016, s 22).

Politika teorisi açısından bakıldığında, Hegel'in düşüncelerini bir yandan kapalı bir sistem olarak görerek devletin yüceltildiği, totaliter yönetimlere kapı açan bir teori şeklinde yorumlamak mümkündür. Diğer yandan ise, insan tinin tarihsel gelişimi ile nihayete varması sürecinde, tanınmanın toplumsallık içinde nasıl mücadele alanına dönüştüğü üzerinden de değerlendirilebilir. Çokkültürcülük tartışmalarında da görüldüğü gibi, tanınma argümanının karşılıklılık ve öteki üzerinden kimliklenme meselesi olarak ele alınması, farklılıkların fark olarak tanınması anlamına gelmektedir. Bu bağlam, demokrasi teorisi açısından değerlendirildiğinde farklılıkların kabulü açısından olumlu bir çerçeve çiziyor gibi görünmekle birlikte, farklılıkları kendi kimliklerinin sabitliği üzerinden kurguladığı için temelci perspektifin atomist bireycilik hatasını tekrar etmekten kaçamaz.

Tanınma konusunun bir yönü de *sahicilik/otantisite* konusudur. Kişinin kendisini iç derinliği olan otantik varlıklar olarak algılaması öznelci dönüşümün ortaya çıktığı modernliğin belli biçimi içinde gerçekleşmektedir. Kişinin doğru ve yanlış

anlayabilmesi, salt hesapla değil, aynı zamanda duyguları ile ortaya çıkan bir durum olarak görüldüğünde, insanın içinden gelen ses -veya vicdan- sayesinde kendi öznelliğini kavraması olmaktadır. Otantik benlik, toplulukçu görüşlerde olduğu gibi, aynı zamanda içinde yaşanan toplulukla irtibatı gerekli kılabilir. Çünkü, "...kimliğimizi her zaman, önemli saydığımız öbür kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle diyalog içinde, bazen de çatışma içinde tanımlarız." (Taylor, 2014, s. 53). Bu diyalog hem içsel bir şekilde hem de topluluk içinde dışsal bir diyalog şeklinde ortaya çıkar. İşte bu nedenle, tanınma unsuru oldukça önemli bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Honneth'in vurguladığı gibi, tanınmanın bir yönü kimliklerin kamusal içine dahil edilme talebine dayalıdır. Taylor bu tanınmaya kişinin kendisini içsel olarak, kendi otantikliğinde kavraması yönünü de katarak, tanınma politikası ile farklılık politikaları bağlamını anlamlandırmaktadır:

İşte böylece, tanınma söylemi bizim için iki düzeyde tanınır duruma geldi: Önce, kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşım içinde oluşan şeyler olarak anladığımız kişisel düzeyde. Sonra da eşit tanınma politikasının giderek daha büyük bir rol oynamaya başladığı kamusal düzeyde. Bazı feminizm kuramları, bu iki alan arasında bağlantıların bulunduğunu göstermeye çalıştı. (Taylor, 2014, s. 57).

Buradan çıkan iki sonuç: a) Geleneksel kimlik anlayışındaki kişisel üzerine kurulu olan politikanın *şeref* gibi kimliksel özgüllüğe dayalı olarak inşa edilmesi anlayışından *evrensel haysiyet* anlayışına geçiş, b) modern kimlik kavrayışı ile *farklılık politikasının* yükselmesidir. (Taylor, 2014, s. 58).

Tanınmaya dayalı politika anlayışı, genel olarak evrenselliğe dahil olan özgüllükler üzerinden değerlendirilmektedir. Yani, politik tanınma, belli bir kimliğin kendisini kamusalığa evrensel bir kategori olarak sunmasıdır. Dolayısıyla, belli özgül kimlik, kendisini evrenselleştirme çabasına girmektedir. Diğer yönüyle tanınma ise, özgül kimliğin ötekenden farkı ile var olmasını merkeze almaktadır. Bu anlamda tanınma ve farklılık, aslında benzer bir temelin iki yönü olarak görülebilir. Ancak, her durumda bu bağlamın, belli bir zemin üzerinde birliği bir bütün olarak görmek ve kimliklerin belirli bir kategori içinde ortaklaştırılması görüşüne eleştiriye alan açar.

Farklılık konusu da bu ilişkinin içinde yer alabilir. Ancak, farklılık politikasının odağı, tanınmanın ve politikaya dahil olmanın ötesine geçen soruşturmalara konu olur. Temel husus aynılaştırma ve özdeşliğe dayalı politik görüşün eleştirisi olmakla birlikte, eşitleyici ve farklı kimlikleri aynı düzeye getiren politikadaki çelişkileri de dile

getirmeyi sağlar. Irk, cinsiyet, etnisite, sınıf gibi ayırım yaratan kategoriler, bu tartışmaların belirleyicisi olduğu kavramlar ağının görüntüleri olarak ele alınabilir. Özellikle cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve/ya cinsellik hususu bu konuda oldukça geniş bir alanda yer almaktadır. Bu özelliğiyle, cinsiyet tartışmalarında diğer tüm kimlik bağlantılı görüntülerin içerilmesi mümkün olmaktadır.

Feminist teoriler veya cinsiyet/cinsellik odaklı teoriler, tarihselliği içinde farklı bağlamlara odaklanan yönlere sahiptir. Çıkış noktası *kadın hakları* olan bu çalışmalar öncelikle erkeklerin sahip olduğu hukukî statüyle eşit koşulların talep edilmesini içermiştir.<sup>92</sup> Bu anlamda, ilk feminist çalışmaların liberal hak teorileri çerçevesinde yer alan kadın çalışmaları olarak ifade edilebilir. Geleneksel insan doğası anlayışının karşısında, rasyonel temellerin öne çıkarılması sayesinde, kadının *doğası* ve cinsel *işlevleri* üzerinden ele alınmasının eleştirisi verilmiştir. Kadın kimliğine dair hakların savunucuları, paylaşılan bir kimlik olarak erkek kategorisiyle aynı haklara sahip olmayı talep etmiş, bunun imkânı da iki cinsiyetin ortaklıkları ile insan kategorisinde birleştirilmesi şeklinde inşa edilmiştir. Akabinde, kadınların yalnızca haklara sahip olması açısından değil, toplumsallığı içinde ötekileştirilmesinin eleştirisi de çalışmaların içeriğinde belirleyici olmuştur (Smith, 2022, s. 55). Buradaki hiyerarşi erkeğe dair her şeyin, kadına dair olan tüm unsurları ikincilleştirmesidir: “Beauvoir’ın dediği gibi kadın *öteki* ve asli olmayanken, erkek mutlak, öznedir ve aslidir. Kadınlar erkeklere göre konumlandırılır.” (Chanter, 2022, s.23). Özellikle Simone de Beauvoir’ın görüşleriyle şekillenen bu yaklaşım, kadının erkek kimliğine *ek* olarak değerlendirildiği ve asıl kimliğin erkek olduğu eleştirisini vermektedir (Beauvoir, 1956). Beauvoir’ın çalışması ile birlikte kadın-erkek karşıtlığının biyolojik fark üzerinden tanımlanmasına ek olarak, toplumsal cinsiyet bağlamında, yüklenen roller üzerinden ayrıldığı da ortaya konmaktadır.

Feminist çalışmalarda kimlik hususu kadın-erkek kategorileri üzerinden tanımlanmanın yanında ırk ve sınıf perspektifinden de ele alınmaktadır. Örneğin, Bell Hooks’un çalışmalarında kadının yalnızca erkek ile irtibatlı olan cinsiyet bağlamı değil, aynı

---

<sup>92</sup> Feminist çalışmaların ilk örneği, Mary Wollstonecraft’ın 1792 yılında yayımlanan “*Vindication of Rights of Women*” başlıklı kitap olarak kabul edilir.

zamanda beyaz karşısında siyah kadın olarak ırkçı tahakkümün yönü ve ekonomik ilişkilere dayalı sınıfsal tahakkümün cinsiyet etkisi gibi farklı kimlik unsurları bir arada değerlendirilmektedir (Hooks, 2000). Bu çalışmalarla birlikte, kimliğin baskılanması sadece o kimliğe ait sınırların ötesindeki bir odağa göre belirlenemez hâle gelir. Sınıf veya ırksal tahakküme bağlı olarak, bazı kadın kimliklerinin (beyaz veya elit kadın) diğer kadın kimliklerine (siyah veya yoksul kadın) tahakkümü de öne çıkartılır. Bu tarz çalışmaların feminist teori literatüründe daha görünür olmasıyla, *kesişimsellik* argümanı öne çıkmıştır. Kesişimsellik, kendine has metodolojisi ile farklılığın sınırlarına dair bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Tartışma, farklılıkların politik savunusunu yapmak için *öncelik* belirlemeye indirgenmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Kesişimsellik argümanı, baskılanan farklı toplumsal roller içinden bir seçimi öne çıkarmaz, tüm bu kimliklerin kategorileştirilmesindeki karmaşık hiyerarşilerin eleştirisini sunar. Çünkü, her toplum veya baskı altındaki her kimliğin konumu farklı bir ilgiyi gerektirmektedir. Kimi toplumlarda kadınların evrensel haklara dahil edilme talebi bile karşılanmamışken, diğerlerinde *queer teori* tartışmaları yürütülebilmektedir (Smith, 2022, s. 57-61). Bu noktada, farklılık tartışmalarının kendi içindeki çeşitlilik görülmektedir.

Feminist teorilerin üst anlatılara olan mesafesi, modernitenin Aydınlanmacı kalıntıları olarak sabit kategoriler üzerinden tanımlamaya karşıt bir yeri ifade eder. Bu özelliğiyle feminizmin *kararsızlaştırıcı* kimlik değerlendirmelerinden beslendiği noktada postmodern bir perspektifin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu görüş, bir yönüyle kimliğin deneyim ve söylemle irtibatını vurgular. Diğer yandan ise, *cinsel farkın* kimliğin temel kurucusu olmayan bir terim olarak kullanılmasıyla, ona yüklenen öncelik niteliği de ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Diğer bir ifadeyle, fark mefhumu da dekonstrüksiyona uğratılması gereken başka bir bütünleştirici anlatı ortaya çıkarmaktadır (Thornham, 2006, s. 35). Feminist teorilerin bu çeşitliliği içinde, demokrasi teorisi ve temelcilik sorununun eleştirisi açısından öne çıkan görüşler, *queer teori* adı verilen perspektiften gelmektedir. *Queer* perspektifi, yalnızca cinsiyet tartışmaları içinde yer almaz. Aynı zamanda kimliğin zeminsizliği ve sabitlenememesi, geleneksel kimlik kategorilerinin altüst edilmesi, kimliğin iktidar ve bedenle ilişkisi gibi konular açısından

temelcilik-sonrası demokrasinin bakış açısıyla oldukça yakın bir perspektifin genel adı olarak tarif edilebilir.<sup>93</sup>

*Queer* teori, ilk olarak Teresa de Lauretis (1991) tarafından kullanılmıştır. Feminist teorilerde karşılaşılan eleştirel tutum, nihayetinde kadın-erkek kategorileri üzerinden düşünme sorunundan kurtulamamıştır. Feministlerin kadın öznesine dönük eleştirisiyle gay, lezbiyen, biseksüel gibi cinsiyetle ilgili kimliklerin görmezden gelinmesinin aşılması amaçlanmıştır. Benzer biçimde, *queer* teorilerin yaklaşımı da bu tür kimliklere yapılan atıfların eleştirel olmaktan ziyade *heteroseksüel/eşcinsel* ikiliğini doğallaştırma işlevi gördüğünü savunur. Bu nedenle asıl eleştiriyi yapısal bir sabitlik olarak merkeze alınan bu kategorileştirme mantığına yöneltmek gerekmektedir (Dorlin, 2023, s. 82-85).<sup>94</sup> Daha önce belirtildiği gibi, kimlikleri fark üzerinden tanımlamak tek başına yeterli olmaz. Çünkü farklılık vurgusu, arkada yatan yapısalılık düşüncesini ortadan kaldırmaya yetmez. Farklılığın bir süreçsellik ve *çift biçimcilik* eleştirisine dönüşmesi önemlidir.

Cinsiyetin önceden verili anlamlarla yüklü olarak tanımlanması, temelci politika teorisinin yarattığı sorunlara paralel bir etkiye sahiptir. Bu etki, cinsiyetin ve cinsiyetle bağlantılı olan toplumsal ve politik anlamların önceden verili olduğu var sayılan ilkeler ve tanımlar üstüne inşa edilmesidir. Bu problemin karşısında Judith Butler'ın argümanlarını koymak verimli bir tartışma alanı açmaktadır. Butler'ın temelcilik-sonrası demokrasi teorisi ile ilgili argümanları şu konular etrafında ele alınabilir: a) Cinsiyetlendirilmiş beden eleştirisi, b) iktidar, özne ve söylem irtibatı, c) performativite temelinde toplumsal cinsiyetin eylem biçimindeki söylemsel ilişki olması (Dorlin, 2023,

<sup>93</sup> *Queer* teori çerçevesi, cinsiyet/cinsellik meselesi ile sınırlı olmadığı gibi, yalnızca kimlik kapsamında da kalmamaktadır. Bu çalışmada kimlik bağlamında değerlendirilen *queer* teorisinin, çalışmanın sınırları aşması nedeniyle ayrıntılarına değinilmemekle birlikte, aynı zamanda epistemolojik, ontolojik ve metodolojik açıdan çok daha geniş bir alana yayıldığı unutulmamalıdır.

<sup>94</sup> *Postfeminist* olarak adlandırılan cinsiyet tartışmaları, artık kadın öznesine odaklanmanın politik mücadele açısından gereksiz olduğu ve hatta diğer kimlikleri göz ardı ederek ikili cinsiyet yapısını koruduğu için zarar verdiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, Butler'ın ifade ettiği gibi "...feminizm bugün de bir yandan bu hareketlere zorluklar çıkarırken, diğer yandan önemli bir müttefik olarak iş görmeye devam etmektedir." (Butler, 2020, s. 25). Çünkü, küresel sorunlar düşünüldüğünde, kadınların yoksullukla mücadelesi, istihdama katılmada yaşanan güçlükler, şiddete mağduru olmak gibi hususların dile getirilmesi ve bir tür *kadın mücadelesi* olarak varlığını sürdürmesi önemini yitirmemiştir. Belirleyici olan, cinsiyet çalışmalarının da toplumsal ve tarihsel bağlam içinde düşünülmesidir.

s. 85-88). Bu bağlantılar sırasıyla ortaya çıkmaz. Tüm yönleri, tek bir eylemin içinde kendisini var edebilir.

Butler'a göre cinsiyet, bir tür kişisizleştirme anlamına gelmektedir. Heteroseksüel kimliğin doğal görülmesinin nedeni, tekrar edilmesi ile birlikte taklitsel bir performans şeklinde ortaya konmasıdır. Taklit, var olmayan bir kurgunun taklididir. Çünkü "Bu rolleri gerçekleştirmemizden önce gelen heteroseksüel erillik ve dişillik özünü yoktur. Bu olmayan özün idealini performanslarımız *aracılığıyla* inşa ederiz." (Thornham, 2006, s. 36). Buna göre cinsiyet, diğer hakikatler gibi *söylemle* ortaya çıkan iktidarın ürünüdür. Ancak, heteroseksüellik ideali var olmayan bir idealin taklidi olması sebebiyle, her zaman başarısız olmaya mahkûmdur. Cinsiyet, açıkladığını iddia ettiği şeyi ancak performans ile inşa etmektedir (Thornham, 2006, s. 36). Bu nedenle, kadın ve erkek kategorilerine referansla tanımlama yapmak feminist teorisyenlerin sıklıkla düştüğü bir hatadır. Örneğin, *butch* (erkeksi veya maço tavır, görünüm) ile *femme* (kadınsı tavır ve görünüm) ile kadın-erkek karşıtlığının keskinliğini yumuşatma ve kimlik yelpazesini genişletme çabası da yine dönüp dolaşıp kadın ve erkek *ana kategorilerinin* tekrarına neden olmaktadır (Butler, 2010, s. 16). Bu nedenle kategorik yapısallık iddiasının altüst edilmesi gereklidir.

Bedenlerin cinsiyetlendirilmesi hususu, iktidar ve özne ilişkisinin Foucaultcu analizi ile değerlendirilebilir: "Foucault'ya göre özne, iktidar rejimi tarafından önce kurulur, ardından cinsellikle donatılır." (Butler, 2015, s. 104). Bu yoruma paralel olarak Butler toplumsal cinsiyet kimliklerinin performatif inşasını şöyle tarif eder:

Toplumsal cinsiyetli bir öz beklentisi, kendisinin dışında konumlandığı şeyi üretir. İkincisi, performatiflik tek seferlik bir edim değil, tekerrür ve ritüeldir, beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir, bir bakıma, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç olarak kavranmalıdır. ... Kendimizdeki bir 'iç' özellik sandığımız şey aslında beklentiyle belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir, en uç anlamıyla, doğallaştırılmış bedensel hareketlerin halüsinogen etkisidir. (Butler, 2015, s. 20).

İktidarın özneyi söylem üzerinden kimliklendirmesi düşüncesi, cinsiyetin performatif üretimi ile paralellik arz etmektedir. Bu noktada Butler, Louis Althusser'in *çağırma* teorisinden faydalanır. Buna göre, "...her tür *ideoloji*, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, *somut bireyleri somut özneler olarak çağırır*." (Althusser, 2015, s. 124-125). Yani, özne iktidarın ideolojik anlam yüklü olan araçları üzerinden somut ilişkide ortaya çıkarılır. Bu somut ilişkiler, *ideolojik tanınma ritüelleri* olarak değerlendirilir. Butler,

Althusser'in çağırma teorisini, performativite olarak ele alarak, iktidarın özneyi belirlemesindeki gücünü öne çıkarmaktadır (Butler, 2015, s. 123).<sup>95</sup> Foucault'nun özne-iktidar ilişkisi takip edildiğinde meselenin kurulan bilgi ile söylemsel yönü ifade edilmektedir. Butler bu özne analizini performativite ile bir araya getirdiğinde, eylemde ortaya çıkan söylemsel belirlenmişlik, cinsiyet tartışmasında merkezî öneme sahip olur.

Yine benzer bir çizgi takip edildiğinde, kimlik belirleme ve kategorileştirme sürecinin tersi de aynı performatif belirleme ile ortaya çıkarılabilir. Butler'a göre, Foucault'nun özneyi iktidar tarafından söylemsel olarak inşa edilen kimlik olarak görmesi, aynı zamanda öznenin direnme için sahip olacağı söylemlerin açığa çıkmasını da sağlamaktadır. Aynı şeyi Butler'ın ifadesiyle *performatif altüst edişler* için de söylemek mümkündür:

...özdeşleşmeyi bir fantazinin veya bünyeye katma ediminin icrası olarak kavrayan görüşe bakarsak tutarlılığın arzulandığı, istendiği, idealleştirildiği, üstelik bu idealleştirmenin bedensel bir imlemin sonucu ve etkisi olduğu açıktır. Bir başka deyişle, edimler, bedensel hareketler ve arzu iç nüve veya töz etkisini üretir, ama bunu beden *yüzeyinde*, kimliğin düzenleyici ilkesine işaret etse de onu asla açıktan göstermeyen imleyici yokluların oyunu vasıtasıyla üretir. Bu tür edim, bedensel hareket ve icralar genellikle *performatiftirler*, yani dışavuruyormuş gibi yaptıkları öz veya kimlik aslında bedensel işaretler ve söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen *üretimlerdir*. (Butler, 2010, s. 224).

Performatif altüst edişler, kimliğin özsel ve kalıcı bir temele dayanmadığı düşüncesini kabul eder. Bu açıdan toplumsal cinsiyet de kararlı bir kimlik değildir. Toplumsal cinsiyetler *edimlerin stilize tekrarı* ile var olan olumsal ve geçici olarak *inşa edilmiştir*: “Toplumsal cinsiyet dönüşümünün imkânları tam da bu tür edimlerin arasındaki keyfi ilişkide, tekrarın başarısızlığa uğrama olasılığında, kalıcı kimlik denen fantazmatik etkinin siyaseten zayıf bir inşa olduğunu teşhir eden bir biçim-sizlikte veya parodik tekrarda mevcuttur.” (Butler, 2010, s. 231). Bu da demek oluyor ki, temelci bir kimliğin gerçekleşme imkânı yoktur. Aksine, var olan tüm öznellik biçimleri kırılğan ve geçişken olmak durumundadır (Dorlin, 2023, s. 95-96). Diğer bir ifadeyle, “Melezleşme bugün marjinal bir olay filan değil, çağdaş siyasal kimliklerin inşa edildiği alanın ta kendisidir.” (Laclau, 2015, s.26). Bu bağlamda kimliklerin melezleşmesi, kimliğin ortadan kalkması

<sup>95</sup> Aynı çizgide, Butler'ın Althusser'in teorisine dönük eleştirileri ve -çağırma-ya verilen cevabın çeşitliliğine değinmemesi gibi- hatalı noktaların analizi için bkz. Butler, 2015, s.107-132.

anlamına gelmez. Yalnızca yeni kimlik imkânlarının ortaya çıkması için açık bir alanın var olması anlamına gelir.

Kimliğin bedenle ilişkisi açısından daha radikal bir yorum *kişinin* kimlikten silinmiş olması iddiasıdır. Modern toplumlarda teknolojik gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkan *kontrol* ve düzenleme amacını gerçekleştiren iktidar dispozitifleri sayesinde *suç* konusunun değerlendirilişi de dönüşmüştür. Örneğin, parmak izi ile kişinin teşhis edilebilir olması, yeni bir sınıflandırma ortaya çıkarır: “İnsanlık tarihinde kimlik artık ilk kez toplumsal ‘kişiliğin’ ve onun başkalarınınca tanınmasının bir fonksiyonu olmaktansa kendisiyle hiç ilgi kurulamayacak biyolojik verilerin fonksiyonu durumuna gelmişti.” (Agamben, 2017, s. 65). Bu durum, insanların bireysel veya toplumsal kişilik özellikleri, akrabalık veya dostluk ilişkileri gibi unsurların ötesinde, tamamen bedeniyle ilgili *veri* üzerinden tanımlanabilmesinin parçası olmuştur. Bu anlamda şu çarpıcı tespit yapılabilir: “Yeni kimlik kişisiz bir kimliktir...” (Agamben, 2017, s. 67). Foucault’nun *yönetimsellik* tespitinin *büyük veri* ve *algoritma* mekanizması ile bir araya geldiği bu tespit, çağdaş politika teorisinin güncel çıkmazlarından birisi gibi görünmektedir.

Görüldüğü gibi, temelcilik sorunu cinsiyet/toplumsal cinsiyet açısından politika teorisinin ana temalarına musallat olabilmektedir. Butler bunu yerinde bir eleştiri ile ifade etmektedir: “Kimlik politikaları üzerine temelci akıl yürütme, siyasi çıkarların ayrıntılandırılması ve ardından siyasi eyleme geçilebilmesi için öncelikle bir kimliğin mevcut olması gerektiğini varsayar.” (2010, s. 234). Butler’ın savı ise, her *yapılanın* arkasında bir *yapan* olması zorunluluğuna karşı çıkmaktır. Aksine, yapan, yapılan içinde ve onun aracılığı ile sabitlenmeksizin inşa edilir (Butler, 2010, s. 234). İnşa edilen kimlik, kendi dönüşüme açıklığı ile var olur. Dolayısıyla, sürekli bir kimliklenmenin var olduğu ilişkisel ağdan bahsedilebilir.

Özetlemek gerekirse, kimliğin evrenselleştirilebilir ve sabit konumlar üzerinden aynılık şeklinde tanımlandığı geleneksel ve modern teoriler, karşılıklı olma bağlamında -büyük oranda Hegelyen çerçevede yer alan- tanınma argümanı tarafından dönüşmüştür. Kimliğin kendisi ile ilişkisi, öteki üzerinden tanımlanan bir şey olması, karşıtı olmayan tek bir evrensellik iddiasının eleştirisine imkân vermiştir. Ancak, tanınma argümanının da hem özdeşliğe dayalı hem de farka açık olan yönleri bulunmaktadır. Temelci politika teorisi açısından bu görüşlerin çağdaş demokrasi teorilerine dek ulaştığı görülmektedir.



Liberal ve cumhuriyetçi özne tariflerinin ötesine geçerek, çokkültürcülük veya müzakereci konsensüse de etki edebilen bu anlayışın terk edilmesi ancak verili kategorilerin sorunsallaştırılması ile mümkün olmuştur. Yani, eleştirinin mevcut kategorilere yönelmesi değil, kategorileştirme mantığına yöneltilmesi gerekmektedir. *Queer teori* de bu çerçeve içinde etkili bir perspektif olarak temelcilik-sonrası demokrasi anlayışının kimlikle ilgili argümanlarına paralel bir yerde konumlanmaktadır.<sup>96</sup>

### 3.2.3. Demosun Sınırları: Evrensel-Özgül ve Popülizm

Temelci olmayan bir demokrasi için politik özneler olarak kimlik kategorisinin de karar verilemez muhteviyata sahip olması gerekir. Demokrasi, karar verilemezlik durumunda, kimliklerin çoğulluğu ve aynı zamanda sürekli değişimi ile var olabilir. Aksi durumda, demokrasinin temelleri, modern özne tarifinde olduğu gibi, insan doğasına veya sabit ilişkisel yapıların tarifine dayandırılır. Temelci olmayan bir demokrasi, politik öznenin kök salamaması ile paraleldir. Bu durum, demokrasinin öznesi olarak *demosun* nasıl tarif edilebileceği konusunda evrensel-özgül ilişkisi üzerinden değerlendirilebilir. Evrensel-özgül irtibatının *karar verilemezlik* ile ilişkisi ve ikili karşıtlığın ötesine geçerek yorumlanması sayesinde, demokrasinin kapsamına dair çelişkiyi değerlendirmek mümkün olabilir. Bu bölümde, politikada evrensel-özgül husususun kimliklenme ile ilgisi ele alındıktan sonra, demokrasi ile popülizm kavramının ilişkisi temelcilik-sonrası görüşle ele alınan demokrasi çerçevesi açısından analiz edilecektir.

Evrensel ile özgül arasındaki tercih, politika teorisinde kimliklerin hangi perspektif açısından değerlendirileceğine dair metodolojik bir farkı doğurmaktadır. Evrensel kimliklerin kabulü ile geleneksel ve modern evrenselciliğin herkesteki aynılık bağlamı üzerine kurulmasını getirir. Salt özgüllüklerin var olduğunu söylemek ise, herhangi bir biçimde kavramlaştırmayı dahi terk etmek anlamına gelebilir. Politik veya toplumsal

<sup>96</sup> Kimliğin aynılık ve sabitlik olarak ele alınmasına karşın *kim'liğin* indirgenemez olma ve alagmatik bir hareket meselesi olarak tanımlanmasını içeren bir analiz için bkz. Yalçiner, 2015. “Kimlik, kompartımanlara ayrılmış kurucu farklar ve başkalıklar üzerinde, her seferinde yeni bir kalıba dökülerek sabitlenen ya da kök salınan bir *kendi*'liği, bunu, potansiyel olarak temellendiren metafizik bir düşünce ilkesini ve pratik olarak aktüalize eden bir aynılık prosedürünü ifade eder. Buna karşın kim'lik, indirgenemez olan'ın, alagmatik bir hareket vasfının, aktarımların kesintisiz ve kesinsiz karakterini veren bir karar verilemezliğin açığa serilmesidir.” (Yalçiner, 2015, s. 159).

işleyişin yok olması ve konuşmanın reddiyle aynı şeyi ifade edecektir. Bu noktada Butler ve Laclau gibi teorisyenlerin öne sürdüğü, evrensellik anlayışına temelci olmayan bir yerden bakarak, iki seçenektен birisini kabul etmek mecburiyeti ortadan kalkabilir.

Evrensellik kategorisi, kendi ön yargısal çelişkilerini aşması gereken, tek bir biçimde anlaşılacak bir kategoridir. Bazı pratik/somut koşullarda, -Arendt'in *haklara sahip olma hakkı* analizinde görüldüğü gibi- evrensel olarak tanımlanmış kavramların dışına çıkmak hiç de zor olmamıştır. Roma'nın yayılma politikasını kozmopolit yurttaşlık üzerinden meşrulaştırması gibi, bugün de emperyalist yayılma mantığı evrensel kategorilerden dışlanmış toplum veya kimliklere karşı savaşında aynı meşrulaştırma stratejisini kullanabilmektedir. Bu durum, evrenselin tözsel olarak tanımlanması ile gelen kültürler arası hegemonik bir şiddet ve dayatmayı göstermektedir. Bunun çözümü ise temelci bir evrenselliğin sunulması değildir. Çünkü böyle bir durum ancak farklı açılardan dışlamanın kabul edilmesi pahasına savunulabilir. Bu nedenle, evrensellik kategorisi, potansiyel olarak dahil edilme taleplerinin peşinen reddedilmemesi adına her zaman açık ve olumsal bir çerçevede tanımlanmalıdır. Bütünleştirici ve sabit bir evrenselliğin kökten reddedilmesi yerine, bu kategorinin çatışma alanı olarak mutlaklaştırma niteliğinden arındırılması ve böylece temelci yükünden kurtarılması gerekir (Butler, 2021, s. 55-56). Hegemonik mücadelenin bir alanı olarak evrensellik, eşdeğerlik vasıtasıyla kurulur ve kimliklerin *karar verilemez* niteliğini kabul eder; "...eşdeğerlik vasıtasıyla ulaşılan bu evrensellik boyutu herhangi bir temel özün ya da koşulsuz *a priori* bir ilkenin eseri bir evrensellikten çok farklıdır (Laclau, 2015, s. 31). Bu şekilde ele alınan bir evrensellik anlayışı, özgüllüğün evrensel içinde eritilmesinin önüne geçerken, özgüllük adına evrenselin ortadan kaldırılmasına da ihtiyaç duymayacaktır.

Radikal demokrasinin iktidarı hegemonik mücadelenin uzamsal alanı olarak görmesine paralel bir görüşle, evrensellik kategorisi de boş bir gösteren olarak farklılıklarca dahil edilme talebinin konusu olabilecek bir alanı ifade etmektedir. Zira, evrenselliğin kapalı bir alan olarak, tüm toplumun homojen olduğu bir tamamlanmışlık durumuna imkân sağlayacağı hatalı bir varsayım olur. Bu yüzden evrenselliğin açık olması, özgüllüğün evrensellik ile her daim bir ilişki içinde olmasını sağlamaktadır. Temelcilik-sonrası politika teorisinin varsayımlarına uygun olarak, evrensel zeminin imkânsız olması salt

yapay bir yaşamın savunulması anlamına gelmemelidir. Evrensele olan ihtiyaç ortadan kalkmaz, bu nedenle olumsal ve açık bir evrensellik tanımına yaslanmak gerekmektedir (Laclau, 2015, s. 37-38). Laclau'nun söylediği gibi: "Tüm söylediğimiz, sonuç itibarıyla, tikelin ancak, evrenselle ilişkisini sürekli açık tutarak, sürekli yeniden tanımlayarak kendisini tümüyle gerçekleştirebileceği manasına gelir." (2015, s. 46). Dolayısıyla burada temelcilik-sonrası perspektifin zemin analizini, evrensellik kategorisine göre tekrar etmiş oluruz. Nasıl zeminlenme-çözülme hareketinin sürekliliği olarak *différance* hareketi temelcilik-sonrası görüşü ifade ediyorsa, evrensel ile özgül kategorileri arasındaki karşılıklı ilişkiselliğe rağmen evrenselin tamamen doldurulamıyor olması da temelcilik-sonrası bir tespit olarak ifade edilebilir.

Evrensel ve özgül arasındaki ilişkinin temelcilik-sonrası politika teorisine göre ele alınma biçimi, demokrasi teorilerinin Antik Yunan'dan beri tartışma konusu yaptığı içleme-dışlama çelişkisi konusunda yön verici olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, politikanın içinde kimlerin yer alıp kimlerin alamayacağı hususu demokraside dışlama çelişkisinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Balibar'ın gösterdiği gibi, dışlamanın farklı biçimleri doğal eşitsizlikler nedeniyle dışlama, yurttaşlıktan dışlama, kamusal alandan dışlama veya *İnsan* kategorisinden dışlama gibi çeşitli düzlemlerde ortaya çıkabilmektedir (Balibar, 2016a, s. 29). Kimlik bağlamında dışlama mantığı demokraside kimin *demos* sayıldığı yanında, kimlerin hangi kimliklerle özne olduğu ve evrensele dahil sayıldığı hususuyla da ilgili olmaktadır.

Demokrasi bir yönetim biçimi olmadığı gibi rakamlarla da ilgili bir şey değildir: Ne zorba bir çoğunlukla ne de ajitatörlerden oluşan bir azınlıkla alakası vardır. Kadim Yunan'da, Josiah Ober'in işaret ettiği gibi, siyasal iktidarı anlatan başlıca üç terimden *-monarkhia*, *olgarquia* ile *demokratia* – sayılarla ilgisi olmayan yalnız *demokratia*'dır. *Monarkhia* teriminin 'monos'u tek kişinin yönetimini anlatır; *olgarşi* teriminin *hoi oligoi* kısmı bir azınlığın iktidarını ifade eder. 'Kaç?' sorusuna cevap vermeyen yalnız *demokratia*'dır. *Demos*'un iktidarı nüfusun veya çoğunluğunun iktidarı değil, herkesin iktidarıdır. Herkesin yönetilmeye olduğu gibi yönetmeye de hakkı vardır. (Ross, 2014, s.94).

*Demosun* sayıdan bağımsız biçimde *herkes* olma durumu belirsizlikleri beraberinde getiren bir varsayımdır. Çünkü, 1) dışlama mantığının devreye girmesi ile sekteye uğrar. Demokrasinin hiçbir biçimi dışlamadan muaf olamamaktadır. Bu nedenle, herkesin kapsandığı bir salt eşitlik durumu demokrasinin belirleyicisi sayılamaz. 2) Demokrasinin sayıyla ilgili olmaması ve herkesi kapsama ifadesi zorunlu olarak eşitlik ilişkisine gönderme yapmaz. Zira demokrasi belirli bir rejimi tarif etmediği gibi, eşitlik

varsayımına dayalı bir ideal de değildir. Eşitlik hususu, politikada ancak pratiklerin onu var etmesi sayesinde ortaya çıkabilir (Ranci re, 2014, s.81). Dolayısıyla demokrasinin pratikte kimi kapsayacağının belirsizliği, *demosun* herkesi ifade etmesi ile çelişik bir durum yaratmaktadır.

*Demosun* kapsamı sorunsalı, politikada karar verme ediminin kimlerce gerçekleştirileceği ve bunun nasıl sınırlandırılacağı ile ilgilidir. Ancak, temsil yalnızca bir vekalet verme biçiminde ortaya çıkabilmekte, tam temsil olanağı herkesin bizzat karar alma mek nlerinde/zamanlarında mevcut bulunarak kendisini ifade etme imkânı olmadığı noktada, her zaman bir *eviri* veya *yorumlama* işleminden geçerek *karar* anına yansiyacaktır. *Demosun* tamamı (*the people/halk*) nasıl demokrasinin öznesi olarak görülebilir sorusu ortaya çıktığında, demokrasi etrafında *popülizm* tartişmaları da gündeme gelmektedir. Popülizm tartişmaları iki ana ekseninde ortaya çıkar: a) Popülizmin ideoloji ile irtibatlı olarak olumlu ve olumsuz yorumlarıyla demokrasiye katkı yapması veya demokrasiyi zedeliyor olması argümanları, b) popülizmin ontolojik bir yapı olarak değerlendirilerek, içeriğinden ziyade nasıl işlediğinin ele alınması.

Popülizm kavramının kökeni, -daha önce kısaca değinildiği üzere- Latince bir terim olan *populustan* gelmektedir. Kelimenin kökeninde yağmalamak anlamındaki *populari* fiili yer alır. *Populus*'un kökensel anlamı, halkın bir bölümünü karşılaması yanında, yurttaşlık bağı etrafında toplanmasını içermektedir. Yurttaşlığın bir bölümüne denk düşen bir *grup* tanımı olarak veya -kimi kullanımlarında- yurttaşlığın bütününü ifade eden bir terim olarak ele alınabilmektedir. Bu grup veya bütünlük, *yasa* etrafında bir araya gelmiştir (Cr pon vd., 2014, s. 762). *Populus*, Antik Yunan dilindeki *demosun* Latince karşılığı olarak ifade edilebilir. Antik Roma'daki kullanım biçimiyle bu kavram kabaca karşılanırsa halk (*people*) anlamına gelmekle birlikte; tarihsel seyrinde *ethnos*, *natio* (ulus/millet), *genos/genus* (ırk veya cins kategorisi olarak) gibi çeşitli kavramlarla irtibatlı olarak kullanılagelmiştir. Bununla birlikte *populus* bir yurttaşlar grubunu ifade etmesiyle diğer kavramlardan ayrılmaktadır. Zira *ethnos*, *natio* veya *Volk* gibi kavramlar, doğuştan geldiği varsayılan çeşitli özellikler etrafında bir araya gelen toplulukları karşılamaktadır. Aynı zamanda *populus*, toplumun alt tabakasında yer alan bir yurttaş sınıfıdır. Bu anlamda, soylu veya aristokrat tabakanın karşıtı olarak tanımlanabilir (Cr pon vd., 2014, s. 751).

Diğer bir ayrım da yurttaşlığın *gerçek* sahipleri ile *yabancılar* arasındaki ayrımı göstermesi noktasında ortaya çıkar. Diğer bir ifade ile, Roma'nın özgür yurttaşlarını ifade eden *civitas* farklı olarak, kurumsal olmayan bir bütünlüktür. Bu bağlamda, farklı hukuk alanlarının konusu olabilmektedir (*ius civile-ius gentium*) (Crépon vd., 2014, s. 763). *Populus*un bu anlam çoğulluğu, demokrasi teorisinin çeşitli görüşleri ile birlikte ele alınabilmesini de beraberinde getirmektedir. Bugün kullanılan popülizm kavramı yalnızca *populus*un üzerinden anlaşılabilir; fakat kavramın anlaşılabilmesi için bir olasılıklar zemini sunar.

*Demos* ile *populus* arasındaki yakın ve aynı zamanda bazı açılardan karşıt olan ilişki, demokrasi ile popülizm arasındaki ilişkinin muğlak biçimine paralel bir görüntü sergilemektedir. Bu minvalde popülizmin demokrasi ile ilişkisini pozitif veya negatif biçimleriyle ele almak da mümkün olmaktadır. Popülizmi demokrasi için olumsuz bir unsur olarak gören yorumlarda kavram, yabancı düşmanlığı, seçim ekonomisi ve kayırmacılık sorunu, demokrasinin çoğunlukçu niteliğe bürünmesi gibi çeşitli sorunlarla tanımlanmaktadır (Aslan, 2022, s. 451). Kavramın çıkışında ise bu olumsuz anlamdan ziyade, *halkın yönetimi* mantığı daha baskın olmuştur. Bu kavrayışa ABD'deki "US People's Party"nin isminde veya Rusya'da ortaya çıkan *Nardniki* hareketinin *halka doğru* söyleminde ve Fransa'daki Boulangism hareketinin heteredoks demokratik proje olarak plebisiter cumhuriyet görüşünde popülizm kavramını olumlu bir içerikle kullanması gösterilebilir (Kaltwasser vd., 2017, s. 3-4).

Bununla birlikte, popülizmin ideolojik olarak ele alınması ayrı bir kategori olarak düşünülebilir. Popülizmin ideoloji olarak görülmesi, salt bir ideoloji olmasından ziyade zayıf-merkezli ideoloji (*thin-centered ideology*) şeklinde kavranmasıyla temellendirilmektedir. Zayıf-merkezli ideoloji, tam-merkezli ideolojilerin aksine, büyük ölçekli politik sorunlara çözüm sunmamaktadır. Bunun yerine, toplumda belirgin sınırlarla ayrılmış olan iki kutuplu görüşlere, spesifik bazı politik sorunlar üzerinden geçici çözümler önerir. Bu anlamda popülizmin zayıf-merkezli ideolojik tarifinde kavramın çok net olmayan bir politik işlevi olmasına rağmen, olumsuz bir anlam yükü olduğu söylenebilir. Popülizmi tam yapılanmış ideolojik bir yaklaşım olarak değerlendirenler içinse, özellikle *sağ popülist* liderlerin güç elde etme yolunda milliyetçi ve zenofobik söylemler üretmesi popülist bir çerçevede yer almaktadır. Popülist

söylemde bulunan liderler, tüm bu argümanları gerçekten inandığı için değil, insanların duymak istediği şeyler olduğu için dile getirmektedir (Mudde, 2017, s. 31). Sağ popülizm özelinde daha radikal bir biçime dönüşen söylemsel ve ideolojik yaklaşım, popülizmi yozlaşan bir politika ile ilgili olumsuz çerçevede değerlendirmeye eğilimlidir.

Popülizmin demokrasiye katkı sağladığı yönündeki görüşler de mevcuttur. *Populus* ve *demosun* halkı odağına alıyor olmasından yola çıkarak, popülizm sayesinde demokrasinin halkın görüşlerini yansıtmasını desteklediği düşünülmektedir. Bu açıdan popülizm, toplumdaki *yozlaşmış elit* tabakası karşısında *saf bir halkın* savunulması olarak değerlendirilmektedir. Karşıtlığın iki yüzü iki farklı çıkarın temsili olarak görülür: Elit grup, özel çıkarları temsil ederken, *popülist* grup halkın tamamını kapsayarak *genel çıkarları* merkeze almaktadır. Yani popülist politika, halkın sesini politik karar mekanizmasına yansıtma olarak tanımlanmaktadır (Mudde, 2017, s. 32-34). Popülizmin elit karşısında halkı savunmak olarak görülmesi hem sağ hem sol popülizm örneklerinde takip edilebilmektedir. Dolayısıyla, ideolojik bir konumun altında zorunlu olarak yer almamaktadır.

Elit tabaka karşıtı konumun ideolojik yorumu, liberal temsilî demokrasinin eksiklerini giderme noktasında mümkün olabilmektedir. Popülizm, demokrasiler için oldukça derin köklere sahip olması nedeniyle, *insanlar* ve *politika* arasındaki mesafeyi kapatmak açısından önemli bir işleve sahip olabilir (Canovan, 2002, s. 38). Bu anlamda popülizm, liberal gelenek ile demokrasi arasındaki gerilimin giderilmesi için bir yol olarak görülmektedir. Canovan'ın ifadesiyle, popülizm meselesi insanları politikaya taşımak ve politikayı insanlara götürmek arasındaki seçimle ilgilidir. Demokrasi, politik alanı tüm insanlara yaymayı amaçlar. Ancak bu *içerme* hedefi çeşitli nedenlerle zorlaşabilmektedir. Demokrasiye geleneksel olarak içkin olan popülist nitelikler sayesinde, kitlelerin kapsaması kolaylaştırılabilir. Dahası, insanların sınırların ötesinde demokratik çerçeve içinde yer alabilmesi için popülizm etkili olabilir (Canovan, 2002, s. 42-43). Dolayısıyla, popülizmin demokrasiden ayrı olması bir yana, demokrasinin daha demokratik bir içeriğe kavuşmasını sağlayacak bir aparat olarak değerlendirilebilir.

Popülizm ve demokrasi ilişkisinin farklı yorumları, kendisini temelci veya temelcilik-sonrası anlayışla ortaya koyabilmektedir. Çünkü popülizm, *demos* ve *populus* bağlamı ile demokrasinin kavramsal kökenselliğinin parçası olmakta, ancak ilişkinin demokrasiye

katkı veya zarar yönü bakış açısına bağlı görünmektedir. Popülizmin temelcilik-sonrası bir perspektife yaklaşan yorumlarında da benzer bir durum söz konusu olmaktadır. Bazı yorumlarda popülizm demokrasiye zarar veren unsur olarak tanımlanırken, bazı yorumlar onun yeni bir politik strateji için kaynak olabileceğini iddia etmektedir.

İlk görüşe Jan-Werner Müller örneği verilebilir. Müller, temelcilik-sonrası perspektifele üreten demokrasi teorisyenlerinden birisi olarak değerlendirildiğinde<sup>97</sup>, popülizm karşıtı bir yerden yaptığı yorumlar önemli bir rol oynamaktadır. Müller'in popülizm eleştirileri, popülizmin mantığına dair varsayımlarından ileri gelmektedir. Ona göre popülizm, politikanın özgül bir ahlâki tahayyülüdür. Dünyayı, yozlaşmış elitlerin karşısında yer alan insanları saf ve tam anlamıyla bütünleşmiş hâlde görme eğilimindedir. Popülistler elitistlere karşıt olmalarının yanında her zaman çoğulculuğa da karşıdır. Müller'e göre, popülistler halkı yalnızca kendilerinin temsil ettiğini savunmaktadır. Bu nedenle, iktidara sahip olan popülist için herhangi bir şekilde meşru bir muhalefet imkânı yoktur (Müller, 2016, s. 19-20).

Müller'in politika teorisi genel olarak liberal demokrasinin salt anayasal haklara indirgenmediği, formal kurumlar yanında demokratik katılımın da öne çıkarıldığı bir görüşü savunmaktadır. Ona göre liberal demokrasi, anayasal hakların bireylerce ortaklaşa kurulduğu *popüler anayasacılık* adı verdiği ilke ile şekillenmelidir. Ayrıca Müller için, anayasal düzen Lefort'un *boş alan* tanımıyla birlikte düşünülmelidir. Yani, anayasal düzen boş alanı, liberal demokratik kurumlarca doldurulmalı ve özgüllüklerin boş alandaki yeri sadece *kısmî* olarak kalmalıdır. Popülizmle ilgili sorun, anayasal düzen ile insanların özgül temsili arasındaki boşluğun ortadan kalkmasıdır. Çünkü popülistler, *gerçek halkı* temsil ettiklerini iddia etmektedir. Bu iddianın kaynağı, anayasal düzenin boş alanının *sembolik* olduğu görüşüdür. Oysa Müller'e göre boş alan *empirik* alandır. Böylece, boş alanı dolduracak insanlar da *kurgusal* değil, *gerçek* insanlar olur (Thomassen, 2022, s. 996-997). Bu nedenle popülizmin temel varsayımları, liberal anayasacılık ve demokratik boş alanın alanı ortadan kaldırılmasına neden olabilir.

---

<sup>97</sup> Bkz. Thomassen, 2022.

Müller'e göre popülizm modern demokratik politikanın otantik bir parçası olamaz. Her zaman, *elitlere* karşı yarışan *gerçek* halk *adına* konuşan potansiyel politik aktörler bulunacaktır. Popülistler temsili görüşe karşıt değildir, yalnızca hakiki halk temsiline sadece kendilerinde gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Buna paralel olarak popülistlerin halk desteğini sağlama arzusu katılımın artması için değil, kendi çizdikleri politik planın *onaylanması* amacını taşımaktadır. Desteği sağlamak ve kalıcı olmak adına devlet mekanizmasını ele geçirmek, kayırmacılığa başvurmak ve yozlaşmış bir yapı kurmak yollarını tercih ederler. Ayrıca Müller'e göre popülizm, -Canovan'ın savunduğunun aksine- demokrasi açısından politikayı insanlara taşımamaktadır. Bu söylem yalnızca bir meşrulaştırma çabasını ifade eder (Müller, 2016, s. 101-103). Bu tanımıyla popülizm ile demokrasi arasındaki ilişkinin, Müller açısından, negatif yönde olduğu görülmektedir.

Müller'in temelcilik-sonrası demokrasi perspektifinde yer almasının nedeni ise, ona göre dar anlamıyla kendi başına bir *halkın* var olmamasıdır. Sadece, halkın çeşitli temsilleri arasında geçen bir yarış söz konusudur. Liberal demokratik kurumlar, bu yarışta galip gelen tarihsel bir sonuçtur. Ona göre popülizm temelci bir görüşün savunusudur. Çünkü popülistler, gerçek halkın var olduğunu ve anayasal düzenin yalnızca bu gerçek halk tarafından kurulması gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle popülistler, liberal demokratik düzenin dışarısında yer alan *metafiziksel halkı* varsayar. Bu metafizik illüzyon nedeniyle, popülizm politikayı retorik ve güç ilişkilerine indirgemektedir. Müller, demokrasi için çatışmanın gerekli olduğunu düşünmekle birlikte, bunun sınırlarını liberal demokratik anayasal düzen ile çizmektedir. Popülizm hususunda bu sınır aşılır ve anayasal çerçevenin üzerinde tartışma yürütülür (Thomassen, 2022, s. 997-999). O halde, Müller'in popülizm eleştirisinde, *halkın (demosun)* sınırları *metafiziksel* bir biçimde kurulmuş *otantisite* iddiasına dayanmaktadır. Aynı zamanda popülizmin liberal anayasal düzen ile çizilmesi gereken sınırları da ihmâl edilmektedir. Müller tarafından temelci olarak tanımlanan popülist politika, temelcilik-sonrası demokratik politikanın karşısında yer alır.

Popülizmin ele alınmasında temelcilik-sonrası anlayışla ortaya konan bir diğer analiz, onun ontolojik tahlilidir. Bu yorum, radikal demokrasinin *karar verilemez kimlikler*, hegemonik politikada *eklemlenme* ve *eşdeğerlik zinciri* argümanları üzerine yükselmektedir. Laclau, popülizm üzerine üç önerme sunar: 1) Popülizmin kendine özgü



yapısını ele almak için, toplumsalın içindeki daha küçük bir birim olan *taleplerden* başlanmalıdır. 2) Popülizm -diğer görüşlerde karşımıza çıktığının aksine- ontik değil, ontolojik bir kategoridir. Bunun anlamı, radikal demokratik politika tahayyülünün *eklemlenme* üzerinden yaptığı analize benzer biçimde, içeriğiyle değil ilişkisel politika işleyişiyle ilgili olmasıdır. 3) Popülist eklemlenme biçimi, temsil biçimleri düzeyinde ortaya çıkan yapılandırmalar doğurur (Laclau, 2011, s. 136). Bu yapılandırma, popülizmin, varlığı veya yokluğu ile değil, demokrasi içindeki derecesiyle ilgilidir.

Laclau popülizmi, *eşdeğerlik zincirinin negatif* yöndeki ortaklaşma biçiminde ortaya çıkmasına bağlamaktadır. Politik bir sistemde, *ricalar* biçiminde ortaya çıkan taleplerin geniş bir alanda iktidarca karşılanmaması, ortaya çeşitli alanlara yayılmış hayal kırıklıkları çıkarır. Taleplerin farklılığına karşın, karşılanmamış olması ile birlikte *negatif* bir unsurda ortaklaşmış olurlar. Bu negatiflikte ortaya çıkan eşdeğerlik zinciri popülizmin unsurlarından birini oluşturmaktadır. Eşdeğerlik zincirine dahil olan taleplerin özgül karakteri, ortaklığın yarattığı birlikte *ortak* karaktere dönüşür. Aynı zamanda, taleplerin kendi özgüllüğünde var olan farklılık mantığındaki özne *demokratik* nitelikteyken, eşdeğerlik zincirine giren taleplerin öznesi *popüler özne* olmaktadır. Laclau'nun bu tarifleri şöyle özetlenebilir:

Demokratik taleplerden kastı, özel gruplardan gelen büyük eşitlik, tanınma veya kapsanma talepleridir; ortak noktaları yerleşik bir iktidarın direnci (en nihayetinde baskısı) ile karşılaşmış olmalarıdır. 'Popüler kimlikler' ise öznelerin, (kapsayıcı olduğu ya da 'evrensellik' kazandığı ölçüde içi de 'boş' olan) aynı 'halk' göstereni etrafında, kendilerini türdeş ve kolektif biçimde *adlandırmalarını* sağlayan talepler arasında kurulan hayali 'eşdeğerlilikler'dir. 'Halk' olma iddiası karşısında engel olarak tanımlananlar ('ayrıcılıklar' ve 'iktidar') ise cemaatin/ortaklığın dışında bırakılır. (Balibar, 2016b, s. 250).

Sistemin yanıtı, farklı talepleri çözme yönünde olduğu kadar, popüler öznelerin eşdeğerlik zinciri de o kadar zayıflar. Eşdeğerlik zinciri güçlendikçe iki kutup ortaya çıkar: Mağdurlar ve iktidar. Başlangıçtaki demokratik talepler de bu noktada *mücadele* konusu olmaya başlar. Nihayetinde iki kutup keskinleşir. Eşdeğerlik zincirindeki özgül unsurlar kendi özgüllüklerini en düşük düzeye indirerek, çoğu zaman *lider* merkezinde ortaklığa konu olan yönü güçlendirir (Laclau, 2011, s. 138-140). Laclau'ya göre eşdeğerlik zincirinin bir araya gelmesi rastlantısal olamaz. Bunu sağlayan unsur, *boş gösterenler*dir. Boş gösterenler, herhangi bir kimliğin eşdeğerlik zincirine bir tümlük olarak gönderme yapmasını sağlayan sözcükler veya imgeler gibi gösterenlerdir. Eşdeğerlik zinciri ne kadar genişlerse, bu gösterenlerin özgül talepleri o kadar silikleşir

(Laclau, 2007, s. 114). Burada tarif edilen süreç, radikal demokrasinin hegemonik eklemlenme üzerinden tanımlanan demokratik politika anlayışından ayrı değildir. Farklı olan husus, popülizmin iki kutuplu yapısı ve eşdeğerlik zincirinin özgül taleplerden çok daha güçlü bir odak hâline gelmesidir.

Laclau'nun popülizm tarifinde yeni olan taraf, bir içerik taşımamasıdır. Formel bir tarif olan popülizm bu nedenle ontolojik kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla, bir hareketin popülist olup olmadığı değil, ne derece popülist olduğu üzerinde yorumda bulunulabilir. Çünkü tüm bu özgül taleplerin çıktığı farklılıklar eşdeğerlik zinciri üzerinden tahrip edilebilir, fakat tamamen ortadan kaldırılamaz. Laclau'ya göre hiçbir politika popülizmden tamamen ayrı değerlendirilemez. Popülizm kurumsal düzenin sorgulanmasını içerir. Demokrasiye içkin olmasının nedeni, mağdur olanın bir fail olarak ortaya çıkmasını sağlamasından ileri gelmektedir. Bu haliyle popülizm *politikanın* kendisidir. Çünkü Laclau'ya göre politika da kurumsal düzenin savunulması veya alternatif sistem sunulması üzerinden yürütülen hegemonik mücadele alanıdır. Sonuçta popülizmin tamamen ortadan kalkması, aynı zamanda politikanın da yok olmasını getirecektir (Laclau, 2011, s. 143-145). Popülizmin ontolojik yorumu diğer yorumlardan, genel düzeyde politikaya, özelde demokrasiye içkin olan biçimsel vasfını savunması açısından ayrılmaktadır. Özellikle halkın verili bir anlamının bulunmaması, orijinal bir kimliğin değil *kurgusal* bir insanın merkeze alınması ve temsil ilişkilerinin altta yatan ilişkilerin bir yansıması değil toplumsalı kuran kaynak olması nedeniyle, popülizmin bu yorumu temelcilik-sonrası demokrasi çerçevesi içinde yer alır.

Buna ek olarak Mouffe'un *sol popülizm* argümanı da çağdaş demokrasi teorisi bağlamında önemli bir analiz olarak değerlendirilebilir. Radikal demokrasi çerçevesi içinden çıkan bu argüman, Mouffe'un *popülist moment* dediği konjenktürle ilgili bir politika önerisidir. Ona göre, günümüz koşullarında demokrasiye olan güvenin zedelenmesi, sağ popülizmin yükselişi gibi çeşitli şekillerde ortaya çıkan *hegemonik krizin* aşılması ve demokrasinin iyileştirilebilmesi adına sol popülizm işlevsel olabilir. Bu argümandaki merkezî unsur çevresel talepler, cinsiyetçi veya ırkçı tahakküm biçimlerine karşı çıkan hareketler gibi demokratik mücadelelerin *yatay* bir popülist tarzda kurulması ihtiyacıdır. Bunun bir diğer getirisi de Mouffe'un *post-politika* dediği politik kayıtsızlık durumundan çıkmak ve politik olanın tekrar ortaya çıkmasını sağlamak olacaktır.

(Mouffe, 2018, s. 17-19). Mouffe'un bu analizi, büyük oranda mevcut politik durum karşısında somut bir hegemonya mücadelesinin güncel zeminini önermek şeklindedir. Sol popülizmin hegemonik mücadelenin içeriğini doldurduğu bu önerinin alt yapısı ise, radikal demokrasi çerçevesinde sunulan düşüncelerle kurulmuş durumdadır.

Sonuç olarak demokrasi ile popülizm ilişkisinin farklı biçimlerde ele alınması mümkün olmaktadır. Bu ilişkiyi salt olumlu veya olumsuz şekilde nitelendirmek oldukça zor görünmektedir. Mouffe'un sunduğu *sol popülizm* politikasında bile, her zaman sağ popülizm tehlikesi ile mücadele mecburiyeti varsayılmaktadır. Temelcilik-sonrası demokrasi teorisi açısından ise popülizmin içeriksiz bir çerçevesini çizen Laclau'nun ontolojik perspektifi öne çıkmaktadır. Müller'in liberal anayasal düzeni savunmakla devam eden popülizme yönelik eleştirisinde, bazı yönleriyle temelci varsayımların olduğu görülmektedir. Öznenin ve halkın kurulması bağlamı temelcilik-sonrası bir anlayışa yaslanmakla birlikte, liberal değerlerin sınır olarak çizilmesi onu temelci bir noktaya geri götürmektedir. Buna karşın Laclau'nun benimsediği içeriksiz çerçevede temel olarak sunulan nihâi bir ilke yer almamaktadır. Demokrasiye içkin olan popülizm, yalnızca belli koşulların varlığında az ya da çok politik belirleyiciliğe sahip olan bir *eklemlenme* biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu yorumuyla popülizmin değerlerle birlikte tarif edilen bir *sorun* veya *ideoloji* olarak değil, ilkesiz bir politik biçim olarak ele alınması mümkün olmaktadır.

#### 3.2.4. Zemin ve Ufuk

Politika teorisinde temelcilik etrafında şekillenen sorunların aşılması yönündeki çabalar ile ortaya çıkan temelcilik-sonrası görüşler demokrasi kavramının değerlendirilmesi açısından geleneksel ve modern anlayışın ötesinde konumlanır. Temelcilik-sonrası demokrasi, belli ideolojik veya felsefi geleneğin altında ele alınabilecek bir yaklaşım değildir. Ortak olan husus yalnızca toplumu ve politik düzeni kuran, ona dışsal bir ilkeyi nihâi gerçeklik zemini olarak ele almamaktır. Bu noktada, demokrasi kavramını temelcilik-sonrası perspektifle nasıl anlamak gerektiği altı maddede ele alınmaktadır: a) Marchart odağında çerçevesi çizilen temelcilik-sonrası politika teorisi açısından demokrasinin konumu, b) demokrasiyi temellendirme ihtiyacına dair görüşler, c) demokrasinin *ilkesizliği* ve *süreçselliği*, d) temelcilik-sonrası demokrasi ile irtibatlı olarak

*polis-demos* ilişkisi, 5) demokrasinin ontolojik bağlamı ve *ortaklık* anlamı, 6) *gelecek-olan demokrasi* anlayışı.

Temelcilik-sonrası demokrasinin çerçevesi iki yönlü olarak değerlendirilebilir. Negatif kriter, demokrasinin temelinde herhangi bir nihâi ilkenin kurucu olarak var olamamasıdır. Pozitif kriter ise, zeminin kurulması mecburiyetidir. Ancak, zemin ancak bir hareket olarak, geçici ve olumsal temeller ile kurulur. Bu, zeminin ancak zeminlenme-çözülme süreçliliğinin parçası olarak ve her zeminlenme aşamasının geçici olduğunun kabul edilmesi sayesinde mümkün olabildiği anlamına gelir. Bahsi geçen iki kriterin aynı anda benimsenmesi nedeniyle, demokrasi hiçbir zaman tamamlanmayan bir anlama sahiptir (Marchart, 2016, s. 184). Bu görüşün anti-temelci perspektiften ayrıldığı nokta, negatif kriterin tek başına yeterli olmamasıdır. Çünkü anti-temelci görüşe göre, temellerin tamamen reddedilmesi gerekir. Temelcilik-sonrası anlayışta ise demokrasinin herhangi bir yapılanma olmadan var olması söz konusu değildir. Karşı çıkılan asıl husus, her şeye anlamını veren ve anlamın korunması adına ona eşlik eden bir kökensel ilkenin topluma veya politikaya dışarıdan dayatılmasıdır.

Marchart'a göre demokrasi, zaten hâlihazırda temelcilik sonrası bir anlayışı barındırmaktadır. Çünkü, diğer tüm politik düzen tahayyülleri ve rejimler, mutlak doğru olarak kabul edilen bir temeli ön koşul olarak sunar (Marchart, 2011, s. 968). Demokrasinin, meşruiyete gönderme yapan *-arşi* ile değil zor ve iktidar gücüne gönderme yapan *-krasi* ile tamamlanan kavramsal kuruluşu, *demosun* belli bir ilke üzerine kurulmamasıyla ilgilidir. Bu ilke *demosun* kendisi bile olamaz: “‘*Démarchie*’ (demaşî) diye bir şey yok, çünkü ‘halk’ herhangi bir sistemin *prensibi* olamaz.” (Nancy, 2014, s.72). Temelin yokluğu, diğer rejimler için bir sorun olarak kabul edilerek üstesinden nasıl gelineceği arayışına konu olur. Oysa demokrasi için temelin olmaması bir problem değil, demokrasiyi var eden bir koşul olarak kavranmalıdır. Barber'a göre, “Demokrasi siyaseti, metafizik temeller bir anayasa biçiminde somutluk kazandığında değil, metafizik temeller başarısızlığa uğradığında insanların yaptığı şeydir.” (1999, s. 502). Bu nedenle, demokrasi yalnızca olumsal temellere maruz kalmaz, ortaya çıkmak için olumsal temellerin var olmasına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla negatif ve pozitif kriterlerin bir arada ortaya çıkması gerekir. Aksi takdirde demokrasinin herhangi bir politika önermesi mümkün olmayacaktır.

Demokrasinin temelcilik-sonrası yorumu açısından, somut koşullarla ilgili politika sunumunun tek şartı, sunulan politikanın bağlamsal ve olumsal çerçevesinin farkında olmasıdır. Yani, temelcilik-sonrası demokrasi, bir taraftan politika sunarak somut koşullara göre temeller üretmeye çabalar; diğer yandan bu çabanın imkânsız olmasıyla irtibatlı bir açıklık alanı ortaya çıkarır. Toplumsalın kurulmasında işlev gören olumsal temellerle birlikte politikanın *zeminlenme* anındaki içerik o anda belirlenmelidir. Karar verme anı olarak da tanımlanabilecek zeminlenme anının minimal koşulları, Marchart tarafından a) kolektivite, b) strateji, c) çatışma, d) organizasyon olarak tanımlanır (Marchart, 2011, 972). Minimal politika önerisi, hem büyük anlatılara dayalı olarak, politik sorunların tüm aşamalarında çözüm getirecek büyük politikaya (*grand politics*) hem de yalnızca en küçük birimler düzeyinde karar vermek gerektiğini öneren *mikro politikaya* karşıt bir yerde konumlanır. Politika üretmenin demokratik koşulları, belli bir kolektif iradenin ortaya çıkmasıyla başlar. Ele alınan konuya dair politik stratejinin sunulması akabinde görüşlerin çatışması ve alınan karara bağlı olarak örgütlenmenin gerçekleştirilmesi şeklinde devam eder. Burada belli bir ilkeye koşulsuz inanç üzerinden politika üretilmemektedir. Yalnızca olumsal olduğu bilinen koşulların içkinlik düzleminde ve çatışmaların çoklu yapısı arasında eyleme geçme süreci olarak var olmaktadır (Marchart, 2011, s. 971-972). Fakat, temelcilik-sonrası demokrasinin minimal yönü karşısında, demokrasinin temellere ihtiyaç duyduğunu savunan görüşler de mevcuttur.

Demokrasinin temellere ihtiyacı olduğu yönündeki görüşler genel olarak, temelsiz bir perspektifin “*ne yapmalı?*” sorusuna cevap vermeyeceği noktasında eleştiri getirmektedir. Temellere dayalı olmayan bir demokrasi teorisinin eksik kalacağı düşüncesi bir yana, pratikte herhangi bir sonuç doğurmasının da beklenemeyeceği öne sürülür. Buna göre temellerin varlığı, seçim ve yargılarımızın nasıl daha iyi olabileceğini sağlamaktadır (Dahl, 1999, s. 478-479). Bu geleneksel yorum, demokrasinin sağlam temellerinin bulunup, bu hakikatler üzerine teori geliştirmek ve bunları pratiğe dökmek şeklinde sorunsuz bir sürecin mümkün olduğunu ima eder.

Bunun yanında, demokrasinin temellere değil ancak çeşitli gerekçelendirmelere ihtiyacı olduğu yönünde görüşler de mevcuttur. Örneğin Benhabib, müzakereci demokrasi argümanına yönelik anti-temelci eleştirilere yanıt olarak şöyle söylemektedir:

“...temelcilik karşıtı demokrasi kuramları bir kısır döngü içindedir: Yurttaşların eşitliğine, özgürlüğe ve demokratik meşruiyete ilişkin ahlaksal ve siyasal normları ya varsayım olarak ileri sürer ya da kesin bir veri olarak alırlar; oysa ‘temelci’ olarak adlandırılan modellerin geliştirilmesinin nedeni bu unsurları gerekçelendirmektedir.” (Benhabib, 1999a, s. 106-107). Benhabib’in konumu, demokrasiyi değerlendirme açısından bir tercih olarak görülebilir. Ancak, demokrasinin anlamını sorgulayan bir teorik çaba açısından yerinde bir tespit olarak değerlendirilemez. Çünkü, temelcilik-sonrası görüşün temelci demokrasi teorilerine yönelik eleştirisi pratikte neler yapılacağını söyleyebilmek amacından zuhur etmez. Aksine, belli koşullarda ortaya çıkan stratejik önerilerin, *her koşula* uygun ilkeleri sunma iddiası eleştirilmektedir. Bu nedenle, *bazı* koşullar için öne sürülecek gerekçeler, temelcilik-sonrası politikadaki olumsal temeller kurma zorunluluğuna denk düşer; reddedilmek bir yana, demokratik sürecin gerekli bir parçası olarak görülür.

Genel bir tutum olarak demokrasinin gerekçelendirmesi gerektiği görüşü, temelci veya anti-temelci olmak zorunda değildir. Burada öne çıkarılan soru, demokrasiyi bir ideal olarak sunan görüşlerin nihâi temelden -kendinden menkul ve tartışılmaz görülen hakikatten- başka hangi gerekçeleri kullanabileceği sorusudur (Gutmann, 1999, s. 486). Gutmann’a göre “Demokrasinin gerekçelendirmelere ihtiyacı vardır, temellere değil – en azından Richard Rorty ve öteki temelcilik karşıtlarının önerdiği katı anlamda değil.” (1999, s. 481). Burada, Gutmann tarafından, ideal bir demokrasiyi savunmanın karşısında, ideal olmayan demokrasi çerçevesinin savunulmasına nazaran daha somut kazanımlar sağlayacağı için ikinci seçeneğe yönelmek gerektiği öne sürülmektedir (1999, s. 482-483). Ancak, bu gerekçelendirme argümanında işlevselci bir eğilim bulunur. Bu nedenle, salt sonuçların sağlayacağı fayda üzerinden demokrasiyi değerlendirmek hem yetersiz bir çerçeve sunmakta hem de demokrasinin anlamına dair herhangi bir şey söylememektedir.

Demokrasinin somut çıktıları için temellendirilmeye ihtiyacı olduğu yönündeki eleştirilere karşıt olarak, demokrasinin yerinde sonuçlar doğurabilme ihtimali için temellendirilmemesi gerekir. Barber, demokrasinin temelleri bulunmaması gereğini, onun sürekli dönüşümü içeren *devrimsel* karakterinde görmektedir. Ona göre, demokrasi temellere sahip olmamalıdır, çünkü 1) demokrasi yaratıcılığa ve değişime açık kalmalıdır,

2) bağlanma, katılım ve yasal hak oluşturmayı kapsayan demokrasinin özerklik ihtiyacı bulunmaktadır, 3) ortak iradeye ve demokratik topluluğa dayanması nedeniyle demokratik yargı paylaşımcı ve kamusal niteliktedir (Barber, 1999, s.495).

İlk olarak, demokrasinin ruhu, onun sürekli değişime açık olmasıyla ilgilidir. Bu anlamda, Barber'e göre, anayasaların değişmez anlaşmalar olarak görülmesi de eleştirilmelidir. Önemli olan, bir politik düzen yıkılıp yenisi kurulurken ortaya çıkan temellerin dönüşümünü sahiplenmek ve demokrasi içinde bu dönüşümü her daim süren katılım ile dinamik kılmaktır (Barber, 1999, s.497). İkinci nokta, yeniyi kurabilmek anlamında *özerkliği* ifade eder. Diğer bir ifade ile, o an var olan mevcut politik düzenin temelleri, kendisinden özgürleşmeyi talep etmelidir. Özgürleşim, düşünsellik niteliği ile ilgilidir. Barber'a göre, "Demokratik kurallar, yurttaşlığın tanımı, hakların niteliği 'kökenleri ne olursa olsun' ancak düşünsel irdelemeye 'demokratik tartışma ve karara' tabi olduklarında meşru hale gelirler." (1999, s. 500). Son olarak demokrasi, politik yargının ortaklığıyla irtibatlıdır. Politik yargı, ortak faaliyet sayesinde gündeme geldiğinden, kamusal bir niteliktedir. Ardında tartışma ve karar almanın ortak üretim süreci yatar. Barber'ın ifadesiyle: "Gerekli olan, değişen bir dünyaya sabit standartları katılıkla uygulamaya yönelik temelci buyruklar veya bireysel zihinsel deha değil, ortak zemini keşfetmek veya yaratmak için gerekli siyasal becerilerdir." (Barber, 1999, s. 501). Bu unsurları içselleştiren bir demokrasi, temelleri olmadan devam eden bir süreç şeklinde tanımlanabilir. Demokratik politika, ona sunulan temelleri reddettiği sürece özerk bir politika olarak var olabilir. Dolayısıyla, demokrasiyi temellendirmemek, onun önceden verili olmayan anlamlarla ilgili sonuç ortaya çıkarması için bir mecburiyettir.

Demokrasinin ilkesizliği, Schürmann'ın öne sürdüğü çerçevede, *anarşi* kavramının kullanılma biçimiyle birlikte ele alınabilir. Anarşi kavramının kullanımı, *an-arkhê* kökeni üzerinden vurgulandığında, temelcilik-sonrası yorumun bir unsuru olmaktadır. Schürmann'ın ifadesiyle "Anarşi varsa, bu kelime nihâi ve basit normatif referansın imkânsızlığını işaret eder." (Schürmann, 2003, s. 289). Bu nedenle, *arkhê* kökensiz bir köken olarak demokrasiyi temelcilik-sonrası perspektife bağlama yollarından birisi

şeklinde işlev görebilir.<sup>98</sup> *Arkhenin* yokluğu yalnızca salt temelsizlik olarak anlaşılmalıdır. Köken işlevi gören bir kökensizlik söz konusudur. Yani, kökenin olmayışı, politikanın ortaya çıkmasını mümkün kılan alanı ortaya çıkarmaktadır.

Schürmann'ın *arkhê* yokluğu yorumu, Abensour'ün *başkaldıran (insurgent) demokrasi* tanımı ile de paralellik gösterir. Abensour, Lefort'un *vahşi (savage) demokrasi* tanımındaki tespit üzerinde yükselen bir argüman sunar. Demokrasi ile devlet arasında karşıtlık olduğu düşüncesini savunan Abensour, Lefort'a referansla şöyle söyler: "Gerçekten de vahşi demokrasi, kesinlik göndermelerinin ortadan kalkmasıyla belirleniyor ve belirsizliğin tekrarlanan bir sınavı olarak ortaya çıkıyorsa -ki bu aynı zamanda metafizik bir sürüklenmeden de çıkma, temel bir değer olarak görülen bir ilkeye göre kurtuluştur- bu mevcudiyet bir ilke temelinde destek ve kesinlik gerektiren devletle pek uzlaşmaz." (Abensour, 2018, s. 9). Liberal geleneğin baskın görüş olduğu çağdaş demokrasi teorisinde hak mücadelesi zorunlu olarak devlete karşı olmak durumunda değildir. Çünkü son kertede amacı devlet egemenliğince *tanınmaya* konu olmaktır. Bununla birlikte, Abensour'ün Marksist geleneğe referansla öne sürdüğü iddia, demokrasinin devlete karşıt olarak var olabilmesidir.

Başkaldıran demokrasi ise herkesin özgüllüğü ile çoğul olmasının *bir* olmaya dönüşmemesi olarak tanımlanmaktadır. Abensour'ün ifadesiyle, "Çokluğu yok sayan, çokluğun ontolojik koşulunu inkâr eden herkes birdir yerine, herkesin çoğul olduğu cemaati tehdit eden tıkanmaya, durdurmaya karşı başkaldırma vardır." (2018, s. 15). Bu özellik, Balibar'ın *ihtilaflı demokrasi* tanımıyla uyuşmaktadır. Balibar da demokrasinin ayaklanma-kuruluş hareketi ile var olan bir salınımla ilgili olduğunu ifade ederken, Antik Roma'daki *pleb-patrici* çatışmasının politik kurumlara yansımaları ve aynı sürecin tekrar etmesi biçimindeki örneği temel almaktadır. Bu nedenle ona göre demokrasinin saf bir tanımından bahsedilemez. Yalnızca, *demokratikleşme* süreci mümkündür (Balibar, 2016a, s. 36; 2019). Dolayısıyla demokrasi, sabit bir tanımın konusu olmadığı için, belli bir ideal politik düzenin elde edilmesi süreci olarak tanımlanamaz. Demokratikleşmenin belirsiz bir kökenden belirsiz bir amaca giden süreci tanımlaması, onun tamamen

<sup>98</sup> Schürmann'ın anarşi ilkesi üzerine argümanları, Heidegger'in varlık felsefesi ile irtibatlı bir çözümlemenin içinde yer alır. Ayrıntılar için bkz. Schürmann, 1987, 2003.



anlamsız bir süreç olduğunu göstermez. Demokrasiyi savunmak adına “...evrensel manada geçerli olabilecek hiçbir reçete, hiçbir homojen strateji yoktur; zira her ne kadar sorunun kendisi ve aynı şekilde *demokratik beklenti* evrensel olsa da fiilen ‘yurttaşlık edimleri’ daima her siyasi topluluğun kendi özgün tarihinde kökleşir.” (Balibar, 2019, s. 26). Dolayısıyla, evrensel beklenti konusu olan demokrasi her zaman çatışmalı doğasıyla var olacak bir *momenti* ifade etmektedir. Demokrasi, demokrasisizleşme ve demokratikleşme süreçleri arasındaki gerilimdir (Balibar, 2019, s. 23-24). Bu bakış açısında öne çıkan nokta, Abensour’ün farklı bir perspektifle devlet karşısında konumlandığı demokrasinin süreçselliği ve ayaklanma/başkaldırma minvalini göstermektedir.

Abensour, demokrasiyi anarşik niteliği ile düzensizliğin unsuru olması anlamı üzerinden değerlendirmektedir. Politik olanla devlet arasındaki çatışmada demokrasinin yeri politik olan tarafında görülür. Abensour’e göre, “Demokrasi, sentezi ve düzeni reddetmesiyle, devleti aşan politik bağı zamansallık içerisinde icât etmesiyle, indirgenemez bir anlam taşır. Demokrasi eğer devlete karşı gelebiliyorsa, bunun nedeni politik olanın devletle sürekli olarak çatışmasıdır.” (2018, s. 165). Abensour’de *başkaldıran demokrasinin* üç özelliği: 1) Çatışmacı demokrasiden farklı olmasıdır. Çünkü çatışmacı demokrasi buna bağlı pratikler ile var olduğu için orijinal *ilk çatışmayı* reddeder. Başkaldıran demokraside ise çatışma devlet dışına çıkarılmaktadır. 2) Schürmann’ın argümanına paralel olarak her türlü *arkhêye* karşı çıkmaktadır. Antik Roma’daki *pleb-patrici* çatışmasını referans alarak, *özgürleşmeci* bir çatışma anlamında Machiavelli’nin sunduğu görüşlere dayanmaktadır. 3) Devletin egemen konumu yerine *politikanın* geçmesini amaçlamaktadır (Abensour, 2018, s. 22-23). Ona göre, “Devletin, kendini onunla özdeşleştirerek demokrasinin üstüne yatma çabası boşunadır, çünkü devletin sınırlarını ortaya koyan ve belirleyen demokrasidir, her tür *arché*’ye sırtını çevirmiş olan demokrasi.” (Abensour, 2018, s. 165). Abensour’de *arkhênin* yokluğu savunusu, ilkesel olan devletin karşısında, ilke mecburiyetinden kurtulmuş bir *özgürleşim* süreci olan demokratik politikayı sunmaktadır.

Demokrasi ile düzen arasındaki ilişkinin farklı bir analizi, Rancière’nin ele aldığı gibi, *demos* ile *polis* ve *politika* arasındaki ilişki biçiminde kendisini gösterir. Atina demokrasisi referanslı *polis*, *isonomia* ve *politeia* gibi kavramların politika teorisinin

güncel tartışmaları için kullanan Rancière'nin politika teorisi ve demokrasiyle ilgili argümanlarında da *arkhê* kavramı önemli bir ayrımı ifade etmektedir. *Arkhê* üzerine inşa edilen politikayı eleştiren Rancière için, demokrasinin ilkesiz bir politika olarak değerlendirilmesi gerekir. Rancière, *arkhê*ye dayalı politika olarak köken siyasetinin (*archi-politique*) Platoncu politika tarzını ifade ettiğini söyler. Bu köken politikası, topluluğun *arkhês*inin tam olarak yaşama dahil edilmesi ve görünür kılınması ile var olan politikadır. Politika ve felsefe arasındaki karşıtlığın görünümünden bir tanesi olan *köken siyaseti*, topluma *birlik* ilkesini dayatarak demokrasiyi reddetmektedir. Bu anlamda, Platon'un demokrasiye karşıt olan tutumunun temelinde yer alan mantık açığa çıkar. Platon'da toplumu *doğalarının* yönlendirdiği bölünmüşlüğe göre -mağara alegorisindeki gibi- düzenleyen *polis*in düzeni doğal eşitsizliklerin topluluk içindeki yeri sayesinde görmezden gelinir (Rancière, 2011, s. 88-89).<sup>99</sup> Bu nedenle köken siyaseti, Rancière'nin eleştirilerine konu olmaktadır. Rancière'nin eleştirisindeki temel argüman ise *polis* ve *politika*nın birbirine bağlı ve karşıt olan konumlarından ileri gelir.

Rancière'ye göre, *polis*in düzen anlamına karşılık, *politika*nın bu düzenle irtibatlı bir dışsallığın dahil olma teşebbüsü olarak görülmesi önem arz eder. Ona göre *polis*, genel olarak politikaya atfedilen topluluğun düzenlenmesi, görevlerin dağıtılması veya güçlerin organizasyonu gibi unsurları karşılayan kavramdır. *Polis*, bu dağıtım sisteminin adı olduğu gibi, onun meşrulaştırılmasında rol oynayan sistemleri de ifade eder. Bu anlamda, bedenlerin dağılımını düzenlemekten, kamu düzeninin sağlanmasına kadar geniş bir anlamda kullanılmaktadır (Rancière, 2011, s. 47). Buna karşın politika, düzen ile çatışma içinde değerlendirilmektedir. Düzenle çelişik olan bu özgül faaliyet "... bütün tarafları, bunların her birine düşen payı ya da bir paydan yoksun olma durumunu tanımlayan somut dağılımdan kopuş gerçekleştiren ve bunu yaparken de tanımı gereği dağılım içerisinde bir yere sahip olmayan bir varsayıma -herhangi bir paydan yoksun olan bir unsura-dayanan bir etkinliktir bu." (Rancière, 2011, s. 48-49). Rancière'de politika ile *polis* arasındaki karşıtlık, bu iki unsur arasındaki salt ayrılık anlamına gelmemektedir. Aksine,

<sup>99</sup> Aynı metinde Rancière, *archi-politique* yanında iki tür politika daha tanımlar: 1) Aristoteles'te öne çıkan biçimiyle, *demosu* politik çatışmanın eşitlik mantığı üzerinden çözülerek, eşitsizliğin eşitlik adına düzeni koruması biçiminde ifade edilebilecek *siyaset-ötesi* (*para-politique*) şeklinde ifade edilir (Rancière, 2011, s. 94). 2) Birey-devlet arasındaki çatışmanın karşısında sınıflar arası çatışmayı getiren, temelde yatan bir yalan karşısında mücadele biçiminde tarif edilen üçüncü tanım da *üst-siyaset* (*méta-politique*) kavramına aittir (Rancière, 2011, s. 106).

ikisi arasındaki *ilişki* belirleyicidir. Ona göre hiçbir şey kendi başına politik olamaz. *Polisin* kurduğu düzen her zaman bir dışlama barındırır. Bu düzenden pay almayan unsurların eşitlik talebi ile *polis* düzenindeki içkin eşitsizliklerin açtığı yarıklarda ortaya çıkması politikayı meydana getirir. Buna bağlı olarak *politik olan* da düzen ve eşitlik mantığı arasındaki bir karşılaşma olarak ifade edilebilir. Eşitlik, politikaya mahsus bir ilke değildir, ancak politikanın var olması, ona içsel olmayan eşitliğe bağlıdır (Ranciére, 2011, s. 49-52). Bu karşıtlık alanında demokrasinin anlamı, *demosun* anlamı ile ilgili olarak ortaya çıkar.

Demokrasinin öznesi olan *demos*, genel kullanımından farklı olarak Ranciére’de “... *iktidarı icra etme vasfına sahip olmayanların iktidarındır. ... Ona, hesaba katılmayanların hesabı veya payı olmayanların payı diyorum.*” (Ranciére, 2020 s. 59). Bu tanım, tam olarak *polis* ve politika kavramları üzerinden öne sürülen düzen ve bu düzenin dışında kalmakla birlikte onun parçası olma çabasındaki mücadele anlamlarının öznesini ifade eder. Bu bağlamda *demos*, *polis*in düzenlemelerinde herhangi bir yeri olmayanların *ek olma* durumunu göstermektedir. Asıl parçadan ayrılamaz, ancak o parçanın düzeninde de yer bulamaz. Dolayısıyla demokrasinin *paysızların pay alması* olarak ifade edilmesi, *demosun poliste* içerilme adına yürüttüğü mücadeleyi tanımlamaktadır.<sup>100</sup>

Bu çerçevede *demosun polis* düzenine dahil olması ile, politikanın *polise* dönüşmesi sorunu ortaya çıkar. Bunun gerçekleşmemesi adına, demokrasinin her zaman *arkhêsiz* olarak tanımlanması gerekir. Eğer *demos*, *polis*in gizlemeye çalıştığı eşitsizliklerin ifşa edilmesi ile politik bir karşı çıkışı gerçekleştirdikten sonra, köken politikasının konusu olursa, belirli bir ilkesel varsayım demokrasi için doğal addedilmiş olur. Dolayısıyla, demokrasi yerine bu *doğal ilkeye* dayalı bir *polis* ikâme edilmiş olur. Ranciére’ye göre: “Siyasetin *arkhe*’si yoktur. Siyaset, kelimenin tam anlamıyla anarşiktir. Bizzat *demokrasi* adı buna işaret eder.” (Ranciére, 2022b, s. 77). Bu tarifile *demosun* bir topluluğu ve bir

<sup>100</sup> Buna paralel olarak, Ranciére için demokrasi ile konsensüs odaklı liberal demokrasi argümanları birbiriyle karşıttır. Ona göre, demokrasilerin modern biçimi, temsilin yarattığı sorunları barındırmaktadır. Modern demokraside, “... ‘iktidarın yekvücut olmaması (*désincorporation*)’ tersine bir ‘temsil sahnesi’ni ifade eder. Temsili demokrasi, temsilcilerin kendilerini tayin eden yurttaşların yerine siyasal otoriteye katıldıkları ve genelde dikkate değer ölçülere varan bir çarpıtma uğruna topluma ‘görelî bir görünürlük’ kazandıran sistem olmakla kalmaz. Aynı zamanda korporatif olmayan bir çıkarın belirginleşmesine olanak veren bir tartışma ortamının sınırlarını da belirler.” (Ranciére, 2014, s. 42). Demokrasinin modern temsili biçimine yönelik eleştirilerin ayrıntıları için bkz. Ranciére, 2022a.

topluluğa yönelmiş *haksızlığı* içermesi örtüşmektedir. Çünkü *demos*, *polise* ek olarak, onun parçası olmaya devam etmektedir. Bu anlamda kökensiz olan ve ilişkisellik ile tanımlanabilen politika, *bir rahatsız etme* veya mevcut hiyerarşik yapıyı bozma olarak görülmelidir. Demokrasi de bu nedenle *politik bir rejim* olarak ele alınamaz. Rancière’ye göre, “Demokrasi, *arkhe* mantığının, yani hükmetmenin hükmetmeye yatkınlık olarak önceden kavranmasının sekteye uğraması olduğu ölçüde, özgül bir özneyi tanımlayan ilişki biçimi olarak siyaset rejiminin ta kendisidir.” (2022b, s. 154). *Demosun polise* ek olması, demokrasiyi paysızların pay almak için *tekrar sayılması* olarak tanımlamaya imkân vermektedir. Demokrasinin öznesi, politikanın rahatsız etme ediminin mevcut sabitliği sürekli bozmaya çalışması ile dönüşür. Yani demokrasi, politikanın aslî bir unsuru olmaktadır. Bu anlamda, “Demokrasi ‘siyasal bir rejim’ değil, ‘politikanın tam da inşası, kuruluşudur.’” (Bensaïd, 2014, s. 33).

Rancière’nin demokrasi tarifi, temelcilik-sonrası demokrasi teorisinin önemli bir örneği olarak görülebilir. Demokrasiye biçtiği *arkhêsizlik* anlamının yanında, politikanın *polise* ve verili olduğu kabul edilen düzene karşıt konumu ve bir ilişkiel bağlantı üzerinden değerlendirilmesi de bu yorumu mümkün kılmaktadır. *Arkhêsiz* demokrasi, *demosun* tedirgin edici varlığını eyleme sokmasıdır. Bu nedenle ne tanımlanmış bir ilkesi ne de tanımlanmış bir öznesi mevcuttur. Paysızların pay alma yönündeki hareketi, onlara tepeden -entelektüelin veya filozofun elinden çıkarak- sunulan bir yol haritası ile gösterilmez. *Demos* paysızların kendi özgül konumlarını ortak olanla ilişki içine sokmasını ifade eder.

Demokrasinin temelcilik-sonrası perspektifle ele alınması, onun yalnızca farkların çekişmesi olarak zeminlenme-çözülme bağlamında değerlendirilmesini kapsamaz. Demokrasinin diğer yüzü *birlikte yaşam*ın imkânıyla ilgilidir. Çünkü, temelcilik-sonrası demokrasi, özgül veya evrenselin belirleyiciliği yönünde verilen bir karar değildir. Aksine, evrensel ile özgül arasındaki ilişkiel süreç öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, Nancy için demokrasi sorusu, *topluluk* ve *birlikte yaşam* unsurları üzerinden düşünülmektedir. Bu anlamda demokrasi temelci olmayan bir taraftan ele alınabilmekte ve ortaklığın çoğullukla dolu vasfını sonsuza yayan bir topluluğun *kendisi olarak* ortaya çıkmasına bağlanmaktadır. Nancy’nin ifadesiyle demokrasiyi şöyle tanımlamak mümkündür: “Bütün bu çeşitlilikleri birleştirmeyen, tam tersine çoğulluklarını ve bu

çoğulluğun sayısız ve hiç bitmeyecek biçimlerinin meydana getirdiği sonsuzluğu yayan bir ‘cemaate/topluluğa’ söz konusu çeşitliliklerin – sorumluluğu alınmadan – kabul edilmesi.” (Nancy, 2014, s.78). Buradaki ortaklık, *anlamaların dolaşımı* ile birlikte tanımlanır. Sabit bir anlamın varsayılmadığı, topluluğu kuran temel ilkenin var olmadığı bu tarifte, demokratik ilke ancak anarşi’ye (*an-arkhê*) benzer bir ilkeyi içerebilir (Nancy, 2014, s. 72). Dolayısıyla, temelcilik-sonrası demokrasi çerçevesinde, *arkhê*’nin nihâi olmayan vasfını savunan bir ortak-yaşam anlayışına varılabilir.

Nancy’ye göre anlam, her zaman *birlikte anlam* olarak vardır. Nietzsche’deki *Tanrı’nın ölümü* tespiti (Nietzsche, 2017, s. 7, 73, 85, 265, 290), Nancy’de dünyanın anlamının herhangi bir dünya dışı aşkınlıkta aranmaması şeklinde ifade edilir. Bu nedenle anlam, dünya içinde ve “ile” (*avec*) niteliğinde aranmalıdır. Varoluşun *tekil-çoğul (singular-plural)* olma durumu da ile-olmaktan kaynaklanır. Çünkü *ile* ifadesi, mevcudiyet metafiziğine aykırı bir yerdedir. *İle*, aynılık olarak kimlik tarafında düşünülemez. Tek başına anlamı olmayan *ile*, yalnızca bir anlam-olmayan (*non-significant*) olarak tanımlanabilir (Nancy, 2011b, s. 414). Buradaki birliktelik ve ilişkisellik vurgusu, yalnızca insanları kapsamaz. *İle*, aynı zamanda nesnelere ve hayvanların rastlantısal birliğine gönderme yapmaktadır. Birlik, statik bir durumu değil, tüm varolanlar arasındaki sürekli etkileşimi ifade eder. Dünyanın varlığı ancak bu şekilde düşünülebilir. *İlenin* anlamı, tekil-çoğul varoluş ile iç içedir. Ancak, çoğulluk birlik veya bütünlükten farklı olarak *tekil* ile birlikte var olmaktadır. Çünkü, “Tekil olarak ‘bir şey’ olmaz ancak çoğul olarak ‘bir şeyler’ vardır. Çoğul birliğe eklenmez, ondan önce gelir ve onu mümkün kılar.” (Nancy, 2011b, s. 417). Bu anlamda *ile* mantığı, Heidegger’in *Dasein* kavramı ve *birlikte-dünya* içinde *birlikte-olmak* düşüncesinden kaynağını alır.

Heidegger’de *Dasein*, her zaman başkalarıyla paylaşılan bir dünyanın içindedir. *Dasein*’in orada-bulunuş olarak görünürlüğü, *birlikte-dünya* içinde ortaya çıkar. Bu nedenle, varlığa gelişin koşulu aynı zamanda *başkaları-ile-birlikte-olmaktır* (Heidegger, 2011, s. 124). Aynı minvalde, varolanın kimliği de *birlikte-aitlik (belonging-together)* olarak tanımlanabilir. Varlığa gelişin tarihsel bağlamı belirleyici olduğu için *Dasein*’in zamansallığı da vardır; dünya-içinde-varolarak varlığa gelir ve tarihsel olarak yaşamışlığı da içerir (Heidegger, 2011, s. 412). Tekil-çoğul olma ile birlikte

düşünüldüğünde, Heidegger'in birlikte-var-olma hususu varlığın arkasında yatan ortaklık anlamı öne çıkarılmaktadır. Ona göre,

*Tekil çoğul olma*, olmanın özünün ancak *ortak-öz* [*co-essence*] olduğu anlamına gelir. O halde, ortak-öz ya da *ile-olma* [*l'être-avec*] -birçokları-ile-olma [*être-avec-a-plusieurs*]-, *ortak-*'in özünü, ya da dahası *Ortak*'ın [*co* (cum öneki)] kendisini bir öz durumunda ya da kılıfında belirler. ... oluş, eğer ile-olmak ise, o zaman ile-oluş içinde, oluş'u meydana getiren 'ile' [*avec*]dir ve o buraya eklenmemiştir. (Nancy, 2011c, s. 445).

Nancy'nin birlikte-yaşam üzerinden değerlendirdiği anlamın imkân koşulları, Heidegger'de *Dasein* kavramının dünya içinde başkalarıyla birlikte var olma düşüncesine dayanır. Bu çizgide *ile* olmak yalnızca bir var olma biçimi şeklinde ortaya çıkmaz, var olmanın zorunlu kökensel niteliğidir.

Demokrasi açısından düşünüldüğünde *ile-olmak*, *demosu* tanımlamak için gerekli bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır: "*Halk* demek ki ilkin politik bir bütünlük değildir. Antropolojik (veya ontolojik) bir gerçekliktir..." (Nancy, 2011b, s.420). Demokratik politika, çoğul kimliklerin paylaşılması ile var olabilir. Ancak, kendisi bu kimliklerin ne kendisine ne de toplamına dönüşmez (Nancy, 2010b, s. 26-27). *Demos*, *co-* (*ortak-*) ön ekiyle birlikte ele alınan tekil-çoğul nitelikli bir birlikte-varoluş biçimidir. Çünkü, "*Ortak-*, genelde olanın hem birliğini hem de tekliliğini tanımlar. Anlaşılması gereken, tam da bu eşsiz birliğin *ortak-* olarak kuruluşudur: yani *tekil çoğul*." (Nancy, 2011c, s.452). *Ortak* olan unsur, dünyanın ve dünyaya içkin anlamların dolaşımı olarak demokrasidir (Nancy, 2014, s.78).

Nancy'nin savunduğu hâliyle demokrasi, bu minvalde, statüsel bir yurttaşlığın ötesinde ontolojik olarak insana bağlanmaktadır (Nancy, 2014, s. 67). Fakat burada insanın ontolojik vasfı, onun insan doğası gibi bir varsayımla tanımlanmasını kapsamaz. Aksine, Nancy için insan doğası diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Tam da bu nedenle, *demosun* karakteri, insan doğasının mevcut olmayışı ile ortaya çıkan temelsizlik üzerinde durmaktadır (Nancy, 2014, s. 73). Ona göre *demos*, yalnızca bir politik bütünlük olarak ele alınmamalı, aynı zamanda ontolojik bir gerçeklik olarak görülerek, anlamların çoğulluğunun paylaşımıyla tanımlanmalıdır (Nancy, 2010a, s. 92). Anlamların çoğulluğu ve birlikte yaşamanın ontolojik karakteri, demokrasinin tüm önsel varsayımlardan vazgeçmesini gerektirir (Nancy, 2010b, s. 31-32). İnsan doğası varsayımı örneğinde

olduğu gibi, *demosun* bu niteliksiz ve temelsiz varlığı, onu var eden unsurların herhangi bir biçimde sabitlenmiş bir anlamın ve biçimin konusu olmadığını göstermektedir:

Başka biçimlere açılma işlemine ulaşmaya biçim vermelidir politika: Anlamın kurulması veya belirlenmesinin değil, erişim koşulunun evveliyatıdır bu. Bu durum politikayı ikincil duruma itmez; politikaya en yüce hizmet özelliğini kazandırır. Politika, biçimlerin veya anlamlarla ilgili söylemlerin filizlenmesi olanağını sürekli yenilemelidir. Buna karşılık kendisini biçim olarak kurmamalı, en azından 'biçim' kelimesinin bu anlamıyla: Nitekim öteki biçimler veya öteki söylem türleri kendi başına birer amaç olan birtakım amaçları (sanatlar, dil, aşk, düşünce, bilgi...) kapsarlar. Halbuki politika kendi alanını iktidarın şekillendirilmesine verir. (Nancy, 2014, s.79).

Nancy'nin demokrasiye dair argümanlarını temelcilik-sonrası anlayışa bağlayan nokta, tam olarak varoluşsal bir *ile-* şeklinde ortaya çıkan *ortak-*lığın ilkesizliğidir. Bu ortaklık, metafiziksel-olmayan bir topluluk şeklinde de ifade edilebilir (Devish, 2011, s. 65). Toplumun ortaklık olarak anlaşılması, özgürlüğün zeminsiz bir zemin olarak işliyor olması ile tamamlanır. Özgürlük, Nancy düşüncesinde politik alanı ortaya çıkaran, harekete imkân veren, zemin olmayan bir zemindir. Özgürlük alanı, içsel bir dışsallıktır; belirlenmiş bir yeri yoktur. Bu anlamda yersizleşme ve alan açma hareketini ifade eder. Marchart bu durumu *zeminin geri çekilişi* (*withdrawal of the ground*) olarak tanımlamaktadır. Özgürlük, varlığı geri çekerek ilişkiyi öne çıkarır (Marchart, 2007, s. 76-77). Bu nedenle özgürlük, "... zeminlenme/zeminsizleşme hareketinin zeminsizliğinin adıdır." (Marchart, 2007, s. 77). Zeminin geri çekilişi, zeminin yokluğu anlamına gelmediği için, burada temelcilik-sonrası politikayı görmek mümkündür.

Demokrasi kavramı, *arkhêsiz* bir süreçsel hareketin ifadesi olmasına paralel olarak, her zaman *gelecek-olan* (*to-come/a'venir*) kipindedir. Gelecek-olan demokrasinin vurgusu, "... 'demokrasi'nin belli bir yönetim sistemi olduğunu ve buna karşılık diğer sistemlerin 'anti-demokratik' olarak adlandırılması gerektiğini düşünmeyi olası kılan kavramsallaştırmanın sınırlarını aşmasıdır." (Lucy, 2012, s. 36). Gelecek-olan demokrasi, *différance* mantığıyla işleyen bir demokrasiyi ifade eder. Demokrasi, her zaman bir farkla tanımlanan ve sürekli ertelenen bir demokrasidir. *Différance* çerçevesinde gelecek-olan-demokrasi, kavramın kendisi gibi, burada var olmakla belirlenemez. Çünkü *différance* Derrida için varolan yerine geçmemeyi ifade eder:

İlk sonuç: *Différance* olmaz. Ne kadar harika, biricik, ilkece ve aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. *Différance*'ın yalnızca krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar. Bu da onu içimizde krallık isteyen herşey için kuşku

götürmez biçimde tehdit edici ve korkutucu yapar, herşey, yani geçmiş buradalık ya da bir krallığın beklenişi. (Derrida, 1999, s. 60).

Bu bağlamda demokrasinin tanımlanmasını değil, onda zaten var olduğu düşünülen *verili* anlamların mutlaklık iddiasını tehdit etmesi önemli olur. Derrida için demokrasinin *différance* niteliği, adalet ve yasa arasındaki ilişkiye benzemektedir. Çünkü ona göre adalet sabitleyici eğilime ve mevcudiyet metafiziğinin parçası olmaya direnmektedir. Kökensiz ve yalnızca kendisine dayanan yasa, adaletin gelecek-olan niteliğini mümkün kılar: “Kriter yokluğu neredeyse bir yasa yerine geçer. Eğer kriterler basitçe elimizin altında olsaydı, eğer yasa hemen orada, önümüzde olsaydı, yargı diye bir şey söz konusu olmayacaktı.” (Derrida, 2015, s. 113). Kökensiz köken fikri, gelecek-olanın ortaya çıkmasını sağlayacak zemin olarak işlev görmektedir. Evrensellik varsayımıyla kurulan yasadan tamamen kopmaksızın, adalet, özgül koşuldaki karar verme zorunluluğunda ortaya çıkar. Bu nedenle adalet hem acil bir karardır hem de her zaman gelecek-olan adalettir.

Demokrasinin gelecek-olan kipinde ortaya çıkması *différance* hareketiyle benzer bir anlamı işaret eder. Gelecek-olan (*to-come/a'venir*), gelecek (*future*) değildir. Çünkü öngörülebilirlik niteliğini taşımamaktadır. Gelecek-olan, tahmin edilmenin ve plânlanmanın dışında, geçmiş ve geleceğin şimdiliğini bir arada ifade eder. Geçmiş ve gelecek, geçmiş-şimdi ve gelecek-şimdi olarak algılanır. Dolayısıyla, *différance* hareketi ile, geçmişin hayaleti ve gelecek-olanın ufku şimdinin unsurları olur. Bu nedenle *ötekinin* özgül karakterine her zaman açık olmayı gerektiren gelecek-olan, *différance*teki *henüz değil* (*not yet*) anlamıyla ilgilidir (Yalçın, 2013, s. 26). Ötekine açık olma sorumluluğu, gelecek-olanın öngörülemez niteliğinden kaynaklanır. Temelcilik-sonrası demokrasi hem antagonistik bir politik alanı hem de metafiziksel olmayan bir topluluk varsayımı içindeki birlikte yaşamı kapsar. Demokrasinin temelcilik-sonrası yorumu, temelci perspektifin nihâi ilke üzerine kurulan politika düşüncesine karşı çıkararak, demokrasiyi zeminlenme-çözülmenin *différance*iyel hareketinde ve temel arayışından vazgeçmeyen bir gelecek-olanın ufkunda aramaktadır.



## SONUÇ

Demokrasi ne bir yönetim biçimini ne de kuralları ve temel ilkesi belli olan aşkın bir politik düzeni ifade eder. Demokrasinin anlamı, nihâi olmayan temellerin birbiri ile sürekli zeminlenme-çözülme hareketi içinde olması, toplumun imkânsız bir hedef olarak ufuktaki yerini korumasıyla irtibatlıdır. Ufuk, zaman zaman anlamların bir araya geldiği, ama bir araya gelmenin zorunluluk olmadığı, çatışmanın farklı biçimlerde var olmaya devam edeceği bir ufuktur. Bu nedenle, yalnızca anlamların kaynaştığı bir noktayı ifade etmez. Aksine, ufuk ancak gelecek-olan kipinde, *différance* hareketiyle ortaya çıkan açıklıkların imkânıyla anlamlandırılabilir. Demokrasi, bu bağlamın içinde temelcilik-sonrası anlayışla değerlendirilebilir. Önemli olan, ufukun varlığı ile ortaya çıkan olasılıklar mekânı olarak demokrasinin anlam yüksüzlüğüdür. Anlam yükünün olmaması, anlamın nihâi olarak kurulmamış olmasını ifade eder. Tam da bu sayede demokrasi, çoğulluğun tüm anlam olasılıklarına açık olabilmektedir. Böylece, hem geçmişin belirleyici köken olma çabalarını bertaraf ederek hem de gelecekte mutlak bir tamamlanmışlığa ulaşacak ideal düzen olmaya direnerek var olabilir.

Bu çalışmada ortaya konan, demokrasi çalışmalarının başat sorunlarından birisi olarak temelcilik anlayışdır. Demokrasinin nasıl işleyeceğine yönelik argümanların demokrasinin anlamı meselesini geri plana atması temelcilikle bağlantılıdır. Çünkü, temelci argümanların işleyişi, demokrasiyi ve toplumun demokratik niteliğini insan doğası, eşitlik, özgürlük, ahlâkî değerler, tanrısal veya doğal yasa, yurttaşlar arası konsensüs gibi çeşitli ilkelerle açıklamaya dayanır. Bu nedenle de toplumun temelinde yer aldığı varsayılan ilke bir kez belirlendiğinde, artık bu ilkenin nasıl uygulanacağı sorusu sorulmaya başlanır. Demokrasinin ne anlama geldiği sorusuna dair muhtemel tüm yorumların önü kapanmış olur. Tezin genelinde bu ilkelerin çeşitli tarihsel ve özgül bağlamları içinden nasıl kurgulandığı gösterilmiştir. Temelciliğin sunduğu perspektif, temelci ilke dayatmasının demokrasinin anlamını kendi varoluşuna tehdit oluşturacak düzeyde aşkınlaştırarak nihâi ilkeye dönüştürmesi ve toplumun kapalı bir tamamlanmışlığa ulaşma amacına bu ilke sayesinde ulaşabileceği iddiasını ortaya koymasındır.

Demokrasini temelci tarifleri, onun tarihsel bir ilerleme fikriyle birlikte düşünülmesine paraleldir. Buna göre, ilk biçimleriyle demokrasi basitçe eşitliğin tanımlayıcı olduğu politik çerçevede ele alınır. Bu nedenle, tarih boyunca eşitliğin ortaya çıktığı her politik düzlem, demokrasinin *ilkel* biçimleri olarak tanımlanarak, demokrasi tarihine dahil edilir. Eşitlik kriterinin yanında daha karmaşık ve kapsamlı ilkelerin tartışılması, *ileri* medeniyetlerde ortaya çıkan *gelişmiş* demokrasilerin sorunları olarak görülür. Demokrasinin bu şekilde değerlendirilmesi, temelcilik perspektifinden ileri gelir. Çünkü, temelciliğin genel eğilimine uygun olarak demokrasinin tarih üstü, toplumsal bağlamlardan bağımsız bir tarifi yapılmış, bu tarife göre *az* ya da *çok* demokrasi olan politik görünüşler analiz edilmiş olur. Karşılaştırmalı çalışmalarda da var olan bu yaklaşımın ortaya çıkardığı sonuç, demokrasi kriterlerine göre belirlenmiş toplulukların birbirlerine olan üstünlüğünün analizi veya kültürlerarası hiyerarşinin kurgulanmasıdır.

Demokrasi evrenselleştirilebilir bir anlama sahip olarak, tarih üstü hakikatin konusu olamaz. Bu nedenle, metafiziksel bir demokrasinin varlığı kendiliğinden imkânsızdır. Demokrasiyi tarih üstü bir hakikat olarak ele almanın imkânsızlığı, temelci tariflerin her zaman geçerli olduğu varsayılan nihâi ilke iddialarını da ortadan kaldırır. Politikanın pratik ve süreçsel niteliğinin yanında, evrensel ve sabit hakikat iddiasıyla sunulan her türlü ilk nedensel temel ilke, içine doğduğu anlamlandırma bağlantılarının bir parçası olarak olumsuzluk niteliğini haizdir. Bu bağlamda, demokrasi çalışmalarında öne sürülen her tarif, ancak kendi geçerliliğinin sınırlı, geçici ve olumsal olduğunu kabul etmesi koşuluyla ortaya çıkabilir.

Çalışmanın genelinde, demokrasinin temelci perspektif üzerinden ele alınmasının yarattığı sorunlar gösterilmiş ve temelcilik-sonrası anlayışın sunduğu imkânlarla demokrasi tekrar ele alınmıştır. Bu bağlamda, ilk bölümde ele alınan *politeia* ve *res publica* odaklı soruşturma, sonraki aşamada modern çerçevede *commonwealth* ile belirlenen toplum ve iktidar bağlantısıyla ve egemenliğin çeşitli biçimleriyle demokrasinin tarihsel çerçevesini gösterecek şekilde ortaya konmuştur. Atina demokrasisinin özgül muhteviyatı, *polis*in ve *politeia*nın etrafında ortaya çıkar. *Polis*, bir yandan düzenin ve yurttaş olarak insanın tamamlanmışlığının mekânı olurken, diğer yandan *politeia*yaya karşı ayaklanma potansiyelini barındıran dışlama pratiklerinin ortaya çıkış zeminidir. Tarih boyunca demokrasinin kendiliğinden içerdiği var sayılan eşitlik ve

özgürlük unsurlarının aynı anda neden geçersiz varsayımlar olduğu, Atina'daki demokrasi pratiğinin sunduğu alanda tartışılabilir. Atina demokrasisi, demokrasiye yüklenen olumsuz anlam ve *politeianın* sahip olduğu farklı anlamlarla yüklenmiş geniş içerikle öne çıkmıştır. Dışlananların, eşitliğin ancak eşitsizlikle var olacağı görüşüne kanıt teşkil ettiği Atina polisi, demokrasinin yasa (*nomos*) ve adalet (*dike*) tartışmaları ile bağlantısını göstermesi açısından önem arz eder. Özgürlük ise, eşitlik mantığının paralelinde yer alarak, *polis*in politik karakterini kamusal ve politik faillik minvalinde kurgular.

Demokrasinin *res publica* kavramı etrafında değerlendirilmesi cumhuriyetçi geleneğin temel varsayımlarını tartışmak için verimli bir kaynak sunar. *Res publica*, Atina demokrasisinin devamı olduğu kadar karşısında yer alan birtakım değerleri ifade eder. Kamusalığın, yurttaşlığın ve kozmopolit politik düzenin mekânı olarak *res publica*, bir arada yaşamın güç ve egemenlikle ilişkisini tartışmaya açar. Yasanın varlığı ile somut güç çekişmelerinin kuruculuğu arasındaki bağlantı, özgürlüğün kavramsallaştırılmasını demokrasi kavramına bağlama imkânı vermektedir. Özellikle *pleb-patrici* çatışması üzerine yürütülen politik tartışmalar, demokrasinin antagonistik niteliğini temellendirmek için *plebyen* deneyimi kaynak alabilmektedir. Çünkü, Roma deneyimi hiç değilse şunu göstermektedir: Mevcut politik düzen, öznel taleplerin nesnel ortaklığa dönüşmesi için yürütülen mücadele ile yerinden sarsılır ve yeni normların kurumsallaşması ile birlikte düzenin dönüşümü tesis edilir. Bu durum, demokrasi tartışmalarındaki çatışma/antagonizma temasını anlamlı kılarken, demokrasinin kurulmuş bir düzeni ifade eden statik bir durum değil, *demokratikleşme* süreci olarak ele alınabileceğini gösterir.

Bu anlamda Roma, yurttaş erdemleri, aktif katılım, karma anayasa, insan doğası gibi ilke sunan unsurları ve hukuk alanındaki sistematik nitelikteki kurumsallaşmalar ile politikaya zemin arayışına cevap verirken, aynı zamanda politikanın tarihsel ve toplumsal bağlamdan yükselen anlam özgüllüğü düşüncesine de kaynak olmuştur. Diğer bir ifadeyle, temelciliğe kaynak teşkil eden özellikleri karşısında Roma *res publicası*, özgürlüğün çatışmacı niteliği ile politik düzenin sonlu ve tarihsel olduğu savı sayesinde demokrasinin süreçselliğine dayanan temelcilik-sonrası görüşe de referans

olabilmektedir. Çağdaş demokrasi teorilerinde Roma'ya atfın bu denli fazla olması, bahsi geçen karşıt argümanların aynı anda içerilmesinden ileri gelmektedir.

Demokrasi kavramına modern çehresini kazandıran unsurlar, insanın Tanrı karşısında bağımsız hareket etme kabiliyetini haiz olduğu anlaşılınca ortaya çıkmıştır. Tüm insanların kendilerine ve topluma kural koyabilecek bağımsızlığının olduğu düşüncesi, metafizik temellerin insan elinden çıkan mutabakat biçimine dönüşmesini getirmiştir. Ancak, Tanrı'nın ölümü hemen gerçekleşmediği için, doğa yasaları veya Tanrı yerine geçen hipotetik doğa durumları, politik tahayyüllerin meşruiyetini sağlamak adına ikâme edilmiştir. Bu noktada temelci anlayışın tarihsel sürekliliğinden bahsetmek mümkün görünür. Zira, temellerin değişmesi, uzun süre boyunca, beraberinde temelciliğin sorunsallaştırılmasını getirmemiştir. İnsan doğası, evrensel yasa gibi kimi ilkeler varlığını sürdürürken, eski temellere ek olarak bireycilik, faydacılık, insan hakları gibi ilkelerin sistematikleşmesi ve bu kurgusal çıkarımların demokrasi lehine savunusu gelişmiştir. Tanrısal meşruiyetten rasyonel meşruiyete geçişte olduğu gibi, bazı ilkeler yalnızca şekil değiştirmiş, nihâi temel ilke üzerine inşa etme anlayışı her zaman politik düzenin belli biçimde sağlanması adına bir arayış olarak kalmıştır.

Bu minvalde, demokrasi ve temelcilik çerçevesinde *demos* ile iktidar ilişkisinin tartışmalı temaları yasa, sözleşmesellik, temsil, tarafsızlık ve kamusal alan üzerinden ortaya konmuştur. Sunulan argümanlar, bir yandan demokrasiyi modern egemenlik anlayışına bağlı olarak temelcilik sınırlarıyla birlikte değerlendirmeyi sağlarken, diğer yandan teknik ve teknolojik değişimlerin getirdiği politik araçların bahsi geçen sınırları hangi açılardan zorladığı veya güçlendirdiği hususu ele alınmıştır. Ortaya çıkan yeni koşullar, demokrasinin altında yattığı varsayılan ilkelere de değişiklik yaratırken, pratik bağlantıların işleyişini ve özneler arası ilişkiseliliğin biçimini de etkilemektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi kamusal alanın kapsamı ve anlamındaki farklılaşmadır. Atina'nın kamusal alanı *oikos* ile karşıtlığında ortaya çıkar ve politikanın pozitif özgürlük içeriği ile irtibatlıdır. Ancak, modern dönem burjuva kamusalılığı, mutlak egemen olan monarkın karşısında ortaya çıkan ekonomik ilişkilere bağlı alanının varlığına dayanmaktadır. Bugün ise, sosyal medyanın kamusallığını hakikat-sonrası tartışmalarından bağımsız olarak ele almak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, demokrasi ile irtibatı devam etmekle birlikte, kamusal alanın içeriği, tüm bağlantıları ile

birlikte dönüşmeye devam etmektedir. Ortak nokta olarak temelci perspektifin varlığı, toplumsal zemini belirleyen nihâi ilke arayışı her zaman belirleyici olmaya devam etmektedir.

Temelcilik anlayışıyla ortaya konan demokrasi çalışmalarında, nihâi olma iddiasındaki temeller değişmesine rağmen temelcilik belirleyici bir perspektif olmaya devam etmiştir. Bu sebeple, demokrasi ele alınırken öne sürülen temellerin tartışılması yanında, temelciliğin genel çerçevesini sorunsallaştırmak elzemdir. Varsayımsal temeller üzerinden meşruiyet sağlama çabasında ortaya çıkan temelcilik, ancak *arkhênin* bizzat kendisinin sorun olarak görülmesiyle eleştiri konusu olabilmektedir. Fakat, anti-temelcilik çerçevesinde ortaya çıktığı hâliyle temellerin reddi, aynı zamanda herhangi bir politikanın imkânını da reddetmek olacaktır. Politika, belli temellerin varlığını bir sorun olarak görmenin aksine, her an zeminlenmeyi talep etmek durumundadır. Dolayısıyla, temelcilik-sonrası politika anlayışı, yalnızca yıkıcı tarzda eleştirel bir tutumun ifadesi olarak görülemez. Önemli olan husus, nihâi ilkelerin imkânsızlığına yapılan vurgudur. Zeminlenme-çözülme hareketi ise politikayı ortaya çıkaran *différance* hareketini göstermektedir. Zeminlenme hareketinin reddi, aynı zamanda ufkun da yok olmasını getirir. Temelcilik-sonrası anlayışta nihâi temel reddedilirken, zeminlenme-çözülme süreciyle olanaklı hâle gelen demokrasi savunulur.

Temelcilik-sonrası açısından demokrasi “...bitmemiş bir ilkedir: Ne halkın yönetiminin icra edilebilmesi için *hangi* güçleri paylaşmamız gerektiğini, bu yönetimin *nasıl* örgütlenmesi gerektiğini, ne de *hangi* kurumlar veya ek koşullarla halkın yönetiminin sağlandığı veya güvenceye alındığını açıklar.” (Brown, 2014, s.53). Demokrasi, yalnızca bizim bu konu etrafında kurallar koymak ve aynı kuralları çeşitli gerekçelerle bozmak şeklinde var ettiğimiz bir zeminlenme-çözülme süreci olarak anlam kazanabilir. Bu anlamda herhangi bir ilkenin varlığıyla değil, ilkesizlik ilkesi ile ortaya çıkabilir. Patton’ın ifade ettiği gibi, “Demokratik siyaset, yasaların ve kamusal politikanın temeli olarak kolektif bir irade belirlemede çatışan kanaatler oyunundan ayrı tutulamaz. Bu siyaset belirli bireylerin veya grupların yönelimleri veya kanaatleri arsındaki uzamda ortaya konduğu için, bu bir saf içkinlik siyaseti, temeli olmayan bir siyasettir.” (2016, s.153). Demokrasi, bu nedenle nihâi ilke kurmanın imkânsızlığına rağmen, temellendirme çabasının ortaya çıkardığı yarıklarda var olabilir.

...temelciler kendi hakikatlerini gayet iyi bilirler ve demokratik süreçten öğrenecekleri hiçbir şey yoktur. Temeller, onların üzerine yaslanan her şeyi hareketsiz hale getirirler: Bu onların gayesidir. Demokrasi, sürekli, kalıcı hareketi 'sertlikten uzak sürekli bir devrimi, her kuşağa yeni tadımlar ve yeni tatlar için yer bırakan ve böylece yeni topraklara siyasal ve ruhsal göçe imkân tanıyan hareketli bir şenliği' gerektirir. (Barber, 1999, s. 498).

Paradoksal biçimde, demokrasinin çeşitli tarihsel uğraklarında bir ilke olarak benimsediği *özgürlük* esasında kendi temellerinden özgürleşme anlamında demokrasiye uygulanması gereken bir mesele hâlini alır (Barber, 1999, s. 499). Demokrasiyi temellendiren nihâi ilkenin reddi, özgürlüğün tanımı olmaktadır.

Demokrasinin kökensizliği, kökenin bir ilke olmaması şeklinde kendisini ortaya koyar. Bu paradoksal durum kökensiz bir köken olarak ifade edilebilir. Temelcilik-sonrası politika perspektifi, temelin metafiziksel ve/ya ilk nedensel olma eğilimini tamamen yok etmeyi amaçlamaz. Bu varsayımın politik olarak her zaman tekrar tartışmaya açılabilir olduğunu göstermekle yetinir (Marchart, 2007, s.175-176). Temelcilik-sonrası demokrasi teorisinde demokrasinin hiçbir şeyle özdeş olmayan ancak sürekli özdeşleşme arzusunun yöneliminde var olan bir kavram olduğu söylenebilir. Bu nedenle, temelcilik-sonrası demokrasi, Derrida'nın *différance* kavramına yüklediği, sürekli bir farklılaşma ve anlamı sürekli erteleme edimi ile anlamlı olabilmektedir (Derrida, 1982, 1-27). Çünkü demokrasi, her zaman mevcut anlamın farklılaşmasına, politikanın mevcut durumunun başka ilişkisellikler ile dönüşmesine sahne olan bir gösteren biçiminde var olur. Bununla birlikte anlamı her yakalandığında, demokratik politika her zeminlendiğinde, tekrar ertelenerek kavuştuğu anlamdan uzaklaşır. Bu nedenle, politika üretiminde temelcilik-sonrası konum alma, her zaman geçiciliğin unsuru olarak hareketi başlatır ve sürdürür. Hareketin durduğu noktada ortaya çıkan her zemin politika üretmek için sürdürülen arayışı sona erdirirken, tekrar hareket etmek mecburiyetinden kurtulamaz.

## KAYNAKÇA

- Aaron, R. I. (1971). Authority and the rights of individuals. G. J. Schocher, (Ed.), *Life, Liberty, and Property* (162-167). Wadsworth Publishing.
- Abensour, M. (2018). *Devlete karşı demokrasi: Marx ve Makyavel momenti* (Z. Gambetti ve N. Başer, Çev.) (2. Baskı). Epos Yayınları.
- Agamben, G. (2008). *Olağanüstü hal* (K. Atakaya, Çev.). Varlık Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal insan* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2014). Demokrasi kavramı üstüne giriş notu. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç (Çev.), *Demokrasi Ne Âlemde?* (11-14). Metis Yayınları.
- Agamben, G. (2017). *Çıplaklıklar* (S. Kılıç, Çev.). Alef Yayınevi.
- Agamben, G. (2022). *Buyruk nedir?* (M. Erşen, Çev.) Ketebe Yayınları.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.) (2. Baskı). İthaki Yayınları.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arena, V. (2010). Assembly. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (85-88). SAGE.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında* (B. S. Şener, Çev.) (4. Baskı). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.) (7. Baskı). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin kaynakları – 2 – emperyalizm*. (B. S. Şener, Çev.) (4. Baskı). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2023). *Politikanın vaadi* (M. Serin, Çev.). Sel Yayınları.
- Aristoteles (2012). *Nikomakhos'a etik* (S. Babür, Çev.) (4. Baskı). BilgeSu Yayıncılık.

- Aristoteles (2013a). *Politika* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Aristoteles (2013b). *Atinalıların devleti* (A. Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Fizik* (S. Babür, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2015). *Metafizik* (Y.G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Aristotle (1991). *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation* (2 vol.) (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Aslan, A. (2022). Popülizm. M. A. Ağcan (Ed.), *Çağdaş Siyaset Teorisi* (447-478). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Audard, C. (2014). Right. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (905-907). Princeton University Press.
- Audard, C. & Raynaud, P. (2014). Liberal. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (570-575). Princeton University Press.
- Augustinus (2010). *İtiraflar*. (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayıncılık
- Aurelius, M. (2012). *Düşünceler* (Ş. Karadeniz, Çev.) (4. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Badiou, A. (2014). Demokrasi bayrağı. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç (Çev.), *Demokrasi Ne Âlemde?* (15-23). Metis Yayınları.
- Bakunin. M. (1970). *God and state*. Dover Publications.
- Balibar, É. (2010). *La proposition de l'égaliberté*. Presses Universitaires de France.
- Balibar, É. (2014). *Equaliberty* (J. Ingram, Trans.). Duke University Press.
- Balibar, É. (2016a). *Yurttaşlık* (M. Erşen, Çev.). MonoKL Yayınları. (2012).
- Balibar, É. (2016b). *Eşitliközgürlük* (O. Bülbül, Çev.). Metis Yayınları.



- Balibar, É. (2016c). *Spinoza ve siyaset* (S. Soyarslan, Çev.) (3. Baskı). Otonom Yayıncılık.
- Balibar, É. (2019). *Demokrasiyi demokratikleştirmek* (B. Yılmaz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Banfi, A. (2021a). Civil law [Medeni Hukuk]. U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (340-344). Alfa Yayınları.
- Banfi, A. (2021b). Hukukun kaynakları. U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (332-337). Alfa Yayınları.
- Barber, B. R. (1994). Demokrasi. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan. (Eds.) *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I (A-J)* (B. Peker ve N. Kırac, Çev.) (163-171). Ümit Yayıncılık.
- Barber, B. R. (1999). Temelcilik ve demokrasi. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (492-508). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Barber, B. R. (2003). *Strong democracy: Participatory politics for a new age*. University of California Press (1984).
- Beauvoir, S. (1956). *The second sex* (H. M. Parshley, Çev.) (2. Baskı). Jonthan Cape.
- Benhabib, S. (1992). Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (73-98). The MIT Press.
- Benhabib, S. (1999a). Müzakereci bir demokratik meşruiyet modeline doğru. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (101-139). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.

- Benhabib, S. (1999b). *Demokrasi ve farklılık: Siyasal düzenin sınırlarının tartışmaya açılması* (Z. Gürata ve C. Gürsel, Çev.). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Benhabib, S. (2018). *Ötekilerin hakları: Yabancılar, yerliler, vatandaşlar* (B. Akkıyal, Çev.) (4. Baskı). İletişim Yayınları.
- Benmakhlouf, A., Capellères, F., Cassin, B. ve Dokic, J. (2014). Principle, source, foundation. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (851-857). Princeton University Press.
- Bensaïd, D. (2014). Daimi skandal. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç (Çev.), *Demokrasi Ne Âlemde?* (24-50). Metis Yayınları.
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books. (1781).
- Berlin, I. (2002). *Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Oxford University Press.
- Berten, A.; Da Silveira, P.; Pourtois, H. (Der.) (2006). *Liberaller ve cemaatçiler* (E. Özkaya, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Bettalli, M. (2017). Arkaik dönemde Atina. U. Eco, (Der.), *Antik Yunan* (106-114). Alfa Yayınları.
- Bevir, M. (2010a). Anti-foundationalism. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (53-56). SAGE.
- Bevir, M. (2010b). Hayek, Friedrich von (1899-1992). M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (599-601). SAGE.
- Bodin, J. (1903). *Six bookes of commonweale*. University of London. (1606).
- Breaugh, M. (2013). *The plebian experience: A discontinuous history of political freedom*. (L. Lederhendler, Trans.). Columbia University Press.

- Brizzi, G. (2021). Dünyanın fethi (MÖ 264-121). U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (24-61). Alfa Yayınları.
- Brown, W. (2014). “Artık hepimiz demokratız...”. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç (Çev.), *Demokrasi Ne Âlemde?* (51-65). Metis Yayınları.
- Brun, J. (2018). *Stoa felsefesi* (M. Atıcı, Çev.) (6. Baskı). İletişim Yayınları.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin alt üst edilmesi* (B. Ertür, Çev.) (2. Baskı). Metis Yayınları.
- Butler, J. (2015). *İktidarın psikik yaşamı: Tabiyet üzerine teoriler* (F. Tütüncü, Çev.) (2. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2020). *Çöz(ül)en cinsiyet* (B. E. Aksoy, Çev.). MonoKL Yayınları.
- Butler, J. (2021). Olumsal temeller: Feminizm ve “ostmodernizm” sorusu. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser (Eds.), F. E. Sezer (Çev.), *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi* (4. Baskı) (48-74). Metis Yayınları.
- Canovan, M. (1994). Cumhuriyetçilik. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.), B. Peker ve N. Kıraç (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I (A-J)* (139-143). Ümit Yayıncılık.
- Canovan, M. (2002). Taking politics to the people: Populism as the ideology of democracy. Y. Mény & Y. Surel (Eds.), *Democracies and the Populist Challenge* (25-44). Palgrave Macmillan.
- Canto-Sperber, M. (2003). Ahlak felsefesi. P. Raynaud ve S. Rials (Haz.), İ. Yerguz (Çev.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (30-41). İletişim Yayınları.
- Cassin, B (Ed). (2014). *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon* (S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein and M. Syrotinski, Trans.) Princeton University Press.
- Chanter, T. (2022). *Toplumsal cinsiyet* (M. Erguvan, Çev.) (2. Baskı). Fol Yayınları.

- Cicero, M. T. (2012). *Stoacıların paradoksları (Paradoxa Stoicorum)* (S. Gür ve C. Üstünel Keyinci, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Cicero, M. T. (2019). *Devlet üzerine (De Re Publica)* (C. C. Çevik, Çev.). İthaki Yayınları.
- Cicero, M. T. (2021). *Yasalar üzerine (De Legibus)* (C. C. Çevik, Çev.) (8. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cohen, J. (1999). Müzakereci demokraside usul ve esas. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (140-173). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Coleman, J. (2000). *A history of political thought: From Ancient Greece to early Christianity*. Blackwell.
- Comparato, V. I. (2002). From the crisis of civil culture to the neapolitan republic of 1647: Republicanism in Italy between sixteenth and seventeenth centuries. M. V. Gelderen & Q. Skinner, (Eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage Vol 1* (169-193). Cambridge University Press.
- Constant, B. (1988). *Political writings* (B. Fontana, Ed.). Cambridge University Press. 1819.
- Crawford, H (1995). Roma siyasal düşüncüsü. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.) B. Peker ve N. Kıraç (Çev.). *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (240-244). Ümit Yayıncılık.
- Crépon, M., Cassin, B. ve Moatti, C. (2014). People, race, nation. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (751-763). Princeton University Press.
- Crick, B. (2018). *Demokrasi: Çok kısa bir başlangıç* (H. H. Orhon Özdağ, Çev.). İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları. (2002).

- Cunningham, F. (2002). *Theories of democracy: A critical introduction*. Routledge.
- Curtis, W. M. (2010). Communitarianism M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (249-256). SAGE.
- Dahl, A. R. (1993). *Demokrasi ve eleştirileri* (2. Baskı) (L. Köker, Çev.). Yetkin Basımevi. (1989).
- Dahl, A. R. (1999). Demokrasi kuramı ve demokrasi deneyimi. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (476-480). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Dahl, A. R. (2017). *Demokrasi üzerine* (4. Baskı) (B. Kadıoğlu, Çev.). Phoenix Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza: Pratik felsefe* (A. Nahum, Çev.) (3. Baskı). Norgunk Yayıncılık.
- Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy* (A. Bass, Çev.). The Harvester Press.
- Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz, Trans.). The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1999). Différance (Ö. Sözer, Çev.). *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* (10), 51-63
- Derrida, J. (2002). Declarations of independence. E. Rottenberg (Ed. and Trans.), *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001* (46-54). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002). Faith and knowledge: The two sources of 'religion' at the limits of reason alone. G. Anidjar (Ed.) (S. Weber, Çev.), *Acts of Religion* (42-101). Routledge.
- Derrida, J. (2005a). *The politics of friendship* (G. Collins, Çev.). Verso.

- Derrida, J. (2005b). *Rogues: Two essays on reason* (P-A. Brault & M. Naas, Çev.). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2011). *Öteki hedef (başka baş)* (M. Başaran, Çev.) (2. Baskı). Bağlam Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.) (2. Baskı). BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014b). Yasanın gücü, otoritenin mistik temeli. A. Çelebi (Ed.), Z. Direk (Çev.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (2. Baskı) (43-134). Metis Yayınları.
- Derrida, J. (2015). Yasanın önünde, önyargılar (M. Başaran, Çev.). *Yargılama Fakültesi* (103-169). İthaki Yayınları.
- Devish, I. (2011). Metafiziksel-olmayan bir topluluk: Heidegger'i Levinas'la yeniden buluşturmak (Ö. Önder, Çev.). *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar* (X), 65-79.
- Dionysius of Halicarnassus (1937). *The Roman Antiquities, Vol I*. (E. Cary, Trans.). Harvard University Press.
- Direk, Z. (2022). *Derrida İstanbul'da: Sekülerizm, öteki ve sorumluluk*. Fol Yayınları.
- Dokic, J. (2014). Représentation. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (891-894). Princeton University Press.
- Dorlin, E. (2023). *Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikler: Feminist teoriye giriş* (U. Vardar, Çev.). Fol Yayınları.
- Dryzek, J. S. (2002). *Deliberative democracy and beyond: Liberals, critics, contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2006). Liberal topluluk. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois (Der.), E. Ergezene (Çev.), *Liberaller ve Cemaatçiler* (274-291). Dost Kitabevi Yayınları.
- Eco, U. (2017). *Antik Yunan* (L.T. Basmacı, Çev.). Alfa Yayınları.
- Eco, U. (2021). *Antik Roma* (L.T. Basmacı, Çev.). Alfa Yayınları.

- Eco, U. ve Fedriga, R. (2022). *Felsefe tarihi: Hellenizmden Augustinus'a* (L. Tonguç Basmacı, Çev.) (2. Baskı). Alfa Yayınları.
- Edelman, L. (2004). *No future: Queer theory and the death drive*. Duke University Press.
- Efthimiou, C. (2019). The concept of political difference in Oliver Marchart and its relationship with the Heideggerian concept of ontological difference. *Conatus-Journal of Philosophy*, 4(1), 61-78. doi: 10.12681/cjp.18863
- Epiktetos (1989). *Düşünceler ve sohbetler* (B. Toprak, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Filmer, R. (1949). *Patriarcha* (P. Laslett, Haz.). Basil Blackwell.
- Finley, M. (1985). *Democracy ancient and modern* (2. Baskı). The Hogarth Press. (1973).
- Flower, H. I. (ed.) (2006). *The Roman Republic*. Cambridge University Press.
- Fontana, A. (2014). Virtù. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (1202-1208). Princeton University Press.
- Foucault, M. (2012). *Doğruyu söylemek* (K. Eksen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (2005).
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège de France dersleri (1977-1978)* F: Taylan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Özne ve iktidar* (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.) (5. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2006). *İhtiyaçlar mücadelesi* (A. Kılıç, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve yöntem* (Cilt 2), (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Çev.). Paradigma Yayınları. (1960).
- Gagliardi, L. (2021). Hukuk biliminin doğuşu. U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (314-321). Alfa Yayınları.

- Gambetti, Z. (2018). Çevirenin notu: Marx'a dönüş devri. Z. Gambetti ve N. Başer (Çev.) *Devlete karşı demokrasi: Marx ve Makyavel momenti* (2. Baskı) (31-43). Epos Yayınları.
- Giavatto, A. (2022). Epiktetos ve Marcus Aurelius. *Felsefe tarihi: Hellenizmden Augustinus'a* (Eco, U. ve Fedriga, R., Ed.) (L. Tonguç Basmacı, Çev.) (2. Baskı) (125-130). Alfa Yayınları.
- Glendinning, S. (2016). Derrida and the philosophy of law and justice. *Law and Critique* 2(27), 187-203. DOI: 10.1007/s10978-016-9183-2
- Gordon, D. (1995). Liberterizm. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.), B. Peker ve N. Kırac (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (62-64). Ümit Yayıncılık.
- Goyard-Fabre, S. (2003). Cumhuriyet. P. Raynaud ve S. Rials, (Haz.), İ. Yerguz (Çev.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (172-178). İletişim Yayınları.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (Q. Hoare & G. N. Smith, Ed. and Trans.). International Publishers.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane defterleri: Tarih, politika, felsefe ve kültür sorunları üzerine seçme metinler* (K. Somer, Çev.). Onur Yayınları.
- Grandazzi, A. (1997). *The foundation of Rome* (J. M. Todd, Trans.). Cornell University Press.
- Gutmann, A (1999). Demokrasi, felsefe ve gerekçelendirme. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (481-491). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Çev.). The MIT Press.



- Habermas, J. (1999). Demokrasinin üç normatif modeli. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (37-50). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Habermas, J. (2015). Kamusal alan. M. Özbek (Ed.), M. Özbek (Çev.) (3. Baskı), *Kamusal Alan* (95-102). Hil Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel eylem kuramı* (M. Tüzel, Çev.). Alfa Yayınları.
- Habermas, J. (2021). *Kamusallığın yapısal dönüşümü* (T. Bora ve M. Sancar, Çev.) (21. Baskı). İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2022). *Söylem etiği* (S. Çoşkun, Çev.). Fol Kitap.
- Habermas, J. (2023). *Kamusallığın yeni bir yapısal dönüşümü ve müzakereci demokrasi* (T. Bora, Çev.). İletişim Yayınları
- Han, B-C. (2021). *Şiddetin topolojisi* (5. Baskı) (D. Zaptçioğlu, Çev.). Metis Yayınları.
- Hansen, M. H. (1991). *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: Structure, principles and ideology* (J.A. Crook, Trans.). Blackwell.
- Hansen, M. H. (1998). *Polis and city-state: An ancient concept and its modern equivalent*. Munksgaard, The Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hansen, M. H. (2006). *Polis: An introduction to the Ancient Greek city-state*. Oxford University Press.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2011). *Çokluk: İmparatorluk çağında savaş ve demokrasi* (B. Yıldırım, Çev.) (2. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Hayek, F. A. (1998). *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Routledge. (1982).
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Çev.). Oxford University Press.

- Hegel, G. W. F. (2001) *Philosophy of right* (S. W. Dyde, Çev.). Batoche Books.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Tarihte akıl* (Ö. Sözer, Çev.) (2. Baskı). Kabalcı Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1969). *Identity and difference* (J. Stambaugh, Trans.). Harper & Row Publishing.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2019). *Hegel'in tinin fenomenolojisi* (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Held, D. (1993). Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?. D. Held (Ed.), *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (13-51). Polity.
- Held, D. (1996). *Models of democracy*. Stanford University Press. (1987).
- Held, D. (2008). *Models of democracy*. Polity. (2006).
- Herodotos (2014). *Tarih* (M. Ökmen, Çev.) (10. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Herzog, D. (1985). *Without foundations: justification in political theory*. Cornell University Press.
- Hobbes, T. (2018a). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti* (S. Lim, Çev.) (17. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2018b). *De cive: Yurttaşlığın felsefi temelleri* (C. D. Zarakolu, Çev.) (3. Baskı). Belge Yayınları. (1642).
- Hobbes, T. (2020). *Behemoth ya da İngiltere iç savaşının içyüzü* (A. Yılmaz, Çev.). Vakıf Bank Kültür Yayınları.
- Honneth, A. (2016). *Tanınma uğruna mücadele: Sosyal çatışmaların ahlâki grameri üzerine* (Ö. Aktok, Çev.). İthaki Yayınları.
- Hooks, B. (2000). *Where we stand: Class matters*. Routledge.

- Huntington, S. (1991). *The third wave: Democratization in the late twentieth century*. University of Oklahoma Press.
- Inwood, M. (1999). *A Hegel dictionary* (8. Baskı). Blackwell.
- Ioppolo, A. M. (2021) Roma felsefesi. U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (361-366). Alfa Yayınları.
- Iverson, D. (2010). Democracy. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (357-360). SAGE.
- Jefferson, T. (2012). *Bağımsızlık bildirgesi* (G. Kurt, Çev.). Doruk Yayıncılık.
- Johnson, E. P. (Ed.) (2016). *No tea, no shade: New writings on black queer theories*. Duke University Press.
- Johnston, D. (2010). Liberalism. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (795-802). SAGE.
- Kaltwasser, C. R. & Taggart, P. & Espejo, P. O. & Ostiguy, P. (2017). Populism: an overview of the concept and the state of the art. C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. O. Espejo, P. Ostiguy (Eds.) *The Oxford Handbook of Populism* (1-24). Oxford University Press.
- Kant, I. (2010). Yaygın bir söz üstüne: “Teoride doğru olabilir, ama pratikte işe yaramaz” [teori ve pratik]. H. Çörekçioğlu (Der.), H. Çörekçioğlu (Çev.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (17-56). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (2013). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.) (5. Baskı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kelly, P. (2010). Bentham, Jeremy (1748-1832). M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (114-121). SAGE.
- Kersting, W. (2010). Politika, özgürlük ve düzen: Kant’ın politika felsefesi. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçioğlu, Der.) (H. Çörekçioğlu, Çev.) (57-79). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Kervfgan, J-F. (2003). Demokrasi. P. Raynaud ve S. Rials (Haz.), İ. Yerguz (Çev.) *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (187-195). İletişim Yayınları.
- Kropotkin, P. (1970). *Kropotkin's revolutionary pamphlets* (R. N. Baldwin, Ed.). Dover Publications.
- Kuljiš, M. B. (2014). Strong democracy and weak philosophy. *Gelenek Demokrasi ve Felsefe*, 312-317. III. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 23-25 Ekim.
- Kundakçı, D. (2020). Platon ve demokrasi. İ. Serin (Ed.), *Demokrasi Felsefesi: Klasik ve Modern Yaklaşımlar* (27-71). Sosyal Yayınları.
- Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş siyaset felsefesine giriş* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, W. (2006). Yükümsüz özne. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois (Der.), Z. Ö. Üskül Engin ve M. Develioğlu (Çev.). *Liberaller ve Cemaatçiler* (225-234). Dost Kitabevi Yayınları.
- Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü yurttaşlık: Azınlık haklarının liberal teorisi* (A. Yılmaz, Çev.) (2. Baskı). Ayrıntı Yayınları. (1995).
- Labarrière, J.L. (2003). Erdem. P. Raynaud ve S. Rials (Haz.) İ. Yerguz (Çev.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (304-312). İletişim Yayınları.
- Labarrière, J.L. (2014). Phrōnesis. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (777-783). Princeton University Press.
- Laclau E. ve Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve sosyalist strateji: Radikal demokratik bir politikaya doğru* (A. Kardam, Çev.) (4. Baskı). İletişim Yayınları.
- Laclau, E. (2007). *Popülist akıl üzerine* (N. B. Çelik, Çev.). Epos Yayınları.
- Laclau, E. (2011). Popülizm: Bir ad ne içerir? *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi* (H. Özen, Çev.) 1(1), 135-146.

- Laclau, E. (2015). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme* (E. Başer, Çev.) (4. Baskı). Birikim Kitapları.
- Lauretis, T. (1991). Queer theory: Lesbian and gay sexualities: an introduction. *Special Issue of Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(2), iii-xviii.
- Lefort, C. (1986). *The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism*. The MIT Press.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and political theory*. Polity Press.
- Lemke, T. (2016). *Politik aklın eleştirisi: Foucault'nun modern yönetimsellik çözümlemesi* (Ö. Karlık, Çev.). Phoenix Yayınları.
- Liao, S. M. ve Suikkanen, J. (2010). Contractualism. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (301-304). SAGE.
- Lintott, A. (1999). *The constitution of the Roman Republic*. Oxford University Press.
- Locke, J. (1997). *An essay concerning human understanding*. Penguin Books.
- Locke, J. (2021). *Yönetim üzerine iki inceleme* (2. Baskı) (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Lucy, N. (2012). *Derrida sözlüğü* (S. Gürses, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Luther, M. (2022). *Doksan beş tez* (C. C. Çevik, Çev.) (VI. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Luther, M. ve Calvin, J. (2016). *Seküler otorite sivil yönetim* (İ. H. Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- MacCormick, J. P. (2011). *Machiavellian democracy*. Cambridge University Press.
- MacCormick, N. (1995). Yasa. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.) B. Peker ve N. Kıraç (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (442-449). Ümit Yayıncılık.

- Machiavelli, N. (2013). *De principatibus – Prens: hükümdarlıklar hakkında*. (B. Poyraz, Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.
- Machiavelli, N. (2017). *Söylevler: Titus Livius'un ilk on kitabı üzerine* (A. Tolga, Çev.) (2. Baskı). Say Yayınları.
- Machperson, C. B. (1990). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* (13. Baskı). Oxford University Press. (1962).
- Mairat, G. (2020). *Egemenlik ilkesi: Modern iktidarın tarihi ve temelleri* (M. Erşen, Çev.). Açılımlıkitap.
- Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
- Marchart, O. (2011). Democracy and minimal politics: the political difference and its consequences. *South Atlantic Quarterly* 110(4), 965-973.
- Marchart, O. (2016). The political, the ethical, the global: Towards a post-foundational theory of cosmopolitan democracy. T. Caraus & E. Paris (Eds.), *Re-grounding Cosmopolitanism: Towards a Post-Foundational Cosmopolitanism* (181-202). Routledge.
- Marx, K. (2000). *Karl Marx: Selected writings* (D. McLellan, Ed.). Oxford University Press.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları* (M. Belge, Çev.) (8. Baskı). Birikim Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman ideolojisi* (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.). Evrensel Basım Yayın.
- Matheorn, A. (2020). Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'nın evrimi problemi (A. Kuset, Çev.). *Cogito: Spinoza: Taze Bir Nefes* (Güz 99), 54-71.
- Mill, J. S. (2009). *Hürriyet üstüne* (M. O. Dostel, Çev.) (2. Baskı). Liberte Yayınları.

- Mill, J. S. (2017a). *Demokratik yönetim üzerine düşünceler* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Mill, J. S. (2017b). *Faydacılık* (G. Murteza, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Moget, G. (1986). Hegemonya. *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler* (K. Somer, Çev.) (73-76). Onur Yayınları.
- Mommsen, T. (2022). *Roma tarihi: Krallığın yıkılışından İtalya birliğine kadar* (Cilt II) (M. A. Erbak, Çev.). Say Yayınları.
- Montesquieu (2021). *Kanunların ruhu üzerine* (B. Günen, Çev.) (7. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Moore, B. (2012). *Diktatörlüğün ve demokrasinin toplumsal kökenleri: Çağdaş dünyanın yaratılmasında soylunun ve köylünün rolü* (S. Tekeli ve A. Şenel, Çev.) (3. Baskı). İmge Yayınevi.
- Mouffe, C. (1992). Democratic citizenship and the political community. C. Mouffe (Ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (225-239). Verso.
- Mouffe, C. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism. *Social Research: Prospects for Democracy* 66(3), 745-758.
- Mouffe, C. (2000). Radikal demokrasi: Modern mi, postmodern mi?. M. Küçük (Çev.) M. Küçük (Der.), *Modernite versus Postmodernite* (3. Baskı). Vadi Yayınları.
- Mouffe, C. (2013). *Siyasal üzerine* (M. Ratip, Çev.) (2. Baskı). İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2015). *Demokratik paradoks* (A. C. Aşkın, Çev.) (3. Baskı). Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2017). *Dünyayı politik düşünmek* (M. Bozluolcay, Çev.) (2. Baskı). İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2018). *Sol popülizm* (A. Yanık, Çev.). İletişim Yayınları.

- Mudde, C. (2017). Populism: an ideational approach. C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. O. Espejo, P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (27-47). Oxford University Press.
- Müller, J-W. (2016). *What is populism?* University of Pennsylvania Press.
- Nancy, J-L. (2010a). *Demokrasinin hakikati* (M. Erşen, Çev.). MonoKL Yayınları.
- Nancy, J-L. (2010b). *The truth of democracy* (P-A. Brault & M. Naas, Çev.). Fordham University Press.
- Nancy, J-L. (2011a). Ne yapılmalı? (S. Karlıtekin, Çev.). *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar* (X), 482-483
- Nancy, J-L. (2011b). İle-olmak ve demokrasi (A. Karakış, Çev.). *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar* (X), 413-422.
- Nancy, J-L. (2011c). Tekil çoğul olma (B. Akçora, Çev.). *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar* (X), 443-454.
- Nancy, J-L. (2014). Sonlu ve sonsuz demokrasi. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç (Çev.), *Demokrasi Ne Âlemde?* (66-80). Metis Yayınları.
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) çeşitlemeler* (N. Çelebioğlu ve E. Canaslan, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Negt, O. ve Kluge, A. (1993). *Public sphere and experience: toward and analysis of the bourgeois and proletarian public sphere* (P. Labanyi, J. O. Daniel, and A. Oksiloff, Çev.). University of Minnesota Press.
- Negt, O. ve Kluge, A. (2015). “Kamusal alan ve tecrübe”ye giriş. M. Özbek (Ed.), M. Özbek (Çev.), *Kamusal Alan* (3. Baskı) (133-139). Hil Yayınları.
- Newman, S. (2004). The place of power in political discourse. *International Political Science Review* 25(2), 139-157.
- Nietzsche, F. W. (2010). *Güç istenci* (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları.



- Nietzsche, F. W. (2017). *Böyle söyledi zerdüşt* (M. Tüzel, Çev.) (13. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nozick, R. (2015). *Anarşi, devlet ve ütopya* (A. Oktay, Çev.) (3. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in politics and other essays*. Liberty Fund.
- Ober, J. (1989). *Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton University Press.
- Ober, J. ve Hedrick, C. (Eds.) (1996). *Dēmokratia: A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton University Press.
- Ober, J. (1998). *Political dissent in democratic Athens: Intellectual critics of popular rule*. Princeton University Press.
- Pareto, V. (2016). *Demokrasinin dönüşümü* (K. Z. Tezer, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Patočka, J. (1996). *Heretical essays: In the philosophy of history* (E. Kohák, Çev.). Carus Publishing.
- Patton, P. (2016). Demokratik-oluş (E. Ünal, Çev.). *Cogito: Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak* (Kış 82), 144-163.
- Pennock, J. R. (1979). *Democratic political theory*. Princeton University Press.
- Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik: Bir özgürlük ve yönetim teorisi* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Pettit, P. (2002). *Republicanism: A theory of freedom and government* (2. Baskı). Clarendon Press. (1997).
- Pettit, P. (2012). *On the people's terms: A republican theory and model of democracy*. Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2016). The republican ideal of freedom. D. Miller (Ed.), *A Liberty Reader*. Routledge.

- Pitkin, H. F. (1995). Temsil. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.), B. Peker ve N. Kır a  ( ev.), *Blackwell'in Siyasal D üşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (358-361). Ümit Yayıncılık.
- Plato (1997). *Plato complete works* (J. M. Cooper, Ed.). Hackett Publishing Company.
- Platon (2001). *T maios* (E. Güney ve L. Ay,  ev.). MEB Dünya Klasikleri Dizisi.
- Platon (2010). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz,  ev.) (XX. Baskı). Türkiye   Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2012). *Yasalar* (C.  entuna ve S. Babür,  ev.). Kabalcı Yayıncılık.
- Platon (2014). *Devlet adamı* (F. Akderin,  ev.) (4. Baskı). Say Yayınları.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.
- Pollock, J. L ve Cruz, J. (1999). *Contemporary theories of knowledge* (2. Baskı). Rowman & Littlefield Publishers.
- Polybius (2010). *The histories* (R. Waterfield,  ev.). Oxford University Press.
- Proudhon, P. J. (1970). *What is property?: An inquiry into the principle of right and of government* (B. R. Tucker, Trans.). Dover Publications.
- Ramond, C. (2011). *Derrida s zl ğ * ( . Edeş,  ev.). Say Yayınları.
- Ranci re, J. (1999). *Disagreement: Politics and philosophy* (J. Rose, Trans.). University of Minnesota Press.
- Ranci re, J. (2011). *Anlaşmazlık: Siyaset ve felsefe* (A. D. Temiz,  ev.). MonoKL Yayınları.
- Ranci re, J. (2014). Demokrasiye karşı demokrasiler. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç ( ev.), *Demokrasi Ne  lemde?* (81-86). Metis Yayınları.

- Ranci re, J. (2020). *Dissensus: Politika ve estetik  zerine* (M. Yal nkaya,  ev.). Ayrıntı Yayınları.
- Ranci re, J. (2022a). *Demokrasi nefreti* (U.  zmkas,  ev.) (5. Baskı). İletişim Yayınları.
- Ranci re, J. (2022b). *Siyasalın kıyısında* (A. U. Kılıç,  ev.) (3. Baskı). Metis Yayınları.
- Rawls, J. (2018). *Bir adalet teorisi* (V. A. CoŐar,  ev.) (2. Baskı). Phoneix Yayınevi.
- Rawls, J. (2019). *Siyasal liberalizm* (M. F. Bilgin,  ev.) (2. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2020). *Hakkaniyet olarak adalet* (O. Baş,  ev.) Pinhan Yayıncılık.
- Recki, B. (2005). Kant ve aydınlanma. *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, (41-42), 192-213.
- Reeves, J. (2013). Problems of postfoundationalists: Evaluating J. Wentzel van Huysteen's interdisciplinary theory of rationality. *The Journal of Religion* 93(2), 131-150.
- Reiner, T. (2010). Social contract theory. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (1287-1293). SAGE.
- Rockmore, T. (2022). *Hegel'den önce Hegel'den sonra: Hegel'in d Őinesine tarihsel bir giriş* (K. Kahveci,  ev.) (2. Baskı). Say Yayınları.
- Romano, C. (2014). Eleutheria. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (250-257). Princeton University Press.
- Rorty, R. (1999). İdealleŐtirmeler, temeller ve toplumsal pratikler. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. G rsel ( ev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (471-475). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.
- Ross, K. (2014). Satılık demokrasi. E. Hazan (Ed.), S. Kılıç ( ev.), *Demokrasi Ne  lemde?* (87-103). Metis Yayınları.

- Rousseau, J-J. (2009). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı* (R. N. İleri, Çev.) (10. Baskı). Say Yayınları.
- Rousseau, J-J. (2018). *Toplum sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.) (XX. Basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ryan, A. (1995). Özgürlük. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan. (Eds.), B. Peker ve N. Kıraç (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (188-193). Ümit Yayıncılık.
- Samons, L. J. (2013). *Demokrasinin nesi var: Atina'daki uygulamalardan Amerikan ibadetine* (Y. Erdemli, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (2004).
- Sandel, M. J. (2006). Usuli cumhuriyet ve yükümsüz ben. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois, (Der.), E. Özkaya (Çev.), *Liberaller ve Cemaatçiler* (209-224). Dost Kitabevi Yayınları.
- Sandel, M. J. (2014). *Liberalizm ve adaletin sınırları* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Sartori., G. (2014). *Demokrasi teorisine geri dönüş* (T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Çev.) (2. Baskı). Sentez Yayınları.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasal kavramı*. (Ece Göztepe, Çev.). Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2016). *Siyasi ilahiyat* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Schumpeter, J. A. (1994). *Capitalism, socialism, & democracy*. Routledge.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger on being and acting: From principle to anarchy* (C-M. Gros, Trans.). Indiana University Press. 1982.
- Schürmann, R. (2003). *Broken hegemonies* (R. Lilly, Trans.). Indiana University Press. 1996.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. University of California Press.

- Seneca (2019). *Bilgenin sarsılmazlığı üzerine & inziva üzerine* (C. C. Çevik, Çev.) (4. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal insanın çöküşü* (S. Durak ve A. Yılmaz, Çev.) (4. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Shröder, P. (2010). Natural law. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (931-937). Sage.
- Skinner, Q. (2007). Political philosophy. C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (Eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (7. Baskı) (389-452). Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2014). *Modern siyasal düşüncenin temelleri-Birinci cilt: Rönesans* (E Buğlalılar ve B. Yıldırım, Çev.). Phoneix Yayınevi. 1997.
- Skinner, Q. (2016). A third concept of liberty. D. Miller (Ed.) *Liberty Reader* (243-254). Routledge.
- Skinner, Q. (2017). *Machiavelli* (N. Öрге, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Skinner, Q. (2018a). *Liberalizmden önce özgürlük* (K. Özdil, Çev.). Işık Yayınları.
- Skinner, Q. (2018b). *Hobbes ve cumhuriyetçi özgürlük* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Sloterdijk, P. (2001). *İnsanat bahçesi için kurallar: Heidegger'in "hümanizm üzerine mektup"una yanıt.* (M. Tüzel, Çev.). Everest Yayınları.
- Smith, B. G. (2022). *Kadın çalışmaları: Temeller* (Ö. Çakmak, Çev.). İletişim Yayınları.
- Song, S. (2010). Multiculturalism. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (907-911). SAGE.
- Spinoza, B. (2016). *Ethica* (Ç. Dürüşken, Çev.) (2. Baskı). Alfa Yayınları.
- Spinoza, B. (2018). *Politik inceleme* (M. Erşen, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

- Spinoza, B. (2023). *Teolojik-politik inceleme* (C. B. Akal ve R. Ergün, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Spitz, J-F. (2003). Yurttaşlık hümanizması. P. Raynaud ve S. Rials (Haz.), İ. Yerguz (Çev.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (997-1004). İletişim Yayınları.
- Stein, P. G. (1995). Roma hukuku. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.), B. Peker ve N. Kıracı (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (235-240). Ümit Yayıncılık.
- Strauss, L. (1971). Locke and the modern theory of natural right. G. J. Schocher (Ed.), *Life, Liberty, and Property* (26-32). Wadsworth Publishing.
- Tacitus (2004). *The Annals* (A.J. Woodman, Trans.). Hackett Publishing Company.
- Taylor, C. (2006). Yanlış anlaşmalar: Cemaatçi-liberal tartışması. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois (Der.), E. Özkaya (Çev.), *Liberaller ve Cemaatçiler* (77-104). Dost Kitabevi Yayınları.
- Taylor, C. (2014). Tanınma politikası. A. Gutmann (Haz.), Y. Salman (Çev.), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (4. Baskı) (46-93). Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, C. (2021). *Hegel ve modern toplum* (K. Gülen, Çev.). Kolektif Kitap.
- Tennant, P. M. W. (1988). The Lupercalia and the Romulus and Remus legend. *Acta Classica* (31), 81-93.
- Terchek, R. J. ve Conte, T. C. (Ed.) (2001). *Theories of democracy: a reader*. Littlefield Publishers.
- Thomassen, L. (2010). Habermas, Jürgen (1929-). M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (587-594). SAGE.
- Thomassen, L. (2022). The “populist” foundation of liberal democracy: Jan-Warner Müller, Chantal Mouffe, and post-foundationalism. *Philosophy and Social Criticism* 48(7), 992-1013.

- Thorley, J. (2005). *Athenian democracy*. Routledge.
- Thornham, S. (2006). Postmodernizm ve feminizm. S. Sim (Ed.), M. Erkan ve A. Utku (Çev.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (31-43). Babil Yayıncılık.
- Thukydides (2013). *The war of the Peloponnesians and the Athenians* (J. Mynott, Ed.). Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. (1962). *Amerikan demokrasisi* (T. Timur, Çev.). Yenilik Basımevi.
- Tocqueville, A. (2015). *Amerika'da demokrasi - I* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Togni, P. (2022). Stoacılık. Eco, U. ve Fedriga, R. (Ed.), L. Tonguç Basmacı (Çev.), *Felsefe tarihi: Hellenizmden Augustinus'a* (2. Baskı) (25-38). Alfa Yayınları.
- Tuck, R. (2018). Giriş. *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri* (C. D. Zarakolu, Çev.) (3. Baskı). Belge Yayınları. (1642).
- Van Huyssteen, J. W. (1997). *Essays in postfoundationalist theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Viglietti, C. (2021). Bir şehrin doğuşu ve gelişimi (MÖ. 750-264). U. Eco, (Der.), *Antik Roma* (24-61). Alfa Yayınları.
- Vimo, J. (2010). Citizenship. M. Bevir (Ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (180-184). SAGE.
- Viroli, M. (2003). *For love of country: an essay on patriotism and nationalism*. Clarendon Press.
- von Leyden, W. (1971). John Locke and natural law. G. J. Schocher (Ed.), *Life, liberty, and property* (12-25). Wadsworth Publishing.
- Walzer, M. (2006). Liberalizmin cemaatçi eleştirisi. A. Berten, P. Da Silveira ve H. Pourtois (Der.), E. Özkaya (Çev.), *Liberaller ve Cemaatçiler* (253-273). Dost Kitabevi Yayınları.

- Walzer, M. (2014). Yorum. A. Gutmann (Haz.), Y. Salman (Çev.), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (4. Baskı) (117-121). Yapı Kredi Yayınları.
- Warren, J. (2017a). Hellenistik felsefe: Mekânlar, okullar ve özellikler. U. Eco, (Der.), *Antik Yunan* (512-518). Alfa Yayınları.
- Warren, J. (2017b). Epikourosçuluk. U. Eco, (Der.), *Antik Yunan* (519-525). Alfa Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (M. Köktürk, Çev.) (2. Baskı). BilgeSu Yayıncılık.
- Wiseman, T. P. (1995). *Remus: A Roman myth*. Cambridge University Press.
- Wolff, F. (2014). Polis. B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (801-803). Princeton University Press.
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindication of rights of women: With strictures on political and moral subjects* (3. Baskı). Paul's Church Yard.
- Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan lordlara eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi* (O. Köymen, Çev.). Yordam Kitap. (2008).
- Yalçiner, R. (2013). Aporetics of becoming: Derrida and the appeal 'to- come'. *Interactions in the History of Philosophy* (E. Duyan & A. Güngör, Eds.). PHILIST'13 Conference Proceedings, Nov. 8-9, Mimar Sinan Fine Arts University, (23-31). Mimar Sinan Fine Arts University Press.
- Yalçiner, R. (2015). Kimlikten *kim* 'liğe: Rizompolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188.
- Yalçiner, R. (2016). Cumhuriyetçilik: Bir aktüalite ontolojisi. *Amme İdaresi Dergisi*, 49(4), 1-35.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve öteki: Müzakereci demokrasinin ötesinde. S. Benhabib (Haz.), Z. Gürata ve C. Gürsel (Çev.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (174-196). Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Demokrasi Kitaplığı.



Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.

Zeller, E. (1892). *Stoics, Epicureans and sceptics* (O. J. Reichel, Trans.). Longmans, Green and Co.

Žižek, S. (2012). Çokkültürcülük, ya da çokuluslu kapitalizmin kültürel mantığı (T. Birkan, Çev.) *Skopdergi* (3). Erişim Tarihi: 29.12.2023. [https://www.e-skop.com/skopdergi/cokkulturculuk-ya-da-cokuluslu-kapitalizmin-kulturel-mantigi/941#\\_edn18](https://www.e-skop.com/skopdergi/cokkulturculuk-ya-da-cokuluslu-kapitalizmin-kulturel-mantigi/941#_edn18)

Zvesper, J. (1995). Liberalizm. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly ve A. Ryan (Eds.), B. Peker ve N. Kırış (Çev.), *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* (54-62). Ümit Yayıncılık.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-DR-21</b> <b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b> <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev.Date	

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SIYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 21/02/2024

Tez Başlığı\* - Temelcilik Ve Ötesi: Demokrasi Teorilerinin Eleştirel Bir Analizi

Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 285 sayfalık kısmına ilişkin, 21/02/2024 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 0'dır.

Uygulanan filtrelemeler\*\*:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Hayrettin Furkan LİVAN	Öğrenci No	N16141284
	Enstitü Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi		
	Programı	Siyaset Bilimi		
	E-posta/Telefon			
	Statüsü	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr <input type="checkbox"/>	

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.  
Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER

\*Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır

\*\*Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-DR-21</b> <b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b> <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev.Date	

**TO HACETTEPE UNIVERSITY**  
**GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 21/02/2024

Thesis Title (In English): Foundationalism and Its Beyond: A Critical Analysis of the Theories of Democracy  
Thesis Title (In German/French):.....

According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 21/02/2024 for the total of 285 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 0 %.

Filtering options applied\*\*:

1.  Approval and Declaration sections excluded
2.  References cited excluded
3.  Quotes excluded
4.  Quotes included
5.  Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

<b>Student Information</b>	<b>Name-Surname</b>	Hayrettin Furkan LİVAN	<b>Student Number</b>	N16141284
	<b>Department</b>	Political Science and Public Administration		
	<b>Programme</b>	Political Science		
	<b>E-mail/Phone Number</b>			
	<b>Status</b>	<b>PhD</b> <input checked="" type="checkbox"/>	<b>Combined MA/MSc-PhD</b> <input type="checkbox"/>	

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

APPROVED  
Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER

\*\*As mentioned in the second part [article (4)/3 ]of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-DR-12</b> <b>Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b> <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev.Date	

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SIYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 24/01/2024

Tez Başlığı\*: Temelcilik ve Ötesi: Demokrasi Teorilerinin Eleştirel Bir Analizi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.
4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.
5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

<b>Öğrenci Bilgileri</b>	<b>Ad-Soyad</b>	Hayrettin Furkan LİVAN	<b>Öğrenci No</b>	N16141284
	<b>Enstitü Anabilim Dalı</b>	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi		
	<b>Programı</b>	Siyaset Bilimi		
	<b>E-posta/Telefon</b>			
	<b>Statüsü</b>	<b>Doktora</b> <input checked="" type="checkbox"/>	<b>Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr</b> <input type="checkbox"/>	

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.  
Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER

\* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-DR-12</b> <b>Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b> <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev.Date	

**HACETTEPE UNIVERSITY**  
**GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 24/01/2024

Thesis Title (In English): Foundationalism and Its Beyond: A Critical Analysis of the Theories of Democracy

Thesis Title (In German/French):.....

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on people or animals.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

<b>Student Information</b>	<b>Name-Surname</b>	Hayrettin Furkan LİVAN	<b>Student Number</b>	N16141284
	<b>Department</b>	Political Science and Public Administration		
	<b>Programme</b>	Political Science		
	<b>E-mail/Phone Number</b>			
	<b>Status</b>	<b>PhD</b> <input checked="" type="checkbox"/>	<b>Combined MA/MSc-PhD</b> <input type="checkbox"/>	

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

APPROVED  
Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER