

**MODERN EGEMENLİK VE MİLLİ İRADE EKSENİNDE  
DEMOKRASİNİN MEŞRUIYET KRİZİ**

**Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Doktora Tezi  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı**

---

**Erdem KAFTAN**

**Danışman: Prof. Dr. İsmet PARLAK**

**DENİZLİ  
ARALIK – 2022**

## **BİLİMSEL ETİK SAYFASI**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Erdem KAFTAN

## ÖNSÖZ

Demokrasinin efsunlaştırıcı gücünü demokrasiyi ciddiye alarak sorguladığım elinizdeki tez oldukça meşakkatli bir çalışmanın bir ürünü olarak ortaya çıktı. Bu uzun süreçte doğrudan ve dolaylı olarak birçok insan bu tezin oluşumuna katkıda bulundu. Öncelikle yüksek lisans ve doktora eğitimim sırasında kendilerinden ders aldığım bütün hocalarıma akademik katkılarından dolayı teşekkür etmek isterim. Ayrıca tezin başlangıç aşamasında yanımda olan ilk danışmanım Prof. Dr. İnan ÖZER'in de hakkını vermek isterim.

Bu uzun yolculukta sadece danışman olarak değil bir dost olarak da daima bana akıl hocalığı yapan nihai tez danışmanım Prof. Dr. İsmet PARLAK'a sonsuz teşekkür etmek isterim, onun dokunuşu ve yol göstericiliği olmasa çoktan yolumu kaybetmiş olurudum. Yedi yılı bulan tez izleme komitelerinde bana katlanarak değerli fikirlerini benden esirgemeyen Prof. Dr. Güney ÇEĞİN ve Doç. Dr. Ferihan POLAT'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Tezin her aşamasında her satırını okuyarak bana edebi ve ebedi destekte bulunan ve cesaretimi yitirdiğim anlarda bana ışık tutan Halil SARIYAR'a ve ayrıca teknik desteklerinden dolayı başta Özgür ARMAN olmak üzere Ali KAFTAN ve Funda ÇETİNKAYA'ya da teşekkür etmek isterim.

Elbette en büyük teşekkürü de arkamda değil de her zaman yanımda olan ve varlığıyla bana güç veren eşim Sibel KAFTAN hak ediyor.

Son olarak bu tezi hayatları boyunca bir gurur kaynağı olarak görecekleleri ümidiyle kızım Nehir KAFTAN ve oğlum Mustafa Cem KAFTAN'a adıyorum.

## ÖZET

### MODERN EGEMENLİK VE MİLLİ İRADE EKSENİNDE DEMOKRASİNİN MEŞRUIYET KRİZİ

KAFTAN, Erdem  
Doktora Tezi  
Siyaset ve Kamu Yönetimi ABD  
Siyaset Bilimi Programı  
Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmet PARLAK

ARALIK 2022, VI+379 sayfa

Bu çalışmada demokrasi, irade ve egemenlik kavramları üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Anlamı ‘halkın iktidarı’ olan demokrasi bir yönetim biçimi olarak günümüze kadar birçok farklı hüviyet içinde kendini göstermiş ve değişik anlamlar içinde idealleştirilmiştir. Nüfus içinde ‘halk’ olarak ortaya çıkan ve ‘meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak’ iktidara göz diken homojen varlığın kökeninde de Antik Yunan icadı olan yurttaşlık kurumu bulunmaktadır. Demokrasinin, analitik bir çözümlenmesinin yapılabilmesi için eşitlik ve özgürlüğü tek bir potada birleştiren yurttaşlığın tarihsel/sosyolojik bir yapı söküme tabi tutulması gerekmektedir. İlk bölümde, demokratik iradenin nasıl oluştuğunu ortaya koyabilmek için Helen ve Roma yurttaşlık örnekleri incelenmiştir. İkinci Bölümde egemenliğin parçalanarak yurttaşlığın unutulduğu ortaçağda, ilahi iradenin insanları ve coğrafyaları bütünleştirmesi üzerinde durulduktan sonra merkezileştirici modern egemenliğin oluşumuna yoğunlaşmıştır. Modern egemenlik ile yurttaşlığın yeniden insan aklına düşmesi, demokrasiyi de tekrar tarih sahnesine taşıyarak irade ve egemenliği yine aynı eksende birleştirmiştir. Modern çağda demokrasi, milli-devletlerin meşruiyet kaynağı haline gelecektir. Bir yönetim biçimi olarak değerlendirilmesi demokrasiyi sadece çoğunluğun oyu ile belirlenen bir iktidar seçimi olarak görülmesine yol açar. Bu açıdan demokrasinin meşruiyet kaynağı yalnızca çoğunluktur. Ancak çoğunluk üzerine kurulu bir demokrasi, milli iradeye sahip olan halkın bu iradeyi gösteremeyen diğer halk kesimleri üzerindeki hegemonyasına dönüşebilmektedir. Son bölümde de demokrasinin neoliberal yönetsellik (irade) ile olan meşruiyet mücadelesi üzerine yoğunlaşılacaktır. Özetle, milli irade söylemi üzerinden salt çoğunluk iradesi ile ilişkilendirilerek plebisit sınırlarına sokulan ve neoliberal irade söylemi ile de halk göstereninden azade edilen demokrasinin meşruiyet krizleri sorunsallaştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Milli İrade, Genel İrade, Neoliberal İrade, Demokrasi, Halk, Egemenlik.

**ABSTRACT****THE LEGALITY CRISIS OF DEMOCRACY ON THE AXIS OF MODERN  
SOVEREIGN AND NATIONAL WILL**

KAFTAN, Erdem

Doctoral Thesis

Department of Politics and Public Administration

Political Science Program

Thesis Advisor: Prof. Dr. İsmet PARLAK

December 2022, VI+379 sayfa

**In this study, we have tried to examine the concept of democracy using the notions of will and sovereignty. Democracy, which literally means 'power of the people', has manifested itself in many different forms as a form of government and has been idealized using different meanings. The origin of the homogeneous entity that emerged as the 'people' in the population and pursues power by 'suspending the legitimate logic of domination' is the institution of citizenship, which is an Ancient Greek invention. In order to conduct an analytical examination of democracy, citizenship, which blends equality and freedom in a single pot, shall be subjected to a historical/sociological deconstruction. The first section explores the examples of Hellenic and Roman citizenship to demonstrate how the democratic will is produced. After focusing on how the divine will has united people and territories in the Middle Ages, when sovereignty was dissolved and citizenship was abandoned, the second section focuses on the establishment of centralizing modern sovereignty. The recollection of contemporary sovereignty and citizenship by the humankind brought democracy back to the forefront of history, combining will and sovereignty on the same axis.**

**In the modern era, democracy would become the source of legitimacy for nation-states. Considering democracy as a form of governments leads to perceiving democracy as a choice of power determined only by majority vote. In this regard, the majority becomes the only source of legitimacy for a democracy. A democracy based on the majority, on the other hand, might lead to the hegemony of the people who have national will over other groups of the population who do not. The last section shall focus on the legitimacy struggle of democracy with neoliberal governmentality (will). In summary, this thesis shall problematize the legitimacy crises of democracy, which was limited within the borders of the plebiscite by being associated with the will of the absolute majority through the discourse of national will, and was liberated from the people with the discourse of neoliberal will.**

**Keywords: National Will, Public Will, Neoliberal Will, Democracy, People, Sovereignty.**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT .....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ .....	vi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DEMOKRATİK MEŞRUIYETİN CEVHERİ: YURTTAŞLIK

1.1. Demokrasi Miti .....	15
1.2 Antik Demokrasi Krizi .....	29
1.3. Eşitlik, Özgürlük ve Otorite Ekseninde Yurttaşlık.....	31
1.3.1. Yurttaşlığın Antik Kökenleri: Hellenler.....	31
1.3.2. Yurttaşlığın Antik Kökenleri: Romalılar.....	44

## İKİNCİ BÖLÜM

### EGEMENLİK ve İRADE EKSENİNDE MİLLİ-DEVLETİN OLUŞUMU

2.1 Feodal Egemenlik ve İlahi İrade .....	64
2.1.1 Feodal Egemenliğe Giriş.....	64
2.1.2. Feodal Egemenliğin Öncülleri .....	67
2.1.3. Feodal Egemenlik.....	79
2.1.4. Düşünsel ve Siyasal Arka Plan.....	84
2.2. Modern Egemenlik ve ‘Seküler’ İrade .....	94
2.2.1. Seküler İradenin Oluşumu: Machiavelli Etkisi .....	94
2.2.2 Seküler Dünyada Aşkınlık .....	98
2.2.3 Modern Egemenin Kutsanması: Bodin Etkisi.....	100
2.3. ‘Halk’ Millet ve ‘Modern’ Devlet.....	102
2.3.1. ‘Konsey’ Millet .....	107
2.3.2. Hıristiyan <i>Res Publicas</i> ının Parçalanması.....	110
2.3.3. Modern <i>Res Publican</i> ın İnşası.....	113
2.3.4. İdare Devlet olarak Bir Devlet İnşası.....	119
2.4. Modern Yurttaşlık .....	131
2.4.1. Modern Kent’in ve Burjuvazinin Doğumu .....	131
2.4.2. Burjuva İradesinin Dönüşümü .....	135

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MODERN DEMOKRASİ VE MEŞRUIYET KRİZ(LER)İ

3.1. Modern Demokrasinin Özgüllüğü.....	154
3.2 Temsil.....	157
3.2.1 Bir Kriz olarak Temsil.....	157
3.2.2. Temsil Kavramının Oluşumu.....	159
3.2.3. Konsey Millet'ten Modern Millet'e Temsil.....	164
3.2.4. İngiltere Örneği.....	175
3.2.5. Demokratik İrade ve Milli İrade Çakışması.....	180
3.2.6. İngiltere'de Parlamento İrade.....	184
3.2.7. Milli İradenin Beşiği Fransa.....	187
3.2.8. Fransa'da Milli İrade.....	196
3.3. Demokrasi Krizi.....	205
3.3.1. Demokratik Meşruiyet.....	205
3.3.2. Kurucu İrade, Genel İrade ve Demokratik İrade İlişkisi.....	207
3.3.2.1. Kurucu İktidar.....	207
3.3.2.2. Ara Mesel: Kurucu Şiddetin Arkeolojisi.....	213
3.3.2.3. Kurucu İktidar: İngiltere ve ABD.....	231
3.3.2.4. Kurucu İktidar: Fransa.....	236
3.3.2.5. Demokratik Meşruiyet Eksenleri.....	244
3.3.2.6 Kurucu İktidar: Almanya.....	250
3.3.3. Milli İrade ve Demokratik İradenin Çekişmeli Serüveni.....	266
3.3.4. Parlamenter Demokrasinin Krizi.....	274
3.3.5. Neoliberal İrade ve Demokratik İrade.....	294
3.3.5.1 Sermaye ve Emek Piyasasının Oluşumu.....	294
3.3.5.2. 'Suni' Meşruiyet: Demokratik Kapitalizm.....	304
3.3.5.3. Demokratik -bir- İrade olarak Refah Devleti.....	310
3.3.5.4. (Neo)Liberal İradenin -Küllerinden- Doğuşu.....	312
3.3.5.5. Yurttaşın Biyopolitik Dönüşümü: <i>Homo Liber</i> .....	317
3.3.5.6. Yurttaşın Yokluğunda Demokratik Meşruiyet Krizi.....	322
SONUÇ.....	334
KAYNAKLAR.....	360
ÖZGEÇMİŞ.....	379

**SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ**

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
BM	Birleşmiş Milletler
IMF	Uluslararası Para Fonu
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği



## GİRİŞ

Antik çağın insanlığa bir armağanı olan demokrasi, büyüünü çoktan yitirmiş olan modern dünyada siyasal ve toplumsal meşruiyetin en temel kavramı olarak kendini göstermektedir. Bilindiği üzere ‘ne ise o olmaktan vazgeçerek’<sup>1</sup> *doğal tahakküm mantıklarından* kurtulan “her insan topluluğu bir dünya kurma girişimi” (Berger, 2011: 51) olarak karşımıza çıkmaktadır ve tarih boyunca ‘icat edilmiş’ olan her bir dünyanın da kendine has meşruiyet dayanakları olmuştur. *Doğal tahakküm mantıklarının* yokluğunda beliren bu ‘meşru’ *tahakküm mantıklarının* temelinde Duverger’in (2007: 122-125) belirttiği gibi başta aile<sup>2</sup> biriminde olmak üzere toplumsal yapının birinci ögesinin eşitsizlik olması bulunmaktadır. *Doğal tahakküm mantıklarının* görece eşitliğinde ortak bir kaderi paylaşan insanların ‘lanetli pay’ (Bataille, 2010) olarak ortaya çıkan mülkiyetin paylaşımı sürecinde tecrübe ettikleri -toplumsal- eşitsizlik durumuna katlanabilmeleri ve *rıza* gösterebilmeleri için kendi ‘meşru’ *tahakküm mantıklarını* inşa etmekten başka çareleri yoktur. Çünkü “meşrulaştırma, düzeni izah eder ve haklılaştırır” (Berger & Luckmann, 2008: 136).

Tarih boyunca sürekli değişen güç dengelerinin ortaya koyduğu farklı mülkiyet biçimleri, *egemen* (yöneten) ve *tabi olan* (yönetilen) arasındaki sınırları tahkim etmek için kullanılmıştır. Her kurgusal dünyaya özgü -ekonomi-politik süreçlerle belirlenen- egemen bir güç oluşmuş ve bu güç kendini -sembolik süreçlerle<sup>3</sup> inşa edilen- ‘aşkın’ bir irade ile dile getirmiştir: “Egemenlik sürekliliğini sağlamak üzere, kendini hiçbir zaman isteyerek yalnızca maddî, duygusal ya da ülküsel güdülere seslenmekle sınırlamaz; bunlara ek olarak, kendi yasallığı konusunda bir inanç oluşturup geliştirmeye de çalışır” (Weber, 1995: 312) ki -aksi takdirde- ‘meşruiyet krizleri’ ile boğuşmak zorunda kalmasın. Ancak, “dünyayı anlama çabasında, insanoğlunun her zaman bir anlam fazlalığına sahip” (Lévi-Strauss, 2005: 50) olmasına yol açan ‘lanetli pay’ ile ortaya çıkan ‘aşkınlık’, *egemen* ve *tabi olan(lar)* arasındaki eşitsizlik ilişkisini her daim *durağan* ve *değişmez (statis)* bir formda tutmayı başaramamıştır. ‘Lanetli pay’ın eşitsiz paylaşımı

<sup>1</sup> Bkz. Albert Camus, 1985: 8.

<sup>2</sup> “*Famulus* ‘evcil köle’ anlamına gelir ve *familia*, bir tek adama ait bulunan kölelerin bütünü demektir” (Engels, 1979: 78).

<sup>3</sup> “Sembolik süreçler, gündelik tecrübelerdekilerden başka gerçekliklere atıfta bulunan göstergeleştirme süreçleridir” (Berger & Luckmann, 2008: 140).

(mülkiyet ilişkileri), *egemen* ve *tabi olan(lar)* arasında sonu gelmez bir güç mücadelesinin fitilini ateşleyerek her bir kurgusal dünyayı sürekli olarak bir *stasis*'in (toplumsal ve politik kriz) eşğine taşımıştır. Halihazırdaki 'meşru' *tahakküm mantıklarının* askıya alındığı/sorgulandığı bu *stasis-kriz* durumlarında insanlar 'yeni' *kararlar* eşliğinde 'yeni' dünyaların ve 'taze' tahakküm mantıklarının keşfine çıkmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır.

İnsanın 'ne ise o olmaktan vazgeçtiği' an'a mühürlü olan, 'meşruiyet' ve 'kriz' olgusunun bu döngüsel birlikteliği bu tez çalışmasının ana sorunsalı olarak kendini göstermektedir. Meşruiyet duygusuna ne kadar muhtaçsa insan, kriz durumuna da o kadar yazgılıdır. 'Lanetli pay' üzerindeki güç mücadeleleri sonucunda inşa edilen farklı egemenlik yapılarının sembolik süreçlerle dile gelen iradeleri<sup>4</sup> arasındaki biteviye meşruiyet ve kriz döngüsünü her ne kadar antropolojik bir bakış açısı ile ele alsak da çalışmamız modern 'demokrasi' tecrübesi üzerinden sınırlandırılmıştır. Bilindiği üzere antik çağın sonu itibariyle -yaklaşık- 1000 yıllık bir nisyana mahkûm olan demokrasi, modern çağın isyanları ile tekrar insanların aklına düşmüş ve 20. yüzyıl ortasından itibaren de kendini dünya genelinde kabul gören tek 'meşru' yönetim biçimi olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Ancak Özdemir'in (2016: 773) belirttiği gibi "demokrasi, müşterek bir iyi ve *ideal* rejim haline gelmekle kalmamış, gün geçtikçe kavramsal olarak daha muğlak bir biçim alarak onunla ilişkimizi daha kırılğan hale getirmiştir". Bu kavram karmaşasının yarattığı boşluk sonucunda da günümüzde "her türlü rejimin savunucuları, hem rejimlerinin bir demokrasi olduğunu öne sürmeye başlamışlar hem de demokrasi sözcüğü bir tanıma bağlandığı takdirde de artık onu kullanamayacaklarından korkmuşlardır" (George Orwell, akt. Can, 2005: 248 & Sartori, 2014: 19). Bu muğlaklık demokrasinin *efsunlaştırmacı* gücünü arttırsa da onun, modern egemenlik yapılarında zuhur eden her türlü istikrarsızlık ve 'kriz' (*stasis*) anlarının tek müsebbibi olarak görülmesine neden olarak zamanla meşruiyet zemininin altını oymaya başlamıştır. Fakat bu tezdeki amacımız icat edildiği andan bugüne değin birçok meşruiyet krizi ile boğuşmakta olan demokrasiyi anayasal, tözel ya da prosedürel bir yaklaşım içinde tanımlayarak onu krizlerden azade bir ütopyaya taşımak değildir. Tam aksine, demokrasinin, "meşru iktidara itaatin asla verili kabul edilmediği bir yönetim biçimi" (Weber, akt. Balibar 2019:

<sup>4</sup> "İrade, güç istemez; güç, irade yaratır" (Nietzsche, akt. Deleuze, 2016: 103-109).

22) olduğunu kabul ederek insanın doğasına/kaderine yazgılı olan meşruiyet ve kriz döngüsündeki her türlü “meşru tahakküm mantığını askıya alabilme” (Rancière, 2007: 145) imkânı sağladığını savunmaktayız. Bu imkân doğrultusunda demokrasi, bir son değil her seferinde yeni bir başlangıç vaat eden kriz durumlarına *şiddetle* direnen meşru egemenlik/tahakküm yapılarının direnme kapasitelerini yumuşatarak barışçıl bir geçiş süreci yaratabilmektedir. Bu tezdeki amacımız da kendi yapısal krizlerinin üzerini demokratik meşruiyet ile örtmeye çalışan egemenlik biçimlerini ve onların tezahürü olan *irade* söylemlerini ortaya çıkartarak kriz ve meşruiyet döngüsünün kaçınılmazlığını açıklamaya çalışmaktır.

Antik Yunancada *ayırmaq*, *ayirt etmek*, *seçmek*, *karar vermek*, anlamına gelen “krinein” kelimesinden türeyen kriz olgusu gerçekte, önünde sonunda değişimi/dönüşümü önceleyen yapısal bir anomidir. Etimolojik köken itibariyle tıbbi bir *anomiden*<sup>5</sup> doğan kriz durumu, doktorun norm(al) olan ile olmayanı *ayırıldığı/ayirt ettiği* anda somut olarak karşımıza çıkar. Artık hasta, ölüm kalım savaşı içinde doktorun vereceği ‘hayati’ *kararı* beklediği bir ‘eşik’ (*kriz*) içindedir. Doktorun *seçtiği karar(lar)* doğrultusunda hasta bu eşikten yani kriz durumdan elbette çıkacaktır, ya vücudunun iflas ettiği bir yıkımla ya da eski normuna/sağılığına kavuştuğu bir iyileşmeyle. Kelimenin tıbbi kökeninde bu nedenle iyi ya da kötü bir son her daim bizi beklemektedir. Hipokrat’ın bizlere kazandırdığı bu kelime ortaçağın sonundan itibaren toplumsal değişimin/dönüşümün hızında görülen artışla birlikte tıp alanından sosyal ve kültürel alana tahvil edilecektir. Norm(al) olanın teknik, bilimsel, ticari, ekonomik ve dolayısıyla siyasal ve kültürel olarak hızla değişmeye başladığı 14. yüzyıldan itibaren artık sadece -biyolojik olarak- insanlar değil -sosyolojik olarak- toplumlar da *bir ömür içinde* sayısız kez normun dışına çıkarak birçok kriz durumu içine girmeyi *başarırlar*. “Toplumlar kaosla yüz yüze olan inşalardır” (Berger & Luckmann, 2008: 150) ve her çağda farklı bir toplumsal (*societas-communitas*) dengede süreli bir ‘barış’ içinde *sıhhatli* olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ortaçağda da, *Tanrı Barışı* aracılığıyla insana dair olan belirsizliklerin üstünü uzun bir süre meşru bir şekilde kapatmayı başaran feodal

<sup>5</sup> “Vücuttaki dört salgının -balgam, kan, safra ve irinin- yükselme dönemi için bir isim arayan Hipokrat, Grekçe Kpiveir (karar vermek, belirlemek) fiilini bulmuştu; Hipokrat’a göre bu dönem, hastanın durumunun nasıl bir seyir izleyeceğine karar vermek ve onun iyileşmesine yardım edecek doğru tedaviyi belirlemek için en uygun dönemdi” (Bauman, 2000: 149).

toplumlar, hızlı dönüşümlerle birlikte kriz durumuna giren eskinin normlarını, Rönesans ve Reform hareketleri ile *eleştirmeye* başlamışlar ve ardından gelen Aydınlanma sayesinde de yeni normların *kararlarını almaya* koyulmuşlardır. Böylelikle antik Yunan'daki *krinein* kelimesi 'criticus'/'critique'-*eleştirmen/eleştiri* yan anlamlarıyla birlikte modern çağa adımını atacaktır. Sanayi Devrimi'nden günümüze kadar toplumsal normların değişim hızının kuşaklar arasından neredeyse akranlar arasına kadar düşmesiyle birlikte, kriz kelimesi ve olgusu insanların hayatları boyu en sık karşılaştığı bir kavram haline gelir. Berger ve Luckman'ın *kaostan mürekkep toplum* düşüncesiyle, 'kuşaklar arası' kriz olgusunu birlikte ele aldığımız vakit, krizin toplumlar için 'anormal' olandan ziyade 'normal' olan bir durum olduğunu görürüz ki Bauman da (2000: 152) bunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Kriz, eğer bu kavramla alışılmış yol ve yordamların geçersizleşmesi ve bunun sonucunda ortaya yola nasıl devam edileceği konusunda bir belirsizlik çıkması kastediliyorsa, insan toplumunun normal durumudur. Paradoksal bir biçimde, toplumun kriz içinde olmasının kritik bir yanı olmadığını söyleyebiliriz. 'Kriz içinde olmak' kendi kendini kurmanın (Castoriadis) ya da *auto-poiesis*'in (Luhmann), kendi kendini yeniden üretme ve yenilemenin olağan, belki de düşünülebilecek tek yoludur ve toplumun hayatındaki her an bir kendi kendini kurma, yeniden üretme ve yenileme anıdır”.

Her an kendini *yeniden kurmakta, yaratmakta ve üretmekte* olan toplumsal organizmanın bu değişim/dönüşüm sürecini bir kriz olarak tecrübe etmesinin kaynağında da egemenlik/iktidar mefhumu bulunmaktadır. Verili bir toplum içinde mevcut iktidar ilişkileri sonucunda meşru olarak kabul edilmiş normlar/yasalar, bir *toplam/topluluk* olma sürecinde karşımıza çıkan *societas* ve *communitas* kipleri arasındaki fay hatları nedeniyle her seferinde bir *stasis* (*toplumsal ve politik çekişmeler*) durumu ile yüz yüze kalarak her daim yeni bir denge arayışına yazgılı olurlar. Roberto Esposito'nun (2018) *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi* adlı kitabında yaptığı *communitas* ve *societas* arasındaki sonu gelmez dikotomik ilişki bu tezde açıklamaya çalıştığımız meşruiyet-kriz döngüsünün ana damarlarından birini oluşturmaktadır. Bireysel ve/veya kolektif olarak etkileşime giren insanlar, bu etkileşim sürecindeki meşru tahakküm mantıkları uyarınca bir araya gelirken ve/veya ayrı düşerken *societas* ve *communitas* kiplerinin içleme-dışlama pratiklerine maruz kalırlar. Kökündeki hediye 'munus' ifadesiyle pozitif bir mübadele ilişkisine işaret ediyor gibi gözükse de aslında *communitas* kipi Esposito'nun

(2018: 16-17) belirttiği gibi “bir borç, bir taahhüt, verilmesi gereken bir armağan olarak ortaya çıkararak ancak ‘vazife’ ve ‘yükümlülük’ içi dolabilen eksik bir topluluğa işaret etmektedir”. *Societas* kipi ise ‘mübadele iradesi’nin harekete geçirdiği mülkiyeti durmadan çoğaltarak toplumu “varlık nedeni ve amacı olmayan bağımsız ve esnek yani büyümeye/genleşmeye yazgılı” bir şekilde her daim geleceğe öteleyen bir strateji içinde hareket etmektedir<sup>6</sup>. *Communitas* ve *societas* kipleri arasındaki bu dikotomik ilişki, her daim içinde bir *stasis* durumunu barındıran toplumun -içe- kapanma ve -dışa- açılma süreçlerini belirleyerek belirli bir *statis* (iktidar) anı inşa eder. Aşkın olarak beliren bu iktidar(lar), *communitas* ve *societas* kiplerinin toplumsallaşma stratejilerini işlevselleştirerek ‘lanetli payın’ ‘meşru’ bir şekilde *pay* edilmesini sağlar(lar). *Communitas* kipine yakın olan iktidar anlayışı, toplumun üyelerini *unutulması gereken* ortak bir suç (*munus*) üzerinden birbirine yükümlü kılarken *societas* kipinden beslenen iktidar yapısı da *lanetli payı* gelecek devirlere durmadan devreder. *Kaostan mürekkep toplum* içindeki denge de, *communitas* ve *societas* dikotomisine göre oluşan mevcut iktidarın/iktidar ilişkilerinin kriz(ler)i *yönetme sanatına* göre farklı şekillerde elde edilir. İktidar ne kadar sert ve değişime kapalı olursa halihazırdaki normlar/yasalar da iktidar ile doğru orantılı bir şekilde bir o kadar mutlak bir yapıya bürünür ve topluma *içkin olan* kriz durumu da bir yıkım ya da devrim aracılığıyla boşalacağı ana kadar içinde yüklü miktarda enerji biriktirmeye başlar. Tam aksine, toplumsal dinamiklere karşı mevcut iktidar ilişkilerinin esnek olduğu durumlarda da *societas* ve *communitas* dengesine tedrici ve barışçıl bir şekilde kavuşulabilmektedir. Toplumların, toplumsal normların ve de bu normları koruyan iktidarların tedrici olarak değişmesine imkân sağlayan durum da ‘politik’/’siyasal’ olanın/alanın keşfi ile mümkün olmuştur. Rancière (2007: 139) *siyaset üzerine -yazdığı- on tezin* ilkinde “siyaset iktidarın uygulanması değildir” der. Lord Acton da “güç yozlaştırır, mutlak güç ise mutlak yozlaştırır” diye ifade ederken aslında siyasetin iktidardan ayrı bir muhteviyatı olduğunu vurgulamaktadır. Bilindiği üzere ‘politik’ olan da, daha sonra bu alan üzerinden ‘demokrasiyi’ inşa edecek olan antik Yunanlıların bir armağanıdır insanlığa. İktidarın mümkün olan en geniş kalabalık tarafından paylaşıldığı/temsil edildiği ‘demokrasi’ günümüzde iktidarın barışçıl bir biçimde el değiştirdiği tek rejim olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar var olan toplumsal yapıların

<sup>6</sup> Toplumun bu iki zıt eksenindeki salınımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *Kurucu İktidar* Bölümü (s. 207) ve *Ara Mesel: Kurucu Şiddetin Arkeolojisi* Bölümü (s. 213).

kendi varlıklarını koruma adına nesnel bir dayatması söz konusu olsa bile nesnel sınırları zorlayacak her zaman bir fırsat/imkân mevcuttur. “Bir ata karşı krallığım” diyen III. Richard ya da Roma’ya yürüyen Spartacus örneklerinde olduğu gibi her egemenlik yapısı *kararsızdır*. Bu açıdan baktığımız zaman demokrasi, topluma içkin olan kriz süreçlerinin (*stasis*) yönetilmesinde şu ana kadar insanın elindeki en başarılı ve etkin bir araç olarak gözükmektedir. Demokrasiyi, bir iktidar pratiği ya da hedefi olan bir rejim şeklinde değil de *yönetememeyi yönetme sanatı* olarak ele aldığımız takdirde sürekli bir kriz içinde olan insanlık su gibi akıp yolunu bulacaktır.

Demokrasi bize göre, insanlığın payına düşen ‘lanetin’, *communitas* ve *societas* kipleri arasındaki toplumsallaşma süreçlerinde tek bir kip içinde sıkışıp kalmamasını sağlayarak meşruiyet ve kriz döngüsünün bir dengede tutulabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle tezin ilk bölümüne *paysızların* ‘lanetli pay’dan nasiplenmeye cüret ettikleri Antik demokrasi örneği ile başlanmıştır: “Atinalılara borçlu olduğumuz şey, demokrasi ya da demokrasi sözü değil, bir demokrasinin nasıl doğduğunun ayrıntılı anlatımını vermiş olmalarıdır” (Parkinson, 1984: 155). Zaten -her ne kadar Atina örneğini ayrı bir yere koysa da<sup>7</sup>- Benjamin Constant’a (2003) göre Antik dünya ve modern dünya arasında ‘özgürlük’ bağlamı açısından ontolojik bir fark bulunmaktadır<sup>8</sup> ve bu nedenle de tez çalışmamız Antik demokrasinin ne olduğundan ziyade hangi şartlar ve saikler altında *communitas* ve *societas* dikotomisini dengelediğidir. Antik/klasik demokrasi ile modern demokrasi arasında teorik ve pratik açıdan oldukça büyük farklılıklar olsa da, Antik çağın mermer sütunlu sokaklarından geçerek agora adı verilen geniş meydanlarında yankılanan kalabalığın, yığınların ve çokluğun gürültüsünün nasıl demokrasiye dönüştüğünü görmek bugünü yorumlamak için gereklidir.

Constant’ın Atina ve geri kalan diğer Antik cumhuriyetleri birbirinden ayırmasının temelinde yalnızca *communitas* kipini tahkim eden savaşçı bir toplum değil aynı zamanda *societas* kipine de hayat veren ticari bir toplum haline gelebilmesi bulunmaktadır<sup>9</sup>. Parkinson’un da (1984: 157) belirttiği gibi *societas* kipine olan bu

<sup>7</sup> “Atina hariç, tüm Yunan cumhuriyetleri bireyleri neredeyse sınırsız bir siyasi yargı yetkisine tabi tutmuştur” (Constant, 2003: 351).

<sup>8</sup> “Eski cumhuriyetlerde, siyasi otoritenin kullanılması herkes için bir hakken, aynı zamanda bu korkunç güce boyun eğmek de herkes için bir zorunluluktur” (Constant, 2003: 352).

<sup>9</sup> “Atinalılar, yalnızca savaşçı olmayan ve yine de tarihin bize bazı kesin ayrıntıları miras bıraktığı antik çağın tek halkıdır” (Constant, 2003: 353).

yatkınlık “Atina cumhuriyetinin özgün yanının demokrasi değil, topluluk yerine bireye verdiği önem” olmasını sağlamıştır. Fakat bu birey -henüz- doğal haklar ile kutsanmış *modern* birey değil yurttaşlık kurumu ile sınırlandırılmış *erdemli* bireydir. Tezin ilk bölümünün devamında antik demokrasinin maruz kaldığı meşruiyet krizlerinin bir değerlendirmesi yapılarak modern demokrasiye miras kalacak olan *genetik bozuklukların* üzerinde durulduktan sonra demos’un özü olan yurttaşlık kurumunun da bir çözümlemesi yapılmaya çalışılmış ve yurttaş-bireyin medeni, siyasal ve sosyal eksenlerdeki dönüşüm ve gelişim serüveni anlatılmıştır.

İkinci bölüme başlarken feodalite sürecinde parçalanan egemenliğin, ilahi iradenin aşkın gücü ile nasıl tek bir çatı altında toplandığına dair incelemelerde bulunulmuş ve devamında da kapitalist ve askeri gelişmeler doğrultusunda merkezileşen egemenliğin milli-devlet ile bütünleşmesi açıklanmıştır. Ekonomik güçleri doğrultusunda kent devletlerinde yurttaşlığı yeniden tarih sahnesine çağıran burjuvalar eşliğinde başlayan “milletin *toplumsallaştırılması*” (Carr, 2015: 32), Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi ile “milliyetçiliğin *demokratikleşmesine*” (Carr, 2015: 21) dönüşerek demokrasi düşüncesini ve tutkusunu tekrar *paysızların* aklına düşürmüştür. ‘İrade’ ve ‘egemenlik’ yüzlerce yıl sonra yine aynı eksende buluşmuştur ancak bu seferki kesişim yalnızca yurttaşlardan mürekkep somut bir halkın iradesi ve egemenliği olarak demokratik bir meşruiyet ile sınırlı değildir aynı zamanda türdeş bir bütünden mütevellit aşkın bir ‘milletin iradesi’ ve egemenliğine bağlı milli-devlet meşruiyeti ile de gerilimli bir boyut kazanmıştır. Bilindiği üzere ‘milli irade’ mefhumunun siyasal alanda kullanılmaya başlaması 1789 Fransız İhtilali’ne dayandırılabilir<sup>10</sup>. ‘Egemen’ olarak *milletin* tarih sahnesine çıkması ile bu *milletin* iradesinin kutsanması eşzamanlıdır. O günden beri yaşanan toplumsal gelişmeler sonucunda da kavram oldukça değişik hüviyetlere bürünmüştür<sup>11</sup>. Modern milli-devletin doğumuna işaret eden 1789 tarihi aslında Batı Avrupa’da yaşanan yaklaşık üç yüzyıllık ekonomik, sosyal ve dinsel bir değişimin siyasal dışavurumundan başka bir şey değildir. Rönesans ve -dinsel- Reform ile ortaya çıkan ve

<sup>10</sup> “Genel İrade ya da milli irade kavramı, Fransa’da doğmuş, tamamen Fransız menşeli bir kavramdır. Anglosakson demokrasilerinde bu kavram hiçbir zaman yer tutmamıştır” (Kapani, 1966).

<sup>11</sup> “Terimler hakkında çekişmeye değer yegâne şeylerdir. Terimler, kavramlar ve kategoriler toplumsal bağlamlar ve kurumsal düzenlemelerde içinden çıkılmayacak surette birbirlerine karışmışlardır. Toplumsal bağlamlarından ancak büyük bir maharet ve sinsilikle çıkarılabilirler onlar” (Turner, 1997A: 113).

Aydınlanma çağı boyunca sancılarını arttıran bu doğumun temelinde kapitalist ekonomik dönüşüm yatmaktadır. Ortaçağın gevşek ve merkezless sınıfsal yapısının yerine, kendi iç dinamiklerine bağılı olarak sistemli ve merkezli yeni bir sınıfsal toplum organizasyonu oluşturan kapitalizm, ana omurgasını oluşturan burjuva sınıfı önderliğinde modern devletin hamisi olmuştur. İngiliz kapitalizmi aracılığıyla öncelikle Katolik müminlerden Anglikan/püriten yurttaşlara dönüşerek egemenlikten belirli bir hisse talep eden yığınlar, Fransız Devrimi sayesinde de kralın boş bıraktığı meydanda tek egemen olarak arzı endam etmişlerdir. Artık egemenlik tanrının gölgesinin düştüğü yerde bekleyen şanslı<sup>12</sup> bir krala sirayet eden bir erk değil, tanrının yığınlara bahşettiği kutsal bir emanet olmuştur: *vox populi, vox dei*. Fransız Devriminden önce halkın mutlak egemenliğini, *genel irade* kavramı ile kuramsallaştıran Rousseau'nun da (2005: 12) dediği gibi “siyasal toplum, ‘iradesi’ de olan ahlaksal bir varlık haline gelecektir”. Rousseau'nun mutlak ve bölünmez genel iradesi, Fransız Devrimi ile *milli iradeye* dönüşerek şahıs-millete nefes verecek ve milli-devletler ve milliyetçilikler çağının temelini atacaktır.

Üçüncü bölümün başında soyut olarak *her şey* olduğu için somut olarak *hiçbir şey* ol(a)mayan ‘millet’in siyasal ‘varoluş’ sorunsalını çözmek için sunulan ‘temsil’ yöntemi üzerinde durulmuştur. Sınırları oldukça geniş olan milli-devletlerde, merkezin kurduğu altyapısal iktidarın kamusal alanı en ücra köşeye kadar genişletmesiyle her özne bir yurttaş haline dönüşmeye başlamıştır. Yerel otorite ve birimlere karşı hoşgörüsüz olan modern iktidarın merkeziliği nedeniyle yurttaşlar kendi alanları içinde *kendisi* olarak değil, merkezde hâkim olan iktidarın onayladığı *temsilciler* üzerinden var olma sürecine girmişlerdir. Böylelikle klasik demokrasiden miras kalan *halkın kim olduğu* sorununun yanı sıra modern demokraside bir de ‘temsil krizi’ ortaya çıkmıştır. Şerif Mardin’in de (2002: 294-295) belirttiği gibi “modern temsili teorinin köklerini incelediğimiz zaman iki ana akımla karşı karşıya bulunmaktadır: bunlardan biri ve kronoloji bakımından önde geleni, Karl Friedrich’in ifadesiyle, modern merkezliyetçi devletle beraber oluşan kuvvetli bürokrasinin kuvvetine set çekmek için beliren fiili protestoların temsil teorisiyken ikinci de ‘milli irade’nin egemen olmasını isteyen akımdır”. İktidarı sınırlandırmak yerine iktidarı mutlaklaştırmak isteyen ‘milli iradeci’ temsil anlayışının hâkim olduğu siyasal

<sup>12</sup>“Yunan soyluluğunun aşağı tabakayı kendilerinden ayıran tüm sözcüklere yüklediği oldukça iyi niyetli ince ayrıntılar görmezlikten gelinmemeli: ... *anolbos* (belalı, şansız, yoksul, lanetlenmiş), *dustukhein* (şansız olmak, kötü yazgılı olmak), *ksumfora* (şansızlık)” (Nietzsche, 2008: 52).



toplumlarda, her seçim milletin varlığının yeniden ve yeniden kurucu bir şekilde ilan edildiği bir *plebisite* (halk oylamasına) dönüşmektedir. Oysa “millet, her şeyden evvel, bir halk kitlesi tarafından önceleri tahammül edilen sonra da unutulmuş fethi temsil eden bir hanedan” (Renan, 2009: 186) değil midir? Bu açıdan değerlendirdiğimiz zaman modern çağdaki milli iradeci temsile dayanan ‘demokratik’ seçimler, ‘biz’ ve ‘onlar’ arasında süregiden amansız bir savaşın tekrarından başka bir şey olmamaktadır.

Seçim ve temsil sistemine dayanan modern demokrasinin, *milli irade* üzerinden kurgulanması, salt çoğunluğun iradesinin azınlıklar karşısındaki tahakkümüne yol açmaktadır. Çoğunluk üzerine kurulu bir demokrasi, *milli iradeye* sahip olan halkın bu iradeyi gösteremeyen diğer halk kesimleri üzerindeki hegemonyasına dönüşebilmektedir. Halkın halk üzerindeki iktidarı, aslında meşru halkın gayri meşru halk(lar) üzerindeki iktidarındır. “Gramsci’ye semantiğe bağlı kalarak yaklaşırsak, hegemonyanın bütün (halk) içindeki bir parçanın, durumsal olarak ön plana çıkmakla, lider konuma yükselmekle özdeş olduğunu görebiliriz” (Sarıbay, 2012: 13). “Duverger’in deyişiyle modern demokrasi de, halkın içinden çıkan ‘yeni elitler’ce yönetimin adı olur” (Tunçel, 2014: 14). Demokrasinin salt iktidar olmak şeklinde okunmasıyla, çoğunluk meşru ve rasyonel bir bütünen, azınlıklar irrasyonel ve gayri meşru yapılar haline gelir. Bunun sonucunda da tekil kimliklerden beklenen, çoğunluk içinde erimesi olmaktadır. Salt bir egemenlik biçimi olarak değerlendirilmesi demokrasiyi sadece çoğunluğun oyu ile belirlenen bir iktidar seçimi olarak görülmesine yol açmaktadır. Bu açıdan bakıldığında demokrasinin meşruiyet kaynağı yalnızca çoğunluktur. Ancak çoğunluk Tocqueville’nin modern çağda örnekleri yaşanmadan çok öncesinde belirttiği gibi bir tiranlığa dönüşme potansiyeline sahiptir. Benzer şekilde Tocqueville’den yüzlerce yıl öncesinde Aristoteles de Antik kent demokrasisinin çoğunluğun elinde bir oyuncağa dönüşebileceğini belirtmiştir. Öyleyse karşımızda Platon’un ortaya koyduğu, çoğunluğun demokratik bir refleksle bir Tiran seçebilme ihtimalini barındıran bir paradoks bulunmaktadır. Çoğunluk (milli irade) bu olasılık nedeniyle demokrasinin tek meşruiyeti olamaz. Hatta bu tez çalışmasına göre, çoğunluk ve milli irade söylemi tam anlamıyla demokratik bir söylem için yeterli değildir. Çünkü bu meşrulaştırma, içinde aşkın ve tikel bir varlığa işaret ettiği için her zaman dinsel yöne vurgu yapan bir kutsallaştırma üzerinden gerçekleşmektedir.

Üçüncü bölümün devamında halk=millet=devlet eşitliğinin devlet egemenliği ve milli iradeyi özdeşleştirerek demokratik iradeyi nasıl kafese aldığı açıklanmaya

çalışılmıştır. Bodin'in tarihsel gelişmeler doğrultusunda kuramsallaştırdığı 'klasik egemenlik' öğretisi iki yönlü bir yapıda karşımıza çıkmaktadır: dış egemenlik ve iç egemenlik. Dış egemenlik, 1648 yılındaki Westphalia anlaşması ile ancak *normatif anlamda* son bulan 'enternasyonal' bir devlet mücadelesidir ki hâlâ farklı dinamiklerle (-neo-liberalizm ve milliyetçilik) açık ve/veya gizli bir şekilde devam etmektedir. İç egemenlik ise milliyetçilik ve cumhuriyetçilik ekseninde ortaya çıkan bir milli-devlet olma sancısı olarak kendini göstermektedir. Devlet (*despotik iktidar*) ve toplumsal sınıflar (*altyapısal iktidar*) arasında vergi ve yurttaşlık üzerinden gerçekleşen iç egemenlik savaşının sonunda, kurucu iradesini *demokrasi* bağlamı içinde egemen -ve meşru- kılan sınıfsal yapı, devlete *yanışıkça* milliyetçilik eksenine; toplumu *kucakladıkça* da cumhuriyetçilik eksenine yaklaşmaktadır. Sınıfsal egemenliğini devlet (*res publica*) üzerinden dolaylı bir şekilde icra ederek *res populiden* uzaklaşan 'muzaffer' sınıf, üzerine geçirdiği 'millet' kostümüyle iradesini bir *gölge oyununa* havale etmektedir. Fakat milli-devletlerin bu gerilimli oluşum süreci birbirleriyle *kan kardeşi* olan Batı Avrupa ülkelerinde bile aynı şekilde *sahnelenmemiştir* ve milli-devlet ile bir meşruiyet yarışına girecek olan demokrasi aracılığıyla farklı karşılaşmaların ve çekişmelerin perdeleri yazılmıştır. Bu nedenle bu bölümde ayrıca "asıl olarak modernliğin evrimiyle eşgüdüm içinde Avrupa'da geliştiği anlamında, Avrupalı bir kavram olan modern egemenlik" (Hardt ve Negri, 2002: 94) olgusu İngiltere, ABD, Fransa ve Almanya örnekleri üzerinden değerlendirilmiştir.

Aydınlanma çağı ile ortaya çıkan modernleşme, seküler bir yaklaşım ile tanrıyı (*ilahi meşruiyet*) bu dünyadan uzaklaştırmıştır, ancak tanrının eksikliğini bu dünyaya ait tanrılar yaratarak unutturmaya çalışmıştır. Özellikle milletler, modern çağın seküler dinleri olarak ortaya çıkarak modern egemenlik sorunsalında demokratik meşruiyetin en büyük rakibi olarak kendilerini göstermektedirler. Modernliği bir sekülerleşme süreci çerçevesinde ele almayan Critchley (2013: 17-19), siyasi biçimlerin tarihini -siyasal modernleşme dâhil- kutsallaştırmanın başkalaşımaları dizisi olarak görmektedir. "Modern siyaseti tanımlar gibi görünen *sekülerleşme*, Emilio Gentile'nin *kutsallaştırma* diye tanımladığı uğrağı, yani devlet, millet, sınıf ya da parti gibi siyasi bir kendiliğin kutsal bir kendiliğe dönüşümünü, bir başka deyişle, bu kendiliklerin elle tutulamaz, itiraz edilemez, aşkın hale gelişini kabul etmesi gerekir" (Critchley, 2013: 33). 'Milli irade' söyleminin kutsallığı da Tanrı'nın sesi (gölgesi) olan monarkın alaşağı edildiği Devrimler çağı

öncesinde bir motto haline gelen *vox populi, vox dei* söylencesine dayandırılabilir. Rousseau da ortaya koyduğu sivil din anlayışı ile siyaseti kutsallaştırma yoluna girmiştir. Ancak “Gentile'nin ‘siyasal din’ kavramı ‘siyasetin kutsallaş(tırıl)ması’ndan öte bir duruma işaret eder, buna göre ‘siyasi din kolektif bir öze adanmıştır; mensuplarına mesihçi bir rol biçer ve onları toplumun seçilmişleri olarak addeder” (Stanley Payne’den akt. Elmas, 2010). Tarih boyunca farklı şekillerde ortaya çıkan iktidarın her daim kutsanması gerekmiştir. Ancak modern demokraside ‘milli irade’nin kutsallaştırılması, aslında bir şeyin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Örneğin birey iradesi ve özgürlüğü liberal anlayışta sınırlandırılabilirken, ‘milli irade’nin sınırlandırılması anti-demokratik olarak algılanmaktadır. Leo Strauss’un dediği gibi yamyamlık da demokratik bir anlayış içinde algılanabilir ve makul görülebilir<sup>13</sup>. 20. yüzyıl boyunca insanlık, ‘milli irade’ söylemi üzerinden Gentile’nin öne sürdüğü aşkın kutsallaştırma örneklerini ‘çok acı bir şekilde tecrübe etmek zorunda kalmıştır. Hayali bir cemaate dayalı olan ulusun/milletin iradesinin *aşkın* olması doğaldır. Bu nedenle milli iradenin demokratik bir söylemden ziyade milliyetçi söyleme daha yakın olduğunu iddia edebiliriz. Millet adına başlayan demokrasi serüvenimiz yine zaman zaman millet adına bazı *darbelere* maruz kalarak günümüze kadar devam etmektedir. Bu çalışmada ‘milli irade’ söyleminin demokratik bir yönetimden daha çok otoriter bir yönetim tarzına yol açtığı gösterilmeye çalışılmıştır. Salt milli iradeye dayalı demokratik anlayış; sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir toplum, bir halk bütünü oluşturma tehlikesi nedeniyle eşitsizlikler üzerini örten bir söylem olarak görülmektedir. İktidarların da meşruluk krizini aşmak için kullandıkları milli irade söylemi etnik, dini ve ideolojik farklılıkların ötekileştirilmesi/şeytanlaştırılması ve yok sayılmasına yol açmaktadır. Ancak çalışmamızda ‘milli irade’ söyleminin günümüzdeki anti-demokratik -meşru- tahakküm örneklerinden bahsetmek yerine 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren iki cihan savaşına yol açan faşizan örneklerinden yararlanmayı tercih ettik ki aksi takdirde tezin kapsamı ve boyutu oldukça genişleyerek konunun odağını kaybetmemize neden olabilirdi.

İktidarın/egemenin meşruiyet kaynakları yukarıda da belirttiğimiz gibi ilkel çağlardan beri dokunulması *tabu/günah* olan kutsal ile eşgüdümlü gelişmiştir. Düzenin

<sup>13</sup> “Rousseau’nun bizi içine çektiği güçlük daha derinde yatar: Eğer nihai adalet kriteri genel irade olursa, demek ki, özgür bir toplumun iradesi olursa, yamyamlık, karşıtı kadar adil olur. Bir halk-kafasınca kutsanan her kurum/adet, kutsal sayılmak zorunda kalır” (Strauss, 2000: 93).

ve istikrarın bütüncül bir kozmos içinde anlamlandırılması ve haklılaştırılması adına tüm iktidarlar/egemenler bir *tikele* vurgu yapmışlardır. Bir toplum içindeki ‘herkesi’ kapsadığı ölçüde ‘eşitlik’ ve ‘genişlik’ eksenini üzerinden *demokratikleşen* milletin meşrulaştırıcı gücü de aslında geçmişten geleceğe hareket ederek toplum üzerinde aşkın bir varlık olarak salınan tikel varlığından gelmektedir. ‘İrade’ sahibi *ahlaksal* bir güç olarak kendini inşa eden millet, egemenlik tacını -türdeş- *herkes* adına işlevselleştirdikçe de günümüzde ‘demokratik’ bir meşruiyet nuru ile aydınlanmaktadır. Ancak demokrasi, bize göre her daim, “yeni bir siyasal katılımı doğuran bunalım ve dönüşüm anlarını” (Crouch, 2016: 19) içinde barındıran bir *stasis* (toplumsal kriz) durumunda ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Bu açıdan -siyasal ve toplumsal- egemenlik ve meşruiyet krizini, modern ikna stratejileri/teknikleri ile elde ettiği rıza süreçleri üzerinden *askıya alan* ‘milli-devlet meşruiyeti’ ile “meşru iktidara itaatin asla verili kabul edilmediği bir yönetim biçimi” (Max Weber, akt. Balibar 2019: 22) olarak kabul ettiğimiz ‘demokratik meşruiyet’ arasında Köker’in de (2004) ifade ettiği gibi çekişmeli ve “çelişkili bir gerilim” bulunmaktadır<sup>14</sup>.

Her ne kadar ‘milli’ devlet ve ‘demokratik’ toplum çelişkili bir gerilim içinde olsalar da, bize göre her ikisinin de meşruiyetlerini sürdürebilmeleri adına belirli açılardan birbirine ihtiyaçları bulunmaktadır. Modern bir devletin sürdürülebilir bir güce ve egemenliğe sahip olabilmesi için altyapısal bir iktidar alanı olarak ortaya çıkan toplumun demokratik bir nitelikte olması gerekir. Çünkü, demokratik bir toplumda yurttaş kapasitesi (*altyapısal iktidar*), “*haklara sahip olma hakkı*” (Arendt, akt. Rancière, 2007: 59) üzerinden sürekli bir şekilde kendisini geliştirmekle meşgul olduğu için dolaylı yoldan -beslediği- devlet kapasitesini de (*despotik iktidar*) arttırmaktadır. Yurttaşların da kapasitelerini özgür ve eşit bir şekilde arttırabilmeleri belirli bir devlet kapasitesi üzerinden *korunmalarına* bağlıdır. Charles Tilly’nin (2014) *Demokrasi* adlı eserinde belirttiği gibi milletin, toplumun içindeki yurttaşların *eşitliği* üzerinden *genişlemesi* demokratikleşmenin ilk adımıdır ancak devlet ve yurttaşlar arasındaki *karşılıklı bağlayıcı*

<sup>14</sup> “*Milli-devlet için siyaset*’in, demokratik siyasetle doğrudan ilişkili olmayan sınırı, milli-devlet kavramındaki türdeş ulusallık ile ‘devlet’in bütünlüğünün korunmasıdır. Bir diğer deyişle, demokratik siyaset, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine, bu kararlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenen yahut etkilenme ihtimali bulunan bireylerle grupların özgür katılımıyla belirlenen bir süreç içinde, ortak iyilik üzerinde toplumsal bir rızanın oluşması gerektiğini içerirken, *milli-devlet içi siyaset* bu sürecin milli-devletin bütünlüğünün ve varlığının korunmasıyla sınırlı olduğunu ifade etmektedir” (Köker, 2004: 312).

*istişare* devlet kapasitesi tarafından *korunmadığı* takdirde bir süreç olarak kendini gösteren demokrasinin geri çevrimi de oldukça hızlı olabilmektedir. ‘Anayasal’, ‘tözel’ ve ‘prosedürel’ demokrasi tanımları<sup>15</sup> yerine Samuel P. Huntington, Robert A. Dahl, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Jacques Derrida ve John Markoff gibi ‘süreç yönelimli’ bir yaklaşımı tercih eden Tilly’nin (2014) ortaya koyduğu bu dört ana başlık/temel (*genişlik, eşitlik, karşılıklı bağlayıcı siyasal istişare ve korunma*) içindeki negatif ve pozitif değişimler/salınımlar -ya da Colin Crouch’un (2016) belirttiği gibi uç noktalar arasında gerçekleşen *parabolik süreçler*- demokrasinin muhteviyatını ve kapasitesini etkileyerek *demokratikleşmeye* veya *demokratikleşmenin geri çevrimine* neden olmaktadır. ‘Genişlik’ ve ‘eşitlik’ eksenlerinin en geri ucunda belirli bir *eşdeğerlilik* temeli (etnik, dini, mezhep, cinsiyet ve mülkiyet farklılığına dayalı) veya aktif-pasif yurttaşlık anlayışı üzerinden sınırlandırılmış ‘oligarşik’ bir siyasal birlik varken en ileri “ucunda ise, tüm yetişkin yurttaşların yurttaşlığın aynı homojen kategorisine dahil olduğu” (Tilly, 2014: 34) yüksek bir demokratik kapasiteye sahip bir siyasal bütünleşme söz konusudur. ‘Genişlik’ ve ‘eşitlik’ üzerinden yurttaşlar ve karşısındaki askeri ve bürokratik gücü oluşturan *zor (despotik iktidar)* arasında kurulan -demokratik- ilişkinin/sürecin sağlıklı ve sürdürülebilir olması için de Tilly’e göre yurttaşlığın hem “sivil haklar doğrultusunda devletin keyfi eylemlerine karşı -az ya da çok olarak değişmek üzere- ‘korunmaya’ ihtiyacı vardır” hem de “siyasal hakları uyarınca karşılıklı bağlayıcı istişarede” (Tilly, 2014: 34-38) bulunabileceği mekanizmalara gereksinimi bulunmaktadır. Dört boyut içindeki yukarı ve aşağı hareketler *demokratikleşme* ve *demokratikleşmenin geri çevrimine* karşılık gelirken dört boyut üzerindeki ortalama konum da Tilly’e göre (2014: 36) ‘demokrasi düzeyini’ belirlemektedir.

*Demokratikleşme* ve *demokratikleşmenin geri çevrimi* süreçlerine neden olan gerilimli ilişkiyi olgusal olarak analiz edebilmek için Üçüncü Bölümün sonunda da ‘demokratik iradenin’ önce ‘milli irade’ ile ve ardından ‘neo-liberal irade’ ile olan tarihsel mücadelesi yurttaşlık kurumu üzerinden sorunsallaştırılmıştır. Çünkü bize göre demokrasi, *yurttaş edimlerine* ve *demos ontolojisine* bağ(ım)lı olarak ileriye ve geriye doğru hareket edebilen bir süreç olarak kabul edilmektedir. *Communitas* ve *societas*

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Tilly, (2014), *Demokrasi*, (çev. Ebru Arıcan), Phoenix Yayınevi.

kiplerinin ‘içleme’ ve ‘dışlama’ pratikleri ile *kör topal* bir ‘oluş’ sürecinde *salınan* demokrasinin ‘milli iradeye’ tekabül eden bir ‘kurucu irade’ anına sabitlenmesi, onun her daim dengede tutulması gereken *özgürlükçü* ve *eşitlikçi* muhteviyatının en baştan ayarını bozmaktadır. Bu denge bozulduğu anda ‘demokratik irade’, bir uçta meşruiyetini türdeş bir bütünden referans alan milli-devlet yani ‘milli iradeye’ teslim olurken diğer uçta ise yönetsel aklın tanrılaştırdığı ‘-neo-liberal iradenin’ tahakkümüne girmektedir. Özellikle 1970’lerin başından itibaren toplum ve devlet karşısında ‘özerk’ bir güç olarak kendini göstermeye başlayan ve 80’lerden itibaren de bu gücünü pekiştiren neoliberal iradenin, enternasyonal dengede devletlerin egemenlik tahtını sarsmasıyla, demokrasinin -devlet ile etkileşim içinde sağlanan- dört temel ölçüsünden *korunma* ve *karşılıklı bağlayıcı istişare* ilkeleri erozyona uğrayarak demokrasi düzeyinde hızlı ve sert düşüşler meydana getirmiştir. ‘Milli irade’ ve ‘demokratik irade’ arasındaki meşruiyet savaşına sonradan katılan ‘neoliberal irade’ ile, milli-devletler içindeki yurttaşların, *korunma* ve *karşılıklı bağlayıcı istişare* ilkeleri sayesinde kamusal alanda teneffüs ettikleri *doğal eşitlik* ve *ahlaki özerklik* hakları ve *kendi kaderlerini tayin özgürlükleri* piyasanın tahakkümüne girerek demokratik meşruiyeti derin bir kriz ile karşı karşıya bırakacaktır. Çünkü Robert A. Dahl’ın da (2010) belirttiği gibi *doğal eşitlik*, *ahlaki özerklik* ve *kendi kaderini tayin özgürlüğü*<sup>16</sup> *demokrasiyi ‘haklaştıran’ (meşrulaştıran)* ilkelerin en başında gelmektedir. Demokratik meşruiyet doğrultusunda *haklara sahip olmak* için durmadan mücadele eden yurttaşlar, neoliberal iradenin saldırıları ile *görünmez* bir elin kaderine terkedilerek demokratik iradelerini yitirmektedirler. *Demokratikleşme* sürecinde geri dönülmez bir *geri çevrime* saplanıp kalmamak için de piyasanın normları içinde tutsak kalan yurttaşların ‘millet’ haricinde kendilerini özgür kılacak yeni kamusal alanlar inşa etmekten<sup>17</sup> başka çareleri yoktur ki ancak böylelikle demokratik iradeyi, aşkın bir milli iradenin ya da teknokratik bir aklın hükmünden kurtarabilsinler.

<sup>16</sup> Dahl (2010: 56), demokrasiyi haklaştıran bu üç temel ilke dışında demokrasiyi gerektiren şu nedenleri de eklemektedir: Zorbalığı önlemek, temel haklar, genel özgürlük, insani gelişme, temel kişisel çıkarların korunması, barış ve refah.

<sup>17</sup> “Kitlelerden çok kamulardan oluşan toplum demokrattır” (Mills, 2000: 37).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DEMOKRATİK MEŞRUIYETİN CEVHERİ: YURTTAŞLIK

#### 1.1. Demokrasi Miti

Bir yönetim şeklini ifade eden ve sözcük anlamında (biçimsel tanımı) *halk iktidarı* olarak çevrilebilecek olan *demokratia*<sup>18</sup> terimi ilk kez İ.Ö. 5. yüzyılda Antik Yunan coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Bu coğrafya, çağının şartlarına göre sahip olduğu sert fiziksel ve iklimsel koşullar nedeniyle tek bir egemen devlet yerine irili ufaklı birçok kent devletine (*polis*) ev sahipliğe yapmıştır. “Burada birçok kentten oluşmuş bölgeler bulunmaktadır; ancak hiçbiri diğerleri üzerinde egemenlik sağlayamamıştır” (Rhodes, 2006: 581). Yunan coğrafyasının bu özelliğinin siyasal olduğu kadar tinsel bir yansıması da olmuştur. Hegel’in (2006: 185) söylediği gibi “Zeus belki de öteki tanrılar üzerinde egemendir ama gerçek bir güçle değil, öyle ki ötekiler kendi tikellikleri içinde özgür kalırlar”. Toplumsal, siyasal ve dinsel alandaki bu bölünmüşlük birbirini karşılıklı olarak etkilemiştir. Her bir kent devleti kültürel olarak birbirine yakın da olsa kendi içlerinde özerk yapılar oluşturmuşlar ve birçok farklı yönetim sistemi geliştirmişlerdir<sup>19</sup>. *Atinalıların Devleti* dışında başka bir örnek eser kalmamış olsa da Aristoteles’in Antik Yunan coğrafyasında yaklaşık 146 kent devletini siyasi açıdan (anayasa) incelediği bilinmektedir<sup>20</sup>. Anayasaya dayalı bu yönetimleri kendisi iki ana başlık altında toplamıştır: halka dayalı yönetim olduğunu öne sürdüğü *demokrasi* ve önde gelenler (ekonomik, soy, eğitim ya da başka açılardan üstün olanlar) tarafından gerçekleştirilen yönetim *oligarşi* (Aristoteles, 2013: 128-132). Ancak olgu olarak incelediği her iki yönetim şekli de aslında kendi düşüncesindeki ideal (normatif) yönetimlerin bozulmuş/yozlaşmış bir şeklidir. Bilindiği gibi Aristoteles egemenliğin *kim(ler)de*

<sup>18</sup> “Yunanca *demos* insanlar ve *kratos* yönetmek sözcüklerini birleştirerek demokrasi ya da *demokratia* terimini ilk olarak Yunanlılar ve büyük ihtimalle Atinalılar olmuştur” (Dahl, 2010: 19).

<sup>19</sup> “Tüm bunlara rağmen kentin doğuşu, yerel bağlılıkları güçlendirmiş fakat aynı zamanda ve giderek artan bir şekilde, Yunanlı olma bilincini ortaya çıkarmıştır” (Freeman, 2005: 115).

<sup>20</sup> “Her *polis* yani kent devleti, en azından kuramsal olarak kendi kendini yönettiği için, her biri kendi çeşitlerine, türevlerine ve taklitlerine sahip çok geniş bir siyasi gelenekler alanı geliştirmiştir” (Davies, 2006: 152).

*olduğuna* (yönetenlerin sayısı) ve *kimin yararına* yönettiğine göre analitik bir yönetim sınıflandırması yapmıştır: Monarşi (*Bir*), Aristokrasi (*Birkaç*) ve Politeia (*Birçok*)<sup>21</sup>. Egemen olan kişinin/kişilerin tüm toplumun (*polis*) çıkarına göre yönettiği bu üç sınıflandırma, normatif bir yaklaşım olarak ortaya çıkarken gerçek hayatta yalnızca kendi çıkar(lar)ı için çalışan yönetimler henüz bu ideale ulaş(a)mamış eksik ve/veya bozuk şekiller olarak kendini göstermektedir<sup>22</sup>. Bir anayasaya dayanmayan tiranlık, monarşinin; oligarşi, aristokrasinin; demokrasi de politeia<sup>23</sup> (anayasal yönetim/yasalı düzen) bozulmuş şeklidir. Bu dönemdeki kent devletleri de genellikle *yozlaşmış* birer yönetim sistemi olan oligarşi ve demokrasi ile yönetilmektedir. Birçok farklı oligarşi ve demokrasi yönetim biçimi olmasına rağmen bu iki yönetim biçiminin en temel özellikleri Sparta (*oligarşi*) ve Atina (*demokrasi*) kent devletlerinde kendini göstermiştir.

Bir deniz kenti olan Atina'nın tersine karasal bir alanda farklı ve rakip komşularla (*perioikoi*) çevrili olan Spartalılar zamanla askeri sanatta ilerleyerek bu komşularının topraklarına göz dikmeye başlamışlardır. "Elde edilen bu yeni topraklar sanki yeni bir koloniymiş gibi, Spartalı yurttaşlar arasında eşit olarak pay edilmiş ve *helot* adı verilen yerli nüfus da yeni efendilerinin toprağını işleyen serflere indirgenmiştir" (Freeman, 2005: 145). Sparta kent devletinde toplum böylelikle, kendilerine *benzer olanlar* (*homoioi*) adını veren asker-yurttaşlar (*hoplit*) ile bu yurttaşların *helot* adı verdikleri kölelerden oluşmak durumunda kalmıştır. Helotların sürekli isyan etme olasılığı ve komşu kent devletlerin de bu yakın askeri tehdide karşı hep tetikte olma gerekliliği Sparta devletinin militarist bir şekilde evrilmesine yol açmıştır. "Varlığına karşı tehdit oluşturan bu önemli askeri tehlikelere bir tepki olarak Sparta halkı kendini bir hoplit devletine dönüştürmüştür" (Raaflaub, Oberve Wallace, 2007: 36).

Benzer şekilde Atina kent devletinde de bu savaşıma kabiliyeti, yurttaşlık kurumunun kendi kendini silahlandırabilecek kadar mülk sahibi olan kişilerle sınırlanmasına yol açmış ve yurttaşlık ve askeri eylemi birbirine koşut hale getirmiştir.

<sup>21</sup> "5. yüzyıl boyunca Yunanlılar; hukuka uygun olarak miras yoluyla veya mutlak bir zorbalıkla, tek bir kişinin hüküm sürdüğü krallık veya tiranlıklar, birkaç kişinin egemen olduğu oligarşiler ve birçok kişinin iktidara ortak olduğu demokrasiler şeklinde olmak üzere üç farklı politik yapıya sahip olmuştur" (Rhodes, 2006: 579).

<sup>22</sup> Aristoteles'in iki yönü ortaya çıkmaktadır; ideali arayan filozof ve olanı araştıran sosyolog.

<sup>23</sup> "Aristoteles ideal anayasa olarak gördüğü *politeia*'nın halk ile seçkinleri dengelediği, adaleti koruyup ülkeyi içi savaş tehdidinden koruduğu kanaatindedir. Ona göre en makul yol devleti orta doğruya göre inşa etmek, yani sayısal ve orantılı eşitliği birlikte kullanmaktan geçer" (Öztürk, 2013A: 12).



Ancak bütün erkek yurttaşların, yurttaş olduklarından dolayı birer hoplit olduğu Sparta'nın tersine “Atina kent devletindeki hoplitler yurttaşlık hakkına sahip kişilerin arasından seçilerek zengin bir azınlık oluşturmuştur” (Freeman, 2005: 146). Spartalılar *hoplit-yurttaş*, Atinalılar da *yurttaş-hoplit* olarak kendilerini bir *polis* içinde tanımlamışlardır. Bu farklılık sonucunda Sparta'da asıl olan askerlik iken, Atina'da yurttaşlık olmuş ve bu durum yönetim biçimlerinin de farklılaşmasına yol açmıştır. Atina'da *benzer olanlar* (homoie) Spartalılar gibi yakın komşularını *mutlak* olarak dışlamamışlar ve modern çağın ana toplumsal birimi *ulus/millet* duygusunun antik bir yorumunu gerçekleştirmişlerdir<sup>24</sup>. Ayrıca bir liman kenti olan Atina'nın ticari ve askeri olarak denize açık bir toplum olması da toplumun içinde farklı çıkar gruplarının da oluşmasını sağlamıştır. “İ.Ö. 5. yüzyılda Atina *polis*i yalnızca meslekler ve ekonomi açısından (yani zengin ve yoksul, köylü ve kentli, balıkçı ve tüccar vb. diye) değil aynı zamanda geniş toplumsal sınıflar ve farklı felsefeler olarak da bölünmüştür” (Lipson, 1984: 263). Ancak toplumsal olarak üç ana grup vardır: “Aristokrasi içindeki hizipler<sup>25</sup>, yerel bağlılıklara dayanırken bu gruplar ‘Ova’ ve ‘Kıyı’ olarak adlandırılmış, daha küçük toprak sahibi olan yoksul köylülere de ‘Dağlılar’ adı verilmiştir” (Freeman, 2005: 155). Aristoteles (2013: 142) ise ekonomik bir ayırım yaparak üç sınıf olduğunu belirtmiştir: ‘çok zenginler’, ‘çok fakirler’ ve ‘orta direk’. Aslında tüm bu toplumsal ve ekonomik ayrımlarda modern topluma özgü bir eklemleme hali bulunmaktadır ve orta sınıf (yoksullar) toplumsal bir ağırlık kazanmaktadır.

Sparta'nın dışlayıcı yurttaşlık temelini dayanan oligarşik devlete karşı Atina'da, kapsayıcı yurttaşlık<sup>26</sup> ilkesi üzerinden tüm bu grupları *kamusal* bir alanda karşı karşıya getiren demokratik bir toplumsal yapı oluşmuştur. Toplumun değişik kesimlerinden oluşan bu grupların, ortak siyasal alan olan *agora* ve *meclis*lerde bir araya gelerek sahip oldukları farklı çıkarları uzlaştırmak için *aynı* siyasi grameri konuşmak zorunda kalmaları sonucunda da *doğrudan demokrasi* anlamındaki antik demokrasi ortaya çıkmıştır.

<sup>24</sup> “Sparta gibi koloniler bulmak zorunda kalmayan Atina, kendi bölgesinde (Attika-yaklaşık 2500 km<sup>2</sup>) genişleme imkânı bularak bölgesindeki diğer yerleşik halkları Atinalıların hâkimiyetine bağlı kılmaktansa, tümünü Atina yurttaşı haline getirmiştir” (Rhodes, 2009: 5).

<sup>25</sup> “Aristoteles'in Atina'da gözlemlendiği gibi, halk meclislerinde küçük kümeleşmeler oluyordu; bazı kişiler bir başkasının çevresinde toplanıyor ve bunların önerilerini halk uysal bir biçimde onaylıyorlardı” (Duverger, 1986: 16).

<sup>26</sup> Elbette bilinmesi gerekir ki bu kapsayıcılık, eli kargı tutan ya da kürek çeken mülk sahibi erkek yurttaşlar ile sınırlıdır: “Yunan Dünyası'nda politik haklarla donatılmış yurttaşlık hakkı tam manasıyla yalnızca yetişkin erkeklerde bulunmaktadır” (Rhodes, 2009: 202).

*Parrhesia*<sup>27</sup> adı verilen konuşma özgürlüğünün meydanlarda tüm yurttaşlarca kullanılması ile Atina kendini başta Sparta olmak üzere diğer tüm muadillerinden ayırmıştır. Toplumun bu şekilde partilerin ataları olan farklı *hizipler*den oluşması ve bu hiziplerin çıkarlarını özgürce dile getirebilmeleri ile Atina oligarşik bir yapı yerine demokratik bir yapıya doğru evrilmiştir. Atina ve Sparta örneği Lipson'un da (1984: 139-140) vurguladığı gibi modern çağa kadar karada askeri olarak kuvvetli olan devletlerin genellikle otokratik yönetim tarzına, denizde kuvvetli olan devletlerin de demokrasiye meyilli olduğunun da birer kanıtıdır<sup>28</sup>. Toplumsal sorunlarını askeri mantık ile çözen Spartalılar için konuşmak hem gereksiz hem de yersizdir<sup>29</sup>.

Atina *polis*inin yukarıda belirtildiği gibi modern çağı andıran bir işlevsel bölünmeye giderek toplumsal bir eklemlenme hali oluşturmasının tek nedeni bir ticaret ve deniz kenti olması değildir. Tarih boyunca günümüze kadar birçok liman ve ticaret şehri oluşmuş ve birçoğunda demokratik bir yönetim şekli gerçekleşmemiştir. Atina'da oluşan bu toplumsal dengenin önemli bir nedeni de aslında aristokratların kendi aralarındaki çekişmeler nedeniyle ortaya çıkan ve uzun yıllar süren bir *stasis* (toplumsal ve politik çekişmeler) halidir. Bu süreçte *mutlak* bir hükümdar ortaya çıkmadığı için toplumun alt kesimlerinde toplumsal bir güç birikmiştir. Ortaya çıkan bu toplumsal *stasis* sürecinde Homeros'un destanlarındaki *iyi tanrıların oğulları* (eupatridai) olan aristokratlar yozlaşarak *tiranlara* ve *oligarşilere* dönüşmüşlerdir. Bu süreçte toprak sahibi köylüler ve borçlulukla köleleştirilen yoksul halk sahip oldukları toplumsal gücü politik bir güce dönüştürmeyi başarmışlardır. Antik Yunan'dan miras kalan *politika* teriminin de kökeni burada, *politikus-polis* (kent devleti) içinde bir arada yaşamak zorunda kalan *demos*'un (herkes) arasındaki *stasis*'in yönetilme<sup>30</sup> deneyiminden doğmuştur. İlk olarak İ.Ö. 7.

<sup>27</sup> “Demokrasinin ‘özgür, dobra ve eşit konuşma’, yani *parrhesia* niteliği köklü Yunan düşüncesinin temelinde bulunan bir epifonemendir” (Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 66).

<sup>28</sup> Şaylan'ın da (2008: 33-34) ifade ettiği gibi “Perikles zamanında deniz ticaretinin kalbi olan liman kenti Pire'de oligarşik güçlere karşı demokratik güçlerin baskın olması siyasal düzen ve ticari zenginlik arasında bir ilişkinin varlığına işarettir”.

<sup>29</sup> “Makedonya Kralı Philippos “eğer Lakedaemon'a girersem, yerle bir edeceğim” diye tehdit mektubu gönderdiği zaman, Sparta bakanlar kurulu tek sözcükten ibaret bir yanıt göndermişti: “Eğer!...” (Davies, 2006: 157).

<sup>30</sup> Austin'in (2006) Finley'den aktardığı gibi aslında *stasis* bir bakıma yurttaş için bir imtiyazdır ve bu imtiyaz Antik Çağ'dan Roma'nın zaferine kadar, özgür polis (kent devleti) var olduğu sürece devam etmiştir.

yüzyılda Draco<sup>31</sup> adında bir yasa yapıcı ortaya çıkarak Atina kent devletine ilk rasyonel<sup>32</sup> müdahaleyi gerçekleştirmiş ve politik düşüncenin laikleşmesinin önünü açmıştır. Bundan sonra, Atina kenti yıkılıncaya kadar kendi içindeki sorunları rasyonel bir şekilde çözmeye çalışmıştır. “Yeni devlet düzeninde politik hakların kendi kendilerini silahlandırabilen yurttaşlara verildiği” (Aristoteles, 2005: 5) Draco yasalarından sonraki dönemde uygulamaya konulan Solon yasaları ile İ.Ö. 4. yüzyılda sonlarında doruk noktasına ulaşacak olan antik demokrasinin ilk emareleri ortaya çıkmıştır:

“Solon, yoksul halk ile zengin kesim arasında bir arabuluculuk yapmaya çalışmıştır; köleleştirilmiş çiftçiler sınıfını geçmiş borçlarını silerek özgürlüğüne kavuşturmuş, devlet memurluğu için varsıllığı tek nitelik haline getirmiş, toprak sahibi aristokratlara meydan okuyabilecek daha geniş bir zengin sınıfının oluşmasını sağlamış; yurttaş meclisindeki işlerin daha kolay yürütülebilmesi için yeni bir konsey oluşturarak karar alma sürecini şekillendirmiş; yasaları gözden geçirerek değiştirmiş ve adaleti (*dike*) sağlamak adına mazlumların hayatını kolaylaştırmak için yargı süreçlerini düzeltmiştir” (Rhodes, 2009: 5).

Solon yasaları güç ilişkilerinin rasyonelleşmesidir<sup>33</sup> (Vernant, 2002: 87). Solon bu güç ilişkilerini kurduğu *Ecclesia* (Vatandaşlar Meclisi) üzerinde kurumsallaştırmış ve *halk egemenliğini* fiili hale getirmiştir<sup>34</sup>. Ancak bu dönemde Atina'nın politik örgütlenmesinin kökeninin dört kabile<sup>35</sup> (aşiret) içinden çıkması ve bu kabilelerde aristokrat liderlerin etkin olması *Ecclesia*'nın kolayca manipüle edilmesine yol açmıştır. *Ecclesia*'yı uzun yıllar süren esaretten kurtaran ise kendi de bir aristokrat olan Kleisthenes olacaktır. “Kleisthenes, kendisinden önce politika hayatının tamamen dışında bırakılmış olan Atinalıları kendi davasına inandırdıktan sonra kabilelerin adlarını değiştirmiş ve

<sup>31</sup> “Yasaların yazılı hale getirilmesi, -bu yasaların oldukça sert olmasına ve aristokrat sınıfın çıkarlarını gözetmesine rağmen- aristokrat yargıçların olayı diledikleri gibi yönlendirmelerini zorlaştıran ileriye doğru atılmış bir adımdır” (Freeman, 2005: 151-152). “Artık tanrısal kökenli olduğuna inanılan ve ayrıcalıklı kesimlerin keyfince yorumladığı sözlü ve söylencesel tanrısal yasalar yerini, herkese açılmış, yazıya geçirilmiş ve özellikle de bir insan eliyle ortaya konulmuş *nomoiye* bırakıyordu” (Yalçınkaya, 2011A: 37).

<sup>32</sup> “Rasyonel bir devlet kuramı ilk kez Yunan felsefesinde ortaya çıkmıştır” (Cassirer, 1984: 65).

<sup>33</sup> “Yurttaşlar belirli servet dilimlerine göre tasnif ediliyor ve buna göre çeşitli siyasal haklara sahip oluyorlardı” (Yalçınkaya, 2011A: 37).

<sup>34</sup> “Solon’un kurduğu devlet düzeni içerisinde halk egemenliği üç temel direk üzerinde yükselmektedir: 1: borçtan dolayı bir kimsenin kölelik etmesinin yasaklanması, 2: bir kişi herhangi bir haksızlığa uğradığı zaman diğer herkesin onu koruyabilmesi, 3: herhangi bir memurun verdiği karar karşısında kişinin mahkemeye başvurabilmesi” (Aristoteles, 2005: 13).

<sup>35</sup> “Bir kabilenin üyesi olmak da, yurttaşlığın tek kanıtını sağlaması nedeniyle çok sıkı korunan bir ayrıcalıktır” (Freeman, 2005: 158).

sayılarını arttırmıştır, kabile şeflerinin sayısını dörtten ona çıkartarak bu kabileler içindeki demos'ları da on gruba bölmüştür" (Herodotos, 1973: 315). Bunu yaparken halkı birbirine karıştırmayı ve daha fazla kişinin devlet yönetimine katılmasının sağlanmasını amaçlamıştır<sup>36</sup> (Aristoteles, 2005: 31). "Kleisthenes bu yeni siyasal düzene *isonomia*, yani bir anlamda yasalar önünde eşitlik adını vermiştir" (Yalçinkaya, 2011A: 38). Atina'da İ.Ö. 6. yüzyılda Solon ile başlayan ve Kleisthenes ile devam eden demokrasi süreci İ.Ö. 5. yüzyılda ortaya çıkan Perikles<sup>37</sup> ile doruğuna ulaşmıştır. "Perikles aynı zamanda Atina'nın ticaret imparatorluğunu kuran kişidir ve onun yönetiminde Atina tüm Ege ticaretini denetleyen bir deniz gücü olmuştur" (Şaylan, 2008: 33). Dış siyasetteki ticari emperyalizmi<sup>38</sup> geliştirmek ve sürdürürebilmek için askeri ve ticari kadırgalarda çalıştırmak zorunda oldukları *thetes*'lere de (alt sınıflar) Perikles tarafından tam yurttaşlık hakkı verilmesiyle Atina *demos*'u son biçimini almıştır<sup>39</sup>. "*Polis*'te, bu durumun da gösterdiği gibi askerin durumuyla, yurttaşın durumu birbirine denk düşmektedir: Sitenin askeri oluşumunda yer alan, aynı şekilde politik örgütünde de yer alır<sup>40</sup>" (Vernant, 2002: 58). Bu açıdan değerlendirildiğinde Atina'da savaşabilen erkekler (*köle, metik, kadın ve çocuklar* dışında kalanlar) iktidarı uygulayacak olan *demos*'u oluşturmaktadır. Askeri örgütlenmenin hoplit orduları ile sınırlı olduğu dönemlerde, yurttaşlar kendi kendini silahlandırabilen erkeklerden oluşurken, askeri yenilikler sonucunda ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar yurttaşlık kurumunu ve demokratik işleyişi oldukça yaygınlaştırmıştır. Kadırgalarda savaşacak ve çalışacak olan kürekçilerin (yoksulların) mülk sahibi olmasına bakılmaksızın *demos*'un içine eşit (*isonomia*) olarak katılması ile Antik Yunan kent devletinde demokrasi doruk noktasına ulaşmıştır.

Yalçinkaya'nın da (2011A: 47) belirttiği gibi "*polis*'te siyaset, *demos* üstünde, *demos* hakkında, *demosla* ve *demosla* karşı, *demos* içinde ve dışında bitip tükenmek

<sup>36</sup> "Kleisthenes'in Atina devletinin politik haritasını yeniden şekillendirmesi, yerel seçkinlerin (aristokratların) yakın çevresindeki yoksul halk üzerinde baskı uygulayarak seçim sonuçlarını artık kolay bir şekilde etkilemeyecekleri anlamına da gelmektedir" (Martin, 2000: 87).

<sup>37</sup> "Perikles mahkemelere jüri katılımını ücretlendirme yoluyla yoksulların da bu hakkı kullanabilmelerini sağlamasıyla zenginlerin üstünlüğünü oldukça azaltmıştır" (Heater, 2007: 40).

<sup>38</sup> "İronik olarak Atinalılar daha fazla emperyalist bir devlet olarak büyüdükçe iç yönetim olarak daha demokratik bir devlet haline gelerek politik güç kademe kademe aristokratlardan halka geçmiştir" (Paine, 2002: 44).

<sup>39</sup> "Perikles theteslerin, *arkhon* (yönetici) olabilmelerin yolun açmanın yanı sıra askerlik gibi uzmanlık gerektirenlerin dışındaki tüm devlet memurlarının seçimle değil (talip olarak adını yazdıran) kura ile saptanmasını sağlayarak doğrudan demokrasiyi de tam olarak inşa etmiştir" (Yalçinkaya, 2011A: 41).

<sup>40</sup> "Antik Çağ'da askeri organizasyon, yurttaşlık kurumu ile birleşmiştir" (Hesk, 2000: 23).

bilmeyen bir mücadeledir ve bu mücadelenin temel tartışma eksenini *isonomia*'dır (yasalar önünde eşitlik)". *Isonomia* sosyolojik olarak, yurttaşlığın aristokratlar tarafından mülkiyet esasına göre belirlenmesine karşılık yoksul halkın verdiği mücadelenin dayandığı ana demokratik değerdir<sup>41</sup>:

“Devlete katılan kim varsa, *homoioi* –benzerler- gibi, sonra daha soyut bir şekilde *Isoi* –eşitler- gibi tanımlanacaklardır... Bu insanca dünya imajı İ.Ö. VI. yüzyılda kendi sağlam anlatımını *isonomia* kavramında bulur: İktidarın uygulanmasında tüm vatandaşların eşit paylaşımı” (Vernant, 2002: 57).

Aslında insanlar hiçbir dönemde ne toplumsal ne de doğal olarak eşit olmamıştır. Eşitlik ancak bazı değerler üzerinde kurgusal olarak inşa edilmiş ve bunlar ilahi ya da pozitif yasalar ile temellendirilmiştir. İnsanların bugüne kadar *kurduğu tüm dünyalarda* maddi ve manevi olarak diğerlerine nazaran *üstün olanlar* (*eupatridai/soylular*) mevcut olmuştur. Bu üstünlük de her çağa göre değişen bir *erdem* ve bu erdemin *yeniden üretilme* tekeline bağlıdır. Hoplit ordularındaki asker-yurttaşlardan farklı olan Homeros çağının kahramanları olan *iyi tanrıların oğulları*'nın<sup>42</sup> dayandığı erdem (*areté*) bireysel üstünlüğe dayanan bir erdemdir<sup>43</sup>. Ancak zamanla mülk sahibi çiftçilerden (*zeugitler*) oluşan hoplit sınıfının savaşlardaki omuz omuza mücadelesi Antik Yunan'ın *erdemini* içeriğini değiştirmeye başlamıştır<sup>44</sup>. “En iyi savaşçıların rütbesine, statüsüne ve sınıfına bakılmaksızın en önde bulunduğu bu ordularda her bir hoplitin *aristo* (en iyi) olarak kabul edilme şansı bulunmaktadır; askerlerin *areté*'si (üstünlük ve mükemmellik) yalnızca üst sınıfın tekelinde değildir, yani *areté* toplumsallaştırılmıştır” (Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 35). Böylelikle “Homeros kahramanı kendisinin ya da ailesinin şanı için savaşırken hoplitlerden sadakatini kendi kent-devleti için göstermesi beklenmiştir” (Freeman, 2005: 140). Hoplit ordularının bel kemiğini oluşturan *üçüncü tabaka* (*zeugit*), erdemi toplumsallaştırarak *üstün olanların benzer olanlardan* bir farkı olmadığını ortaya

<sup>41</sup> “Edouard Will'e göre *isonomia*, yasa karşısında eşitlik değil, eşit paylaşım anlamına gelir” (Foucault, 2012: 99). Bu anlamı ile *isonomia* soyut bir değer değildir, kökeninde sınıfsal çekişmelerin olduğu sosyolojik bir olgudur.

<sup>42</sup> “Schiller'in de dediği gibi ‘Daha insansal iken Tanrılar, Daha tanrısal idi İnsanlar’” (Hegel, 2006: 187).

<sup>43</sup> “Savaşta, *promachoi*'ların karşılaştığı düellolar mozaikinde, askeri değer, *aristeia* biçiminde, tümüyle kişisel bir üstünlükle gerçekleşir” (Vernant, 2002: 59).

<sup>44</sup> “Bu yeni strateji şüphesiz sadece siteler arasındaki değil, bizatihi bu siyasi birimlerin kendi içlerindeki güç ilişkilerini de altüst etmiştir” (Foucault, 2012: 123).

koymuşlardır; artık erdem (*areté*) tanrısal bir güçten toplumsal bir güce dönüşmüştür; ölçüsü de *ölçülülük*ür:

“Sôphrosune –ölçülülük- yeni bilgeliğin formülüdür; fazla bir şeye asla yer yok. Bu ağırbaşlı, ılımlı değerlendirme, Yunan *areté*’sine bir “burjuva” görünümü verir” (Vernant, 2002: 79).

Polis’te (kent devleti) *ölçülülük* ile yoğrulmuş *erdem*i bir hale gibi taşıyan yurttaşlar için artık eskinin *benzerliği* yerine şimdinin *eşitliği* söz konusudur. *Homosipuous* (aynı ekmeği paylaşanlar) ve *homokapous* (aynı masayı paylaşanlardan) oluşan *homoi* aslında *polis* öncesi dönemden kalma *oikos*’a (hane alanı) ait bir deneyimdir<sup>45</sup>. “Biyolojik ve iktisadi varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiği yer olan *oikos*’da yer alan insanın herhangi bir canlı varlıktan bir bakıma pek bir farkı yoktur” (Yalçınkaya, 2011A: 44). Bu zorunluluklar alanını kadınlara ve kölelere bırakarak kendisini *zoon politikon* (siyasal canlı) haline getiren Atina yurttaşı artık sadece eşit değil aynı zamanda özgürdür<sup>46</sup>. Ancak unutulmaması gerekir ki “her ne kadar özgürlük bilinci ilkin Yunanlılar arasında doğmuş olsa da, Yunanlılar genel olarak İnsanın değil yalnızca kimlerin (bir, birkaç ve birçok) özgür olduğunu biliyorlardı” (Hegel, 2006: 21). Üstelik Atina yurttaşının özgürlüğü arttıkça kentteki kölelerin sayısı da artmıştır.

Modern çağ demokrasisinde olduğu gibi Antik çağ demokrasisinin de düğüm noktasını oluşturan eşitlik ve özgürlük dilemması için Atinalılar Solon’un<sup>47</sup> çağrısıyla gökten incek bir tanrıçayı beklemişlerdir: *Dike*, adalet tanrıçası. Antik Yunan demokrasisi ve can bulduğu polis uygarlığını din ve kutsallık olmadan değerlendirmek mümkün değildir<sup>48</sup>. Atinalılar gibi tüm kentler Solon öncesinde dönemde bütün *arkhon*ların (yönetici) birlikte oturduğu düşünülen *prytaneion*dan (ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı şehir ya da devlet konağı) aldıkları ateş ile yeni bir *polis* inşasına

<sup>45</sup> “Birlikte, bir arada olanlar terimleriyle oikos kendi aralarında aynı ekmeği paylaşırken, aynı masada yerken bir benzerlik sunarlar; burada söz konusu olan, vatandaşlar arasında bir kardeşlik duygusunu yerleştirmektedir” (Vernant, 2002: 73).

<sup>46</sup> “Tarihleri boyunca boyunduruk altında kalarak özgürlüklerini başkalarına teslim etmeye karşı gelen Yunanlılar, başkalarına bağımlı olan insanları kolakes ve parasitoi yani “yağcı” ve “parazit” olarak adlandırmışlardır” (Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 34).

<sup>47</sup> *Dike* kavramı, Solon’un ve ardından meclisin yaptığı reformlarla Atina yasalarında kendini göstermiştir.

<sup>48</sup> “Atinalılar arasında Atina sözcüğünün çifte bir imlemi vardı; ilk olarak politik kurumların toplamı demektir, ama sonra halkın Tinini, birliğini sergileyen Tanrıça” (Hegel, 2006: 46).

girmişlerdir. “O ateş yanmadan önce orası, henüz bir *polis* kurulmadığı için, bir kaos dünyası iken, ateşle birlikte artık orası, kendiliğinden tanrısal ve içkin bir düzenliliğe çevrilerek bir *kozmosa*, yani düzenlenmiş, kaotik olmaktan çıkmış bir alana dönüşür” (Yalçınkaya, 2011A: 27). Böylelikle toplumsal şartlara bağlı olarak gelişen *polis* uygarlığı kendini kabilesel yaşamdan miras kalmış olan tanrıların sürekliliği ile meşrulaştırmaktadır. Her türlü egemen düzenin dinsel/kutsal bir geçmişi vardır ve sonsuzluk iddiasını da buradan alır. Ancak Tanrıça *Dike*’nin Solon ile yeryüzüne indirilmesi Yunan rasyonalizminin başlangıcının da bir işaretidir. “Solon, insanların bilinçleriyle yaşam biçimlerini şekillendirebilecekleri inancı olarak tanımlanabilecek olan politikanın doğuşunda önemli bir yeri olan *dike*’nin insanlar tarafından sağlanacak bir şey olduğunu ortaya koymuştur” (Freeman, 2005: 152). Artık adalet, söylencelerdeki tanrıların arasındaki kuralları bilinmeyen kutsal bir *oyun* olmaktan çıkar, *şeylerin düzeninin* belirlediği kurallar çerçevesinde insanlar arasındaki bir *agon*<sup>49</sup> (çatışma/mücadele) şekline dönüşür. Tarım ve ticaret ile kabilesel sınırları aşarak kendini bir *polis* içinde bulan siyasal canlı için adalet *göklerden gelen bir karar* değildir. Güneşin döngüsünü ve değiş tokuşu kendi ölçmeye başlayan bu *polis* sakini adaletin terazisini eline almıştır.

Kaosun egemen olduğu ve yeme-içme gibi bedensel zorunlukların kısıtlılığı içindeki çıplak *hayat*dan kurtularak kendini geçmiş tanrıların gölgelerinin gezindiği *polis*in sınırları içine atan *zoon politikon* için bu yeni adalet anlayışı ile birlikte yeni bir egemenlik formu ortaya çıkmaktadır. “*Politikusun* (polis) kendisi, topluluğun farklı biçimlerini düzenleyen *basileus*’unki (kral), *oikonomosunki* (aile reisi) ya da *despotēs*’inki (efendi) gibi doğal egemenlik biçimleri karşısında doğal bir fark yaratmıştır” (Tassin, 2012: 80). *Siyasal canlı*nın yaşam alanı olarak ortaya çıkan *polisteki* bu kurgusal egemenlik biçiminin cereyan ettiği yer de kamusal alan olmuştur. “Yurttaşın politik sürece girişi ve katılımı” (Dahlgren, 2012: 45) olarak düşünülecek olan kamusal alanın kalbi de *agora*’dır. *Çıplak hayatın* esaretinden kurtularak “*agora*’ya giren herkes eşitler –*isoi*- diye tanımlanır; bu politik alanda herkes kendi varlığı ile ve tam karşılıklı ilişki içinde yer alır” (Vernant, 2002: 117). *Agora*’da başlayan ‘yasa önündeki eşitliğin’

<sup>49</sup> “*Agon* askeri, dini yapılardan ve sporlardan sonra politikada kendini göstermiştir” (Vernant, 2002: 45).

(*isonomia*), *Ecclesia*'da (Meclis)<sup>50</sup> 'iktidara herkesin ortak olması' (*isokratia*) ile bütünleşmesiyle antik demokrasi sonunda kurumsal olarak vücut bulmuştur. Yurttaşlardan oluşan *demosun* doğrudan *kratos*a (iktidara) ortak olması Atina demokrasisine özgü tekil bir örnektir<sup>51</sup>. Davies'in de (2006: 153-155) belirttiği gibi "sadece yirmi bin özgür erkekten oluşan *demosun* doğrudan iktidara ortak olduğu bu tekil örnek ile çağdaş Avrupa demokrasisi arasındaki bağ zayıftır". Ancak genellikle aristokratik çevrelerde tek bir kişinin salt iktidarına karşı, oligarşik rejime (küçük bir grubun rejimine) hizmet eden<sup>52</sup> *isonomia* ve *isocratia* kavramlarının, modern demokrasinin doğuşunda ortaya çıkan burjuva sınıfı tarafından da aynı şekilde mutlak hükümdarı sınırlandırmak için kullanması arasında bir benzerlik kurulabilir. Her yeni iktidar bloğu geçmiş hegemonyayı yıkarken yenilikçi ve özgürlükçü olmasına rağmen kendi hegemonyasını inşa ederken geçmişi muhalefet eder.

Kamusal alanın merkezi *agora* aynı zamanda yasalar önünde eşit bir şekilde (*isonomia*) iktidara ortak olan (*isocratia*) *demosun* sesini özgürce çıkarabildiği (*isegoria*) bir alandır<sup>53</sup>. "Konuşmada eşitlik ve ifade özgürlüğü adı verilen *isegoria* rastgele söz eşitliği ya da özgürlüğü değildir; yurttaşın kullanım olanağına ve uzluğuna sahip olup olmadığına bakılmaksızın, doğrudan yurttaşın tanınan bir hak olarak kamusal söze eşit katılma hakkını ifade eder" (Yalçınkaya, 2011A: 48). Burada da açıkça görüldüğü gibi Antik yurttaşın varlığı gibi dili de kamusal bir söylemdir. Antik dönemde *demosu* oluşturan kitle aslında bu açıdan tam olarak *Leviathan*'ın ta kendisidir; hem eşit bir şekilde yasayı yapar, hem sırayla uygular ve de yargılar<sup>54</sup>. "Tüm bileşenlerinin bir toplamı olarak ortaya çıkan *polis*, bileşenlerinden ayrı bir siyasal birim olarak yoktur" (Yalçınkaya, 2011A: 29). Salt kamusal alan (siyasal birim) olarak kendini var eden *poliste*

<sup>50</sup> "Meclis, Atina tarzı demokratik yurttaşlığın merkezi ve hayat bulduğu yerdir; kişisel katılımı her yurttaş *polis*'in (kent devletinin) hayatını şekillendirme hakkı ve olanağına –doğrusu sorumluluğuna- sahiptir" (Heater, 2007: 46).

<sup>51</sup> "Eski Yunan'da soyut bir anlam yerine elle tutulur, fiziksel bir anlam içeren *kratosun*" (bkz. Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 157) doğrudan *demos* tarafından tatbik edilmesiyle de "egemenlik, dönemsel bir kural ile bir kümeden ötekine, bir yerden ötekine geçer; öyle ki, iki salt karşılık gibi muhalefet etmek yerine, buyurmak ve boyun eğmek, aynı tersinir ilişkilerin birbirinden ayrılmaz iki terimi olurlar" (Vernant, 2002: 94).

<sup>52</sup> "Bu rejim kitleyi bir yana bırakarak, bir küçük azınlığa yer verir, ama iktidar, bu elit üyeler arasında eşitçe paylaşılır" (Vernant, 2002: 57).

<sup>53</sup> "Agora, sözün (*isegoria*), yasanın (*isonomia*) ve gücün (*isokratia*) serbestçe dolaşıma çıktığı, değiş tokuş edildiği, kendini büyük eşitsizliklerin yan yana gelişiyi gösteren bir alandı" (Yalçınkaya, 2011A: 46).

<sup>54</sup> "Toplumsal gövdenin bütünü, iktidarın kendi kendisine uygulandığı yer olarak belirir. İktidar, üzerinde icra edildiği bir gövdeden doğar" (Foucault, 2012: 159).



insan da *birey* olarak değil *yurttaş* (siyasal canlı) olarak ve olduğu ölçüde özgürdür. İnsanın modern çağa özgü evrimleşmiş olan bireysel bir özgürlüğü ve buna özgü özel bir alanı söz konusu değildir<sup>55</sup>. Benjamin Constant, Antik Yunandaki bu durumu *eskilerin özgürlüğü* olarak adlandırmıştır<sup>56</sup>. Antik dönemde böylelikle *polis*, *yurttaş* ve *demos* birbirinden ayıramayacak denli iç içe geçmiş ve birleşmiştir ve sadece *demos* *polise* egemen değildir, aynı zamanda *polis* de genelde *demos*a ve tikelde *yurttaş*a egemendir. *Demos* ve bir devlet olarak *polis*in bir bütün oluşunun en önemli göstergelerinden biri de Yunan hukukunda savcı gibi kamu makamı benzer bir kurumun olmamasıdır, yurttaşlar karşılıklı olarak bir dava hukukun tarafı olmaktadır; yani devletten (*polis*) ayrı ve özerk bir yurttaş söz konusu değildir. “*Polis* yurttaştan, yurttaş *polisten* başka bir şey değildir” (Yalçınkaya, 2011A: 45).

*Polise* egemen olan da Vatandaşlar Meclis’inde (*Ecclasia*) oluşan *demos*un iradesidir<sup>57</sup> ve bu iradenin üstünde başka bir irade söz konusu değildir. Bu iradenin somut karşılığı *Nomostur* (yasa). Ancak *Nomosun*, *Eunomia* (iyi yasa) olup olmadığı Atina demokrasisinin çağdaşları tarafında önemli çıkmazlarından biri olmuştur. Bu eleştiriler üzerinden ilk olarak *demosun* iradesine ve -toplumsal ve siyasal süreçlere bağlı gelişen ve genişleyen- *demosu* oluşturan bileşenlerin niteliği ve niceliği üzerine tartışmalar yaşanmıştır. “Demokrasi, daha çok *demosun* toplumsal gücüyle ilgilidir ve demokrasi daha baştan *demosun* inşa ediliş tarzı nedeniyle, belirli kesimlerin *demostan* dışlanmasıyla siyaseten özürdür” (Yalçınkaya, 2011A: 47). Bilindiği üzere modern demokrasi anlayışında *halk/millet* kavramına dönüşen *demos* içinde yurttaşlık sınırlamaları oldukça az ve nadirdir. Ancak Atina’da *demosun* içine alınmayan kadınlar, çocuklar, köleler ve metikler antik demokrasiyi yaşama fırsatından yararlanamamışlardır. Onların sesi *agora*’da ancak *parrhesia* ölçeğine kadar yükselmiş *isegoria* (kamusal ses) olamamıştır. *Agora*’ya girebilmelerine rağmen ne sesleri yeterince duyulabilmiştir ne de görünür olabilmişlerdir. Genel anlamda *agorada*, özelde de *Ecclasia*’da görünür olan yalnızca *demos*’un ve egemenliğin bir parçası olabilirken diğerleri de (kadınlar, çocuklar, metikler, köleler) dışarıda bırakılmıştır. Agamben (2001: 17) Batı siyasetinin temel

<sup>55</sup> “Yunan dili bireyi tam olarak karşılayan bir deyim bile sahip değildir; bir insan ya *polites*’tir (bir polis mensubu) ya da *idiotes*’dir (kendi başına)” (Lipson, 1984: 40).

<sup>56</sup> “Eski zamanlarda, kamusal konularda, neredeyse alışıldığı üzere egemen olan birey, özel hayatının diğer tüm boyutlarında bir köledir” (Constant’dan akt. Tanchev, 2012: 142).

<sup>57</sup> “Mahkemede oyları elinde tutan halk, devletin de hâkimi durumundaydı” (Aristoteles, 2005: 13).

ikiliğinin *dost-düşman* ikiliği değil; *çıplak hayat-siyasal varoluş*, *zoē-bios*, *dışlama-içleme* ikilikleri olduğunu iddia etmektedir. Modern çağda aynı kamusal alanı paylaşan *dost-düşmanların* tersine antik kamusal alanda yalnızca yurttaşlar görünür olabilmıştır. Antik Yunanda yurttaş olmayanlar insan bile değildir ki düşman olsunlar. Böylelikle *siyasal varoluş* içindeki canlıların birlikteliğinden doğan antik *demos* da, tam olarak kamusal alanın kendisidir. Antik demokrasinin sınırlılığına yöneltilen bu eleştiri daha çok günümüz siyaset teorisinden gelmektedir ve özelde modern demokrasinin değişmez ilkelerinden biri olan insan haklarına saygı kriteri ile çelişmektedir. Kendi dönemindeki asıl eleştiri ise sınırlılığı değil tam tersine kapsayıcılığı üzerinedir. Yukarıda da belirtildiği gibi olgu olarak ortaya çıkan Antik Yunan demokrasisi bir idealden ziyade toplumsal yapıdaki bir *stasis* sürecinin ürünü olmuştur. Önce tiranlara karşı aristokratların eşitlik (*isonomia*) talebiyle ortaya çıkmış daha sonra da gelişen maden kaynakları ve bunların askeri teknolojide kullanılması ile bir hoplit sınıfına dönüşen köylü sınıfı ile güç dengesi toplumun alt tabakasına doğru kaymaya başlamıştır. Günümüz militarist siyaset söylemin bir *mottosu* olan *ordu-milletin* aslında can bulmasıdır Antik Yunan coğrafyası<sup>58</sup>. Bu açıdan bakıldığında *yoksul sınıf (oi polli)* olan çiftçilerin (zanaatkarlar da bu sınıfın içindedir) toplumsal olarak ortaya çıkan eşitsizliklere karşı çıkabilecek güçleri ve silahları olmuştur. Bir *ordu-demos* olarak aynı zamanda *polisin* egemenliğini ele geçirmek isteyen tiranların ve oligarkların da herhangi bir darbe girişiminde hesaba katmak zorunda olduğu bir toplumsal yapıya dönüşmüşlerdir. Foucault'un da (2012: 129) belirttiği gibi bu toplumsal güçler ile kurulan ittifaklar Atina yönetiminin de akıbetini belirlemiştir<sup>59</sup>. Askeri güce sahip olan erkek yurttaşların ve zanaatkarların kademeli olarak *demosun* içine katılmasıyla da bu toplumsal güç kendini *polis* içinde kurumsallaştırmıştır. Fakat savaş arenasındaki dayanışma ve birliktelik ile kamusal alanda kendilerini görünür kılan bu kitlenin agoradaki yurttaşlık erdemi (*areté*) zengin sınıftan (*oi ploutoi*) bazı oligarklar ve düşünürler tarafından sorgulanmıştır:

“*Demos* sözcüğünün Atina’da genellikle bütün Atinalılar, bazen de halk, hatta kimi zaman sadece fakir insanlar anlamına gelmesi de ilginçtir. Anlaşıyor ki demokrasi

<sup>58</sup> Tamamen asker-yurttaşlardan oluşan Sparta’nın tersine Solon zamanından itibaren kente yerleşen zanaatkarlara da yurttaşlık verilen Atina görece daha az militaristtir.

<sup>59</sup> Platon’a (2011: 284-285) göre demokrasiye oligarşiden geçilir. Oligarşik yönetim altında gün geçtikçe fakirleşen ve köleleşen halkın isyanı sonucunda zenginlerin öldürülmesi ya da sürülmesiyle yani fakirlerin devrimiyle. Modern demokrasileri doğuran burjuva devrimleri (Barrington Moore, 2003) ile bir benzerlik kurulabilir.

sözcüğü, onu eleştiren aristokratlar tarafından kendilerinin yönetimdeki kontrolünü savaarak elinden alan sıradan halkı küçük gördüklerini göstermek için kullandıkları bir sıfattı” (Dahl, 2010: 20).

*Demosun fakir* olarak aşağılanmasının temelinde de Yunanlıların özgürlük anlayışında yatmaktadır. Bilindiği gibi kendi zorunlu ihtiyaçları için çalışmak zorunda kalanlar *çıplak hayatın* bir parçasıdır. *Polis* içinde ise *siyasal canlı* haline gelen yurttaşlar kendilerinin yerine çalışmak zorunda kalan kadınlar ve köleler sayesinde kazandıkları boş zamanı<sup>60</sup> kamusal tapınma ile geçirmek özgürlüğünü kazanırlar. Ancak yurttaşlığın kapsamının genişlemesi ile Sokrates’in “çamaşırcılar, ayakkabıcılar, halıcılar, demirciler, köylüler, tüccarlar ve bakkallar topluluğu” (Lyod-Jones’tan aktaran Heater, 2007: 46) diye alaya aldığı yaygaracılar meclisleri ve mahkemeleri doldurmaya başlamıştır. Gündelik ihtiyaçları için kamu çıkarından daha çok kendi çıkarını düşünmek zorunda kalan bu sınıfa en büyük eleştiri de *Yaşlı Oligark*’tan<sup>61</sup> gelmektedir: “Yoksulluğu yüzünden aşağılık davranışlara yönelen halk (*demos*) bilgisiz ve düzensiz ve kötüdür” (Yalçinkaya, 2011A: 48). “Yunanlılar ayrıca kamu hayatından uzak duranları hor görerek, özel zevklerini kamu görevinin önüne koyan ve bu nedenle önemli şeyler hakkında bilgisiz olan kişilere ise Yunancadan İngilizceye *idiot* (geri zekâlı, dangalak) olarak geçen *idiotes* adı vermektedirler” (Freeman, 2005: 255). Böylelikle de meclis ve mahkemelerdeki eğitimsiz ve bilgisiz *demos*, halk avcıları adını verilen demagogların pençesine düşerek iktidarı üç beş oligarka teslim etmektedirler<sup>62</sup>. Platon’a (2011: 285) göre de “görünüşte türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi düzenlerin en güzeli olan demokrasi aslında düzensizliğin hâkim olduğu bir düzen panayırından başka bir şey değildir”. “Ksenophon da bu durumun toplumsal uyumu ortadan kaldırarak yurttaşları hiziplere böldüğünü ve kendi çıkarlarının peşinden koşan her bir hizibin sonunda bir *halk despotluğuna*<sup>63</sup> dönüştüğünü söylemiştir” (Yalçinkaya, 2011A: 49). Kapsayıcılığına

<sup>60</sup> “Bir Yunan yurttaşı olmak için bir insanın şu ayrıcalıklara sahip olması gerekmektedir; diğerleri tarafından olumlu bir kamusal görünüşü devam ettirecek kadar yeterli bir tanıma sağlayacak ölçüde bireysel zaman, topluluk refahına zarar vermeyecek şekilde kişisel ve ailesel çıkar arzusunun gerçekleştirilmesine izin verecek nitelikli kişisel özerklik, grup üyelerinin katılımıyla konuşma ve temsil özgürlüğü ve karşılıklı akıl danışmanında bulunduğu müzakereci özgürlükler bütünü” (Farenga, 2002: 33).

<sup>61</sup> *Atinalıların Anayasası* adlı eserin kurmaca yazarı.

<sup>62</sup> Aristoteles’e (2005: 39) göre Atina’daki demokratik devlet düzeninin bozulmasının bir nedeni de halk önderlerinin yerini, halk avcıları adını verdiği demagogların almasıdır.

<sup>63</sup> “Bu halk kitlesi yasalar tarafından dizginlenmediğinde mutlak güce ulaşmayı ister ve sadece kendisine dalkavukluk yapanları yukarı çıkarır” (Aristoteles, 2013: 133).

yönelik bu eleştirilerde elitist bir bakış açısı hâkim olsa da antik demokrasi pratiğinin sadece salt nicel çoğunluk ile belirlenmesi, siyasal çoğunluk ve hukukun üstünlüğü gibi modern demokratik anlayış ile uyumsuzluk oluşturmaktadır. Sokrates'ı öldüren<sup>64</sup> de demokrasi değil midir? Meclislerde yapılan aritmetik oylamalarda ortaya çıkan fark *nomosu* belirlemektedir. Ancak demokrasinin, *demosun* iktidarı, halk egemenliği, milli irade şeklindeki farklı versiyonlardaki çoğunluk ile meşrulaştırılması, ortaya çıkan *nomosun* bir *eunomia* olmasını sağlamaya yetmekte midir? *Benzerlerin* (homoio) demokrasisi olan ve siyasal çekişmenin ana temasının sadece fakirlik-zenginlik çatışması olan Antik çağ demokrasisinin aksine *benzemezlerden* oluşan modern demokraside bu soru daha önemli olmaktadır. Yine de bu sorunun çözüm öncelikle antik düşünürler ve devlet adamları tarafından ele alınmış ve çözüm yolları ortaya konmaya çalışılmıştır. Üstelik Platon ve Aristoteles gibi düşünürler demokrasinin toplumsal gelişimi sonucunda kamusal alanda eşit olarak kabul edilen bu *benzerlerin* aslında doğal olarak eşit olmadıklarını öne sürmüştür. Platon, tanrının insanları yaratırken önderlerin mayasına altın, yardımcılara gümüş, çiftçi ve zanaatkarlarının mayasına da demir ve tunç kattığını öne sürmektedir. Aritmetik (sayısal) eşitlik olarak ortaya çıkan demokrasi ile de demirin gümüşe, tuncun da altına karışacağını ve bundan da bir haksızlık, densizlik, düzensizlik doğarak karışma olan her yerde insanlar birbirine gireceğini düşünmektedir (Platon, 2011: 272). Bu nedenle Platon, her sınıfın yerini ve haddini bileceği bir geometrik (orantılı) eşitlik<sup>65</sup> gerekliliği ortaya koymuştur. Glaukon'un ağzından söylediği gibi Platon (2011: 247) geometrinin değişmeyen bilgisi olduğunu düşünmektedir. Değişmeyen bilgisi evrensel yasalar ortaya konulabilir. Cassirer'e (1984: 79) göre de Platon'un toplumsal sınıfları *geometrik orantı* esasına göre sitenin merkezine yerleştirmesi onu Yasal Devlet (Hukuk Devleti) düşünün ilk kurucusu ve ilk savunucusu yapar. Burada Platon benzerlerin çoğunluk oluşturmaları değil çoğunluğun benzerler yaratma tehlikesini öngörmüştür. Demokrasinin bir ideali olacaksa eğer bu benzerlerden doğan *nomos* değil *benzemezleri* bir arada tutan *eunomia* olmalıdır.

<sup>64</sup> "Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilir, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır" (Agamben, 2001: 120).

<sup>65</sup> "Site örgütlü bir bütünlük, bir evren oluşturur; eğer onu oluşturan herkesin kendi yeri varsa, kendi erdemine göre bir erk payına sahipse, site uyumlu olur" (Vernant, 2002: 86).

## 1.2 Antik Demokrasi Krizi

Modern demokrasi ile antik demokrasi arasında bilindiği üzere siyasal birliğin/ortaklığın boyut farkından başlayarak katılım pratiğinden temsil mekanizmasına kadar oldukça önemli kurumsal farklılıklar bulunmaktadır. *Communitas* kipindeki kabileleri birleştirerek ‘oligarşik’ (aristokratik) bir *communauté politique* (siyasi ortaklık) yaratan yurttaşlık kurumu ilk olarak Atina ve Sparta *polisinde* karşımıza çıkmıştır. *Fark ve eşdeğerlilik* dikotomisi<sup>66</sup> içinde bir gelişim/dönüşüm seyri gösteren yurttaşlık kurumu bilindiği üzere Sparta’da *mutlak farklılık* üzerine kendini bina ettiği için karasal-militarist bir çıkmazın içine girerek kısır bir döngü içinde hapsolmuştur. *Dağ* (Diakriler), *ova* (Pediaklar) ve *kıyı* (Paraliler) kabilelerini, *societas* kipinin alıp-vermeleri aracılığıyla ortaya çıkan *paranın* (*nomisma*) *eşdeğerliliği* üzerinden birleştiren Atinalıların yurttaşlık anlayışı ise Sparta’nın aksine genişlemeye açık olmuştur. Bir kıyı kenti olmanın verdiği güdüyle çok geçmeden kendilerini deniz aşırı ticari/emperyal hırslara kaptıran Atinalılar, ihtiyaç duydukları donanma gücü için *paysızlardan* yurttaş devşirmeye başladıkları andan itibaren de yurttaşlık kurumunu ‘oligarşik’ bir yapıdan ‘demokratik’ bir yapıya doğru dönüştürmeyi başarmışlardır. Ancak Atina ‘demos’u, her ne kadar -kargının<sup>67</sup>, paranın<sup>68</sup>, küreğin<sup>69</sup> *eşdeğerlilikleri* üzerinden bir *yurttaşlar cemaati* olarak ortaya çıksa da *farklılık* pratiği üzerinden kadınları, çocukları, köleleri ve metikleri, *polis’in bios’undan* dışlayarak çıplak hayatın kaderine terk etmiştir. Bu açıdan antik demokrasi, -modern-demokrasiye ahlaki temelde bir ‘hakkılaştırma’ (*meşruiyet*) dayanağı veren *doğal eşitlik ilkesinden* mahrumdur. Dahl’ın (1993: 103-132) demokrasiyi *hakkılaştırırken* ilk öne sürdüğü aksiyom olan ‘eşit doğal değer fikri’ antik dünyada pek *değer gören* bir anlayış olmamıştır. Kargı, kürek ve de paraya sahip olacak bir güce ve rasyonaliteye (*erdem*) nail olamadıkları için birer ‘idiot’ olarak değerlendirilen bu ‘hariciler’, ayrıca ‘doğal eşitlik fikrinin’ hemen ardından gelerek yurttaşlığın ‘özgürlük’ eksenini inşa eden ‘ahlaki özerklik’ ve ‘kendi kaderini tayin hakkı’ aksiyomlarından da mahrum kalmışlardır.

<sup>66</sup> “*Fark ve eşdeğerlilik*, bunların ikisi de *mutlak* biçimde savunulamaz ya da *muklaklaştırılmaları* her defasında çöküşe, siyasal krize götürür” (Balibar, 2016A: 253).

<sup>67</sup> Hoplit ordularındaki yurttaş-askerlerin silahı.

<sup>68</sup> Dünya *işlerinin* ve *günlerini* yani “haldeki yaşamın zorunluluklarını” (*necessitas vitae praesentis*) düzenleyen alıp-vermenin silahı.

<sup>69</sup> Donanmada kürekçi olarak kendilerine yer bulan alt sınıfların (thetes) silahı.

Atina'da sadece, verili *eşdeğerlilik* kipleri üzerinden 'eşit' olan erkek yurttaşlar, siyasal 'özgürlüğün' ve 'egemenliğin' tadına varabilmişlerdir. Özgür iradelerini *dile getirerek (parrhesia)* tek bir ses üzerinden egemenliklerini tatbik/tecrübe edebilmeleri için de yurttaşların *agora* ve *Ecclasia*'da bilfiil bir araya gelip *demosu* (halk) *tekrar ve tekrar* 'kolektif' olarak teşekkül etmeleri yeterli olmuştur. *Halkın* bu *kolektif gücünü* meşrulaştırma haklılaştırma saiki ise *polis*in kabilesel kökenlerinden kalan kutsallık ve din olgusunda yatmaktadır. Kabile yaşamından miras kalan bir inanca göre kaosun hüküm sürdüğü karanlık dünyadan kurtulmanın yolu ancak "kutsal ateş" in sürekli yandığı *polis*in inşası ile mümkün olmaktadır<sup>70</sup>. *Demosu* oluşturan yurttaşlar da *polis*le bütünleşerek elde ettikleri bu kutsallığı kendi -kolektif- güçlerini meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Ancak "*halkın* bu gücü zamanla bir kızak işlevi elde etmiş ve bu gücün sınırsız kullanımı ile herhangi bir sınır içermeyen yasalar ortaya çıkarmıştır" (Sartori, 2014: 355). *Aracısı olmayan* bu yasalar ilk bakışta oldukça 'demokratik' gözükse de sınırsız ve ölçüsüz olması eleştirisiyle demokrasinin ilk meşruiyet krizinin doğmasına neden olmuşlardır. Başta Aristoteles ve Platon olmak üzere birçok antik çağ düşünürü eserlerinde, Atina demokrasisinin bu dizginlenemez gücünün yasanın varlığına değil yasasızlığa işaret ettiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bilindiği üzere Sokrates bile *ölçüsüz* bir yasanın kurbanıdır. Bu nedenle bir meşruiyet krizi yaşayan Atina demokrasisinde (bugün düşündüğümüz anlamda bir devletin olmaması ve hatta *polis* ve *demos*'un bütünleşmesi nedeniyle) temel eleştiri noktası da *demos* üzerine yaşanmıştır:

"Eski Yunancada *demos* sözcüğü halk anlamına geldiği gibi sokaklarda dolaşan kalabalıkları ya da yığınları da ifade etmektedir; bir başka deyişle *demos* sözcüğünün semantiği içine bir tür olumsuzluğu anlatan başıboş, disiplinsiz, bilgisiz, insanlar için tehlikeli kalabalıkları ifade etmek de girmektedir" (Şaylan, 2008: 31).

Antik düşünürler özellikle fakir olanların zengin olanlar kadar *özgür* olamayacağı düşüncesi ile yoksulların iradelerinin meşruiyetini sorgulayacaklardır. Antik Yunanda yurttaşlar bilindiği üzere kendi varlıklarını *polis*in varlığına armağan ederek bir metamorfoza uğramışlardır: *zoon politikon*. Ancak böylelikle salt bir *zoon* olarak hapsedikleri doğanın boyunduruğundan kurtularak iradelerini özgür kılabilmişlerdir. Bu düşünce doğrultusunda kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak zorunda olan

<sup>70</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yalçınkaya, 2011A: 26-27.

yoksulların özgür olamayacağı ve tutku ile sarmalanmış iradelerinin de halk avcısı adı verilen *demagog*ların eline geçerek bir halk despotluğu yönetimine dönüştüğü iddiası ile antik çağ demokrasisi eleştirilere maruz kalmıştır<sup>71</sup>.

### 1.3. Eşitlik, Özgürlük ve Otorite Ekseninde Yurttaşlık

#### 1.3.1. Yurttaşlığın Antik Kökenleri: Hellenler

Tarih boyunca farklı şekillerde ortaya çıkan sosyo-politik kimliklerden biri olan yurttaşlık, Heater'ın (2007: 11) söylediği gibi “özerklik, statüde eşitlik ve yönetime katılım kavramları açısından; feodal, monarşik ve tiranik kimlik biçimlerinden farklıdır”<sup>72</sup>. Özerk ve statüde eşit sayılarak yönetime katılan ilk yurttaşlar da yukarı açıkladığımız gibi Antik çağın ‘erdemli’ halkı (*demos*) Atinalılar arasından çıkmıştır. *Aristo*’ların fazileti ve *oligo*’ların zenginliği altında ezilen yoksul halkın hem bu faziletten hem de zenginlikten *pay almak* adına tarih ve siyaset sahnesine adım atmalarıyla<sup>73</sup> beliren yurttaşlık kurumu dünden bugüne birçok farklı hüviyete bürünerek modern çağa sirayet etmiştir. Günümüzde de modern demokrasinin en büyük dilemmalarından birini oluşturan *eşitlik* ve *özgürlük* talepleriyle seslerini yükselten bu ‘paysızlar’, otoritesini geçmişten alan Antik çağdaki kabile düzeninin ‘ortaklık’ yapısı yerine, sahip oldukları kolektif güçleri (*potestas*) doğrultusunda *la vita nouva* (yeni bir hayat) önermişlerdir. *Aristo* ve *oligo*’ların *arkhesi* altındaki kabile düzeninin (*communitas* kipi) içinde sıkışıp kalmış ‘sıradan’ ve yoksul halk için ‘yeni hayatın’ kapıları hem territoryal hem de jeopolitik alanda gelişmeye ve genişlemeye başlayan ‘ticaret hayatı’ ile açılacaktır. Daha önceden kıyı (Paraliler: ticaret ile uğraşan orta sınıf), ova (Pediaklar: oligarşi) ve dağ (Diakriler: yoksullar)<sup>74</sup> şeklinde bölgesel olarak

<sup>71</sup> “Despotizm kanun yokluğu demektir” (Hegel, 2004: 227).

<sup>72</sup> Yurttaşlık kurumunun oluşumu ve modern dünyaya kadar gelişimi üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem Kaftan (2012), *Küresel Kapitalizmin Sonucu: Çok Kültürlü Yurttaşlık Mı, Kültürel Kimliklerle Bölünmüş Yurttaş Mı?* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

<sup>73</sup> “Doğal tahakküm düzeni, hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının kuruluşu yoluyla kesintiye uğratıldığında politika var olur” (Rancière, 2005: 31).

<sup>74</sup> “Paraliler (deniz kıyısından olanlar); bunların başında Alkmeonoğlu Megakles bulunuyordu. Görünüşte devlete orta sınıfın egemen olmasına çalışıyorlardı. Pediaklar (ovada çiftlikleri olanlar) partisiydi: Bunların istedikleri bir oligarkhia kurmaktı; yol göstericileri Lykurgos'du. Diakriler (dağlık Diakria'da yaşayanlar): Bunlar halk egemenliğinin en ateşli yandaşı sanılan Peisistratos'un ardındaydılar. Alacakları ellerinden gidip de yoksul düşenler, soyları pek lekesiz olmadığı için Atina'dan kovulmaktan korkanlar da bunların arasına girmişlerdi” (Aristoteles, 2015:19).

bölünerek kabile düzeninin asimetrik toplumsal sistemini üç farklı yapıda yaşatan Atinalılar, ‘societas’ kipinde ortaya çıkan gelişmelerle birlikte tek bir toplumsal sistem olma yoluna giriş yapmışlardır. Kıyı, ova ve dağ arasındaki ticari ilişkiler ve karşılaşmalar ile kurulan yerel piyasalar aracılığıyla yeni bir ‘borçlanma, değişim ve özdeşleme’<sup>75</sup> sürecine girilmesiyle asimetrik kabile düzeninin yerine paysızların eşitlik ve özgürlük tutkusunun beslediği ‘simetrik’ bir toplumsal yapı oluşmaya başlar. Kıyıdakilerin sadece iç bölgeler ile karasal ticareti değil aynı zamanda dış bölgeler ile uzak-mesafe deniz ticaretine de el atmalarıyla Atina, *modern anlamdaki piyasa dönüşümünü gerçekleştirerek bir devlet olma (site-polis) yolundaki ilk adımlarını* atacaktır. Kıyıdakilerin ve onları maddi olarak destekleyen ovadakilerin, denizaşırı dış ticaretle kabaran emperyal güdülerini karşılayabilmek uğruna dağdaki yoksulları asker ve kürekçi (*thetes*)<sup>76</sup> olarak istihdam etme zorunluğunun ortaya çıkması sonucunda Atinalılar arasında *yeni hayatın gereklerince yeni bir çatı altında toplumsal bir sözleşme* ihtiyacı belirmiştir. ‘Herkesin’ bilek gücü ve silah mülkiyeti doğrultusunda söz (*parrhesia*)<sup>77</sup> ve dolayısıyla *pay* sahibi olduğu bu sözleşmede dağdaki çobanı, kıyıdaki altın sahibi tacir ve ovadaki toprak sahibi zengin ile karşılıklı olarak eşitleyen de adına *polites* denilen yurttaşlık kurumu olacaktır<sup>78</sup>. *Societas* kipinde gelişen ticaret toplumunun uzak deniz ticareti ile içine düştüğü emperyal güdülerle militarist bir boyuta taşınmış olması neticesinde ortaya çıkan *site-devleti* ve *polites/yurttaşlık* kurumu dağlı ile şehirliyi, zengin (*oi ploutoi*) ile yoksulu (*oi polli*), erdemli ile erdemsizi, soylu ile soysuzu yani toplumsal sermaye sahipleri ile bundan nasiplenememiş olan paysızları, statüde ve yasalar önünde bir eşitlik (*isonomia*) çerçevesi içine sokmayı başaracaktır.

Piyasa oluşumuyla beraber gelişen militarist dönüşümle birlikte, *iyi tanrıların oğulları* olan kahramanların (*aristo*) -toplumsal hayata da benzer bir eşitsizlikle sirayet eden- savaş meydanındaki kendilerine has ve ‘özel’ hiyerarşik örgütlenmesi ortadan kalkar. Bireysel erdem kazandıran özel savaş oyunlarının (*agon*) hâkim olduğu asimetrik

<sup>75</sup> Marcel Mauss’a göre toplumsal bağ borçlanma, değişim ve özdeşleşme üzerine inşa edilir (akt. Schnapper, 1995: 196).

<sup>76</sup> “İ.Ö. 5. yüzyılda Atinalılar askeri alanda yenilikler yapmıştır ve muadillerini geride bırakarak deniz güçlerini geliştirmişlerdir; bu durum donanmada kürekçi olarak kendilerine yer bulan alt sınıfların (*thetes*) askeri rolünü ve politik önemini arttırmıştır” (Austin, 2006: 538).

<sup>77</sup> “Kamusal nitelikli konuşmanın koşulu olan *parrhesia*, vatandaş sayılan bireyler arasında ve bir araya gelip bir meclis oluşturan vatandaşlar arasında kullanılır. Buna ilaveten, *parrhesia*’nın ortaya çıktığı yer *agora*’dır” (Foucault, 2016: 20).

<sup>78</sup> Ancak unutulmamalıdır ki bu ‘herkesin’ içine kadınlar, çocuklar, metikler ve köleler giremez.



kabile toplumunun yerine karada omuz omuza, denizde kürek küreğe çarpışarak kan kardeşi olan *polites*'lerin ortak bir 'erdem' (*areté*) halesi etrafında birleştiği bir yurttaşlar cemaati yani *polis* ortaya çıkarak site-devletinin demokratik dönüşümü de başlamış olur<sup>79</sup>. Dış egemenlik/iktidar (*arkhe*) açısından bir kent devleti/site olarak *polis*'in kuruluşunda anahtar rol oynayan bu emperyal, kolektif ve örgütlü meşru 'şiddet', iç egemenliğin/iktidarın (*arkhe*) kurulması sırasında, savaş meydanındaki eşitlik ve ortaklık sebebiyle 'kamusal alan' olan agora'da herkese eşit bir şekilde dağıtılıp ehlileştirilerek logos'a (*söze*) aktarılır ve böylelikle agora bir 'dostlar meclisine' dönüştürülür<sup>80</sup>. Daha önceden bir *arkhon* (yönetici) olarak iktidardan (*arkhe*) nasiplenebilmek için *yaşlılık*, *soyluluk*, *zenginlik*, *fazilet* ve *bilgi* gibi 'erdemler' gerekirken *polis*in kuruluşu ile birlikte iktidardan 'pay' sahibi olabilmek için sadece yurttaşlık erdemi ile kutsanmış olmak yeterli olacaktır. Ancak yurttaşın ve de kent-devletinin/sitenin bir *polis* olarak bütünleşeceği bu 'demokratik' dönüşüm bir anda olmamıştır, bilinmelidir ki yurttaşlığın ilk ortaya çıkışında ve hatta Solon zamanında bile<sup>81</sup> kabilelerin<sup>82</sup> yurttaşlar üzerinde etkisi devam etmektedir<sup>83</sup>. Bu döngüyü kıran da kabileler içinde küçük yerleşim birimi yani mahalle anlamına gelen *demes*'lerin *kent-devlet/site toprakları üzerindeki dağılımını yeniden şekillendiren bir reformu gerçekleştiren* Kleisthenes olacaktır: "Her -yeni-kabileyi, biri şehirden, biri kıyıdan, biri de iç kesimlerden olmak üzere üç ayrı idari bölgenin eklenmesiyle oluşturan Kleisthenes *arkhe*'nin ilkesini, yani -eski- kabileleri yerel aristokratlardan oluşan şefliklerin iktidarı altında tutan ilkeyi çiğnemiştir" (Rancière, 2007: 146). Böylelikle "yaklaşık yüz kırka ulaşan sayısıyla demeler, 'Demarch' denilen bir yetkilinin önderliğinde, yurttaşlara 'işbaşında' eğitim<sup>84</sup> sunan bir

<sup>79</sup> Hoplit ordularındaki savaş tekniğinin toplumsal organizasyonu değiştirmeye başlaması ve deniz aşırı ticari organizasyondaki gemicilerin önemi ile birlikte yurttaşlık genelleşir ve daha önceden *heroic* yapıdaki 'erdem' (*areté*) yurttaşlık içine girer.

<sup>80</sup> Yunan kent-devletinde "halis şiddet suskunluktur" (Arendt, 1994: 44) ve bunun tekeli de yurttaşlardadır.

<sup>81</sup> "Solon zamanında Atina politik örgütlenmesi, aristokrat sınıf ile organik bir bağ içinde olan dört kabileden (aşiret) oluştuğu için Meclis üyeliklerinin seçiminde aristokratların oldukça büyük etkisi bulunmaktadır" (Kaftan, 2012: 29)

<sup>82</sup> "Zaten bir kabilenin üyesi olmak da yurttaşlığın tek kanıtını sağlaması nedeniyle çok sıkı korunan bir ayrıcalıktır" (Freeman, 2005: 158).

<sup>83</sup> "Şefliklerin efsanelere konu olan bir soydan gelmeyle meşrulaştırılan iktidarının gerçek içeriği, toprak sahiplerinin ekonomik gücü olmuştur" (Rancière, 2007: 146).

<sup>84</sup> "Bundan böyle erkekler yeni kabilelerin içinde, diğer bölgelerin erkekleriyle yan yana eğitilmek zorunda kalmıştır" (Freeman, 2005: 159).

yerel birim haline gelerek” (Heater, 2007: 39) *demos*’un yani halkın özünü oluşturmuşlardır<sup>85</sup>.

*Arkhein*’in, savaş alanında ve emperyal deniz yolculuklarında başlayan demokratikleşme süreci, Kleisthenes’in bu dokunuşuyla site/kent yönetimine de sirayet etmesi neticesinde *arkhein*, günümüzde kamusal alan dediğimiz *polis*’in kalbi agora’ya<sup>86</sup> da taşınmış olur. *Societas* kipinde başlayan değişimlerin ardından gelen Kleisthenes’in bu idari katkısı sayesinde şeflerin geleneksel otoritelerinden kurtulan her bir *polites*, sadece *polis* ile ilişkili ve *polis*’e ait oldukları bir yurttaşlar cemaati (*politeuma*) haline gelerek *polis* ile bütünleşecekleri ve hatta özdeşleşecekleri bir *ortaklığın* (*communitas* kipi) temelini atarlar<sup>87</sup>. *Polites* ve *polis*’in bu ortaklığı (*comunitas kipi*), *communauté politique* yani ‘siyasi ortaklık’<sup>88</sup> kavramını da beraberinde getirerek antik çağda *agora*’ya ait, günümüzde de kamusal olana ait tüm terimlerin kökenini oluştururlar: “*politeia* (siyasal rejim), *politika* (siyaset/politika), *politikē* (siyasal olan), *politikos* (siyasal yönetici)”<sup>89</sup>. Kleisthenes’in ‘nüfus yönetimi’ sonucunda yurttaşların ocağı haline gelen *agora*’dan tüten tüm bu kavramlar seti günümüzde siyaset biliminin kullanım kılavuzu halini almasının yanı sıra en basitinden en karmaşığına kadar tüm toplumsal tartışmalarda olmazsa olmaz bir alet çantası şeklinde de işlev görmeye devam etmektedir.

Kleisthenes sayesinde *agora*’da bir araya gelip *arkhein*’i eşit biçimde pay ederek (*isokratia*) *kendi kendinin şefi* olan yurttaşların, *özgür ve eşit* bir şekilde paylaştıkları *söz* aracılığıyla da icat ettikleri ‘ortak’ ve ‘iyi yasalar’ (*eunomia*) ile yurttaşlığın temel ilkesi olan yasalar önünde ‘eşitlik’ (*isonomia*) ilkesi dünyada arzı endam etmiştir. *Benzerlerden*

<sup>85</sup> “Neticede halk, zenginlik ilkesini soyluluk ilkesinin mirasçısı olarak kabul eden mantığa terslemesine gelip yerleşen suni bir olgudur” (Rancière, 2007: 146).

<sup>86</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi kamusal alanın merkezi olan agora aynı zamanda yasalar önünde eşit bir şekilde (*isonomia*) iktidara ortak olan (*isokratia*) demosun sesini özgürce çıkarabildiğı (*isegoria*) bir alandır. Bkz. *Demokrasi Miti Bölümü* s. 15.

<sup>87</sup> Bu dönüşüm, Yunanistan’ın eski kabilesel ocağın tanrısı Hestia’nın, site/polis devletinin ortaya çıkması ile birlikte yerini en son tanrı olan Dionysos’a bırakmasıyla dinsel alanda da kendini gösterir. Dionysos feodal bağlarından kurtulan erkek çokluğun yeni tanrısıdır.

<sup>88</sup> “*Polis* ne ulustur, ne devlet ne de toplum... *Polis*’i kuran şey, (bizim için devlete bağlı olan) iktidar alanının kimliği ve (bizim için ‘toplum’ [*société*] halinde örgütlenen) ortaklığın (*communauté*) alanıdır ve her bireyin kendini duygusal olarak bağlı hissettiğı şey, (‘ulus’ değil de) işte bu birliktir... İşte bu yüzden *polis*, devlet ya da toplum değil ‘siyasi ortaklıktır’ (*communauté politique*)” (Francis Wolf, akt. Balibar, 2016B: 23).

<sup>89</sup> ...ve devamı “*Politikos* ve *politikē* sözcükleri siyasal anlamına gelen aynı sıfatın (*politik-*) eril ve dişil halleridir. Nötr hali ise *politikon* olup; bunun çoğulu *politika* (siyasal şeyler), aynı zamanda Aristoteles’in yapıtına verilen isimdir” (Orhan, 2015: 622).

(*homoioi*) kurulu geleneksel cemaat yerine *eşitler*den (*Isoi*) kurulu yurttaşlar cemaati olarak *demos*'un yani halkın doğuşuna vesile olan da bu karşılıklılık (*réciprocité*) ve eşitlik olgusudur. Ancak 'eşitlik' ilkesi doğrultusunda beliren ilk *demos* olarak demokrasinin ataları olan Atina yurttaşları, askeri 'güçleri' üzerinden inşa ettikleri ve birer parçası oldukları *polis* aracılığıyla yalnızca geleneksel otoritelere karşı bir bağımsızlık elde etmemişlerdir; ayrıca bir emperyal savaş makinesi olan bu *polis* sayesinde kazandıkları maddi zenginlik aracılığıyla kendilerini doğal gereksinimler için çalışmaktan da kurtararak günümüzde pek de *eskimiş* olan antik 'özgürlük'ün de temelini atmışlardır. Yemek içmek için üretmek ve çalışmak gibi doğal zorunluluklarının yanında 'hayvani' (*zoon*) dürtülerin yol açtığı kontrolsüz ve örgütsüz bir şiddetin (*pathos*) egemen olduğunu düşündükleri doğal hayattan/çıplak hayattan (*physei/zoē*), *polis*'in (*bios*) onlara sağladığı maddi güç ve özerklik sayesinde kurtulan yurttaşlar için *polis*, eşitlik ilkesi uyarınca sadece bir yönetim aracı olarak ele alınabilecek bir kamusal alan değildir artık. *Polis*, kamusal bir alan olmanın ötesinde, yurttaşları ekonomik zorunluluklarından ve de çıplak şiddetten (*pathos*) azade/özgür kılan bir alan şeklinde de belirmektedir<sup>90</sup>. Ekonomik alan/hane alanı (*oikos*) ve kamusal alan (yönetim) arasında ördükleri bu kalın duvar aracılığıyla yurttaş olanlar ve yurttaş olmayanlar arasında neredeyse türsel bir ayırım inşa eden Yunanlılar, yalnızca, çıplak hayatta/hayvanat bahçesinde (*zoē*) sıradan bir *zoon* (hayvan) olarak kalmaktan kurtularak (evcilleşerek) *polis* (*bios*) içinde kurulan bir *insanat bahçesine*<sup>91</sup> terfi edebilenleri yurttaş olarak kabul etmişlerdir<sup>92</sup>. Kadınlar, çocuklar ve kölelerin, özel alan olarak da ifade edilen çıplak hayatta mahsur kalan sıradan bir hayvandan (*zoon*) farkları yokken, -erkek- yurttaşlar da hümanizmin temelini oluşturarak özgürlük ilkesini tekelleri altına alırlar.

<sup>90</sup> "Kamusal alan ve özel alan ayrımı üzerine kurulu olan Antik Yunan düşüncesi şiddetin kendisini değil, ama kamusal alanda kullanımını dışlamaktadır" (Çelik & Aykotalp, 2017: 224).

<sup>91</sup> "*Politikos* ve *Politeia*'dan (*Devlet*) bu yana dünyada, insan topluluğundan aynı zamanda bir konular bahçesi olan bir hayvanat bahçesinden söz eder gibi söz eden söylemler kullanılmaktadır; insanların bahçelerde ya da şehirlerde tutulması, bu diyalogdan sonra *zoopolitik* bir görev gibi görünmektedir. Kendini politika üzerinde düşünme olarak gösteren şey, aslında *insanat* bahçelerinin işletme kuralları üzerine, ilkeler üzerine bir düşünmedir" (Sloterdijk, 2001: 53).

<sup>92</sup> "Antik Yunan'da kamusal alan ve özel alan arasında kurulan karşıtlık, özel alanın önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak, özel alanın kendi başına bir değeri ve önemi de yoktur. Özel alanı önemli kılan şey, yurttaşın biyolojik yeniden üretimini sağlaması olduğu gibi kamusal meselelerle ilgilenmesine olanak sağlayacak boş zamanı yaratmasıdır. Başka bir deyişle özel alanın önemi, yurttaşların biyolojik ve zaruri ihtiyaçlarının başkası tarafından karşılanması ve böylelikle zorunluluk zincirlerinden, başkalarını o zincirlere bağlayarak kurtulmalarında yatmaktadır" (Çelik & Aykotalp, 2017: 225).

Antik Yunan'da ve özellikle Atina *polis*'inde ekonomik alanın -günümüzdeki kapitalist ekonomik modelin aksine- bir 'geçirmezlik' ilkesi doğrultusunda kamusal alan içine gömülmesinin (embeded) nedeni ekonomik üretimi sağlayan *çalışmanın* yani 'emek'in, kamusal yönetimi (*arkhein*) sağlayan 'eylem' karşısındaki ontolojik yenilgisinden doğmaktadır. Ekonomi-politik bir *yönetimselliğin* becerisi olarak beliren *polis*'te, politik olan ekonomik olanı galebe çalarak ekonomik alanı kendi rasyonallitesi içinde eritmiştir. Yurttaş olan Atinalılar için -ekonomik- üretim *bandında* çalışmak günümüzdeki burjuva zihniyeti gibi bir 'erdem' olarak görülmemiş tam aksine doğal/çıplak hayatta (*physei/zoē*) yalnızca biyolojik hayatın zorunluluklarından doğan 'özel' ihtiyaçların ve bireysel çıkarların karşılanması ve sınırsız arzuların tatmini olarak gördükleri *hayvanca* bir yaşamın pratiği şeklinde ele alınmış ve böylelikle de hem 'eşitlik' hem de 'özgürlük' alanından dışlanmıştı. Üretim, bir zenginlik ve bu zenginlikten doğması muhtemel bir siyasi güçten ziyade biyolojik zorunluluğun ve acizliğin bir alanı olmuştur ve bu nedenle de yalnızca yurttaş ol(a)mayan kadınlara ve kölelere ait bir pratik olarak kabul edilmiştir. *Bios* ve *zoē* arasında çizdikleri sınırla birlikte kendilerini kadınlar ve köleler gibi *animal laborans* (çalışan hayvan) olarak görmeyen -erkek- yurttaşlar, hayvansı dürtüleriyle hareket eden bir sürü olmayı bırakarak akılları aracılığıyla düşünen ve konuşan bir '*zoon*' (*zoon logon echon*)<sup>93</sup> olarak 'insanat bahçesinin 'eşrefi mahlukatı' seviyesine terfi ederler<sup>94</sup>. Yoksullar ve hatta daha önce köle olanlar, militarist rolleri ve faydaları sayesinde yurttaşlık statüsü kazandıkları anda kendilerini yalnızca eski kabile düzeninin tahakkümünden kurtarmayı başarmamışlardır ayrıca aklını kullanan bir hayvan (*animal rationale*) olarak, hayatta kalmak için yerine getirmek durumunda oldukları 'özel alanın' biyolojik zorunluluklarından ve *çalışmanın* eziyetinden de el etek çekmişlerdir. Böylelikle çalışmak zorunda kalmadan yiyip içtikleri

---

<sup>93</sup> Konuşan akıllı hayvan.

<sup>94</sup> "Aristoteles, insanı hem "zoon politikon" (siyasal hayvan) hem de "zoon logon echon" (konuşan akıllı hayvan) biçiminde tanımlar ve her iki tanım insanın siyaset yapmasının koşulunu oluştururken" (Fatmagül Berktaş, akt. Çelik & Aykurtalp, 2017: 225) "*polis*'in dışındaki herkes -köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini [birbirleriyle konuşmanın] oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* [akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan] olarak" (Arendt, 1994: 45) arzı endam ederler.

bir *dostlar sofrasında*<sup>95</sup> ‘eşit’ ve ‘özgürce’ konuşarak tanrılara yaraşır bir kamusal alan (*polis*) yaratmışlar ve *zoon politikon* mertebesine ulaşmışlardır<sup>96</sup>.

*Pathos*’un etkisindeki doğal hayattan ve onun ‘hayvansı’ yasalarından (*nomos*) kurtulmak için karşılıklılık (*réciprocité*) ve eşitliğe dayalı agorada *demos* olarak bir araya gelen Atinalı yurttaşlar, *akıl* ve *ölçülülük*le efsunlanan *logos* aracılığıyla kendi iyi hayatlarını (*eu zēu*) ve iyi yasalarını (*eunomia*) yapmaya koyulacaklardır. Ancak *polis* ile organik bir bağ kurarak onunla bütünleşen yurttaş(lar)ın -aşırı eşitlik- birlikteliğinden doğan *demos*, -iki boyutlu, temsil eden/temsil edilen yani yöneten/yönetilen- modern muadillerinden farklı olarak hem yasa yapıcı olarak (*judge-[demos] legislator*) tek egemendir hem de yasa uygulayıcı olarak tek yetkilidir (*judge-[demos] king*). *Polis* yani ‘devlet’ ve *demos*’un bu yöneten-yönetilen özdeşliği sayesinde ‘Yasa’ ve ‘Uygulama’ her bir yurttaşın birbirinden ayrılmaz asli görevleri haline gelerek ‘özgürlük’ ve ‘otorite’ arasında *eskilerin özgürlüğü* adı verilen antik özdeşliğin kurulmasına yol açar. Kamusal alandaki ‘eşitlik’ ve ‘özgürlük’ direkleri üzerine kurulu antik yurttaşı, bu sorumluluklar çerçevesinde kendisinden sonra gelecek seleflerinden ayıran unsur da ‘temsile’ yer bırakmayan, “iktidar’ın, yetke’nin [otorite] (*arche*) kentte hak sahipleri arasındaki karşılıklılığı (*réciprocité*), dağılımı ve devridaimidir” (Balibar, 2016B: 25). Tarih boyunca şahit olduğumuz tüm tezahürlerinde yurttaşlığın temel direği olan ‘eşitlik’ kurumu, antik yurttaşlık örneğinde, bu *karşılıklılık*, *dağılım* ve *devridaim* nitelikleri sayesinde, *eşit statü*deki her bir yurttaşın *yasa önünde eşit haklara sahip olmasının* da ötesine geçen bir muhteviyat kazanarak günümüzdeki ‘katılımcı’ demokrasinin ve de aktif yurttaşlığın mimarı olmaktadır. “Dönüşümlü olarak ve duruma göre kimi kez emir verme konumunda (*archein*) kimi kez emir alma konumunda (*archestai*) olanlar arasında, yani kimi kez yöneten kimi kez de itaat edenler ve bu anlamda iktidar konumları arasında özgürce dolaşanlar arasında” (Balibar, 2016B: 26) ortaya çıkan antik ‘katılımcı’ demokraside, bu nedenlerden ötürü temsil kurumunun esamesi okunmaz. İlk -ve üstünkörü bir- bakışta, yurttaşlar arasındaki bir rıza ve sözleşmeden doğan ‘ilişkisel’ bir

<sup>95</sup> “Dostlar arasında olmak, yönetme ve yönetilmenin olmadığı suni bir izonomik (isonomia) ortam içinde olmak demektir. Burada doğal bir eşitlik varsayılır ve kimse kimsenin ne kölesi ne de efendisi durumundadır” (Göçer, 2020).

<sup>96</sup> İnsanın ekonomik alanın etkisinden/belirleyiciliğinden ücretli ya da ücretsiz köleler yaratmadan kopamayacağını çok önceden bilen Rousseau (1982: 81) “bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil” derken aslında buna işaret etmektedir.

iktidara dayalı gibi görünen antik demokrasi, iktidarın temsil edilmeden ancak ve ancak pay edilerek dönüşümlü ve katılımcı bir şekilde uygulanması nedeniyle modern demokrasiden oldukça farklı bir boyuttadır. İktidar ‘eyleminin’ yurttaşlar/dostlar arasında eşit ve dönüşümlü olarak özgür bir şekilde ifa edilmesi, yurttaşı hem ‘yöneten’ hem de ‘yönetilen’ olarak tek bir vücut içinde bütünleştirerek<sup>97</sup>, temsile ve aktarıma dayalı modern ilişkisellik boyutunun aksine her bir yurttaşın kendi öz -otoriter- varlığı içinde hareket eden bir ilişkisellik boyutuna taşır:

“Aristoteles’in yurttaş tanımını yeniden ele alalım: Bir eyleme tarzında (*arkhein-hükmetmede*) ve bu eylemeye karşılık düşen bir edilmeye (*arkhestai-hükmedilmeye*) pay sahibi olmasıyla (*metexis*) tanımlanan bir özne adı (*polites*) vardır. Siyasete has olan bir şey varsa, özneler arası bir ilişkide değil, bir özneyi tanımlayan çelişkili iki terim arasındaki ilişkide bulunur” (Rancière, 2007: 140).

Antik Yunan’da yurttaşın, temsili aklına bile getirmeden hem *yöneten* hem de *yönetilen* olarak iki boyutlu da olsa tek bir vücut içinde ortaya çıkması neticesinde modern dünyada bir türlü denkleştiremediğimiz ‘özgürlük’ ve ‘eşitlik’ ilkeleri, yurttaşın kendi *biyo-politiği* içinde eriyerek birbirine karışacaktır. Ancak özel hayatı dışlayarak ve içindekileri köleleştirerek kamusal alanda otorite<sup>98</sup> ile özdeşleşen bir *aşırı özgürlük* ve *aşırı eşitliğe* yol açan bu antik ‘simya’ zehirlidir ve ilk kurbanı da Sokrates olmuştur. Kabile yaşamının (*zoē*) içindeki ‘benzerleri’ (*homoioi*), *polis* yaşamında (*bios*) ‘eşitler’ boyutuna taşıyan Atinalı yurttaşlar, özgürlük mefhumunu sadece kamusal alanla yani yurttaş özgürlüğüyle sınırlı tutarak devlet/polis ile bütünleştikleri için otoriteden ayrı/bağışık bireyi ve bireysel özgürlüğü tahayyül bile edememişlerdir<sup>99</sup>. İyi yasanın (*eunomia*) yani ‘ortak iyinin’ (*ortak çıkarın*) sadece kamusal alanla (*polis*) sınırlı kalmasına neden olan bu *aşırı demokrasi*, hem özel/ekonomik alanda aşırı bir sömürüye yol açmıştır hem de kamusal alanda bireysel özgürlükten nasibini alamamış yeni

<sup>97</sup> Leivathan-yurttaş.

<sup>98</sup> Zaten Yunan dilinde Arendt’in de (2012A: 143) belirttiği gibi dışsal anlamda meşru bir güç anlamına gelen otorite kelimesi yoktur. Bu anlamda ‘otorite’ anlayışı ilk olarak Roma’da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Platon, *otorite* ile bütünleşen yurttaşın hiçbir sınır (yasa) tanımayan özgürlüğünü zor kullanarak sınırlandırarak “dışsal bir güce meşru bir ilke bulmaya çalışırken başlangıçta sürü ile çobanı, gemi kaptanı ile yolcuları, doktor ile hastaları ya da efendi ile köle gibi çok sayıda ilişki türü yol göstermiştir” (Arendt, 2012A: 149).

<sup>99</sup> “Antik Yunan’da özgür olmak, hakimiyet ilişkisinde var olan eşitsizlikten azade olmak ve ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alana girmek anlamı taşıyordu” (Arendt, 1994: 53).

benzerler/aynılar yaratmıştır<sup>100</sup>. Kendilerine benzemediği için ‘ötekiyi’ (misal Sokrates) demokrasiye kurban eden yurttaşlar, özgürlüğün yalnızca otorite uygulayan ‘aşırı’ eşit-yurttaşlar<sup>101</sup> arasında mümkün olabileceğini düşünerek birer Leviathan-yurttaş haline gelmişler ve böylelikle sadece *polis*’i/devleti özgür kıldıkları ‘despotça’ bir yönetim kurmuşlardır<sup>102</sup>. Oysa *dikaion*-adalet ve ‘hakikat’ birbirine benzeyenler arasındaki bir danışıklı dövüşten doğmaz, tam aksine ‘öteki’ ile girilen bir çatışma yani bir *agōn*<sup>103</sup> içindeki diyalektik mücadele sonucunda kendini aşikâr eder. Ötekinin olmadığı, görmezden gelindiği, söz hakkı verilmediği kamusal alanda (*agora*) sadece erkek yurttaşa ait olan özgür konuşma (*parrhesia*) sonucunda ortaya çıkan *logos* hakikatin birliği değil egemen olanın (*Leviathan-yurttaş*) -kötü- yasasıdır. Kötü yasayı, yani *kralın çıplak olduğunu* söylemeyi göze alarak ‘hakikat cesareti’<sup>104</sup> gösterenler de birer *parrhesiastes* olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Eğer vatandaşlar *parrhesia*’yı -hakkıyla bir hakikat için-<sup>105</sup> kullanamazlarsa hükümdarın iktidarına karşı koyamazlar. Ve eleştiri hakkı olmazsa, bir hükümdar tarafından kullanılan iktidarın sınırı olmaz. Böylesi bir sınırsız iktidar, İokaste tarafından “*delillerle deliliklerinde buluşmak*” şeklinde nitelenir. Zira sınırsız iktidar delilikle doğrudan bağlantılıdır. İktidarını kullanan insan, ancak onu eleştirmek ve böylece iktidarına ve emirlerine bir sınır koymak üzere *parrhesia* kullanan biri varsa bilge olabilir” (Michel Foucault, akt. Göçer, 2020).

‘Benzersiz’ bir eşitliğin mucidi olan Atinalı yurttaşlar da -ne yazık ki- özgürlüğü polis içine hapsederek kendi sınırsız egemenlikleri/otoriteleri içinde delirmişlerdir<sup>106</sup>. Kendileri dışındaki kadınları, metikleri, köleleri ve hatta çocukları öteki olarak

<sup>100</sup> “Bir araya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun despotizm yönünde nerdeyse karşı konulmaz bir eğilim sergiler” (Arendt, 1994: 66).

<sup>101</sup> “Erdemli kişiyle erdemsiz kişi eşdeğer tutulamaz çünkü eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa eşitsizlik demektir” (Platon, 1998: 163). (Platon, Yasalar, 756-757).

<sup>102</sup> “Yani, bütün despotizmlere özgü bir yolla, aşağıdakiler, onların yararına olacak biraz daha fazla eşitliğin herkese çok daha fazla özgürlük sağlayacağına inandırılırlar. Ve gerçekte, bu ‘eşitleştirme’ sayesinde despotik bir yönetime varılır” (Foucault, 2002: 155).

<sup>103</sup> “Hakikat tarafsız bir yerde (yargıcın/öznenin zihninde) değil, *agōn*’un mekânında oluşur” (Foucault, 2012: 76).

<sup>104</sup> “Ve hakikati söylemek, en uç biçimiyle, yaşam ve ölüm ‘oyunu’ nun bir parçasıdır” (Foucault, 2016: 15).

<sup>105</sup> Bu ifade tezin yazarına aittir.

<sup>106</sup> “Eğer insan yurttaştan başka bir şey değilse, devlet iktidarı/erki için aşılamayacak hiçbir sınır kalmamış demektir ve eğer insan yalnızca topluluğa aitliğiyle tanımlanıyorsa, yönetimin zorbalıklarına daha az karşı koyabilecek demektir” (Touraine, 2002: 64).

kategorilendiren yurttaşlar, onlarla herhangi bir *diyalog*'a girmeyerek *parrhesia* oyununu *delilerle deliliklerinde buluştukları* kısır ve çorak bir insanat bahçesinde sahneledikleri bir oyuna dönüştürmüşler ve böylelikle hem kendilerini hem de 'sınırsız' demokrasilerini 'hasta'<sup>107</sup> etmişlerdir<sup>108</sup>. Bu süreçte 'öteki' ile dost olmadan girilen tüm -sınıfsal- çatışmaların (*agōn*) sonucunun hüsrana olduğunu gören Yunanlı filozoflar, agoranın kuru gürültüsünden<sup>109</sup> sıyrılarak bir 'nihayete' değil bir 'hakikate' ulaşmak için 'öteki' dostlar arasında eşit ve özgür bir diyalog kurma denemelerine<sup>110</sup> girişeceklerdir. Öteki ile girilen bu felsefi denemelerde, *agōn* (çatışma) içindeki diyalektik, *parrhesia* ile bir *diyalog*<sup>111</sup> haline gelerek bir düşman şeklinde görülen ötekini eşit ve özgür bir ilişkinin temeli olan bir 'dost' haline dönüştürür<sup>112</sup>. Byung-Chul Han'ın da (2019: 11-13) söylediği gibi bireysel olarak özgür olmanın somut bir gerçekliği yoktur insanlar ancak dostlar arasında olursa özgür olabilir.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi *societas* kipinde başlayan hareketlilik, gelenekselin içinde sıkışıp kalmış Atinaları özgür kılarak *communitas* kipinde yeni birliktelik ve ortaklıklar inşa etmelerine imkân sağlamıştır. *Societas* ve *communitas* kipinin bu izdivacından da Atina *demosu* doğmuştur. Bu diyalektik süreçte *communitas*'ın rahminden doğan *demos*, her *communitas* kipinde gerçekleşen bir içleme/dışlama pratiği ile kendi *benzerlerini* ve *ötekilerini* yaratarak eşitlik ve özgürlük arasındaki antik dengeyi/adaleti<sup>113</sup> inşa etmiştir. Dost olarak görülmeyen ötekinin özgür olmadığı bu antik dengede, erkek yurttaşlar güçleri ve 'siyaseten mülkiyetleri' yettiğince

<sup>107</sup> "Oğlu Polyneikes'e sürgünderken kalbini yaralayan en kötü şeyin ne olduğunu soran İokaste yanıt olarak *parrhesia*'dan yani özgürce konuşma hakkından yoksun kalmak olduğunu alır ve: İOKASTE: İnsanın zihninden geçenleri söylemekten menedilmesi... Bir kölenin yaşamına benziyor. POLYNEİKES: İnsan yönetenlerin aptallığına dayanmak zorunda kalıyor. İOKASTE: Delilerle deliliklerinde buluşmak... Bu insanı hasta eder" (Foucault, 2016: 25).

<sup>108</sup> "Köleliğe dayalı demokrasinin başlıca özelliği iki parçaya ayrılmasıdır. Sinesinde iki düzen yan yana varlığını sürdürür: En azından kuramsal olarak eşitlik yasasıyla yönetilen bir *benzerler* topluluğu, bir de yine yasanın kurumsallaştırdığı bir *benzemezler* veya *dahil olmayanlar* topluluğu" (Mbembe, 2020: 30).

<sup>109</sup> "... Böyle bir toplantı içki aktıkça zorunlu olarak hep daha gürültülü patırtılı hale gelir... Bu durumda herkes coşar, neşelenir, çenesi düşer ve yanındakileri dinlemez olur" (Platon, 1998: 60 & Platon, *Yasalar*: 671b).

<sup>110</sup> Tönnies'in (1944: 715) söylediği gibi bizler "kendilerini bilme hususunda denemeler yapan insan oğulları/kızları"yızdır.

<sup>111</sup> "Sürekliliğe sahip uzun konuşma bir retorik ya da sofistlik aracıyken, soru cevaplardan oluşan diyalog *parrhesia*'nın tipik biçimidir, bir başka deyişle diyalog *parrhesia* oyununun oynanmasında temel tekniklerden biridir" (Foucault, 2000: 18).

<sup>112</sup> "Özgür olmak (Frei-sein) köken olarak dostlar arasında olmak (bei Freunden sein) anlamına gelir" (Han, 2019: 12).

<sup>113</sup> "Bizim için siyaset eşit olmayanlara her zaman yapısına uygun olan eşitliği uygulamak olan adalettir" (Platon, 1998: 163). (Platon, *Yasalar*, 756-757).



*societas* kipinin özel alanını tahakküm altına alarak hükümlerini sürdürseler de doğudan-batıdan gelen diğer ‘ötekilerin’ akınlarına daha fazla dayanamayarak *sırça polis*’lerinin paramparça olmasına şahit olacaklardır. Aslında, doğudan gelen birçok Pers saldırısını *hoplit* ordusunun disiplini ile geri püskürtmeyi başaran Atinalıların sonunu, kendisinininkinden daha muntazam ve acımasız bir *hoplit* ordusuna sahip kan kardeşi Sparta ile olan çekişmeleri hazırlamıştır<sup>114</sup>. Uzak diyarlardan zenginlik getirmesinin yanı sıra esen meltemi ile de Atinalıları yumuşatan denizden mahrum karasal bir devlet olan Spartalılar, Yunan dünyasının asker-milleti/*hoplit*-devleti olarak ortaya çıkmaktadır. Savaşçılığın ve acımasızlığın ‘erdem’ olduğu Sparta’da yurttaşlık bu nedenle sadece erkeklere has bir statü değildir ki kadınlar ve çocuklar da<sup>115</sup> erkekler kadar zalim olabilir. Köle haline getirip topraklarında çalıştırdıkları yakın komşuları *helot*’ları askeri eğitim ve tatbikatlarında canlı bir hedef olarak da kullandıkları için her daim isyan ile sınıanan Spartalılar bu nedenle gece gündüz tüm yaşamları boyunca tetikte ve nöbette oldukları militarist bir yurttaşlık kurumu inşa etmişlerdir<sup>116</sup>. Bir kara ordusu olarak bütünleşik bir savaş makinesi gibi hareket eden Spartalılar için hayat ölmek ve öldürmekten ibaret olması nedeniyle Atinalılar gibi ‘konuşkan’ bir *logos*’a da meyledememişlerdir. Kâh köle kâh düşman olarak gördükleri *helotlar* sayesinde sadece kendilerini değil kadınlarını ve çocuklarını da çalışmanın zorunluluklarından kurtaran Spartalılar, onları da birer asker olarak tahayyül ederek kamusal alan ile özel alanı birbirinden ayıramayacak denli bir düğüm haline getirmişlerdir. Sadece ‘*helotları*’ değil tüm komşularını da düşman olarak görmeleri nedeniyle *communitas* kipindeki bu düğüm *societas* kipine de sirayet ederek Spartalıları modern dünyadaki benzerlerini hatırlatacak denli ‘dost-düşman’ dikotomisine düşkün totaliter bir savaş ulusuna dönüştürür. Neredeyse hayatlarının büyük çoğunluğunu beraber yiyip içtikleri *askeri* ‘bölüklerde’ geçiren Spartalı asker-yurttaşlar, ilkel kabileler gibi komünal bir dostluk ve ‘eşitlik’ düzeni inşa etmişlerdir. Ancak *communitas* kipindeki bu ‘eşitlik’ sadece öldürme kapasiteleri üzerinden sağlandığı için *sözün* (*logos*), *düşüncenin* (felsefe) ve *şeylerin* (ticaret) dolaşıma girmesini engellemiş ve böylelikle de

<sup>114</sup> “Yunan uygarlığının doruğuna Atina’daki Perikles döneminde ulaşılmıştır; kentin İ.Ö. 480’de Pers işgalinden kurtuluşu ile İ.Ö. 431’de Sparta ile olan yıkıcı savaşın başlaması arasındaki boşlukta, Atina’nın politik, entelektüel ve kültürel enerjisi en yüksek noktasındadır” (Davies, 2006: 155).

<sup>115</sup> William Golding’in *Sineklerin Tanrısı* adlı kitabında çocukların ne kadar zalim olabileceği kurgusal da olsa ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

<sup>116</sup> “Düzen kaygısı onlara, boyun eğdirdikleri insanların sürekli isyan edecekleri korkusuyla telkin edilen Spartalı devlet, doğum anından itibaren tanımladığı erkek yurttaşlarının hayatının her alanıyla birlikte ve gittikçe yoğunlaşan bir biçimde askerilemiştir” (Freeman, 2005: 146).’

sınıfsal olan çatışmaların içinde gizlendiği *societas* kipini sakat bırakarak<sup>117</sup> özgürlüğü sadece *communitas* kipinin tahakkümü altına almıştır. Bu nedenle sadece öldürme kapasiteleri ölçüsünde eşit olan Spartalılar için özgürlük de sadece düşmana karşı verilen savaşlarda vatan uğruna ölmek ile kutsanmıştır<sup>118</sup>.

Perikles'in de *Cenaze Söylevi*'nde de belirttiği gibi yurttaşlık tipolojilerindeki bu özsel farklar nedeniyle Atina ve Sparta kentleri ortak bir akılda/zeminde buluşmak yerine kendi 'küçük' Yunan *dünyaları* içinde bir liderlik yarışına girmişlerdir. Bu jeopolitik rekabet sonucu yıllarca süren savaşlar, yurttaşlığın yeniden üretiminde oldukça kıskanç olan her iki devleti de zamanla askeri kaynak açısından bitap düşürerek kentler içindeki istikrarı da bozacaktır. Halkı meydana getiren yurttaşların üretimindeki niteliksel sınırlar nedeniyle kendi *communitas*'ları içine hapsolarak bu kargaşalara yanıt veremeyen her iki site-devleti, sınıfsal değişimlerin yaşandığı *societas* kipinden gelen yeni devinimlere karşı da savunmasız yakalanarak 'eşitlik' ve 'özgürlük' çatışkısı üzerine bina ettikleri dünya tarihindeki 'ilk' yurttaşlık birliklerini, yeni nesillere aktarabilecek şekilde dönüştürememişlerdir. Geleceğe yönelik bu dönüşümü engelleyen en önemli neden, *communitas* kipi içinde kurmaya çalıştıkları yurttaş ortaklığının/birliğinin/cemaatinin, onları evrensel taşıyacak olan *societas* kipinden mahrum olmasıdır. Sparta'nın saf militarist kamusalını bu tartışmada bir yana bırakırsak; kadınların, çocukların, metiklerin, kölelerin ve yabancıların dahil edilmediği -erkek- yurttaş/polis bütünleşmesinden doğan Atina devletinin/kamusalının (*polis*'inin) yani *res publica*'sının temelleri, halkın bu 'eksik' ama 'sabit' inşası nedeniyle daha baştan zayıftır ve herkesi kucaklayarak evrensel olma iddiasında bulunabilecek her *res publica* karşısında da yenilmeye mahkumdur. Aslında 'eksik' halkın 'asli tamamlanmamışlığı' kuramsal olarak bir zaaf değildir tam tersine bu 'tamamlanmamışlık' Balibar'ın da (2016: 45) ifade ettiği gibi geçmiş ve gelecek arasında salınan halk(lar)ın canlılığını gösterir ancak kamusal alana sabitlenerek özel alan ile ilişkisi kesildiği için Atina'da (ve Sparta'da) halk, canlı değil ölü doğmuştur ve bu nedenle de geleceğe nail olamamıştır.

<sup>117</sup> "Değiş-tokuş olunca bir arada olma olacaktır" (Aristoteles, 2007: 101).

<sup>118</sup> "Sparta'da bir yenilgi sonrasında bile, ölen kişilerin aileleri çok sevinçli görünmüşlerdir" (Freeman, 2005: 208).

Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inden ayrıntılı bir şekilde anlattığı 'dünya işlerinin' zorunluluklarının (*necessitas vitae praesentis*) tetiklemeyle beraber ortaya çıkan sosyo-ekonomik ve askeri gelişmeler sonucunda ilkel *deme*'lerinden kurtularak antik *demos*'a dönüşen Atinalılar elde ettikleri bu kolektif güç ile kent yönetimindeki rakiplerini bir bir bertaraf ederek *demos*'un iktidarını yani -antik- demokrasiyi hayata geçirmişlerdir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi *demos*'un bu kolektif iktidarının/egemenliğinin, dünya işlerinin zorunluluklarını sadece kadınlara ve kölelere yıkmasıyla, *karşılaşmalar* ve *alip vermelerle* hayatı çoğaltan *societas* kipinin etkisi azalmış ve de yurttaş birliği/cemaati olarak ortaya çıkan halk yani *demos* da asli tamamlanmamışlığı ile birlikte *communitas* kipinde sabitlenmiştir. Yunanlı filozofların aşırı demokrasi olarak nitelendirdiği bu mutlak iktidarda, yurttaşlar cemaati (*polis*) olarak 'halk', halkın içinde layık görmediği, dışladığı ve ötekileştirdiği toplumun diğer kesimleri ile bir bütün oluştur(a)madığı için inşa ettiği 'kamusal iyilik' ve 'ortak esenlik' anlamındaki *res publica* da güdük kalmıştır. Bu nedenle -her ne kadar yine kadınları ve köleleri dışarda tutsalar da-, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere antik düşünürler, *societas* ve *communitas* kipini birbirinden kopararak temelsiz bir *res publica* inşa eden halkın 'aşırı' özgürlük idealini, zenginlerin ekonomik oligarşisi ve aristokratların savaşçı erdemleri ile törpüleyerek ölçülü bir özgürlük idealine dönüştürebilecekleri *karma/sınıfsal* bir toplum/anayasa<sup>119</sup> (*politeia*) arayışına girmişlerdir. Ancak aşırı demokrasinin mabedi *polis*'i aşarak genel anlamda 'ortak bir esenlik' sağlayacak olan bu *res publica*, nam-ı diğer *politeia*, her daim eksik olan halkın, *communitas* ve *societas* kipleri arasındaki kopukluk sonucunda bu asli tamamlanmamışlığında sabitlenmesi nedeniyle Yunanlılar tarafından tatbik edilememiştir. Köleleri ve kadınları sayesinde dünya işlerine kafa yormayan Atinalıların zamanla kafaları da bu dünya işlerine ermemeğe başlayınca, ortaya çıkan toplumsal, ekonomik ve askeri krizler karşısında çaresiz kalmışlardır ve dünyaları da inşa ettikleri *polis* ile başlarına yıkılmıştır.

<sup>119</sup> "Karma anayasa Platon ve Aristoteles'ten sonra Roma (Polybios ve Cicero), Aquinolu Thomas, Locke ve Montesquieu tarafından da savunulmuş ve en sonunda geldiği nokta bakımından bugünkü kuvvetler ayrılığı sistemine dönüşmüştür" (Öztürk, 2013B: 58).

### 1.3.2. Yurttaşlığın Antik Kökenleri: Romalılar

Antik çağın ilk perdesi Yunanlıların parçalanmasıyla kapanırken ikinci perdesi de Makedonyalılar ve Romalıların askeri ve dolayısıyla toplumsal olarak tarih sahnesine çıkmalarıyla açılır. Yurttaşlık ve dolayısıyla askerlik konusunda çok ‘ketum’ olan Yunanlıların aksine Makedonyalılar *falanj*<sup>120</sup> ve Romalılar *lejyoner* adını verdikleri paralı askerlik kurumları ile nitelikli ama sayıca az olan Yunan hoplit ordularını darmadağın etmeyi başarmışlardır. *Falanj* orduları ile önce Yunanistan’ı sonra da doğuyu ele geçiren<sup>121</sup> Makedonyalılar aslında, Yunan kültürünü içselleştirerek Horatius’un deyimiyle kendileri fethedilmiştir: “*Graecia çapta ferum victorem cepit*, ‘Fethedilmiş Yunanistan, acımasız fethini fethetmiştir” (Davies, 2006: 159). Savaşçılıkta iyi olmalarının yanı sıra savaş teknolojisinde yaptıkları atılımla ön plana çıkan Makedonyalılar, kültürel ve düşünsel anlamda antik Yunanın esiri<sup>122</sup> olarak Helen kültürünü benimsemişler ve bu kültürün doğuya da yayılmasında aracılık etmişlerdir. Ancak dağınık Makedon krallıklarını monarşik bir yapıda bir araya getiren Philipos ve ardılı olan oğlu Büyük İskender’in kurduğu bu paralı askeri yapılanma<sup>123</sup>, Roma örneğindeki lejyoner ordusundaki gibi yurttaşlık ile mühürlenmediği için İskender’in ölümüyle evrensel bir *res publica*’ya dönüşmeden dağılıp yok olacaktır. Kuruluşunu Makedonyalılar gibi krallara borçlu olan Roma’nın zamanla Yunanlı komşularına öykünerek yurttaşlık andı ile bağlı bir ortaklık serüvenine girmeleri onları bir kralın ömründen daha uzun evrensel bir *res publica* inşa etme cesaretini vermiştir: Arendt’in de (1994: 82) söylediği gibi “Romalılar için *res publica*, Yunanlılar için de *polis*, her şeyden evvel bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da görelî kalımlılıklarıyla ayrılmış bir mekan olma özelliğine sahiptir”. Fani birer ‘hayvan’ olmak yerine ölümsüzlük şerbetinden tadarak tanrılara yaraşır bir hayat yaşamak isteyen Romalıların, *-communitas* kipindeki- kabile

<sup>120</sup> Ağır hoplit ordusunun aksine sarissa adı verilen uzun kargalarıyla daha esnek ama bir o kadar daha öldürücü olan paralı askerlerden oluşmuş Makedon falanj ordusu, kuşatma savaşlarında da mançınığı geliştirmeleriyle Yunan kent devletlerini bir bir avlamıştır.

<sup>121</sup> “4. yüzyılda Makedonyalılar, Yunanistan ve İran’ın tamamını otuz yıl içinde ele geçirmişlerdir ve Roma lejyonlarının ilerlemesi de bu dönemden itibaren durdurulamaz hale gelmiştir” (Davies, 2006: 162).

<sup>122</sup> Büyük İskender’in akıl hocası da Yunanlı düşünür Aristoteles’tir.

<sup>123</sup> “Philippos yeni bir siyasal sistem yaratmıştır; bu, nihai anlamda erkin, kralın üstünlüğüne dayandığı, askerlerin ve soyluların krala kişisel bağlılıklarını sunduğu bir monarşi modelidir” (Freeman, 2005: 300).

geleneklerinden kurtularak *-societas* kipinde “başkalarıyla olma” (*inter homines esse*)<sup>124</sup> tutkusuna kapılıp- evrensele ulaşma hayalini kuracakları *res publica*’yı (cumhuriyeti) inşa etme sürecinin başlangıcı da *On iki Levha Kanunları* adı verilen yasaları kabul etmelerine dayandırılabilir. İ.Ö. 451-449 yılları arasında hazırlanan *On iki Levha Kanunları* ile daha evvelinde bir kabileler sistemi içinde örgütlenmiş olan Roma’nın *patricius* (patrisyen) ve *pleb* ayırımına dayalı olan iki sınıflı yapısı<sup>125</sup> arasında yurttaş eşitliği üzerinden bir denge kurulmuştur: Yazılı hale getirilen “*On iki Levha Kanunları* ile *pleb*’ler, çeşitli haklar kazanmakla birlikte hukuksal açıdan *patricius*’lar ile eşit olma hakkına ulaşmalarıyla da” (Akman, 2012: 96), merkezi Roma olan evrensel bir *res publica*’nın kurucusu olarak ortaya çıkarlar. Öncesinde *patricius* içinden çıkan ruhani şahısların/rahiplerin (*pontifex*) iki dudağının arasında örfi/sözlü olarak var olan Roma Hukukunun, *pleb*’lerin bitip tükenmez mücadeleleri sonucunda bu şekilde yazılı bir forma dönüştürülmesi günümüz modern yurttaşlığın ve modern hukukun da başlangıcı olarak düşünülebilir.

Roma kentinin/sitesinin (*civitas*) kurucu babaları (*patres*) olan *patricius*’lar (*patronus*) ile kentlin askeri ve ekonomik anlamda gelişmesi ve genişlemesi sürecinde onlara yanaşarak ‘sığıntı’ olan *pleb*’ler (*cliens*’lar, küçük çiftçiler, zanaat ve küçük ticaret ile uğraşanlar) arasındaki çatışmalı ve çekişmeli eşitsiz ilişkinin odağında yurttaşlık kurumu bulunmaktadır. *Patrisyen*’ler ve *pleb*’ler arasında, Roma’nın bir kabileler federasyonu olarak kurulup başına da kral olarak *Romulus*’un geçtiği andan itibaren başlayan ve yurttaşlık mücadelesine dayanan bu sınıfsal ve hukuksal mücadeleler Roma’nın yıkılmasına dek değişik biçimlere ve yapılara bürünerek varlığını sürdürmüştür<sup>126</sup>. İlk başlarda *patricius*’lara has ayrıcalıklı bir kurum olarak ortaya çıkan

<sup>124</sup> “Büyük bir olasılıkla MÖ 8. yüzyılda Kafkasya’dan gelip İtalya yarımadasının Etruria bölgesinde çeşitli bağımsız kentler oluşturan Etrüskler, daha sonraları Roma’nın bulunduğu yerdeki Latin ve Sabin köylerini kendi önderliklerinde birleştirerek Roma’yı bir site (kent devleti) biçiminde örgütlemeye koyulmuşlardır” (Ağaoğulları & Köker, 2001: 16).

<sup>125</sup> “Roma halkı (*populus*), kuruluşundan beri *patricius* ve *pleb* olmak üzere iki halk kesiminden oluşmuş, bunlardan *patricius*’lar siyasal, ekonomik ve hukuksal hak ve yetkiler bakımından uzun dönem ayrıcalıklı sınıf olmuş, *pleb*’ler ise *patricius*’lara göre ikinci sınıf halk sınıfı sayılmaktayken, iki sınıf arasındaki mücadele Roma Cumhuriyet dönemi boyunca daima *pleb* sınıfı lehine gelişme gözlemlenmiştir” (Küçük, 2017: 208).

<sup>126</sup> “On İki Levha Kanunları ve diğer kanıtlar, erken cumhuriyet dönemindeki yurttaşlık kurumunda görülen birbirinden farklı statü sınıflandırmalarını veya özel toplumsal ilişkileri açıklayan tarihi kaynaklar olarak ortaya çıkmaktadır; ilk akla gelen patrisyen ve *pleb* zıtlığının yanında, *patronus* ve *klient*, *classis* ve *infra classis*, *cavalry* ve *infantry*, *assidui* (vergisini ödeyebilecek yurttaşlar) ve *proletarii* (en fakir yurttaşlar) zıtlıklarıyla yurttaşlık kademeli olarak kurumsallaştırılmıştır” (Drummond, 2006: 166).

antik Roma yurttaşlığının kökeni de Atina ve Sparta yurttaşlığına benzer şekilde özgürlük aşkına, savaşçı erdeme ve bu savaş yeteneğinin getirdiği dünya mülküne dayanmaktadır. Kendilerini yönetecek olan kralın soydan değil -savaşçı- erdemden (t)ürediğine inanan ‘soylu’ Romalılar Romulus’un ölümünden sonra çok aceleci davranmayıp yeni kral arzı endam edinceye kadar bir *interregnum* anlayışı<sup>127</sup> geliştirerek kralsız da *idare* edebileceklerini idrak etmişlerdir. Kralsız da yönetebilmelerini sağlayan bu ‘idare aygıtları’ yani *-magistratuslar*<sup>128</sup>, kralın danışma meclisi olarak kabul ettiği ve ‘soylu’ babalardan (*patres*) mütevellit *Senato*<sup>129</sup> ve bu babaların çocukları *patricii*’lerin (*patrisyen*) oluşturduğu ‘Roman populus’un vücut bulduğu *curia meclisi (comitia curitia)*’dir. Erkeler birliği anlamına gelen *curia (co-viria)* 300’e yakın *gens*’in (kabilenin) 10’arlı gruplarla meydana getirdiği yerel birliğin adıdır. Gelenekselin *communitas*’ından çıkan birbirinden farklı kabileler güçlerini bu kurgusal *curia*<sup>130</sup> birimlerinde demet demet birleştirerek (*fascēs*)<sup>131</sup> *civitas*’ın (devletin/şehrin, yurttaşlığın-*civis* ve medeniyetin-*civilization*) tohumunu da atmışlardır. Her bir *pater familias* (baba/*patres*), ailesi/*gens*’i üzerinde ölüm ve yaşam hakkını da içeren gücünü yani *patria potestas*’ını (babanın iktidarı)<sup>132</sup> bırakmadan kendi muadilleri/eşitleri ile bir araya gelerek oluşturdukları bu *curia meclis*’inde soydan değil erdem ve güçten gelen *imperium*<sup>133</sup>,u yani *rex*’i (kralı) seçmiş ve onaylamışlardır<sup>134</sup>.

<sup>127</sup> Bkz. Cicero, 2018: 165.

<sup>128</sup> “*Omnia dicta fortiora si dicta Latina* (Eğer bir söz Latince söylenirse, her zaman daha güçlüdür)” (Yılmaz, 2011: 195).

<sup>129</sup> Senato, yaşlı adam anlamına gelen ‘senex’ kelimesinden türetilmiştir. “Üyeleri kral tarafından *gens*’lerin ihtiyar başlarından ömür boyu seçilen bu *senatus*, kralın bir danışma meclisi (*concilium*) idi” (Demircioğlu, 1987: 54).

<sup>130</sup> “Curia, aile ve *gens* gibi, kan akrabalığına dayanan bir birlik değildi; tersine, aile ile *gens*’in sosyal bir gruplaşma olmasına mukabil, curia mahalli ve siyasi bir gruplaşma idi” (Demircioğlu, 1987: 50). Bu açıdan Atina *demes*’lerine benzetilebilir.

<sup>131</sup> “Latince *fascis* (demet) sözcüğünden türetilen *fascēs* birbirine bağlanan bir grup değnek ve bu değneklerin ortasına keskin tarafı dışarı bakacak şekilde yerleştirilen bir baltadan oluşurdu. *Birlikten kuvvet doğar* ifadesini cisimleştiren *fascēs* iktidarın sembolü olarak birçok devlet, hareket ve parti tarafından kullanılmıştır” (Yılmaz, 2011: 168). Modern zamana da bilindiği üzere faşizm olarak intikal etmiştir.

<sup>132</sup> “Babanın mutlak otoritesi olan *patria potestas* içinde baba evinde adeta kral gibiydi. Malına tasarruf eder gibi ailesine tasarruf ederdi. Mesela karısını veya oğlunu köle olarak satabilirdi... Sonra, baba bu aile efradının işlediği suçlarda bizzat hakimlik ettiği için, şayet takdir ederse, mesela reşit olmamış evladını bile öldürebilirdi. Hiç kimse, hatta devlet dahi, buna bir şey diyemezdi” (Demircioğlu, 1987: 49).

<sup>133</sup> Emretme kudreti.

<sup>134</sup> “O vakit yeni halk, kralın seçilen değil, sahip olunan biri olması gerektiğini ve Hercules’in soyundan gelmesi koşuluyla herhangi birinin kral olabileceğini düşünen Lacedaemonialı Lycurgus’un gözünden kaçan bir şeyi görmüş oldu: Köylü halkımız soyun değil, krala yakışan erdem ve bilgeliğin aranması gerektiğini gördü” (Cicero, 2018: 165).

*Patres*'in çocukları (*patrici*) olmayıp da yanaşmaları oldukları için -henüz- yurttaş olarak kabul edilmeyen *pleb*'lerin<sup>135</sup> yer al(a)madığı bu ilk(el) mecliste oylar, bireysel değil yeni bir cemaat olarak ortaya çıkan *curia*'lara yani topluluk hesabına göre beliren korporatist bir anlayışta kullanılmıştır<sup>136</sup>. Bu korporatist anlayış soylu-yurttaş *patres*'lerin sadece muadilleri arasında eşitlik temelinde bir yurttaşlık kurumu inşa etmediğini aynı zamanda kendi *curia*'larındaki malların, şeylerin, kadınların, çocukların ve kölelerin efendisi-*dominus*'u kalmaya devam ederek, eşitler arasında birinci olarak seçtikleri *imperium*'a karşı özerk ve özgür bir alan-*dominium* yarattıkları anlamına da gelmektedir: “Bilindiği gibi Romalı aristokratlar (*patres*'ler) özgürlüklerine değer verirlerdi ve onlar için özgürlük kendi aralarından birinin bireysel hakimiyetine engel olmayı, hukuk önünde eşit olmayı ve oy hakkına sahip olmayı içermektedir; Romalı aristokrat için kişinin yaşamının başkalarının iyi niyetine bağlı olmaması ve tahakkümün yokluğu özgürlük açısından her zaman oldukça önemli olmuştur” (Yılmaz, 2011: 188).

*Patres*'ler için, *curia meclis*inde seçtikleri ya da *senatoda* onayladıkları *rex*'in, Roma'nın kralı olarak sahip olduğu *imperium*'unun/*potestas*'ının (egemenlik/iktidar) bir tahakküme dönüşmesini engelleyecek ‘hukuksal’ bir sınırı vardır. Antik Yunan’ın hiper-yurttaşlarının meydana getirdiği kural tanımayan, sınırsız, ‘despot’-*demos* iktidarının aksine Roma’da iktidar, özgürlüklerine düşkün soylu-yurttaşlar arasındaki hukuksal soyutlamalar aracılığıyla inşa edilen *rex-senato-comitia curitia* kurumlarıyla ortaya çıkan -çekişmeli- bir üçlü denge içinde dizginlenmiştir. Romalıları Yunanlılardan ayıran da hayatın akışına ve gerçekliğine olan pratik inançlarıdır ki bu nedenle ideal topluma ulaşmak için sadece *communitas* kipinin değil *societas* kipinin de etkisini sezerek sadece savaşmak ve yönetmek için değil para kazanmak için de hangi *eylemler* ve çekişmeler gerekiyorsa yapmışlardır<sup>137</sup>. Bu nedenle de hayatın ‘doğal akışı’ ile kamusal alanda

<sup>135</sup> “Roma’nın ilk dönemlerinde hiçbir kabileyle ilişkisi bulunmayan *pleb*'ler ile *client*'lar, yurttaş olmadıkları ve *populus*'un içinde yer almadıkları için, özgür olmalarına ve mülk edinebilmelerine karşın, seçme ve seçilme gibi siyasal haklardan yoksun bırakılmışlardı” (Ağaoğulları & Köker, 2001: 17).

<sup>136</sup> Demircioğlu'nun (1987: 55;175-176) ayrıntılı bir şekilde açıkladığı gibi Roma’da ilk olarak krallık devrinden itibaren ortaya çıkan ve Cumhuriyet ile değişime uğrayan halk meclislerinde başından itibaren bireysel oy(lama) anlayışı yoktur: “Helen demokrasisinde tekil oy varken Roma’da tek oy sayılmazdı; büyük birliklere (*curia, centuria, tribus*) göre oy verilirdi. Bu ise Korporatif bir sistemdi” (Demircioğlu, 1987: 175).

<sup>137</sup> “Roma’nın her şeyden öte ilgilendiği şey (savaşmayı, yönetmeyi ve para kazanmayı içeren) eylemli ve bu eylemlerle doğuracakları sonuçların doğrulanıp haklı çıkarılmasıydı. *Roma gerçekliği*’nden söz edilmesinin nedeni de buydu işte” (Ağaoğulları & Köker, 2001: 25).

(*imperium*) ve özel alanda (*dominium*) ortaya çıkan bu ‘karma’ iktidarlarını<sup>138</sup> ‘karma’ bir anayasa ile taçlandırmak için çoğu modern çağa miras kalan bireysel/medeni yurttaş hakları ve -negatif- özgürlükleri temelindeki hukuksal dizgelerini yaratırlar:

“Tam vatandaş olmaya hak kazandıran ticaret ve mülkiyet hukuku (*ius commercii*), eşitliğe dayanan evlenme hukuku (*ius connubii*), aktif seçim hukuku (*ius suffragii*) ve memur seçilme ile memurluk yapma demek olan pasif seçim hukuku (*ius honorum*) ve nihayet bir memurun yurttaşlar hakkında verdiği kararı temyiz etme hukuku (*ius provocationis*)” (Demircioğlu, 1987: 52).

‘Orada’ (*Ecclasia*) ve ‘o anda’ (*oylama sırasında*) bir araya gelen Atinalı yurttaşların ‘anlık’ ve ‘spontane’ iktidarlarının zamansız mutlaklığına karşı Roma’daki soylu-yurttaşlar (*patres*’ler) ‘mutlak’ iktidarı (egemenlik anlamında *imperium*), zamana ve mekâna yaymayı akıl ederek *hayatın akışından doğan* doğal ‘Yasa’lar ile sınırlandırmayı başarmışlar ve uzun bir süre de kimseye yar etmemişlerdir. *Rex, senato* ve *comitia curitia* kurumlarıyla gerçekleşen mekânsal ayırım, Roma iktidarını dizgesel bir hiyerarşinin içine hapsederken geçmişte bir ‘başlangıç anına’ vurgu yapan kuruluş mitos’u ise bu iktidarı ezel ve ebet arasında değişmez bir ilke’nin tekrar tekrar yeniden yaratılması süreci ile mahkûm etmiştir. Bilindiği üzere Yunanca iktidar kelimesinin kökeni başlangıç ve ilke anlamlarına gelen *arkhè*’dir. Tanrısal bir şey olan başlangıç (Platon, 1998: 186) *Polis* içinde bir ilkeye (*otoriteye*) dönüşemediği için Atina iktidarı zamansız bir an’ın içinde tekrar tekrar doğmak durumunda kalır. Her an yeniden doğan Yunan iktidarı her daim canlı, dinç, körpe ve acımasızken geçmişteki ilkenin/başlangıcın tedrici bir şekilde dönüştürüldüğü Roma’da ise iktidar olgun, ihtiyatlı ve *babacandır*. Roma’daki bu *tedrici* iktidarın oluşumu, kuruluş mitosunu yeniden ve yeniden canlandıran ve onu durmadan çoğaltan *Senato*’daki yaşlıların (*senex*) atalar(1) ile olan kopmaz *bağı* ile gerçekleşir. Şimdiki andan geçmişe, yani o başlangıç anına kadar uzanan bu ‘bağ’ Romalıları *yekpare, geniş bir ânin parçalanmaz akışı* içinde bir arada tutarken aynı zamanda geçmiş ve gelecek arasında bir bağımlılık ilişkisi de yaratır: Sennet’in de (2005: 12) belirttiği gibi “bağ, bir ilişkiyi ifade eder; öte yandan, bağımlılık sözcüğünde olduğu gibi bir sınırlamadır da”. Bağ(lılık) ve bağımlılık kavramsal olarak birbirinden

<sup>138</sup> “Yunanlılar özeli kamusal kurban etmişken Romalılar bu iki alanın ancak birlikte var olabileceklerini anlamıştır” (Arendt, 1994: 87).



ayrılmayacak bir şekilde iç içe girmektedir: Bilindiği üzere anne/baba ve çocuk arasındaki ‘doğal’ sevgi üzerine kurulu ‘doğal’ bağımlılık ilişkisi zamanla ‘toplumsal’ sınırlamalar/azarlar/yasaklar getiren bir bağımlılık ilişkisine dönüşür. Hiç bilmediği ve henüz biyolojik olarak dahi -tam- hazır olmadığı bir dünyaya gözlerini açan insan yavrusunun kendini koruyup kollayacak ve başının çaresine bakacak erginliğe erişinceye kadar ana ve babasının kanatları/gölgesi altında kalma zorunluluğu bilinen bir gerçektir. Bu süre zarfında, doğduğu dünya anne ve babasının tecrübe ettiği dünya olduğu için ister istemez onların hayatta kalma pratiklerini içselleştiren çocuklar kurda kuşa yem olmamak için anne ve babalarının bir dedikleri iki etmezler. Çocukların, henüz fiziksel ve biyolojik bağımlılıktan kurtulamadıkları için sorgulamaktan imtina ettiği ve *razi* geldikleri bu anne/baba iktidarını (*anaerkil/babaerkil*) içselleştirmeleriyle de adına ‘otorite’ dediğimiz ‘rıza’ temelli bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu rıza ilişkisi tarih boyunca ninniler, masallar ve meseller ile kültürel bir birikim haline getirilerek hegemonik bir rızaya dönüştürülür ancak akıp giden *zaman* her daim anne ve babaların ve de ataların gölgelerini kısaltırken çocukları da göz kamaştırıcı yeni aydınlıklarla bir başına bırakmıştır.

Anne/baba ve çocuk arasındaki bu asimetric zamansal ilişkinin toplumsal karşılığı öncelikle bir aile (*communitas*) kipi olan kabile birlikteliklerinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra da *societas* kipinin tetiklemesiyle bir araya gelen kabilelerin oluşturdukları antik kentlerde de otorite, *göçüp gitmiş nesillerin ruhunda* yaşamaya devam etmiştir. Örneğin Solon öncesi Atina’da da bütün *arkhon*’ların (yönetici) birlikte oturduğu düşünülen *prytaneion*’da (ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı şehir ya da devlet konağı) dinsel bir otorite alanı vardır ancak demokrasinin gelişimi ile birlikte bu dinsel otorite -şehir içindeki koruyucu ve bağlayıcı etkisini sürdürmüş olsa da- hiper-yurttaşların egemenlik/özgürlük sarhoşluğuna kapıldığı *Ecclasia*’nın içine adım dahi atamamıştır. *An*’ın egemenliğinde *sonsuz* özgürlüğün deliliğine kapılan Atinalılar’ın kulakları atalarının geçmişten gelen fısıltılarına duyamayacak kadar sağır olur ve kendi suretlerinden/benzerlerinden başka hiçbir sınır yani otorite tanımazlar. Kendi kendisinin köksüz otoritesi olan Atina yurttaşının bu delirten özgürlüğünün nedeni egemenlik ile özgürlük arasında bir ayırım yapamamasından kaynaklanmaktadır. Arendt’in (2012A: 197) belirttiği gibi “Sokrates öncesinden, son Antik filozof olan Plotinus’a kadar bütün büyük felsefe tarihinde özgürlük ile ilgilenildiği görülmemiştir”, bunun sebebi de Yunan

kentlerinde egemenliğin ‘sınırsız’ özgürlük ile eş tutulmasıdır<sup>139</sup>. *Bir*’in (*monarşi*), *Birkaç*’ın (*aristokrasi*) ya da *Birçok*’un (*politeia*) aralarındaki ‘döngüsel’<sup>140</sup> çekişme özgürlük için değil egemenlik için verilmiştir ki “yazarların övdüğü özgürlük, özel insanların değil, egemenlerin özgürlüğüdür” derken Hobbes da (2004: 158) tam olarak bunu kastetmektedir. Henüz ‘içsel’ özgürlüğün keşfedilmediği bu dönemde egemenlikle rabitalanmış olan özgürlük bu nedenle tamamen dışsal olarak ortaya çıkan siyasal bir kip içinde ele alınmaktadır<sup>141</sup>. Bu siyasal kip içindeki -sınırsız- özgürlüğü de -daha önce açıkladığımız gibi- ancak doğal yaşamın zorunluluklarının hüküm sürdüğü hayvanat bahçesinden aklını kullanarak kurtulanlar elde edebilmektedir. Özgür bir şekilde sadece kendi -siyasal- eylemlerini icra eden egemen(ler) için özel alanın karşısındaki siyasal alan yani agora sözün/*logos*’un eyleme dönüştüğü bir tiyatro sahnesinden başka bir şey değildir. ‘Tek’ kişilik tiratlardan, ‘birkaç’ kişilik trajedilere ve ardından sahneyi basan halkın trajikomik oyunlarına kadar Atina *polis*’i özgürlüğün ve egemenliğin durmadan el değiştirdiği üç perdelik -döngüsel- bir oyun olarak kendini göstermiştir<sup>142</sup>. Yunanlı filozoflar siyasal alanda sahnelenen bu tutku dolu -kısır- döngüyü kırmak için akıl ile donatılmış ve ölçülülük ile kutsanmış *areté*’yi öne sürmüşlerdir. Atalarına kulak tıkadıkları için geçmişin otoritesinden azat olan Atinalıların, demokratik oylamalar esnasında demagogların bilgiden yoksun kanılarının tuzağına düşmelerini engellemek isteyen bu filozoflar *areté*’yi bir otorite olarak kullanmak istemişlerdir: “Tutkuların insanın aklını kör edebileceği, ancak akıl kendini dinletmeyi başardığında, hiçbir tutkunun insanı doğru bildiğini yapmaktan alıkoyamayacağına olan inancı Antik Yunan’da daha geneldir ve bu inanç Sokrates’in erdemin bir tür bilgi olduğunu söyleyen öğretisinin temelini oluşturmuştur” (Arendt, 2012A: 216). Ancak Atinalılar bilindiği

<sup>139</sup> Henri de Boulainvilliers de özgürlük ve egemenlik arasında ayrılmaz bir ilişki kurmaktadır: “Nedir özgürlük? Özgürlük tabii ki, başkalarının özgürlüğünü çiğnemekten geri durmak anlamına gelmez, çünkü bu durumda bir özgürlük olmayacaktır. Özgürlük neye dayanır? Özgürlük elde edebilmeye, sahiplenebilmeye, yararlanabilmeye, emredebilmeye, itaat sağlayabilmeye dayanır. Özgürlüğün ilk ölçütü başkalarını özgürlükten yoksun bırakabilmektir. Başkalarının özgürlüğüne basıp geçilemediyse, somut olarak özgür olmak neye yarardı ve neden ibaret olurdu?” (Boulainvilliers, akt. Foucault, 2002: 166).

<sup>140</sup> Antik düşüncede özellikle Platon’da Monarşi, Aristokrasi ve Politeia yönetimleri arasında döngüsel (*anakyklosis*) bir değişim olduğu iddia edilmektedir. Yozlaşan monarşi tiranlığa yol açarken buna karşı ortaya çıkan soylular tiranı alaşağı ederek egemenliklerini ilan ederler. Zamanla aristokratlar da yozlaşarak bir oligarşiye dönüşürler ve buna isyan eden halk yönetimi ele geçirerek politeia düzenini getirir. Son olarak da halkın aşırı özgürlüğü politeia’yı yozlaştırarak oklokrasiye çevirir ve tekrar bir kral çıkıncaya kadar anarşi ortamı hüküm sürer. Bkz. Machiavelli 2009: 32-33; Cicero, 2018: 151-152.

<sup>141</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Arendt, 2012A: 195-200.

<sup>142</sup> “Yunan polisi tam da böyle, insanlara eylemde bulunabilecekleri bir tezahür mekânı, özgürlüğün göze görünebileceği bir tür tiyatro sahnesi sağlayan bir *yönetim biçimi*ydi” (Arendt, 2012A: 209).

üzere ne *atalarının sözlerinden* yankılanan otoriteye ne de aklın *erdeminden* doğan otoriteye kulak asmadıkları için yurttaşlık ve demokrasi tecrübesini Romalılara devretmek zorunda kalırlar.

“Özgür olmak ile başla(t)manın, birbirleriyle ilintili” (Arendt, 2012A: 225) olduğu Roma düşüncesinde (ve dilinde) Romalıların özgürlüğü ilk kuruluş anına mühürlenmiştir. Gens şefleri yani sonradan soylu-yurttaş olacak olan *patres*'ler, sahip oldukları *potestas* sayesinde özgür bir şekilde bir araya gelerek kendi eşitleri arasından bir kabile şefini ilk defa *rex*/kral olarak seçerken *potestas*'larından vazgeçmiş olsalar da özgürlük tutkularını Roma sitesinin cevherine dağlamışlardır: “Roma kentinin kuruluşuna atfedilen bu kutsallık, cumhuriyetin kurulmasından imparatorluk çağının sonuna kadar Romanın siyasi yaşamının merkezinden hiç eksik olmamıştır, bu kutsallığın anlamı şudur: Bir kere kurulmuş bir şey, bütün gelecek nesiller için bağlayıcıdır” (Arendt, 2012A: 165). Roma'nın temelini atan atalar (*maiores*), çok değer verdikleri özgürlüklerinin daha sonradan seçecekleri ya da onaylayacakları bir kral tarafından suiistimal edilmemesi için bu kuruluş *an*'ını ‘dinsel’ bir güç ile kutsayarak gelecek nesillere dokunulmaz ve sorgulanmaz bir şekilde tevarüs edilebilmesini sağlamışlardır. Büyümek ve gelişmek adına *communitas* kipindeki kabilelerinden çıkarak ‘bir araya gelen’ (*relegere*) ve kutsal şehir Roma’da ‘birbirine bağlanan’ (*religare*) bu ataların geleceğe yönelik kehanetlerinden de Roma'nın dini (*religio*)<sup>143</sup> kurumsallaşmaya başlayacaktır: “Nitekim söylencelerdeki ilk kral Romulus kenti, devletin temel ilkesi olarak kehanetler üzerinden kurarken ve ardından her kamu görevini yerine getirmek için her üç kavimden kendisine kehanet okumada yardımcı olacak bir *augur* seçerken” (Cicero: 2018: 162) geçmiş ve gelecek arasındaki dinsel-otoriter bağı da düğümlemiş olur. *Patres*'ler -ve onların çocukları *patrisyenler*- kralın iktidarını (*imperium*) sadece elde ettikleri bu ‘dinsel’ *magistra* (idari makam) ile sınırlamakla yetinmeyeceklerdir; üstüne de geçmişten geleceğe nakledilen bu ‘kehanet’ ile kurulmuş başlangıç anını yani kutsal/sorgulanamaz ‘kuruluş’ bilgisini tekeline alan soylu-yaşlıların bir araya geldiği konseyi/*Senato*'yu da kralın egemenliğinin karşısına çıkaracaklardır.

*Rex*'in (*Bir*'in) özgürlüğüne (egemenliğine) karşı kendi (*Birkaç*'in) özgürlüklerini (otoritelerini) korumak ve nesiller boyunca devam ettirebilmek isteyen *patres*'ler

<sup>143</sup> “Din (*religio*), Romalı için, tanrıların iradesine bağlılık demektir” (Demircioğlu, 1987: 62).

Yunanlıların düştüğü hataya düşmeden özgürlük ve egemenlik arasında ontolojik bir ayrıma gitmeyi akıl ederler. İlk kuruluş anına dayanan bu ontolojik ayrımında, *Bir*'in egemenliği (*imperium*) -sınırsız- özgürlükten ayrılarak kendi eş değerleri olan *Birkaç*'ın kuruluş anındaki göreceli *eşitlik*'lerinden doğan kutsal güçleri (şiddetleri) dengelenmiştir. Sınırsız iktidarın ve buna bağlı sınırsız özgürlüğün egemen(ler)i delirten ve on(lar)a tabi olanları da yıkıma götüren zehrini hisseden Roma'nın ataları, Yunan komşularında eşitlik ve özgürlük arasında bir türlü kurulamayan dengeyi dışsal olarak kurguladıkları bu kuruluş anına yükledikleri kutsal güç ile sağlarlar. Her ne kadar söylencelerde Roma'yı - ilk kral- Romulus kurmuş dense de Roma'yı kuran *patres*'lerin atalarıdır ve Roma'nın - kurucu- gücü de (şiddeti) kraldan değil atalardan gelmektedir. Fiili olarak rex karşısında vazgeçmiş göründükleri bu kurucu gücü (*şiddet*) her daim egemenlere (kral/halk) hatırlatmak için de bu kuruluş anını nesiller boyunca tekrar ve tekrar çoğaltarak şiddet içermeyen bir güç olan otoriteyi yaratmışlardır:

“*Auctoritas* kelimesi *augere* fiilinden, yani ‘çoğaltmak/arttırmak’tan gelir; otoritenin veya otorite sahibi olanların durmadan çoğalttıkları şey, bu kuruluştur. Otorite sahibi olanlar; yaşlılar, Senato ya da soyları her şeye kaynaklık eden temeli atmış olanlardan, bu nedenle Romalıların *maiores*, "atalar" dedikleri kimselerden indiği ve onlara intikal (gelenek) ettiği için otorite elde etmiş olan *patres*'tir (babalar). Yaşayanların otoriteleri, Plinius'un dediği gibi artık yaşayanlar arasında bulunmayan kurucuların otoritesine (*auctores imperii Romani conditoresque*) dayanır ve bu yüzden türevseldir. İktidarın (*potestas*) tersine otoritenin kökleri geçmiştir, ama bu geçmiş de kentin günlük yaşamında kendini en az yaşayanların gücü, kudreti kadar hissettirir” (Arendt, 2012A: 167).

Romalı *patres*'ler kurguladıkları ve geçmişten geleceğe taşıdıkları bu otorite ile egemen olan(lar)a ‘*nasıl başlatmakta özgür olduksak yıkmakta da özgür olmaktan sakınmayız*’ uyarısını her daim vermeye devam etmiştir. Artık özgürlük, egemenlik olgusundan bu kutsal/dinsel ‘otorite’ *gücü* sayesinde ayrılarak egemen(ler)e tabi olan uyruklar/yurttaşlar tarafından egemen(ler)e rağmen de sahip olunabilecek içsel (aşkın/dinsel) bir yapıya doğru evrilir. Böylelikle de yurttaşlığın temeli olan eşitlik ve özgürlük arasındaki uyuşmazlık geçmişten yuvarlanıp gelen ataların bu ‘otoriter’ gücü sayesinde belirli bir dengede tutulabilecektir. Sınırsız özgürlük isteyen egemenin (*rex*) karşısına çıkan bu otorite, aynı şekilde sınırsız eşitlik isteyen yurttaşların da oluşturduğu

meclisler önünde (*comitia curitia/comitia centuriata*<sup>144</sup>/*concilia plebis tributa*<sup>145</sup>) önünde aşılmaz bir kutsal dağ olarak dikilmiştir. *Görmüş geçirmiş*<sup>146</sup> yaşlıların bulunduğu Senato içindeki yetkiler aracılığıyla<sup>147</sup> *rex* ve *comitia curitia* karşısında hukuksal bir güç kazanan ‘otorite’, Roma iktidar anlayışını bu şekilde mekânsal ve zamansal olarak ilişkisel bir boyuta taşır. Bundan böyle iktidar saf şiddet aracılığıyla elden ele değişen ve bir yüzük, asa ya da kılıç simgesiyle tek bir odağa atfedilen bir olgu olmaktan çıkarak toplumsal tabakalar/sınıflar arasında otorite sayesinde karşılıklı bir rızaya dayanan ilişkisel ve gayrişahsi (bürokratik) bir boyut halini alır. Kralların bir baltaya -henüz- sap olamadığı (*karizmatik iktidarlarını* henüz kurumsallaştıramadığı) bu süreçte iktidarı simgeleyen baltanın sapları, soyluların oluşturduğu *fascēs* birlikteliğinden oluşmaktadır. Kurucu güç (*şiddet*) anında, kral(lar) karşısında sahip oldukları otoriteyi kuruluş anına sabitleyerek yeniden ve yeniden üreten *patres*’ler, zamanla inşa ettikleri *magistra* kurumlarına da (idari/bürokratik kurumlar) bu otoriteyi aşılayarak iktidarın ayrılmaz parçası haline gelirler. İktidar ancak onlar *ile* ve onlar *üzerinden* bir gerçeklik kazanabilmektedir.

İktidarın ‘mutlak’ emretme gücüne/*imperium*’a karşı otorite sayesinde *patres*’lerin kazandıkları bu ‘siyasal’ özgürlük alanının sosyo-ekonomik karşılığı da *dominium* (özel ve bireysel egemenlik) olacaktır: *patres*’lerin ‘özel hayatlarında’ sahip oldukları mal, mülk, eş ve çocuk çocuk üzerindeki otoritelerinden doğan bu *dominium* alanı ile *patres*’ler için egemenliğin ‘tahdit’ edildiği dokunulmaz/*müdahale edilmez* bir ‘özel’ alan yaratılır. Kurucu şiddetten miras kalan *mülk*’ler ile sağlanan bu özel alan anlayışı ile de mülkiyet kelimesinin Latince anlamı “devletin veya diğerlerinin kontrolünden saklı olan, şahsın sahip olduğu *özel* ekonomik kaynaklar” (Mann, 2012B: 460) şeklini alır. Başta kendi canı olmak üzere sahip olduğu canlı cansız her şey üzerinde,

<sup>144</sup> “*Comitia centuriata* hem *patricius*’ların hem de *pleb*’lerin katıldığı, yasa önerilerinin görüşüldüğü, kabul ya da ret biçiminde oylandığı, *ensor*, *consul* ve *praetor*’ların seçimlerini gerçekleştirdiği, kamu suçları bakımından yargı alanında yetkilerinin olduğu, savaş ve barış kararlarını veren devlet idaresinde önemi büyük bir meclistir” (Küçük, 2017: 204).

<sup>145</sup> “*Concilia plebis*, *patricius*’lara göre alt derecede yer alan *pleb*’lerin oluşturduğu ve aldıkları kararların sadece *pleb*’ler için geçerli olduğu *pleb* meclisidir. Bu nedenle de aldığı kararlara *plebiscitum*, yani *pleb* meclisi kararı adı verilir” (Küçük, 2017: 206).

<sup>146</sup> “*Senatus* cumhuriyet öncesinde *patricius* ailelerinin reislerinden meydana geliyordu. Ayrıca yüksek devlet memurluğu yapmış *patricius*’lar da *senatus*’a dâhil bulunuyordu” (Sabahat Atlan, akt. Akman, 2012: 93).

<sup>147</sup> “*Senatus*’un yasama yetkisi bulunmamaktadır. Yasama faaliyeti sırasında *magistra*’larca getirilen yasa önerileri öncelikle *senatus*’ta tartışılır ve sonrasında bu öneriler halk meclislerine oylanmak üzere sevk edilmektedir. Meclis tarafından kabul edilen yasaların bundan sonra onaylanması ve halka duyurulması *senatus* tarafından yerine getirilmektedir” (Küçük, 2017: 203).

*imperium*'a karşı özerk ve dokunulmaz bir otorite alanı yaratan *patres*'ler aracılığıyla antik özgürlük anlayışı 'mutlak' egemenlik tutkusundan ayrışarak sadece siyasal alana ait bir mefhum olmaktan çıkacak ve özel alan içinde de tecrübe ve tatbik edilen ve bireye (mülk sahibi yurttaşa) egemenlik/mutlak iktidar karşısında -negatif- bir özgürlük tutkusu kazandıran bir muhteviyata doğru bir değişim sürecine girecektir. Özgürlüğün hem siyasal alanda hem de özel alanda iki boyutlu bir şekilde ortaya çıkması ile antik Yunan'daki tek boyutlu Leviathan-yurttaş da ortadan ikiye bölünür. Salt *eyleme* ve egemenliğe dayalı bir yönetme aşkına kapılarak karşımıza sadece 'aktif' yurttaşlar olarak çıkan Yunanlılar *polis* ile aralarına en ufak bir sınır koyamayıp tamamen *polis* ile bütünleşmiş tek boyutlu bir yurttaşlık kurumu yaratırken; Romalılar, *imperium*'u (emretme gücü olarak iktidarı) otorite ile tütsülenmiş/donatılmış seçilmiş yurttaşlara havale edip bunun dışında kalan yurttaşlara da sadece meclislerdeki *evet-hayır* oylamalarına katılma hakkı vererek iki boyutlu bir yurttaşlık kurumunun öncüsü olmuşlardır. *Seçilen* 'aktif' kral ve *seçen* 'pasif' soylular geleneğine dayanan bu iki boyutlu yurttaşlığın özünde daha önce belirttiğimiz gibi korporatist yapıdaki Roma meclislerinin yasa yapımında sadece *evet-hayır* şeklinde oy verme ile sınırlı olmaları yatmaktadır. İster soylu-yurttaş meclisleri olsun isterse de plep-yurttaş meclisleri olsun bu meclisler sadece yasa yapma yetkisini haiz olan seçilmiş aktif yurttaşların/yöneticilerin (*consul, censor, preator, tribunus*) sunduğu yasaları onaylamak ile mükellef kalmışlardır:

“Bu meclislerin hepsinde inisiyatif yalnız icra kuvvetini temsil eden yüksek memurlarda (*magistra*) idi. Gerçekte, burada halk meclislerini yalnız bu memurlar toplantıya çağırabilirdi. Meclislerde teklif yapmak, Atina'dakinin aksine, yalnız bu memurların hakkı idi. Halk, bu meclislerde yalnız *evet* veya *hayır* derdi. Sonra, memurların arzusu ve iradesi hilâfına herhangi bir değiştirme veya mütemmim teklif de yapılamazdı. Bu da göstermektedir ki Roma vatandaşı, hâkimiyet iradesinin fiiliyatta mecliste tecelli ve tezahür işinde, pasif kalmış, icra kuvveti lehine kendine büyük sınırlar koymuştu” (Demircioğlu, 1987: 176).

Çoğunlukla az sayıdaki *patrici*'lerden seçilen aktif/yönetici-yurttaşlar, mutlak egemen(ler)e karşı atalarının onlara miras bıraktığı otoriteyi bir zırh gibi kuşanarak bürokratik-devlet aygıtını oluştururken, bir idari göreve seçil(e)meyip sadece meclislerde *evet-hayır* oyunu oynayan *pasif* yurttaşlar da özel alanda sahip oldukları *müdahalesizlik*

alanı çerçevesinde tecrübe ettikleri ‘negatif özgürlük’ (*libertus*) sayesinde günümüz modern devlet yurttaşlarının ilk örneğini oluşturmaktadırlar. Modern-devlete ilham veren yurttaşlığın bu iki boyutlu kodlaması yatay ekseninde gerçekleşen bir analitik çözümleme olarak değerlendirilebilir. Krallık çağından itibaren bütün soylu/patres yurttaşlar, otorite ile kutsanmış yöneticilerin yani *aktif* yurttaşların önerdiği ve meclislerdeki pasif yurttaşların ‘özgür’ iradeleri ile onayladığı/meşrulaştırdığı Roma kanunlarına (*lex*) eşit bir şekilde tabii oldukları için *aktif* ya da *pasif* olmalarına bakılmaksızın aynı -yatay-eksende ‘tam hukuklu yurttaş’ olarak kabul edilmişlerdir<sup>148</sup>. ‘Tam hukuklu’ bu soylu-yurttaşların karşısında ise daha önce de bahsettiğimiz gibi Roma’nın ilk dönemlerinde *pleb*’ler bulunurken Roma’nın sınırlarının genişlemesiyle devlete yeni katılan topluluklar da ilk başta ‘tam hukuklu’ yurttaşlık statüsüne erişememişlerdir. Roma’yı oluşturan ve ‘kuran’ gens’lerden birine ait olmadıkları için ataların (*maiores*) kutsiyetinden ve kuruluşun otoritesinden mahrum kaldıkları için Cumhuriyet öncesinde ‘az hukuklu’ yurttaşlar olarak kabul edilen *pleb*’ler ancak, *patrici*’lerle girecekleri mücadele sonunda eşit haklara sahip olabileceklerdir:

“Devlet himayesi altında ticaret ve mülkiyet hukukuna sahip olsalar da eşitliğe dayanan evlenme hukukuna sahip olmayan *pleb*’ler ayrıca üzerlerinde silah hizmeti olmadığı için de orduya asker olarak alınmıyorlardı. Ne seçilebilen ne de seçebilen *pleb*’lere bundan dolayı oy hakkı olmayan vatandaş (*cives sine suffragio*) da deniliyordu. Böylece bunlar tam hukuklu Roma vatandaşlarının (*populus Romanus Quiritium*) *gens*, *curia* ve *tribus* teşkilatı ile kült (*cultus*) nizamının dışında kalıyorlardı” (Demircioğlu, 1987: 52).

Yurttaşlığın bu dikey eksenli boyutunda ikinci sınıf yurttaşlar olarak yer alan ve yoğun olarak yaşamlarını taşrada sürdüren *pleb*’ler Roma’nın ilk kurulduğu zamanlarda Roma halkından (*populus Romanus*) bile sayılmadıkları için Roma kent sınırları içinde de ancak *pomerium*<sup>149</sup> dışında ikamet etmelerine izin verilmiştir. Başlangıçta sayı olarak da *patrisyen*’lere karşı yetersiz olan *pleb*’ler, Roma askeri olarak topraklarını ve hakimiyet alanını genişlettikçe hem taşra çevresinde hem de Roma kenti içinde yoğunlaşarak kitlesel bir güce dönüşmeye başladılar. Bu güç dengesinin *patrici*’ler

<sup>148</sup> “Roma vatandaşlık hakkı, siyasi oy’unu kullanma (*suffragium*), memuriyetlere seçilme ve bunları yürütme (*honores*), diğer bütün vatandaş aileleriyle evlenme (*conubium*) ve ticaretle meşgul olma (*commercium*) yetkilerini içine alıyordu” (Atlan, 1970: 15).

<sup>149</sup> Roma kenti ve Roma tarafından kontrol edilen şehirler çevresinde dini bir sınırdı.

aleyhine değişmesindeki en önemli etkenlerden biri de Roma askeri örgütlenmesinin, aynı idari örgütlenmedeki gibi *curia* meclislerindeki yurttaşlar (*quiritium*) ile sınırlı olmasıdır<sup>150</sup>. Savaşların yoğunluğuna ve sürekliliğine karşılık asker kaynağı ve de vergi kaynağı olarak yurttaş üretiminin sınırlı kalması nedeniyle, Roma'nın başlangıç dönemindeki *patrici*'ler lehine olan *pleb-patrici* dengesi, nüfusu artan *pleb*'ler lehine dönmeye başlar. Ancak bu güç dengesindeki değişime rağmen *pleb*'leri, *patrici*'ler karşısında ilk harekete geçiren kendi içlerinden doğan bir özgürlük tutkusu ya da 'sınıfsal bilinçleri' olmamıştır. Azalan asker ve vergi kaynaklarının soylu-yurttaşların 'yeniden üretimleri' ile karşılanamayacağını anlayan 6. kral Servius Tullius (İ.Ö. 579-534), eli silah tutabilecek yerleşik toprak sahibi (*assiduus*) *pleb*'leri de, yeni ordu birlikleri olarak örgütlediği *centuria*'lar (yüz kişilik takım) içinde askere almaya başlamasıyla hem Roma devletinin ilk dönemki yapısını değiştirmiş hem de 'tam hukuklu' yurttaşlar karşısında bir sığıntı gibi yaşayan *pleb*'lerin yüreklerine yurttaş özgürlüğünü ve haysiyetini zerk etmiştir. Roma'nın Cumhuriyet dönemine geçişinde etkisi olan bu değişimle ordu başlangıçta 193 *centuria*'dan oluşturulmuş ve bu *centuria*'lar da servet esasına (*timokratik*)<sup>151</sup> göre belirlenen 5 sınıf arasında paylaştırılmıştır. "Yeni düzenlemenin özünde akrabalık bağına bakılmadan zenginlik ve ikamet edilen yere göre sınıflandırılmış yetişkin erkek Romalıların bir listesinin düzenli olarak tutulması yatmaktadır" (Boatwright, Gargola ve Talbert, 2004: 43). Ordu örgütlenmesindeki bu değişimle birlikte askeri ve idari birim olarak işlev gören ve sadece *patrici*'lerin bulunduğu *curia meclisi* (*comitia curitia*) eski önemini yitirmeye başlayarak yerini bu yeni *centuria*'lardan oluşan ve *pleb*'lerin de oy hakkının bulunduğu *centuria meclisine* (*comitia centuriata*) bırakacaktır. Servet esasına göre cemaatlere bölündüğü için bu yeni mecliste de oylama tekniğinin 'korporatist' bir şekilde gerçekleşmesi nedeniyle *patrici*'ler kendilerinin oluşturduğu ilk sınıfa 98 *centruia* ayırarak geri kalan halkın oluşturduğu 95 *centruia* üzerindeki egemenliğini sürdürmeye devam etmeyi akıl etmişlerdir<sup>152</sup>. Ancak başta

<sup>150</sup> "Bir oy verme birliği/meclisi olmasının yanında *curia*'lar orduya da asker toplanmasında temel kurum olmuştur, yani Roma cemaatinin siyasi ve askeri iradesi bu *curia* birliklerinden türer" (Demircioğlu, 1987: 51).

<sup>151</sup> "Kleisthenes'in Atina'daki *timokratik* nizamına çok benzeyen bu yeni düzen hiç şüphesiz bir devrimdi ve Roma için anlamı çok büyüktü. Çünkü bununla artık tam vatandaş hak ve imtiyazlarının doğumla ve *Patrici*'lerden olmakla değil, mülk ve servet sahibi olmakla tayin edilmesi esası üstünde bir ilke kabul edilmiş oluyordu ki bu, *Pleb*'lerle *Patrici*'lerin siyasi eşitliğine doğru atılmış önemli bir adımdı" (Demircioğlu, 1987: 59).

<sup>152</sup> "Hepsi 193 *centruia* olan bu teşkilatın yarısından fazlasını, yani 98'ini çok zenginler, diğer 95 *centruia*'sını da orta halli ve fakirler teşkil ediyordu" (Demircioğlu, 1987: 57).



varlıklı ve orta sınıf *pleb*'ler olmak üzere ayrıca bu beş cemaatin dışında kalan yersiz yurtsuz ve kanından ve *çocuklarından başka verecek* bir diyeti olmayan *proletarii*'nin de aklına -kısmi de olsa- bir kere özgürlük ve de eşitlik tutkusu yerleşmiştir. *Patrici*'lere rağmen kral Servius Tullius'un pleblerin yüreğinden yaktığı bu ateş sonucunda *patrici*'ler ile *pleb*'ler arasında yaklaşık üç yüz sene sürecek olan bir sınıf savaşının fitili de ateşlenmiş olur.

Pleb'ler, bir kral sayesinde ilk kez oy hakkı kazandıkları *centuria meclisi*'nde yurttaşlığın idrakine henüz tam olarak varamadan Servius Tullius'dan sonra gelen zorba Kral Tarquinius'un Roma'dan kovulmasıyla Roma kenti içinde *patrici*'ler ile bir başına kalırlar. Kralın kovulmasıyla ortaya çıkan "yeni düzene yönetim işinin halka ait olması anlamında *res publica* (*kamusal olan-kamuya ait*) yani Cumhuriyet adı verilmesine karşın, gerçekte yönetim *patrici*'lerin egemenliğinde bir oligarşiye dönüşecektir<sup>153</sup>" (Ağaoğulları & Köker, 2001: 19). *Imperium* (egemenlik) süresiz olarak tek bir kişinin *şahsına* ait olduğunda bu *şahsın* bir hayvandan da aşağı olan bir despota dönüşme ihtimalinin oldukça fazla olduğuna şahit olan *patrici*'ler, bu egemen *şahsı* sadece kendi 'otoriteleri' ile sınırlandırmanın yetersiz olduğunu düşünerek yürütme gücünü tek egemen/kral yerine *consul* adını verdikleri iki kişi arasında tek yıllığına (*annuitas*) eşit olarak pay etmeye karar vermişlerdir<sup>154</sup>:

"Burada müşterek iktidara ve eşit yetkilere sahip olan, böylece birbirlerinin işlem ve eylemlerini denetleyebilen ve bu işlem ve eylemleri itiraz hakkını (*ius intercedendi*) kullanmak suretiyle durdurabilen iki kişi söz konusu olmuştur. Birer yıllık görev sürelerinin bitmesini müteakip buldukları makamdan çekilen *Consul*'lerin görevleri ile ilgili gerçekleştirdikleri işlem ve eylemler dolayısıyla mesuliyetleri görev sürelerinin bitiminin ardından başlamıştır" (Akman, 2012: 93).

<sup>153</sup> "Cumhuriyet döneminde onay belirtmek için anlaşmalar gibi devlet dokümanlarına basılan ve kamu binalarının duvarlarında yer alan SPQR (*Senatus populus que Romanus*) kısaltması yani Senato ve Roma Halkı ifadesi, Senato ile halkın yönetime ortaklığına işaret ediyordu; fakat bu ortaklıkta baskın olan yönetici öge kuşkusuz Senato olmuştur" (Yılmaz,2011: 170). Senato'nun üstünlüğünü de "*senatus*'un, *centruia* meclisinin verdiği kararlara karşı veto hakkını (*patrum auctoritas*) kazanmış olması ve bu kararları da tasdik etmeyi de kendi işleri arasına sokmasından" (Demircioğlu, 1987: 74) anlayabiliriz.

<sup>154</sup> "Tarquinius kovulunca Roma halkı Romulus'un ölümü ve ayrılışının ardından kral unvanını ne kadar sevmiş idiyse, Tarquinius'un kovulmasıyla birlikte artık kral adını duymaya bile tahammülleri kalmamıştı?" (Cicero, 2018: 178).

Emretme gücü olarak iktidarı (*imperium*), müşterekler (*collegialitas*) yani *consul*'ler arasında pay ederek despotlaşmasını/yozlaşmasını engelleyen *patrici*'lerin *pleb*'lerle beraber *centuria meclisi*'nde geçirdikleri ilk yasalardan biri de 'hiçbir *magistratus*'un bir Roma yurttaşını mahkemeye başvurmadan öldüremeyecek ve dövemeyecek' olmasıdır. Böylelikle *imperium* karşısında *dominium*'larını garanti altına alan *patrici* ve -varlıklı- *pleb* yurttaşlar kendi 'otoritelerini' sürekli hale getirebilmek için de başta *consul*'ler olmak üzere diğer tüm *magistratus*'ların görev sürelerini sınırlandırmışlardır. İktidarın kişisel olmaktan çıktığı bu süreçte ise tüm otorite daha önce de söylediğimiz gibi idari makamların son durağı olan ve geçmişten geleceğe ataların otoritesini çoğaltan *Senatus*'ta yoğunlaşmıştır. Yorucu savaşlardan ve bıktırıcı idari görevlerden alınmış akıyla sağ salım çıkabilen tüm soylu-yurttaş *patrici*'lerin ve zengin-*pleb*'lerin hayallerini huzurlu ve mutlu bir emeklilik hayatı yaşayacakları *Senatus* üyeliği süslemektedir. Roma bu süreçte bir cumhuriyet olarak adlandırılmış olsa da, MÖ. IV. yüzyıldan sonra hizmet süresini tamamlamış eski *magistratus*'ların senatör olmasının bir gelenek haline alması ve senatörlüğün ömür boyu süren bir yapıya bürünmesiyle beraber Roma'yı yönetmekteki asıl rolü *Senatus*'u oluşturan bu aristokrasiye (*oligarşi*<sup>155</sup>) düşmüştür (Yılmaz, 2011: 169). Çünkü zaman karşısında yıkılmayan ve değişmeyen tek şey Roma'nın bu kuruluş anından doğan otoritesidir; bunun dışındaki her şey gelip geçicidir ki 'tam hukuklu' *patrici*'ler çok geçmeden 'yarım hukuklu' *pleb*'ler karşısındaki tüm üstünlüklerini birer birer yitirerek meclislerde, *consullük* olmak üzere tüm *magistratus*'larda ve hatta senato üyeliklerindeki tüm yurttaşlık ayrıcalıklarını ve 'kuruluş' otoritesini *pleb*'lerle paylaşmak zorunda kalacaklardır.

Daha önceden bir 'böcekten' farksız olarak görülen *pleb*'lerin kafkaesk bir dönüşüm ile kozasından çıkan bir *novus homo-yeni insan*<sup>156</sup> yani *nobiles* haline alarak *patrici*'ler ile bütünleşme süreci yukarıda da belirttiğimiz gibi iki yüzyıldan fazla sürmüştür. Bu sürece giden yolda Roma Cumhuriyeti daha ilk yıllarından itibaren oldukça dinamik ve hatta istikrarsız bir şekilde bir gelişim tecrübesi yaşamıştır. İlk *consul*'lerin seçilmesinden neredeyse 10 yıl sonra bir yönetim krizine giren Roma Cumhuriyeti, bu krizi atlatabilmek için modern dünyaya bırakacakları bir 'miras' daha icat etmişlerdir: *Dictator. Imperium*'un, 'meslektaş' *consul*'ler tarafından sınırlandırılması *Senatus*'a idari

<sup>155</sup> İtalic yazılan bu tezin yazarına aittir.

<sup>156</sup> Kendi ailesinden ilk kez *consul* seçilen kişi.

anlamda güç verse de bazı *olağanüstü* durumlarda bir yönetim zafiyetinin çıkmasına da neden olmuştur. Bunu çözmek için de Romalılar *dictator* kurumunu siyasi hayata armağan ederler. “Olağanüstü hallerde, halk meclisinin dahli olmadan, *senatus*’un kararıyla *consul*’lerden biri tarafından yalnızca altı aylığına tayin olunarak tek başına hükmeden” (Demircioğlu, 1987: 73) *Dictator*’lük kurumu ile ‘istisna halinin’ egemene tekrar hayat verdiği de kanıtlanmış olur. Egemenin kendini hayata döndüren bu ‘istisna halini’ olağanlaştırıp iktidarını mutlaklaştırma tehlikesini önceden hisseden Romalı yurttaşlar da kriz anlarını başarılı bir şekilde yönetebilmesi için çok geniş yetkiler bahsettikleri bu *Dictator*’ün yaşam süresini kısa tutmuşlardır. Bir *diktatör*’ün etkin olduğu kadar Cumhuriyet rejimine de bir tehdit oluşturmaması için şu üç ilkenin sağlanması gerekmiştir: “Her zaman varlığını koruyan ama kısa süreli *Diktatörlük*; sınırlı *Diktatör* gücü; bozulmamış Roma halkı; bu şartlar *Diktatör*ün, sınırlarının ötesine geçmesini ve şehre zarar vermesini olanaksız kılmıştır” (Machiavelli, 2009: 133).

Demircioğlu’nun da (1987: 74) belirttiği gibi *Senatus*’un seçtiği bu ‘ölümlü diktatör’ Roma Cumhuriyetini birçok defalar ağır sıkıntılardan kurtarmış ve devletin çerçevesini bozmamışken İkinci Pön Harpleri sırasında ‘diktatör’ seçimi halkın takdirine bırakıldıktan sonra eski anlamını yitirmeye başlamış ve Sulla zamanında da (MÖ. 82) imparatorluk yönetiminin basamağı haline gelmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus *Senatus*’un seçtiği ile *populus Romanus*’un seçtiği *Dictator*’un arasındaki nitelik farkıdır. Yetkisini *Senatus*’tan alan *dictator*’ler görev sürelerinin dolmasının ardından geniş yetkilerini bırakmaktan imtina etmezken meşruiyetini halktan alan *dictator*’lerin yozlaşmaya meyilli olması oldukça dikkat çekicidir. *Dictator*’lük kurumunu hayata geçiren Cumhuriyet, farkında olmadan aslında kendi sonunu da hazırlamıştır. İlk dönemlerdeki yozlaşmamış bu *dictator*’lerin Demircioğlu’nun da söylediği gibi çoğu krizi yönetebilmesine rağmen başa çıkamadığı durumlar da söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki, henüz erken Cumhuriyet dönemindeki (MÖ. 494) uzayan savaşlar nedeniyle artan borçlarını ödeyemeyerek topraklarını *patriciler*’e kaptıran ve ardından özgür bir yurttaş (*liber*) olmaktan çıkarak köle (*servus*) durumuna düşen *pleb*’lerin<sup>157</sup>, bu duruma tepki olarak Roma şehrini terk edip birkaç kilometre uzaktaki Mukaddes dağ’a

<sup>157</sup> “*Patrici*’ler askere giderlerken arazilerini kölelerle işletebildikleri halde *Pleb* fakirler askere giderlerken verilen araziye bırakmak veya borçlanmak zorunda kalarak arazilerinden olmuştur” (Demircioğlu, 1987: 85).

çekilmeleriyle (*secessio plebis in montem sacrum*) ortaya çıkan -ve tarihe ilk grev olarak da geçebilecek olan- toplumsal hareketleri olmuştur. *Pleb*'leri bu toplumsal harekete iten temel neden de Roma'ya asker olarak hizmet edip üstüne bir de vergi vererek tüm yurttaşlık vazifelerini yerine getirmelerine rağmen *patrici*'ler ile eşit yurttaşlık haklarından faydalanamayarak ikinci sınıf/yarım yurttaşlar olarak varlıklarını sürdürüyor olmalarıdır.

Fakir *pleb*'ler borç batağı altında köleleşmekten şikayetçiyken, varlıklı *plep*'ler de *patrici*'lerle evlenebilmek, yüksek devlet görevlerine ve rahipliklerine seçilebilmek gibi eşit sivil ve siyasi yurttaşlık taleplerinde bulunmuştur. Özellikle zaferler sonucu elde edilen yeni toprakların (*ager publicus*-devlet toprakları) paylaşımında soylu *patrici*'lerin İngiliz aristokratlarından yüzlerce yıl önce *çitleme hareketini* keşfedip *pleb*'lere pek fazla bir pay bırakmaması da *plep-patrici* arasındaki sınıf çatışmasını alevlendirmiştir. Tüm bu hoşnutsuzluklar sonucunda sahip oldukları 'negatif özgürlük' dışında 'eşit yurttaşlık' taleplerinde bulunan zengin ve fakir/köle *plep*'ler öncelikle kolektif bir güç oluşturmayı akıl ederek zaten güçsüz oldukları *centuria meclisi*'nin karşısına sadece kendi içlerinden seçilerek mahalli taksimata (*tribus*) göre oluşturulan yeni bir meclis çıkarmışlardır. *Concilia plebis tributa* ya da *concilia plebis* adındaki bu *pleb* meclisinde, *pleb*'ler kendi aralarında seçtikleri başkana *Tribunus* adı verirken kendileri ile ilgili aldıkları kararlar için de *plebiscita* kelimesini kullanmışlardır. 'Madem *patrici*'ler bize ayrı bir halk zümresi olarak itibar ediyorlar biz de devlet içinde devlet oluruz' diyerek kendi meclislerini, başkanlarını ve yasalarını yapmaya başlayan *pleb*'ler bununla da yetinmeyerek kendi devletlerini Roma devletinden ayırmak için şehri terk ederek kutsal dağa bile çekilmişlerdir (*secessio plebis in montem sacrum*). İlki MÖ. 494'te gerçekleşen ve MÖ. 287'ye kadar 5 kez tekrarlanan bu genel ya da kısmi grevlerin her seferinde *pleb*'ler, *patrici*'lerden çeşitli tavizler kopararak sonunda tam hukuklu yurttaşlık statüsüne kavuşarak *patrici*'ler ile kaynaşacaklardır. Bu kaynaşma ile *pleb*'ler de Roma devletinin kurucu otoritesine Mukaddes dağ aracılığıyla eklemlenerek özgür ve eşit birer yurttaş olabilmek adına otoriteden paylarına düşeni sonunda elde ederler. *Patrici*'lerin kurucu gücü (*şiddeti*) nasıl bir otoriteye dönüştüyse *pleb*'lerin de Mukaddes dağa her çıkışlarında hasıl olan *plebisit* de onlara kurucu bir otorite bahşetmiştir: Renan'ın yüzlerce yıl sonra söylediği gibi "Bir milletin varlığı, her gün yapılan bir *plebisit*'tir". Ancak kurucu otoritede gerçekleşen bu kaynaşma zengin *pleb*'ler ile sınırlı kalmıştır ve

ortaya çıkan bu yeni ekonomik oligarşinin oluşturduğu “memur aristokrasisi sınıfına *optimates* (en iyiler) ve bunların içinden *consul, praetor, dictator* gibi *magistrate*’ler çıkararak ailelere de *nobiles* denilmiştir” (Atlan, 1970: 44). *Patrici*’ler ile dünya evine giremeyerek fakir kalmaya devam eden *pleb*’ler de *populares* (halk) sınıfı içinde toplanmışlardır. Böylelikle üç yüz yıla yakın süren ve soyluluk esasına dayanan *patrici-pleb* çatışması bir son bulmuş ve yerini “eski toprak soyluları ve yeni para soylularından oluşan hâkim sınıf (*nobiles*)” (Yılmaz, 2011: 171) ile başını borçtan kurtaramayan *pleb*’lerin oluşturduğu *populares* sınıf arasındaki ekonomik bir mücadele almıştır. Ayrıca Roma devleti *pleb*’ler dışında yeni ele geçirdikleri topraklardaki yerli halkları da uzun bir süre ‘bekleme odası’ mahiyetindeki *yarım yurttaşlık* statüsünde değerlendirmiştir<sup>158</sup>. *Municipium* denilen bu ‘yarı hukuklu’ Roma vatandaşlarının bulunduğu kent/kasabalarda halk kendi kendini yönetebilirken askerlik ve hizmeti ve vergi yükümlülüğü ile Roma’ya tabi olarak kalmışlardır. Demircioğlu’na (1987: 189) göre bu ‘yarı hukuklu’ *yarım* birleşmenin nedeni Romalıların yeni fethettiği yerlerdeki halka tam olarak güven duy(a)mamalarıdır; “bir basamak olarak görülen bu yarı yurttaşlıktaki” (Atlan,1970: 60) yerel (*municipality*) halk ve Roma arasındaki bağlar zamanla güçlendikçe onlar da tam Roma hukukuna erişmişlerdir<sup>159</sup>.

Önce *pleb*’lere münasip görülen daha sonra da fethedilen topraklardaki yerel halk için tatbik edilen ‘yarım hukuklu’ yurttaşlık boyutu Cumhuriyet döneminden sonra ortaya çıkan İmparatorluk döneminde tamamen ortadan kalkar. Ancak daha önce belirttiğimiz yatay eksenli yurttaşlık ayrımı olan aktif/pasif yurttaş Roma devletinde en başından sonuna kadar varlığını farklı şekillerde sürdürmüştür ve modern devletler tarafından da paha biçilmez bir uygulama olarak miras alınmıştır. Atina’daki ‘eşit’ yurttaşlığın karşılıklılık (*reciprocité*) esasına dayanması ile yurttaşlar döngüsel olarak hem aktif hem de pasif bir yurttaş olarak egemenlikten ve özgürlükten aynı derecede nasiplenirlerken Romalılar aktif yurttaş olarak sadece en soylu *patrici*’lerden ve en iyi (*optimates*)

<sup>158</sup> “Roma vatandaşları camiasında ikinci kategoriye yarı hukuklu vatandaş cemaatleri teşkil ediyordu. Yarı hukuklu vatandaş cemaatleri yalnız hususi hukuka (*ius conubium et coomercum*) sahiptiler; siyasi hiçbir hakları yoktu (*civitas Romuna sine suffragio-oy hakkı olmayan Roma vatandaşları*). Roma ilk olarak Etrüsk şehri Caere’ye (MÖ. 353) yarı Roma hukuk vatandaşlığı vermişti. Daha sonra Latium ve Canpania’daki şehirlerin halkları da bu hukuku aldılar. Sabinler de tam hukuklu Roma yurttaşı olmadan önce, yirmi sene kadar bu kategori içinde yaşadılar” (Demircioğlu, 1987: 189).

<sup>159</sup> MS. 212’de Caracalla Fermanı ile Roma’da her özgür insana kendi sitesinde verdiği haklar saklı tutularak “her ne kadar aristokratik ve hatta oligarşik de olsa” (Schnapper, 1995: 96) Roma vatandaşlığı hakkı tanınmıştır.

*pleb*'lerden seçtikleri kişileri uygun görmüşlerdir<sup>160</sup>. Meclislerdeki *pasif* yurttaşlara da *aktif* yurttaşların seçimi ve onların denetlenmesi işi kalmasıyla günümüzdeki 'temsil' anlayışının antik bir versiyonu ortaya çıkar. *Pasif* yurttaşlar hem kendilerini 'aktif' olarak temsil edecek yöneticileri seçerler hem de bu yöneticilerin önerdiği yasaları *evet/hayır* oylamasında verdikleri oylarla ya meşrulaştırırlar ya da reddederler. Yurttaş eşitliğinin ve de özgürlüğünün bu şekilde *aktif* ve *pasif* eksenler arasında kurulması açısından, Atina demokrasısından ayrılan Roma Cumhuriyetinde, daha çok siyasi elitlerin servet ve soyla belirlendiği oligarşik bir yapı hâkim olmasına rağmen toplumsal gruplar arasında göreceli bir dengenin mevcut olduğu siyasal bir rejim karşımıza çıkmaktadır. *Pasif* yurttaşların seçme ve denetleme işlevleri ile yöneticilere (*aktif* yurttaşlara) meşruiyet kazandırdığı halk meclislerinin, emretme gücünü tatbik eden *magistatus*'ların ve genellikle son sözü söyleyen/söyleten otoriter *Senatus*'un varlığı ile Roma Cumhuriyeti Yunanlı filozofların hayalini kurduğu *Karma Anayasa*'nın fiiliyata geçtiği bir örnek olarak değerlendirilmiştir<sup>161</sup>. Bu 'karma' yönetimin en güçlü olduğu ve sağlıklı işlediği dönemde *Consul*'ler, *Senatus* ve *Halk Meclisi* arasında birbirlerini frenleyen ve dengeleyen bir iktidar ilişkisi kurulmuştur. *Consul*'lerle birlikte diğer askeri ve idari *magistratus*'ların sahip olduğu emretme gücü (*imperium*), içinde büyük toprak sahibi muhafazakâr *patrici*'lerin egemen olduğu *Senatus* tarafından frenlenirken, *pleb*'lerin yoğun olduğu halk meclisleri de emretme gücünden ziyade yurttaş özgürlüklerinin korunması ve denetlenmesi görevini üstlenerek "menetme gücünün" (Demircioğlu, 1987: 92) tatbik edildiği bir tür idari mahkeme (Danıştay) şeklini almıştır: "*Patrici*'lerden olan devlet memurlarının haksız kararlarına karşı kontrol ve temyiz yetkisini haiz bir müessese olarak değerlendirilebilecek olan *pleb meclisleri*'nde" (Demircioğlu, 1987: 93) yönetmek için değil yönetilmemek için bir özgürlük aşkı ortaya çıkmıştır. Machiavelli'nin *pleb*'ler için söylediği gibi "Onların az bir kısmı yönetmek için özgür olmak ister; ama sayılamayacak kadar çok olan diğerleri güvenlik içinde yaşamak için özgürlük isterler" (akt. Pettit, 1998: 50).

<sup>160</sup> "Roma'da bir göreve aday olmak için tam yurttaş olmak yeterli değildi. Bunun için aynı zamanda askeri hizmetlerden geçerek olgun bir yaşa gelmek ve -memuriyetler fahri olduğundan- yeter derecede servet sahibi olmak da şarttı. Bu şartları haiz olanlar arasından ise daha ziyade yüksek memurluklarda ananesi olan ünlü ailelerin evlatları tercih olunurdu" (Demircioğlu, 1987: 177).

<sup>161</sup> Bkz. Helen Tarihçisi Polybus ve Cicero.

Antik yurttaşlık kurumunun ikinci perdesini sahneleyen Romalılar, Atinalı komşularının aksine tam anlamıyla bir ‘dram’ icra etmeyi başarmışlardır. Romalılar, başta otorite-egemenlik ilişkisine dayanarak özgürlüğün sınırlandırılmasından, eşitliğin *aktif* ve *pasif* olarak tatbik edilerek ‘temsil’ kurumunun temellerinin atılmasına; *imperium* karşısında *dominium*’a alan açarak kamusal alan/özel alan ayrımının inşasından bu alanların sınırlarını kalın çizgilerle çizen medeni hukukun yaratılmasına kadar modern dünya için oldukça önemli politik *aparatus*lar icat etmişlerdir. Ancak bunların da dışında günümüze yaptıkları daha büyük bir katkıları vardır; o da Cicero’nun ifadesiyle *res publica*, *res populi* yani devlet ile yurttaşlardan oluşan halkın özdeşleştirilmesidir<sup>162</sup>: “Devlet bir halk unsurudur; sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur” (Cicero, 2018: 137). Ortak/genel çıkar (*utilitas communis*) üzerinden devlet ve halk eşitliğini/özdeşliğini kuran Roma örneğinde eksik olan ise birçok farklı toplulukla genişleyen Roma devletini parçalanmaktan alıkoyabilecek olmasına rağmen ancak modern çağda arzı endam edecek olan ‘Millet’dir. Yine de özel alan/kamusal alan ayrımı ile ‘ortak çıkarın’ sadece *communitas* kipinden türetilmesi zorunluluğunun ortadan kalkmasıyla geniş bir hareket alanı kazanacak olan *societas* kipindeki yeni gelişmeler çok geçmeden ‘Milleti’ de tarih sahnesindeki yerine davet edecektir.

---

<sup>162</sup> “Romalılar tüm yurttaşlara ait olduklarını düşündükleri devletlerine kendi isimlerini vererek ona ‘Roma halkı’ anlamında *populus Romanus* ya da *populi Romani* demiştir” (N.Wood, akt. Çevik, 2018: 86).

## İKİNCİ BÖLÜM

### EGEMENLİK ve İRADE EKSENİNDE MİLLİ-DEVLETİN OLUŞUMU

#### 2.1 Feodal Egemenlik ve İlahi İrade

##### 2.1.1 Feodal Egemenliğe Giriş

Bu bölümün amacı bir feodalite ya da daha geniş anlamda bir ortaçağ çalışması değildir. Daha çok tez çalışmasının sorunsallarından biri olan *egemenlik* açısından feodal iktidar pratiği ele alınacaktır. Birçok sosyal bilimciye göre kökleri Karolenj imparatorluğuna dayanan ve 18. yüzyıla kadar etkisi devam eden “feodalizm” veya Fransızca karşılığıyla “feodalite” olgusu kendine özgü sosyo-ekonomik bir egemenlik yapısı olarak ortaya çıkmaktadır. Kılıçbay’a göre (1995: 14) feodalite, “serf adı verilen ve belli özelliklere sahip bir doğrudan üreticinin olmaması halinde, varlığını ileri sürmenin mümkün olmadığı bir tarzıdır”. Bu yaklaşım feodalite olgusunu *üretim tarzı* üzerinden değerlendirerek *emek-değer* temelli tarihsel materyalist<sup>163</sup> bir eleştiri imkânı sağlamakta ve feodaliteyi tarihsel süreçte belirli bir noktaya sabitlemektedir. “Belçikalı tarihçi Ganshof da feodalizmi sadece askeri ve hukuksal bir çerçevede tanımlamış ve feodalizm denen yapının aslında daha çok aristokratik sınıfa özgü olduğu, toplumun alt katmanlarını pek ilgilendirmediği ve üst aristokratın asker karşılığı alt aristokrata toprak vermesi temelinde açıklanması gerektiği üzerinde durmuştur” (Gümüş, 2010: 47). Bu bakış açısı feodaliteyi bir iktidar pratiği olarak değerlendirme açısından yararlı olsa da feodalitenin *yeniden üretimi*, feodalitenin kararsızlıkları ve krizleri konusunda eksik bir yaklaşım sağlamakta ve feodal toplumun dönüşümünü açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Weber (2012B: 437) ise feodaliteyi sadece serfliğe bağlı kalmadan, *tımar* ve *bağımlılık* ilişkileri üzerinden sınıflandırarak daha geniş bir zaman perspektifine yerleştirmekte ve oldukça ayrıntılı bir egemenlik tipolojisi sunmaktadır. Etkili bir teknik belirleme ve tipolojileştirme sayesinde Weber, Sparta feodalitesinden Japon feodalitesine kadar hem tarihsel hem de mekânsal bir genişlikte örnekler sunmaktadır. Benzer şekilde de “Engels, Marx’a yazdığı mektupların birinde *serfliğin ve toprağa bağımlılığın* özgül bir ortaçağ-feodal biçim olmadığını; fatihlerin, toprağı yerli halka kendileri için işlettikleri her yerde

<sup>163</sup> “Tarihsel materyalizm, devletlerin ortaya çıkışını maddi üretimin (tahsis edici kaynaklar) gelişimi ile ilişkilendirir” (Giddens, 2005: 8).



bunlara rastlandığını belirtmiştir” (Sweezy, 1984: 32). Bu açıdan değerlendirildiği takdirde feodalite ve dolayısıyla serflik, özgül bir tarihsel olgudan ziyade belirli şartlar ve değişkenlerin gerçekleşmesi durumunda tekrarlanabilen toplumsal bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır<sup>164</sup>. Tüm bunlara eklenebilecek feodalite ile ilgili birbirinden farklı daha birçok tez olduğu gibi tam aksine feodalite kavramıyla ifade edilen sosyo-ekonomik bir yapının var olmadığını iddia eden oldukça fazla sayıda sosyal bilimci de mevcuttur<sup>165</sup>. Gümüş’e göre (2010: 60-61) “Batı Avrupa ortaçağ ve erken modern ve hatta modern dönem toplum yapısını açıklamakta kullanılacak *feodal düzen* denen değişmez, kesin ve mutlak bir rejim yoktur çünkü *fief, serflik, toprak mülkiyeti, lordluk, dominyon* gibi kavramlar Batı Avrupa’da hem bölgeden bölgeye hem de farklı tarihlerde birbirinden o kadar farklı anlamlarda kullanılmaktadırlar ki bütüncül, teknik ve yukarıdaki tüm kavramları kapsayan bir feodalizm tanımına ulaşmak imkânsızdır”<sup>166</sup>.

Bu çalışmada ise her ne kadar Dobb’un (1984: 62) ifadesiyle “*Batı Avrupa feodalizmini* ayrı bir tür olarak gösterme ve *feodal* tanımını yalnız ona yakıştırma isteği burjuva tarihçilere has bir özellik olsa da”<sup>167</sup>, genel bir feodalite tanımlaması ve araştırması yerine kapitalist egemenliğe bir zemin hazırlayan ya da öncülü olan *Avrupa feodalizmi* üzerinde özgül bir araştırma yapılmaktadır. Çünkü “feodalite ne yalnızca Ganshof’un vurguladığı gibi lordlar arasındaki politik-yasal ilişkilerdir ne de sadece Marksistler tarafından öne sürüldüğü gibi lordlar ve serfler arasındaki ekonomik ilişkilerdir; tam aksine politik-yasal ilişkilerin aracılığıyla köylülerin lordlar tarafından sınıfsal olarak sömürülmesini sağlayan sınıf ilişkilerin bütünsel bir sistemidir” (Comninel, 2000: 10). Feodalizmden kapitalizme geçiş de ancak bu bütünsel sistem sonucunda ortaya konabilir. Bunun için başta Batı Avrupa bölgelerindeki farklı feodaliteler üzerinde karşılaştırmalı bir yaklaşımla genel bir feodal egemenlik pratiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun nedeni de Hobsbawwn’ın (1984: 173) belirttiği gibi feodalizmden kapitalizme geçiş için *evrensel* bir eğilimin olmaması ve bunun yalnızca

<sup>164</sup> Takahashi (1984: 74) ise serfliğin özel tarihsel bir kategori olduğunu belirtmektedir.

<sup>165</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Tolga Gümüş. (2010). *Feodalizm: Avrupa Tarihinde Yeni Yaklaşımlar*.

<sup>166</sup> “Feodalizmin bugün kabul edilen geniş boyutlarına katılmaksızın da, onun son derece yayılmış bir toplumsal oluşum olduğu ve kesin biçiminin kayda değer şekilde farklılaştığı doğrudur” (Hobsbawwn, 1984: 172).

<sup>167</sup> Mann de (2012B: 433) Avrupa bağlamı açısından kapsamlı bir etiket olarak *feodalite* kavramını reddetse de *İktidarın Tarihi* adlı eserinde Avrupa feodal ekonomisini inceleyeceğini belirtmektedir.

Batı Avrupa’da ve Akdeniz bölgesinin bir kısmında görülmüş olmasıdır<sup>168</sup>. Ayrıca Weber’in (2012A: 375) en dar tipolojisine göre feodalite, tımara dayalı (*Lehensfeudalismus*) ve arpalığa dayalı (*Prebendal*) olarak ikiye ayrılmaktadır. İlk Batı Avrupa feodalizmine işaret ederken, ikincisi de Osmanlı İmparatorluğunun başını çektiği Asya tipi feodalizmi belirtmektedir. Batı Avrupa feodalizminin de kendi içinde ortaya çıkan farklılıkları sonucunda da kapitalist dönüşüm<sup>169</sup> bu coğrafyada kendini *merkantilist*, *liberal* ve *milli-devlet/demokratik* egemenlik formları içinde göstermiştir.

Weber devleti; insanların, malların ve toprağın örgütlenmesi ve denetlenmesi olarak değerlendirerek bir yönetim teknolojisine işaret etmektedir. Eğer bu şekilde ele alınırsa, bugünkü anlamıyla geniş bir alanda devletin var olmadığı *-karanlık* olarak addedilen- Batı ortaçağında hem bir yönetim ve hem de tahakküm tekniği olarak bir ‘devlet’ araştırması yapılabilir. Bu şekilde yaklaşan Mann (2012B) ortaçağ Avrupa’ında birçok devletin var olduğunu söylerken ve Elias da (2007: 96) feodal toplumdaki kaleler<sup>170</sup> ile sanayi toplumundaki devletler arasında benzerlik kurmaktadır. Bu çalışmada da bu benzerlik tahakküm ilişkileri ve yönetim teknolojisi üzerinden inşa edilecektir. Yönetim teknolojisi olarak feodal devlet, feodal üretim tarzının yeniden üretilmesi için gerekli iktidar pratikleri<sup>171</sup> olarak değerlendirilirken; tahakküm ilişkisi açısından da feodal devlet, despotik iktidarın ortaya koyduğu şiddetin içselleştirilmesi şeklinde düşünülecektir. Çünkü tüm tahakküm ilişkileri şiddet içerir ve Weber’in de dediği gibi meşru olanına *devletlu* denir. Şiddetin meşrulaştırılması da *yasa/hukuk* ile sağlanmaktadır. Ortaçağ Avrupa’ında ortaya çıkan feodal egemenlik yapısı da bu çalışmada devlet odaklı değil belirli bir bölgede şiddeti meşrulaştıran feodal yasa/hukuk açısından ele alınacaktır.

<sup>168</sup> Daha ayrıntılı bilgi için; George Comninel, English Feudalism and the Origins of Capitalism, *The Journal of Pesant Studies*, Vol. 27, No.4, July 2000, pp. 1-53.

<sup>169</sup> *Büyük Dönüşüm*’ün merkezi Avrupa’dır.

<sup>170</sup> “Taş şatolar (kaleler), zırhlı süvarilerle birlikte, sonunda Viking, Müslüman, Macar akınlarının yol açtığı zararı durdurmaya sağlayan etkenlerden biri olmuştur... Şato yapımı 9-10. yüzyıllarda, kral ve prenslerin otoritesi dibe vurduğunda başladı ve şatolar, akıncılar ülkeyi terk ettikten çok sonra da kral ve prenslere kafa tutmak için kullanıldı. Böylelikle özel şatolar yerel ve feodal iktidarın odağı haline geldi, merkezi devletin yeniden doğuşuna sürekli bir engel oluşturdu” (Davies, 2006:344).

<sup>171</sup> Pierre Bourdieu (2015:199-211) ezilenlerin nasıl –kolay bir şekilde- itaat ettiğini *sembolik iktidar* ile açıklamaktadır: “Ezilen, bilir ve kabul eder”.

### 2.1.2. Feodal Egemenliğin Öncülleri

Batı ve Güney Avrupa kavimler göçü ile sınanmadan önce, antik uygarlığın mirasçısı Roma imparatorluğunun hâkimiyeti altındaki bir bölgedir. “En geniş tanımıyla antik Roma’nın tarihi, ‘Ölümsüz Kent’in İ.Ö. 750 yılında kurulmasından, Roma İmparatorluğu’nun İ.S. 1453’teki nihai yıkılışına kadar 2206 yıl sürmüştür” (Davies, 2006: 175). Batı ile doğu arasında bir Akdeniz uygarlığı kurmuş olan Roma İmparatorluğu MS. 3. yüzyıldaki *barbar* Cermen akınlarına kadar siyasi ve askeri birliğini en geniş sınırları açısından korumayı başarmıştır. “Barbarlar diyarı, Ren’le Tuna’nın ötesinde hemen hemen bilinmeyen ve Roma uygarlığına katılma mutluluğuna ermemiş bir dünya parçasında oturanların diyarıdır” (Tanilli, 2003: 19). Yüzyıllar boyunca sınır boylarında devam eden çatışma, Roma’nın kendi iç süreçlerinde yaşanan askeri ve ekonomik gerilemesi nedeniyle artık karşı konulamaz bir dalga haline ulaşmıştır. Giddens’in de (2005: 67) belirttiği gibi “Roma’ya yönelik şiddetli barbar saldırıları aslında sadece antik dünyanın yıkılışını hızlandıran bir faktördür; asıl nedenler bizzat Roma’nın iç gelişiminden kaynaklanmıştır”<sup>172</sup>.

Hegel’in (2006) aktardığına göre Roma, haydut çobanlardan ve her tür ayaktakımının bir araya gelmesiyle oluşmuştur, daha sonra ele geçirilen ve yok edilen kentlerin nüfusları da oraya katılmıştır ve bu durum daha zayıf, daha yoksul, daha geç katılmış olanların (*cliens-sığıntı/yanışma*) zorunlu olarak başlangıçta kenti kurmuş ve kendilerini yiğitlik ve varsillik yoluyla seçkinleştirmiş olanlara (*patronus*) karşı bir değersizlik ve bağımlılık ilişkisi içinde olmalarına neden olmuştur. “Bu geleneksel *patronus* ve *cliens* ilişkisi kısa süre içinde biçim değiştirirse de *patronaj* kavramı olarak Roma’nın toplumsal ve siyasal bağımlılık kavramlarını biçimlendirmiştir” (Wood: 2008: 133). Roma’nın toplumsal yapısında oluşan bu ikili durum daha sonra yöneten ve yönetilen sınıfı olarak görülebilecek olan *patrisyenler* ve *pleblerin* meydana gelmesine yol açmıştır. “Patrisyen terimi büyük olasılıkla belirli bir klanın üyesi olan ve belirli konumları tekelleri altına alan patrisyen senatörler ve patrisyenler için kullanılan *patres* (babalar) kelimesiyle bağlantılıdır” (Dillion ve Garland, 2007: 21). “Böylelikle mülkiyeti aile adına eline geçiren *pater familias*’ların ekonomik ve siyasal güçleri, sitenin diğer unsurlarıyla kıyaslanamayacak ölçüde artmıştır, diğer yandan, toplumsal bağları açıkta

<sup>172</sup> Roma’yı fetheden barbarlar, savaş alanlarında Roma’yı hiç yenememişlerdir (Mann, 2013: 50)

kalan ve toprak mülkiyetinden uzak kalan *cliens*'lar sitenin en aşağı sınıfını meydana getirmişlerdir” (Kılıçbay, 2010: 8). *Pater familias*'ın (baba) ailesi üzerinde ölüm ve yaşam hakkını da içeren bu gücü *patria potestas* (babanın iktidarı) ifadesiyle siyasal alana da sirayet ederek *ciens*'lar üzerinde de bir otorite kaynağına dönüşmüştür. Bir kent devleti olarak ortaya çıkan Roma'nın önce cumhuriyete sonra da bir imparatorluğa dönüşmesinde, aristokrasi sınıfını (senatör) temsil eden *patrisyenler* ile halk yani *populus*'u oluşturan *plebler* arasındaki yüzyıllar süren bu ilişki belirleyici olmuştur<sup>173</sup>. Öncelikle bu iki sınıf arasındaki mücadeleler sonucu bir cumhuriyete dönüşen Roma, daha sonraki emperyal yayılma hırsıyla Avrupa'dan Asya'ya uzanan bir imparatorluk halini almıştır. Ancak onu büyüten, zenginleştiren; devasa topraklara ve köle işgücüne sahip olmasını sağlayan bu savaş ekonomisi zamanla Roma'yı içten çürüten bir duruma dönüşecektir. “Roma'nın bu fetihleri, satın alınmaya hazır kamusal toprakların oranını arttırarak, tarım modelinin dönüşümünü de önüne açmıştır; bunun sonucu olarak köle emeğine dayanarak üzüm ve zeytin üreten büyük çiftlikler (*latifundia*) ile rekabetin yanında, fethedilen yerlerden yapılan ucuz buğday ithaline dayanamayan ve uzun askerlik sürelerinin sonucu olarak toprakları ile ilgilenemeyen köylüler” (Yılmaz, 2011: 171).

*Latifundium*, tarihte daha önce hiç bir imparatorlukta örneği görülmeyen *özel mülkiyetin* oluşumuna yol açarak mülk sahibi sınıflar ile devlet yönetiminde iki ayrı egemenlik biçiminin oluşumuna yol açmıştır: *dominium* (özel ve bireysel egemenlik) ve *imperium* (askeri egemenlik). Elbette bu durum Wood'un da (2008: 135-138) belirttiği gibi “özel alanı, kamu müdahalesinden korumaktan ziyade daha çok egemen sınıflar arasındaki bir tür ittifaktan doğmuştur; ancak devlet ve özel mülkiyet<sup>174</sup> olarak iki kutuplu bu gücün varlığının anlamı, emperyal devletin kalbinde parçalanma eğiliminin olduğudur”. Özellikle Batı'ya has bir yönetim biçiminin ilkel bir versiyonunu oluşturan bu ikili mülkiyet ve egemenlik anlayışı devlet gelirlerinin Batı bölgelerinden karşılanmasında büyük güçlüklerin çıkmasına neden olmuştur. “Batı bölgelerinin merkez vergisine ısrarlı bir biçimde direnmesinin temel nedeni, *latifundium* sahiplerinin aynı zamanda, yegâne siyasal odak olan ve kendilerini devletle özdeş gören senatörlerin bizzat

<sup>173</sup> Kılıçbay'ın da (2010) iddia ettiği gibi Roma'daki kölelerin bir üretim aracı olması nedeniyle bir sınıf haline gelememeleri, Roma'daki iktidar mücadelelerinde etkilerini oldukça sınırlamıştır.

<sup>174</sup> “Mülk kelimesinin Latince anlamı devletin veya diğerlerinin kontrolünden saklı olan, kendi *özel* ekonomik kaynaklarına sahip olduğu anlamına gelmektedir” (Mann, 2012B: 460).

kendileri olmasıdır (Kılıçbay, 2010: 17). Roma'yı barbar akınlarından önce parçalayan *Latifundium* toprakları içinde bulunan “villa’lar da, hem Napoli Körfezindeki zengin Romalıların saray yavrusu malikânelerini, hem de eyaletlerin her yerinde rastlanan konforlu çiftlik evlerini kapsayan geniş bir terimdir” (Freeman, 2005: 520). Zamanla çeşitleri ve sayıları artan bu “villalar, barbar istilaları sonucunda ortaçağ Avrupası'nın ‘manor’üne (malikâne) dönüşmeye başlayacaktır” (Childe, 2006: 287).

Toprağın parçalanarak mülkiyetin ikili bir egemenliğe dönüşmesinde etkili olan *Latifundium*'un yanı sıra daha önce özgür ve toprak sahibi olan köylülerin de uzun ve yorucu savaşlardan sonra hem topraklarını hem de özgürlüklerin kaybetmeleri de Roma'nın sonunu hazırlayan ana etkenlerden biridir. Wood da (2008: 76) ortaçağ toplumsal ve siyasal oluşumlarının, Roma toplumunun özelliklerine ya da onun özgün mülkiyet biçimlerine başvurulmadan anlaşılamayacağını düşünmektedir. Başta kölelerin işgücü olarak tutulduğu bu kırsal malikânelerde, uzun savaşlar sonucu patrisyenlere borçlanıp özgürlüklerini kaybeden köylüler de çalıştırılmaya başlamıştır<sup>175</sup>. Köle ve bağımlı köylülerin bu şekilde kaynaşması ile ortaçağ Avrupası'na *serf* olarak miras kalacak toprağa bağımlı *colonus* yapısı ortaya çıkmıştır. “Daha antik çağın sona erdiği zamanlarda, Avrupa'nın batısı baştan başa, senatör (*senatores*) adını taşıyan soylulara ait bu büyük malikanelerle kaplanmış; zamanla mülk, miras yoluyla geçen tımara bağlı topraklara dönüşerek ortadan kalkarken, eski özgür çiftçiler de, babadan oğula geçen, toprağa bağlı, *coloni* (ekiciler) durumuna gelmiştir” (Pirenne, 2003: 38). Barbarların akınları arttıkça, *dominium* sahibi aristokratlar (senatör) karşısında sahip olduğu *imperium*'u gerilemeye başlayan imparatorluğun *colonus* üzerindeki egemenliğini de zamanla ortadan kalkacaktır. “*Latifundium*'un geleneksel olarak site alanı dışında sayılmaları, aristokratları tarlalarına çekildikleri andan itibaren, merkez egemenliğe karşı bağımsız kılmış ve böylelikle de büyük toprak sahipleri buradaki köylüleri yargılamaya başlamışlardır” (Kılıçbay, 2010: 42). *Imperium*'dan özerkliğini sağlayan bu kırsal villaların barbar akınları ile tehdit edilmesiyle de aristokratlar ve *colonus* kendilerini burçların içine saklayarak ortaçağ kalelerinin öncüsü olmuşlardır<sup>176</sup>. “Soylu bir efendiyle ile yanaşması arasındaki Roma'ya özgü bu ilişki, Avrupa Ortaçağ'ındaki derebeylik

<sup>175</sup> “Eskiden beri köylüler, toprak sahiplerinin, siyasi ve askeri destek karşılığında tahsis ettikleri toprakları, onlara bağımlılık ilişkisi içinde işlemekteydiler” (Wood, 2008: 133).

<sup>176</sup> “Savaş, insanlık kadar eskidir; kale yapımı ise hemen hemen savaş kadar eski” (Pirenne, 2003: 47).

sisteminde olduğu gibi Roma'nın toplumsal ve siyasal yaşamında da temel bir önem taşımaktadır” (İplikçioğlu, 1997: 123). Böylelikle de batı Avrupa karanlık ortaçağ için kendini hazırlamış bulunmaktadır.

“*Colonus* statüsündeki köylülerin kaynağı, kendilerine toprak verilen ama sermaye yetersizliğinden bunu işletemeyen özgür çiftçiler, azatlı köleler ve Roma'ya yerleşmek kastıyla giren barbarlardan oluşmaktadır” (Kılıçbay, 2010: 27). Gerçekten de Cermen istilacılarının baştaki amacı, Roma İmparatorluğunu yıkmak değil, onu elde etmek ve keyfini çıkarmaktır (Pirenne, 2003: 15; Davies, 2006: 243). “Eski imparatorluğun tamamında, barbarların ‘Romalı’ toprak sahiplerinin mallarına el koymalarına ender olarak rastlanmıştır, karşılıklı meydan okuma yerine, Romalılarla yeni gelenler arasında uzlaşmaya varılması genel bir kurala dönüşmüş gibidir” (Freeman, 2005: 609). Bu barbar işgali *hospitalitas* (konuk etme, konukseverlik) adı verilen ve toprağın getirisinin belirli bir oranının karşılıklı paylaşımı üzerinden varılan bir anlaşma şeklinde ortaya çıkmıştır. “Bu uygulama başta ekonomik açıdan hem devletin hem de büyük toprak sahiplerinin çıkarına olmuştur; devlet ordusunda kullandığı barbar askerlere ücret ödemekten kurtulmakta, aristokratlar da işlenmeyen toprakları barbar savaşçılara bırakarak, buraların kabilenin savaşçı olmayan unsurlar tarafından işlenmesini sağlamaktadır” (Kılıçbay, 2010: 81). Böylelikle antik Roma dünyası henüz yıkılmadan barbar Cermen dünyası ile kaynaşmaya başlamıştır. Ancak barbar akınlarının şiddetlenmesi ve Roma'daki *dominium* sahibi aristokratların aksine *imperium* sahibi imparatorun bu akınlara artık karşı koyamayışıyla “5. yüzyıl başında bütün Batı istila edilmiş ve Roma eyaletleri Cermen krallıklarına dönüşmüştür” (Pirenne, 2003: 13). “Roma'nın yıkılıp da yerine Frankların egemen olmasından sonra da Roma kökenli toprak sahiplerinin güçlerinin devam edebilmesinin ana nedenlerinden biri *immunitas*<sup>177</sup> (bağışıklık) adı verilen yapıdır” (Kılıçbay, 2010: 107). “Şimdi yerel nüfuslar, eski yönetimin çökmesiyle gelen yeni Cermen hükümdarlarını kabullenmeyi öğrenmeye başlamıştır” (Freeman, 2005: 608). Ancak Cermenlerin Romalılar üzerindeki askeri gücü, tek başına Cermen kültürünün bu coğrafyaya egemen olmasını sağlamamış aksine her iki

<sup>177</sup> Feodal toplumda *fief* (tımar) ile birleşerek feodal egemenliğin önemli bir bileşeni olacak olan *immunitas* Roma imparatoruna bağlı yöneticilerin topraklarında yargı özerkliği ve vergi muafiyeti sağlayan bir bağışıklık belgesidir. Hizmet soyluluğu oluşturan bu kurum zamanla merkezi otoritenin zayıflamasıyla *latifundia* sahiplerine de geçmiş ve irsi bir yapıya bürünmüş ve barbar akınlarından sonra bir tür uzlaşma aracı olarak varlığını sürdürmüştür.

toplumun birbiri içinde kaynaştığı ve sonucunda *feodal sistemin* oluşacağı bir yapının öncüsü olmuştur:

“İki toplum, istilacının ki ve yerlininki, her ikisi de kırsaldır her ikisine de aristokrasiler egemendir ve her ikisi de adeta eşit kabalıktadır. Birbirleriyle zahmetsizce karışmışlardır. Dünyanın tüm insanlarını aynı iman etrafında toplama kaygısı içindeki Hıristiyan Kilisesi bu kaynaşmayı çabuklaştırmış ve Cermen mezarlarında haçlar belirlemiştir Fakat Kilise barbarlaşmıştır. O da kırsal hale gelmiştir. İleri karakolları artık manastırlar olmuştur ve Latin edebiyatından ancak bazı parçaları kurtarabilmiştir ki, bunlar yalnızca dua etmeye yarayabilirler” (Duby, 1995: 246-247).

Duby'nin de yukarıda belirttiği gibi Cermen ve Roma kültürü, Hıristiyanlık öğretisi/ideolojisi üzerinde bir ortaklık sağlayarak kaynaşmayı başarmışlardır. Romalı köylülerin uzun bir süre *pagan* olarak kalıp Hıristiyanlığı kabullenmekte zorluk çıkarmasına rağmen Cermenler Hıristiyanlık öğretisini hızla benimsemiş ve hatta yayılmasında da etkili olmuşlardır. Elbette bunun en büyük nedeni, Hıristiyanlığın barbarlar gelmeden önce piskoposluk adı altında Roma imparatorluğu topraklarında bürokratik bir yapı kurabilmesidir. “Roma’da politika ve din iç içe geçerek birbirinden ayrılmaz şekilde birleşmiştir; çünkü Romalılar tanrıların politik başarılarına yardım ettiklerini ve bu başarıya ortak olduklarını düşünmüştür ve politik işler dini mekânlarda gerçekleşmiştir: senato evi (*curia*) aynı zamanda bir tapınaktır” (Dillion ve Garland, 2007: 109). “Roma rahipliğinin politik bir kurumsal yapıya sahip olmasının sonucu olarak devletin din ve politikayla ilgisi Hıristiyanlık çağında da yakın bir şekilde devam etmiştir” (Kamm, 1995: 101). “Hıristiyanlık Kilisesi idari örgütlenmesini yaparken bol yetkiler verdiği piskoposları, Kilisenin ‘diyakozluklar’ diye adlandırdığı Roma ‘kentleri’ne atamışlardır, bunun sonucunda yönetim ve kilise idaresi üst üste binmiştir” (Heater, 2007: 69) ve “barbarların saygı gösterdikleri kilise, imparatorluk eyaletlerinin barbarlarca ele geçirilmesinden sonra da, dayandığı kentsel sistemi sürdürmüştür” (Pirenne, 2003: 50). “Bir yandan, Hıristiyan cemaatler geleneksel kurumların çökmesiyle oluşan boşlukları doldururken, diğer taraftan, geniş ve iyi örgütlenmiş toplulukları işleten ve üyelerine sadaka dağıtan piskoposlar (*her cemaatin başındaki denetçi anlamındaki otorite*) iyi tanınan yerel figürler haline gelmiştir” (Freeman, 2005: 576). “Din adamlığı adı altında kilise adına çalışan bu kişiler de zamanla özel bir koruma altında durmuş ve bunun en

yakın sonucu Kilisenin devlete hiçbir vergi ödememesi ve din adamlarının dünyasal mahkemelerden soyutlanması olmuştur” (Hegel, 2006: 247).

Kilise kazandığı bu özerklik sayesinde, Roma İmparatorluğunun yıkılması sonucu *laik* güçler arasında doğan otorite boşluğu ile ortadan kalkan *Pax Romana* (Roma Barışı) yerine *Pax Dei* (Tanrısal Barış) koymayı başarmıştır<sup>178</sup>. Böylelikle “Kilise sadece ruhani alana ilişkin sorunları çözmek, bir Hristiyan’ın Tanrı ile ilişkilerini düzenlemekle kalmamıştır, aynı zamanda dünyevi alanda da ağırlıklı bir yere, hatta egemen bir konuma sahip olmuştur” (Köker, 2008A: 117). Ortaçağ boyunca da Kilise, Hıristiyanlık öğretisi ile feodal toplumun asli düzenleyici faili ve açık ara en yaygın iktidar ağı olmuştur (Mann, 2012B: 435). Bunun temelinde de *Tanrı Devleti* adlı eserinde antik Çağ Stoa düşüncesini (evrensel yurttaşlık) Hıristiyanlık hamuru ile Ortaçağa aktaran ve ilk Hıristiyan kuramcılardan biri olan Aurelius Augustinus (İS. 354-430) bulunmaktadır. Roma’nın son demlerinde, barbar akınlarının başarısını, Hıristiyanlığın resmi olarak kabulüne bağlayarak *paganlara* karşı bir tür iman savunusu olarak da görülebilecek olan bu metin aslında, ortaya çıkan laik otorite boşluğunda Tanrı adına konuşan dinsel otoritenin ne kadar etkili olabileceğini de göstermektedir. Özellikle Batı Roma imparatorluğunda görülen siyasal, ekonomik ve toplumsal çözülme, kökleri antik çağa dayanan *akılın* inşa ettiği *Yeryüzü Devleti*’nin sonluluğunu işaret etmiştir. Bunu gören Augustinus ise sonsuz adaletin yalnız *Tanrı Devleti*’nde olacağını söyleyerek soyut bir çıkarsama yaparken aslında farkında olmadan Kilise’yi aracı hale getirip adalet arayışında bir otorite kaynağına dönüştürmüştür. “Aziz Augustinus, devletin yeniden doğuşunun, kendisine boyun eğilecek bir kilise ile gerçekleşebileceğine yürekten inanmıştır” (Tanilli, 2003: 24). Batı Roma’nın yıkılmasında hemen sonra da Doğu Roma imparatoru Anastasius Augustus’a bir mektup yazan Papa Gelasius, kutsal otorite (*auctoritas sacrata*) ve kraliyet gücü (*regalis potestas*) olmak üzere iki iktidar kaynağı olduğunu öne sürmüş ve kutsal otoritenin üstünlüğünü savunmuştur. Günümüzde *çifte kılıç* kuramı olarak adlandırılan bu ayrıştırma ile tinsel kılıç, dünyasal kılıç ile bir rekabete girmiş ve ortaçağ boyunca bu söylemini sürdürmüştür. Böylelikle Roma’nın çöküşünün ardından, kilise, emperyal gömleği de miras almıştır” (Mann, 2012B: 444).

<sup>178</sup> “Tacın artık bastırmaya gücü yetmediği özel taht kavgaları belası ile savaşmak için piskoposlar, bölgelerinde *Tanrısal Barış* kurumun örgütlediler” (Pirenne, 2003: 50).



Batı Roma'nın yıkılmasından sonraki otorite ve iktidar boşluğunda dinsel iktidarın yanı sıra birçok barbar krallık da ortaya çıkarak laik siyasal egemenlik alanları yaratmaya çalışmışlardır. Ancak bu laik iktidar kaynakları dinsel otorite olan Kilise ile çoğunlukla birlikte hareket etmek zorunda kalmıştır. “Bu siyasal inşaların en prestijlisi aslında bir köy şefliği olan Karolenj imparatorluğudur. (Duby, 1995: 247). Bir Frank monarşisi olan Karolenjlerle birlikte Roma uygarlığının etkisi kesilmiş Cermen etkisi artmaya başlamıştır (Pirenne, 2003: 28-29, Kılıçbay, 2010: 115). “Gerçekten, barbar kökenli olan Frank monarşisi, temelde askeri bir nitelik taşımaktadır: Halk, her şeyden öncü ordudur; kral da, her şeyden önce bir savaş şefi” (Tanilli, 2003: 143). “Şarlman da askeri bir önder olarak, fethedilmiş ve korunan ülke üzerinde muzaffer prens olarak, kendisine itaat eden savaşçıları toprakla ödüllendirmiş ve bu otorite sayesinde, ülkeye dağılmış olarak kendi mülklerinde otursalar bile, onları bir arada tutabilmiştir” (Elias, 2007: 26). Pirenne'ye (2003: 37) göre feodalitenin tohumu Karolenj İmparatoru Şarlman'ın devlet görevlilerini, çıkarları açıkça devlet gücünü azaltmakta yatan soylular arasından seçmeye başlamasıyla atılmıştır. Batı Roma'nın yıkılmasından sonra ortaya çıkan *Regnum Francorum*'ların sonuncusu olan Karolenjler, Şarlman ile Tanrı huzurunda<sup>179</sup> bir imparatorluk halini almış olsa da fiiliyatta parçalanmanın eşiğinde bir *regnum* (krallık, egemenlik) durumundadır. Bunun temelinde, Karolenjler de dahil kurulan tüm Cermen krallıklarının günümüzdeki anlamında birer krallık devleti olmaması yatmaktadır.

Her biri birer savaşçı kabileden oluşan Cermenler, ortaklaşa giriştikleri savaşlar sonunda elde ettikleri toprakları *aslan payı* krala kalacak şekilde kendi aralarında paylaşmaktadırlar. Böylelikle şahsi olarak paylaşılan toprak mülkiyeti dışında kamusal bir mülkiyet ortaya çıkmamaktadır. Artık Batı Avrupa'da ve özellikle Frank bölgesinde toprak, Roma'dan miras kalan *latifundia villaları*, *alleu* adı verilen Cermen savaşçıların toprakları ve kralın özel mülkiyetine ait topraklar olmak üzere üçe bölünmüştür. Böylelikle Karolenjler ile birlikte ‘egemenlik’, toprak sahipliğine bağlanmış ve en çok toprağı olan da kral olmuştur (Kılıçbay, 2010: 115). Özellikle *alleu* sahibi diğer savaşçı şefler de kendilerini kralla eş görmeye başlamış ve krallık soyut bir egemenlik yapısından şahsi ve somut bir egemenlik yapısına dönüşmüştür. Bu durum Şarlman'ın Kilise ile

<sup>179</sup> Şarlman İS. 800'de bir Noel günü tacını Papanın eliyle giymesıyla egemenliğini imparatorluk statüsüne yükseltmiştir.

ittifak kurup kendini imparator ilan etmesine rağmen zayıflamamış ve feodal çağda kralların devre dışı kalıp kendilerini şatolarına hapsedinceye kadar hızla devam etmiştir. Bu nedenle Cermen krallıkları şahsi egemenliklerini sürdürebilmek için devlete bağımlı olmayan savaşıları kendine bağlamak ve hizmet sağlamak için *beneficium*<sup>180</sup> (toprak temliği) uygulamasını hayata geçirmiş ve böylelikle kendi toprakları da bölünmeye başlamıştır. Adı imparatorluk olmasına rağmen Duby'nin de (1995) ifade ettiği gibi Karolenjlerin bir köy şefliğine geçemeyişinin nedenleri daha çok ekonomik ve toplumsal daralmadır. Karolenjler Batı Avrupa üzerindeki Cermenler üzerinde feodal egemenliğin bir öncülünü kurduklarında Avrupa coğrafyası kuzeyde Slavlar, güneyde de İslam baskısı ile çoktan içine kapanmış durumdadır. Pirenne'nin (2003) çok önem verdiği ve Bloch'un da (2005: 20) antik uygarlığın merkezi olarak öne sürdüğü Akdeniz ekonomisi ve kültürü bu baskı ve akınlar ile tamamen ortadan kalkmıştır. Böylelikle Avrupa kültürü, ekonomisi ve ideolojisi (Kilise) ile Doğu Roma imparatorluğundan (Bizans) ayrılarak kendine has bir tarihsel kaderin ortasına düşmüştür. Akdeniz ve Balkanlardan gelen ticaretin kesilmesi sonucunda sadece para ekonomisi son bulmamış aynı zamanda kültürel bütünlük ve süreklilik de kopmuştur. Artık Helen uygarlığı ile bir bütün olma yolunda ilerleyen dünya belki de hiçbir zaman bir araya gelemeyecek şekilde medeniyetler arasında ikiye bölünmüştür.

Akdeniz ticaretinin kesilmesi ile Batı Avrupa'nın para ekonomisi tamamen çökmüştür. Deniz ulaşımına göre oldukça pahalı olan kara ulaşımının zorluğu nedeniyle doğudan gelen tahılın sevkiyatı durmuş ve Batı Avrupa kendi kendini beslemek zorunda kalmıştır. Ortaya çıkan bu 'doğal ekonomi'; "malların, onları topraktan çıkararak, doğadan elde eden kişiden bunları tüketen kişiye geçiş dolaysız olduğu, yani ara halkalar üzerinden sadece az ölçüde gerçekleştiği bir toplumsal bir yapıyı oluşturmaktadır" (Elias, 2007: 44). Doğal ekonominin hâkim olmaya başladığı bu süreçte, tarım tekniğinin *çift tarla* sistemi ile sınırlı oluşu ve Hıristiyanlığın etkisi ile köleliğin biçim değiştirmeye başlaması ile *mülkiyet sahipleri* (egemenler) ile *mülkiyet sahibi olmayanlar* arasında da yeni tür tabiiyet ilişkileri doğmaya başlamıştır. Ticaretin kesilip yolların tenhalaştığı ve tehlikelerle dolu

---

<sup>180</sup> *Beneficium* Roma'dan itibaren uygulanan bir tımar-toprak temliğidir ve feodal çağda *fief* şeklini alacaktır.

olduğu bu dönemde küçük mülk sahibi özgür köylüler (*alleu*) kendilerine birer himaye<sup>181</sup> aramak zorunda kalmışlardır. Bu köylüler sahip oldukları toprakları *adamı olarak biat ettikleri* (hommage) büyük toprak sahiplerine vermelerine rağmen yine de kendi topraklarını işlemeye devam etmişlerdir. Çünkü ortaya çıkan bu tabiiyet ilişkisi salt küçük mülk sahibi özgür köylülerin korunma ihtiyacından doğmamıştır, ayrıca para ekonomisinin sonlanmasıyla ücretli emekçi bulmanın zorluğu da büyük mülk sahiplerini, topraklarını kendilerine hibe eden küçük köylüleri emekleri karşılığında sahip oldukları *villalarda* tutmaya itmiştir. Geniş *latifundium* içinde köle çalıştırmanın maliyetinin artmış olması da köylüler ve toprak sahibi soylular arasında bu yeni ilişkinin oluşumunu hızlandırmıştır. Böylelikle kölelik ve köylülük feodal sistemde *serflik* şekline alacak bir yapı içinde kaynaşmaya başlamıştır. “Özgür insanlarla köleler arasındaki ayırım artık yerini çeşitli bağımlılık koşullarına bırakmış, *özgür* insan kategorisi eski Frank imparatorluğunda fiilen yok olmuştur”<sup>182</sup> (Wood, 2008: 182).

“Özgürlük, Zümrüd-ü Anka kuşu da sadece birkaç büyük toprak sahibinin elinde kalmakta ve böylece bu ayrıcalık sadece onlara has hale geldiğinden, bir ayrıcalık, bir soyluluk<sup>183</sup> göstergesi şekline bürünmektedir” (Kılıçbay, 2010: 116). Artık toplum iki eksende bölünmektedir; yatay olarak kendilerini krala eş değer silahlı soylular-şövalyeler ve dikey eksende bu silahlı grubun korunmasına muhtaç silahsız köylüler (*serfler*). “Hintze’nin de belirttiği gibi, şövalye ile şövalye olmayan ayrımı, toplumsal konum açısından ‘özgür’ ile ‘özgür olmayan’ın yerini almıştır” (Mann, 2012B: 453). Bu açıdan bakıldığında feodal egemenlik bir tür merkezsizlik olduğu kadar ikili bir görünümü olan bir iktidar biçimidir. Krala eşdeğerdeki soylu ve şövalyelerin kendi içinde göreceli bir hiyerarşi ile kurduğu *vassalite*<sup>184</sup> (kişisel tabiiyet) ilişkisine dayanan yatay bir iktidar pratiği ile her lordun kendi himayesindeki *serfler* ile kurduğu dikey bir iktidar pratiği<sup>185</sup>. Merkezi iktidarın fiiliyatta merkezi bir devlet yapısı oluşturamadığı Karolenj zamanında,

<sup>181</sup> “İç savaşların yarattığı genel güvensizlik ortamı, küçük mülk sahiplerini, topraklarını büyük toprak sahiplerine terk ederek, onlara *homage* (biat, adamı olma) durumuna itmiştir (Kılıçbay, 2010: 116).

<sup>182</sup> “Dil de göstermektedir bunu: *özgür* ve *frank* eş anlamlıdır” (Tanilli, 2003:140).

<sup>183</sup> Pirenne’nin de (2003: 39) ifade ettiği gibi Cermen istilacıların da birçoğu, kraldan alarak, ya da güç kullanarak, yahut evlilik ya da başka yollarla, kendilerini senatörlerle eşit kılan büyük malikaneler edindiler, toprak sahibi soylular ortadan kalkmak şöyle dursun, tersine yeni ögelerle güçlendiler.

<sup>184</sup> Kendilerini krallara eşdeğer gören diğer savaşçılar

<sup>185</sup> DUBY’e göre (1995: 250) üçlü bir zıtlık, egemenliğin birlikte hareket eden üç tarzı bulunmaktadır; senyörlerin emekçilerin üzerindeki ekonomik egemenliği, savaşçıların silahsız insanların üzerindeki siyasal egemenliği ve Kilisenin laikler üzerine yaymak istediği ruhani egemenlik.

kişisel bağımlılık yani *vassalite* tüm topluma yayılmıştır. Artık sadece güçsüzler değil güçlüler bile (hatta kral) bu kişisel bağımlılık ilişkisine muhtaç durumdadır. “Bu süreç ister yavaş ister devrimci bir biçimde olsun, emperyal devlet yerini, devlet işlevlerinin dikey ve yatay olarak bölündüğü parçalı yargıya bırakmış; kapsayıcı devletin egemenliği yerine, mahalli ya da bölgesel yönetimler aracılığıyla örgütlenme ve coğrafi parçalanmışlık geçmiştir<sup>186</sup> (Wood, 2008: 177). Aslında “Karolenjlerin başlangıçta bir nebze de olsa kurmayı başardıkları patrimonyal egemenlik” (Kılıçbay, 2010: 118-119) para ekonomisinin ortadan kalkması ile ortaya çıkan kapalı, kendi kendine yeten doğal ekonomi (otarşi) toplumunda parçalanmaya yüz tutmuştur. Akdeniz ekonomisinin İslam akımları ile çökmesi Akdeniz ticaret kentlerini Batı Avrupa’dan koparmış, karadaki kentler de çevresindeki köylere muhtaç bir konuma düşmüştür. Kente karşı kırım egemenliği olarak da düşünülebilen feodal çağın şafağında mesafeler kısalmış, kurumlar güdükleşmiş, kralların sadece somut olarak görüldüklerinde kral oldukları hatırlanmış ve hatta çoğu yerde unutulmaya yüz tutmuştur<sup>187</sup>. “Hans Werveke’nin belirttiği gibi geç ilköğretimde para ekonomisinin çökerek verilen hizmetlerin yalnızca doğal maddeler ve toprak dağıtımını yoluyla ödüllendirilmesine izin veren bu sistem, tımar kurumuna ya da onunla karşılaştırılabilir bir egemenlik biçimine varır” (Elias, 2007: 74).

Doğal ekonomide ekonomik ilişkiler arası mesafeler kısaldıkça egemenlik mesafeleri de kısalmaktadır. Böylelikle de başta patrimonyal bir egemenlik kuran ve istediği gibi temlik dağıtan Karolenjler, son dönemlerinde bu dağıttığı temliklerin özerk bir güce dönüşmesine engel olamamışlardır. Karolenj imparatorları yatay ekseninde gerçekleşen bu merkez-kaç kuvvetleri engelleyip merkeze bağlamak için farklı uygulamalar hayata geçirmeye çalışmışlardır. Bunlardan en önemlisi *missi dominici*<sup>188</sup> adı verilen kral temsilcilerinin *çevreyi* merkeze bağlama çabalarıdır. “Çünkü toplum onlara, maaşlı bir orduya ya da görevli memurları uzak bölgelerde de maaşla bağımlılık içerisinde tutabilmelerini sağlayacak çapta parasal vergi kaynakları sunmamaktadır”

<sup>186</sup> “Bizimki gibi (Türkiye) soyluluk (özgürlük) kavramını tanınamış toplumlarda, belli ikbal noktalarına ulaşmanın yegâne yolu, devlete intisap etmektir. Oysa Batı’da soyluluk, en azından bir tabakanın devlet dışında varoluşa sahip olabilmesi anlamına gelmektedir” (Kılıçbay, 1995: 13).

<sup>187</sup> “Karolenj döneminde, kral, adeta mülklerinin ürünlerini oldukları yerde tüketmek üzere maiyetiyle birlikte bir *pfalz*’dan (kırsal şato) diğerine gezmek zorunda kalması” (Elias, 2007: 75) mülkiyetin sabitliğini ve egemenliğin somutluğunu göstermektedir.

<sup>188</sup> Şarلمان zamanında yerel makamları denetlemek için gönderilen bir papaz bir laik kişiden oluşan kral temsilcisi.

(Elias, 2007: 31). Bu nedenle Karolenj imparatorları temlik verip tımara bağladıkları merkez-kaç kuvvetleri senede dört kez kontrol etme isteği duymuşlardır. “Bu müfettişler, krallık buyruklarının yerine getirilmesini, barışın ve adaletin hüküm sürmesini sağlamışlar; özgür insanların –cesaret edip dile getirebiliyorlarsa- yakınmalarını dinlemişler, bölgesel kont idarelerini derleyip düzenlemişlerdir” (Tanilli, 2003: 105). Bir papaz (piskopos) ve bir laik (kont) kişiden oluşan *missi dominici*'nin bu yapısı bile imparatorun şahsındaki merkezi iktidarın/egemenliğin nasıl bölündüğünü göstermektedir. Pirenne'nin (2003: 50) söylediği gibi devletin ortadan kalkmış olması nedeniyle daha da büyük bir ayrıcalığı olan, kiliselerinde tapınanların bağışlarıyla desteklenen ve toplumu Karolenjlerle ortaklaşa yöneten piskoposlar, tinsel (manevi) yetkeleri, ekonomik güçleri ve siyasal etkinlikleri dolayısıyla egemen duruma gelmişlerdir. Ancak Kilisenin bu dünyasal egemenliği Karolenjlere başta iktidarlarını meşrulaştıracakları bir destek şeklinde oluşmuştur. Hristiyan *respublicası* şeklinde düşünebilecek olan bu kılıç ve asanın müttefikliğinde ortaya çıkan barış süreci<sup>189</sup> merkez-kaç laik kuvvetlerin etkisiyle de pek uzun sürmemiştir.

Aslında Roma Barışı (*Pax Romana*), Karolenj Barışı ya da daha sonra ortaçağda egemen olacak Tanrının Barışı (*Pax Dei*), şiddetin kontrolü açısından bir anlam ifade etmektedirler. Roma Barışında şiddet kullanma tekeli Roma askerlerindeyken Roma'ya tabii olanlar silah kullanamamaktadır. Benzer şekilde Karolenj imparatorları da sahip oldukları geniş bölgelerde, “*pfalzgraf*’larda<sup>190</sup> ve *hersek*lerde şiddet kullanma tekeli elinde tutmuşlardır. Her iki durum da Weberyen açıdan değerlendirilirse bir devletin varlığına işaret etmektedir. Ancak Karolenjler kendilerine bağlamak için temlikler verip tımar sağladığı bu kontlukların (*pfalzgraf*), *hersek*lerin, *dük*lerin<sup>191</sup> kontrolünü kaybetmeye başladığında şiddet kullanma tekeli tüm bu bölgelerde özerkleşmeye başlamıştır. Elias'ın (2007: 28-32) belirttiği gibi Roma sonrasında ortaya çıkan Karolenj Barışında, savaşçı fatih krallar egemenliklerini sağlamlaştırmak için önce güvendiklerini, akrabalarını, hizmetkârlarını yönetici (kont, hersek, dük, baron) olarak ülkenin farklı

<sup>189</sup> Daha Karolenjler zamanında çıkarılan bir fermanla, kan davasının Pazar günleri devam ettirilmesi yasaklanmıştır.

<sup>190</sup> İmparatorun emrindeki kontlar.

<sup>191</sup> “Pfalzgraf’lar, hersekler ya da hangi isim veriliyor olursa olsun merkezi erkin görevlilerin ve maiyetinin hepsi, üstüne oturtuldukları, merkezi erk tarafından tımarıyla ödüllendirilmiş oldukları, topraklardan besleniyordu” (Elias, 2007: 29).

bölgelerine göndermiştir; ancak zamanla bölgeye giden bu savaşçılar da vaktiyle bir tür tımar olan bölgelerini<sup>192</sup> miras bırakma hakkı ve fiili bağımsızlık için merkezi erke karşı savaşmışlardır. Patrimonyal bir egemenlik adına başta, savaşçı fatih kralının gücü doğrultusunda dağıtılan bu tımarlar zamanla Karolenjlerin yıkımına yol açarak feodal çağın başlangıcını oluşturmuştur. Böylelikle “hizmetler karşılığında toprağın tımar olarak verilmesi ve tımarın tımarlı tarafından mülk edinilmesi şeklindeki sonsuz bir kısır döngü oluşmuş ve sonunda merkezkaç kuvvetler galip gelmiştir” (Elias, 2007: 100).

Koşullu mülkiyet sistemi de denilebilecek olan tımar ile feodal sistemin çekirdeği oluşturan bölgesel egemenler ortaya çıkmıştır; *kral, lord, hersek, graf* (kont) ve benzeri. “Feodal sistem kendilerini donatabilen ve silahları profesyonelce kullanabilen, savaşta kendi onurlarını lordunkiyle özdeşleştiren, gücünün gelişmesinde varisleri için tımarları güvence altına alma fırsatını gören ve her şeyden önce kendi tımarlarının meşruiyetinin tek temelini kişisel otoritesinin korunmasında bulan insanlar üretir” (Weber, 2012B: 443). Fetih çağında oldukça etkili bir şekilde işleyen tımar sistemi, fethedilecek topraklar kalmadığında ve bir araya gelmeyi gerektirecek ortak bir tehdit de olmayınca merkez-kaç kuvvetlerin lehine dönmüştür. Elias’a (2007: 38-39) göre Batı Frank bölgesinin son akınlardan sonra kralın merkezkaç kuvvetlere yenik düşüp hızlı bir şekilde feodal egemenliğe dönüşmesinin temelinde Almanya’dakine benzer bir savunma ve fetih atılımı sağlayacak askeri önderlik eksikliği yatmaktadır. Slav ve Macar tehdidi ile kavimlerin baskısını hisseden Almanya’daki Doğu Frank bölgesinde merkezi kral bu askeri önderlik işlevi ile uzunca bir süre merkezi iktidarını korumuştur<sup>193</sup>. “Ancak Norman istilaları sonucunda Karolenj döneminin sona ermesiyle birlikte *pagus* da denen ve günümüz Türkçesine kabaca kontluk olarak çevirebileceğimiz idari birimin çözülmesi ve buna bağlı olarak Karolenj dönemi boyunca merkezi yönetim tarafından istenildiğinde görevden alınabilecek olan devlet görevlisinden başka bir şey olmayan *kontun* ve buna bağlı makamın artık babadan oğula geçer bir kurum haline dönüşmesi süreci feodalizm tarihçileri için önemli bir ayırım noktası olagelmiştir” (Gümüş, 2010: 45):

“9. yüzyılda ortaya çıkan kargaşanın, Frank Devleti’nin kaçınılmaz parçalanışını çabuklaştırdığı açıktır. Bölgelerinin en büyük toprak sahibi olan kontlar, içinde

<sup>192</sup> Feodal sistemde *fief* olarak adlandırılacaktır.

<sup>193</sup> “Macar tehdidi Almanya’daki rakip kontlukları resmi bir hanedan süzereni seçmeye zorlamıştır (Anderson, 2006:163).

buldukları koşullardan yararlanarak kendilerine tam bir özerklik tanıdılar; görev yerlerini kalıtım yoluyla geçen emlake dönüştürdüler. Böylece, Karolenj İmparatorluğu, 9. yüzyılın ikinci yarısından sonra, yerel hanedanların uyrukluğunda ve Taç'a yalnızca feodal saygının pamuk ipliğıyle bağı birtakım ölkelere bölündü" (Pirenne, 2003: 57).

Norman istilalarından sonra da toprak mülklerinin eski sınırlarının tanınmaz hale gelmiş olmasından dolayı, herkes gücü oranında toprağına sahip olmaya başlamıştır (Bloch, 2005: 77). "Toprak bu toplumda daima, üzerinde fiilen tasarrufta bulunan, mülkiyet haklarını gerçekten uygulayan ve bir kere eline geçmiş olanı savunabilecek kadar güçlü olan kişinin *mülküdür*" (Elias, 2007: 97). Ancak feodalite sanılanın aksine bir durgunluk ve karanlık bir çağ değildir. Karolenj imparatorluğunun *patrimonyal* gücünü kaybetmesiyle ortaya çıkan *belirsizlik durumu*, 10. yüzyıldan itibaren bir *kararlılık/statis* formuna dönüşmüştür. Mann'ın da (2012B: 435) belirttiğı gibi feodalitede çoklu iktidar ağları arasındaki ilişkiler düzenlenmiş; kaos değil düzen hâkim olmuştur. Bu düzenin ideolojik temelinde *Pax Dei* söylemiyle bir barış ortamı sağlamaya çalışan Kilise bulunurken sosyo-ekonomik temelinde de bölgesel tımarlardan doğan malikaneler ve toprakları (manörler) yer almaktadır. Weber'in de (2012B: 438) ifade ettiğı gibi malikaneler bir tımarın normal objeleri olduğu için, her gerçek feodal yapının *patrimonyal* bir temeli vardır. Roma ve ardından Karolenj imparatorluğu ile ortadan kalktığı sanılan *patrimonyal* egemenlik aslında doğal ekonomik yapı ile küçülen dünyada manör-malikane hücrelerine hapsolmuştur.

### 2.1.3. Feodal Egemenlik

Ortaçağ feodalitesinin kökenleri Anderson'un (2006) belirttiğı ve yukarıda da ayrıntılı bir şekilde gösterildiğı gibi Roma kültürü ile Cermen kabilelerin kültürünün bir sentezidir<sup>194</sup>. Ancak bu sentez, bu güçlerin Avrupa'nın her bölgesindeki etkinlik derecelerinin farklı olmasından dolayı genel olarak üç farklı şekilde gelişmiş ve feodal egemenliğin farklı tonlarını oluşturmuşlardır. Bu iki gücün dengeli olarak bir senteze girdiğı Fransa'nın kuzeyi feodalitenin asıl merkezidir; Antik kültürün baskın olduğu

<sup>194</sup> "Çözölmekte olan mukaddem üretim tarzlarının –ilkel ve antik- yıkıcı çarpışmasının sonucunda tüm ortaçağ Avrupa'sına hakim olan feodal düzen oluşmuştur" (Anderson, 2006: 128).

İtalya ve İspanya ikinci örneği ve Roma kültürünün yalnızca gölgesinin ulaştığı Almanya, İskandinavya ve İngiltere’de barbar mirasın etkisinde feodalizme yavaş ve gevşek bir geçiş de üçüncü örneği oluşturmaktadır (Anderson, 2006: 154-155). İlk feodal parçalanma Fransa’da olmuş, ardından İtalya ve İspanya bölgesi gelmiştir. Almanya’nın bulunduğu bölge bu süreçte Büyük Otton önderliğinde Kutsal imparatorluğu yeniden canlandırarak merkezi bir egemenlik kurmayı başarmış ve feodal parçalanmayı bir yüz yıl geriden takip etmiştir. Bu durumun temelinde Elias’ın (2007: 45) ifade ettiği gibi doğal ekonomiye dayalı savaşçı toplumların gelişiminde genel olarak kendini bir kere daha ya da belki sık sık tekrar eden iki evre yatmaktadır: Savaşçı, yayılmacı ve fethedici merkezi egemenler evresi ve eski toprakların yanına yeni topraklar katmayan, koruyan, muhafaza edici egemenler evresi<sup>195</sup>. Bu iki evrenin kendi içi ve dış dinamiklerine bağlı olarak Avrupa’nın değişik bölgelerinde farklı tarihlerde gerçekleşmiş olması nedeniyle Avrupa özelinde üç ayrı feodalite hikâyesi oluşmuştur<sup>196</sup>. Kamu gücünün silinişi ve egemenliğin özerk bölgelere bölünerek miras yoluyla aktarılması açısından feodalitenin merkezi denilebilecek olan Fransa (Tanilli, 2003: 245), Normanlar döneminden beri, kral erkinin güçlü olduğu dönemler ile zümre ya da parlamento erkinin güçlü olduğu dönemler birbirini izlediği İngiltere (Elias, 2007: 25) ve Macar tehdidinin rakip kontlukları resmi bir hanedan süzereni seçmeye zorladığı Almanya (Anderson, 2006: 163, Davies, 2006: 346). Bu üç ayrı vakıadaki benzerlikler ortak bir feodal egemenlik yapısı ve iktidar pratiğinin hasıl olmasına neden olmasına rağmen aralarındaki farklar bu örneklerin tarihsel süreçte birbirinden ayrı kapitalist egemenlik yapılarına dönüşmelerine yol açmıştır. Gümüş’ün de (2010: 42) belirttiği gibi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem Avrupa ulus kimliğindeki gelişime paralel olarak hem de bütün Avrupa tarihini açıklayabilecek tek bir feodalizmden söz etmenin imkânsızlığının anlaşılması üzerine Fransız feodalitesi, Alman feodalitesi ve İngiliz feodalitesi gibi *ulusal feodalitelerin* gelişimi sorunu tarihçileri meşgul etmiştir. Ancak bu kategorilendirme, *milliyetçilik*

<sup>195</sup> “İlk evrede merkezi iktidar güçlüdür. Bu evrede bu toplumun merkezi egemeninin birincil toplumsal işlevi, askeri liderliği, dolaysız olarak görünür haldedir. Kraliyet hanedanının uzun süre boyunca bu savaşçı işleviyle sahneye çıkmadığı yerde, askeri lider olarak ona ihtiyaç duyulmadığı ya da hükümdarların askeri liderler olarak başarılı olmadığı yerde, tüm bölge için en yüksek hakemlik ya da mahkeme başkanlığı gibi ikincil işlevler de kaybolur ve hükümdarın unvanından başka öteki bölgesel egemenlerden üstün yanı kalmaz” (Elias, 2007: 45).

<sup>196</sup> “Feodalite zaman içinde, feodalleşen tüm bölgelerde ne aynı anda ortaya çıkmış ne de aynı anda sona ermiştir. Feodal sisteme dahil olan her bölge, deyim yerindeyse, kendine özgü bir feodalite tarihi yaşamıştır. Bunların yanı sıra feodalleşme düzeyi her bölgede aynı da olmamıştır” (Kılıçbay, 1995: 12).



olgusu üzerine temellendirilen retrospektif bir tarih anlayışı hatasına düşülmeden değerlendirilmelidir. Aksi takdirde Leledakis’in (2000: 70) söylediği gibi “geçmiş şimdinin kategorileri aracılığıyla görüldüğünde, şimdi geçmişin zirvesine dönüşür”. Bu çalışmada ulusal/milli bir feodalite araştırmasından ziyade, bu bölgelerde *altyapıda* ortaya çıkan üretim tarzı (lord-köylü arasındaki sömürü ilişkisi) ve *üstyapıda* oluşan yönetim ilişkileri (lord-vassal arasındaki iktidar paylaşımı) sonucunda feodal toplumda beliren farklılıkların nasıl bir kapitalist sistem ve egemenlik yapısı oluşturduğu üzerinde durulacaktır<sup>197</sup>.

Feodal toplumda daha önce de belirtildiği gibi ekonomik ve toplumsal gelişmeler sonucunda merkezi bir egemen olarak kralın iktidarı parçalanmış, ortaya birbirine gevşek bir biçimde bağlı iktidar adacıkları belirmiştir. “Bu süreçte toplumsal ilişkilerin büyük kısmı aşırı ölçüde yerelleşmiş ve bir ya da bir dizi hücre-tipi topluluğa –manastır, köy, tımar, kale, kent, lonca, camia vb.- odaklı hale gelmiştir<sup>198</sup>” (Mann, 2012B: 435). Bu yerelleşme ile feodal toplum, ulaşım ve iletişim ağlarının bozulduğu; ekonomik süreçlerin ticaret dışına kayarak kırsal bir görünüm kazandığı, okuma ve yazmanın hemen hemen sadece din adamlarının ve Latincenin tekeline girdiği, yaşam standardı ve güvenliğinin oldukça düşmesiyle kısa bir ömür ve asgari düzeyde bir nüfus yoğunluğunun olduğu bir şekle bürünmüştür (Poggi, 2005: 33-34). Artık bu şartlar altında her hücre kendini yeniden üretebilmek için kendine özgü bir egemenlik yapısı oluşturmaya başlamıştır. Emeğin kıtlığı ve güvenlik eksikliği nedeniyle köylüler toprağa ve dolayısıyla toprak sahibine bağımlı hale gelmişler, aynı şekilde de toprak sahipleri, kıt olan köylüyü ve tek zenginlik kaynağı olan toprağı elinde tutabilmek için askeri bir örgütlenme içine girmişlerdir:

“*Feodalite* her şeyden önce bir zihin hali, yavaş yavaş soylular haline dönüşen savaşçıları küçük dünyasında biçimlenen şu psikolojik karmaşa değil midir? Öncelikle askeri uzmanlaşma ile belirlenen bir duruma ilişkin üstünlük bilinci, bazı ahlaki değerlere, bazı erdemlerin uygulanmasına saygı duyulmasına bağlanmaktadır; toplumsal ilişkilerin savaş arkadaşılığının işlevinde örgütlenmektedirler; biat, kişisel tabiiyet artık ön plana çıkan

<sup>197</sup> “Feodalizm sürekli bir çekişmedir ve bu çekişenler arasındaki güç oranları ülkeden ülkeye değişir” (Elias, 2007: 11).

<sup>198</sup> “Mülkiyetin savunusu uğruna, yağma uğruna ve tiranlık uğruna her bölgede kaleler kuruldu, savunma duvarları güçlendirildi ve devletin bütünlüğü bu tekillik noktalarında ortadan kalktı” (Hegel, 2006: 273).

kavramlar olup, daha sonraki tüm siyasal bağlantı biçimlerinde varlıklarını sürdürecektir” (Duby, 1995: 58).

“Özellikle *para* ekonomisi yerine *doğal* ekonomi kavramına yakın olan ekonomik bir ortamda, merkezden idare edilen yönetim mekanizmasının finansmanını vergiler vasıtasıyla oluşan bir hazineden sağlayabilmenin olanaksızlığı; eşkıyaların kol gezdiği ve istilaların olağan olduğu bir dönemde, yönetim işi askeri görevlere göre düzenlenmiştir” (Poggi, 2005: 35). Zaten “kont, dük, gibi hizmet unvanları, mülkiyetin ve askeri gücün büyüklüğüne denk düşen basit rütbe adlarıdır” (Elias, 2007: 91). Böylelikle iktidar ve egemenlik mülk efendiliğine bağlı hale gelerek feodalleşmiştir. “Bu süreçte yüksek görevliler, krallıklar, ortadan kalkmasa da, tüm gerçek güçlerinden soyulmuştur ve *mitos* haline gelmiştir<sup>199</sup>” (Tanilli, 2003: 236). Bu şekilde de topraklarını (*manor-malikâne*) ve köylülerini korumak için yaşadıkları şatosları kalelerle çeviren her askeri komutan kendi hücrelerinde bir *Efendi-Lord* olmuştur. Artık çok uzaklarda şaşaalı şatosunda yaşadığı varsayılan Kral ile en ücra köşede kendi imkanları dâhilinde inşa ettiği *mütevazı* şatosunda (malikane) yaşayan herhangi bir bölgesel egemen arasında somut bir farklılık söz konusu değildir. Kralın soyut merkezi iktidarı ve egemenliği, kendisine bağlılık yemini eden vassallar (askeri komutanlar) arasında *fief* olarak parçalanmış ve her vassal kendi çöplüğünde horoz olmuştur<sup>200</sup>. “Çünkü feodaliteyi niteleyen ana unsurlardan biri de küçük iktidarlar topluluğunun varlığıdır; özellikle devletin güvenlik ihtiyacını karşılayamaması küçük iktidarları *büyütmüştür*, yani yaygınlaştırmıştır” (Yalçınkaya, 2011B: 238).

Ortaçağ Avrupa’sı bu süreçte tamamen, toprak egemenliği ilkesine dayanan devlet fikrine yabancı kalmıştır, sadece bağlılık antlarına dayanan kişisel bağları üzerine kurulmuştur (Schulze, 2005: 13). Artık egemenlik soyut bir devlet fikrinden somut bireylere aktarılmış ve mülk efendiliğine evrilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi “feodalite adının türediği *feodum* veya *fief* eski *beneficium*, yani bir efendinin gelecekte talep edeceği belirsiz hizmetleri karşılığında bir arazi parçasını armağan olarak vermesi

<sup>199</sup> “İstila sonrası İngiltere bu açıdan önemli bir istisna idi, çünkü orada kral çoğunlukla ülkedeki tüm lordların ve vassalların üst lordu olarak kabul görmesini ve bazı konularda kendisine itaat edilmesini sağlayabilmişti” (Poggi, 2005: 44).

<sup>200</sup> “Tımar yemini, tek tek savaşçılar arasındaki savunma ittifakının mühründen, toprak dağıtan ve koruyan savaşçı ile hizmet sunan savaşçı arasındaki bireysel ilişkinin berkitilmesinden başka bir şey değildir” (Elias, 2007: 90).

uygulamasından gelmektedir” (Davies, 2006: 341). Feodalleşme süreci de böylelikle; “mülkün parçalanışı ile toprağın, kralların bir bütün olarak tasarruf erkinden, savaşçılar toplumunun kademeli tasarruf erkine geçişi ile başlamıştır” (Elias, 2007: 98). Toprak ve sonucunda mülkiyet, soyut ve parçalı bir form kazanmıştır. Lord ve vassalları arasındaki söze dayalı bir anlaşma ile egemenlik de taşeronlaştırılmıştır. Vassal, *fief* karşılığı efendisine barış zamanı bağlı kalacak ve savaş zamanı da Lordun (Kral) yanında savaşacaktır. Ancak vassallar, kiralık olarak sahip oldukları bu *fief* içindeki köylü/serf üzerinde hukuksal ve siyasal bir egemenlik hakkı elde etmişlerdir. *Siyaseten oluşan mülkiyetin* (Wood, 2008) bu şekilde parçalı ve *ölümlü* olması, egemenliğin yapısını da aynı şekilde etkilemiştir. Bir poliarki şeklinde ortaya çıkan feodalite de herhangi bir köylü/serf aynı anda hem kendi vassalına, hem bu vassalın tabi olduğu bir ya da iki krala, hem de Tanrı'nın temsilcisi olan Papa'ya kul köle olmak durumunda kalmıştır. Ancak iktidarın bu bölünmüşlüğü, egemenlik alanlarının da durmadan birbiri ile kesişmesine neden olarak bitip tükenmek bilmeyen çatışmalara ve savaşlara yol açmıştır. “Roma'daki papalar, İmparator Şarlman'ın mirasçıları, 'milli' monarklar, feodal beyler, her dereceden yerel toprak sahipleri kadar, (Avrupa'nın kıyı bölgelerindeki) kasabalar, hatta klanlar ve hiçbir siyasi birime bağlı olmayan özgür köyler yetke, ayrıcalık ve yetki alanları konularında birbiriyle tartışıp durmuştur” (McNeill, 2005: 407). Sahipsiz taçların havada uçtuğu, dinsel otorite ile dünyevi otoritenin bilek güreşine tuttuğu bu dönemin temelinde aslında toprağın ve nüfusun parçalı oluşu yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında feodalite iktidarın yokluğu değil, *çokluğudur* (Yalçınkaya, 2011B: 238). DUBY'nin (1991: 114) belirttiği gibi feodalite iktidarın yeni bir paylaşım biçimidir. Mülkiyetin, *imperium* ve *dominium* arasında kaynaşmasıyla oluşan feodal iktidarda ekonomi ve ekonomi-dışı güçler bir yumak haline gelmiştir. Bu iktidar çokluğu kendi arasında daha önce de belirtildiği gibi toprak tasarrufu üzerinden (*fief* uygulaması) yatay olarak geçici (anlaşmalara bağlı) bir egemenlik ağı kurmuştur. Zamanla bu geçici egemenlik ağı, *fiefin* miras bırakılabilir olmasının sağlanması ile yatay ekseninde bir soylular/şövalyeler egemenliğine dönüşmüştür. Dikey ekseninde ise egemenlik, bu doğal ekonomiye dayalı küçük iktidarların kendilerini yeniden üretebilmelerini sağlayan *serfler* ordusu üzerinde meydana gelmektedir:

“Kral, hareketin başlangıç aşamasında, bir uçta durur. Fatih kral olarak fiiliyatta tüm topraklar üzerinde tasarruf edebilmektedir ve hiçbir hizmet sunmaz; yalnız toprak dağıtır.

Serf, piramidin öteki ucundadır; hiçbir toprak üzerinde tasarrufu yoktur ve yalnız hizmetler sunar ya da aynı anlama gelmek üzere vergi verir” (Elias, 2007: 90).

Bu süreçte serfler ve soylular birbirine muhtaçtır, aralarındaki egemenlik ilişkisi de bu ihtiyacın hangi taraf tarafından daha arzu edilir oluşuna göre değişmektedir. Bu iki *sınıf* ya da *zümreye* ek olarak da egemenlik ilişkisinin meşrulaştırılması işlevini gerçekleştiren bir de ruhban sınıfı bulunmaktadır. Feodal toplumsal yapıya genel olarak bakıldığında Huberman’ın (1976: 11-12) ifadesiyle *dua edenler*, *savaşanlar* ve *çalışanlar* şeklinde üç sınıfa ya da zümreye (*ordre*) ayrıldığı görülmektedir:

“Üç tabaka (ordo), üç sabit ve sıkı sıkıya sınırlanmış toplumsal kategori ve bunların her biri özel bir işleve sahiptir. İlk sırada dua adamlarının tabakası yer almaktadır; kendini ıslah etme arzusu içindeki Kilise, ruhaninin dünyeviye üstünlüğü adına laiklerden daha açık bir şekilde ayrılmaya çalışmakta ve kilise mensuplarına manastır rahiplerinin ahlâkını önererek, daha büyük bir tutarlık sağlamaya çabalamaktadır. Sonraki tabaka savaşanlarındır, bunlar halkın tümünü savunmak ile yükümlüdürler ve bu görev, tıpkı ruhban sınıfındaki gibi, başkalarının emeği sayesinde geçinmeyi meşrulaştırmaktadır. Nihayet köylü zümresi gelmektedir; bunların tümü tabi kılınmış, tümü diğer iki tabakayı besleyen tarlaya bağlanmıştır” (Duby, 1995: 250).

Sıkça tekrar edilen ‘*papaz dua eder, şövalye savaşır, köylü çalışır*’ deyişi ile de Ortaçağa hâkim olan bu yapı söylemsel olarak meşrulaştırılmıştır. “Feodal toplumda kilise ve soylular (savaşanlar) egemen sınıflardır, toprağa ve toprakta bulunan kudrete el koymuşlardır; kilise manevi yardım, soylular ise askeri koruma sağlamıştır” (Huberman, 1976: 26). Toprağı işleyenler de, toprağı manevi ya da maddi zorbalıkla gasp eden mülk efendilerini beslemekle yükümlüdürler.

#### 2.1.4. Düşünsel ve Siyasal Arka Plan

Merkezi iktidarın gücünü kaybettiği ortaçağ Avrupa’sında soyut devlet fikrine dayalı egemenlik anlayışı yerine, her türlü hücre tipi yerel formasyonun toprağa bağ(ım)lı

egemenlik yapısı ortaya çıkmıştır<sup>201</sup>. Yukarıda da ayrıntılı bir şekilde gösterildiği gibi bu parçalı egemenlik anlayışı Weber'in *Lehensfeudalismus* (tımara dayalı) olarak ifade ettiği Batı feodalizmini oluşturmaktadır. “En basit şekliyle feodalizm, *birbiriyle çakışan ve bölünmüş otoritenin* sosyal dünyası olarak, (efendinin-lordun ve vassalların) kendi içinde bölünme eğilimleri taşısa da birlikte mükemmel bir sosyal hiyerarşi piramidi oluşturan kişisel ve bağımlı ilişkilerin gevşek yapılanmış sistemidir” (Pierson, 2000: 72). Bu yapının en mükemmel olduğu anda bile kopacak gibi gevşek durmasının nedeni *bağlılık erdeminin*, her an değişebilecek fiziksel güç dengelerinin tehdidi altında olmasıdır. Görünüşte lord ve vassal arasında tımar üzerinden kurulan bu kişisel bağ aslında karşılıklı bir güvenlik ihtiyacından doğmuştur. Weber (2012B: 160) lord ve vassal arasındaki bu bağlılığı karizmatik bir ilişkinin rutinleşmesi olarak değerlendirmiştir. Ancak daha çok feodal çağın şafağında ortaya çıkan bu rutinleşme, aynı zamanda kendisi de bir lord olan vassalın karizmasındaki güç değişimlerine göre tersi yönde bir *vassalite* ilişkisine dönüşebilmektedir<sup>202</sup>. Şiddet tekeli elinde tutan bir merkezi iktidarın olmadığı karanlık çağda şiddet<sup>203</sup> toplum üzerinde kendi tekeli oluşturmuştur. Güçlünün zorbalıkla elde ettiği toprakların paylaşımı üzerine inşa edilen tımara dayalı *vassalite* ilişkisi bu nedenle özünde şiddetin egemen olduğu bir ilişkidir. “Feodalitenin ilkesi bireylerin, prenslerin, feodal lordların kendi içinde hiçbir hak ilkesi taşımayan dışsal şiddetleridir; bunlar daha yüksek bir prensin, feodal efendinin vassallarındırlar ki, ona karşı yükümlülükleri vardır, ama bunları yerine getirip getirmeyecekleri efendinin onlara bunu zor yoluyla, karakteri yoluyla ya da ayrıcalıklar yoluyla yaptırıp yaptıramayacağına bağlıdır” (Hegel, 2006: 293). Mann'ın (2012B: 435) *başsız federasyon* olarak nitelediği feodal toplumda, *bağlılık erdeminin* dayandığı ilk temel nokta bu nedenle *şiddetin*<sup>204</sup> askeri bir formasyon ile düzenlenmesi olmuştur. “Bu süreçte askeri eylem, siyasi ve ekonomik çaba büyük ölçüde özdeşir ve toprak sahipliği biçimindeki daha büyük zenginliğe yönelik çabalar, egemenlik erki alanının, hükümlürlüğün ve askeri gücün büyütülmesi çabalarıyla aynı

<sup>201</sup> Soyut devlet fikrinin olmayışının bir göstergesi de “13. yüzyılın ortasında bile krallık kurulunda İngiliz rahipleri, bir kral kararnamesinin ancak onu yayımlayan kral yaşadığı sürece geçerli olduğunu savunmaktan çekinmemeleri” (Bloch, 2005: 537) olarak gösterilebilir.

<sup>202</sup> “Bir kere toprağı aldıktan sonra tımar sahibini tımar beyine muhtaç kılan tek şey, kelimenin geniş anlamıyla onun korumasıdır. Ama insanın her zaman korunmaya ihtiyacı olmaz” (Elias, 2007: 96).

<sup>203</sup> “9. yüzyılda Karolenjlerin batışını görmüş olan bir rahip Frankların Roma imparatorluğu yok olduğu zaman, ‘*muhteşem tahta birçok kral çıkacak ve herkes sadece kılıcına güvenecek*’ kehanetinde bulunurken pek de yanılmayacaktı” (Bloch, 2005: 539).

<sup>204</sup> “Devlet yöneticisinin görevi her şeyden önce, istilacıları ve kötüleri yok etmektir, bu durumda kral veya prens, yönetmekten çok savaşmakta, cezalandırmakta, bastırmakta ve sindirmektedir” (Bloch, 2005: 536).

anlama gelir” (Elias, 2007: 65). Merkezi bir iktidarın tekelinde daha çok *soyut* yönüyle öne çıkan şiddet, feodal toplumda tek sermaye/zenginlik kaynağı olan toprağın askeri işgali üzerinden *fiili/somut* bir hale gelmiştir:

“Hersek (dük) kralın bir *territoryumuna* egemendir; sonra Graflar (kontlar), Vicomtes (vikot) gelir. Seigneurs (senyörler) ya da Sires (sörler), bir grafin vaktiyle kalelerinden ya da şatolarından birisinin bekçi olarak koyduğu bir adamın soyundan gelenlerdir” (Elias, 2007: 87).

Toprağın tasarrufu üzerine ortaya çıkan tüm bu askeri kademeler arasındaki bağıllık erdemi Cermen *Gefolgschaft*<sup>205</sup> dayanışma anlayışı ile Roma *commendatio* himaye sisteminin bir sentezi olan şövalyelik kurumu üzerine inşa edilmiştir<sup>206</sup>. İlk evresinde kahramanlık, yiğitlik, gözü peklik gibi erdemler üzerinden karizmatik bir egemenlik anlayışından doğan bu “*şövalye militarizm*” (Weber, 2012B: 435), zamanla bağıllığın somut göstergesi olan *fiefin* miras bırakılabilir hale gelmesiyle irsileşmeye başlamış ve kan ve toprak soyluluğuna dönüşmüştür. “Toprak temlikinin olmadığı durumlarda bile, sadakat akdi iki bireyden çok, iki soyu; biri komuta etmek diğeri de itaat etmek üzere birleştirmektedir” (Bloch, 2005: 262). Şövalyelik kurumunun toprak soyluluğuna dönüşmesiyle yatay ekseninde ortaya çıkan bu egemenlik yapısı, *fief/malikane* ekonomisi aracılığıyla da dikey ekseninde senyör-serf ilişkisini doğurmuştur. Kısa süreli barış zamanında lordlarına biat eden vassallar, kendi topraklarında yaşayan emekçiler üstünde sınırsız egemenlik haklarını kullanmışlardır. Görevlerinin yerine getirilmesi karşılığında bu vassallar veya kiracılar hem toprağın gelirini almıştır hem de bütün üstünde yaşayanları yargılama hakkı elde etmiştir (Davies, 2006: 341). Ancak Bourdieu’dan beri bilinmektedir ki Weber’in devlet olmanın şartı olarak sunduğu şiddet kullanma tekeli yalnızca fiziksel şiddetten kaynaklanmaz aynı zamanda toplumsal rızayı elde edebilmek için sembolik şiddet de içermelidir. Bourdieu’ya (2015: 18) göre sembolik şiddet tekeli bizzat fiziksel şiddetin icrasının koşuludur. Şiddetin egemen olduğu ve şiddetin merkezi bir güç tarafından tekel altına alınamadığı feodal toplumda da bu

<sup>205</sup> Asabiyye anlayışı ile yakınlığı araştırılmaya değer gözükmemekte.

<sup>206</sup> Asimetrik ve dikey bir iktidar ilişkisi olan *commendatio*, Cermen’lerdeki bir savaşçının namus, macera ve liderlik konularında güvendiği arkadaşları arasındaki yatay bir bağıllık ilişkisi olan *Gefolgschaft* ile daha eşit bir şekilde bürünmeye başlayarak feodal vassal ilişkisi halini almıştır. Poggi’nin (2005: 36) belirttiği gibi feodal *commendatio*, elbette de iki tarafın tam eşitliğini öngörmemektedir ancak *commend* eden kimsenin, yani himaye altına giren tarafın (*vasal*) ve *commendatio*’yu kabul edenin (*lord/senyör*) aynı dünyanın bir parçası olduklarını varsayan bir anlayış içermektedir.

nedenle sembolik şiddet küçük hücre tipi yapılardan üretilememiştir. Bu süreçte şövalye/milites (özgür) ve serf (bağımlı) arasındaki hiyerarşik toplumsal yapının meşrulaştırılması için de evrensel<sup>207</sup> bir dil kullanan ve tanrı adına konuştuğunu iddia eden Kilise ideolojisi sembolik şiddet üreticisi olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle merkezi bir devlet ve buna bağlı askeri, mali işlevleri düzenleyen ve ideoloji üreten bir bürokrasinin eksikliğinde Kilise ve ruhban sınıfı bu açığı kapatmayı bilmiştir<sup>208</sup>. *Adam adama bağlar (hommage)* ile örülen feodal sistemde kamusal alan ortadan kalktığı için artık bir *res publicadan* söz etmek mümkün değildir; feodal devlet artık tek bir *imperium* merkezi değildir, bozulmuş bir *dominium* şekli olan tımar sistemi ile parçalanmıştır. Kilisenin bu süreçte sembolik şiddeti tekeline alıp sembolik bir iktidara dönüşmesinin temelinde de kilise ve üyelerinin, var olmayan ancak evrensel olduğu iddia edilen bir *Hıristiyan* devletinin (*Tanrı Devleti*) görevlileri gibi davranması yatmaktadır. Kutsal olduğu için zaten *aşkın* olan Kilise sahip olduğu bu sembolik iktidar ile işleyişine müdahale ettiği bürokratik mekanizmayı da *aşkın* hale getirmiştir. Kilisenin bir devlet gibi davranıp düşünmeye başlamasında bu bürokratik işlevleri oldukça belirleyici olmuştur. Öncelikle kıt bir kaynağa dayalı toprak mülkiyetinin kontrolü ve yeniden dağıtım açısından Kilise soyluların evlilik işlerini<sup>209</sup> düzenlemişlerdir:

“909 toplanan Trolsy ruhani meclisi, kandaşlar arası evlilikten kaçınabilmek için evlenecek olanların akraba olup olmadıklarının dikkatlice araştırılmasına ve bu ön *inquisitio*’yu bir rahibin yüklenmesine, bu iş için de onun evlilik anlaşması törenlerinde zorunlu olarak bulunmasının sağlanması konusunda çağrıda bulunmuştur. 948’te toplanan İngelheim ruhani meclisinde de aynı öneride bulunulmuştur: Aileler soylularının anılarını netleştirmekte acele etmelidirler: Soy zincirlerini araştırmak, akrabalık derecelerini hesaplamak, bunları yeminle kanıtlamak” (Duby, 1991: 61).

Üst yönetim tabakası olan hanedanların, evlilik üzerinden *barışçı* bir yolla sabitlemesindeki rolünün yanı sıra Kilise ortaçağ boyunca polisiye<sup>210</sup> bir işlevi de yerine

<sup>207</sup> “En yaygın iletişim ağı, Katolik Kilisesi merkezliydi” (Mann, 2012B: 438).

<sup>208</sup> Latincenin tekeli nedeniyle hükümdarlar bürokratik hizmetleri kilise mensuplarından istemiştir (Bloch, 2005: 126).

<sup>209</sup> Tek sermaye olan toprağın sabit kalmasına rağmen soylu nüfusun artması sonucunda toprak mülkiyeti, evlilik ve miras hukuku ile somutlaşan hanedan yapısına aktarılmıştır. Evlilik üzerinden mülkiyet denetimi 11. yüzyıldan itibaren aristokratik hanedanların sayısını sabitlemiştir” (Duby, 1991: 112).

<sup>210</sup> Giddens, (2005: 25) Ortaçağ Katolikliğindeki yerel rahiplerin *gözetleme*deki rolünü vurgulamaktadır.

getirmiştir. 11. yüzyılda ortaya çıkan bir Piskopos kararnamesinde Kilisenin polisiye işlevi de açıkça ortaya çıkmaktadır:

Bu kararnameye göre her Piskopos kendi diyakozluğundaki köy kiliselerine yapacağı rutin ziyaretlerde bu köydeki seçilmiş yedi erkeğin ihbarı doğrultusunda adam öldürmeden kutsanmış ekmek sunmayı ihmal etme gibi hafif suçlara kadar yaklaşık 88 suçun tahkikatını yapıp gerekli müeyyideleri uygular (Duby, 1991: 70).

Kilisenin Latince ve din üzerindeki tekeli sayesinde kazandığı bu bürokratik işlevi ortaçağ boyunca sembolik bir iktidar oluşturmaya olanak sağlamıştır. Bu iktidar ile de Kilise ve vassalları<sup>211</sup>, sembolik şiddet aracılığıyla kontrolsüz ve merkezi olmayan saf şiddeti kontrol etmeye çalışmışlardır. İnsanların kendi arasındaki kontrol edilemez şiddetinin yanı sıra henüz ne yapacağı kestirilemeyen fiziksel ve biyolojik evrenin açtığı felaketler nedeniyle bu dünyadan bezen ortaçağ insanı huzuru Kilise'nin vadettiği öteki dünyadan beklemeye başlamıştır. “Gündelik zorlukların üstüne binen bu felaketler, hayata her şeyin geçiciliği açısından bakılmasına yol açmıştır” (Bloch, 2005: 118). Yaşanan bütün bu olumsuzluklar nedeniyle *Kıyamet* gününün şafağında olduğunu düşünen bu huzursuz toplum için bu dünya adına konuşanlar değil öteki dünyada toprak vadeden papazlar ve piskoposlar ön plana çıkmıştır. Bu süreçte Kilisenin ürettiği *iman*, şiddet ile yolundan çıkan *aklı* kontrol etmeye çalışmaktadır. Skolastik düşünce<sup>212</sup> olarak ortaya çıkan bu Kilise ideolojisi şirazesini kaybeden feodal toplumu *iman* yolunda bir çoban gibi gütmüştür.

Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi fiziksel şiddet ile Kilise'nin ürettiği sembolik şiddet arasındaki ilişkinin temeli Roma imparatorluğunda kurulmuştu. “Başlangıçta kilisenin büyümesi ve hepsinden önemlisi kovuşturma baskıları, örgütlenmeyi kesin bir zorunluluk haline getirerek kilise kendine imparatorluğun yönetim sistemini model alan bir hiyerarşi geliştirmiştir” (Childe, 2006: 280). Roma'nın içsel ve dışsal dinamiklerle Batıda yıkılmasıyla ortaya çıkan otorite boşluğunda, Kilise kurduğu

<sup>211</sup> “İnsanı insana tabi kılan bağları en somut imgesi altında görmeye eğilimli bir dünyada, kilise topluluğunun içinde de *vassalitenin* çok daha eski ve tamamen başka nitelikteki tabiiyet bağlarını damgalaması kaçınılmaz bir kaderdi. Gelişmeler sonunda piskopos kendi kurumundaki din adamlarının; başrahip de kendi bölgesindeki papazların biatini kabul eder hale geldiler” (Bloch, 2005: 463).

<sup>212</sup> “Ortaçağ uygarlığı genellikle teokratik olarak nitelendirilir, yani mutlak Hristiyan Tanrı kavramı altında yönetilmektedir. Tanrı iradesi bütün olguları açıklamak için yeterlidir. Tanrının hizmetinde olmak bütün insan faaliyetlerinin tek meşru amacıdır” (Davies, 2006: 547).



manastır ağı ve ruhban sınıf aracılığıyla toplumsal yaşamda belirgin bir güç dinamiği oluşturmayı başararak *köksüz* Ortaçağ insanının Tanrı'ya aidiyetini sağlamıştır. Merkezi bir iktidar denemesi olan Karolenj döneminde de Şarlman kendi bürokratik ve ideolojik aygıtlarının eksikliğini Papa'nın kutsal ruhuna dayanarak çözmeye çalışmıştır. Tacını Papa'nın elinden giyen Şarlman bu sayede kendini imparator olarak kabul ettirmiştir<sup>213</sup>. Ancak Şarlman, imparatorluğunun bu şekilde meşrulaştırılması karşılığında Kiliseye ödenen onda birlik vergiyi zorunlu hale getirmiş ve papaz öldürmenin cezasını da idam olmasını sağlamıştır (Davies 2006: 328-332). Bu maddi ve manevi katkı da ileride Kilisenin dünyevi bir iktidara dönüşmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Yine Karolenj zamanından itibaren Kilise, şiddeti *miles christi* kavramı ile belirli bir kutsallık atfettiği şövalyelik kurumu ile kontrol etmeye çalışmıştır. Artık şövalyeler sadece kılıç ve zırh kuşanmanın yanı sıra silahsızları ve güçsüzleri koruma ve Ana Kiliseye hizmet erdemleri<sup>214</sup> ile de donatılmaya başlanmıştır. Karolenjlerin yıkılmasından sonra ortaya çıkan iç bunalımda da Kilise, şiddeti belirli günlerde silah bırakmayı içeren ve belirli kişiler ve mallar üzerinde katli ve yağmayı engelleyen zorunlu yeminler üzerinden kontrol etmeye çalışmıştır. Çünkü toprak egemenliği üzerinden doğan feodal şiddet ortaçağ boyunca *kan davaları* ile sıradan bir hal almaya başlamıştır<sup>215</sup>. İç şiddet böylelikle Kilisenin kontrolü altına girmeye başlamış ve bu da *Tanrı Barışı* ya da *Tanrı Ateşkesi* şeklinde kurumsallaştırmıştır<sup>216</sup>. Artık fiziksel şiddet icrasının koşulu Kilisenin ürettiği sembolik şiddete bağlanmıştır. Kilise bu ateşkesi aforoz, interdikt ve başka gözdağları (haneden evliliklerine karışma bkz. Duby, 1991) ve cezalar gibi tüm ruhani araçlarını kullanarak sürdürmeye çalışmıştır” (Hegel, 2006: 278). “En azılı haydut bile aforozdan sakınmış, affedilmiş olarak ölmek istemiştir ve bunun için (her zaman davranışlarını değiştirmiyorsa şayet) kiliseye bağış yapmaya amade olmuştur” (Mann, 2012B: 441). Ancak piskopos toplantılarında doğan *Barış* anlaşmalarının asıl kaynağı aslında, kilisenin kendinin bu şiddet ortamından ne kadar yaralanabilir olduğunu bilmesidir (Bloch, 2005: 541). Hatta bu ateşkes ve barış yeminleri çoğu kez *istisnai* durumların ağır basması ve

<sup>213</sup> “Rahipler siyasal yetkileri doğrudan eline almadığında kehanet yoluyla ya da onu onaylayarak, yağ sürerek (kutsayarak) ve ona taç giydirerek meşrulaştırır” (Weber, 2012B: 528).

<sup>214</sup> “Şövalyelik tanımlıydı ve görevleri de öyle: Sadakat, yağmayı azaltmak, imanı savunmak, ortak iyi için savaşmak ve yoksulu, dulları ve kimsesizleri korumak” (Mann, 2012B: 444).

<sup>215</sup> Tanrı Barışı devlet fikrinin ölmediği imparatorluk bölgesinde (Almanya) ve farklı bir feodal dönüşü yaşayan İngiltere’de pek geçerlilik kazanmamıştır (Bloch, 2005: 542).

<sup>216</sup> Mann’a (2012B: 441) göre bu Kilise ve Hıristiyanlık kimliğinin *aşkın* hale gelmesinin ilk adımıdır.

genelleşmesi nedeniyle çiğnenmiştir<sup>217</sup>. *Miles christi* halesi ile kutsanan şövalyelik kurumu barış sözleşmelerindeki rolü ile toplumsal hiyerarşide en üst basamaklara kadar çıkarak tanrının inayetiyle *barış* getiren en makbul senyör haline gelmiştir. “Bu aynı zamanda komuta iktidarının yeniden paylaşıldığı ve komuta yetkisi sahiplerinin, şövalyelerin muaf tutuldukları *adet* taleplerinin yerleştiği dönemdir” (Duby, 1995: 89-90). Böylelikle feodal toplumdaki tabaka hiyerarşisi oluşmaya başlamıştır; korunma karşılığı emeklerini temlik eden köylüler ve köylülerin *yorgunluğundan istifade* eden askerler. “Raimon Lull’un şövalyeler için söylediği bu başkalarının *yorgunluğundan* geçinme düsturundan, zamanla rahip ve papazlar da yararlanmaya başlamıştır” (Bloch, 2005: 461):

“*Kilise tabakası* mensupları *Tanrısız yasaya* tabidirler. Bu kutsal yasa onları her tür dünyevi lekenin dışına koymaktadır. Lekesiz olmaları koşuluyla Tanrı insan cinsini onlara tabi kılmıştır” (Duby, 1991: 119).

Kilise, şövalye militarizmini kutsayarak, bu militarizm ile ortaya çıkan toplumsal hiyerarşiyi meşrulaştırmıştır. Bunu yaparken kendini de bir sınıf/tabaka olarak hiyerarşinin üst bölümlerine yerleştirmekten geri kalmamıştır. Kilise’nin tek bir cümle ile ifade edilen yeni ortodoksisi şu olmuştur; “Papaz dua eder, şövalye savaşır, köylü çalışır” (Mann, 2012B: 444). Dua eden ruhban sınıfının görevi Tanrı’nın şanını yüceltmek ve savaşan lordların/şövalyelerin görevi ise zayıfları savunmak ve Tanrısız Barışı sürdürmektir; diğer ikisine tabi olan köylüler de emekleriyle bu iki egemen sınıfın karnını doyurmakla yükümlüdür (Tanilli, 2003: 239). Böylelikle de güçlüler ve zenginler halkın *kutsal irade* ile belirlenmiş temsilcileri haline gelmiştir (Bloch, 2005: 538). Dünyadaki yangından korunmak için kılıcın; cehennem ateşinden sıyrılmak için de haçın gölgesine sığınan *miserables* için çok da fazla bir seçenek yoktur: Kendi küçük dünyalarında (manastır, malikane, köy, kale vb.) iki kılıç arasında gidip gelen bir sarkacın tutsaklarıdır yalnızca<sup>218</sup>.

<sup>217</sup> “Yine de bu hareketler *haklı ve haklı olmayan* savaşlar arasında Ortaçağ’a ait ayrımlara ve silahsızlara ve savaşta yenilenlere dönük belirli muameleleri öngören kuralların oluşmasına yol açtılar” (Mann, 2012B: 442).

<sup>218</sup> “Kilise tarafından geliştirilen ortaçağ etiği, hem toplumsal düzenin hem de ahlaki değerlerin hiyerarşik yapılanmasıyla yönetiliyordu. Herkes ve her şey kendilerine üstün olana tabi olmalıydı; serfler efendilerine itaat etmeli, kadınlar erkeklerce yönetilmeliydi” (Davies, 2006: 463).

Dini güçler ile laik güçler arasındaki köylü/serf emeğine karşı oluşan bu dengeli ittifak zamanla çatırdamaya başlayacaktır. Bunun temelinde de feodal egemenliğin daha önce de belirtildiği gibi ‘sınırlı’ toprak mülkiyetine bağlı bir egemenlik yapısı muhteva etmesidir. Tek sermaye toprak olduğu için ekonomik, siyasal, askeri ve ideolojik egemenlik toprak mülkiyeti üzerinde birbirinin içine geçmiştir. Egemenliğin parçalanmış olması da aslında tam olarak bu iktidar odaklarının tımar sistemi üzerinden kurulan gevşek bağ aracılığıyla kesik bir iktidar çizgisi şeklinde kendilerini göstermesidir. “Devletin işlevleri bu tımar sistemi ile dikey ve hiyerarşik bir bölünme ile aşağıya doğru ayrışırken, her seviyede ise politik ve ekonomik ilişkiler bütünleşmiştir” (Anderson, 2006: 149). Bir senyörün tımarı üzerinde sahip olduğu ekonomik gücü doğrudan komuta yetkisinden doğmaktadır; böylelikle de malikane ekonomik değil siyasi bir egemenlik haline dönüşmüştür. *Fief*ler arasındaki rekabet de bu nedenle ekonomik bir rekabetten ziyade siyasi bir rekabetin arenasıdır. Kilisenin güçlenmesinde de feodal sistemin doğası gereği siyasi bir güç konumunu kazanan manastırların feodalleşmesi önemli ve asli bir etken olmuştur.

Son göç dalgası (Norman) sonucunda şiddetin tamamen kontrolden çıkmasıyla kırsal alanda oluşan özerk hücrelere manastırlar da katılacaktır<sup>219</sup>. Weber’e (2012B: 534) göre, ilk başta anti-ekonomik olan manastır sistemi daha sonradan rasyonel olarak idare edilen ilk malikânelere ve tarımda ve zanaatta ilk rasyonel iş topluluklarına dönüşmüştür<sup>220</sup>. Manastırların ve dolayısıyla Papa’nın devasa ve bütüncül bir dünyasal egemenlik kazanmaya başlamasının en büyük nedenlerinden biri, feodal sistemden doğan manastır sisteminin işleyişinin aslında feodal sistemin yeniden üretim mantığının tam zıttı tarafında yer alıyor olmasıdır. Feodal sistemde tek sermaye kaynağı olan toprağın tımara dayalı olarak parçalanması ‘laik’ egemenliğin de parçalanmasına yol açarken, rahiplerin evlenme yasağı nedeniyle toprak mülkiyetinin bölünmek yerine birçok krallığın yüzölçümünü aşacak şekilde artması ruhani egemenliği devasa bir ekonomik bir örgüte dönüştürecektir<sup>221</sup>. İlk başta feodal şiddetten korunmak için, komşu senyörlerin bir

<sup>219</sup> “Şiddetin egemen olduğu barbar bir çağda, kendilerini Tanrı’nın hizmetine adanmış keşiş toplulukları, fırtınalı bir dünyanın küçük sakin adacıkları durumundaydı” (McNeill, 2005: 331).

<sup>220</sup> “Kilise senyörlük sistemi içine girmiştir; zenginleşmektedir” (Duby, 1995: 249).

<sup>221</sup> “*Domesday Book* (Tapu Defteri), 1086 yılında kilisenin, Ortaçağ boyunca Avrupa’nın büyük kısmında olduğu gibi, İngiltere’deki bütün toprak gelirlerinin %26’sına sahip olduğunu ortaya koyuyordu” (Mann, 2012B: 438).

toprağa tımar olamamış erkek evlatlarını kâhya olarak kabul etmek zorunda kalan manastır sistemi zamanla Kilisenin sembolik şiddeti<sup>222</sup> kontrol etmeye başlamasıyla dünyasal bir egemenlik<sup>223</sup> oluşturur. “11. yüzyıl süresince piskoposlar ve başrahipler de senyörlük gücüne ortak olmuşlar ve bunlar yeminliler, kontlar, şato sahibi senyörler gibi laik rakipleri devre dışı bırakarak, uyruklarının bir bölümü üzerinde, krala ait olan adalet yetkisini kullanmaya, kamusal suçları cezalandırmaya başlamışlardır<sup>224</sup>” (Duby, 1991: 126). “Ayrıca kıta düzeyinde, papalık güçler dengesini koruyarak ve kibirli kralların kendi iç çatışmalarında sınırlayarak, devletler arası siyasetin asli arabulucusu haline gelmiştir” (Mann, 2012B: 442). Bu kazandığı maddi ve manevi güç ile evrensel Katolik Kilisesi içindeki şiddeti kontrol etmeye başlayan Papalık kurumu ve üyeleri kendilerini fiili olarak var olmayan bir Roma imparatorluğunun görevlileri gibi görmeye başlamışlardır. Bunun nihai noktası da Papalık kurumunun, feodal sistemde bir krize yola açmaya başlamış olan artan soylu nüfustaki şiddet potansiyelini, kutsal ve pre-modern bir dünya savaşı organize ederek kontrol altına almaya çalışması olacaktır. Kutsal toprakların yeniden Hristiyanlaştırılması için çağrıda bulunduğu Haçlı Seferlerine katılımın oldukça yüksek olması (özellikle birincisi) Papalık ve Kilise ideolojisinin ne kadar etkili olduğunun apaçık bir göstergesidir. “Kilisenin bu süreçte ortaya çıkan siyasal doktrini içinde sınır olmayan, evrensel bir Hristiyan devletidir; Kilise bu mücadelesinde ruhani otoritenin dünyevi otoriteye üstünlüğü tezini kullanmaktadır<sup>225</sup>” (Kılıçbay, 1991: 10).

Kilise ve Papalık kurumu, *feodal sınırlar* içinde dünyasal bir egemenlik kurdukça siyasallaşmaya başlamış ve laik kralları ve imparatoru kendi Tanrısal senyörlük zincirine biat etmesini istemiştir. Laik güçler de tam tersine devasa yüzölçümüne sahip *kutsal* toprakları kendi atadığı piskoposlar aracılığıyla sömürme derdine düşmüşlerdir. Özellikle krallar tarafından Roma’dan kalan bir anlayışla belirli bir kente atanan piskoposların daha önce belirtildiği gibi bir şövalye olmayı başaramayan soylu çocuklarından oluşmakta

<sup>222</sup> Hegel’e (2006: 270) göre dünyasal azgınlık (şiddet) Kilise tarafından bastırıldı ve denetlendi ama bu yolla Kilisenin kendisi dünyalaştı.

<sup>223</sup> “11. yüzyılın sonları itibariyle bu ideolojik iktidar ağı, Avrupa’nın dört bir yanında, piskoposluk ve manastır topluluklarının otoriter hiyerarşilerine paralel ve her biri Papa’ya karşı sorumlu olacak biçimde sıkı sıkıya kurulmuş haldeydi” (Mann, 2012B: 438).

<sup>224</sup> Topraklar için kendi bakıcıları ve kahyaları olan ve bunları savunmak için silahlı koruyuculara sahip din adamları kendi yasama işlemleri için kraliyet yetkililerinden (kontluklardan) bağışıklık kazanmaya başladıktan sonra kilise mülkiyeti tamamen bağımsız bir hal almıştır (Hegel, 2006: 269).

<sup>225</sup> Kilise güçlenmeye başlayınca ruhaninin dünyevi otoriteye üstünlüğünü kabul ettirebilmek için kralları aforoz etmeye başlamıştır (Duby, 1991: 18-19).

olması krallara da kilise topraklarını atadıkları bu akraba piskoposlar üzerinden tasarruf etmeye yöneltmiştir. Ancak Papalık kurumu 1059’da başlayan Kiliseyi arındırma ve Kilisede reform yapma isteğiyle etkili olduğu Almanya ve İtalya’daki piskoposların atamalarını imparatorun elinden alarak kendi tekeline almak istemiştir (McNeill, 2005: 407). Bu karar ile Şarlman’ın takipçisi imparatorlar ile Papalık arasında ilk egemenlik çatışması başlamıştır. “Laik ve dini lordluklar arasındaki bu kurumsal çatışmalar ortaçağda yaygınlaşarak feodal meşruiyet yapısında derin yarıklar oluşmasına neden olacaktır” (Anderson, 2006: 152). Böylelikle de “kutsal olanı yönetmesi gereken Kilisenin her tür dünyasallığa batması nedeniyle Devlet kilise karşıtlığı meydana gelir” (Hegel, 2006: 255). Ortaçağ siyaset teorisi de bu nedenle dini ve laik güçler arasındaki çatışmanın uzlaştırılması üzerine kurulmuştur. Tinsel kılıcın keskinleştirdiği *iman* ile dünyasal kılıcın bilemediği *akıl* arasındaki mücadele ekseninde ilerleyen siyasi mücadelede *miserables* henüz sesini duyuramamaktadır. 13. yüzyıldan itibaren Fransa’da Aguino’lu Thomas, İtalya’da Padova’lı Marsilio ve İngiltere’de Occam’lı William gibi din alimlerinin önderliğinde *iman* ve *akıl* siyasi ve ideolojik bir mücadele içine girmiştir.

Bu mücadeleler sonucunda feodal sistem yerini mutlakiyetçi yönetimlere bırakarak modern çağın ateşi yakılacaktır. Son olarak feodal sistemi Anderson’a (2006) bağlı olarak özetlersek; kırsal hayatın yüceltilmesiyle birlikte hiziplere bölünmüş egemenlik yapısı ve buna tabi maliye, bireysel otorite ve mülkiyetin olduğu ve hukuk tekeline sahip soylular ve yasal serflik kurumlarının bulunduğu bir sistem olarak düşünebiliriz. Ayrıca Antik çağda *yurttaş olma* kriteri üzerinden değerlendirilen *insan olma* durumu Ortaçağda *mümin olma* ile yaygınlaştırılmıştır. Ancak bu müminler arasında bir eşitlik değil feodal adet gereği hiyerarşik bir tabakalaşma söz konusudur. Bu tabakalaşmanın meşruiyeti de daha önce bahsedildiği gibi fiziksel şiddet ve sembolik şiddeti uzlaştıran Kilise ideolojisi ile gerçekleşmiştir. Bu uzlaşmanın sonucunda ortaçağ *adalet* anlayışı doğmuş ve bu *adalet* anlayışı sadece hukuksal bir dizge değil aynı zamanda yasa koyucu bir güç haline gelmiştir. “*Adalet* böylelikle feodal yönetimin doğasına özgü olarak politik iktidarın merkezi bir yöntemi haline gelmiştir<sup>226</sup>” (Anderson,

<sup>226</sup> “Türkçeye *adalet* olarak aktardığımız *justicia*, feodal dönemde yargılama hakkının ötesinde ve ondan daha önemlisi, yasama hakkını da kapsıyordu” (Kılıçbay, 2010: 181).

2006: 152). Uzunca bir süre gücünü kutsal iradeden alan ve tabakalaşma üzerine kurulu olan bu *adalet* anlayışı ortaçağ siyasetine egemen olmuştur.

## 2.2. Modern Egemenlik ve ‘Seküler’ İrade

### 2.2.1. Seküler İradenin Oluşumu: Machiavelli Etkisi

Touraine’in (1995: 13) belirttiği gibi insanın eylemiyle dünya düzeni her zaman denk olmalıdır. Rönesans (*Yeniden Doğuş*) ile *aydınlanan* ve Reform ile *ilahi* zincirlerinden kurtulan insanın eylemleri ile feodal toplumunun dünya düzeni bu nedenle kısa sürede çatışmaya başlar. “Bu toplumsal hareketler, Yunanlı Pisagor’un ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ düsturunu takip ederek, dikkatini Tanrıbilimin gücü ve sırları yerine, insanlığın doğası, potansiyeli ve başarıları üzerine yoğunlaştıran hümanist düşünce akımını ortaya çıkarır” (Lee, 2004: 12). “Rönesans’ın ideali, bütün sanat ve düşünce dallarında uzmanlaşarak bilginin, zevklerin ve inançların oluşturulmasında hiçbir dış otoriteye bağlı olmaya gereksinim duymayan insandır: bu tür bir insan *l’uomo universale*, yani tam insandır” (Davies, 2006: 513). Evrensel insan olarak da çevrilebilecek olan bu tanım ile insanoğlu tüm dinsel ve feodal zincirlerinden kurtularak modern toplumunun tohumu olan *bireyi* inşa etmeye koyulmuştur. Rönesans ve Reform hareketlerinin vesile olduğu ‘tam insan’ kozmolojisinin, antikçağın unutulmaya yüz tutmuş olan *özgürlük* ve *eşitlik* ilkeleri arasındaki mücadeleyi tekrar canlandırmasıyla da modern demokrasinin oluşum süreci başlayacaktır.

Feodal çağda insanlar, *eski* ya da *yeni* -kutsal- bir *ahit* üzerinden tanrının huzurunda ‘eşit’ ve -ancak- cennetinde ‘özgür’ olabilirlerken yeryüzünde maruz kaldıkları ekonomik ve sosyal farklılıkları da *yalancı sözleşmeler*<sup>227</sup> aracılığıyla meşrulaştırmışlardır. Tanrının kulları ile yaptığı ve ölüm karşısında herkesi eşitleyen sözleşmenin (ahit ya da akit) yanı sıra bir de var olan toplumsal yapının (hayat karşısındaki eşitsizliklerin) sürdürülebilmesi ve yeniden üretilebilmesi için gerekli olan

<sup>227</sup> Toplumsal sözleşme (*yalancı sözleşme*) aslında bir bakıma pozitif hukukun kaynağı olarak da düşünülebilir. Tanrının sunduğu eşitlik insanların eşitsiz yasaları ile ortadan kalkmaktadır. Eşitlikçi tanrısal hukukun da kaynağı, siyasal erdemden herkesin nasiplendiği inancı ile eşitsiz *pozitif hukukun* karşısına *doğal hukuku* ortaya koyan Sofistlere kadar gitmektedir.

rızayı<sup>228</sup>/meşruiyeti sağlayan, kulların kendi aralarında *imzalandıkları* bir toplumsal sözleşme söz konusudur. Özellikle doğal hukuk okulu tarafından insanlar arasında yapıldığı iddia edilen ve doğal toplumdan (doğadan) devlete geçişin bir anahtarı olarak sunulan bu sözleşme kuramı, aslında hâlihazırdaki ya da oluşmakta olan siyasi *statusun* (eşitsizliğin) meşrulaştırılmasından<sup>229</sup> başka bir anlamı yoktur. Tanrının iradesini evrensel bir irade olarak sunmayı başaran skolastik düşünce ile ortaçağdaki siyasi eşitsizlik dinsel *sözleşme* ile sağlanmıştır. Bu süreçte “devlete itaatın gerekli olduğu fikri, sözleşme teorileri ortaya atılincaya kadar dini açıdan değerlendirilmiş ve itaat, dini bir gereklilik olarak görülmüştür” (Çiftçi, 2014: 592). Ancak Rönesans ile önce bireyin iradesi dinsel kalıplardan kurtulmuş sonra da Reform ile İtalyan kent devletleri, Alman prenslikleri ve Avrupa’nın merkezi devletleri Papanın evrensel (Katolik) iradesinden bağımsızlığını kazanmayı başarmışlardır. Böylelikle ekonomik ve bilimsel gelişmeler eşliğinde düşünsel ve siyasal alanda oluşmaya başlayan bu değişimler *yeni bir hayatın*, yeni bir *insanın*, yeni bir toplumun, yeni bir hukukun, yeni bir devletin yani yeni bir dünya *kurgusunun* habercisidir. Artık *yeni köye eski adetler* uymaz olmuştur ve oluşmakta olan birey, toplum ve devlet arasında yeni bir ahit zamanı gelmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde -her ne kadar ontolojik zaaflarına karşın- toplum sözleşmesi modern siyasetin kurucu ögesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir kurgu<sup>230</sup> olarak modern siyasetin anlatıcıları Machiavelli, Hobbes, Locke ve Rousseau olmuştur. Rönesans ile aydınlanmaya başlayan İtalyan kent devletlerinin yaşadığı çağa tanık olan Machiavelli<sup>231</sup> ortaçağda birbirinin içine girmiş olan siyaset ve dini birbirinden ayıran ilk siyaset bilimcisi olarak kabul edilebilir. Aslında bu ilk ayırım Hristiyanlığa özgü bir biçimde *Sezar*’ın hakkı ile tanrının hakkını birbirinden ayıran İsa peygamber tarafında yapılmıştır. Bu ayırım, her ne kadar Roma imparatorluğunun yıkılması sonrasında ortaya çıkan otorite boşluğunu kendine özgü yöntemler ile doldurmayı başaran Kilise örgütü ile bir dönem sekteye uğramış da olsa Batının genetik

<sup>228</sup> “Yöneticilerin yönetilenlerin rızasını alması gerektiği fikri başta vergilerin artırılması üzerine ortaya çıkmışken, zamanla genel olarak kanunlarla ilgili bir isteğe dönüştü” (Dahl, 2010: 30).

<sup>229</sup> Baker’e (2005: 66) göre “siyaset isteklerin meşrulaştırılmasıdır”.

<sup>230</sup> Wallace Stevens’e göre siyaset en üst konumda bir kurgudur ve bunun bir kurgu olduğuna bilmemize rağmen inanmaya devam ederiz (Critchley, 2013: 18). Cemal Bali Akal da (1998: 15) egemenlik mefhumunun modern bir kurgu olduğunu düşünmektedir.

<sup>231</sup> Machiavelli bir toplum sözleşmesi kuramcısı olmasa da toplum sözleşmesi için gerekli olan merkezi iktidarı (*stato*) kurgulaması açısından kendisinden sonra gelen Hobbes, Locke ve Rousseau için önemli bir dayanak oluşturur.

kodlarına işlemiştir ve seküler ve dinsel güçler arasındaki çatışmalarda her zaman akla gelmiştir. Ortaçağda ilkönce, Aziz Agustinus<sup>232</sup> ve ardından Thomas Aquinas ile seküler ve teolojik güçler arasındaki hukuksal ve siyasal çatışmalar çözülmeye çalışılmış<sup>233</sup> ardından da Papa'nın dünyevi otoritesinin kaynaklarını –bağışlar, günah çıkarma ve günahların bağışlanması ve endülijans belgeleri- kurutmaya yönelik Luther<sup>234</sup> ile modern-seküler dünyanın kapıları aralanmıştır<sup>235</sup>. Dinsel alanda ortaya çıkan bu düşünürler ortaya koydukları *itaat doktrinleri* aracılığıyla dünyevi kılıca biat etmeyi meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Machiavelli de bu süreçte parçalanmış ve dinsel otoritenin tehdidi altındaki seküler güçleri tek merkezde toplamayı hayal eden ilk kişidir. Hristiyanlığın *mistik bedeni* içine hapsolmuş olan seküler güçleri modern bir beden içinde tasavvur etmeyi başarabilmiştir ancak onunkisi henüz *hayali bir cemaat*<sup>236</sup> değil *hayali bir hükümdardır*<sup>237</sup>. “Machiavelli’de egemenliğin meşruiyet ilkesini oluşturan ortak iyiliğin bilicisi, uygulayıcısı, yargılayıcısı hükümdardır; O, her zaman bu ortak iyi’yi kendi özel çıkarı ile özdeşleştirir ve L’etat C’est moi (devlet, benim) kuralına göre eylemde bulunur<sup>238</sup>” (Cassirer, 1984: 148). Avrupa’da yaşanan dinsel, siyasal, ekonomik ve toplumsal krizler sonucunda oluşmaya başlayan yeni *egemen* formun ilk habercisi olan Machiavelli aslında modern Prometheus’tur yani nam-ı diğer Doktor Frankenstein ve yarattığı ‘fani’ hükümdarı henüz bir ucubedir. Ne kadar *korkunç* da olsa Machiavelli’nin ‘hükümdarı’ belirli bir toprak parçası üzerinde sadece yasa uygulayıcı (judge-king) rolünden sıyrılarak yasa yapıcı (judge-legislator)<sup>239</sup> bir form kazanmış ve politik ve

<sup>232</sup> Agustinus’un itaat doktrinine göre dünyevi hükümetler günahkâr insanlıkla uğraşmak üzere Tanrı’nın inayetiyle kurulmuştur (Wood, 2016: 90).

<sup>233</sup> “Kilise kendini seküler otoritelerle ilişki aramaya zorladığında, Stoacı doğal hukuk yani fikirlerin rasyonel birliği kavramının yardımıyla düzenledi” (Weber, 2012B: 194).

<sup>234</sup> Luther’in seküler otoriteye *itaat* adına Kilise’nin uygulamalarına ve hiyerarşisine karşı yaptığı *direnış* zamanla Protestanlar tarafından seküler otoriteye bir “direnış hakkına” dönüşecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wood, 2016: 92-96).

<sup>235</sup> “Bir rasyonalistin (S. Reinach) dile getirdiği gibi, insanlığı tabulardan ve hurafelerden kurtaranlar genellikle din adamları olmuştur” (Smith, 2007: 272).

<sup>236</sup> “Machiavelli basitçe ulus-devlet öğretmeni değil, varlığını sürdürmesi garanti olmayan (Kilise’nin dünyevi alanda girdiği genel bulanımın göstergeleri ortadaydı) bir siyasa dünyasının hangi kişi tarafından ele alınacağı sorusunu soran ilk düşünür olarak çıkıyor karşımıza. Henüz ulus-devletin ve ulusun özne olarak görünmediği bir dönemde bu” (Baker, 2005: 78).

<sup>237</sup> “Machiavelli’nin düşünceleri politikada Hristiyan cemaatine karşı olarak egemen devlet fikrine önem veren Rönesansın etkilerinde oluşmuştur” (Davies, 2006: 519).

<sup>238</sup> Krş. “Machiavelli’nin *Discorsi*’deki deyişiyile ‘bir devletin gücünü yapan, özel çıkar değil, genel iyiliktir” (Ağaoğulları, 2011: 343). Bu görüş farklılıklarının temelinde *Discorsi* ve *Il Principe* eserlerinin iki farklı güdü ile yazılmış olması olabilir.

<sup>239</sup> “Ortaçağ boyunca dile getirilen ve Aristo’dan gelen, hukukun doğadan ya da Tanrı’dan kaynaklandığı ve hükümdarın bu hukuku yaratan değil de onu söyleyen, bir bakıma geçerliliğini onaylayan odak olduğu anlayışı değişime uğrar” (Kia, 2011: 61); Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Fedorova, 2009: 78.



toplumsal *nomos* ya da normları belirleyen bir modern devletin (*stato*)<sup>240</sup> habercisi olmuştur. Ancak Machiavelli’de *hükümdarın* kurucu bir şiddet ya da miras yolu ile iktidarı ele geçirmesi nedeniyle toplumsal sözleşme anlayışı yoktur<sup>241</sup>. Bu *hükümdar* aslında yalnızca soylulara ve kiliseye karşı bir egemenlik kurmaktadır, henüz bir *kitle* ol(a)mamış olan halk pasiftir; soylulara ve kiliseye biat ettiği gibi hükümdara da direnmeden biat eder. Ancak bu durum her ne kadar bir toplum sözleşmesinin olmadığını gösteriyor gibiyse de Akal’ın (1998: 55-56) belirttiği gibi hükümdarın –miras ya da şiddet ile- diğer egemenlere karşı ele geçirdiği iktidarını sürdürülebilmesi için *halkın* desteğini (rızası) alması gerekliliği, gizli ya da dolaylı bir toplum sözleşmesine de işaret etmektedir. Pasif de olsa bir özne formuna ulaşan halk; soylular, kilise ve hükümdar-monark arasında vergiler, imtiyazlar ve muafiyetler pazarında gerçekleşen egemenlik oyunundaki yerini çoktan almıştır.

Machiavelli ile feodal çağın sonunda oluşmakta olan modern kolektiflere (*çokluk*) biçilen yeni siyasi bedenin aklı (kafası), Tanrı iradesinden (ruhundan) kurtularak Rönesans ve Reform ile özgürleşen insanın iradesine bağlanmaya başlamıştır. St. Paul’un “*Tüm güç Tanrının gücüdür*” özdeyişini görmezden gelen Machiavelli *Hükümdar*’ın gücünü dünyevileştirmiştir (Cassirer, 1984: 140). Artık bir şeyi yapmak veya yapmamak için gerekli olan iktidar ya da güç kullanımı anlamında kullanılan *irade* ilk bakışta seküler (laik) bir görünüme kavuşuyor gibi görülmektedir. Machiavelli tanrısal *iradenin* yerine seküler *iradeyi* koymak için antik çağın yıkıntıları arasında parıldayan *erdem* kavramını iktibas ederek<sup>242</sup> *virtù* şeklinde yorumlamıştır. “İtalyancadaki yaygın kullanımında erdem anlamına gelen *virtù* kavramına Machiavelli, insanın (ya da halkın) yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ve beceri anlamını yüklemiştir; ayrıca bu yeteneğin güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri de içinde barındırdığını kabul etmiştir” (Ağaoğulları, 2011: 330). Artık sadece bu *virtù*’den nasiplenmiş yönetici, kader

<sup>240</sup> “Machiavelli ve İtalyan çağdaşları *stato*’dan söz ettiklerinde, kafalarında daha önce düşünülmemiş bir yönetim şekli vardı; belli bir toprak parçasının her yerinde aynı şekilde, kimin tarafından veya kimin adına yapıldığı dikkate alınmadan uygulanan siyasi kamu otoritesinin yoğunlaştırılmış bir şekliydi” (Schulze, 2005: 35).

<sup>241</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ağaoğulları, 2011: 340.

<sup>242</sup> “Platon’un kanılardan (*doxa*) oluşan bu dünya’nın dışında yer alan idealar’ın en üstüne yerleştirdiği iyi’nin bilgisini ifade eden *virtù* (erdem) kavramını da Machiavelli’nin yeryüzüne indirdiği, erdemi mevcut koşulların gerektirdiği biçimde davranabilme yeteneği olarak tanımlamakla, ‘siyaset bilgisini’ ampirik bir temele oturttuğu, böylelikle de siyasetin dünyevileşmesi (secularisation) yönünde önemli bir sıçrama noktası oluşturduğu söylenmektedir” (Köker, 1998: 41).

vb. hiçbir dini anlam içermeyen *fortuna* (şans, yazgı ya da talih) adı verilen hayat akışının üstesinden gelerek hükümdarlığına esenlik sağlayabilir<sup>243</sup>. Hükümdarın hakları, Tanrının gölgesi olmasından dolayı değildir, yalnızca *fortuna*'yı galebe çalan *virtù*'den (irade gücü) kaynaklanmaktadır. *Fortuna* ne kadar sekülerse Machiavelli de o kadar sekülerdir.

### 2.2.2 Seküler Dünyada Aşkınlık

İlk çağdan itibaren, sosyolojik ve antropolojik olarak ortaya çıktığı gibi, insanlar kolektif varlıklardır ve oluşturdukları bu bütün, grup bireylerinin ayrı ayrı toplamından daha fazla bir varlık olarak belirlemektedir. Mitsel ve dinsel ayınlar ile kolektif yapılar 'aşkın' ve 'kutsal' bir varlık ile temas kurmuş ve kendi varlıkları da bu temas ile aşkınlık ve kutsallık kazanmıştır. Cassirer'in de (1984: 167) belirttiği gibi metafiziksel düşünce kesin olarak tanrıbilimsel düşünceden önce gelir. Ayrıca bir tür arınma olarak da ele alınabilecek bu süreç ile toplumlar her türlü iktidar pratiğini aşkın bir varlığın iradesi aracılığıyla meşrulaştırmışlardır. Doğal ya da toplumsal eşitsizlikler sonucu ortaya çıkan yöneten-yönetilen (iktidar pratiği) ayrımının üzeri her zaman *aşkınlık* ile örtülmüş ve bu aşkınlık ile bir zamansızlık veçhesi yani gelenek inancı oluşmuştur. Baker'in de (2005: 94) ifade ettiği gibi "din zamanın, siyaset de mekânın örgütlenmesidir". Ancak yeni üretim ve tüketim kodları yaratan kapitalist toplum ile eski çağların periyodik ritminin bozulması zamanın örgütlenmesini dinsel otoriteden seküler otoriteye kaydırmıştır. Kilise *çanına ot tıkayan* tacirlerin kendi mekanik saatlerini yaratmasıyla modern *tarihin* zamanı artık durmamacasına *ilerlemeye* başlamıştır. Daha önceden, egemen varlık otoritesini ve iktidarını 'zamandan' bağımsız (*gelenek*) bir şekilde tanrı iradesi ile meşrulaştırırken *yeni* oluşmakta olan modern dünyada ise ilk baştan itibaren meşruluk krizleri<sup>244</sup> ortaya çıkmıştır. Bu -modern- krizleri *yönetebilmek* için de "ortaçağ aşkınlığı ortadan kaldırılmasına rağmen yeni insanlığın birlik ve üretim tarzlarına yetecek bir biçimde

<sup>243</sup> "Özellikle Machiavelli dinsel bağlantıları açıkça yok sayarak *virte* adı verilen cesaret ve azmin fırsatları değerlendirmedeki ve *fortuna* (istenmeyen, önceden tahmin edilemeyen değişiklikler) ile simgelenen engelleri aşmadaki öneminin altını çizmiştir" (Lee, 2004: 16).

<sup>244</sup> "Meşrulaştırma sorunu Rönesans sonrasında ortaya çıkan bunalımların (din savaşları, nüfus baskısı, iktisadi yapılarıdaki hatırı sayılır dönüşüm süreçlerinin ufukta belirmesi) zorunlu kıldığı yepyeni bir sorundu. Antik Yunanlı için Doğanın gizli düzeni Hristiyan Ortaçağ Avrupası için Tanrı ve onun iradesini yansıtan gelenekler tümüyle aşkın bir düzlemi varsayıyorlar, ayrıca meşrulaştırılmalarına gerek kalmayan temsili siyasal yapıları ayakta tutabiliyorlardı" (Baker, 2005: 68).

aşkınlığın tahakküm etkileri muhafaza edilmiştir” (Hardt ve Negri, 2002: 106). Durkheim’ın da (2006: 23) belirttiği gibi “zorla kabul ettirilen bırakışmalar geçici olup, düşünceleri yatıştırmazlar; insan tutkuları, ancak saygı duyulup uyulan bir ahlaki güç önünde durur”.

Modern kolektif yapılar arasındaki *yalancı sözleşmeler* ile ekonomik, sosyal ve siyasal alanda oluşmakta olan modern eşitsizliklerin meşrulaştırılabilmesi için bu ahlaki güç adına ‘zamansız’ ya da zamandan bağımsız *yeni bir ruh*<sup>245</sup> yaratılması gerekmiştir. Bu ruh ile modern egemenin iradesi, *miracını* gerçekleştirerek yeniden aşkınlık ve sonsuzluk kazanmıştır<sup>246</sup>. Kilise otoritesinin güçten düşmesiyle ‘dinsel aşkın nesnelere’ düzeninin (Katolik ritüelin) yerine ‘insansal aşkın nesnelere’ (Protestan ritüel) düzenine geçilmiştir. Hardt ve Negri’nin de (2002: 113) belirttiği gibi “doğa üzerinde Tanrı’ya bir güç veren dinsel düşünceyle, aynı gücü doğa üzerinde İnsan’a veren modern “seküler” düşünce arasında kesin bir süreklilik vardır; sadece Tanrı’nın aşkınlığı İnsan’a aktarılmıştır”. “Julien Benda da ‘devlet, parti, sınıf bugün açıkça Tanrı’dır’ derken” (Akal, 1998: 105) aslında “Emilio Gentile’nin kutsallaştırma diye tanımladığı uğrağı, yani devlet, ulus, sınıf ya da parti gibi siyasi bir kendiliğin kutsal bir kendiliğe dönüşümüne” (Critchley, 2013: 33) işaret etmektedir<sup>247</sup>. Aşkınlığın bir nedeni de Gentile’nin bu kutsallaştırma pratiğinde yatmaktadır; her ne kadar insanoğlu Newton ve Bacon ile mekanik bir dünya tasavvuruna sahip olsa da Aristotelesçi *ereksel* güdüsünden bir türlü kopamamıştır. Modern dünyada aşkın olan kimi zaman *Devlet* (Hegel) iken kimi zaman da *Sınıf(lar)* (Marx) olmuştur; günümüzün modern rahipleri/imamları da *milli* cemaatler inşa etmektedirler. Bu durumu -kuramsal olarak- ilk olarak fark eden Jean Bodin, modern egemenin aşkın hüviyetine kavuşturmasına ön ayak olmuştur, ardından Hobbes ona tanrısal bir esin sağlamış, Rousseau ve Marx da egemen varlığı kolektif bütün ile özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Ancak her birinin yaptığı özde aynıdır; modern meşruiyet krizini kadim yollarla aşma çabası.

<sup>245</sup> Durkheim (2006: 25) buna manevi kişilik adı vermektedir.

<sup>246</sup> “Bernard-Henri Levy, Batı’nın iktidarı tanrısalıktan yansıtmaktan hiç vazgeçmediğini, bugüne kadar geleneksel dinsel bağdan daha iyi bir sosyal bağ bulamadığını, siyaseti dinin bir yüzünden başka şey olamayacağını ve hiçbir zamanda olmadığını anlatır” (Akal, 1998: 105).

<sup>247</sup> Rönesans ve Reform ile başlayan ve Aydınlanma ile doruk noktasına ulaşan çağın bireyciliği Katolik ayin mantığını Protestan iman ile değiştirmiştir. Toplumsal ayin ve tapınma da bundan sonra ulusa, sınıfa ya da devlete kayacaktır.

### 2.2.3 Modern Egemenin Kutsanması: Bodin Etkisi

Başta Machiavelli olmak üzere Bodin ve diğerleri, feodal toplumda parçalı olarak kendini gösteren egemenlik yapısının yerine birçok farklı kolektivitenin ticaret-para yoğunlaşması sonucu birbirine eklemlenmesiyle oluşan yeni egemenlik (iradesini ortaya koyan siyasi özne) formunu tanımlamaya ve bu egemenliğe bir *meşruiyet* (rıza) kazandırmaya çalışmışlardır. Modern egemenliktir artık söz konusu olan: Ticari kapitalizm ile tetiklenen ve Aydınlanma ile şekillenen. Feodal toplumun merkezkaç kuvvetlerinin paranın<sup>248</sup> ve silahın etkisi ile tek bir merkezde toplanmaya başlamasıyla modern devletin de sınırları çizilmeye başlamıştır. Kan ile belirlenmiş sınırlar içinde ekonomik (vergi) ve fiziksel şiddet tekeline eline alan modern egemen(lik) olarak ortaya çıkan modern devlete ilk aşkınlık payesini takan da Bodin olmuştur<sup>249</sup>. Bodin, feodal hukuk ve dinsel hukuk arasındaki karmaşada sınırları kaybolan devleti tek bir hukuk çizgisi<sup>250</sup> içine çekmeye çalışmış ve bunda başarılı olmuştur. “Dışarıya karşı tam olarak bağımsız, içeride hiçbir direnişle karşılaşmadan, tüm buyurma gücünü tek bir odakta toplamaya yönelik egemenlik teorisi; Bodin tarafından devleti var eden, kesin bir hukuk prensibi olarak savunulmuştur; böylece, egemenlik; fiili gücü meşrulaştırıcı bir temel unsur olarak, modern devlet tanımının içine yerleştirilir” (Kia, 2011: 16). Machiavelli’deki kişiye bağlı egemenlikten devlete bağlı egemenliğe geçişin ilk halkası olarak ortaya çıkar Bodin (Fedorova, 2007: 77). Böylelikle mutlak ve bölünmez egemenlik anlayışının yanı sıra *süreklilik* ile birlikte aşkınlığın ilk adımı da atılmış olur<sup>251</sup>.

Sonuçları insanlık adına oldukça müspet de olsa Bodin ve diğer siyaset kuramcılarının tarafından şahit olunan Rönesans ve Reform süreci oldukça sancılı geçmiştir. Bu nedenle Bodin’e (2005: 199) göre devletin mevcut olmadığı, emreden ve itaat edenin bulunmadığı anarşiden hiçbir şey daha kötü olamaz. Din ve mezhep savaşlarının, cüzzam ve veba salgınlının tehdidi altındaki binlerce köylünün feodal iplerini koparmasıyla Batı

<sup>248</sup> “Para gerçekten de adeta, içerisinde bir malın doğal halinden tüketime ulaştığı toplumsal dokunun cisimleşmesi, takas edimleri ve insan zincirleri örgüsünün bir simgesidir” (Elias, 2007: 72).

<sup>249</sup> “Egemenlik (*soberanidad*) sözcüğü ilk kez XIV. Yüzyılda, López de Ayala tarafından, kralın üstün gücünü anlatmak için kullanılmıştır” (José Antonio Maraval, akt. Akal, 1998: 326)

<sup>250</sup> “Hukuk biçimleri her dönemde, toplumun yapılanışına karşılık düşer” (Elias, 2007: 91).

<sup>251</sup> “Modern siyasi-hukuki kavramların en belirsizi, en kapalı olan egemenlik *süreklilik* sayesinde, tanrısalıkdışı gizemciliğe kavuşmuştur... Devlet onunla kutsaldır” (Akal, 1998: 72).

Avrupa'nın topoğrafyası baştan aşağıya değişmiş<sup>252</sup>, kapitalist dönüşümle birlikte eski kentlerin yanı sıra birçok yeni kentler türemiş ve 'yüzyıl süren savaşlar' ile milli sınırlar belirmiştir. Bu savaşlar sonucunda ortaya çıkmakta olan modern devletin *dış egemenliği* belirirken, din ve mezhep savaşları ile de *iç egemenlik* inşa edilmeye başlamıştır. Bu karmaşa içinde belirli bir toprak üzerinde kapsayıcı ve dışlayıcı bir güç odağının belirmesi ve bunun meşrulaştırılması Machiavelli ile başlayıp yüzyıllar alan bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bu süreç ile Agamben'in (2001: 17) belirttiği gibi Batı siyasetinin temel ikiliği olan dışlama-içleme pratiğinin modern oluşumu da başlamıştır<sup>253</sup>. Cüzzamlı<sup>254</sup> ya da vebalılarının ve kentlerde biriken aylak takımının *ötekileştirilmesi* (dışlanması) ve ticari ilişkiler ile yoğrulan sivil toplumun inşası (dahil edilmesi) ile sınırlar belirginleşmiş ve modern kimlikler belirli bir *norm* üzerinden tanımlanmaya başlamıştır. Modern egemen bir bakıma aslında bir *norm* belirleyicidir; çizdiği sınırlar içine yalnızca belirlediği tanımlar içindekiler girebilirken bu *normun* aşağısında ve yukarında kalanlar ayrık otları gibi ayıklanmak zorunda kalmıştır. Daha önceden ilahi iktidarın *vahiyleri* ile belirlenen *normun* sadece uygulayıcısı (*judge-king*) olan dünyevi iktidar sekülerleşme (laikleşme) ile yasa yapıcı (*judge-legislator*) bir aktör haline gelmiştir. Ancak ayrık otlarını temizleyen bu *bahçivanın* tercihlerine yönetilenler tarafından *rıza* gösterilebilmesi için bahçivanın Yasanın üstünde (*above the law*)<sup>255</sup> olması gerekmektedir. Böylelikle de bir tanrıyı tanımlayan *en yüksek, mutlak ve en sürekli* güç nitelikleri Bodin'in egemenlik tanımı<sup>256</sup> ile seküler güçlere aktarılmıştır. Ayrıca Bodin, '*egemen, kanunlarla ne derece bağlıdır ve tebaasına karşı nereye kadar sorumludur?*' sorusuna verdiği "prens bu bağlılığı olağan durumlarla sınırlıdır eğer gerekirse yani olağandışı bir durum oluşursa

<sup>252</sup> Bir istisna olarak İngiltere bulunmaktadır; Elias'ın (2007: 146) belirttiği gibi İngiltere'deki feodal territoryumun kurumları da-parlamento ve kurumlar- küçükten başlayarak süreklilik içinde büyümüştür. Bu farklılık İngiltere'yi diğer tipik örnekler olan Fransa ve Almanya'dan ayırmakta ve farklı ulus-devlet hikâyesi yaratmaktadır.

<sup>253</sup> "Modern egemenlik kök saldıği her yerde, toplumsal alanı baştan sona kuşatan ve hem kendi kimliğinin arılığını korumak hem de öteki olan herkesi dışlamak için hiyerarşik toprak sınırları dayatan bir Leviathan yarattı" (Hardt ve Negri, 2002: 18).

<sup>254</sup> Cüzzamlılar gerçek anlamda kentten dışlanırken vebalılar ortaya çıktıkları kentlerde mahallelerde karantina altına alınmaya başlamıştır. Bu da aslında toplumun kent sınırlarını aştığının da bir göstergesi olabilir.

<sup>255</sup> Bunun kökeni de Roma hukukundaki *Princeps Legibus Solutus* (Hükümdar kanunlarla bağlı değildir) anlayışı ile bağlantılıdır.

<sup>256</sup> "Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en sürekli güçtür" (Bodin, 2005: 183).

veyahut oluşması istenirse bu sorumluluk sona erer” (akt. Kardeş, 2015: 107) yanıtıyla aşkınlığın diğer bir boyutu olan *olağandışı halin* de (istisna hali) hazırlayıcısı olmuştur.

Bu *süreklilik* ve *istisna hali* nitelikleri ile donatılan Bodin’in egemen(lik) anlayışı<sup>257</sup> mutlakiyetçilik çağının bir yorumlamasıdır<sup>258</sup>. Kutsal hakların tekeli ile hem *Yasa yapma* hem de bu yasayı *uygulama* işlevini elde eden monark ‘mutlak’, ‘bölünmez’ ve ‘sürekli’ bir egemenliğin temsilcisi olmuştur. Ortaçağdaki *Yasa* (güç ilkesi-tanrısal ilke) ve *Uygulama* arasındaki kopukluk Bodin ile tek *Bir* egemenin şahsında birleşmektedir. Artık hükümdar hem *söyleyen* hem de *uygulayan*dır.

### 2.3. ‘Halk’ Millet ve ‘Modern’ Devlet

Milli-devletlerin şafağında Avrupa’da egemen olan “feodalizm genellikle, herhangi bir düzeyde iktidarı elinde tutanların çok sayıdaki daha alt iktidar sahipleri tarafından kontrol edilen kaynakları (silahlı kuvvetler dâhil) seferber etme kapasitelerine bağımlı olduğu, kişisel sadakat bağları üzerine kurulmuş, piramit biçimli bir sosyal yapı şeklinde belirmiştir” (Pierson, 2000: 28). Bu yapının en altında bulunan yığınların yerinden oynaması/oynatılması<sup>259</sup> ve/veya piramidin tepesinde oluşmaya başlayan bir merkezileşme süreci bir domino etkisi yaparak feodal piramitteki aracı/alt iktidarların (*soylular/vassalite*) ardı sıra devrilmesine yol açacaktır. Alttan ve üstten gelen bu hareketlenme ile bir anda çokluk ile tepedeki ‘firavun’ karşı karşıya kalmış ve dolaylı yönetimden, ‘millet’ ve ‘devletin’ bütünleştiği doğrudan yönetime geçiş olan modern devletin oluşumu tetiklenmiştir. Tocqueville’nin belirttiği gibi *vassalite* (kira-rant)

<sup>257</sup> Teori ve pratik her zaman birbirine uymak zorunda değildir. Bodin bile pratikte siyaset bilimine damga vuran kendi egemenlik teorisinden farklı düşünmekteydi. Kitaplarında kralın bölünemez ve mutlak egemenliğini savunmasına rağmen Bodin yöneticinin doğal ya da temel hukuka göre sınırlandırılmasını ve Fransız hukuk geleneğine göre halkların ya da asillerin görevleri nedeniyle sahip oldukları hakları kabul ederek açıkça Ulusal Meclis’in rolünün artırılmasından yana olmuş, örneğin meclisin onayı olmadan hiçbir verginin konamayacağına ısrarcı bir tutum sergilemiştir (Wood, 2016: 189- 190).

<sup>258</sup> “Bodin’in tek ve bölünmez egemenlik kuramı, 17. yüzyıldaki Avrupa iç savaşlarında feodal aristokrasinin ve zümrelerin iktidarlarının ellerinden alınmasını ve bu iktidarın krallarla prenslere geçmesini açıklamak ve gerekçelendirmek için kullanılmıştı” (Schulze, 2005: 54).

<sup>259</sup> “Köylüler, kanunen/geleneksel olarak belirli bir lorda ve/veya bir arazi parçasına bağlıdır ki bu ilişkide özgür bir harekete izin verilmez” (Mann, 2012B: 455).

zincirindeki her bir soylu aslında feodal çağın küçük devletçikleridir<sup>260</sup>; *-primus inter pares* olan- bir krala ya da çok uzaklardaki imparatora kılıcın gücü ile bağlı olan. İmparatorlardan başlayarak en alt noktadaki iktidar istasyonuna kadar her kademede kendinden menkul bir egemenlik alanı mevcuttur; toprak ve insan/nüfus fieflere bölünmüştür ve her fiefin efendisi (*senyör*) somut anlamda belirli bir kira karşılığı ‘devletin’ kendisidir<sup>261</sup>. “Oppenheimer’in haklı olarak tekrar tekrar vurguladığı gibi, toprak kirası, çoğu zaman şiddete dayanan siyasi egemenliğin sonucudur; kendine yeterli bir tarım ekonomisi ve feodal bir yapı söz konusu olduğunda bu egemenlik, ilhak edilen arazinin köylü nüfusunun imha edilmeyip, toprak ağası durumuna geçen fatih haraç alacağı bir nüfus haline getirilmiştir” (Weber, 2004: 248). Bu fatih daha önceden yalnızca merkezi bir gücün (son olarak Karolenj İmparatorluğu) saldırdığı vergileri toplayan köle bir askerken, merkezi gücün ortadan kalkması ya da etkinliğini yitirmesi<sup>262</sup> ile ortaya çıkan boşlukta siyasi bir güç de kazanarak<sup>263</sup> kendi fiefinin efendisi olmuştur. Ancak *siyaseten mülkiyete*<sup>264</sup> dayalı olan bu feodal egemenlikte toprağın sınırlı ve ihtirasların sınırsız olması nedeniyle fatihler, *eşitler arasında birinci* olmak için durmadan birbirlerini yiyip bitirmiştir: *Fief, fiefin kurdudur*<sup>265</sup>.

Gücü gücüne yetenin egemen olduğu bu devletçikler arasındaki ilişkiyi belirleyen en temel etken de saf ‘fiziksel şiddet’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaygın ve sürekli şiddetin kol gezdiği bu çağda şiddet o kadar olağandır ki kendini bir ‘şövalye’ olarak yetiştiremeyen ve de pahalı askeri araçlarla (at, kılıç, kalkan) donatamayan herhangi özgür birisi “meteliksiz ve evsiz barksız kaldığında serflerin güvenliği olduğu için boynuna bir urgan geçirip kafasına da bir mangır koyarak kendini bir lorda *serf* olarak

<sup>260</sup> “Feodal çağlarda soyluluk, bugün hükümet nasıl görülüyorsa, hemen hemen aynı gözle görülüyordu; verdiği güvenceler göz önünde tutularak dayattığı külfetlere katlanılıyordu. Soyluların rahatsız edici ayrıcalıkları vardı, masraflı haklara sahiptiler; ama toplum düzenini sağlıyorlardı, adalet dağıtıyorlardı, yasayı uyguluyorlardı, zayıfların yardımına koşuyorlardı, kamusal işleri yürütüyorlardı. Soyluluk bu işleri yapmayı bıraktığı ölçüde, ayrıcalıkların yükü de daha ağır görünmeye başladı ve bizatihi varoluşları bile anlaşılabilir olup çıktı” (akt. Ağaoğulları, 2006: 184)

<sup>261</sup> “Merkezi egemen tarafından kendisine bir kez belirli bir bölge üzerindeki egemenlik işlevlerinin emanet edilmiş olduğu ve böylelikle bu bölge üzerinde fiilen egemen olarak tasarrufta bulunan kişinin, kendini ve yanındakileri beslemek için merkezi egemene hemen hemen hiç ihtiyacı kalmıyordu. En azından dışarıdan veya komşular arasından daha güçlü bir düşman ortaya çıkmadıkça” (Elias, 2007: 29).

<sup>262</sup> Bkz. Kutsal Roma İmparatorluğu.

<sup>263</sup> “Feodal toplum, soylu toprak sahibinin silah tekeline elinde tutması anlamını da içeren hale gelince, başlangıcın köle askerleri, toplumun en yüce tabakası haline gelmişlerdir” (Kılıçbay, 1995: 15).

<sup>264</sup> Fiefler birbiriyle ekonomik bir rekabet içinde değil askeri ve siyasi bir rekabet içindedir.

<sup>265</sup> “Tam olarak gelişmiş feodalizm sistematik olarak adem-i merkezileştirilmiş egemenliğin en uç tipidir” (Weber, 2012B: 444).

sunduğu da olmuştur (Huberman, 2005: 16). ‘Fief tımarları’ uğruna feodal kozmosta ortaya konan bu ‘kontROLSÜZ’ şiddete karşın şövalyelerin kaleler ile ‘tahkim’ ettikleri malikaneleri (*manör*), silahsız ve topraksız köylüler için yaşamak ve karnını doyurmak için birer kurtarılmış bölgeler haline gelmiştir<sup>266</sup>. *Serfler* her ne kadar dış dünyanın şiddetinden bu ‘tahkim’ sayesinde soyutlansalar da beraberinde gelen ‘tahakküm’<sup>267</sup> sonucunda manör içindeki efendinin somut şiddeti ile yüzleşmek zorunda kalırlar: Tahkim ne kadar somut olursa tahakküm de bir o kadar şiddetli olmaktadır. Ancak kendi fiefleri içinde ‘şiddet kullanma tekeli’ elinde tutan bu savaşçı Lordların, nam-ı diğer şövalyelerin döktükleri kanın, manör/fief içindeki ‘yeniden üretimi’ gözetecek denli bir ‘adalet’<sup>268</sup> anlayışı ile sınırlandırılması gerekliliği savaşçı kastı kutsal bir erke boyun eğmeye zorlamıştır<sup>269</sup>. *Feodal Egemenlik* Bölümünde ayrıntılı bir şekilde belirtildiği gibi bu kana susamış savaşçıları ehlileştirilen de Kilise’nin<sup>270</sup> ‘sembolik şiddeti’ olmuştur. Kilise’nin ruhani ‘takdisi ile basit birer askerden ‘İsa’nın askerlerine’ (*miles christi*) dönüşen bu Lordlar kendilerine hasredilen *yağmayı azaltmak, imanı savunmak, ortak iyi için savaşmak ve yoksulu, dulları ve kimsesizleri korumak* yükümlülükleri ile sadece ‘hükmeden’ değil hükmü ile adalet dağıtan bir vasıf da kazanmışlardır<sup>271</sup>.

Kılıç (*fiziksel şiddet*) ve asanın (*sembolik şiddet*) bu şekilde hemhal olmasıyla savaşçı kast ve ruhban arasında ortaya çıkan bu toplumsal uzlaş<sup>272</sup> sonucunda feodal toplumun *zor* aygıtı oluşmaktadır. Ancak bu *zor* aygıtı yukarıda da belirtildiği gibi parçalanmış bir *zordur*; henüz bir temerküz şeklini almamıştır. Tekelleşmemiş ‘en’ birinci

<sup>266</sup> Toprak mülkiyetine (ve dolayısıyla kirasına) dayalı toplumsal mücadele alanındaki güç ilişkisinde belirleyici olan aktörler belirli bir bölgeyi ve içindeki nüfusu fiziksel şiddet ile koruyan kollayan ve toprağın getirdiği ‘artı ürünü’ düzenli bir şekilde yeniden üreten şövalye-vassallardı. Bunları günümüz mantığı ile düşünersek her manör bir fabrikaydı, Lordlar’ın patron ve serflerin işçi olduğu.

<sup>267</sup> Arapça ‘tahkim’ ve ‘tahakküm’ kelimelerinin kökeni *hkm-hüküm*’dür: Hem egemenlik olarak hükmetme hem de yargıç olarak hükümde bulunmayı içermektedir.

<sup>268</sup> “Ortaçağ adaleti modern adalet etkinliklerinden daha fazlasını içerir ve politik sistemdeki bu yeri nedeniyle iktidarın diğer adıdır” (Anderson, 2006: 153).

<sup>269</sup> Rousseau’nun (2005: 15) çok yerinde söylediği gibi “*Erdemin* düşmanları olan haydutlar bile, kendi inlerinde bir tür *erdem* imgesine taparlar”. Savaşçı kast da bir *erdem* bulmakta hiç zorlanmayacaktır.

<sup>270</sup> Unutulmamalıdır ki bu dönemde Kilise’nin bu sembolik sermayesi sadece soyut bir Tanrısal söylemden gelmemektedir; feodal arpalıkların neredeyse en büyük hissedarı olan ve Papa’nın şahsında billurlaşan Kilise Tanilli’nin (2003: 264) belirttiği gibi XII. yüzyılın sonundan başlayarak, bir monarşi olmuştur.

<sup>271</sup> “Bütün Hıristiyanlar insan olarak kabul edilirdi: onları yağmalamak, soymak ve onlara tecavüz etmek ciddi bir şekilde kınanmayı ve cezalandırılmayı beraberinde getirirdi” (Mann, 2013: 81).

<sup>272</sup> Bir kural olarak uhrevi ve dünyevi güçler arasında karşılıklı çıkarlar adına bir uzlaşmaya varılır; siyasal güç sapkınları yok edip vergileri tahsil ederken, uhrevi güç de hem despotik iktidarlardan karizmatik iktidarlara (örneğin halk oyuyla seçilen) meşrulaştırıcı bir güç sağlar hem de tebaayı uysallaştırır” (Weber, 2012B: 540).



zorun yerel zorlar ile Kilisenin ideolojik şemsiyesi altında kurduğu bu aygıtın gölgesinden nasiplenen -fiefler ve kentlerdeki- bölük pörçük yığınlar da feodal düzenin ‘üçüncü’ tabakasını oluşturmaktadır. ‘Seçilmiş’ (*ruhban*), ‘kutsanmış’ (*İsa’nın askerleri*) ve ‘çilekeş’ (köylüler) Hristiyanlar arasındaki bu statü farklılığıyla oluşan zümreler (*estate*) aslında feodal toplumun kamu düzeni yani *res publicasıdır*<sup>273</sup>. Ancak Kilise<sup>274</sup> üzerinden örgütlenen bu *res publica*, savaşımların ‘fiziksel’, dua edenlerin de ‘sembolik’ üstünlükleri ile çalışan köylülere köle ahlakını benimseterek oluşturdukları bir ‘zümreler’ *res publicasıdır/cumhuriyetidir*. Zümreler arasındaki güç dengeleri (dengesizlikleri de denebilir) ile belirlenen ‘ayrıcılıklar’ ve ‘bağışlıklar’ ile oluşan bu *res publicada* dünya nimetleri ilk iki zümre arasında pay edilirken ‘üçüncü’ zümreye yalnızca şükretmek düşmektedir: Rousseau’nun (1974: 155) söylediği gibi “bu acılarla dolu dünyada insan köle olmuş, özgür olmuş ne önemi var, en önemli şey cennete gitmektir; olacağı boyun eğmek de cennete gitmenin yollarından biridir”. Bu nedenle de bu parçalanmış *res publicanın* ‘geçici’ eşitsizliğine ve merhametsizliğine karşı Kilise ve ‘avanesi’, feodal dünyanın cefasını çeken yığınlara köleliklerinin kıymetini bilmeleri halinde sonraki hayatlarında sonsuz bir şekilde sefasını süreceklerini bir *cennet* vaat etmişlerdir: Tek ve biricik zor olan, *de Civitate Dei* (Tanrı devleti).

Augustinus’un aslında *Tanrı Kenti* olarak ifade ettiği bu ütopya, bir uzlaşıya ulaşılmadığı takdirde insanlar arasında bir egemenlik ilişkisine yol açan dünyevi ihtilafların çözülebileceği tarafsız bir mekân ihtiyacının ve arayışının tezahürüdür. Platonun ‘antik çağda’ kalmış olan ideal devletini, tanrının şahsında ‘yeniden’ canlandıran Augustinus<sup>275</sup> ve selefi olan ortaçağın Katolik ideologları için henüz dünya üzerinde bu zorun üstesinden gelebilecek bir ‘aşkın’ güç/iktidar (*zor*) odağı yoktur. Augustinus’tan bin yıl sonra bile aynı çaresizliği yaşayan Rousseau da (1982: 51) şunu söylemektedir: “İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerek”. Hatta ilk Hristiyanlara göre dünyayı yöneten şeytanlardır ve siyasetçiler de şeytanlara yardım ve yataklık

<sup>273</sup> Cicero, *res publica res populi* diyerek ‘cumhuriyet’ ve halkı neredeyse özdeşleştirmişti. Ancak “skolastik düşünürler *respublica*’dan söz ettiklerinde, onun monarşik, aristokratik ya da demokratik yönetim biçimlerini genel olarak, aynı biçimde karşıladığını kabul ediyorlar ve her türlü meşru siyasi düzenlemeye denk düşüğünü söylüyorlardı” (Akal, 1998: 318). Buradaki anlam kaymasının iki nedeni olabilir; ilki, *res publica* artık sadece meşru olan kamusal alanı tanımlıyordu ve bununla bağlantılı olarak ikincisi de yönetime meşru olarak sahip olan kesim sadece halkın kendisi oluyordu.

<sup>274</sup> “Kilise ya da Evrensel Hristiyanlık tüm tikel grupları kapsıyordu ve var olan tek toplumdu, yani modern anlamıyla bütünsel toplumdu” (Dumont, 2005: 146).

<sup>275</sup> Felsefesini oluştururken Yeni Platonculardan etkilenmiştir.

yapan iş ortaklarıdır<sup>276</sup>. Dünyevi siyasetin bu şekilde ‘şeytanlaştırılması’ ile çoğunluğu oluşturan insanlara feodal hiyerarşideki konumlarını kabullenmekten başka bir çare de kalmamaktadır. Böylelikle ortaçağda dünyevi alandan başlayarak uhrevi hayata uzanan çok-boyutlu bir toplum-devlet anlayışı ortaya çıkmaktadır: Kontrolsüz ve ‘özgür’ şiddetin insanları kalın çizgilerle bölüp ayırdığı bir toplumsal alan ile barışın ancak ‘mistik irade’ ile sağlanabildiği Tanrı-devleti. Dünyevi ve uhrevi hayat arasındaki bağlantı da alttaki yığınların esamesinin bile okunmadığı yalnızca zorun temsil ettiği Hristiyan *res publicası* ile kurulmaktadır. Bu süreçte Kilise ve onu temsil eden ruhban zümresi siyasete dadanan ‘şeytanları çıkarmak’ için bu sefer de Aristoteles’den yardım dilenmişlerdir: toplumun yararına yöneten, ortak çıkarı gözeten, kılıcı ile Tanrının adaletini hâkim kılan tüm yöneticilerin/zümrelerin meşru olduğu bu siyasi alan ortaçağın *res publicası* olarak kendini göstermektedir: “Bir köle, sadece efendisinin çıkarı için verilmiş olmasına rağmen, efendisinin emirlerine itaat etmek zorunda olandır; bir tebaa, kendisinin de yer aldığı ortak yarar için egemen gücün verdiği emirlere itaat eder” (Spinoza, 2011 : 231). Ancak gerçek ise Poggi’nin (2004: 68) belirttiği gibi genellikle bunun tam tersi olmuştur:

*Parlament* ya da *meclislerde* toplanan “*estateler* halkın ve bölgenin çıkarlarını, ancak kendi çıkarları olarak algıladıkları ölçüde ‘temsil’ ediyorlardı, diğer bir deyişle ‘temsil’ ayrıcalıklı bir azınlığın talepleriyle örtüştüğü zaman söz konusuydu; gerçekte kendilerinden başka hiç kimseyi temsil ettikleri yoktu, salt kendi haklarını dile getiriyorlardı... Siyasal açıdan halkın büyük çoğunluğu yönetim sisteminin bir parçası ya da yönetime katılanlar arasında değildi.”

Ortaçağ dünyası bu açıdan bakıldığında tam olarak parçalanmış bir dünyadır ne bir ‘devlet’ vardır ne de bir ‘millet’ günümüz dünyasına karşılık gelen<sup>277</sup>. Ancak bu boşlukta ortaya çıkan Kilise, modern devletin yokluğunu aratmayarak hem

<sup>276</sup> “İlk Hıristiyanlar da pekâlâ bilirlerdi ki dünyayı şeytanlar yönetir ve siyasete giren, yani araç olarak güç ve şiddete bulaşan kişi, şeytani güçlerle sözleşme yapmış olur; onun eylemleri için artık iyiliğin ancak iyilikten ve kötülüğün ancak kötülükten doğabileceği sözü doğru değildir, genellikle bunun tersi doğrudur” (Weber, 2004: 191).

<sup>277</sup> “Devletin, feodal prenslikler içerisinde ortaya çıkışı, şahıs temelli tımardan, yerel temelli vilayetten, senyör ile ona tabi olanlar arasındaki şahıs temelindeki doğrudan iktidardan çoğunlukla toprak temelinde atanmış vekiller aracılığıyla tatbik edilen dolaylı bir iktidara geçiş olarak tanımlanabilir” (Bourdieu, 2015: 270).

hükümdarların despotik/ müstebit iktidarlarını<sup>278</sup> tanrısal bir dokunuşla yukarıdan meşrulaştırmışlardır hem de hükümdarların ‘ayak işlerini’ yapmak için buldukları ‘idari görevler’ aracılığıyla oluşturdukları bürokratik yapı ile alttan bu dengesiz yapıya geçici de olsa bir destek sağlamışlardır. Bu yapının dengesiz olmasının en temel nedeni de dünyanın hem çok boyutlu ve hem de çok katmanlı bir şekilde hiyerarşik olarak bölünmesidir. Her özerk güç odağı, kendini evrenin merkezi sanırken bu güç odaklarındaki ‘toplama kamplarında’ karın tokluğuna çalıştırılan birbirinden ve dünyadan bihaber parçalanmış yığınların ‘Bir’e ulaşmak için gözü kulağı da bir *deus ex machine* şeklinde dünyaya teşrif edecek olan Mesih’te olmuştur. Ancak beklenen ‘mucize’ gökyüzünde değil yeryüzünde olur; korkuyla birbirine sığınan yığınların kanından ve etinden beslenen ‘ölümlü’ bir Tanrı, *Leviathan*, yani ‘devlet’ göğe yükselir. İçinde ‘milleti’ de rüşeym halinde barındıran bir devlettir bu.

### 2.3.1. ‘Konsey’ Millet

Dünya o kadar renkli bir yerdir ki eğer bir ‘siyasi’ haritaya bakıyorsanız. Her biri farklı boyutlarda bazen eğri bükürü çizgilerle, bazen de cetvelle bölünmüş devletlerin bulunduğu koca koca kıtalar bir renk cümbüşü içinde arzı endam ederler. Bu resim okul sıralarından itibaren o denli işlemiştir ki zihinlere sanki dünya ezelden beri bu şekilde var olmuştur ve sonsuza kadar da bu devran böyle dönecektir. Aslında bu sonsuzluk şurubunu içenler her birinin adının farklı olduğu bu ‘modern’ devletlerde<sup>279</sup> yaşayan birbirinden farklı yüzlerce millettir: Tanrı ‘ol’ demiştir ve bu ‘milletler’<sup>280</sup> bir anda var olmuşlardır<sup>281</sup>. Ancak, gerçekte, dünyanın coğrafi haritası bile ancak pusulanın icadından sonra 16. yüzyılda gerçekleşen coğrafi keşiflerin sonunda çizilmişken ve siyasi haritası da bu

<sup>278</sup> “Devletin *despotik iktidarı* dediğimiz, sivil toplum gruplarıyla rutin, kurumsallaşmış bir müzakere içinde olmadan, yetkilendirilmiş elitlerin yerine getirdiği eylemler dizisiyle ilgilidir; despotik iktidarı illa ki ‘ölçmek’ gerekirse bunu en iyi ‘tiz kellesi vurula’ diye bağırın ve hevesini anında tatmin eden huysuz bir kraliçeyi örnek vererek yapabiliriz” (Mann, 2013: 5).

<sup>279</sup> “Modern devlet, yönettiği insanların hepsini kucaklayan (tercihen sürekli ve bölünmemiş) bir toprak parçası olarak tanımlanıyor, kendisi gibi diğer toprak parçalarından belirgin sınır çizgileriyle ayrılıyordu” (Hobsbawm, 1993: 102).

<sup>280</sup> “Aslında evimizde otururken bile zihnimizdeki dünya haritasının temelini milletler oluşturur” (Calhoun, 2012: 18).

<sup>281</sup> Bu ilkçi yaklaşımla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Umut Özkırımlı, (2017), *Milliyetçilik Kuramları* s. 79-100.

keşiflere paralel olarak değişen siyasi güç dengeleri sonucu ortaya çıkan uzun soluklu mücadelelerin sonunda belirmişken nasıl olur da milletler<sup>282</sup> bu şekilde doğal<sup>283</sup>, Tanrı vergisi insan sınıflamaları<sup>284</sup> (*anthropoide*) şeklinde bir gerçeklik değeri kazanmaktadır? Kurgulanmış bir geçmiş (*a posteriori*) üzerinden yükselen bu ‘tarihi’ milletleri çözümlmek için geçmişi biraz kurcalamak gerekmektedir: “Çünkü halkın unutma yeteneği sınırsızdır” (Duverger, 1986: 56).

Hobsbawm’ın (2005: 9) ifade ettiği gibi sözcükler, çoğu zaman belgelerden daha güçlü tanıklardır. Bu nedenle günümüzde tanımı ile ilgili bir uzlaşmanın olmadığı ‘millet’ kavramının bugün bulunduğumuz konumdan *retrospektif* bir bakış açısıyla açıklanmasındansa *soy kütüğünden* başlayarak evriminin ortaya koyulması gerekmektedir. İngilizce ve Fransızca *nation* olarak kullanılan bu kelimenin kökeni ‘doğan bir şey’ anlamındaki Latince *natio*ya dayanmaktadır. “İlk zamanlarda *natio*, bir aileden büyük fakat kabile ve kavimden küçük bir topluluğu, doğuştan benzerlik gösteren bir insan kümesini ifade etmektedir” (Kedourie, 1971: 5). “Başlangıçta kavram aşağılayıcıdır; Roma’da *natio* adı, statüleri -yabancı oldukları için- Roma yurttaşlarının altında olan, aynı coğrafi bölgeden gelen yabancı gruplar için kullanılmıştır” (Greenfeld, 2017: 20). Bu nedenle bir “Roma halkından (*Populus Romanus*) bahsedilebilirken bir Roma milleti (*Natio Romanorum*) ifadesi hiç söz konusu olmamıştır” (Kedourie, 1971: 5). “Örgütlü topluluklar için kullanılan bir hukuki kavram olarak *natio* adına da ilk kez ortaçağ üniversitelerinde ve kilisenin reform konsüllerinde rastlanmaktadır” (Weber, 2004: 267): “Örneğin ilahiyat eğitiminin büyük merkezi Paris Üniversitesinde dört millet vardı: Şeredli (asil) Fransız milleti, Sadık Picardie Milleti, Muhterem Normandiya Milleti ve Sabatkar Alman Milleti<sup>285</sup>” (Kedourie, 1971: 5; Greenfeld, 2017: 21). Bu dönemde üniversiteler ve kilise konsülleri her ne kadar Papa’nın ideolojik iktidarı altında da olsa farklı bölgelerden gelen bu grupların/konseylelerin her birinin içinden geldikleri bölgelerin çıkarları doğrultusunda yeni bir birlik duygusu ‘doğmaya’ başlamıştır. Aslında bu birlik

<sup>282</sup> “Milletlerin, ‘tarih kadar eski’ olmadığını bilhassa Hayes ve Kohn’un çağındaki çabalarla bilmekteyiz, sözcüğün modern anlamı taş çatlasa 18. yüzyıldan daha eskiye dayanmaz” (Hobsbawm, 1993: 17).

<sup>283</sup> “Herder’e göre toplumları doğa yaratmıştır; milletlerin zorla birbirine karıştırılması doğaya aykırıdır” (Özkırımlı, 2017: 38).

<sup>284</sup> Gellner, 2008: 128.

<sup>285</sup> “Fransız milleti denilince İtalyan ve İspanyollarda dahil Latince dilini konuşanlar; Picardie Milleti denilince Hollandalılar; Normandiye Milleti denilince kökleri kuzeydoğu Avrupa’dan gelenler ve Alman milleti denilince de halis Almanlarla birlikte İngilizler de anlaşılıyordu” (Kedourie, 1971: 5).

duygusu ilk milliyetçi<sup>286</sup> duygunun da işaretçisidir: “Ortaçağların sonlarına doğru papalığın üniversalizmine karşı ortaya çıkan *konsüler*<sup>287</sup> tepkinin -ki aynı zamanda milliyetçidir- kökeninde, önemli ölçüde, ülkelerindeki arpalıkların kendilerine ayrılmasını ve Roma üzerinden yabancıların işgaline uğramamasını isteyen entelektüellerin çıkarları vardır” (Weber, 2004: 267). Bu çıkarların belli belirsiz de olsa bir ‘konsey’ tarafından dile getirilmesi ve savunulması ile ‘millet’ kavramı Hıristiyan *res publicas*ında politik ve kültürel bir otorite<sup>288</sup> konumuna yükselerek bir saygınlık halesi edinmiştir. İlk ortaya çıktığı Roma’da sadece yabancıları kategorize etmek için yararlanılan daha sonradan da *Tanrı Devletinin* ve bunun dünyadaki yansıması *Hıristiyan res publicasının* saygıdeğer ‘efendiler ve psikoposlar’ milleti anlamı kazanan bu ifadenin, Reform hareketleri sonucu Papa’nın gücünü kaybetmesinden sonra ortaya çıkan seküler hanedan devletlerine<sup>289</sup> eklenmesiyle ‘millet’ ve ‘dünya devleti’ ilk kez bir araya gelerek ‘modern kamusalığın’ temeli de atılacaktır. Çoğu bölgede 19. yüzyıla kadar süren<sup>290</sup> bu aristokrat’ millet ve ‘hanedan’ devletin birlikteliği sonucunda ‘millet’ kavramının politik ve kültürel anlamları da oldukça pekişecektir.

Hıristiyan *res publicas*ındayken millet, kendi bölgelerindeki -sıklıkla- Lordların ve -az da olsa- halkın (siyasi işlevi huzursuzlanmakla sınırlı olan çokluk) sesini konsüllere taşıyarak öncelikle bir ‘kamuoyu’ işlevi görmektedir. Konsüllerdeki ‘kamusal’ tartışmalarda da kendi ‘bölgesel’ çıkarlarını savunarak politik bir işlev ifa eden ‘millet’, ayrıca bu tartışmalarda ortaya çıkan Kilise ideolojisini kendi bölgelerine ileterek bu ideolojinin *yeniden üretiminde* bir kültür taşıyıcısı konumuna da yükselmiştir. Ayrıca yönetsel ve idari işler ile hükümdarların ve Papa’nın dünya işlerine bakarak altyapısal

<sup>286</sup> “Ancak bu henüz milli bilinci olmayan bir millettir, çünkü kendisini köylüler ve kasabalılarla özdeşleştiremeyen feodal ‘yurtsever’ anayurdunu seviyordu, ama anayurdu, kendisi gibi soylu olanların malikaneleri ve mülkleri ile onun krallığıyla sınırlıydı” (Mirjana Gross, akt. Hobsbawm, 1993: 96).

<sup>287</sup> “Constance Genel Katolik Konsülü (1414-1418), geleneksel ferdi oylamanın yerine, ‘millet’lerin oy kullanmasını getirdi” (Hayes, 2010: 42).

<sup>288</sup> “*Ruhban cumhuriyetinin* bir parçası olarak bir fikir topluluğuna işaret eden millet kavramı da 1274 tarihli Lyon Konseyinden başlayarak ortaçağ Avrupası’na yayılmaya başlamıştır” (Greenfeld, 2017: 21).

<sup>289</sup> “Hanedan devletinin teşekkülünde, kendilerinde ve kendileri için, yan yana var olan birimler olan vilayetlerin yerini, milli-devletin parçaları haline gelmiş vilayetler; özerk liderlerin yerini, güçlerini merkezi devletten alan vekil liderler almıştır” (Bourdieu, 2015: 271).

<sup>290</sup> “1711 Szatmar Barış Anlaşmasının metninde iki taraf vardır; İmparatorluk’u temsil eden Habsburg Hanedanı ile Macar ‘Milleti’, ancak metindeki millet tabiri Macar topraklarında oturan halkın bütünü değil de sadece Macar Asilzadelerini, Baronlarını ve kilise mensuplarını yani nüfusun küçük bir kısmını ifade ediyordu” (Kedourie, 1971: 6).

bir iktidar<sup>291</sup> desteği de sunmuşlardır. Ancak kralın ve/veya Papa'nın kısılcacında henüz bir egemenlik tasavvuruna sahip olamayan konsey milletinin iradesi henüz mistik iradenin tahakkümü altındadır.

### 2.3.2. Hıristiyan *Res Publicas*ının Parçalanması

Kral(lar)ın gücünü sınırlayan ve toplumla arasında bir duvar ören feodal zümrelerin (*ruhban*/Kilise ve Lordlar) 15. yüzyıldan itibaren görülen 'ekonomik ve 'bilimsel devrimlerle oluşan sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmeler sonucunda gücünü kaybetmesiyle, 'modern' toplumun karşılığı olan cemiyet-*gesellschaft* kendini göstermeye başlayacaktır. Aslında *gesellschaft*'in ilk 'prototip'i ortaçağın ticaret merkezleri olan kent-devletleridir. Burada deniz aşırı ticaretle palazlanan sermaye, Rönesans ile oldukça özerk bir gelişme alanı bulmuş ve dinsel Reform sonucunda da faizin caiz olmasıyla dizginsiz kalarak çok hızlı bir şekilde birikim ve yoğunlaşma sürecine girerek ilk modern sınıf olan *burjuvanın* temellerini atmıştır. Artık günümüzde 'kapitalizm'<sup>292</sup> adını verdiğimiz sermayenin bu modern birikimiyle, -faizi evlat edinen-sermaye sahipleri tefecilik ithamından kurtularak toplumda saygın bir konuma yükselmişler ve başta kentlerdeki yöneticilere ardından da bölgesel devletlere kaynak aktarımında başat rolü almaya başlamışlardır. Sermayeye itici gücünü veren de asıl olarak coğrafi keşiflerle ortaya çıkan 'Yeni Dünyanın' külçe külçe zenginlikleri olmuştur. Bu zenginlikleri ülkelerine taşımak için Avrupa'nın önde gelen krallarının başlattığı ekonomik rekabet çok kısa sürede askeri bir rekabete dönüşerek 'sermaye' ve 'zor' arasında organik bir ilişki doğmasına yol açacaktır. Sermaye ve zor arasındaki ortaklığın getirdiği bu değişim "ilk olarak 1066'dan beri" (Tilly, 2001: 58) birbirleriyle didişip

<sup>291</sup> Topluma rağmen oluşan tepeden ve dikey despotik iktidarın tersine altyapısal iktidar zorunlu da olsa toplum aracılığıyla ve işbirliği ile gerçekleşen yayılmış bir iktidar pratiğidir. Mann (2013: 5) bunu devletin sivil topluma gerçek anlamda nüfuz etme ve yetki alanı içinde siyasi kararları lojistik olarak uygulama yetisi olarak adlandırmaktadır. Ortaçağda bunu sağlayan da ancak Kilisenin bürokratik aygıtı olmuştur.

<sup>292</sup> "Kapitalist sistemin doğuşu 15. yüzyıl sonları Avrupası'nda başlamıştır; sistem zaman içinde, 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde tüm yerküreyi kaplayacak biçimde, mekân içinde de genişlemiştir; bugün hâlâ tüm yerküreyi kaplamaktadır" (Wallerstein, 2009: 16). Febvre (1995: 83) ise "11. yüzyıldan itibaren başlatır kapitalizmin gelişimini ancak özgürlük dönemleri ve kısıtlama dönemleri arasında geçişler olduğunu söyler: 11 ve 12. yüzyıllardaki serbestlik, 13. ve 14. yüzyıllardaki tekelleşmiş kent ticaret ile kısıtlanmış ve 16. yüzyıldaki Rönesans'ın bireyci atılımıyla yine bir özgürlük oluşmuş ama kısa sürede merkantilizm ile modern devletin tekeline girmiş ve 19. yüzyılda tekrar bir serbestlik gelmiştir".

duran İngiltere ve Fransa’da gözlemlenmiştir<sup>293</sup>. Böylelikle ‘savaş ve ‘savaş hazırlığı’<sup>294</sup> için altlarındaki vassalların askeri gücüne<sup>295</sup> ve zümre meclislerinde<sup>296</sup> onaylatacakları vergiye muhtaç olan *zor* aygıtı kendine yeni ve güçlü bir suç ortağı bulmuştur: sermaye/burjuvazi. Bu ekonomik ve askeri kader ortaklığı ile birlikte aşağıda da ayrıntılı bir şekilde anlatacağımız gibi ‘konsey’ olarak *millet* yerine ‘sermaye/burjuvazi’ olarak *millet* ve ‘hanedan’ devlet yerine de ‘mutlak’ devlet ortaya çıkacaktır.

Bu süreçte kralın, sermayenin yardımlarıyla kendi çizdiği sınırlar içinde mutlak egemenliğinin karşısında sadece rakip monark-devletler ya da feodal hanedanlar yoktur, hem ekonomik hem siyasi ve dolayısıyla da ideolojik bir iktidar odağı olarak belki de en büyük rakip gibi görülebilecek olan Kilise, yani Papa’nın kutsal otoritesi bulunmaktadır. *Zorun üstten (despotik/otoriter iktidar) ve sermayenin de toplumsal tabandan (altyapısal/yayılmış iktidar)*<sup>297</sup> hareket ederek birbirine karşıt olarak değil tam tersine koşut olarak<sup>298</sup>, “var olan tek toplum olan evrensel (*universitas*) Hristiyanlık Kilisesi’ne” (Dumont, 2005: 152) karşı inşa etmeye başladığı bu modern *res publica* aslında bir ‘toplumsal iktidar’ odağı olarak modern -milli- devletin (*societas*) ta kendisidir<sup>299</sup>. Sermaye ve zorun ‘evrensel’ yani Katolik Kilise’nin ‘holistik’ evrenine (*universitas*) karşı açtığı bu savaşın kahramanı da Rönesans ile doğup Reform ile kutsanan birey olarak karşımıza çıkmaktadır: zoru temsil eden ‘kral’ ve sermayeyi temsil eden ‘burjuva’ olarak ‘birey’ önce birlikte Hristiyan kozmosunu parçalamışlar ardından da Yasanın dünyevileştiği ortak bir toplum tasavvuruna (*societas*) girişmişlerdir. Kilise, *zor* ve

<sup>293</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Tilly, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*.

<sup>294</sup> “Savaş ve savaş hazırlığı yöneticilerin can alıcı kaynakları elinde tutanlardan savaş araçlarını -insan, silah, iase veya bunları satın almak için para- almasını gerektirir ve kaynak sahipleri de bunları baskı görmeden veya bedel almadan teslim etmekte isteksizdir” (Tilly, 2001: 61).

<sup>295</sup> “15. yüzyıla kadar Avrupa’nın tamamında savaşlarda feodal el koyma ve şehir milisleri ön plandayken monarklar da ihtiyaç duyduğu sermayeyi genellikle doğrudan denetimleri altındaki toprak ve nüfustan haraç ve kira olarak karşılamıştır” (Tilly, 2001: 63).

<sup>296</sup> “*Estatelerin* ortaya çıkışı çoğu kez, mali destek bulmak amacıyla, hükümdarın girişimi sonucunda gerçekleşmişti. Hükümdarın fieflerinden topladığı gelir, taahhütlerini yerine getirmesi ve askeri konular başta olmak üzere girişimlerin desteklemesi için yetersiz kalmaya başlayınca, feodal güçlere ve kentlere başvurarak *Estate* meclisleri oluşturmaları için ısrar etti” (Poggi, 2004: 70).

<sup>297</sup> Aslında Tilly sosyolojisinde devletin *zor* ve *sermaye* şeklinde kategorik olarak iki ayrılması analitik değerlendirmeyi kolaylaştırır da akılda tutulması gereken nokta modern devletin aslında her iki iktidar odağının bir kaynaşması olduğudur; ‘despotik iktidar’ da ‘altyapısal iktidar’ da bu kaynaşmış devletin ‘devlet kapasitesini’ oluşturan tahakküm araçlarıdır. Ancak *sermaye* ya da *zordan* hangisinin daha etkin olduğuna göre de devlet kapasitesinin niteliği değişmektedir.

<sup>298</sup> “İktisadi kalkınma, dağınık nüfusların bu altyapısal bütünleşmesini hızlandırmakta, devlet oluşumuyla el ele vermiştir” (Calhoun, 2012: 94).

<sup>299</sup> Akal’a (1998: 340) göre Yasa ve Uygulamayı bir araya getirerek tek güç olan modern krallık milli-devletin doğuşunu tetiklemiştir.

*sermaye* karşısında dünyevi gücünü kaybetmeye başlamasıyla sadece tımar ve vergilerden gelen ekonomik -ve bir nebze askeri- gücünden mahrum kalmamıştır aynı zamanda Hıristiyan *res publicasını* örgütleyen bürokratik, siyasi ve ideolojik iktidarından da olmuştur:

“Ortaçağ’da, Kilise bir devlet değil, devletin kendisiydi: Devlet ya da daha doğrusu sivil otorite (çünkü ayrı bir sivil toplum düşüncesi kabul görmüyordu) sadece Kilise’nin kolluk gücüydü. Roma hukukundan beslenen Papa da en üstün Yasa dağıtıcı, krallığın onuru da dahil olmak üzere tüm onurların bağışlayıcı ve iktidarın tek meşru dünyevi kaynağı, dini tarikatların ve akademik unvanların hukuki ya da en azından fiili kurucusu, uluslar içinde en üstün ‘yargıç ve bölüştürücü’, uluslararası hukukun bekçisi, Hıristiyan kanının intikamını alandı” (J. N. Figgis, akt. Dumont, 2005: 146).

Feodal arpalıklar ve ‘öbür dünyaya’ giriş vergileri sayesinde ekonomik ve askeri bir iktidar kuran Kilise, Roma’dan kalma diyakozluk adı verilen kentlere atanan piskoposlarla<sup>300</sup> siyasi bir otoriteye de kavuştukları gibi Latincenin egemenliğinde bürokratik<sup>301</sup> ve ideolojik<sup>302</sup> iktidarı da tekellerine alarak ‘altyapısal bir iktidar’ ağı örmüşlerdir. Ancak, dünyevileştikçe *askeri, ekonomik, ideolojik* ve *siyasal* iktidarı örgütleyen, denetleyen ve meşrulaştıran Kilise’nin *zor* ve *sermaye* içinde görülen değişimler sonucunda askeri ve ekonomik iktidarı kaybetmeye başlamasıyla elinden ideolojik ve siyasal iktidar da kayıp gidecektir. Böylelikle Papalığın *üniversalizmi* yerini, *sermaye* ve *zorun* ortaklığında kurulmaya başlayacak olan sınırları belli olan bölgesel bir *societasa* bırakacaktır. Papalığın evrenselliğine karşı bir tepki olarak doğan ‘konsey’ olarak ‘millet’ de Hıristiyan *res publicasının* (kamusallığının) parçalanmasıyla işlevini yitirecektir ve bu boşlukta da yeni oluşmakta olan *societas* içindeki yükselen toplumsal gruplar içinden farklı ve daha güçlü bir ‘millet’ ortaya çıkacaktır. Reform hareketleri sonucunda Kiliselerin millileşmeye başlamasıyla bu işlevlerini hanedan devletlere aktaran konsey olarak ‘millet’, özellikle İngiltere ve Fransa’da fikir ve işlev olarak zümrelere (*estate*) sızmıştır<sup>303</sup>. Bu aşamada, hanedan devletin *yeniden üretilmesi* ve

<sup>300</sup> “Böylelikle Roma’nın çöküşünün ardından, kilise, emperyal gömleği de miras almıştır” (Mann, 2012B: 444).

<sup>301</sup> “Latincenin tekeli nedeniyle hükümdarlar bürokratik hizmetleri kilise mensuplarından istemiştir” (Bloch, 2005: 126).

<sup>302</sup> “En yaygın iletişim ağı, Katolik Kilisesi merkezliydi” (Mann, 2012B: 438).

<sup>303</sup> “Montesquie rahiplere Dindar Milleti diyordu” (Kedourie, 1971: 6).



‘meşrulaştırılması’ için sekülerleşmekte olan ‘yüksek’ kültürün taşıyıcısı haline gelen ‘millet’, zümreler aracılığıyla İngiltere’de kendini *Parlamento* içinde göstermeye başlarken Fransa’da ise *États généraux* içinde var olmaya çalışacaktır<sup>304</sup>. “*Natio* (millet), politik *fidelitas* (politik sadakat), *communitas* (politik topluluk) unsurlarından oluşan bu *soylu milliyetçilik*<sup>305</sup>” (Hobsbawm, 1993: 95) daha önceden *ilahi iradeye* dayanan siyasal ve ideolojik meşruiyetin kaynağını da değiştirerek parlamento ve meclise ve asıl olarak da sosyo-ekonomik gelişmelerle tomurcuklanmaya başlayan ‘modern topluma’ doğru kaymasına yol açacaktır.

### 2.3.3. Modern *Res Publicanın* İnşası

Hıristiyan *res publicasını* (kamusallığını) parçalayarak modern devleti oluşturan toplumsal iktidar odağı yalnızca *zor* ve *sermaye* ikilisinden meydana gelmemektedir; Mann’ın (2012B: 10) ifadesiyle *askeri, ekonomik, siyasi ve ideolojik* olmak üzere toplam dört adet toplumsal iktidar kaynağı mevcuttur ve bunların arasındaki ilişkiler, bütünü bir yumak halinde birbirine girmesinden başka bir şey değildir: “Bu dört iktidar kaynağı kendi yolunu takip eden, birbirlerine vurdukça yön değiştiren bilardo toplarına benzemezler; *birbirlerine geçerler* (*entwined, entwining*) yani karşılıklı etkileşimleri dış yönelimleri olduğu kadar birbirlerinin iç biçimlerini de değiştirirler”. “Devlet; ekonomik sermaye, fiziksel güç sermayesi, sembolik sermaye, kültürel sermaye türlerinin kademeli şekilde ve birbiriyle etkileşim içinde birikmesinin ürünüdür” derken Bourdieu da (2015: 226-239) farklı kavramlarla benzer bir ‘devlet’ anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. İngiltere ve Fransa özelinde gerçekleşen modern devletin oluşumunda göze çarpan olgu da tam budur; feodal çağda birbirinden kopuk halde duran ya da daha doğrusu özerk olarak varlıklarını sürdüren iktidar odaklarından ‘askeri’ iktidarı temsil eden *zor* ve toplumun içinden doğan ‘ekonomik’ iktidarı temsil eden *sermaye*, toplumsal değişimlerle birlikte *birbirlerine geçerken* oluşturdukları ‘helozonik’ dalganın içine siyasal ve

<sup>304</sup> “Alman milleti, imparatorluk Diet’inde (Reichstag) toplanan imparatorluk aristokrasısından (Reichsadel), imparatorluk kilisesinden (Reichskirche) ve imparatorluk kentlerinden (Reichsstädte) oluşmuştur, İngiliz milleti Westminster Parlamentosu’nda, Fransız milleti Etats Généraux’da vücut bulmuştur” (Schulze, 2005: 103).

<sup>305</sup> Machiavelli’de görünen *Rönesans Vatanserverliği* de (Greenfeld, 2017: 90) benzer duyguları barındırmaktadır.

ideolojik iktidarı da katarak ‘iktidarların iktidarı’ olan -milli- devleti yaratmışlardır. İngiliz ve Fransız milli devletlerinin oluşumu yüzyıllar alan bir süreç olduğu için birçok etkenin içi içe girmesiyle öylesine bir kördüğündür oluşmuştur ki nedenler ve sonuçlar çok rahat ve ‘mantıklı’ bir biçimde birbirine karıştırılabilmektedir. Ancak akılda tutulması gereken temel nokta, modern devlet ve modern milletin birbirinden bağımsız bir biçimde tarihin bir anında ilahi bir kudret tarafından bu yeryüzünde bir araya getirilmemiş olduğudur; aksine modern devlet ve modern millet biri olmadan diğersinin anlamını yitireceği ikiz evrenlerdir<sup>306</sup>. Poggi’nin (2005: 117) ifadesiyle söylersek “modern devlet Tanrının, milletin kendi *geist*’inin ya da bilinmeyen tarihsel güçlerin bir armağanı olarak verilmemiştir; tam aksine *yapma* bir gerçekliktir”. Aslında sadece ‘modern’ devlet değil ‘modern’ millet de bu süreçte ‘hayal edilmiş’<sup>307</sup> ya da ya da ‘uydurulmuş’<sup>308</sup> bir sosyo-politik kategoridir. Bu birbirinden ayrılamayacak denli iç içe geçmiş olan milli-devletin oluşum sürecindeki kördüğünden çıkış noktasını da Bourdieu (2015: 154-155) çok isabetli bir şekilde gözler önüne sürmektedir. Örgütlü ve dikey egemenlik (*otoriter-despotik*) olarak *zorun* vücut bulduğu ‘idare devlet’ ile, altyapısal ve yayılmış iktidar olarak *sermayenin* ve dolayısıyla milletin vücut bulduğu ‘ülke devlet’ arasında organik bir bağ olduğunu ileri süren Bourdieu ‘devletin mi millettten yoksa milletin mi devletten doğduğuna’ yönelik -siyasi açıdan son derece önemli ancak bilimsel açıdan anlamsız- tartışmalarının altındaki temel sorunun aslında meşrulaştırma aracı olarak devlet ya da millettten hangisine öncelik verildiğine göre oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu ‘yumurta-tavuk’ ikilemini<sup>309</sup> çözmek için Bourdieu (2015: 155) eş zamanlı ve simbiyotik bir inşa sürecini şu şekilde formülleştirmektedir:

“Dar anlamıyla devlet, yani ilk devlet (idare, hükümet biçimi, bürokratik kurumlardan oluşan bütün vb.) geniş anlamıyla devleti, yani ikinci devleti (milletin ülkesi ve aynı dili konuşan, tanıma ilişkileriyle bir araya gelmiş, millet kavramının altına yerleştirdiğimiz yurttaşlar bütünü) oluştururken aynı zamanda kendisini de oluşturur. Bu demek oluyor ki 1. devlet, 2. devleti oluşturarak kendini oluşturur. Daha kati bir biçimde söylersek,

<sup>306</sup> “Monarşik ya da değil, ‘modern devlet’ düşüncesi, ancak onunla var olabilecek *halk* ya da *millet* düşüncesine dayanır” (Akal, 1998: 100).

<sup>307</sup> Bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*.

<sup>308</sup> “Milliyetçiliğin sahte biçimlere büründüğünü gösterme endişesi içinde olan Gellner, *icat edilmişliği, hayal etme ve yaratma* ile değil, *uydurma* ve *sahtelik* ile özdeşleştirir” (Özkırmı, 2017: 177).

<sup>309</sup> “Örneğin Fransız milleti, modern Fransız devletini ne kadar ‘yarattıysa’ mutlak krallık da Fransız milletini en az o kadar ‘yaratmıştır’ (Poggi, 2005: 120).

devletin, fiziksel gücü ve sembolik gücü merkezileştiren bir iktidarı icra eden ve bu nedenle ihtilaflara, mücadelelere konu olacak şekilde oluşmuş, görece özerk bir alan inşası, yetki alanına giren bütünleşmiş toplumsal uzamın eşzamanlı inşasından ayrılamaz”.

Böylelikle milli-devlet; askeri, ekonomik, sosyal, siyasal, bilimsel ve kültürel gelişmeler sonucunda belirli ve geniş bir toprak içindeki nüfusun hareketlenmesi ve yoğunlaşmasıyla birlikte bu nüfus içinden çıkan ‘modern’ toplumsal yapıların ve sınıfların arasındaki çıkar çatışmalarının, benzeri ve eşzamanlı bir yoğunlaşma ve merkezileşme sürecinden geçen ‘fiziksel’ güç tarafından ‘meşru’ (*sembolik*) bir biçimde uzlaştırılmasıyla oluşan bir ‘modus vivendi’ olarak kendini göstermektedir. Evrensel (*katolik*) kilisenin yıkılmasının ardından Hıristiyanlığın ‘sembolik şiddeti’ aracılığıyla sağlanan sonsuzlukla taçlanmış *Tanrı Barışı* ortadan kalkınca, ‘idare devlet’ (devlet aygıtı) ve ‘ülke devlet (toplum/millet) kendi aralarındaki ihtilafları ve uyuşmazlıkları ‘geçici’ de olsa belirli bir tikellik içinde dondurmaya başararak toplumsal bir ‘mutabakata’ varmaktadırlar. Devlet ve toplum (*millet*) arasında oluşan bu yeni ilişki sonucunda ortaya çıkan ‘mantıksal konformizm’in kutsanması için de gerekli olan ‘ahlaki konformizm’<sup>310</sup> İngiltere özelinde önce Hobbes ve ardından Locke, Fransa’da da Rousseau tarafından dizgesel bir çerçevede ele alınarak devlet ve toplum (*millet*) arasındaki bu ‘geçici’ mutabakat mühürlenmiştir. Böylelikle iktidarın ve geniş anlamda siyasetin meşruluk kaynağı, devlet ve toplum (*millet*) arasındaki ya da doğrudan toplum üyeleri arasındaki *irade ve rızaya* dayalı bir sözleşme mantığından doğacaktır<sup>311</sup>. Daha önceden evrensel kilisenin *mistik iradeye* dayanarak ‘yeniden’ ve ‘yeniden’ ürettiği Hıristiyan mutabakatının, Aydınlanma sonucunda Tanrının bir köşeye çekilmesiyle hükmünü çoktan yitirmesi, modern ‘ahlaki konformizm’ için de yeni bir dayanak ihtiyacı doğurmuştur: Sadakat, inanç, itaat, boyun eğme ve rıza artık göksel bir Tanrının ‘sembolik’ iktidarı (*ideolojik iktidar*) ile sağlanamaz olunca yerine dünyevi ‘Tanrıların’ sembolik iktidarı alacaktır<sup>312</sup>. Çetin’in (2003: 73) belirttiği gibi toplum sözleşmesi

<sup>310</sup> “Bu, Durkheim’in *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*’nde ortaya koyduğu bir ayrımdır: ‘Mantıksal konformizm’ diye adlandırdığı, ortak mantık kategorilerine sahip olmanın zihinlerde mümkün kıldığı bir mutabakat; ‘ahlaki konformizm’ ise aynı şeyin ahlaki düzlemdeki halidir, yani ortak bir değerler evrenine dahil olmak” (Bourdieu, 2015: 177).

<sup>311</sup> “Siyasal iktidarın meşruluğunun toplumda gören fikirler, genellikle bu meşruluğu toplumsal sözleşme kuramıyla açıklamak isterler” (Köker, 2007: 155).

<sup>312</sup> “Devletin meşru olduğunu söylemek, baskıya başvurmaksızın, yani sembolik iktidar ile tamamen kendine özgü bir baskı türüyle itaati sağlayabileceğini söylemektir” (Bourdieu, 2015: 181).

teorilerine göre siyasal iktidar (egemenlik) meşruiyetini (sembolik iktidarını) ‘devlet’, ‘toplum’ ve ‘birey’ olmak üzere üç farklı alan üzerinden sağlamaktadır: Bu sembolik iktidarların dayandığı değerler de sırasıyla *güvenlik (korku)*, *eşitlik* ve *özgürlüktür*. Korkuya dayanan sözleşme ile ortaya çıkan Hobbes’un *Leviathan*’ıdır ve ahlaki konformizm *kılıç zoruyla*<sup>313</sup> elde edilir. Özgürlük tutkusunun vücut bulduğu sözleşmede Locke’un sivil toplum (*piyasa toplumu*) tanrısı, eşitlik üzerine imzalanan sözleşmede de Rousseau’nun ‘Genel İrade’ tanrısı ahlaki konformizmi kutsamaktadır. Ancak her birinin dayanağı farklı da olsa Akal’ın (1998: 331) dediği gibi sözleşmeyle gündeme gelecek olan düşünce, insanların içinde yaşadıkları sosyal ve siyasi sistemin yaratıcısı oldukları düşüncesidir<sup>314</sup>: ister korkudan titreyerek ‘rıza’ gösterebilirler ister ‘yalancı’ ve ‘sözde’ bir sözleşme ile özgür olduklarını sansınlar isterse de eşitlik hülyası ile dünyayı bir heyulaya çevirirler, bundan böyle ‘politik bir aktör’ olarak Yasa’nın yaratıcısı olarak toplumun günahı kendi boynuna<sup>315</sup> olacaktır.

‘Mantıksal’ ve ‘ahlaksal’ konformizmin at başı bir şekilde inşa ettiği bu milli-devletin kuruluşunda artık can alıcı nokta *korkuya*, *özgürlüğe* ya da *eşitliğe* dayanan sözleşme şartlarını belirleyen ve dikte eden toplumdaki ‘egemen’ seküler iradenin ve onun meşruiyet dayanağı olan toplumun/halkın tanımlanmasına gelmektedir. Fakat *sermaye* ve *zor* (ve diğer toplumsal iktidar/sermaye odakları) arasındaki karmaşık ilişkiler sonucunda bir *kurgu* olarak beliren modern milli-devleti *inşa eden* ‘seküler bilincin’ izini sürmek oldukça meşakkatli bir iştir. “Bir devletin ortaya çıkışına yol açan somut tarihsel süreçler çoğu kez deneysel ve dolambaçlı olmuş, amaçlar ile sonuçlar arasında büyük farklılıklar oluşmuştur; bir yerde hanedan çıkarları, başka yerde milli bütünleşme, gene bir başkasında daha büyük pazarlara duyulan gereksinim ön plana çıkmıştır” (Poggi, 2005: 120). Egemen seküler iradenin/bilincin bu çeşitliliği ve belirsizliğinin üstü de Yasa’nın yaratıcısı olarak toplumun kendi içinden siyasal ve kültürel olarak ‘icat edilen’

<sup>313</sup> “Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez” (Hobbes, 2004: 127).

<sup>314</sup> “İktidarın yönetime, *rızanın* da onun hükmüne teslim edilmesini buyuran toplum sözleşmesi, hem mutlak yönetim ilkesini, yani herkese boyun eğdirten (Hobbes) bir iktidarın mutlak biçimde tekelleşmesini (bu arada *söz* konusu mutlakiyet, kutsal iktidar görünümünde anlamlandırılmaya tabidir; çünkü her şeye kadir olan yalnızca Tanrı’dır) hem de milliyetçi ilkeyi, yani bir bütün olarak milletin bir temsilcisinin olması ve yönetimin de bütün vatandaşların iradesini birleştirmesi gerektiğini savunan ilkeyi yine nüve halinde içermektedir” (Arendt, 2012B: 230).

<sup>315</sup> “Adı üstünde, milli-devlette, ‘Yasa’ ve ‘aygıt’ sözcükleri bir araya gelir ve devleti düşünmek Yasa’yı, Yasa’yı düşünmek milleti, bunların hepsini düşünmek de milli-devleti düşünmek olur” (Akal, 1998: 329).

bir halk/millet’ ve bu halkın/milletin iradesinin belirsizliği ile örtülmektedir. Tanrının sesini Latineden tercüme eden Kilisenin, Reform hareketleri sonucunda hükmünü yitirmesiyle ön plana çıkan yerel diller, ‘Tanrının sesinin’ doğrudan ‘halkın sesinden’ duyulmaya başlamasına yol açarak halkı -dolaylı da olsa- çoktan siyaset sahnesine arzı endam etmesini sağlamıştır<sup>316</sup>. Böylelikle antik Roma’da da oldukça etkin bir söylence olan *vox populi vox dei* modern çağın en kutsal mottosu haline gelerek halkı/milleti mistik iradenin sözcüsü yapacaktır. Ancak bu kutsallığı seküler iradeye bağlayan sosyolojik temel, 14. yüzyılın başlarında “*bağrında gereğince işleyen mübadele ilişkilerinin sürdüğü ve bu sayede ihtiyaçların karşılandığı yeterli hayata, yani mübadelenin bir ticaret etiği olarak yüceltilmesine yol açan ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı olmayan bağımsız bir soyut bütünü ya da ‘toplumu’ (societas)*” (Akal, 1998: 41), ‘halk’ ile özdeşleştiren Padovalı Marsilius tarafından atılacaktır. Marsilius, *Defensor Pacis*’inde (Barışın Koruyucusu), Kiliseden aldığı egemenliği dünyevi iktidara teslim ederken şunun altını özenle çizmektedir: “Egemenlik esas olarak halka aittir<sup>317</sup> ve bu nedenle halkı temsil eden bir hükümet sisteminin kurulması gereklidir” (akt. Dumont, 2005: 148). Bu zihinsel düşünce değişimiyle birlikte “egemenlik soruları, giderek ‘halkın’ hakları, kabulü ya da iradesi üzerinde dönmeye başlamıştır ve artık bu halklar, hakları olan, belli bir hükümeti ya da hükümet biçimini, seçme ya da reddetme kapasitesi ve iradesine sahip tarihsel ‘varlıklar’ olarak anlaşılma sürecine girerek” (Calhoun, 2012: 97) ‘millet’ statüsüne yükselmişlerdir. Böylelikle de daha önceden ruhban konseyleri ve kral ile aristokratlarla sınırlı olan ‘millet’ tanımını ‘toplumsallaşarak’ modern anlamına kavuşacaktır. İdare devlet olarak ‘zor’ ile ülke devlet ‘millet’in bu simbiyotik ilişkisi sonucunda da tabakalaşmalardan ve özerklikten (ayrıcalıktan) azade ‘genişlik’ ve ‘eşitlik’<sup>318</sup> temelinde bir kamusal alan oluşmaktadır: tebaanın ve kralın yurttaşlık ekseninde eşitlendiği modern *res publica* (kamusallık). Bu modern *res publicada* “*Tanrının inayeti ve eski iyi düzen gibi kavramlar anlamsızlaşmıştır; kutsallığını yitiren hükümdar, statüsünü artık Tanrı’dan*

<sup>316</sup> “Bir kere kişinin kutsal metinleri kendi başına okumasının ve üzerinde düşünmesinin önemine ve doğrudan vahye ilişkin fikirler (hem skolastik, hem seküler ilişkiler alanındaki bir hiyerarşiden) bağımsızlaşma fikrini teşvik ediyordu” (Calhoun, 2012: 100).

<sup>317</sup> “Meşruiyetin halktan ‘çıktığı’ fikrinin kökleri eskiye antik Yunan ve Roma, hatta modern Avrupalıların ataları olan bazı ‘kabile’ geleneklerine dayanıyordu, ama çok yaygın bir hal alması erken modern döneme rastlar” (Calhoun, 2012: 97).

<sup>318</sup> Kamusal alanda ‘genişlik’ ve ‘eşitlik’ Tilly’nin (2014: 34-35) ifade ettiği gibi modern demokrasinin ilk iki temel şartıdır.

değil, uyruklarının onayından almaya başlamıştır”<sup>319</sup> (Schulze, 2005: 146). “Böylelikle de Tanrı olan kral tenzili rütbeyle önce milletin en yüksek memuru (*magistrate*) görevine, toplumsal bünyenin temel taşına yani yurttaş-krala indirilecektir ve çok geçmeden de doğuştan hain ilan edilerek millete üyelikten ve hatta yaşamdan yoksun bırakılacaktır” (Greenfeld, 2017: 258).

Kralın giyotini boylamasıyla başsız kalan idare-devlet ve ülke-devletin bu birlikteliğinden oluşan kamusal bütüne bir şahsiyet kazandıran da ‘millet’ olacaktır. Milli-devlet, işlevselci bir yaklaşımla bir aygıt olarak ele alınan idare devlet üzerinden tek bir açıdan değerlendirildiği takdirde modern *res publica* yalnızca bir *gesellschaft/cemiyet* olarak karşımıza çıkar. Ancak işlevsel çıkarlar uğruna (*karar-irade*) bir araya gelen bu cemiyete, ‘ölüm’ karşısında ‘seküler’ bir sonsuzluk kazandıracak tanrısal bir dokunuşa (*öz-iradeye*) ihtiyaç vardır<sup>320</sup>. ‘Ölüme anlam’ kazandırmak<sup>321</sup> gerekir çünkü kategorik eşitsizliklerin ‘gizli bir el’ tarafından örtbas edildiği mübadele iradesinin tıkanıdığı noktalarda ortaya çıkan toplumsal çatışmalarda insanlara ‘ölmeyi ve öldürmeyi’ emrecek *aşkın* bir iradeye her zaman bir ihtiyaç zuhur etmektedir: “Weber’e göre savaşçının savaş alanındaki ölümü, insanı yücelten bir tutkuyla titreten bir vuslat, kutsanmış bir ölümdür” (Poggi, 2005: 121). İnsanların modern *res publicaları* uğruna gözlerini kırpmadan kan dökmelerini ve gerekirse seve seve ‘şehit’ olmalarını sağlayan<sup>322</sup> arzunun/vuslatın kaynağı da karar irade ile işlevsel olarak bir araya gelen toplumun aşkın bir irade ile geçmiş ve gelecek içinde kutsanarak ‘millete’ dönüşmesinde yatmaktadır. Bu da milli-devletin sadece bir cemiyet şeklinde inşa edildiğinin değil aynı zamanda *gemeinschaft/cemaat*<sup>323</sup> olarak da bir ‘varlık’ kazandığının göstergesidir.

<sup>319</sup> “Hanedan meşrutiyeti, ilahi buyruk, yönetimin tarihsel hak ve sürekliliği ya da dinsel birlik gibi geleneksel sadakat güvenceleri ağır yaralar almıştı” (Hobsbawm, 1993: 106).

<sup>320</sup> Tönnies (1944: 746) beşerî olan her ruhsal etkinin ‘düşünce’ ile ortaya çıktığını söyleyerek toplumsal ‘uzamda’ iradenin iki şekilde vuku bulduğunu iddia etmektedir: cemaat ekseninde düşünceyi kapsayan ve belirleyen irade olarak öz-irade (*wesenwille*), cemiyet ekseninde ise iradeyi kapsayan ve belirleyen düşünce olarak karar-irade/seçici irade (*kurwille*). O’na göre, ‘düşünce’nin, iradenin sınırları içinde kaldığı cemaatte “insanlar her türlü ayrılığa rağmen mahiyetçe (*wesentlich*) birbirine bağlı” iken iradeyi kapsadığı “cemiyette ise insanlar her türlü bağlılığa rağmen ayrı kalmaktadırlar.

<sup>321</sup> “Max Weber de, büyük siyasal örgütlere, bu arada kuşkusuz modern devlete, yalnızca din ile paylaştıkları bir özellik atfeder: Ölüme anlam kazandırmak” (Poggi, 2005: 121).

<sup>322</sup> *Miles Christia*’dan *Miles Nationalis*’e geçiş.

<sup>323</sup> “Millet sentetik bir *Gemeinschaft*’tır. Modern zamanların kitlesel ortamında, daha önceleri, küçük, geleneksel ve yüz yüze ilişkilerin sıcaklığıyla karşılanan ihtiyaçlara cevap sunmaktadır. Toplumsal hayat, sanayileşme ve toplumsal hareketlilikle birlikte, çıkar hesaplarına dayalı *Gesellschaft*’ı andıran bir hal aldığı anda, millet ve milliyetçilik cemaat görünüşünü korumak için gerekli olan birleştirici çimentoyu sunmaktadır” (E. B. Haas, akt. Calhoun, 2012: 75).

Böylelikle milli-devlet, rasyonel iradenin (*karar-irade*) şekil verdiği cemiyet esaslarına göre belirlenen ekonomik ve askeri işlevlerle sınırlandırılmış ‘determinist’ bir yapaylığın yanı sıra duygusal bir iradenin (*öz-irade*) ruh verdiği cemaat esaslarına göre belirlenen ideolojik ve kültürel inşa ile ‘özcü’ bir yapaylık da kazanmaktadır. Ancak idare devletin ve ülke devletin bu determinist ve özcü dinamikleri çoğu zaman Mann’ın (2012B: 11) ifade ettiği gibi “karşılıklı etkileşimleri dış yönelimlerini olduğu kadar birbirlerinin iç biçimlerini de değiştirerek” milli-devleti husule getirirler.

### 2.3.4. İdare Devlet olarak Bir Devlet İnşası

Ortaçağın sonundan itibaren ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimler ve bilimsel, jeopolitik gelişmeler yalnızca toprağa bağımlı bir şekilde kendi halinde köyünde kasabasında yaşayan feodal *çokluğun* değil, ayrıca, onu kem gözlerden esirgeyen ve gözeten politik aygıtın da kimyasının bozulmasına yol açmıştır. Rönesans ile *her şeyin ölçüsü* olarak kendi aklını almaya başlayan ve Reform hareketleri ile de tanrısına *dolaysız* bir şekilde kavuşan ortaçağ insanı bir kere ‘gözünü açmıştır’; ne ‘kiralık’ kılıçların gölgesi ne de ‘anlaşılmaz’ büyümlü sözlerin mırıltısı kâr etmez olmuştur artık onları ekonomik (manör/manastır), sosyal (lord/kral) ve zihinsel (Tanrı/ruhban) zindanlarda tutsak etmeye. Ancak bu *pseudo* ‘kurtuluş’<sup>324</sup> sadece *köleye* atfedilemez; çünkü tutsaklığın zinciri tek yönlü değildir ve *köleyi* olduğu kadar *efendiyi* de bu ilişkiye ‘bağlar/kafesler’<sup>325</sup>; nasıl ki ‘yığınlar/çokluk’ birbirinden bağımsız olarak kendi eksenlerinde dönen bu mikro dünyaların esaretinden *Aydınlanma* çağının onlara bahsettiği *akıl* ve *iradenin* gücüyle kurtuluyorsa, feodal ‘egemenlerin’ içinden de *Aydınlanmadan* kendilerine düşen payı kullanmasını bilenler yeni bir form içinde örgütlenerek modern devletleri ortaya çıkaracaktır.

<sup>324</sup> Çünkü bir -feodal- dünya yıkılır, bir -modern- dünya kurulurken üretim, dağıtım ve bölüşüm pratiğinden doğan yönetim ihtiyacı, insanları yeni zindanlar inşa etmeye iter. Modern zindanların daha mükemmel ve daha ‘konforlu’ olması da köleliği cezbeder!

<sup>325</sup> “Özgürlük, insanın kendi iradesini gerçekleştirmekten çok başkasının iradesine bağımlı olmaması demektir; özgürlük, ayrıca başkasının iradesini kendi irademize bağımlı kılmamak anlamına da gelir. Efendi olan her kimse özgür olamaz, hüküm sürmek itaat etmektir” (Rousseau, akt. Ağaoğulları, 2006: 119).

“Avrupa’da özellikle mutlak monarşi döneminde ve sonrasında ortaya çıkan devletlerin ‘modernliği’, idari kapasitelerini güçlendirmelerinde, topraklarını tek bir irade altında birleştirmelerinde, eskinin ‘dolaylı yönetim’ biçimlerinin (vergi toplanmasından feodal beylere yetki devrine kadar giden) yerine, toprakları ve halkları üzerinde daha doğrudan bir denetimi ve müdahaleyi geçirebilmelerinde, halkın siyasi katılımına dayanmalarında, yurttaşlarının savaş için seferberliğini sağlayabilmelerinde ve hudutlarını değil de kesin sınırlarını ilan edebilmelerinde yatmaktadır” (Calhoun, 2012: 91). “Gerçekten de kesin tanımlanmış bir toprağı olmak, devleti, modern öncesi imparatorluklar gibi daha eski siyasi biçimlerden ayırt eden şeylerden biridir” (Pierson, 2000: 30). Feodal düzenin en belirgin özelliği olan “özerk güç merkezleri arasındaki kendi yetki alanları dahilindeki ayrıcalık ve bağımsızlıkların kapsamı ve güvenliğine ilişkin şiddetli rekabet” (Poggi, 2004: 33) ortaçağın sonuna doğru, belirli bir alan içinde ‘fiziksel şiddet’ tekeli ele geçiren belli başlı bazı güç/zor merkezleri/aygıtları lehine dönerek yakın çevredeki özerk feodal güçlerin (bölgesel hanedanlar ve akraba Lordlar ve Kilise) *pasifize* edilmesiyle<sup>326</sup> sonuçlanmıştır. *Pasifize* edilen feodal güçler arasından sıyrılarak *eşitler arasındaki birincilerden* ‘tek’ ve ‘mutlak’ birinciye terfi eden ‘zor’ aygıtlarının başında da 11. yüzyıldan itibaren birbirleriyle durmadan kavga eden İngiltere’nin Norman fatihleri ile Fransa’nın Capet hanedanları bulunmaktadır<sup>327</sup>. Bu düşman kardeşlerin kendi aralarındaki hanedanlık kavgaları nedeniyle ‘yüzlerce yıl’ süren bu ‘dış’ egemenlik savaşlarında bir kazananın olmamasına rağmen<sup>328</sup> bu ‘savaşlar’ ve ‘savaş hazırlıklarında’ gösterdikleri sabır ve sebat her iki ülkeyi muadillerinin çok öncesinde profesyonel bir *zor* aygıtına dönüşmelerine<sup>329</sup> ve kendi toprakları içindeki bölgesel hanedanlara ve vassallarına karşı daha etkin olmalarını sağlayan bir ‘devlet kapasitesi’ geliştirmelerine imkan vererek modern kamusalığın (*res publica*) oluşumunu hızlandırmıştır.

<sup>326</sup> “Devlet kurma projelerinin en merkezi parçalarından biri, devlet sınırları içinde yaşamın *pasifize* edilmesiydi; aslında devletin şiddet uygulama -en azından meşru şiddet- tekeli elinde bulundurması, siyaset kuramının baş ilkelerinden biri haline gelmişti” (Calhoun, 201: 92)

<sup>327</sup> Tilly, Mann ve Elias, bu iki hanedanın kendi aralarındaki husumeti gidermek için yaptıkları ‘savaş hazırlıklarını’ ve ‘savaşları’ modern devletin -idari- oluşumunun ana değişkeni olarak almaktadırlar

<sup>328</sup> “1492’nin haritasında İngiltere ve Fransa’nın hemen hemen bugünkü sınırları içinde görüldüğü söylenebilir” (Tilly, 2005: 33).

<sup>329</sup> Hillay Zmora (2000) *Monarchy, Aristocracy, and the State in Europe, 1300-1800* adlı kitabında modern devletin oluşumunu özellikle İngiliz ve Fransızlar arasında süregelen savaşlara ve bu savaşların maliyetini karşılamak için doğan vergi ihtiyacına bağlamaktadır.



‘Devlet kapasitesinin’ yoğunlaşmasının temelinde de bu *zor* aygıtlarının savaşa hazırlık sürecinde ve savaş sırasında harcadıkları maliyetin değişen askeri teknoloji ve harp yöntemleri sonucu bir hayli yükselmesi nedeniyle gelirlerini sürekli arttırma ihtiyacı duyarak iç kaynaklara yönelmeleri bulunmaktadır<sup>330</sup>. Bu maliyet artışı ve sonucunda oluşan borçlanmanın ayrıca enflasyonist bir baskı yapması da devleti mali yönden büyütecek yeni gelir kaynakları arayışına sokmaktadır<sup>331</sup>. Böylelikle de *zor* aygıtının başındaki “hükümdarın daha fazla gelir elde edebilmek için gelir sağlayabileceklerle bir dayanışma veya çatışma içine girmek zorunda kalmasıyla” (Mann, 2012A: 501) birlikte kendi aralarındaki ‘dış’ savaşın yanı sıra bu iki ülkede bir de bir ‘iç egemenlik’ savaşı başlayacaktır. Dış savaşta kazanılan tecrübelerle<sup>332</sup> fiziksel şiddeti yoğunlaştıran İngiltere ve Fransa’nın ‘meşru’ hükümdarları, kendilerine bin bir naz ile asker ve vergi veren vassallarının özerk iktidar alanlarını çok kısa sürede yerle bir etmeyi başararak sınırları belirli bir bölge içinde tek ve mutlak iktidar kaynağı haline geleceklerdir<sup>333</sup>. Bu hükümdarlar, ‘despotik’ olarak ifa ettikleri fiziksel şiddetin yoğunlaşması ile daha önceden sadece ‘savaş’ zamanlarına has olan ve genellikle de toprak kirası ile bağlantılı dolaylı/feodal verginin ve askere almanın yerine barış zamanlarına da sarkan ve sadece toprak rantı ile sınırlı olmayıp nüfusla ilişkilendirilen doğrudan/düzenli vergiler ve askere alma pratikleri yaratmaya koyulmuşlardır<sup>334</sup>. Vergi tekelinin de bu şekilde şiddet tekeliyle birlikte belirli bir bölge içinde yoğunlaşmaya başlamasıyla<sup>335</sup> da ilk olarak ‘modern’ *zorun* (devletin) ‘despotik iktidarı’ ortaya çıkmaya başlar.

Daha önceden “fatihler bir nüfusu ve istila ettikleri topraklardaki kaynakları istikrarlı biçimde denetlemek yerine haraç peşinde koşmuşlardır; bütün imparatorluklar,

<sup>330</sup> Tilly’nin de (2005: 46) belirttiği gibi ilk olarak “modern devletler, kendilerine tabi halktan kaynak - insan, para, mal- sağlayarak büyür; devlet bunda ne kadar başarılı olursa, o kaynaklar üzerinde hakları olan diğerleri o ölçüde kayba uğrar”.

<sup>331</sup> Bkz. Mann, 2013, *Devletler, Savaş ve Kapitalizm*.

<sup>332</sup> Büyük hanedanlar savaşın değişen karakterine vassallarına oranla oldukça hızlı bir şekilde karşılık vererek askeri yapılanmalarını teknolojiye ve bilime göre uyarlamışlardır. Bkz. Mann, 2013: 86.

<sup>333</sup> “En sonunda böyle kaynakları sağlayabilenler yalnızca bölgesel olarak merkezileşmiş devletler olacaktır ve Büyük Düşesler, Prens Piskoposlar ve Şehir Birlikleri yeni ortaya çıkmakta olan ‘milli’ devletler önünde güçlerini yitireceklerdir” (Mann, 2013: 25).

<sup>334</sup> “Kimilerine göre profesyonel orduların yaygınlaşması, aynen vergide olduğu gibi savaşlarla bağlantılıdır ama öte yandan, içeride yaşanan bir savaş vardır; vergi toplamak bir tür iç savaş şeklinde yaşanır” (Bourdieu, 2015: 242).

<sup>335</sup> “Elias’a göre vergi tekelini elde tutabilmeyi sağlayan askeri tekeldir; onu teminat altına alan da vergiden gelen kaynakların tekeli” (Bourdieu, 2015: 160).

yönetim sistemlerine müdahale etmeden birçok bölgenin yöneticisinden *kira ve hediye*<sup>336</sup> alma ilkesi üstüne kurulmuştur” (Tilly, 2001: 64). Bu dolaylı ve dağınık askeri ve ekonomik şiddetin hâkim olduğu ‘patrimonyal’ düzenin ezelden beridir böyle geldiğini ve sonsuza dek de böyle süreceğine insanlara ikna ederek ‘yeniden ve yeniden üreten’ sembolik şiddet de hatırlanacağı gibi Kilise üzerinden inşa edilmektedir. Ayrıca Kilise sunduğu ‘ahlaki konformizm’ aracılığıyla despotik iktidarları meşrulaştırmanın yanında kurduğu bürokratik ağ sonucunda oluşan ‘mantıksal konformizm’ ile de bu parçalanmış dünyalara bir ‘altyapısal iktidar’ desteği vermektedir. Ancak gözü artık dünya malından başka bir şey görmeyen hükümdarların, *Reformasyonun* da verdiği cesaretle Kilise’nin topraklarına ve vergilerine el koymaya başlamasıyla, Kilise hem ‘sembolik iktidarını’ hem de dünyevi yaptırım (*altyapısal iktidar*) gücünü kaybetme sürecine girecektir. Böylelikle hükümdarların, fiziksel şiddet yoluyla kurdukları modern ‘despotik’ iktidarlarını, cebre başvurmadan yeniden ve yeniden üretecek yeni bir meşrulaştırma düzeneğine ihtiyacı ortaya çıkar; çünkü yalnızca despotik iktidarla genişletilen devlet kapasitesi, öküz olmak için kendini şişiren kurbağanın içi kadar boştur. Devleti bir *haraç çetesinden* ayıran da bu *flu* meşrulaştırma pratiğidir: Bourdieu’nun (2015: 246) belirttiği gibi vergi toplamak için gerekli olan fiziksel şiddetin tatbiki, ancak fiziksel şiddetin kendisini sembolik şiddet maskesi arkasına saklamasıyla mümkün olabilir.

Savaş ve verginin birbirini eşzamanlı olarak beslemesiyle belirli bir bölgede fiziksel şiddet ve ekonomik şiddet (vergi) tekeli elde eden ‘despotik iktidarın’ yani *zorun* kendini meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu yardım, yukarıda da kısaca bahsettiğimiz gibi, daha önceden kendini kent devletlerinde özerk bir iktidar kaynağı olarak biçimlendirebilmiş olan *sermayeden* gelecektir. Prensler ve hükümdarlar savaş maliyetlerini karşılamak için sadece iç kaynaklarını cebren ve hile ile maksimize etmemişlerdir ayrıca, kendi bölgelerindeki tüccarlar olmak üzere dıştaki zengin Yahudi tüccarlardan, Venedikli ve Cenevizli bankerlerden enflasyonist baskılar yaratacak olan yığınla borç almışlardır: daha önceden kentlerle sınırlı olan bu sermaye döngüsünün<sup>337</sup>,

<sup>336</sup> Ortaçağın en başlarında vergi, hediye anlamına gelen *don/dona* ile adlandırılmıştır: “Burada, sanki vergi mantığı nesnel vergi gerçekliği içerisinde tam olarak teşekkül etmemişçesine, hediye ve karşı-hediye ve mükafat mantığı söz konusudur” (Bourdieu, 2015: 166).

<sup>337</sup> Sermayeye devlet oluşumunda öncelik veren Immanuel Wallerstein’in dünya-sistemi kuramında ‘sermaye’ tarihsel olarak döngüsel bir genişleme sürecinden geçer: “devlet oluşumuna koşut gelişen bu spiralde belirli bir bölgedeki üretim biçimi belirli bir sınıf yapısı ve belirli türde bir devlet yaratır” (Tilly, 2001: 33).

bu şekilde zor ile kurduğu ‘vadeli’ ilişki zamanla sermayenin kentsel sınırları aşarak yeni oluşmakta olan modern devletin çeperlerine yerleşmesine vesile olacaktır: Weber’in pek de yerinde söylediği gibi “başarılı savaşlar kadar yitirilmiş savaşlar da bankaların ve sanayilerin iş hacmini arttırır” (Weber, 2004: 251). Ayrıca İngiltere örneğinde görüldüğü üzere tarımın ticarileşmesi ve bu ticarileşmeye eşlik eden sanayileşme ile *sermayenin* geçirdiği kapitalist dönüşüm sonucunda, *sermaye* ve *zor* arasında bölgesel bir pazar mantığının tetiklediği zorunlu ve bağımlı bir ilişki meydana gelmiştir. Fiziksel (*askeri*) ve ekonomik şiddetin (*vergi*) tekelleşmesiyle beliren bölgesel devletlerin ‘sınırları’ böylelikle sadece kan ile değil hükümdarın, tüccarların ve üreticilerin jeopolitik kaygılarıyla da çizilmeye başlayacaktır<sup>338</sup>. İngiltere’de ilk olarak 1275’te hükümdarın artan savaş maliyetlerini karşılamak için yüne koyduğu ihracat vergileri ve hemen ardından gelen gümrük vergileri ile hudutların yerini ‘sınırlara’ bırakmasıyla bölgesel devletlerin temeli çoktan atılmıştır (bkz. Mann, 2013: 86). Ancak, bu vergilerle ortaya çıkan jeopolitik dönüşümün altında, sadece hükümdarın ekonomik kaygıları yoktur ayrıca Mann’ın (2013: 86) ifade ettiği gibi bu “ihracat ve ithalatı gerçekleştiren tüccarların uluslararası sularda gereksinim duyduğu askeri güvenlik maliyetini karşılama ihtiyacı nedeniyle de bu vergiler yürürlüğe konulmuştur”. Hükümdarın (*zor*) ve *sermayeyi* oluşturan tüccar kökenli burjuva sınıfının çıkarlarının bu şekilde belirli bir bölgede (*territoryum*) çakışması da bu bölgedeki topraklar içinde askeri ve ekonomik bir ‘milliyetçilik’<sup>339</sup> anlayışının doğmasına neden olacaktır. Bu belirli ‘teritoryum’ içinde güçlerini birleştiren bu iki iktidar odağı diğer muadilleri karşısında öne geçmek ve üstün olmak için ‘merkantilizm’<sup>340</sup> adı verilen yeni bir jeopolitik milliyetçilik<sup>341</sup> anlayışı yaratarak ilk olarak monarkın şahsında cisimleşen mutlak egemenliğin ve ‘merkantilist kamusalığın’ yolunu açmışlardır.

<sup>338</sup> “İngiliz hükümetleri, daha 16. yüzyılda İrlanda’nın kolonizasyonunu kolaylaştırmak amacıyla toprak kullanım biçimlerini, mülkiyet durumunu ve ilgili diğer iktisadi ve idari unsurları içeren kadastro haritaları çizdirerek bu konuda öncü olmuştur” (Calhoun, 2012: 20).

<sup>339</sup> “İlk resmi anlatımını 1789 burjuvazisiyle kazanan milliyetçilikte, milli rekabet (örneğin Fransız işadamları ve İngiliz işadamları rekabeti) ve milletlerin tabiiyeti (örneğin fethedilmiş ya da kurtarılmış milletlerin, büyük milletin -la granda nation- Fransa’nın çıkarlarına tabiiyeti) örtük olarak mevcuttu” (Hobsbawm, 2005: 70).

<sup>340</sup> Prematüre kapitalizm.

<sup>341</sup> Mann (2013: 86) “tacirlerin farkına vardıkları bu ortak *milli* duygunun gümrük vergilerini ortaya çıkardığını” söylemektedir.

Hıristiyan *res publicas*ının etkinliğini yitirdiği bu süreçte ortaya çıkan bu merkantilist “kamusallığın varlığı *Stände*’yi atlayarak yasaları, vergileri, ülkenin her yerinde uygulanan kapsamlı yönetimi ve yurtseverlik fikrini giderek yerleştirmeye çalışmasıyla mutlak devletin uyruklarıyla doğrudan bir ilişkiye girmesinin bir sonucudur” (Poggi, 2005: 103). Devletin merkantilist *kamusal akıl* aracılığıyla toplumla doğrudan girdiği bu ilişki sonucunda oluşan modern bürokratik teknikler<sup>342</sup> de ‘altyapısal iktidarın’ tarihte daha önce hiç olmadığı kadar genişlemesine ve yoğunlaşmasına yol açacaktır<sup>343</sup>. Savaş ve verginin üstten sağladığı despotik iktidarla belirli bir katılığa ulaşan ‘devlet kapasitesi’, devlet ile toplumun doğrudan teması ile oluşan modern altyapısal iktidarla<sup>344</sup> da oldukça genişleyerek yatay bir etki kazanacaktır. Dikey ve yatay olarak eşzamanlı bir şekilde oluşan merkantilist devletin, her ne kadar yalnızca “hem iç hem de dış politikadaki amacı, toplumun ve fertlerin refahını yükseltmek değil, devletin hükümdarda somutlaşan gücünü arttırmak” (Carr, 2015: 16) olsa da modern devletin harcıdır; bir kere Pandora’nın kutusu açılmış ve içinden ‘salt kötülük’<sup>345</sup> olarak devlet çıkmıştır. Ama zehir, panzehrini de içinde taşımaktadır: Sermayenin çıkış noktası olan kent devletlerindeki burjuva sınıfının ürettiği değerler olan Rönesans’ın ‘özerk’ *birey* anlayışı, Reformun ‘rafine’ Protestan ahlakı ve bir siyasi birime karşılık gelen *patrie* sevgisi<sup>346</sup> merkantilist-monark devleti çok kısa sürede şahsiliikten kurtarıp toplum ile özdeşleşmesine olanak sağlayarak onu ‘zorunlu bir kötülük’ haline indirgeyecektir ve böylelikle de despotik iktidarın ihtiyaç duyduğu ‘seküler’ meşruiyet de toplumun daha doğrusu burjuva sınıfının içinden sağlanacaktır.

<sup>342</sup> “Verginin doğuşu, mesleği bürokratik yönetim olanların elinde bir sermayenin birikmesiyle ve devasa bilgi sermayesinin birikmesiyle at başı gider. Bu, devlet ile istatistik arasındaki bağlantıdır: Devlet, toplumsal dünyaya dair rasyonel bilgiye göbekten bağlıdır. Burada söz konusu olan, bir ordunun inşasıyla verginin inşası, verginin inşasıyla bilgi sermayesinin birikimi arasındaki dairesel nedensellik ilişkileridir” (Bourdieu, 2015: 245).

<sup>343</sup> “Ortaçağ devleti, çoğunlukla dolaylı olarak, serbest bir şekilde ve sözleşmeye bağlı olarak sağlanan ve önemli bağımsız zenginler, din adamları ve kentler tarafından kontrol edilen bir altyapı aracılığıyla yönetiliyordu” (Mann, 2013: 7).

<sup>344</sup> Mann’ın (2013: 8-11) ifade ettiği gibi altyapısal iktidar ne devlete ne de sivil topluma has bir oluşumdur. Askeri, ekonomik ve ideolojik iktidar tekniklerinin birbirlerinin içine geçerek oluşturdukları toplumsal iktidarın lojistik izdüşümü olarak ortaya çıkan altyapısal iktidar bazen devletin tekelinde bazen de sivil toplumun güdümünde gelişim ve etkinlik gösterebilmektedir.

<sup>345</sup> “Tanrısal devletin yerine ‘şeytani bir devlet’, bir *diabolus in machina*’yı yani iyicil işlevselciliğin -uzlaşaı aygıtı olan, ihtilafların üstesinden gelindiği tarafsız mekân olarak devlet- yerine, az çok doğrudan ve karmaşık biçimde her daim egemenlerin hizmetinde olan, ‘kötücül işlevselcilik’e göre işleyen bir devlet” (Bourdieu, 2015: 20).

<sup>346</sup> “Machiavelli’nin 16. yüzyılda Floransa’ya sadakati, milliyetçilik tarihinin bir parçasıdır” (Calhoun, 2012: 8).

Merkantilist kaynaklarla beslenen ‘despotik iktidarın’ zorunlu bir kötülük seviyesine inmesinin temelinde, kapitalist itkilerle İngiltere’de ortaya çıkan *piyasa toplumunun* Parlamento aracılığıyla devletin ‘altyapısal iktidarı’na eklenerek ‘sivil toplumu oluşturması bulunmaktadır. Burjuva sınıfının güdümünde ortaya çıkan bu ‘sivil toplum’ iktidarı, farklı tarihsel süreçlerden ve deneyimlerden geçerek başta Fransa olmak üzere Avrupa’nın birçok bölgesindeki ‘monarşik’ devletlerin hem ‘despotik iktidarı’ hem de ‘altyapısal iktidarı’ ile karşılıklı bir mücadele ve ilişki içinde olmuştur. Burjuva sınıfına monarşik iktidarlar karşısında mücadele gücü veren de aslında monarşik devlete (öncelikle *despotik iktidar* ile beslenen) bir ‘devlet kapasitesi’ sağlayan *verginin* dolaylı işlevinden doğmaktadır. Dış savaş besleyen bir iç savaş olarak ortaya çıkan *verginin* gönüllü bir ‘rıza’ şeklinde kurumsallaşmaya başlamasıyla bu iç savaş özellikle ve ilk olarak İngiltere’de yerini bir iç bütünleşmeye bırakacaktır, çünkü sivil toplum içindeki egemen sınıf olan burjuvazi devletin bürokratik yapısından doğan ‘altyapısal iktidarı’ içselleştirerek onu kendi sivil toplum iktidarına tabi kılacak ve sermayenin görünmez eli haline getirecektir<sup>347</sup>. Bu gönüllü ‘rıza’yı sağlayan en önemli gelişme de verginin kralın özel harcamaları için değil özerk bir iktidar alanı olarak yoğunlaşma sürecine giren devlet için toplanmaya başlaması olmuştur<sup>348</sup>. Böylelikle burjuvalar, daha önceden ‘erdemli’ birer yurttaş olarak tabi oldukları kent-devletlerine karşı besledikleri vatan sevgisini ve bağlılıklarını verginin bu dolaylı yoluyla yeni oluşmakta olan modern devletlere aktararak ekonomik bir milliyetçilikle beslenen bir sivil toplum alanı yaratmışlardır. Bourdieu’nun (2015: 246) söylediği gibi “belli bir [toprak] bütünlüğü[ün]e bağlı olmanın vergi tecrübesiyle bağlantısı çok kuvvetlidir; vergilendirilebilir, ‘katkı sunabilir’ olduğunun ayırdına varmak, özne olduğunun ayırdına varmaktır”. Burjuva sınıfının her bireyinin verginin bu işleviyle ‘özne’ olduğunun ayırdına varmasıyla Antik Yunan ve Roma’daki yurttaşlık kurumu yeniden dirilerek milli-devletlerin sosyo-politik altyapısını oluşturacak ve özellikle de İngiltere’de burjuva sınıfından yayılarak genişleyen bu yurttaşlık

<sup>347</sup> “Bürokrasinin gelişmesinde kapitalist sistem, tek başına ekin olmamakla beraber, hiç kuşkusuz en önemli rolü oynamıştır; bürokrasinin geniş ölçüde kapitalist düzenin korumacılığındaki gelişimi, toplumun istikrarlı, düzgün, yoğun ve hesaplanabilir bir yönetime acil bir gereksinim duymasıyla doğmuştur” (Weber, 2005: 52).

<sup>348</sup> Mann’ın (2013: 86) ifade ettiği gibi “ihracat ve gümrük vergileri özellikle denizlerle ilgili bir takım amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlayarak kralın kendi miras kaynakları arasında sayılmamıştır”.

kurumunun Parlamento içindeki egemenlik iddiaları ile de modern demokrasinin temelleri atılacaktır.

İngiltere’de doğan modern demokrasinin güçlenip serpilmesi, doğrudan, devletin askeri, bürokratik ve bilimsel gelişmelerle tahkim ettiği modern altyapısal iktidarın burjuvalar tarafından içselleştirilerek sivil toplum iktidarına tabi kılınmasıyla bağlantılıdır. “Tebaanın yurttaşlara dönüştürülmesi olarak *politikanın demokratikleştirilmesi*” (Hobsbawm, 1993: 111) sürecinin en can alıcı noktasında, “devletin politik kararlarını zorla dayatma ‘kapasitesi’ şeklinde ortaya çıkan *devlet kapasitesinin*” (Tilly, 2014: 37), belirli bir andan sonra sivil toplum tarafından *belirlenen* ve denetlenen ‘altyapısal iktidarla’ desteklenmesi bulunmaktadır. Böylelikle modern “devlet deyince, yalnızca hükümet aygıtı değil, ama ‘özel’ *hegemonya* aygıtı veya *sivil toplum*, yani diktatör artı hegemonya” (Gramsci, akt. Texier, 1982: 49) anlaşılmaya başlayacaktır. Modern ‘devlet kapasitesini’ oluşturan diktatör ve *hegemonya* aygıtı olarak *sivil toplum* arasındaki ilişkiler İngiltere’de daha çok burjuva sınıfının ‘kapitalist aklı’ ile şekillenirken Fransa’da Aydınlanmanın ‘saf’ aklı aracılığıyla modern bir hegemonya (*sivil toplum*) inşa edilecektir. Kendi aralarındaki savaşlarla despotik iktidarlarını güçlendiren İngiltere ve Fransa, daha çok gelir ve düzenli asker elde etmek için toplumla doğrudan haşır neşir oldukça/olmak zorunda kaldıkça altyapısal iktidarlarını da inanılmaz boyutlarda arttırmıştır. “Bütün bu çalışmalar, nüfus sayımlarının ve bununla bağlantılı insan sayma ve özelliklerini saptama çabalarının artması, devam edegelmekte olan, daha nitelikli yolların ve demiryollarının inşası ve yaygınlaşan eğitimle birlikte milli dillerin standartlaşmasına katkıda bulunan daha iyi iletişim sistemlerinin kurulmasıyla el ele yürümüştür” (Calhoun, 2012: 21). Ancak ortaçağın sonundan itibaren ortaya çıkan bu ‘altyapısal iktidar’ geçmişteki örneklerinden/muadillerinden ayrı olarak sadece mistik irade ile desteklenen *zorun* -yani devletin- güdümünde değildir artık. Aydınlanma sonucunda bir ‘akıl’ halesine kavuşan toplumun ‘karar iradesi/mübadele iradesi’ ile bilimsel ve teknolojik bir girdabın içine giren altyapısal iktidar; sanayileşme, kapitalistleşme ve ‘modernite’ başlıkları altında dünyanın tek gerçeği olarak İngiltere ve Fransa dışındaki ülkeler için bir ‘telos’ halini alacaktır. Bu telos’a ulaşmak için ‘akılın’ bir köşesinden tutunan ‘diktatör’ olarak hükümet aygıtları da kendi ‘hegemonyasını’ yani *sivil toplumunu* inşa etmek için didinip duracaklardır.

İngiltere örneğinde, devletin yukarıdan hareketle kurmaya başladığı modern *altyapısal iktidarın* ulaşım ve iletişim tekniklerinde görülen devasa gelişmeler sonucunda neredeyse toplum içindeki her bireyin ensesine kadar ulaşması<sup>349</sup>, devlet ve toplum arasında zorunlu bir bütünleşme sürecini harekete geçirecektir. İlk başta *zorun* fiziksel (*askeri*) ve ekonomik (*vergisel*) şiddeti ile tetiklenen bu bütünleşmenin odağında kılıç karşısında bir ‘rıza’ bulunmaktadır. Ancak burjuvazinin ‘cemiyyet’ esaslarına göre oluşturmaya başladığı ‘sivil toplum iktidarının gelişen kapitalist modernleşme sayesinde ‘modern’ altyapısal iktidarı ele geçirmesiyle bu bütünleşme odağına ‘demokratik’ bir rıza (*irade*) anlayışı yerleşecektir. Sivil toplum içindeki ‘sınıf olarak burjuvazinin’ kolektif egemenlik talebi doğrultusunda ortaya çıkan bu ‘demokratik’ rıza ile birlikte devlet ve toplum arasındaki bütünleşme bu sefer alttan gelen bir hareketle iyice yerine oturacaktır. Ancak burjuvazinin sınıfsallığı ile ortaya çıkan bu sivil toplum iktidarı öncelikle modern *res publicanın* ilk yüzü olan *piyasa cemaatini* inşa etmektedir. Yurttaşlar topluluğu olarak ifade edebileceğimiz burjuvazinin devlet içindeki kolektif egemenlik talepleri de *siyasal cemaat* sathını oluşturarak Hobsbawm’ın (1993: 34-35) halk=millet=devlet<sup>350</sup> özdeşlemesiyle<sup>351</sup> dile getirdiği modern *res publicanın* ilk düğümünü atacaktır<sup>352</sup>.

Modern *res publicanın* piyasa cemaatine, burjuvazinin sınıfsallığı hayat verirken, siyasal cemaat yüzüne de burjuvazinin kamusalılığı can vermiştir. Calhoun’un belirttiği gibi “modern *res publicayı* oluşturacak olan milli bütünleşme, elbette altta yatan toplumsal yapısal değişimlerin bir yansımasıdır ancak yalnızca değişen sosyo-ekonomik koşullara işlevsel bir cevap olmayıp, aktif bir biçimde teşvik de edilir” (Calhoun, 2012: 111). Merkantilizm sürecinde teşvik edilen ‘milli bütünleşme’de ortaya çıkan “kamusal hayat (*res publica*) ise bir özgürleşme alanı olarak değil, iktidar statülerinin pekiştirildiği daha görsel teatral bir yapılanma olarak belirmiştir” (Öğün, 1998: 50). Modern *res publicayı*, Ancien Regime’in bu hiyerarşik gölgesinden kurtaran da sivil toplumun içinden yükselen “özel çıkarlara karşı ortak çıkarın, ayrıcalığa karşı ortak yararın temsil

<sup>349</sup> “İdarenin yeni biçimleri, yeni kayıt tutma teknikleri, yeni aktarım teknolojileri ve hem insanların hem de bilginin işlenmesi modern devlete daha geleneksel devletlerin kolayca erişemediği yönetim gücü vermiştir” (Pierson, 2000: 37).

<sup>350</sup> “*Millet*, kolektif egemenlikleri kendilerinin politik ifadesi olan bir devlette somutlaşan, bir yurttaşlar topluluğuydu” (Hobsbawm, 1993: 34).

<sup>351</sup> “Halkın egemenliği ve cumhuriyet taleplerinin yükselişiyle, millet ve halk kavramları da giderek iç içe geçmeye başladı” (Calhoun, 2012: 104).

<sup>352</sup> Son düğüm de işçi sınıfının kamusalılığı ile atılacaktır.

edildiği *millet*” (Hobsbawm, 1993: 36) talepleri olmuştur. Artık böylelikle ‘millet’ sadece tepeden değil aynı zamanda sınıf olarak egemenlik talebinde bulunan burjuvanın kamusalılığı tarafından alttan da kurgulanmaya (*icat*) başlayacaktır. Yukarıdan kamusalılık sürecinde ortaya çıkan askeri ve vergisel bürokrasi zaten toplumu çoktan ‘rasyonel’ bir dizge içine sokmuştur. “Vergi toplama ve askere alma amaçlı devlet tahkikatları” (Bourdieu, 2015: 245) ile toplumun kitlesel bir nüfusa indirgenmesi sonucunda ortaya çıkan bu ‘rasyonel’ bütün, artık sadece ekonomik değerler (*muhasebe teknikleri*) açısından benzer ve eş bireylerden değil aynı zamanda belirli ritüeller ve belirli bir dil üzerinden de benzerlikler kuran bireylerden oluşmaktadır. “Milli pazarlar, iletişimdeki gelişmeler ve söz gelimi yurttaş askerler arasındaki gibi hakiki temas, milli-devlet mensuplarının sadece birbirini daha iyi tanımalarına hizmet etmekle kalmaz, birbirlerine daha çok *benzemelerini* sağlar” (Calhoun, 2012: 112). Bourdieu’nun (2015: 194) belirttiği gibi “orduyu çoğunlukla bir zor aygıtı olarak düşünürüz oysa ordu aynı zamanda kültürel modelleri belletme aracıdır”. Benzer pratik 2000 yıl önce Atina kent-devletinde savaşçı kabilelerin adlarını değiştirerek sayılarını arttıran ve bu kabileler içindeki demos’ları da on gruba bölerek birbirine karıştıran Kleisthenes’in enfes öngörüsünde yaşanmıştır. Kleisthenes, ordu içinde yaptığı bu kabile dışı *demoslar* sayesinde birbirine benzemeye başlayan askerlerden ortak bir Yunan ruhu ve kültürü yaratmayı başarmıştır. 2000 yıl sonra da benzer pratiklerle üstten inşa edilmeye başlayan bu ortak kültüre; ortak çıkar ve ortak yarar talepleriyle hareket eden burjuva kamusalığının da siyasal cemaat eksenini eklemesiyle halk=millet=devlet özdeşliğine tekabül eden bir ‘milli bütünleşme’ şeklinde modern *res publica* arzı endam etmeye başlayacaktır<sup>353</sup>.

Bu bütünleşmede en kritik nokta bürokratik yapının iletişim ve ulaşımda görülen genişlemesiyle beliren ‘ortak dil’ ihtiyacı olarak görülebilir. Reform hareketleri sonucunda tanrının Latince konuşmaktan vazgeçmesiyle birlikte bu ihtiyaç çok kısa sürede burjuva kamusalığını pekiştiren bir zorunluluğa dönüşerek ‘milli kültürün’ en temel taşı haline gelecektir<sup>354</sup>. Daha önceden sadece Latince üzerinden belirli ve sınırlı bir grup (*ruhban*) tarafından belirli bir ‘havas’ (Hıristiyan *res publicası*) için üretilen

<sup>353</sup> “Batı’da coğrafi merkezileşme ve bütünleşme, kültürel standartlaşmayla kol kola gelişmiştir” (Calhoun, 2012: 78).

<sup>354</sup> “Okulda okuyarak elde edilen, akademik dünyanın denetlediği, mümkün olduğunca açık bir bürokratik ve teknolojik iletişimin gereksinimlerine göre inceden inceye düzenlenmiş bir dilin genelleşmesi yayılmasından söz ediyoruz” (Gellner, 2008: 140).



kültürün, milli dillere sirayet ederek ‘avamlaşması’ sonucunda kültür üretimi millileşecektir<sup>355</sup>. Gellner’in (2008: 105) söylediği gibi “modern toplumun yalnız üretim biçimini (Marx’ın işaret ettiği) değil, her şeyden önce bu toplumun kendini *yeniden üretme* biçimini de tartışmak zorundayız”. “Bir meşrulaştırma ve tahakküm aracı olan kültür” (Bourdieu, 2015: 197); politikanın ‘demokratikleştirilmesi sonrasında, halk=millet=devlet eşitliğini yeniden ve yeniden üretmek için hem devlet tarafından hem de halk/millet tarafından araçsallaştırılacaktır. Devletin bir *sosyodise*<sup>356</sup>olarak, toplumun yeniden üretimini sağlayan sembolik iktidarının kaynağında başta ordu sonra da kitlesel ve yaygın bir görünüm kazanan eğitim/öğretim yani okul bulunmaktadır. Gellner’in (2008: 112) oldukça iddialı benzetmesiyle ifade ettiği gibi “modern toplumsal düzenin temelinde cellat değil, profesör vardır, devlet gücünün başlıca aracı ve sembolü de giyotin değil, devlet doktorasıdır: Meşru eğitimin tekeli ele geçirmek, artık meşru şiddetin tekeli ele geçirmekten daha önemli ve belirleyici olmuştur<sup>357</sup>”. Okul, sembolik iktidar inşa etme aracı olarak tepeden bir bütünleşme dayatırken toplumun içinde ortaya çıkan “bilimsel derneklerden, edebiyat salonlarından, Mason localarından, *cafe*’lerden, yayınevlerinden, gazete ve dergilerden yükselen çeşitli *kamular* da<sup>358</sup> ortak dil ve ortak bir ‘akılla’ tabandan bir bütünleşmeyi harekete geçirerek devletin kamusalılığına karşı burjuva kamusalılığı (*burjuva sosyodise*’si) inşa etmektedirler.

‘Sınıf olarak’ burjuvazinin egemenlik talepleri ile ‘kamusal olarak’ burjuvazinin kültürel taleplerinin çakışması sonucunda, kültürel birim (*millet*) ile siyasal birim (*devlet*) arasında kurulan ‘kararsız’ denklik, ilk olarak İngiltere örneğinde kendini gösterecektir. “Geçmişte zayıf, tesadüfi, değişken, gevşek ve çoğunlukla da asgari düzeyde bir ilişkiye sahip bulunan devlet ve kültürün artık birbirleriyle bağlantılı olmaları *gerektiğine* işaret eden temel ipucu, yerel topluluk dışında toplumsallaşmanın zorunluluğudur” (Gellner, 2008: 116). İster üstten (*despotik iktidar*) ister alttan (*altyapısal iktidar*) hareketle oluşsun

<sup>355</sup> Kültürün avamlaşmasına itici gücü veren de kapitalist yayıncılığın bu milli dillere karşılık milli pazarlar yaratma güdüsü olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*.

<sup>356</sup> Leibniz tarafından dünyadaki kötülüğün tanrının inayeti ile meşrulaştırıldığını ifade etmek için kullanılan *teodise* kuramı Hıristiyan *res publicasının* çökmesiyle anlamını yitirmiştir. Bourdieu da (2015: 197) modern *res publicanın* “mevcut haliyle meşrulaştırılmasını” *sosyodise* kavramıyla ifade eder.

<sup>357</sup> “Devlet, vergileri kültüre dönüştürür” (Bourdieu, 2015: 229).

<sup>358</sup> “Temelde bilimsel, edebi ve felsefi kaygılarla ortaya çıkan bu *kamular* sansür ve baskıyla engellenmediği sürece siyasal konuları daha çok tartışmaya başlamıştır: Temel yurttaşlık erdemleri, *milletin* sorunları, *milletin* refahını arttıracak yöntemler, yasamanın yetki sınırları, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler, dış ilişkilerin yürütülmesi gibi” (Poggi, 2005: 101).

“milletin toplumsallaştırılması” (Carr, 2015: 32) çabaları modern ‘milliyetçiliğin’ doğumuna yol açar. Daha önceden ekonomik (*merkantilist*) olarak ortaya çıkmış olan ‘milliyetçilik’ olgusu, başta İngiltere olmak üzere onu izleyen Fransa ve diğer ülkeler tarafından kültürel birim ile siyasal birimi belirli bir noktada birleştirmek ve bütünleştirmek için araçsallaştırılmaya başlayınca günümüzün modern anlamına kavuşacaktır. Devlet olanlar, kültürel olarak bir millet icat etmek için; millet olanlar da her ne kadar Lord Acton tersini iddia etse de<sup>359</sup> modern bir devlet inşa etmek için milliyetçik silahına sarılacaklardır. Belirli yönetim kurumlarının ‘halkın’ çıkarlarını temsil etme ve bu çıkarları gözetme derecesine bağlı olmaya başlayan modern siyasi meşruiyet söyleminin kalbine yerleşen modern ‘milliyetçilik’ de tam olarak ilgili halkın kim olduğunu belirleme girişimlerinin söylemi ya da retoriği olarak karşımıza çıkmaktadır (bkz. Calhoun, 2012: 172). Kedourie de (1971: 1) milliyetçiliğin kendi hükümetini kurmaya yetecek nüfus biriminin tayin ederek devlet kudretini meşru şekilde kullanmak olduğunu söylerken aslında meşru halka işaret etmektedir. İlgili ve ‘meşru’ halkın kim olduğuna karar verme söylemi olan milliyetçilik, ilk olarak burjuva kamusalığında halkın/kamuoyunun sesi (*düşünen/akıl yürüten kamu*<sup>360</sup>) haline gelecek ve ardından politikanın demokratikleştirilmesi sonucunda etkinleşen temsili Parlamenter demokrasilerde de sandıktan çıkan ‘milli irade’ (*genel irade*) söylemine evrilecektir. “Milliyetçiliğin demokratikleşmesi” (Carr, 2015: 21) ile hayat bulan ‘milli irade’ söylemi böylelikle de (*idare devlet ve ülke devlet* olarak) ‘modern’ milli-devletin oluşumundaki belirsizliğin ve devamındaki istikrarsızlığın üstünü örten bir ‘obscurum’ işlevi görecektir. Renan’ın “Bir milletin varlığı, her gün yapılan bir plebisittir” sözü bunu en açık şekilde ifade etmektedir: marifet şapkadandan tavşan çıkarmak değildir artık ‘milli irade’ söyleminin simyası ile sandıktan millet çıkarmaktır.

<sup>359</sup> “Bir devlet bazen bir millet yaratabilir, ama bir millet için devlet yaratmak doğaya karşı çıkmaktır” (akt. Davies, 2006: 860).

<sup>360</sup> Bkz. Poggi, 2005: 102.

## 2.4. Modern Yurttaşlık

### 2.4.1. Modern Kent'in ve Burjuvazinin Doğumu

Geç ortaçağın sonlarına doğru ağır sabanın bulunması, koşum takımının atların omuzundan geçirilmesi ve yel değirmeninin kullanılmaya başlaması gibi tarım teknolojilerindeki ilerlemeler sayesinde *geçimlik ekonominin* boyunduruğundan kurtulan Batı Avrupa coğrafyasında nüfus artışları görülmeye başlar. *Feodal egemenlik* tarafından kontrol edilemeyen fazla nüfusun hacli seferlerine yönlendirilmesi ile yüzlerce yıldır hareketsiz kalmış olan ticaret<sup>361</sup> de yeniden hareketlenme sürecine girecektir. Ayrıca Ortaçağda ülkeler arasında bitip tükenmeyen savaşlar, “silah (özellikle de savunma silahı) üretiminin, (kaleler gibi) her türlü askeri tahkimatın, heybetli tapınaklar ve manastır inşasının, hayli ayrıntılı giysiler ve (mahmuzlu ya da mahmuzsuz) ayakkabılar yapımının, şövalyelerin tarımsal malikânelerinde doğru dürüst gerçekleşmesini imkânsızlaştıran bir durum yaratmıştır” (Diakonoff, 2004: 175). Bu sosyo-ekonomik gelişmeler doğrultusunda antik çağın tanrıçaları olan kentler bin yıllık uykularından uyanacaktır çünkü Elias’ın da (2007: 71) belirttiği gibi “toplum, toprak sıkışmasının ve nüfus artışının baskısı altında sadece dışarıya doğru genişlemez, bir anlamda içeride de genişler; farklılaşır, yeni hücreler filizlendirir, kent gibi yeni organlara dönüşür” (Elias, 2007: 71).

“Artan yiyecek arzı ile özellikle Fransa’da ve Alçak Ülkeler’de (Belçika, Hollanda ve Lüksemburg) nüfus patlamasının yaşanması bu yeni kentleri doldurmuş ve madencilik ve dokuma gibi yeni sanayi girişimleri için yeni emek gücü yaratmıştır” (Davies, 2006: 395) ve bu kentlerde ortaya çıkan bu ‘yeni’ zanaatkârlarca üretilen malların tüccarlar aracılığıyla el değiştirmesiyle beliren ekonomik genişleme de feodal egemenliğin dayandığı *doğal ekonomik (otarşik)* düzeni alt üst etmiştir. “Eskinin feodal kentleri surların arkasına kapanmış, genellikle dinsel ya da askeri görevleri olan, özellikle ruhbanın ya da silahlı adamların oturduğu bir yerken, yeni oluşmaya başlayan kent ise tersine, surların dışında açık bir yerde, ticari alışverişe ayrılmış ve içinde her hafta bir pazarın kurulduğu çoğu kez geniş bir alanın çevresine doğru yayılmıştır” (Tanilli, 2003: 252). Kasaba ve kentlerin çeperlerinde kurulan bu haftalık pazarlara daha sonradan yılda

<sup>361</sup> “Haçlı seferleri, bu uzun yolculuklar boyunca çeşitli nesnelere gereksinim duyan savaşçıların imdadına yetişen tüccarlar sayesinde ticaret kapasitesinin artmasına yol açtığı gibi dua edenleri, savaşanları, çalışanları ve çoğalan bir tüccar sınıfını bütün kıtaya yayarak ve yabancı mallara talebi arttırarak da sonuçları bakımından ticari bir toplumun oluşmasına katkıda bulunmuştur” (Huberman, 2005: 28-33).

iki kez düzenlenecek olan geniş katılımlı ‘panayırların’ da eklenmesiyle oluşan mal, para ve insan hareketliliği, eski kentlerin surlarını koca koca toplardan daha çok zarar vererek bu kentleri içerden fethedecektir. Panayırlardaki ticareti hızlandıran asıl faktör paranın da bir emtia halini alarak kendi ‘pazarını’ yani ‘piyasasını yaratarak ‘para ekonomisini’ yeniden canlandırması olmuştur. Kırsal ve yerel ürünlerden ziyade uzak diyarlardan gelen pahalı baharatların, kumaş, deri kereste gibi hammaddelerin yanı sıra basit sanayi mallarının da alınıp satıldığı bu panayırlarda farklı alıcı ve satıcılar arasında ortak bir mübadele ve ödeme aracı olarak paranın kullanılmasıyla hem birbirine et ve tırnak gibi bağlı olan feodal bağlar zayıflamaya başlar hem de kapitalizme yol açacak olan sermaye de öbek öbek birikme sürecine girer. Özellikle bu panayırlarda kurulan sarraflarda gerçekleşen para değiş-tokuşu ile oluşmaya başlayan sermaye birikim süreci *cemaat iktisadının* (Tönnies, 1944: 737-742) yerine *mübadele iradesinin* (*karar irade*) hâkim olacağı zihinsel bir dönüşümün de habercisi olacaktır:

“Panayırlar yalnız ticaret değil, mali işler bakımından da önemliydi. Panayırın ortasında, sarraflar avlusunda, çeşitli paralar tartılır, değerlendirilir, değiştirilirdi; ödünç para verilir, eski borçlar ödenir, kredi mektupları değerlendirilir, senetler serbestçe dolaşırdı. O dönemin bankerleri burada son derece geniş kapsamlı mali işlere girişirlerdi. Birleşerek, büyük kaynakları denetim altına alırlardı. Londra'dan Akdeniz'e kadar koca bir kıtayı kapsayan geniş çaplı bir alana etkileri yayılırdı. Papalar ve imparatorlar, krallar ve prensler, cumhuriyetler ve şehirler müşterileri arasındaydı” (Huberman, 1976: 37).

Bu zihinsel dönüşüm öncesinde egemen olan doğal/kapalı ekonomide, tanrının inayeti ile toprağın mevsimsel olarak sunduğu ürünlerin üreticisi ve tüketicisi olan ‘mutedil’ bireyler için ekonomik hayat sadece ‘geçim derdi’ ile sınırlı olan bir etkinlik olarak görülmüştür. Paradan ziyade *trampanın* egemen olduğu bu kapalı ekonomi sürecinde ekonomik etkinlikler, geleneksel kurallar çerçevesinde, ince eleyip sık dokumadan ‘göz kararı’<sup>362</sup> ile alınan kararlar doğrultusunda hayata geçirilmiştir. Değiş-tokuş işleminin, ürünlerin kullanım değeri üzerinden yapılması da ekonomik süreci anlık bir zaman içine hapsetmiş ve böylelikle de ekonomik hayat karın tokluğuna yapılan

<sup>362</sup> “Hesapların hatasız olma zorunluluğu tamamıyla modern bir düşüncedir. Kapitalizm öncesi döneme ait sayısal tahmin ve sayılar aracılığıyla ifade etme çok yeni bir şey olduğundan, insanlar, miktar ilişkilerini yaklaşık veriler aracılığıyla dile getirmekteydiler. Ortaçağ’da yapılmış hesaplarla ilgilenmiş olan herkes, deftere yazılı olan rakamlarla bunların sonuçlarının tamamıyla farklı olduklarını görmüştür” (Sombart, 2017: 30)

gündelik bir iş ve çalışma yükü olarak karşımıza çıkmıştır: Hatta Febvre'nin de (1995: 109) belirttiği gibi “Fransızca'daki *travailler* (çalışmak) kelimesinin kökeni, Latince *tripaliare*, üç çatalı (*paliu*) *tripaliu* ile işkence yapmaktan gelir; bu nedenle ‘çalışma’ (*travail*), 17. yüzyıla kadar dahi hâlâ sıkıntı, bitkinlik, bıkkınlık, acı çekme ve aynı zamanda aşağılanma anlamlarını içermeyi sürdürmüştür”. Zaten ekonomik alana ait olan çalışma eylemi antik çağdan beri kadınlar, çocuklar ve kölelere (serfler) layık görülen bir etkinlik olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle de önce efendilerinin ve sonra da kendi karınlarını doyurmak için ‘işkence altında’ çalışan köylüler ve serfler için ekonomik etkinliğin bittiği belirli *an*'larda *hayat bayram olmuştur*. Hiçbir şölen, eğlence fırsatını kaçırmayan bu insanlar için kapitalizm öncesindeki bayram günlerinin sayısı neredeyse çalışma günlerinin sayısına yaklaşmaktadır (bkz. Sombart, 2017: 32). Ancak bu bitip tükenmez bayramların şen gürültüsü panayırlardan yükselen pazarlıkların, müzakerenin ve sermayeye dönüşen paranın gürültüsüne yenik düşünce ekonomik etkinlik ve çalışma kavramları geleneksel anlamlarından sıyrılarak yeni bir zihinsel anlayışın zembereğinden geçerler. Somut olarak karşı karşıya gelen iki tarafın *an*'lık değiş-tokuş etkinliğinin arasına soyut olarak işlev gören *para*'nın girmesiyle, ürünlerin ‘kullanım değerlerine’ bir de ‘değişim değeri’ eklenir. Değişim değeri ile artık, bir ürünün değeri başka bir ürüne oranla değil, para ile ikame edilen bir fiyata oranla hesap edilecektir. Böylelikle, kendisi de bir emtia haline gelen para üzerinden yapılan fiyat değerlemeleri sonucunda ekonomik hayata giren ‘hesap kitap’ işleri üretici ve satıcının ‘el ayarı göz kararı’ alanından çıkarak panayırlardaki sarrafların, tüccarların, muhasebecilerin, bankerlerin ve tefecilerin tekeline girer.

Sosyo-ekonomik yapıda görülen bu ani dönüşümler nedeniyle tanrının inayetiyle yığınları büyüleyen kadim meşruiyet dayanakları geçerliliklerini yitirdikçe yerini ‘dünyanın büyüünü’ bozan insan aklının otoritesi doldurmaya başlar. Kadim zaman döngüsünün ve mekân algısının, (modern) insan aklının tahakkümü altına girmesiyle de mülkiyet ve egemenlik yapıları ile bunların belirleyicisi olan *iradenin* muhtevası sil baştan değişime uğrayacaktır. Artık mekân, bir kırsaldaki ‘dar alandaki kısa paslaşmalardan’, bir kentteki ve hatta kentler arasındaki uzun erimli döngüsel paslaşmalara evrilmiştir. ‘Ekin’ ayından hasat zamanına kadar gergin bir bekleyişin hâkim olduğu, ‘hamsin’ ile ‘zemheri’ arasındaki mücadelede kazananın kim olduğunun belli olmadığı, günlük yaşamda da tanrısal (çan sesi ve ezan sesi) bir yankının

esrikleştirdiği güneşin çevrimsel zamanı, modernite ile sonsuz bir kalp atışına dönüşür; her saniye atan bir kalp olmuştur kentin damarlarını besleyen: Zaman durursa (modern) kent ölür. Hegemonik tahdit alanı olarak düşünülen zaman<sup>363</sup> ve mekandaki bu dönüşüm (genleşme) egemenliğin dünyevi göstergesi olan mülkiyetin de muhtevasını derinden etkileyerek ‘siyaseten mülkiyet’ (toprak hâkimiyeti, *grundherrschaft*) yerine ‘mülkiyeten siyaset’ (toprak mülkiyeti, *grundeigentum*) anlayışını doğurur.

Toprağa bağlı ekonominin gücünü kaybederek para ekonomisinin gelişmesiyle ekonomik alanda ortaya çıkan bu yeni ‘mübadele etkinliği’ ile artık zenginlik, sandıklar dolusu altın ve gümüşten oluşan hazinelerin, nesilden nesle geçen mücevherlerin, uçsuz bucaksız toprakların sabit varlığından çıkarak paradan para (faiz ve kâr) kazanılarak biriktirilen ve de kâğıt üzerinde resmedilerek şehirden şehre, ülkeden ülkeye ve kıtadan kıtaya hareket edebilen sermaye alanına kaymaya başlayacaktır. Paranın bu *volatilite*’si (oynaklığı) sadece mekânsal da değildir, panayırlardaki yeni ekonomik bireylerin imzaladıkları senetler, hazırladıkları bonolar ve tahviller ile para zamansal olarak soyut bir derinlik de kazanarak toplumsal iktidar alanında ele avuca sığmaz bir güç haline gelir<sup>364</sup>. Yeni ekonomik bireylerin ortaklığında biriken bu toplumsal iktidar, peşinden sadece sıradan ‘panayır’ halkını değil yerel lordları, prensleri, kralları ve hatta Papa ve İmparatoru da sürükleyerek feodal çağın sonunu hazırlayarak kapitalist -ekonomik- egemenliğin ilk adımını oluşturacaktır. Kapitalist egemenliğin çekirdeğindeki bu yeni ekonomik bireyler modernitenin ilk *novus homo*’su olarak karşımıza çıkarlar ve kentin (*burg*) çeperinde doğdukları için de onlara ilk anlamı ‘şehirli’ ve ‘kentli’ olan *burger/burgensis* kelimesi atfedilir. Aslında *burgensis*-şehirli kelimesi Henri Pirenne’nin araştırmalarında ortaya çıkardığı gibi 12. yüzyıla kadar ‘tüccar’ anlamına gelen *mercator* kelimesi ile neredeyse eşanlamlı bir şekilde kullanılmıştır (akt. Huberman, 1976: 40). Ancak kapitalist ekonominin gelişmeye başlamasıyla ‘ekonomik akıl’, ‘bireycilik’, ‘girişimcilik’, ‘para tutkusu’ ve ‘mübadele iradesi’ gibi meziyet ve nitelikler sadece tüccarlara değil sarraflara, bankerlere, şehirlerdeki zanaatkarlara ve bürokrat ve idarecilere de sirayet edecektir. Bu nedenle de *burger* kelimesi tüccar anlamını aşacak şekilde ‘burjuva’ (*bourgeois*) kelimesine evrilecek ve burjuva ifadesi de tüm bu insanları

<sup>363</sup> “Zaman da para gibi toplumsal karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin bir işlevidir” (Elias, 2007: 105).

<sup>364</sup> “Periyodik fuarlarla pekiştirilen bu pazarlar; fuar bonoları ve poliçe gibi mali sermaye tekniklerinin gelişmesiyle kısa sürede borsalar olarak kurumlaştılar” (Habermas, 2018: 76).

diğer insanlardan ayırıp ‘sınıflandırmak’ için kullanılacaktır. *Yeni insandan* doğan bu yeni sınıf zamanla skolastik düşüncenin dikte ettiği Katolik dizgeye ve ahlaka karşı kendi -Püriten- ahlakını<sup>365</sup> ve kendi -bireysel- irade’sini (*burjuva iradesi*) ortaya çıkartarak feodal düzene karşı bir egemenlik savaşı başlatacaktır ve modern dünyanın/egemenliğin kapısını aralayacaktır.

### 2.4.2. Burjuva İradesinin Dönüşümü

*Tanrının gölgesi* altında pinekleyerek kitleler/halk üzerinde ahkam kesen feodal cemaat otoritelerinin sırça köşkleri, İtalyan kent devletlerinde Rönesans ile başlayan ‘sekülerleşme’ (Aydınlanma) sonucunda çatırdamaya başlar. Bu otorite boşluğunda, ‘feodal habitatin’ uysal *nebatları* bir *çokluk/kalabalık* halinde *ayrık otuna* dönüşüp tüm cemaatlere sirayet ederek modern habitatu oluşturmaya koyulacaktır. Artık Rönesans ile ‘düşünme özgürlüğünü’<sup>366</sup> kazanmaya başlayan bu ‘adsız’ *çokluk*, Rönesans’a koşut gelişen Reform hareketleri ile de dinsel bir özerkliğin/özgürlüğün tadına varacaktır<sup>367</sup>. Özgürlük havasını bir kez teneffüs etmeleriyle feodal *cemaatlerin* tüm zihinsel (tanrı/ruhban), ekonomik (manör/manastır) ve sosyal (lord/kral) zindanlarından kurtularak bir anda ne idiği belirsiz birer yığın halinde yollara düşen bu *kalabalık* için artık tek pusula yeni bir düşünce yaratacak olan bireysel *iradeleri* olacaktır.

Özünü kaybederek tümel yapısını yitiren *cemaat iradesi* (öz-irade), skolastik sınırlar içine hapsettiği ‘düşünce’yi artık kontrol edemez hale gelince, feodal toplum meşruiyetini yitirmeye başlar. Bu meşruiyet krizi sürecinde, cemaat iradesinden azade olan tekil bireylerin (*çokluk/kalabalık*) -tikel- ‘karar-iradeleri’ arasında ortaya çıkan diyalektik ilişkinin bir sonucu olarak, (sivil ve siyasal) ‘cemiyet’ içinde geleceğe dair

<sup>365</sup> “Katolikliğin karşısında ortaya çıkan dünyevi asketik Protestanlık mülk sahibi olmanın verdiği doğal zevke var gücüyle karşı çıkmış, *tüketimi*, özellikle lüks tüketimini sınırlamıştır. Buna karşılık, mal kazancını, psikolojik olarak geleneksel ahlakın yasaklarından kurtarmış, kazanç uğraşısının zincirlerini koparıp bunu yalnız yasal hale getirmekle kalmamış, ayrıca doğrudan doğruya tanrının isteği olarak görmüştür” (Weber, 2009: 149.) Ayrıntılı bilgi için bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*.

<sup>366</sup> “Rönesans kültürlü bir azınlık için düşünme özgürlüğü sağlamış” (Smith, 2007: 276) olsa da bu özgürlüğün sıradan insanlara, kitlelere yayılması çok zaman almamıştır.

<sup>367</sup> Roma Kilisesinin temellerini sarsan Rönesans ve Reform hareketleri sadece prenslerin ve kralların özerkliğini sağlamamıştır, sıradan insanlar da bu dinsel ve düşünsel dönüşümle birlikte belirli bir özgürlük havasını teneffüs etme şansını yakalamıştır.

özgürlük ve eşitlik vaat eden ‘modern’ düşünce tasavvurları ortaya çıkacaktır. *Çokluk* içinde gerçekleşen bu diyalektik sürecin ateşini fitilleyen de düşünceyi özgürleştiren *karar-iradenin* ilk olarak somutlaştığı ‘burjuva-birey’dir. Kır ve kent arasındaki sınırların belirsizleşmesiyle bir ‘çorba’ haline gelen *çokluk/kalabalık* için yeni sınırların çizildiği modern bir ‘habitat’/toplum yaratacak olan *seküler irade*, öncelikle burjuva-bireyin zihniyetinde billurlaşmıştır daha sonra da bürokratlara, askerlere ve krallara sirayet etmiştir. Burjuva-birey yukarıda açıkladığımız gibi ilk olarak, Aydınlanmanın ‘antik’ erdemleri tekrar canlandığı kent devletlerinde kendini göstermiştir. Ekonomik ve bilimsel ussallık aracılığıyla ticaret ve üretimde bir farklılaşmaya giderek feodal toplumsal ağı delip geçen burjuva birey eliyle, kentlerde özgür adacıklar oluşmuştur. Kent ve -feodal- kır arasında meydana gelen bu ekonomik zıtlık kısa zamanda sosyolojik ve kültürel bir görünüme bürünerek kentleri bir *medeniyet (civilite)* beşiği haline getirecektir. Kişiler arasındaki feodal/askeri şiddet ile belirlenen hiyerarşik ilişkilerin yerine kentlerde ekonomik/sivil şiddet ile rafine edilen *nezaket (civility)* kuralları sonucunda bir *civilite* yani bir medeniyet doğar<sup>368</sup>. *Civilite* ve *civility* kelimeleri ile açıklanan bu toplumsal kurallar silsilesi aslında Machiavelli ile modern bir görünüme bürünen *civilitas* (devlet yönetimi) ve *citizen* (yurttaş) kelimelerinin kökünü de oluşturmaktadır. Burjuva değerleri<sup>369</sup> ile ortaya çıkan bu yeni sosyo-politik yapı sonucunda da antik yurttaş küllerinden yeniden doğarak modern dünyaya ilk adımını atmıştır fakat ‘kentlin soylusu’ olarak<sup>370</sup>. “Böylece kente girmek için taşırayı terk etmek tipik olarak *medenileşme* süreci ile ilişkilendirilmiş ve kentli olmak ise kişiyi ‘yurttaşlaştırmak’ şeklinde yorumlanmıştır” (Turner, 2008: 125). Ancak Sombart (2017: 126) kentte oturan herkesin ya da yolda gördüğümüz ilk tüccarın veyahut zanaatkarın burjuva olmadığını ve bu nedenle kategorik bir çerçevede ele aldığımız burjuvanın bir sınıftan çok, özel ‘psikolojik’ niteliklere sahip bir insan tipi olduğunu söylemektedir. Febvre de (1995: 94) “farklı meslek, örf ve statüleri olan, çok karakteristik bir sürü tipten oluşan burjuvanın, hem kalfalarının arasında tezgâhı başında oturan ustayı, hem yollar

<sup>368</sup> Aslında *civilite* (medeniyet) ve *civility*’nin (nezaket) kökeni “şövalyelerin başlattıkları kibar âleminin toplantılarına kadının girmesiyle beraber görgü kuralları ve aşkın da peşinden gelmesine” (Tanilli, 2003: 357) dayanmaktadır. “Bu ‘Courtoisie’ (Kibarlık) adı verilmiş olan terbiye standardı, birbirine davranış göreneği, davranışın rafineleşmesidir” (Elias, 2007: 123).

<sup>369</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Werner Sombart (2017), *Burjuva*, Doğu Batı Yayınları.

<sup>370</sup> Henüz bir ülkedeki herkesin sahip olduğu bir hak olarak görülmemektedir yurttaşlık yalnızca erdem sahibi olan kişilerin nasiplendiği bir kurumdur.



boyunca at sırtında koşturan ve terkisinde para dolu keseler kadar tüfek ve kılıç da taşıyan gezgin tüccarı hem acımasız savcuyu hem de burjuva piramidinin tepesinde yer alan parlamento üyesini kapsadığını” söylemektedir.

Burjuva-bireyin ilk nüvesi, kapalı (otarşik) cemaat iktisadının temeli olan ‘müşterek’ mal mülk ve ortak çalışma gibi feodal ekonomik ilkelerin bulunmadığı denizaşırı ticaret yapan tacirler arasında kendini göstermiştir. Öncelikle İtalyan kent devletlerinde ardından da Felemenk diyarı ve İngiltere’de palazlanan tacirler, gücünü yitirmeye başlayan -feodal- *cemaat iradesi* yerine geliştirdikleri *mübadele iradesi* aracılığıyla önce ‘mallar’/’şeyler’ (nesne) arasında ‘rasyonel’ bir ilişki kurmuşlardır. Bu nesne üzerindeki rasyonel bakış aslında ilk olarak doğa bilimleri içinde gelişmesine rağmen tacirlerin eline geçmeden kitleselleşmemiştir. Kadim çağlardan beri zaten seyyah olarak hareket eden tüccarlar sadece malları bir yerden bir yere taşımaz; farklı cemaatlerden aldıkları her türlü düşünceyi de (örf/adet/bilgi) bir veba mikrobu gibi diğer insanlara bulaştırırlar. Çok sayıda insanla/cemaatle ve dolayısıyla örf, adet ve kültür ile temas eden seyyah tüccar (burjuva) bu sayede önyargılarından sıyrılır ve dünyanın düz bir doğru olmadığını her ufkun ayrı bir dünyası olduğunu bilir. Bu ergonomik yapısı sayesinde, feodal çağda bile benzerlik üzerine kurulu olan ve *ötekine* kapıların kapalı olduğu hiyerarşik cemaat yapısına ters bir varoluş sergileyerek modern toplumun farklılık esasına dayalı evrensellik ve kozmopolit değerlerini bir nişan gibi üstünde taşımaktadırlar. Hatta Yuval Noah Harari’nin de (2017: 177) belirttiği gibi “tüccarlar, fatihler ve peygamberler gibi *biz* ve *onlar* ikiliğinin ötesine gidebilen ve insanlığın potansiyel olarak birleşebileceğini öngören ilk insanlardır”. Bilindiği gibi fatihler insanları *zor* ile birleştirirken, peygamberler de *bir yanağına vururlarsa sen de öteki yanağını çevir* diyerek bu zorbalara gaspını meşrulaştırmışlardır ve insanlara bu ‘boyun eğişleri’ (*mistik rıza*) karşılığında öbür dünyada ‘cennet’ vaat etmişlerdir. Ancak feodal çağın silahlı ‘haydutları’ karşısında, ‘duygusal bağ’ aracılığıyla üretilen mistik ‘rıza’nın yukarıda bahsedilen Rönesans/Reform hareketleri ve teknik/bilimsel gelişmeler sonucunda etkinliğini yitirmesiyle, insanlar arasında ‘rasyonel’ değerlere (modern *biz/onlar* ikiliklerine) dayanan yeni bir ‘rıza’ (meşruiyet) anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu modern ‘rıza’nın üreticileri de nesnelere üzerinde geliştirdikleri ‘rasyonel’ bakışı çok geçmeden iktidar ilişkilerine de dayatan tacirler yani burjuvazi olacaktır.

Daha önceden sadece deniz üzerinde özgür olan ve karada prenslerin insafına ve bazen de müminlerin hışmına uğrayan tüccarlar zamanla çığ gibi büyüyen sermayeleri sayesinde askeri ve siyasal anlamda fetihlerine sponsor arayan prenslerin/kralların gözdesi; iş ve aş arayan müminlerin de yeni ‘efendileri’ olmuşlardır. Ekonomik alandaki bu gücünü toplumsal ve siyasal alana aktaran burjuvazi, feodal toplumda iktidar ve *cemaat* arasındaki hiyerarşik ilişkinin temel dinamikleri olan -ve çoktan miadını doldurmaya başlamış- aracı kurumların da (*aristokrasi* ve *ruhban*) yerine geçmiştir ve böylelikle ekonomik alanda ortaya çıkan ‘mübadele iradesi’ sonucunda ürettiği rasyonel değerleri, yeni (modern) bir toplum yaratmak için kullanmıştır. “Nietzsche’nin de belirttiği gibi irade, güç istemez; güç, irade yaratır” (Deleuze, 2016: 103-109). Rasyonel tedrisattan geçen ekonomik aklın kazandırdığı güç sayesinde piyasa alanında egemen olan ticaret burjuvazisinin ortaya koyduğu ‘mübadele iradesi’, öncelikle feodal egemenlerin cemaat iktisadını ortadan kaldırmıştır, daha sonra piyasa alanındaki iktidarın tadına bir kere varan burjuvalarda dur durak bilmeyen bir ‘güç istencini’ ortaya çıkarmıştır. Bu güç istenci ile gözlerini kralların tahtına çeviren burjuvalar çok geçmeden bir ‘yurttaş iradesi’ (egemenlik iradesi<sup>371</sup>) kurgulayacaklardır: “Bu sınıf sürekli bir tutku, sürekli bir oluş içinde olan ve gayretle mücadele eden, dövüşen, istediğini müthiş bir iradeyle isteyen burjuvazidir, çünkü ancak iradesi sayesinde büyüyebilir” (Febvre, 1995: 94). Bu güç iradesiyle, kral-soylular-ruhban (mistik irade ile sınırlanmış *zor*) ve tebaa (duygusal bağlılık) ikiliği üzerine kurulu geleneksel *jeopolitik* yerine devlet-sermaye-burjuva (karar-irade ile belirlenen *zor*)-*yurttaş* (rasyonel bağlılık) ikiliğine dayanan bir jeopolitik içinde oluşmaya başlayan modern kolektifler çok kısa bir sürede tüm Avrupa sathına yayılmaya başlayacaktır. Fakat bu yayılma esnasında burjuva-bireyin ‘akıl’ ile olan kurduğu ilişki (sivil toplum/piyasa alanının muhteviyatını belirleyen) ve karşısındaki bürokratik zihniyet ya da pederşahi zihniyet ile mücadelesinin dozajı (siyasal/kamusal alanın muhteviyatını belirleyen) sonucunda farklı burjuva zihniyetleri oluşacaktır. “Bireyi, evrenin tam merkezi, hakemi ve hâkimi haline getiren Kant’ın irade özerkliği<sup>372</sup>

<sup>371</sup> Hatta Duguit’in tanımıyla egemenlik zaten bir iradedir: hakimiyet alanı içindeki başka tüm iradelere üstün bir iradedir (Akal, 1998: 330).

<sup>372</sup> “Kant’ın ahlak felsefesine göre, ahlakın kaynağını tabiatta aramak yanlıştır, çünkü tabiata ait bilgilerimiz bize ahlaki davranış hakkında bilgi veremez. Ahlakın kanunlarını tabiatta değil, kendimizde arayacağız. Hürriyet (özgürlük) işte ahlaki davranışın tabiatı idare eden kanunlardan bağımsız olması demektir. Ahlakı, tanrının iradesine de bağlayamayız, çünkü bu takdirde insan kendi iradesine değil, harici bir iradeye uymuş olur ve hürriyetin bir manası kalmaz. İnsan iradesi iyi olanı serbestçe seçebilmelidir” (Güngör, 1971: IX).

doktrininin” (Kedourie, 1971: 16) kökeni olmasına rağmen, burjuva-birey, hiçbir zaman Kant’ın hayal ettiği evrensel-birey (*l'uomo universale*) olamamıştır. Burjuva-bireyin açık ve berrak zihninin, modern ve ‘bütünlüklü’ bir dünya kurmak isterken sivil (piyasa) ve siyasal (devlet) cemiyet arasındaki görünmez duvarlara çarpmasıyla da karar-iradeye can veren ‘akıl’, sivil toplum (piyasa) akli ve siyasal toplum (kamu) akli olarak ikiye bölünmüştür. Bu bölünmeyle burjuvanın, sivil/sosyal (piyasa) alandaki temsilcisi ‘liberal/kapitalist birey-homo economicus (özgürlük ideali) olurken siyasal (kamusal) alandaki temsilcisi de ‘yurttaş-birey’e (eşitlik ideali) karşılık gelmektedir. Her iki aktör de kendi karar-iradesinin (aklının), yitik *öz-iradenin* mahiyetini ve kutsiyetini kazanarak modern ‘düşünceye’ hâkim olabilmesi (hegemonya kurabilmesi) için diğer irade karşısında geliştirdikleri ‘aşkınlık’ (piyasanın aşkınlığı/kamusalın aşkınlığı) söylemini kullanacaktır. Burjuva zihniyeti ile ortaya çıkan bu *piyasa cemaati* ve *siyasal cemaat*, tanrının inayetinden mahrum kalan ‘kör çokluk’un sığındığı modern limanlar olur. Rousseau’nun ete kemiğe bürünmüş *Yasacı*sıdır aslında burjuva<sup>373</sup>; ona bahşedilmiş ‘ekonomik’ ve ‘bilimsel’ usallıkla (Akıl) modern cemiyeti/*societas*’ı (*piyasa cemaati* ve *siyasal cemaat*) inşa etmeye koyulmuştur<sup>374</sup>. Ancak daha önce de bahsedildiği gibi bu iki cemaat birbirinden ayrı birer kategori değildir, aksine, modern cemiyetin ayrılmaz iki yüzüdür. Bu iki cemaatin kesişim noktasında da yolunu yitirmiş *çokluk* için bir ana kucağı haline gelecek olan modern kapitalist-devlet ortaya çıkacaktır.

Modern cemiyete (*societas*) giden bu yolda ‘burjuva iradesi’, kapitalist-devleti inşa edebilmek için sahip olduğu *seküler* ‘aklı’ iki cephede birden araçsallaştırmıştır. Bu iki farklı ‘seküler akıl’ bazen uyumlu bazen de çatışmalı bir şekilde günümüze kadar modern *res publica*’nın şekillenmesinde önemli birer rol oynamışlardır. Her iki akli analitik olarak değerlendirdiğimizde, piyasa cemaatini kurgulayan aklın, İngiltere’de ‘çitleme’ hareketi ile ortaya çıkan *mülkiyetçi toplum* ve onun karşılığı olan *sahiplenici bireyin/liberal bireyin* bir ürünü olduğunu görürken, siyasal cemaati kurgulayan aklın da, Fransa’da bir devrimle kendini gösteren *cumhuriyetçi toplum* ve onun karşılığı olan

<sup>373</sup> Rousseau’nun burjuva toplumundan ve değerlerinden hazzetmediğini biliyoruz ama onun Antik yurttaşlıkla ilgili düşüncelerini Fransa’da fiiliyata geçiren de burjuvazi olmuştur.

<sup>374</sup> Modern cemiyet oluşumunda İngiltere ve Fransa örneğinde olduğu gibi burjuvazinin belirleyiciliğinin aksine Almanya, İtalya ve Türkiye gibi burjuvazinin kendi başına gelişmediği ve bu nedenle pek bir varlık gösteremediği ülkelerde modernleşme ‘aydınlanmış’ despotun/bürokrasinin/askeriyenin iradesi doğrultusunda inşa edilmiştir.

*yurttaş iradesinin* bir izdüşümü olduğunu fark ederiz. Burjuva iradesinden doğan her iki aklın kategorik olarak kuramsallaştırılarak birer özne haline getirilmeleriyle de karşımıza ‘toplum sözleşmesi’ kuramları çıkmaktadır. Bu kuramlardan İngiliz versiyonuna (Hobbes ve Locke) göre, bir araya gelen burjuva-yurttaş bireyler, ‘özgürlükçü’ *liberal akıllarını* kullanarak, devlet iktidarına karşı mülkiyet özgürlüklerini muhafaza edebildikleri dokunulmaz bir ‘özel alan’ın (*dominium*) temel alındığı bir toplum yaratırlarken, Fransız versiyonuna (Rousseau) göre ise bir araya gelen ‘erdemli’ yurttaş-bireyler, ‘eşitlikçilik’ idealine dayanan cumhuriyetçi yurttaşlık akıllarını kullanarak, devlet iktidarını eşit bir şekilde paylaşabilecekleri ortak bir ‘kamusal alan’ın (*imperium*) çekirdeğini oluşturduğu bir toplumun sözleşmesini imzalamaktadırlar.

Henüz soyut bir milletin tasavvur edilmediği bu ‘sözleşme’ çağında, İngiliz sözleşmeciler Hobbes ve ardından gelen Locke için çokluk/sivil toplum (commonwealth/milletler topluluğu) alım-satım yapabilecek kadar mülkiyete sahip atomistik bireylerden oluşmaktadır. Bu dönemki İngiliz düşüncesini kuramsallaştıran C. B. Macpherson da, Hobbes ve Locke’un toplumunun mülkiyetçi bir toplum olduğunu ve bu toplumu oluşturan parçalarının da sahiplenici bireylerden<sup>375</sup> oluştuğunu iddia etmiştir. “Mülkiyetçi toplum, bütün bireylerin faydayı ussal olarak azamileştirmeye çalıştığı, ama bazı bireylerin piyasadaki başka insanlardan daha fazla enerjiye, beceriye ya da mülke sahip olduğu bir toplum olarak tanımlanmıştır” (Turner, 1997B: 88). Özellikle Locke’un çalışmaları ile tam olarak gün yüzüne çıkan bu sahiplenici bireyin özgür iradesi de *imperium*’a rağmen kendini inşa eden liberal egemenliğin yapıtaşı olarak ortaya çıkmaktadır. Locke mülkiyet kuramını, Hobbes’un savunduğunun aksine devletli toplumda değil *doğal* toplumda başlatmaktadır<sup>376</sup>. Her insan yaşama hakkının yanı sıra doğal bir hak çerçevesinde Tanrının herkese ortak olarak bahsettiği bir *dominium*’a (mülkiyet hakkına) sahiptir. Bu görüşü sayesinde *medeni* toplumda oy hakkı üzerinde gelişecek olan siyasi eşitsizliği de çok incelikli bir şekilde doğal toplum sınırları içine hapsedebilmiştir. “İnsanların, hükümetin ya da toplumun bağışlamasıyla değil de, doğal

<sup>375</sup> Sahiplenici birey olarak “insanı insan yapan, başkalarının iradelerinden bağımsız olmasıdır. Bu bağımsızlık, bireyin kendi çıkarlarını gözeterek girdiği ilişkilerin dışında başka hiçbir zorlayıcı ilişkiye girmeme özgürlüğü anlamındadır. Birey toplumdaki bağımsız olarak (topluma hiçbir borcu olmaksızın) kendi bedeninin ve yeteneklerinin sahibidir. Birey kişiliği üzerindeki tüm haklarını devredemese de, çalışma (emek gücünü) devredebilmektedir” (Köker, 2007: 44).

<sup>376</sup> Bkz. Locke, 2004: 42; Zabcı, 2011: 488; Wood, 2016: 290.

olarak mülkiyet hakkı varsa bu, hiçbir hükümetin yasadışı olarak mülkiyete müdahale edemeyeceği ilkesini güçlendirmektedir” (Wood, 2016: 302). Yaşam ve mülkiyet özgürlüğünün dokunulmazlığı vurgusu ile Locke liberal (*negatif*) özgürlüğün yaratıcısı olur. “Devlet de; sadece hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi maddî şeylerin mülkiyetinden oluşan *sivil çıkarlarını* tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur” (Locke, 1995: 16). Bu şekilde devleti, *sivil çıkarlar* olarak adlandırdığı kapitalist *piyasa* toplumunun ‘zorunlu’ bir aracı/koruyucusu haline getirmektedir. Piyasa toplumunda oluşan sivil çıkarlar da kendi sivil iradesini dayatarak liberal egemenliğin kurucusu olurlar. Devleti eşitsizliğin yaratıcısı değil koruyucusu<sup>377</sup> olarak kodlayan Locke (2004: 31) “*Tanrının dünyayı, kavgacı ve münakaşacı olanın hayalciliğine ve kıskançlığına değil, çalışkan ve akıllı olanın kullanımına verdiği*” söyleyerek mülkiyet eşitsizliğinin ve bundan doğan liberal egemenliğin temelini *emek* ve *akıl* olgusunu yerleştirmiştir. Tanrının bir lütfu olarak ortaklaşa verilen doğa, *akıl* ve *emek* ile tam olarak *özel mülkiyet* halini almaktadır:

“Böylece, diğerleriyle birlikte müşterek bir hakka sahip olduğum atımın ısırmış olduğu otlar; hizmetlimin<sup>378</sup> kesmiş olduğu çimenler; herhangi bir yerde kazmış olduğum maden filizi; başka birinin onayı ya da rızası olmaksızın mülkiyetim olur” (Locke, 2004: 28).

Burjuva *liberal akıl* ve bu aklın verimli kıldığı ‘emek’ üzerinden mülkiyet eşitsizliğini meşrulaştıran Locke için ‘özgürlük’ anlayışı aslında sadece maddi karşılığı olan *mülkler* ile sınırlı değildir. İnsanı ‘hak sahibi’ bir özne (birey) olarak değerlendiren Locke bu bireyin doğuştan, sadece insan olması nedeniyle *yaşam*, *çalışma* ve *mülkiyet* hakları tarafından belirlenen dokunulmaz bir özel serbestlik alanında yaşamını sürdürmesi gerektiğini öne sürmüştür (Köker, 1998: 57-58). Locke liberal özgürlüğün çıkış noktası olan mülkiyet kavramını yukarıdaki gibi hem *geniş* anlamda hem de Zabcı’nın (2011: 489) ifade ettiği gibi -liberal egemenliğe yol açacak şekilde- yönetimin sınırlarını belirleme noktasında *dar* anlamda kullanmaktadır. Bu ikilem sonucunda

<sup>377</sup> “Siyasal iktidarı ben, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası dâhil diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasa yapma hakkı ve toplumun gücünü, bu yasaların uygulanması ve devletin dışarıdan gelecek zararlara karşı savunulması yönünde kullanma hakkı olarak alıyorum” (Locke, 2004: 3).

<sup>378</sup> Burada sahip olduğu hizmetlinin emeğini ve dolayısıyla hizmetlinin bu emek doğrultusunda sahip olması gereken mülkiyeti de ücret karşılığı elde edebildiği görülmektedir. Locke’un bu emek teorisi böylelikle kapitalistleri de kapsamaktadır.

modern demokrasiye miras kalacak liberal *özgürlük* algısı Machpherson'un ileri sürdüğü gibi iki boyut (ontolojik ilke) arasında bir rekabete dönüşmektedir:

1. Bireysel faydanın 'en çoklaştırılması' (*maximization*)
2. Bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesi (akt. Köker, 2008B: 47).

İlk maddede ıslah (iyileştirme/geliştirme) ilkesi doğrultusunda mülkiyetin (verimliliğin) azamileştirilmesi anlayışı baskınken, ikincinde bireyin sadece maddi değil manevi anlamda da sahip olduğu ve bir bütün olarak ortaya çıkan yaşam özgürlüğü ön plandadır. Ancak kapitalist sistemin etkinliği arttıkça liberal özgürlüğün muhtevası ilk madde etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bilindiği gibi doğal toplumda mülkiyet eşitsizliğini yaratan *tembel* Ağustos Böceği ile *çalışkan* Karınca arasındaki *emek* hacmi farklılığıdır. Ancak Locke bu farklılığa *aklı* da ekleyerek kapitalist üretim mantığını, doğal toplumdan itibaren meşrulaştırmaktadır. Çünkü *ıslah*<sup>379</sup> ile Locke çıplak emeği değil *akıl* ile üretkenleşen emeği kutsayarak mülkiyetin temelini bunu koymakta ve ilk maddedeki bireysel faydayı öne çekmektedir. Böylelikle doğal toplumda bile emeğin verimliliğine göre mülksüzler ve mülk sahipleri olmak üzere iki sınıflı bir toplum oluşmaktadır. Locke bu şekilde akı, *üretim* ve *verimlilik* (*kâr*) mantığı içinde araçsallaştırarak kapitalist-piyasa toplumunun ve onun birimi olan *homo economicus*'un liberal egemenliğini inşa eder<sup>380</sup>. Rönesans ve Reform ile özgürleşen ve Descartes ile aydınlanan birey, Locke'un akı *edilgenleştirmesi* sonucunda liberal özgürlükten liberal egemenliğe doğru yol almaya başlamıştır. "Toprağı itaat altına alma ile toprağa hâkim olma birbirini yetkilendirir" diyerek Locke (2004: 32) sadece *rasyonel* (araçsal akıl) bir şekilde davrananların egemen olacağını ve bunların iradelerinin geçerlilik kazanacağını iddia etmektedir. "Rasyonel davranış, bu bağlamda, insanların araçlarla amaçlar arasındaki optimum dengeyi kurarak mülkiyetlerini arttırabilmeleri (araçsal akıl) anlamına gelmektedir; dolayısıyla bu akıl yürütüş biçimine göre doğal hakların güvence altına alınabilmesi için en iyi yasal çerçevenin ne olacağını da toplumun bu en rasyonel

<sup>379</sup> "Geliştirme (ıslah) sözcüğünün orijinal anlamı (Anglo-Fransız *emprouwer*'den türetildi) *kâra dönüştürmek* ya da *kâr için idare etmektir*" (Wood, 2016: 304).

<sup>380</sup> "Locke aslında orta sınıf çıkarlarının, tüccarların ve toprak sahiplerinin, mülkiyet haklarının savunucusudur; eşitlik ve özgürlük anlayışı, siyasal ve biçimsel düzeyde olup, ekonomik ve sosyal adaletten yana olmamıştır" (Tunçay, 2005: 256).

davranan kesimleri bileceklerdir” (Köker, 1998: 60). Bu şekilde mülksüzlerin ya da verimsiz bir şekilde üretim yapan küçük mülkiyetlilerin doğal yasalar sonucunda oluştuklarını varsayan Locke, aklını kullanmayı beceremeyen çokluk’u siyasi toplumun oluşumundaki toplum sözleşmesinin tarafları arasına almayarak ekonomik eşitsizlik ile siyasi eşitsizliği birbirine uyumlu hale getirmiştir<sup>381</sup>.

Hobbes ve Locke’un kendi toplum sözleşmesi kuramları üzerinden açıklamaya çalıştığı İngiltere örneğinde, ticari ve sanayi kapitalizmin etkinliği sayesinde piyasa alanında (sivil toplum) etkin olan burjuva bireyler, monarşinin siyasal alandaki etkinliğini kırarak kendileri gibi kapitalistleşen aristokratlarla birlikte yeni İngiliz toplumunun/commonwealth (milli-devletin) temelini atarlarken *mülksüzleri* ve henüz bir *güce dönüşmeyen* iradelerini, parlamento ekseninde oluşan yeni siyasal toplumun dışında bırakmayı tercih etmişlerdir. Böylelikle ‘İngiltere Barışı’, sivil toplum içinde ortaya çıkan ergin ve aydın burjuva bireylerin iradelerinden doğmuş ve bu burjuva bireyler, yurttaşlığın medeni ve yalnızca kendilerine sakladıkları siyasal eksenini üzerinden siyasal bedene kendi suretlerini yansıtmışlardır. Bir elinde kılıç diğer elinde asa tutan kral yerine artık Leviathan’da bir elinde para ve bir elinde de ‘Milletlerin Zenginliği’ kitabını tutan burjuva bireyin ‘aydınlanmış’ sureti vardır. *Görünmez bir el* tarafından *homo economicus*’a hitaben indirilen bu kutsal kitabın ilk emri *çalış, çalış, çalış*’tır ve imanın şartları da rasyonaliteye, rekabete, kâra, ilerlemeye, yeniliğe ve verimliliğe iman etmektir. *Homo economicus*’a vaat edilen cennet de öbür dünyada değildir, iman etmesi şartıyla cennet bu dünyada inşa edilecek olan serbest piyasadır. İktidarı kendi egemen gövdesinde (sosyal beden/sivil toplum) içkinleştiren burjuva sınıfı bu “serbest piyasa teolojisi” (Critchley, 2013: 90) ile de aşkın olanı yaratır. İlk vahyi *laissez faire, laissez passer* olan bu teolojik kurgu sonucunda artık piyasa toplumunun hikmetinden sorgu sual olunmaz. Antik yurttaşlıkta hatırlanacağı gibi askeri/eril yurttaşlığın belirlediği siyasal/kamusal alanın, özel alan üzerinde bir *aşkınlığı* varken, modern yurttaşlığın ilk oluşmaya başladığı süreçte burjuva/liberal yurttaşın ekonomik/özel alandaki gücü ile ortaya çıkardığı piyasanın, siyasal alan üzerinde bir *aşkınlığı* söz konusu olur. Piyasanın bu aşkınlığı ile piyasa içindeki atomik bireylerin (*homo economicus*) özel çıkarlarının toplamı, siyasal toplumu da içine katarak ‘ortak’ ve ‘genel’ bir çıkar (*commonwealth*) şeklini alacaktır.

<sup>381</sup> “Locke’a göre sözleşme içindeki birey, özel mülkiyete sahip ve bu mülkiyeti arttırmayı hedefleyen, akılcı burjuva bireydir” (Zabcı, 2011: 493).

Bireysel/’özel’ çıkarların, ‘genel’ çıkar (kamusal çıkar) üzerindeki bu belirleyiciliği sonucunda liberal çıkar, liberal irade şeklini alarak liberal egemenliğini ilan eder.

Yurttaşlık *erdeminin (areté)* kamusal alandan piyasa alanına kaydığı yurttaşlığın bu ilk versiyonunda her insan aslında doğuştan özgürdür ve bu dünya üzerinde tanrının sunduğu her şey üzerinde eşit mülkiyet haklarına sahiptir. Ancak akıl ve emekleri doğrultusunda rekabete, kâra, ilerlemeye, yeniliğe ve verimliliğe kim daha çok iman ederse daha çok mülkiyete sahip olur. İman gücüyle ortaya çıkan bu mülkiyet ‘eşitsizliği’ bu nedenle ‘doğal’ bir eşitsizlik olarak kabul edilerek piyasanın kulları arasında niteliksel bir ayrıma yol açarak yurttaşlık kurumunun içine eklenir. Akıllı kullanarak mülküne mülk katanların, mülksüzler karşısındaki bu ‘doğal’ üstünlüğünün yurttaşlık kurumunda belirleyici bir kriter haline gelmesiyle de eşitsizlik siyasal/kamusal alana taşınarak meşrulaştırılır. Böylelikle de mülksüzler, her insana bahşedilen eşitlik ve özgürlüğün, toplumsal bir yanılısama, aldatma ya da haksızlık nedeniyle ortadan kalkmadığına, tam aksine, toplumsal alanda var olan tüm eşitsizliklerin kendi zaafı ve eksikliklerinden kaynakladığına inandırılmışlardır. Ancak burjuva iradesinin, liberal akıl kipi üzerinden kurguladığı bu ‘özgür’ ama eşitsizlikçi toplumsal yapıya karşı eleştiriler de çok geçmeden kendini gösterecektir. Rönesans hümanizması ile ortaya çıkan ve *bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesi* ilkesinin kaynağı olan Aydınlanmanın eşitlikçi yönünün, *bireysel faydanın çoğaltılması* ilkesine dayanan liberal egemenlik ile modernliğin karanlık yüzüne<sup>382</sup> teslim olması başta İngiltere olmak üzere Fransa ve Almanya’da yoğun bir şekilde tepkiler doğurur<sup>383</sup>.

Modernite eleştirisini siyaset felsefesi alanına ilk olarak sistematik bir şekilde taşıyan Rousseau<sup>384</sup> olacaktır. 1749 yılında Dijon Akademisinin ‘*bilimler ile sanatların gelişmesi ahlakın bozulmasına mı, yoksa arınmasına mı hizmet etmiştir?*’ sorusu üzerine açtığı bir yarışma için hazırladığı *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde, doğa

<sup>382</sup> Hardt ve Negri’ye (2002) göre de “iki modernlik vardır; Rönesans hümanizması ve Spinoza gibi düşünürlerdeki özgürleştirici modernlik ile ikiliklerin kurulması yoluyla birincinin ütopyacı kuvvetlerini modern egemenlik altında ezen modernlik”.

<sup>383</sup> Moderniteye karşı eleştiriler Romantizm akımı ile ortaya çıkmıştır ve özellikle 19. yüzyılın başındaki sanayi devrimi ile had safhasına ulaşmıştır. İngiltere’de William Blake ve Charles Dickens; Fransa’da Charles Baudelaire ve Almanya’da Nietzsche gibi yazar ve düşünürler modernitenin karanlık yüzünü ifşa etmişlerdir. “Rousseau’nun *Julie or the New Héloïse* romanı, Romantik hareketin kurucu eseri kabul edilir” (Wood, 2016: 217).

<sup>384</sup> “Modernitenin ikinci dalgası Rousseau ile başlar” (Strauss, 2000: 91).



karşısında insana bir ilerleme<sup>385</sup> sağlasa da bilimlerin ve sanatların gelişmesinin insan ruhunu yozlaştırdığını iddia etmiştir. Ancak Rousseau'nun burada asıl eleştirdiği nokta, yaşadığı dönemdeki burjuva-kapitalist toplumun meta haline getirdiği bilimler ve sanatlardır<sup>386</sup>. Zaten kendisi de metnin girişinde bunu belirtmektedir: “Benim yaptığım bilimi kötölemek değil erdemli insanlar (Dijon Akademisi) karşısında erdemi savunmaktır” (Rousseau, 2007: 5). Bu cümleden de anlaşılacağı gibi Rousseau'nun modernite eleştirisinin odağında *erdemden yoksun olduğunu iddia ettiği burjuva toplumunun liberal egemenlik öğretisi bulunmaktadır*:

“Eski devlet adamları hep *erdemden*, ahlaktan söz ederlerdi; bizimkiler yalnız ticaretten, paradan söz ediyorlar. Kimisi size filan memlekette bir insanın, Cezayir' de kaç paraya satılırsa o kadar değeri olduğunu söyler; kimisi de bu hesabı ileri götürerek, bazı memleketlerde insan değerinin hiç yahut hiçten de aşağı olduğunu sonucuna varır. İnsanlara hayvan sürüleri gibi değer biçiyorlar” (Rousseau, 2007: 22).

Locke ve Hobbes'un toplum ve siyaset kuramlarında ‘barış’, ‘verimlilik’ ve ‘ilerleme’ sağlayan ‘kapitalist’ medeniyet, bu açıdan “Rousseau’da bir alçalmadır” (Critchley, 2013: 60). “Tanrı hikmetinin bize uygun gördüğü bilgisizlikten kurtulmak için harcadığımız boş çabaların cezası her zaman böyle lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur” (Rousseau, 2007: 17) derken aslında Ağaoğulları'nın (2006: 23) ‘mutlu cehalete övgü’ şeklinde ifade ettiği mükemmel ve bütünlüklü bir doğal hayat kuramına sahiptir. Elbette Rousseau da tarihte ya da tarih öncesinde böyle bir insanın olmadığını ve yaşamadığını bilmektedir<sup>387</sup> ancak Hobbes ve Locke'un *sözleşme* kuramlarındaki doğal/sivil toplum ayrımını yetersiz bulmaktadır: “Bu düşünürleri doğal insan ile medeni insanı birbirine karıştırmakla, daha açıkçası medeni insana özgü bütün nitelikleri doğal insana yüklemekle suçlar” (Ağaoğulları, 2006: 35). Zaten kendisi de kuramının temelini oluşturan doğa durumunun *olumsuz bir antropolojiye*<sup>388</sup> dayandığını, “ortaya koyduğum

<sup>385</sup> “Özgürlükten zincirlere, eşitlikten eşitsizliğe uzanan Rousseau felsefesi, bütün yapıtlarda, ilerlemeyi reddeder, çünkü bu bir yabancılaşma ve bağımlı olma sürecinden başka bir şey değildir” (Akal, 1998: 111).

<sup>386</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği*, 2006: 29-34.

<sup>387</sup> “Kant da Rousseau gibi *homme naturel* (doğanın insanı) kavramını asla fiziksel ya da tarihsel anlamıyla değil, etik ve teolojik anlamıyla almaktadır” (Cassirer, 2014: 20).

<sup>388</sup> Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı söylevinden yola çıkılarak, doğal yaşamı meşrulaştırmak için ortaya koyduğu *olumsuz antropolojide*, yaşadığı burjuva-sivil toplum olumsuzluğun nihai noktası şeklinde alınarak geriye doğru bazı yazarlarca yediye kadar çıkabilen bir olumlu hale dönüş evreleri ortaya konmuştur. Akal (1998: 112-114) bunu geriye doğru ‘sivil hal’, ‘savaş hali’, ‘insanlığın

savlar tarihsel gerçeklikler değil yalnızca varsayımsal uslardır” (Rousseau, 1995: 90) diyerek itiraf etmiştir. Doğal yaşam ile sivil toplum arasındaki ‘olumsuz antropolojiye’ başvurmasının temel nedeni, Hobbes ve Locke tarafından *toplum sözleşmesi* kuramı aracılığıyla İngiltere özelinde meşrulaştırılan medeni (*sivil-siyasi*) toplumda<sup>389</sup>, ‘savaş’ durumunun henüz sonlanmadığını ve kölelik zincirlerinin üstünün liberal masallarla örtülmeye devam ettiğini düşünmesidir<sup>390</sup>. Ona göre kapitalist ekonomik sistemden doğan liberal öğretisi ‘ayinleri’ ile yapılan toplum sözleşmesi her ne kadar feodal zincirlerinden kurtarsa da insanı, üzerini çiçek böcek ile örttüğü kapitalist zincirlerle eşitsizliğin farklı katmanlarda devam ettiği modern bir kölelik inşa eder<sup>391</sup>. *Yalancı* bir sözleşmedir<sup>392</sup> bu, yeryüzünde yalancı bir cennet vadeden:

“Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona” (Rousseau, 1982: 23).

Burjuvayı aşağılayıcı bir anlamda kullanarak onların bırakın yurttaş, bir insan bile olmadığını düşünen<sup>393</sup> Rousseau’nun aslında asıl eleştirdiği nokta, ekonomi-politik ‘ilmihaller’ aracılığıyla burjuva iradesine (*liberal akıl*), genel bir kamu iradesi karşısında öncelik tanıyan liberalizmdeki sivil toplum/siyasi toplum ayrımıdır. Liberalizm öğretisinde, yalnızca piyasa (sosyal beden/sivil toplum) içindeki -ekonomik- bir özgürlük alanında ortaya çıkan burjuva-bireyler dolaylı ve sınırlı bir eşitlik ilkesi aracılığıyla politik alana taşınarak ‘etkin’ bir siyasi özne (burjuva-yurttaş) haline gelmekteyken bir köleden farkı olmayan ‘sahip olmayanlar’ ise politik alanda pasif bir içerik

---

gençlik dönemi’, ‘sürü hali’ ve ilk evre ‘kurgusal tabi hal’ şeklinde beşe ayırırken Ağaoğulları da (2006: 50-56) dörde ayırmaktadır. Bu ayrımlarda insanlığın gençlik evresine denk gelen Antik çağ kentleri ve Roma Cumhuriyeti aslında Rousseau’nun ilham aldığı ortaklaşmalardandır.

<sup>389</sup> “Rousseau, hukukun koruyucusu olması gereken toplumun, şimdiye kadarki tüm biçimleriyle baskının ve en kötü adaletsizliğin aleti olduğunu öğrendiğinde, hayatının ilk şiddetli sarsıntısını yaşar” (Cassirer, 2014: 52).

<sup>390</sup> Rousseau’ya (2007: 8) göre “bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür, onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar”.

<sup>391</sup> “J. Locke ve A. Smith’e karşıt olarak Rousseau ‘ekonomik çözüm stratejisini’, yani kıtlık sorununun zenginlik ve değer yaratacak çalışma ve ekonomik gelişme ile çözülebileceğini kabul etmiyor. Ona göre bu yol kurtuluşa değil felakete götürür” (Schmidt, 2002: 63).

<sup>392</sup> “Sözleşme (yalancı), eşitsizliği en acımasız biçimiyle kurumsallaştıran (meşrulaştıran) kötü bir sözleşmedir” (Akal, 1998: 113).

<sup>393</sup> “... asla ne insan, ne yurttaş olacaktır. Bu zamanımızın adamlarından biri, bir Fransız, bir İngiliz, burjuva olacaktır. Yani hiçbir şey olmayacaktır” (Rousseau, 1961: 10).

kazanmaktadır. ‘Sahip olanların’ tekelindeki piyasanın belirleyiciliği üzerine kurulan bu ortaklaşmada, politik/kamusal alan ve sivil toplum/piyasa arasında karşılıklı bir ilişkiden ziyade piyasa lehine bir bağımlılık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Toplumu bir bütün olarak görerek modern mistik bedeni inşa etmek isteyen Rousseau ise bu ortaklaşmanın “hukuk ve barış görüntüsü altında, ekonomik gaspı siyasal güç haline getirerek” bir politik eşitsizlik yarattığını söyler. “İnsanlar özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2007: 29) vecizesiyle mübadeleye dayalı *liberal* toplum sözleşmesinin politik alanda da eşitsizliği meşrulaştırarak<sup>394</sup> sürdürdüğünü çok açık bir şekilde dile getirmiştir<sup>395</sup>. Locke’un liberal öğretisindeki özel çıkar (bireysel faydanın *ençoklaştırılması*) üzerine kurulu ‘rasyonel akıl→geliştirme/iyileştirme→mülkiyet’ denklemindeki burjuva ‘aklı’, Rousseau’da kötülüğün bir timsali haline gelmektedir: “Akıl yürütme sanatı aklın kendisi değildir; sıklıkla onun kötüye kullanımındır” (akt. Cassirer, 2014: 46) derken ‘toplumsal yaşamının motoru’ olan burjuvaların tikel iradesinin (ideolojisinin/hegemonyasının) araçsal yönüne vurgu yaparak burjuva toplumsal denklemini farklı bir şekilde uyarlar: ‘burjuva akli→yalancı sözleşme→gasp’.

‘Sahip olanlar’ ile ‘sahip olmayanlar’ arasındaki politik eşitsizliğin temelinde Rousseau’ya göre *mülkiyet* yasaları bulunmaktadır. Locke’un ve diğer ‘toplum sözleşmecilerinin’ aksine Rousseau, *mülkiyeti* doğal yaşamdan türetmeyerek liberal toplumdaki meşruluğuna (*aşkınlığına*) ilk darbeyi indirir: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu bana aittir’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, medeni toplumun ilk kurucusudur” (Rousseau, 1995: 135). Daha önce de ifade edildiği gibi *mülkiyetin* yaratılması/ortaya çıkması Rousseau terminolojisinde bir *gasp*tır ve en hafif tabirle *yalancı* bir *sözleşme* ile hukuksal/yasal bir statü kazanır. Doğal yaşamda hiçbir dış gücün tesiri altında kalmadan, *bağımsız* ve *özgür* bir şekilde ‘doğal’ bir eşitlik içinde yaşayan insanoğlu için *mülkiyetin* yaratılması sonun başlangıcı<sup>396</sup>

<sup>394</sup> “Yalancı sözleşmede çıplak şiddetin yerini hukukun almasıyla birlikte, eşitsizlik siyasal bir boyut kazanır ve bütün iktidar ilişkileri meşru bir niteliğe bürünür. Bu bakımdan devlet, yönetilenler üzerinde hüküm süren otorite kılıfına bürünmüş bir baskı aygıtıdır” (Ağaoğulları, 2006: 58).

<sup>395</sup> İnsanlar arasında doğal (yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh nitelikleri arasında doğan farklılıklar) ve politik olmak üzere iki eşitsizlik durumu olduğunu öne süren Rousseau bir çeşit uzlaşma ve insanların onayı ile oluşan ya da kabul edilen politik eşitsizliğin kimlerin başkalarından yararlandığı ile ilgili olduğunu öne sürmüştür (Rousseau, 1995: 87).

<sup>396</sup> “Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hem cinslerine ‘Bu sahtekara kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız mahvolursunuz’ diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!” (Rousseau, 1995: 135).

olmuştur. Artık ona dayanan ve ondan türeyen her şey -‘yalancı’ şahitlere, ‘sahte’ mühürlere ve *erdemsiz* bir akla dayalı hukuk, bir Leviathan barışı olarak devlet ve bir bağımlılık ilişkisi olarak toplum, yani medeniyet- ‘*bir alçalmadır*’. Mülkiyet aslında, birinin (burjuva) ‘kazancı’ (bireysel/özel çıkarı) ile diğerinin (köylü, işçi, işsiz) kaybı arasındaki diyalektik ilişkiden doğmaktadır, bu nedenle kapitalist ticaret mantığına dayanan liberal çözümdeki, özel çıkarların toplamının ‘kamusal yarar’ ve ‘genel bir çıkar’a dönüşeceğine<sup>397</sup> Rousseau tamamen karşı çıkar<sup>398</sup>. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* eserinde, burjuvaların ya da monarkın tikel (özel) çıkarının, *sahtekarlık, yalan dolan ve/veya dayatma* ile genel/kamusal bir çıkar haline gelmesini politik eşitsizliğin kurumsallaşması olarak ifşa eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında bu politik eşitsizliğin ortadan kaldırılması için toplumun tüm üyelerini kapsayan ve bu üyelerin ‘ortak çıkarını’ gözetten ‘hakiki’ bir *sözleşme* önerisi getirmiştir. *Toplum Sözleşmesi*’nin ilk taslağında ‘İnsanları bir araya getirmenin binlerce yolu vardır ama onları gerçekten birleştirmenin yolu ise tektir’ (akt. Cassirer, 2014: 32) diyerek artık kafasındaki ideal toplumu yaratmaya koyulur:

“Üyelerinden her birinin 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” (Rousseau, 1974: 25).

Herkesin, herkesle hem ‘eşit’ olacak bir şekilde birbirine ‘bağlandığı’ ve hem de bu toplumsal bağa rağmen eskisi kadar ‘özgür’ kalacağı ve adına ‘halk’ denilecek bir ortaklaşma tasavvurudur bu. Motoru burjuva olan kapitalist toplumun (liberal İngiltere ve merkantilist Fransa), *yalancı sözleşmesinde* belirleyici olan temel nokta piyasa alanındaki mübadele özgürlüğüdür; eşitlik sadece *temsildir*. Ancak Rousseau için öncelikli ve ‘hakiki’ olan eşitliktir; bir alçalma, bir düşüş olarak gördüğü medeni toplumun aksine bir daha geri dönülemeyecek olan *doğal yaşamdaki* yalnız ve yabancı insanı, belki de sınırsız bir şekilde *özgür* kılan, “yıkılmaz ve reel eşitlik” (Rousseau, 1961: 177) içinde yaşıyor olmasıdır. Ancak mülkiyet ile ortaya çıkan ekonomik eşitsizlik, doğrudan insanlar arasında bir bağımlılık yaratarak, ‘doğal’ özgürlük nosyonunu da tahrif etmiştir. Eşitlik

<sup>397</sup> “Mandeville’nin Arılar Meseli’nin ya da Pope’un İnsan Üzerine Bir Denemesi’nin aksine Rousseau’da şahsi çıkar ile kamusal iyi arasında herhangi bir ittifak yoktur; tam aksine Rousseau’nun gözünde şahsi çıkar ile kamusal iyi birbirine karşıttır” (Critchley, 2013: 39).

<sup>398</sup> “Bilge Locke’un aksiyomuna göre, *mülkiyetin hiç olmadığı yerde haksızlık da olmayacaktır*” (Rousseau, 1995: 145).

ve özgürlük arasındaki ‘doğal’ dengenin ya da tanrı hükmünün bu şekilde bozulması sonucunda insanlar kendi aralarında ‘sözde’ bir *kamusal iyilik* adına kurgusal bir denge/barış kurmak için toplumsal akitler yaratmışlardır. Yalnızca kendi bireysel/özel/tikel çıkarını düşünen insanların ancak birbirinin düşmanı olabileceğini düşünen Rousseau için bu sözleşmeler ‘sahip olanların’ ‘sahip olmayanları’ eşitlik ve özgürlük yanılması ile kandırdığı bir *yalancı sözleşme*den başka bir şey değildir. Bu nedenle Rousseau her daim toplumsal ‘savaşın’ sürmesine yol açacak bireysel/özel/tikel çıkarını düşünen insanlardan oluşan bir sözleşme yerine, toplumun ‘genel çıkarını’ ortaya koyabilecek bir *Toplum Sözleşmesi* önermiştir. Critchley de (2013: 46-47) Rousseau’nun bu sözleşme ile ‘özgürlük’ ve ‘eşitliği’ dengede tutacak bir toplum arzusunu dile getirdiğini ifade etmektedir. Rousseau’ya göre (1982: 64) “eşit olmayanlar özgür olamaz”, özgür olmayanlarsa egemen olamaz ve bu denklemden çıkan toplum da her daim eksik kalmaya yazgılı olur. Rousseau’nun (1982: 23) yine ustaca ifade ettiği gibi “bu, belki bir topluluktur, ama hiçbir zaman toplum sayılamaz; çünkü, burada ne kamusal bir yarar vardır ne de politik bütün”.

Burjuva sınıfının kendi *tikel iradesini*, *genel bir irade* (ideoloji/hegemonya) şeklinde tüm topluma kabul ettirebilmesi sonucunda genel bir çıkar/kamu yararına dönüşen özel -burjuva- çıkarlar, Rousseau’ya (2005: 23) göre ‘kamusal bir esenlik’ değil tam tersine ekonomik gaspın *yalancı sözleşme* ile meşrulaştırıldığı ‘kamusal bir kötülük’tür. Ancak burada suç Cassirer’in (2014: 25) belirttiği gibi “toplumsal birliğin, birlik olma biçimine ait değildir; daha ziyade bu birliğe can veren iradeye aittir: Bu irade güç ve zenginlik sayesinde üstün bir konum elde etmiş olan tek tek bireylerin ya da tek tek grupların hizmetine girdiği sürece, insanların birbirlerine yapabilecekleri her türlü kötülüğün kaynağı, her türlü acının ve haksızlığın öncüsü ve koruyucusu olacaktır”. ‘Çıkar’ ve ‘irade’yi<sup>399</sup> eşanlamli olarak kullanan Rousseau için herhangi ‘tikel/özel’ bir çıkar grubunun (örneğin burjuva çıkarı) toplumun ‘genel çıkarının’ aleyhine birleşmesi, politik açıdan bir hegemonyadır (*kamusal kötülük*). Bu nedenle Rousseau (1974: 24) için toplumun gerçek temeli bir ulusun kendisine kral seçmesini sağlayan işlem değil bir

<sup>399</sup> “Okuyunlar, Rousseau’nun bütün siyaset kuramının, irade ve çıkar arasında kurulmuş tuhaf bir özdeşliğe dayandığını fark etmişlerdir. Zira kendisi de *Toplum Sözleşmesi*’nde bu terimleri eşanlamli olarak kullanır ve zımnı varsayımı da iradenin, çıkarın bir çeşit kendiliğinden dile getirilişi olduğudur” (Arendt, 2012B: 100).

ulusun ulus olmasını sağlayan işlemdir. Eşit ve özgür bireylerden oluşan bir topluluk arasındaki ‘hakiki’ bir sözleşme sonucu ‘genel bir irade’ ortaya konmadıkça toplum belirli çıkar gruplarının tahakkümü altında kalır ve ‘egemen’ bir yapı ortaya çıkamaz. Doğal yaşamdaki kendine *egemen* olan ‘tam insan’(lar) toplumsal yaşama geçtiğinde de bir bütün olarak ortaya çıkmalı ve başka hiçbir dış gücün tesiri altında kalmadan *kendine* ‘egemen’ ‘tam/tek bir toplum’ halini almalıdır. “Bu görüşüyle Rousseau, Cicero’yu andırırçasına, bir devletin tam anlamıyla devlet adını alabilmesi için ‘res publica’ olması, yani kamusallıkla donanmış olması gerektiğini ortaya koymaktadır” (Ağaoğulları, 2006: 73). Rousseau (1974: 162) bu düşüncesini Machiavelli’den alıntılacağı şu cümle ile desteklemektedir: “Bir devletin kurucusu düşmanlıkları önleyemezse, hiç değilse onların birer mezhep haline gelmelerini önlemelidir”. Mezhepler, tarikatlar, (etnik) gruplar, (burjuva) partiler, sınıflar ve/veya tek tek bireylerin ‘özel’ *iradelerinden* doğan *çıkarcı* çatışmaları ile bölünmüş bir toplum yerine Rousseau, tüm tikel iradelerin (özel çıkarın), -ister bireysel ister kolektif-, birbirini ‘nötrleyerek’ ortaya çıkacak ya da daha doğrusu *ortada kalacak* bir ‘genel irade’de bütünleşmiş bir toplum tahayyül etmiştir:

“Herkesin iradesi ile genel irade arasında, çoğu zaman, hayli ayrılık vardır. Genel irade yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir: Ama, bu aynı iradelerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak, genel irade kalır elde” (Rousseau, 1974: 39).

Rousseau için *liberal irade*’nin karşısına koyduğu *genel irade*, yukarıda da ifade ettiği gibi bir hükümet seçiminde ya da bir yönetim sürecinde başvurulmuş ‘herkesin iradesi’ gibi somut bir hesap kitap işi değil<sup>400</sup> tam tersine adaletli bir yasa için başvurulmuş soyut bir usavurumdur<sup>401</sup>. Herkesin tikel/özel iradesinin kendi özel çıkarını maksimize etmek için birbiri ile rekabet ettiği ve bazılarının diğerlerine karşı bir hegemonya oluşturmak için kendi aralarında kamu zararına birleşmeler yaptığı rasyonel-liberal akla karşılık, Rousseau, toplumsal sözleşmenin temeli olan ‘genel irade’ savı ile toplumu eşitlik ve özgürlük sarkacında dengede tutacağını iddia ettiği ‘manevi/ahlaksal’ bir akıl

<sup>400</sup> “Seçim demokrasisinde herkesin iradesi genelliğe dayalı bir ortaklaşma inşasından ziyade tikelirlerin toplanmasından ibarettir” (Critchley, 2013: 51).

<sup>401</sup> Bordeua ve Althusser, Rousseau’nun genel iradesini/toplum sözleşmesinin bir anayasa yapma gibi okumaktadır (Ağaoğulları, 2011: 582).

yaratmıştır. Durkheim’ın da (2006: 34) söylediği gibi zaten “özel çıkarın her türlü ortak çıkarın gerisine konulması, her zaman ahlaki bir nitelik taşır”. Rousseau da herkesin, tikel/özel çıkarları ile bir hayli karışmış olan ‘iradesinden’, adaletli bir siyasal toplum yaratabilmek için maddi çıkarlardan çok sadece kamusalın ‘genel’ iyiliğini ve esenliği düşünen manevi bir akıl ile şavkıyan *genel iradeye* başvurmuştur. “Rousseau’ya göre, bu siyasal ortaklaşma siyasal bir beden olarak tasavvur edilir ve bu bedene can veren ruh ise genel iradedir; meşru bir hükümetin en önemli düsturu da genel iradeye uymaktır ve bu da tüm şahsi; tikel çıkarların siyasal bedenden kesip çıkarılması gerektiği anlamına gelir” (Critchley, 2013: 53).

Manevi bir varlık, ahlaksal bir akıl olarak ortaya çıkan bu *genel irade*, Rousseau’nun ekonomi politiğinde, ‘hakiki’ *toplum sözleşmesi* ile kurulmuş olan ve merhametini yitirmiş *erdemsiz* modern topluma rehber olan aşkın bir egemen güç olarak kurgulanmaktadır. Rousseau, hükümet ile ‘egemenlik’ ayrımını yaparken Bodin’i hatırlatmaktadır. Ancak “Bodin insanların tikelliğini, geneli temsil eden yöneticiye bağımlı hale getirirken, Rousseau, yöneticinin tikelliğini, geneli temsil eden halka tabi kılmıştır” (Wood, 2016: 226). Fedorova’nın da (2009: 79) belirttiği gibi Rousseau *genel irade* kavramını bu şekilde kullanarak egemenlik ilkesi ile demokrasi düşüncesini kaynaştıran ilk düşünür olmuştur. “Toplumsal sözleşme ile halkı halk yapan” (Ağaoğulları, 2006: 73) Rousseau, *genel irade* savıyla da halkı egemen kılmaktadır. Bir bağlılık/birlik sözleşmesi olarak kurgulanan *Toplum Sözleşmesinde* bütün üyelerin birleşmesinden oluşan tüzel kişilik devlet adını alırken kolektif bütünün birlik olarak ortaklarına da halk adı verilmektedir (Rousseau, 1982: 26-27). Ancak Rousseau bu ortaklaşma tanımının devamında halkın üyelerini iki kategoriye ayırmaktadır: Egemen gücün birer üyesi olarak *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk*. “Özel irade ile genel iradeyi birbirlerinden ayırırken özel iradeyi ‘insan’ ile genel iradeyi de ‘yurttaş’ ile özdeşleştiren” (Ağaoğulları, 2006: 95) Rousseau için kendi *özel çıkar*’ından ve mülkiyet özgürlüğünden başka bir şeyi gözetmeyen burjuva/liberal iradesi eksik bir varlık olarak ‘insan’a ait *ham* bir iradedir ve sürekli toplumsal krizlere yol açar. Ancak genel yararı, kendi çıkarı önüne koyabilen -cumhuriyetçi- yurttaş, *amour propre* (gurur ya da menfaatperestlik<sup>402</sup>) ile kendini durmadan zehirleyen ‘insan’dan her daim

<sup>402</sup> “Topluluğa zarar veren egoizm” (Iring Tetscher, akt. Schmidt, 2002: 63).

daha yüce bir varlıktır ve bu nedenle de iradesi ile mühürlenmiş toplum sözleşmesi insanları barış içinde bir arada yaşamalarına imkân verir.

Genel yararı gözetilen cumhuriyetçi-yurttaş iradelerinin, bir araya gelerek ortaklaşa oluşturdukları iradede doğan ‘genel irade’ ile Rousseau, modern dünyada ortaya çıkacak olan modern devletlerin ‘milli iradesi’nin temelini atmıştır. Devrim sonrasında oluşan siyasi iklimde Rousseau’nun genel iradeye dair düşüncelerinden, Fransa’da *Üçüncü Tabaka*’dan bir millet ve onun iradesinin karşılığı olarak da ‘milli irade’ mefhumu hasıl olacaktır. “Piyasa toplumunda sosyal bir aktör olarak var olmayan” (Buğra, 2006: 15) halk(lar), Fransa’da “özel çıkarlara karşı ortak çıkarın, ayrıcalığa karşı ortak yararın temsil edildiği bir millet” (Hobsbawm, 1993: 36) haline gelerek modern siyasetteki halk=millet=devlet özdeşliğine ilk adımını atar(lar). Ayrıcalıklı feodal zümrelere karşı, kendini egemenliğin öznesi olarak kabul ettiren *Üçüncü Tabaka*’nın, birbirinden farklı Fransa halklarından ortak bir millet yaratarak kurguladıkları<sup>403</sup> ‘milli egemenlik’ doktrini aracılığıyla da bu özdeşlikteki demokratik çatı inşa edilir. Aslında ‘millet’ fikri genellikle halk ifadesi ile yer değiştirmeden önce kral-devletlerdeki hanedanlar ve maiyetlerini ifade eden dar bir kapsamda kullanılmıştır. Akal’ın (1998: 339) söylediği gibi “modern anlamda ilk milliyetçilik, erken bir dönemde, 12 ve 13. yüzyıllarda, ‘kral buyruğuyla’<sup>404</sup> belirmiştir”. “Ortaçağın ortalarından hemen hemen 18. yüzyılın sonuna kadar milleti meydana getiren tüm nüfus değil, yönetenlerden oluşan veya bir şekilde siyasette temsil edilen kesimdir; bunlar halk milletleri değil, aristokratların milletleridir” (Schulze, 2005: 104). “Guizot’un o zamanlarda *hakiki memleket ve hükmi memleket* ayrımı (Kedourie, 1971: 6) olarak dile getirdiği bu ayrımında *hükmi memleket* merkantilist ekonomik gelişme ile bölgesel bir devlet<sup>405</sup> haline gelen mutlakiyetçi kralların şahsında tanımlanmaktadır. Bu mutlak kralların ekonomik ve askeri zaferleri/yenilgileri doğrultusunda (ve ekonomik ve askeri olarak *ötekinin* icadı ile) gelişen milliyetçi duygular, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin “milleti *toplumsallaştırması*” (Carr, 2015: 32) sonucunda tüm nüfusa yayılacaktır. *Milletin toplumsallaşmasının* temelinde de “güçlenmeye başlayan orta tabakalarla birlikte sosyal ve siyasi ağırlığın saraylardan çeşitli milli burjuva toplumlarına

<sup>403</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara*.

<sup>404</sup> “Milli devletin gelişmesini bilinçli olarak isteyen tek çıkar grubu devlet seçkinlerinin kendileri, hükümdar ve enflasyonun baskısı altındaki zayıf kuklalarıydı” (Mann, 2012A: 501).

<sup>405</sup> “Bölgesel devlete doğru atılmış ilk adımlardan biri, 1. Edward’ın 1275 öncesi İngiltere’de diğer gümrük ve tüketim vergileriyle birlikte yüne ihracat vergisi koymasındır” (Mann, 2013: 85).



kayması yatmaktadır” (Elias, 2007: 15). Bu süreçte orta sınıfın yani burjuva sınıfının milliyetçilikle hemhal olması da “milliyetçiliğin *demokratikleşmesine*” (Carr, 2015: 21) yol açmıştır.

Millet/milliyetçilik ve demokrasi arasındaki koşutluk burjuvazinin -ve gücünden doğan iradesinin- ortaya çıkması ile gerçekleşmektedir: sıradan ve avare bir halkı, *hayal* gücü ile bir millete dönüştüren ve iradesi ile bu milleti yücelten burjuvazi olmuştur: Burjuvazi kral karşısında ‘egemen’ olmak için demokrasiyi yeniden icat ederken plajları dolduran ‘halkın’ galeyanından kurtulmak için ‘yurttaşlara’ kamusal alanda öncelik vermiştir. Ancak İngiltere özelinde burjuvazi, ekonomik ve politik alandaki bu kategorik ve sınıfsal eşitsizliklerin üstünü örtmek için *herkesin herkesle* ‘eşit’ olduğu kurgusal ve soyut bir söylem alanı olarak milleti ve milliyetçiliği popülerleştirirken politik alanı dar bir millet tanımı içinde kurgulamıştır. Ancak, ‘sahip olanların’, ‘sahip olmayanları’ getirdiği bu oyunun farkına varan Rousseau özel çıkarı (*burjuva iradesi*) genel çıkar (*milli irade*) gibi gösteren burjuva-kapitalist toplum sözleşmesini yerden yere vurmıştır. Rousseau, İngiltere’de millet ve halk özdeşleşmesinin önünde bir engel şeklinde duran burjuva-kapitalist birey yerine inşa ettiği yurttaş-birey ile *millet-halk* özdeşleşmesini bir nihayete erdirmeyi başararak modern milletin ilham kaynağı haline gelecektir<sup>406</sup>. Siyaset felsefesine hediye ettiği ‘genel irade’ kuramı da, Fransa’daki tarihsel ve sosyolojik gelişmeler neticesinde oluşan soyut millet aracılığıyla ‘milli irade’ye dönüşecektir. Böylelikle liberal egemenlikte ‘monad’ burjuva-yurttaşların apayrılığı ve özerkliğinden doğan ‘genel yarar’, milli irade haline gelen genel irade kuramı ile birbirinin eşiti cumhuriyetçi yurttaşların oluşturduğu ortak irade aracılığıyla oluşmaya başlayacaktır. Ancak liberal egemenliği dengeleyerek piyasa karşısında kamusal alana güç katan milli iradenin oluşumuna Fransa’da da henüz ‘herkesin’ iştirak etmesi söz konusu olmamıştır; kadınlar ve mülksüz erkekler yeni ortaya çıkan bu aşkın yapılara hemen davet edilmemişlerdir ve halk=millet=devlet özdeşliğinin içine dahil olarak yurttaş iradelerini siyasi ve kamusal bir güce dönüştürebilmek için uzun yıllar mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

<sup>406</sup> “19. yüzyılda biçimlenmeye başladığı şekliyle modern milliyetçiliğin kurucusu, milletin tek bir hükümdarın kişiliğinde ya da yönetici sınıfta somutlanmasını reddeden, millet ile halkı cesaretle özdeşleştiren Rousseau’dur; bu özdeşleştirme, Fransız ve Amerikan devrimlerinin her ikisinin de temel bir ilkesi olmuştur” (Carr, 2015: 20).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MODERN DEMOKRASİ VE MEŞRUIYET KRİZ(LER)İ

#### 3.1. Modern Demokrasinin Özgüllüğü

Doğrudan çevrildiğinde *halkın* (demos) *iktidarı* (kratos) anlamına gelen *demokrasi*, Yunan deneyiminden sonraki iki bin yılı aşkın serüveninde önce uzunca bir süre unutulmuş ve ardından da birçok anlam değişikliğine uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Bu anlam değişikliğinin en temel noktası da antik dönemde *yalnızca* “askeri donanmanın harcamalarına katılan herkesten oluşan *demosun*” (Vernant, 2002: 59) modern çağda Mann’in (2012C: 5) ifade ettiği gibi farklı bir boyut ve içerik daha kazanması olacaktır:

“Modern dönemde *halk* iki anlama gelmektedir. Birincisi Yunanlıların *demos* ile kastettiği anlamdadır. Bu da sıradan insanla, nüfus kitlesi demektir... Ama bizim uygarlığımızda halk aynı zamanda *ulus* (*millet*) yani başka bir Yunanca terim olan *ethnos*, bir etnik grup –diğer halklardan ayrı, ortak bir kültürü ve miras hissini paylaşan bir halk-anlamına da gelir”.

Bir *polis* içinde karar verme ve uygulama sürecinde somut olarak hazır bulunan yurttaşların anlık/sabit bir resmi olan antik *halk*, modern çağ ile birlikte zamansız bir geçmişten gelerek sonsuz bir geleceğe ilerleyen ölümsüz bir ruha (*geist*) dönüşür. Millet olarak ortaya çıkan bu ruh, antik muadili *halk* (demos) gibi somut elle tutulur değildir. Antik dönemdeki somut egemenlik yapısı modern çağda soyut bir egemenlik kurgusuna dönüşmüştür; artık, modern meclislerde halkın kendisine yer yoktur, ruhunun çağırılması yeterlidir. Bu ilk kırılmanın yanı sıra modern iktidar yapısında görülen değişim de demokrasi kavramının farklılaşmasına yol açacaktır. *Devletsiz* bir yapı olan *polis*’te (Sartori, 2014: 340-342, Yalçınkaya, 2011A: 29) halkın kendi kendini yönetme işlevi aslında agoradaki ve meclisteki halkın bir iktidar formuna dönüşmesine yol açmaktadır. Birey olarak yurttaş yerine *polise* ait yurttaş olarak beliren antik yurttaşlar, iktidarın organik parçaları haline gelmektedir. *Demos*a içkin olan bu iktidar da antik demokrasinin

*sui generis* yapısını oluşturmaktadır<sup>407</sup>. Ancak ilk olarak Machiavelli'nin<sup>408</sup> ve çağdaşlarının *stato* ifadesi ile kendini göstermeye başlayan modern devlet, toplumun dışında ayrı bir varlık olarak kendini inşa edecektir. Modern devletin bu dışsallığı ile demokrasi, antik çağda anlaşıldığı ve uygulandığı gibi *doğrudan* halkın iktidarı olmaktan çıkarak zamanla devlet iktidarının sınırlandırılması anlamını da kazanacaktır.

Modern demokrasi ve antik demokrasi arasında ilk bakışta, *halk* (demos) kavramının (ve onun siyasi uzantısı olan *millet* göstereninin) belirsizliği ve iktidarın (devletin) dışsallığı üzerinden oluşan iki temel farklılık göze çarpmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde antik ve modern demokrasi arasında ortak noktalar oldukça azdır ve her iki deneyimin de kendine has bir öyküsü vardır. Tilly'nin (2014: 58) çok yerinde söylediği gibi aslında “demokrasi modern bir fenomendir”. Modern dünya ise hem ölçek hem de boyut olarak antik dünyaya nazaran oldukça büyüktür<sup>409</sup>. Bu *niceliksel* karşılaştırma bile antik demokrasi ile modern demokrasi arasında oluşan *niteliksel* uçurumu göstermek için yeterlidir. Bilindiği gibi Aristo ve Platon için *politeianın* uygulanabilirliği açısından bir siyasi örgütlenme anlamındaki ideal devlet (*polis*) sınırı ve nüfusu oldukça dardır. Bu düşünürler için devletin boyutu büyüdükçe demokrasinin yozlaşma olasılığı artmaktadır. Ancak antik ve modern demokrasi arasındaki farkın *büyüklik* nedeniyle değil *doğa* farkı sebebiyle doğduğunu düşünen Mouffe (2002: 29), bu *doğa* farkının temelinde, modern liberal demokrasinin kurucusu ögesi olan *çoğulculuğun* kabul edilmesinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ortaçağın parçalı toplumsal ve iktidar yapılarını bütünleştirerek geniş bir -bölgesel- coğrafya üzerine kurulacak olan *modern* toplum, daha yoğun bir nüfusun (*benzemezlerin*) etkileşim içinde olduğu bir dünyanın mimarı olacaktır. Antik Yunan'da demokrasi, ‘benzemezlerin’ *polis* ile bütünleşmesi (tikellik) ile sonuçlanırken modern demokrasi ise tam tersine ‘benzemezlerin’ devletten ayrı ve özerk yapıda kurgulanması (*çoğulculuk*) ile siyaset sahnesine adım atacaktır. Antik dönemde demokratik erdem omuz omuza *hoplit*

<sup>407</sup> “Atina –krallık- efsanelerinde tahtı ele geçirme bulanımı, taht kavgacısının diğerleri üzerinde zafer kazanması ve tüm *arche*'yi kendi elinde toplaması yerine, egemenliğin paylaşımına gidiyor ve her biri iktidarın yalnızca bir bölümünü ele alıyor ve ötekini kardeşlerine bırakıyor. Artık etkinlik, toplumsal yaşama egemen olan bir kişi değil, ama birbirine karşı koyan, bir bölüşmeyi, karşılıklı bir sınırlamayı gerektiren işlevlerin çoğulluğu üzerinde toplanır” (Vernant, 2002: 43).

<sup>408</sup> “Machiavelli, kişilik dışı bir varlık olarak *devleti* ilk olarak maddeleştiren ve bu terimi modern siyasal anlamda kullanan ilk yazardır” (Sartori, 2014: 341).

<sup>409</sup> “Kitle yönetimi söz konusu olur olmaz, demokrasinin anlamı köklü biçimde değişir” (Weber, 2012B: 317).

ordularında savaşıyor yurttaşların ölüm karşısındaki *eşitliği* üzerine kurulmuştur. Benzer bir yapı Dahl'ın (2010:27) belirttiği gibi Vikinglerde de görülmektedir:

“Vikingler bin yıl önce Yunanlıların ya da Romalıların demokratik ve cumhuriyetçi uygulamaları hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyorlardı ve bu uygulamalarla pek ilgilenmiyorlardı da. Özgür halka uyguladıkları eşitlik mantığından yola çıkarak kendi meclislerini yaratmışlar gibi görünüyor. 10. yüzyılda özgür Viking halkı arasındaki eşitlik fikrinin ne kadar yaygın olduğu, Danimarkalı Vikinglerin Fransa'da bir nehir boyunca yolculuk ederlerken, kıyıdaki bir ulak kendilerine “Efendinizin adı ne?” diye sorduğunda, ona “Efendimiz yok, biz hepimiz eşitiz” diye cevap vermeleriyle de doğrulanmaktadır”

Antik çağda *polis* ile ve daha sonra Vikinglerde *klan* ile bütünleşmeye yol açan bu eşitlik mantığı demokrasinin çıkış noktasıdır. Bu *doğal eşitlik* üzerine kurulu bir demokrasidir. *Er meydanında* kral ile sıradan askerin sahip olduğu çıplak gücün eşitliğinin sağladığı sınırlı bir politik eşitlik bu. Ancak modern demokrasi bu *eşitlik* erdemine bir de -negatif- *özgürlük* erdemi ekleyecektir. Bu modern özgürlük anlayışı antik çağdaki *polis* ile organik olarak bütünleşmekten doğan total bir özgürlükten ziyade devletten özerk olabilme ihtimaline dayanan bireysel bir özgürlüğe (*negatif özgürlük*) dayanmaktadır. Bu fark da aslında ortaçağın sonlarından itibaren özellikle Avrupa merkezli ortaya çıkan yeni toplumsal gelişmeler tarafından doğrudan şekillenen modernitenin kendine has yapısından doğmaktadır. Modernite Dante'nin söylediği gibi *la vita nuova* (yeni bir hayat) kurma girişimidir<sup>410</sup>. Yeni olan sadece demokrasi değildir; dil, insan, tabakalar ve sınıflar, kurumlar, yapılar ve dolayısıyla tüm değerler<sup>411</sup> yenidir. Bu nedenle modern demokrasi de bu yeni değerler ve kurumlarla beslenerek ve gelişerek antik muadilini geride bırakmıştır. Modern değerlerin en önemlilerinden biri olan *çoğulculuğun* geniş ve kalabalık bir siyasal coğrafyada hayat bulabilmesi için de yurttaşların 'temsil' edilebilmesinin icat edilmesi gerekecektir.

<sup>410</sup> “Her insan topluluğu bir dünya kurma girişimidir” (Berger, 2011: 51).

<sup>411</sup> “Kuşku yok ki bir topluluğun oluştuğu her yerde bir ahlak düzeni de oluşur” (Durkheim, 2006: 48).

## 3.2 Temsil

### 3.2.1 Bir Kriz olarak Temsil

Kelime karşılığı olarak ‘halk egemenliği’ demek olan demokrasinin anlamını, *halkın halk tarafından halk için yönetimi* olarak genişlettiğimiz takdirde karşımıza özsel olarak yöneten ve yönetilen özdeşliği çıkar, fakat bu, pratikte ve realitede mümkün olmayan bir iddiadır. Ölçek olarak küçük kentlerde ortaya çıkan Antik demokrasideki yöneten-yönetilen özdeşliği, ‘karşılıklılık’ (*réciprocité*) ilkesi doğrultusunda kurgulanabilmiştir ancak büyük ölçekli toplumsal yapılardan oluşan “modern dünyada, yönetim aygıtı kendini yönetilen kitleden ayırmak zorunda kalmaktadır” (Durkheim, 2006: 91). Halk egemenliğini, halk=millet=devlet özdeşliği (*kutsal teslisi*) üzerine kuran modern demokrasi, *zor* aygıtı ve toplum arasında oluşan yöneten-yönetilen ayrımının üstünü örterek meşrulaştırmak için de temsil sihrini işlevselleştirmiştir. “Bu temsilin bütün mantık zinciri şöyle özetlenebilir: çokluğu temsil eden halk, halkı temsil eden millet ve milleti temsil eden devlet” (Hardt ve Negri, 2002: 152). Ancak sonunda ‘çokluk’ ve ‘devlet’ arasında zoraki özdeşlik kuran bu ‘temsil mantığı/mekanizması’ modernitenin temel krizlerinden birini oluşturmaktadır çünkü ne çokluk, özdeşleştiği devletten ne de devlet, özdeşleştiği çokluktan memnun olabilmektedirler ve böylelikle de “her bir halka modernliğin krizini askıda tutmaya yönelik bir çaba olarak kendini göstermektedir” (Hardt ve Negri, 2002: 152).

Modernliğin krizini askıda tutmaya çalışan her bir ayrı özdeşlikte, *temsil*’in kendinden menkul krizi yatmaktadır ki bundan dolayı modernite de daima bir kriz içindedir. Özdeşlik halkalarının ve dolayısıyla modernitenin krizi, temsilin işlevinden doğan bir krizden ziyade temsil (*representation*) kelimesinin anlamında saklı olan bir kriz ile tetiklenmektedir: ‘yeniden var kılmak’ (*re-presentation*). “Kelimenin tam anlamı ile *var olmasa da bir şeyi var kılmak*<sup>412</sup> demek olan temsil” (Pitkin, 2014: 141) aracılığıyla insanlar *dünyayı yoktan var edebilmeyi* başarmışlardır. Ancak, dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasında ‘dil’ ve onun sembolleri aracılığıyla ortaya çıkan bu ‘temsili’ yeni dünyalar ile halihazırda var olan ‘gerçek’ dünya arasında “her zaman bir anlam fazlalığının” (Lévi-Strauss, 2005: 50) ortaya çıkması nedeniyle temsil olgusu kendi

<sup>412</sup> “*Repraesentare* (temsil ediş), şimdi ve burada var etmek demektir” (H. G. Gadamer, akt. Habermas, 2018: 65).

krizini hep cevherinde saklamaktadır: ‘Temsil’ ile *yeniden var kılınan* her şey, temsil ettiği şeyden/gerçeklikten her seferinde ‘aşkın’ bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Temsilin özünde bulunan bu aşkınlık sorunu da Pitkin’in (2014: 12) ifadesi ile bir *varlık-yokluk paradoksuna* yol açmaktadır: “Temsil edilmekten gelen *varlık* ve temsil edilme ihtiyacından gelen *yokluk*” (M. B. Vieira & D. Runciman, akt. Gürleyen, 2012: 22). Böylelikle insanlar temsil aracılığıyla, var olmayan yokluklardan yeni dünyalar yaratmışlardır ancak çoğunlukla bir cennet hasreti ile kurgulanan bu dünyalar çok geçmeden insanın cehennemi haline gelmiştir. Çünkü, “özne ile nesnenin ya da gösterilen ile gösterenin özdeş olmadığı” (Özkan, 2020A: 237) temsilde, insan zihninin *her şeye olduğunda fazla bir anlam katan* bir oyunu ile aşkınlık kazanan nesnenin kurgusal inşası tersine dönerek nesne, öznesini belirlemeye, sınırlamaya, yutmaya başlayarak özneyi bir tahakküm nesnesine dönüştürür.

Özne ve nesne arasındaki bu *complexio oppositorum*’un<sup>413</sup> askıya alındığı halk=millet=devlet özdeşlik halkasında, ‘temsilin’ çıkış noktası olarak ‘çokluktan tikel-bütüne’ (tümevarım) veya ‘tikelden kitle-bütüne’ (tumdengelim) ilkelerinin temel alınmasına bağlı olarak da ‘aşkın’ olan değişmektedir; tabandan gelen temsilde *özne*’ler ve oluşturdukları *çokluk* aşkın olurken, tumdengelim ilkesinde ise aşkın olan *devlet* şeklinde ortaya çıkar. Halk egemenliğinin, *yurttaş(lar)* ya da *millet* eksenlerinden birine dayanarak ortaya çıktığı siyasi temsilde de eğer yurttaşın temel alındığı bir özdeşlik kurulursa aşkın olan yurttaşlığın eşitlik ve özgürlük değerleri olurken milletin baz alındığı özdeşlikte ise *bir anlam fazlalığı* ile kurgulanan millet aşkınlık payesini takınmaktadır. Temsil edilen (*gösterilen*), bu *aşkın*’lık kurgusu nedeniyle her daim temsil edenin (*gösteren*) tahakkümü altına girer, ancak, bir anlam fazlalığı katarak insanları cennet ve cehennem paradoksuna hapseden bu kurgunun insan zihninin bir armağanı olduğunu kavrarsak hayatımızı arzu ettiğimiz şekilde ya da anlamlandırma şansına sahip olabiliriz.

---

<sup>413</sup> Karşıtların kombinasyonu.

### 3.2.2. Temsil Kavramının Oluşumu

*Yeniden var kılmak*, yeniden sunmak, ortaya koymak anlamına gelen *repraesentare* kelimesinin tarihte ilk kullanımı Roma’da görülmüştür<sup>414</sup>. Pitkin’in (2014: 233) ifade ettiği gibi *repraesentare* fiili ve isim hali ‘temsil’ (*repraesentatio*) kelimesinin uygulanabileceği çok sayıda kurum ve icraat olmasına rağmen Eski Yunanlıların dilinde bu kelimeleri karşılayacak bir kelime bulunmamaktadır. Çıplak hayattaki *hayvanat bahçesine* sıkışıp kalan ‘özel alanı’ kadınlar, köleler ve çocuklara terk eden Atinalı yurttaşlar *insanat bahçesi* olarak kutsadıkları ‘kamusal/siyasal alanda’ çoğunlukla bilfiil ve bizzat buldukları için kendilerini *yeniden var kılmak* ihtiyacını da çok az hissetmişlerdir. Buna karşılık bir kent devleti sınırlarını aşarak bir *cihan devleti* şekline bürünen Roma’daki yurttaş sayısının fazla olması, yurttaşlık kurumunu aktif ve pasif olarak iki boyuta taşıyarak her iki boyutu hukuk önünde eşitleyecek ‘yasal’ bir *maske* ihtiyacı doğurur. Aktif ya da pasif olmalarına bakılmaksızın bu *maske*’yi takanlar, doğal yaşamdaki kölelerden kendilerini ayırarak yurttaşlığın ‘medeni eksenini’ aracılığıyla *kamusal sahne*’de görünür ve duyulur hale gelebilmişlerdir. *Persona*<sup>415</sup> kelimesi ile karşılanan ‘maske’ ile yurttaşlar kendi özel alanlarındaki (*dominium*) karakterlerinin üstünü örterek kamusal alanda sahnelenen *teatral/siyasal* bir oyunun aktif ya da pasif bir kahramanına dönüşürler<sup>416</sup>. Antik Yunan’da, *siyasi oyun*’u *Ecclasia*’da yazıp *agora*’da sahneleyen yurttaşların bizzat kendileri olmaları nedeniyle herhangi bir maske takma ihtiyacı duymamalarına rağmen Roma yurttaşlarının çoğunluğunun yasa yapımındaki pasif durumları nedeniyle kendilerine uygun görülen *maske* ile yetinmeleri gerekmiştir.

<sup>414</sup> “İlk kullanıldığı haliyle Roma’da bir borcu telafi etmek için kullanılan ‘toplam bedel’ anlamındaki Latince *repraesentare* terimine dayanır” (Özkan, 2020B: 59).

<sup>415</sup> “Roma siyasi düşüncesinde, daha sonradan farklı vekiller arasındaki bir temsil ilişkisi olarak düşünülecek olguyu yakalamaya en çok yaklaşan terime hukukî bir kaynaktan olmasa bile tiyatro dünyasında rastlanılmaktadır; bu uygulamayı tanımlamak amacıyla kullanılan kavram ise ‘persona’ olmuştur” (Skinner, akt. Özkan, 2020A: 234).

<sup>416</sup> “Roma’da, özel bir kişi ile Romalı bir yurttaş arasındaki ayrım, ikincisinin bir *persona*’sının, yani yasal kişiliğinin olmasıydı. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: Bu, âdeta ona, kendi sesini duyurabilmesi şartıyla kamu sahnesinde oynaması için yasanın verdiği bir roldü. Vurgulanmak istenen ise şuydu: Hukuk mahkemesine giren, doğal Ego (benlik) değildir. Hukukun önünde görünür olan, hukukla yaratılmış, hak-ve-yükümlülük-sahibi kişidir. *Persona*’sı olmayan biri, hakları ve yükümlülükleri de olmayan bir birey olurdu; belki de -kelimenin kök anlamıyla bir insan türü ya da homo, yani bir köle gibi hukuk alanının ve yurttaşlardan oluşan siyasi topluluğun dışındaki- “doğal insan” olacaktı, ama siyasi olarak kesinlikle yabancı bir varlıktı” (Arendt, 2012B: 138).

Atina yurttaşları ‘eylemsel’ olarak yasa’nın doğrudan kaynağı iken Roma yurttaşları ise yasa’nın *sureti* haline gelerek *persona* kelimesinin içeriğine ‘temsil’ anlamını zerk ederler. Bizzat kendilerini değil, medeni hukuk kuralları ile ‘yasal’ olarak belirlenmiş ve cumhuriyetin tüm topraklarında eşit olarak kurgulanan soyut Roma yurttaşını (*populus Romanus Quiritium*) ‘temsil’ ederek tüm diğer -doğal- insanlardan *aşkın* -ve apayrı- bir varlık olarak yasal bir kişi/şahıs statüsüne erişmişlerdir. 17. yüzyılda Hobbes ile modern bir tüzel ve siyasi ‘kişiliğe’ dönüşecek olan *persona* kelimesinin Roma’da ‘temsil’ anlamına en yakın kullanımına ilk olarak, Cicero’nun, *Hatibin Karakteri Üzerine* oyunundaki Antony adlı karakterine ‘yasal bir konu ile ilgili konuşmaya hazırlanırken kullandığı tekniği söyletirken’ karşılaşılmaktadır: “Ben içimde üç kişi barındırıyorum, kendimi, karşımdakini ve yargıcı” (Pitkin, 2014: 26). Bu üç ‘kişi’ arasındaki döngüsünü de “ben başkaları adına konuştuğum ya da hareket ettiğim zaman, bu sanki onların maskesini takmam gibi bir şeydir ve bunun sonucunda, bu insanların kişiliğini ‘taşıdığım’ ya da ‘sürdürdüğüm’ -onların rolünü oynadığım, adlarına hareket ettiğim söylenebilir” (akt. Gürleyen, 2012: 17) diyerek açıklamıştır.

Oyundaki Anthony, üç karakterin maskesini ayrı ayrı takıp “eğer onların yerinde olsam ne yapardım?” (Pitkin, 2014: 26) sorusunu sorarak kendini onların *yerine koysa* da tam olarak onları ayrı ayrı ‘temsil ettiğini’ (*repraesentare*) dillendirmemektedir. Roma döneminde henüz ‘resimle tasvir edilme’ ve ‘resmedilme’ anlamında ‘betimleyici’ bir şekilde kullanılan temsil/temsiliyet (*repraesentatio*) kelimesi ancak “tanrının insan şeklinde görünmesi ve *corpus mysticum* (mistik beden) yolundaki Hıristiyan düşüncesi ışığında bütünüyle yeni bir anlam dönüşümüne uğrayarak *yerini tutmak, yerine geçmek, vekalet etmek* anlamlarını kazanmış” (H. G. Gadamer, akt. Habermas, 2018: 65) ve böylelikle de ‘sembolik’ bir temsil kipine dönüşmüştür. Tanrının insan şeklinde görülmesi anlamındaki ‘sembolik temsil’ anlayışının kökeni de bilindiği gibi Hıristiyan teolojisi içindeki *Baba, Oğul* ve *Kutsal Ruh* ‘persona’ları arasında bir özdeşlik kuran ‘teslis’ düşüncesine dayanmaktadır. Sembolik temsil ile ortaya çıkan “bu perspektif, Ortaçağ siyasal düzeninde de görüleceği üzere, tek bir varlığın birçok kişiyi temsil edebileceği düşüncesini de beraberinde getirmiştir” (Özkan, 2020B: 60). “Fakat sembolik temsilin asıl yayılması 13. yüzyıl ve 14. yüzyıllarda Papa ve Kardinallerin çoğunlukla, Hz. İsa ve Havarileri ‘temsil’ ettiğinin söylendiği dönemde başlamıştır” (Pitkin, 2014: 233). Bilindiği üzere başta Papa olmak üzere tüm ruhban sınıfı, bu ‘sembolik’ *haleyi*



Ortaçağ boyunca kendi feodal tımarlarını ve akarlarını arttırmak adına kullanmışlar ve 10. yüzyıldan itibaren de dünyevi ve siyasi bir güce dönüştürmüşlerdir. Bu süreçte Baba, Oğul ve Kutsal ruhtan aldıkları ‘ruhani yetki’ (otorite) ile dünyadaki barışı sağlamakla yetkilendirdikleri/görevlendirdikleri feodal lordları (dünyevi iktidar-*regalis potestatis*), kendilerinin bu dünyadaki birer temsilcileri/vassalları haline getirmeyi başarmışlardır. Yukarıdan, yani ‘aşkın olan’ tanrıyı *sembolik olarak/temsilen* alınan ruhani yetkinin (otoritenin), aşağıya bir görevlendirme/yürütme yetkisi (dünyevi otorite) ile iletilmesiyle de temsilin ‘yetkilendirici’ kipi ortaya çıkmış olur. Temsil ilişkisine, yani ‘temsil edilen’ ile ‘temsil eden’ arasındaki ilişkinin içine dünyevi bir iktidar ve güç arzusu sızdığı anda temsil artık sadece betimleyici ve sembolik olmaktan çıkarak bir yetki/otorite aktarımı/devri işlevini kazanır<sup>417</sup> ve böylelikle de siyasal bir veçheye bürünmeye başlar:

“Vieira ve Runciman’ın da belirttiği üzere, “temsil kavramının yetkilendirme ilkesiyle ilk özdeşleştirilişi, Papa Büyük Gregory (M.S. 540-604) tarafından yerel bir *comunistas*’a (cemaate) gönderilen” bir mektupta görülmektedir: “...otoritemizin biz mevcut olamadığımız durumlarda talimat verdiğimiz birileri tarafından temsil edileceği...”(Gürleyen, 2012: 20).

Aşkın olan tanrıyı ‘sembolik’ olarak temsil eden Papa’nın, kendi atadığı/seçtiği bir temsilciye ‘emredici’ talimatlar üzerinden bir vekalet aktarımı yapmasıyla siyasal temsilin ilk versiyonu olan ‘emredici vekalet’ de kendini göstermiş olur. Temsilcinin kendisini seçen/atayan kişi/kişilerin kontrolünde ve gözetiminde olduğu için henüz ‘aşkın’ bir hüviyete bürünmediği bu emredici vekalet anlayışında temsilci tam manasıyla ‘amil’ olarak bir ‘fail’ değildir ancak bir ‘vekil’ olarak *talimatı* yerine getirendir<sup>418</sup>.

Papa’nın iki kılıç/çifte kılıç (*deux glaives*) kuramı üzerinden meşrulaştırarak Hıristiyan *res publica*’sının Tanrı Devletine idari anlamda işlerlik kazandırdığı ‘yetkilendirici temsil’ anlayışı doğrultusunda, ortaçağın parçalı toplumsal yapısı yerini yavaş yavaş, tek bir ‘bütün’ olarak kendini gösteren ‘organik’ bir ‘toplum’ anlayışına bırakmaya başlayacaktır. Zaten bu süreçte, feodal tabakaları (dua edenleri, savaşanları,

<sup>417</sup> “Son tahlilde Ortaçağ siyasal düzeni, Hristiyan teolojisinin sunmuş olduğu bu teorik arka planı da kullanarak temsile yönelik üç anlayışın doğuşuna kaynaklık etmiştir: Betimleyici temsil, sembolik temsil ve yetkilendirici temsil” (Vieira ve Runciman, akt. Özkan, 2020B: 60).

<sup>418</sup> “Yapay kişilerden bazıları, sözlerini ve eylemlerini, temsil ettikleri kişilerden alırlar. Bu durumda kişi faildir; onun sözleri ve eylemlerine sahip olan ise AMİL’dir: ki burada fail, yetkiyle hareket eder” (Hobbes, 2004: 118).

çalışanları) yatay olarak kesen otarşik vassalite ilişkileri nedeniyle paramparça olan toplumsal ilişkiler, halihazırda kentlerde ortaya çıkmaya başlayan ‘ticari-burjuva zümresinin’ canlılığı ile altyapısal olarak bir bütünleşme girdabına çoktan girmiş bulunmaktadır. Kilisenin yaptığı ise, Papanın ruhani otoritesini kullanarak araçsallaştırdığı ‘emredici vekalet’ anlayışı aracılığıyla Tanrı Devletinin üst yapısal iktidarını kurmak olmuştur. Feodal zümreler birbirinden görece hâlâ ‘özerk’ olmaya devam etseler de artık toplum, ‘başını’ Papa’nın çektiği, ‘kutsal’ ruhunun uzak Manastırlardan kentlerdeki devasa Katedrallere kadar tüm ayinlerin gerçekleştiği mekanlara yayıldığı, damarlarından *Oğul*’un şarap kırmızısı kanının devridaim ettiği, maddi kılıç tutan elinin İsa’nın askerlerinden (*miles christi*), manevi kılıç tutan elinin de ruhban sınıfından oluştuğu, gövdesinin de köylülerle birlikte yeni ortaya çıkan kentli zümrelerin meydana getirdiği organik bir bütün olarak karşımıza çıkacaktır. “Devleti vücut, organik bütün olarak resmeden bu kavramlara da, ‘kamusal’ ya da ‘ortak iyilik’ düşüncesi eşlik eder hemen; bu, parçaların toplamının fazlasıdır, siyasal kuruluşu oluşturan tikelliklere karşı ve bunun üzerinde bir birlik ilkesidir” (Wood, 2016: 181). En son, üç kıtadaki yüzbinlerce insanın *civis Romanus sum* (ben bir Roma yurttaşım) ‘mottosu’ üzerinden bir araya gelerek oluşturdukları *res populi* ile tüm taşlı yolların çıktığı son adres olan Roma *res publica*’sının özdeşleşmesi sonucunda karşılaştığımız ‘ortak’ ya da ‘kamusal iyilik’ düşüncesi, Ortaçağın sonuna doğru İsa’nın *kuzuları* ile Tanrı’nın *devletinin* özdeşleştiği Hıristiyan *res publica*’sı sayesinde tekrar toplumsal zihniyette yerini alacaktır. Aquino’lu Thomas ile birlikte kilise ideolojisini kurumsallaştıran teologların başında gelen “Salisbury’li John’un, devletten söz ederken *ordo, regnum, imperium* gibi terimleri kullanmaktan kaçınarak ‘ortak refah’, ‘ortak saadet’, ‘ortak sağlık’ diye dilimize tercüme edebileceğimiz ‘commonwealth’ sözcüğünü, daha doğrusu hem kamunun *ortak iyiliği*’ni hem de kamunun *ortak iyiliği*’ne yönelik bir örgütlenme olarak *devlet*’i ifade eden ‘respublica’ terimini kullanması bu nedenle anlamlıdır” (Ağaoğulları & Köker, 2001: 216). Bu dünyadaki ve öte dünyadaki *ortak iyiliğin/esenliğin* bilgisinin, Kilise’nin tekelinde olduğu bu tanrısal kamusalılıkta, iki kılıca da sahip olan Papa, “kılıçlardan biri olan dünyevi iktidarı vekalet yoluyla imparatora devrederek” (Sarıca, 1983: 41) ‘temsil’ kavramını siyasal alana ve zihniyete sokmayı başarır. “Kilise dışında kurulabilecek her türlü siyasal birliğin bir günah ve şeytan işi olduğunu söyleyen Gregorius VII” (Akal, 1998: 39) ile zirveye ulaşan bu

teokratik egemenlikte, Papaların kendi idari işlemleri için oluşturduğu Kilise Konseyleri aracılığıyla da temsil kavramının kurumsallaşmasının yolu açılacaktır:

“Papa Clement V, 1311 yılında Viyana Konseyi’ne delegeleri göndermek amacıyla bazı piskoposları toplanmaya çağırdığı zaman, ilk defa ‘temsil’ kavramına bir anlam verdi. Çünkü, toplantı, evrensel kilisenin, bir anlamda, temsili olarak kabul edilmişti. Burada ilginç olan, toplantının bir sosyal komünite anlayışının somutlaştırılması olarak, tüm Hristiyan toplumunun ortak çıkarlarının savunulması ve geliştirilmesi amacıyla, bir kolektif birim olarak algılanması olmuştur” (Örs, 2006: 3).

Yukarıdan (tikelden) aşağıya (kitle-bütüne) doğru eklemlenen bu ‘temsil’ kurumu aracılığıyla Hristiyan toplumunun ortak çıkarlarının savunulmasını ve geliştirilmesini sağlayacak olan *-ilahi- irade* kendini beyan etme fırsatı bulur. Baba-Oğul-Kutsal Ruh özdeşliğinin sembolik olarak Papa’nın ve Kardinallerin şahıslarına aktarılması sonucu yukarıdan aşağıya gelen bu yetki devri, aynı şekilde Kilise örgütü üzerinden ‘emredici vekalet’ anlayışı doğrultusunda yerel Konseylere de iletilerek *ilahi irade*’nin ‘temsil’ kurumu aracılığıyla somutlaşmasını mümkün kılar. Ancak daha önce Nietzsche’den aktardığımız gibi ‘irade’ ontolojik bir neden değil sosyolojik bir sonuçtur ve bu nedenle de Papa’nın sahip olduğu feodal güç kaynaklarının 10. yüzyıldan itibaren değişen sosyolojik etmenler nedeniyle hem seküler (dünyevi Lordlar) hem de Kilise’ye bağlı yerel Manastırlar tarafından arsızca tarumar edilmeye başlamasıyla Kilise’nin tikel iradesi bir parçalanma sürecine girecektir. Yerel manastırlar/kiliseler ve bölgesel kralların bu güç savaşında ortak hareket etmeleri sonucunda yukarıdan aşağıya emredici bir temsil ile oluşan ilahi irade kapsayıcı ve bütünleyici gücünü yitirecektir:

“1414 yılında, Macaristan Kralı Luxemburg’lu Sigismund tarafından Constance şehrinde toplanan ‘Genel Konsey’ yine bu açıdan önemli konseylerden birisidir. 1414’ten 1418’e kadar süren Constance Genel Konseyi, 1415 yılında ‘İsa’dan gelen gücü elinde tuttuğunu ve papaların bile yönetimine uymakla yükümlü olduklarını doğrulayan bir buyruk’ yayınlamıştır” (Gürleyen, 2012: 32).

İmparatorların ve kralların, taçlarını bile başlarına geçirebilmek için öncelikle Papa’nın asası altında oluşan tikel *ilahi irade*’ye (öz-irade) biat ettiği bu skolastik dönemin, yine *ilahi irade*’nin kendilerinden doğduğunu iddia eden yerel Kiliseler ve konseyler tarafından sonunun hazırlanmış olması da oldukça dikkate değerdir. Aşağıdan

(çokluktan) yukarıya doğru bir ivme kazanan *ilahi irade*'nin nihai otorite olarak sahip olduğu 'tikel' yapısı, bu süreçte birçok mezhep, öğretisi ve Kilise içinde parçalanarak envaiçeşit *irade*'ye bölünecektir. Egemen *irade*'nin bu parçalanma döneminde, yerel Kilise konseylerini örnek alan bölgesel lordların başını çektiği seküler konseyler aracılığıyla, 'ortak çıkar' ve 'kamusal iyiliği' belirleyecek tikel bir 'irade' oluşturma çabası da hemen kendini gösterir. Seküler güçlerin kendi iradelerini 'tikel' bir iradeye dönüştürebilmeleri için de farklı konseylerden oluşan dünyevi ve göksel iradeleri tek bir merkezde toplaması gerekecektir. *Konsey millet*'ten *modern millet*'e giden bu merkezileşme sürecinin başlangıcında İngiltere ve Fransa krallıklarında ortaya çıkan *Model Parlamento* ve *États Généraux* adı verilen meclisler bulunmaktadır<sup>419</sup>. Tikel iradesini yitiren Papa'nın bırakmak zorunda kaldığı boşluğu dolduran İngiltere ve Fransa kralları, kurdukları bu meclisler aracılığıyla kendilerine rakip olan feodal lord'ları, kentlerde dünyevi bir güç olarak kendilerini kabul ettirerek *stünde* meclislerini oluşturan burjuvaları ve de manevi hayatın tekeli eline geçiren yerel Kilise konseylerini, 'temsil mekanizması' aracılığıyla tek bir çatı altında toplamayı başaracaklardır. Ancak 'ortak çıkar' ve 'kamusal iyilik' düşüncesini kendisine mal eden seküler güçlerin ve iradesinin temsil mekanizması aracılığıyla *konsey millet*'ten başlayarak milli-devlet çatısı altında merkezileşmesi elbette bir günde gerçekleşen toplumsal ve tarihsel bir olgu değildir; her ülkede farklı yollardan ve tecrübelerden geçerek yüzlerce yıl süren bir sürece tekabül etmektedir.

### 3.2.3. Konsey Millet'ten Modern Millet'e Temsil

Modern milli devletin kökeninde, öznesi burjuva olan kentin, kendi özerk - ekonomik- gücü sayesinde feodal zümreler arasından ayrılarak oluşturduğu seküler iradesini krallara, papazlara ve köylülere kabul ettirebilmesi yatmaktadır. "Belirli bir ülke ya da toprak parçası üzerinde yaşayanların *ortak çıkar*'larının temsil edilmesi anlamında 'komünal' bir örgütlenmeye (Genossenschaft) yol açan kentsel gelişme, feodalitenin

<sup>419</sup> "Temsil, aristokratik ve monarşik bir Ortaçağ kurumu olarak gelişirken Kilise'nin merkezî bir role büründüğü süreçte manastırlarda seçim temeline dayanan kurulların oluşturulması ve bu tarihsel sürecin kent yönetimlerinde de temsili kurumlara zemin hazırlaması hasebiyle 'Kilise Konseyleri', Fransa'da *États Généraux* ve İngiltere'de *Magnum Concilium*'un kurumsallaşmasında önemli bir tarihsel aşamadır" (Özkan, 2020A: 240).

kişiselliğine (kan bağına, akrabalığa, hanedanlara, kişisel sözleşmelere) dayalı yönetim mekanizması içine, ‘ülke’ kavramını, ülke üzerinde yaşayan insanların ‘temsil’ edilebilirliğini ve ayrıca bu temsil ilişkisinin kişisel nitelik taşımayan hukuk kurallarına göre belirlenmiş statülere sahip tabakalar çerçevesinde gerçekleştirileceği düşüncesini yerleştirmiştir” (Ağaoğulları & Köker, 2001: 208). Yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi bir ‘pazar hukuku’<sup>420</sup> çerçevesinde ortaya çıkan bu ticari kentler çok kısa bir sürede Avrupa geneline yayılmıştır. Ancak bu ticari kentlerin birçoğu sahip oldukları siyasi, hukuki ve ekonomik özerk yapılarını, merkantilist akıl ile egemenliklerini perçinleyen bölgesel hükümdarlara karşı uzun bir süre koruyamayarak onların denetimi altına girerler. Papa ile münasebetlerini asgari düzeye çekerek *ilahi/mutlak* iradeyi de (öz-irade) kontrol altına alan hükümdarlar/monarklar maddi güçlerinin yanı sıra Bodin’in onlara armağan ettiği ‘egemenlik’ (*summa potestas*) halesiyle manevi anlamda da (meşruiyet açısından) mutlak birer otoriteye dönüşürler. İradenin sekülerleşmesi sonucunda, Yasa (güç ilkesi) ve Uygulama (gücün kullanımı) arasındaki teokratik ve feodal engelleri ortadan kaldırarak Yasa yapıcı (*judge-legislator*) bir form kazanan mutlak monarklar<sup>421</sup> çok geçmeden, seküler iradenin asıl kaynağı burjuvazi için *ortak iyi/çıkar* konusunda karar vermenin (iradesi doğrultusunda Yasa yapmak<sup>422</sup>) önündeki en büyük rakibi ve zamanla da düşmanı haline geleceklerdir. Hobbes’un (2014: 158) oldukça yerinde tespitiyle “bireyler iyi ve kötünün bilgisine sahip olduklarını iddia ettiklerinde, kral olmaya özenirler”.

Mutlak monarkın sahip olduğu toplumsal gücün kendisinden kaynaklandığını bilen burjuvazi ile, bu ekonomik güçten merkezi olarak askeri ve siyasi bir güç devşiren krallar<sup>423</sup> arasındaki Yasa yapma mücadelesinin alanı olarak da karşımıza *seküler*

<sup>420</sup> “Alman kentleri, bir Beyin (senyör) malikanesinin bir yerinde açılışını yaptığı sürekli pazarların çevresinde oluşmuştur hatta medeni hukuk da (jus civile) çok sık biçimde Pazar hukuku (jus fori) diye adlandırılmıştır” (Durkheim, 2006: 42).

<sup>421</sup> “16 Mayıs 1532’de İngiliz ruhban sınıfı resmi olarak VIII. Henry’i Kilisenin Yüce Başkanı olarak tanımasıyla” (Greenfeld, 2017: 54) İngiltere’de seküler irade egemen olmuştur.

<sup>422</sup> “Egemenlik, son çözümlenmede ya da savaş açmak, barış yapmak, memur atamak, bağışlamak, para basmak, vergi koymak gibi yetkilerden önce, yasa yapma ve yasayı iptal etme gücüdür” (Pierre Mesnard, akt. Akal, 1998: 75).

<sup>423</sup> “Kral, feodal lordlara karşı kavgaya tutuşan şehirlilerin güçlü bir müttefiki olmuştu. Baronların gücünü azaltan her şey onun gücünü artırıyordu. Yapacağı yardım karşılığında şehirliler de ona borç para vermeye hazırdılar. Bu önemliydi, çünkü elinde para olunca vassallarının askeri yardımından vazgeçebiliyordu. Bir lordun sadakatına bağlı olmayan, eğitim görmüş bir ordu kiralayıp parasını ödeyebilirdi. Hem böyle bir ordu daha iyi bir askeri güç olurdu, çünkü tek işi savaşmaktı” (Huberman, 1976: 92).

*irade*'nin meşruiyet mührü ile tescil edileceği meclisler çıkacaktır. Özellikle İngiltere örneğindeki *Model Parlamento* ile Fransa özelindeki *États Généraux*, kral(lar) ile burjuvazi arasındaki güç ve irade savaşının ön cephesini oluşturmaktadırlar. Sonunda burjuvaların ele geçirip Yasa yapma tekeline elde edecekleri bu meclislerin temelinde de *Magnum Concilium* ve *Curia Regis*<sup>424</sup> denilen feodal meclisler bulunmaktadır. Bu meclislerin oluşumunun altında yatan temel neden ise birbirlerine ekonomik, sosyal ve siyasal olarak muhtaç olan toplumsal güçler arasında ilişkiyel bir iktidar pratiğinin kurulma ihtiyacıdır:

“Artık iktidardan anlaşılan, bir odağın gücü, konumu ya da doğrudan doğruya odağın kendisi değildir. İktidar denilince düşünülmesi gereken, iktidar ilişkisinin -en az iki olan tarafları ya da onlar arasındaki ilişkiler yumağıdır. İktidar burada keyfilik ve güç sözcükleriyle değil, karmaşık ama kurallandırılmış değiş-tokuş ilişkileri çerçevesinde, kaçınılmaz bir *sosyalliğe* bağlı olarak ele alınmaktadır. İktidarın yeni tanımı, bu kavramı artık *meşruiyetle* özdeşleştirerek ele almaktadır. İktidardan, ancak, değiş-tokuş ilişkisinin avantajsız diye adlandırılan tarafının rızası varsa, söz edilebilecektir” (Akal, 1998: 347).

‘Kuralsız’ ya da keyfi bir illiyet bağından doğan dışsal iktidar pratiğinin yerine, *karmaşık ama kurallandırılmış değiş-tokuş süreçlerine*<sup>425</sup> dayanan ilişkiyel iktidarın geçmeye başlamasına da ilk olarak, M.S. 7. ve 11. yüzyılları arasında İngiltere’de rastlanılmıştır. *Zor* kullanarak eşitler arasındaki birinci olarak kral tahtına oturan İngiltere kralları (askeri ve vergisel) iktidarlarını zor dışı yollarla süreklileştirmek yani meşrulaştırabilmek için eşitler arasında birinci olamayan avantajsız tarafların ortak rızasına ihtiyaç duymuştur ve bunu da daha sonradan parlamentoya evrilecek olan Witenagemot adındaki meclis yapılanması aracılığıyla kurumsallaştırabilmiştir:

“*Akıllı adamların toplantısı* anlamına gelen Witenagemot; kraliyet ailesi üyeleri, toprak sahipleri, başpiskoposlar, piskoposlar, rahipler, itibarlı kişiler ve kralın hizmetlilerinden oluşan ve yüzden fazla üyesi olan; yasa yapımı, yargılama, dış ilişkiler ve vergilendirme

<sup>424</sup> “Fransa’da da Kral, Vassalları durumunda olan senyörlerinin toprakları üzerinde yasama yetkisini kullanabilmesi için lâik senyörleri ve rahipler sınıfının mensuplarını, ‘Curia Regis’ adı verilen meclislerde toplayarak, çeşitli konularda karar verebilmek için, onların rızasını alıyordu” (Sarica, 1969: 18).

<sup>425</sup> Değiş-tokuş pratikleri aynı zamanda *Societas* kipine can vermektedir. Foucault da (2014) *Özne ve İktidar* adlı kitabında, tek boyutlu ve dışsal bir hegomonik iktidar çözümlemesi yerine toplumsal taraflar arasındaki ilişkiler yumağından doğan ‘stratejik ilişkiler’ ve ‘yönetim teknikleri’ açısından oldukça çığır açıcı bir iktidar analizi ortaya koymuştur ve bu ilişkiyel iktidar ile dikey bir iktidar ilişkisine tekabül eden tahakküm arasında bir ayırım yapmıştır.

konularında sınırlı yetkileri bulunan ve kralın davetiyle yılda birkaç kere toplanan meclislerdir” (Göz ve Topateş, 2009: 3).

‘Akıllı adamlar’ yalnızca kralın iktidarını (arzularını) meşrulaştıracak olan *rızayı* üreten/gösteren taraf olmamıştır, aynı zamanda isimleri ile müsemma bir şekilde akıllarını kralın hizmetine sunarak günümüz parlamenter hükümeti andıran bir tür istişare/danışma<sup>426</sup> işlevine de sahip olmuşlardır. 11. yüzyılda İngiltere’yi fetheden Normanlar da bu ‘danışıklı dövüslü’, *rızaya* dayalı ‘ilişkisel’ geleneği sürdürerek içerde kendine rakip olabileceğini düşündüğü ve dışarıda da, düşman kardeşi Fransa’ya karşı desteğine ihtiyaç duyduğu toplumsal güçleri siyasal mekân/kamusal mekân (*parlamento*) içine alarak kendi krallığını, kararlarını ve Yasa’sını meşrulaştırma yolunu tercih etmişlerdir. Ancak, daha çok olağan dışı vergilerin vergi mükelleflerinin onayı dahilinde olması gerekliliği ile taşra ve kralın karşı karşıya geldiği bu Parlamentonun kökenini oluşturan uygulama, kanun koyan bir meclisten çok yasalar belirleyen bir mahkeme şeklinde ortaya çıkması nedeniyle -henüz- modern anlamda demokratik bir rıza mekanizması oluşturmamaktadır (Pitkin, 2014: 81-83).

Daha sonraki yıllarda sadece İngiltere ve Fransa değil kıta Avrupası’nın bazı ülke ve *estate*’lerinde de rastlanacak olan bu kurumsal yapıda, ‘kılıç zoruyla’ gerçekleşen ‘rıza’ ne kadar demokratik olmasa da modern demokrasiyi şekillendirecek ve belirleyecek önemli bir armağanı içinde barındırmaktadır: ‘Temsil mekanizması’. Modern demokrasiden önce kurumsallaşan ‘temsil’ pratiğinin yukarıda da açıkladığımız gibi, halkı temsil etme görevini üstlenmeden önce ilk olarak tanrının kendisini ‘temsil’ etmesi adına seçtiği peygamberlerden kral-peygamberlere; azizlerden evliyalara ve Papa’dan krallara uzanan aşkın<sup>427</sup> bir öyküsü söz olmuştur. Temsilcinin göksel bir inayet üzerinden mazhar olduğu şefaathalesi sayesinde tepeden aşağıya kutsal bir yapıda ortaya çıkan bu ruhani temsilin aksine, kral ve estate konseylerinde (*konsey millet*) şahit olduğumuz

<sup>426</sup> “P. Pactet’nin belirttiği gibi, İngiltere’de de Parlamentonun kaynağını feodal hukukta aramak gerekir. Bu hukuka göre vassallar senyörlerini sadece şahısları ve servetleriyle değil, öğütleriyle de desteklemek zorundadırlar. Öte yandan, yine feodal örf ve âdetlere göre, kral da vassallarını zaman zaman etrafına toplamak, onlara danışmak, çeşitli konularda, özellikle vergi salma konusunda rızalarını almak zorundaydı” (Sarica, 1969: 41).

<sup>427</sup> Modern temsil mekanizmasına da sirayet edecek olan ‘seçkinci’ (*elitist*) damarın beslendiği kaynak da buradan doğmaktadır: Modern çağda tekil yurttaşların toplamı tarafından seçilen modern ‘temsilci’, tanrı tarafından seçilen muadilleri gibi sıradan insan yığınının ‘bir’ fazla bir şeydir ve bu nedenle de temsil edilenler her daim ‘bir’ eksiktir.

seküler meclislerdeki temsilde ise, aşağıdan yukarıya hareket eden vekalet sürecinin ilk emareleri ortaya çıkmaya başlayacaktır. Tanrıyı temsil eden kralın aşkınlığı dışında kalanların sadece birer *gölge* şeklinde kabul edilerek, “davet usulü gerçekleşen ve henüz bir hak olarak değerlendirilmeyen bu ilk ‘temsili’ yapılar, daha sonradan kurumsallaşacak meclislerdeki/parlamentolardaki rıza mekanizmasındaki gibi demokratik bir uygulama olarak değil, demokratik olmayan hükümetlerin -çoğunlukla krallıkların- özellikle savaşabilmek için istedikleri, değerli gelirlere ve diğer kaynaklara (vergi olarak) el koyabilmek için karşı tarafın gönlü olmadan bir görev olarak talep ettikleri bir araç olarak kurgulanmıştır” (Dahl, 2010: 118; Pitkin, 2014: 7). Başlangıçta, doğrudan kralın iradesinden doğan bu olağandışı vergilere gönülsüz de olsa sadece kafa sallamak için meclislere gidip gelen ‘doğrudan’ temsilciler, dış savaş pratiğinin süreklileşmesi ile bu vergilere karşı içten bir ‘kabul’ geliştirmek zorunda kalacaklardır. Ancak aslında *haracın*<sup>428</sup> kurumsallaşmasından başka bir şey olmayan -olağandışı- vergilere karşı bu içten kabulü yaratan asıl neden, sadece dış savaş pratiğinin bezdirici tekrarları değildir. Bu ilkel meclislerde savaş (*şiddet*) ve vergiye (*haraç*) karar veren *merkez*deki kralın aşkın iradesine karşı oluşan bir iç savaş pratiği de bu dönüşümde etkili olmuştur. Daha önceden sadece pasif bir tasdik aracı şeklinde *çevreden* kopup gelen temsilcilerin, dönüşüme uğrayarak kendi iradelerini *hakın sesi olarak*<sup>429</sup> ortaya koyma arzuları ile patlak veren bu iç savaş pratiği ile ‘egemen’ irade, temsilcilere de sirayet etmeye başlar ve böylelikle de silah karşısındaki ‘rıza’ hem liberal hem de demokratik bir kurumsallaşma sürecine girerek -*egemen*- irade ve -*egemen*- millet arasındaki ilişkinin önünü açar. İrade ve millet ilişkisinin tam ortasında, haracın vergiye dönüşmesiyle gönülsüz uyrukların gönüllü yurttaşlar (*kullar*) haline gelmesi bulunmaktadır. Alpman’ın (2016: 88) belirttiği gibi “yurttaş devletin üzerinde tecessüm ettiği bir bedendir” ki yurttaşın yüreğine egemenlik arzusunu düşüren de Leviathan’la tek *vücut* olmasıdır.

Bu iç savaşı başlatan ise bilinmelidir ki, ‘egemenin’ tek(il) olduğu ve iktidarını dışsal olarak sağladığı<sup>430</sup> geleneksel hükümlerinde genellikle bir ve danışma (*concilium*) işlevi ile sınırlandırılmış olan ve ‘doğal’ olarak ‘doğrudan’ bizzat kendilerini temsil eden soylu ve ruhban sınıf temsilcilerinin yani *konsey-milletin* tahakküm altındaki

<sup>428</sup> “Tilly sosyolojisine göre yurttaş haraç karşılığı himaye edilendir” (akt. Alpman, 2016: 89)

<sup>429</sup> *Vox Populi Vox Dei* (Halkın Sesi Tanrı’nın Sesidir).

<sup>430</sup> Feodal çağda bu genellikle kılıç ve asa ile gerçekleşmiştir.



‘iradesi’ değildir. Hatırlanacağı gibi, *konsey-millete* dahil edilmeden, *communitas* kipinde tutsak olarak dünyadan bihaber öte dünya hasreti ile yaşayıp giden halkın, daha önceden sadece konsey millete açık olan *societas* kipine, 12. ve 13. yüzyılda başlayan sosyo-ekonomik değişimlerle birlikte ortaya çıkan yeni/modern kimlikler aracılığıyla sirayet etmeye başlamasıyla feodal dünya düzeni bir daha yerine gelmeyecek şekilde yerle bir olmuştur. *Ayakların baş olma* sürecini başlatan bu ekonomik ve sosyal altüst oluşla birlikte, yığın halindeki halkın içinden *societas* kipindeki *egemen* ‘milleti’ temsil etme iddiasında bulunan ve sadece krala değil, soylu ve ruhban sınıfa da rakip olacak olan bir *burjuva -yurttaş- iradesi* ortaya çıkmış ve konsey millet yerine modern milletin temelini atmıştır. Burjuvanın iradesinin egemen olup modern bir millet yaratmasının süreçleri İngiltere ve Fransa örneklerinde farklı bir şekilde gelişmiştir. Bu farklılık da Sarıca’nın (1969) çok açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi burjuva iradesinin her iki ülkenin meclis yapılarındaki temsil edilme süreçleriyle yakından ilişkili olmuştur, çünkü hayali bir cemaat olarak milletin oluşmasının temelinde milletin kurgusal olarak yurttaşlar aracılığıyla temsil edilme pratikleri/mekanizmaları yatmaktadır<sup>431</sup>. *Konsey millet* anlayışında milleti temsil edenler, damarlarında *mavi kan* akan kral, lordlar ve ruhban sınıfı gibi gerçek kişiler iken bilindiği üzere taşrada ve kasabalarda yaşayan avam/halk henüz bu soylu milletin içine dahil edilmemişlerdir<sup>432</sup>. Ancak İngiltere ve Fransa’daki kasaba ve kentlerde tacirinden zanaatkarına, avukatından eğitimcisine, küçük ve orta ölçekli toprak sahibinden düşük rütbeli askerine kadar çok geniş bir çerçevede ortaya çıkan burjuva sınıfının, kendi iradesini, halkın/milletin iradesi şeklinde kabul ettirme ihtiyacı duymaya başlamasıyla milletin temsil edilme dinamiği *baştan aşağıya* bir dönüşüm sürecine girecektir.

Parçalı ve otarşik yapıdaki feodal toplumda, ayrı bir yerde konumlanan *soylu* millet düşüncesi yerini, burjuva sınıfının başını çektiği ekonomik gelişmelerle birbirinin içine giren karmaşık toplumsal ilişkilerden doğacak yeni bir millet anlayışına

<sup>431</sup> “İngiltere ve Fransa’daki bu farklı gelişme aslında, iki ülkenin tarihî gelişme çizgisi içinde, ortak bir sosyal temele dayanmaktadır. Bu farklı gelişmelerin altında iki ülkedeki ortak yan, feodal toplum yapısından burjuva toplum yapılaşma geçiştir. Farklı olan ise geçiş biçimidir. Konumuz yönünden belirtilmesi gereken husus, feodaliteden burjuvaziye geçişle, emredici vekâletten yeni temsil anlayışına geçiş arasındaki paralelliktir. Nitekim İngiltere’de Parlamento iktidarıyla yavaş yavaş ortaya çıkan temsil anlayışı, Fransa’da 1789 Devrimiyle varılan temsil anlayışından farklı değildir” (Sarıca, 1969: 74).

<sup>432</sup> “Toprak beyi dünyevi ve ruhani efendileri, şövalyeleri, yüksek rahipleri ve şehir meclislerini topladığı zaman bu, birilerinin diğerlerini temsil ettiği bir delegeler toplantısı değildir; prens ve ona bağlı kırsal zümreler halk adına değil, halk ‘önünde’, kendi egemenliklerini temsil ederler” (Habermas, 2018: 66).

bırakacaktır. Bu yeni anlayışta artık millet ve toplum birbirinden ayrı ve mesafeli değil tam tersine birbirinin eş değeri/özdeşi haline gelir ve toplumdan apayrı bir eksende değerlendirilen soyluluk da milletin bu kapsayıcılığı ile *havas*'dan *avam*'a sirayet eder. *Ortak çıkar* ve *genel yarar*'ın organik bir kamusal alan ekseninde tasavvur edilme süreciyle, “insan olmamasına rağmen bir kişi/şahıs gibi görülmeye başlayan toplum” (Pitkin, 2014: 233) ile burjuva sınıfının uzun bir süre tekeline alacağı millet arasındaki çakışma sonucunda millet de bir kişi/şahıs olarak düşünölmeye başlayacaktır ancak “gerçek bir kişi/şahıs olmayan yalnızca *temsil* edildiğinde kişi olan (*persona non vera sed repraesentata*)” (Pitkin, 2014: 234) bir kişi/şahıs. Karmaşıklaşan ekonomik ilişkilerle altyapısal olarak bir kördüğüm içine giren toplumda artık her toplumsal sınıf bu canlı yapının *başı* (hem organik hem de metaforik olarak) ve egemen iradesi olmak için sonu gelmez bir mücadelenin içine girecektir. Toplumla özdeş olarak görölmeye başlayan ‘millet’, bu *iç savaş*'ın -geçici- galiplerinin üstüne geçirdikleri bir örtüden başka bir amaca hizmet etmez. Kim egemen olursa, hayali perdeye yansıttığı *millet şahsı*'nın yerine geçerek, organik toplumun diğer bileşenlerine, onların *adına hareket ettiğini* ve onların ortak çıkarlarını ‘temsil’ ettiğine inandırır. Toplumun şahsı ile milletin şahsının önce siyasal sonra da kültürel olarak özdeşleştirilmesinin altında yatan temel saik de aslında, -organik- toplumun çatışan çıkarlara sahip grup ve sınıflardan mütevellit olmasıdır. Her grup ve sınıf kendi çıkarını maksimize etmek için çaba gösterirken, iktidarı elde edecek güce/hegemonyaya ulaştığı anda kendi özsel/sınıfsal çıkarını kamusal iyiliğin vücut bulmuş olduğu ortak çıkar/genel yarar olarak kabul ettirmek zorundadır ki iç savaş belirli bir süre askıda kalabilsin ve *şiddet tekeli* devlet yurttaş ekseninde meşru bir zemine taşınabilsin. İlahi *respublica*'yı ayakta tutan *religio*'nun eksikliğinde, ortak çıkar ve genel yarar da bu nedenle farklı grup ve sınıflardan oluşan toplumun şahsı yerine sınıfsız ve imtiyazsız soyut bir eşitliğin mümkün kılındığı *hayali bir cemaat* olan milletin (*natio*) şahsında kendini meşrulaştırmak zorunda kalır. Böylelikle modern iktidara ve egemenliğe giden yolda milletin kimlerden oluştuğundan çok kim(ler) tarafından, nasıl temsil edildiği en önemli soru(n)lar olarak karşımıza çıkar. Kişi olarak düşünölen milletin de dolayısıyla, *milli çıkar* (ortak çıkar) doğrultusunda kendi iradesini beyan edebileceğinin kabul edilmesi de temsil sihri ile yapılan bu özdeşliği meşru bir zemine taşır.

Hatırlanacağı gibi keyfi despotlukta milleti temsil eden, kralın bizzat kendisi iken ilişkiyel iktidarın oluşmaya başlamasıyla ortaya çıkan ‘yasal’ despotlukta ise millet;

kralın, muadillerinin ve kilisenin üyelerinden oluşan konseylerin birliğine dönüşmüştür. Her bir konseyin kendi grubunu kişisel olarak ‘temsil’ ettiği<sup>433</sup> seküler meclislerde ortaya çıkan bu ‘yasal’ despotlukta, *avam* olarak değerlendirilen halk henüz milletin has evladı olarak görülmemektedir. Toplumsal ve ekonomik bir devrimle ortaya çıkan burjuva sınıfının, ilişkisel iktidar denkleminde eklenerek bu meclislere davet edilmeleriyle birlikte kasaba ve kentlerdeki halk da milletin bir parçası olma yolunda ilk adımlarını atacaktır. Milletin temsilinin, ilişkisel iktidar pratiği aracılığıyla kralın şahsından (keyfi despotluk ya da monarşi), çoğunluğun şahsına (çoğunluk despotizmi ya da demokrasi) uzanması sonucunda da bu meclislerdeki demokratik dönüşüm başlar. Meclis ya da parlamentolara egemen olan sınıfın kendini, milletin temsilcisi ve iradesinin sözcüsü olarak göstermeyi başardığı anda modern temsili demokrasi, egemenliğin yegâne meşruiyet temeli olarak siyaset sahnesindeki yerini alacaktır. Meclis ve parlamentolardaki siyasal meşruiyetin temeli olan bu ‘milli’ dönüşüm, İngiltere’de tedrici bir *devrimler silsilesi* ile gerçekleşmişken Fransa’da ‘kanlı’ bir burjuva devrimi ile bir nihayete ulaşmıştır. Ancak tedrici dönüşümün ya da devrimin tetikleyicisi de daha önce belirttiğimiz gibi burjuvanın Pandora’nın kutusundan çıkararak feodal diyetlerde ve meclislerde boy göstermesi olmuştur. İngiltere ve Fransa’da bulunan kentlerdeki burjuva sınıfının ilk olarak zoraki bir şekilde katılmaya başladığı bu “meclislerin/parlamentoların varlığı, başlarda bütün iktidarın halktan geldiği görüşüne dayanmaktan çok herkesin toprağını doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak krala borçlu olduğu, bunun için de kralın emirlerine boyun eğmek, bu arada meclisin/parlamentonun toplanması için yapılan çağrılara uymak ve gösterilen görevleri yerine getirmek zorunda olduğu görüşüne dayanmıştır” (J. Cadart, akt. Sarıca, 1969: 49). İletişimsel iktidarın henüz kraldan gelen bir taleple gönülsüz bir rıza üzerine kurulduğu bu ilk aşamadaki temsilde, ilahi iradenin oluşumunda bahsettiğimiz gibi *yukarıdan* gelen bir ‘yetkilendirici temsil’ anlayışı bulunmaktadır. Henüz toplumsalın (ticari toplumla ortaya çıkan sivil toplumun) emekleme aşamasında olduğu bu dönemde kral ve maiyeti tanrı adına kamusal iyiliğin sözcüsü olarak milleti temsil etmektedirler:

<sup>433</sup> “11. ve 12. yüzyıllarda sık sık toplantıya çağrılan “Curia Regis” toplantılarına senyörler ve kilise büyükleri kendi şahısları adına katılırlardı, bu dönemde daha temsilci yollamak söz konusu değildir” (Sarıca, 1969: 18); “Fransa’da olduğu gibi, İngiltere’de de ilk başlarda herhangi bir vekâlet söz konusu değildir. Üyeleri, senyörler ve kilise büyükleridir” (Sarıca, 1969: 43).

“Nitekim J. Cadart’a göre, İngiltere’de 13. ve 14. yüzyıllarda oy kullanma hakkından söz edilemez. Seçmen oyunu kullanırken bir hakkını kullanmamakta, tatsız bir görevi yerine getirmektedir. Seçilen Parlamento üyeleri Westminster’e seçim bölgelerinin vekili olarak değil, kralın iradesiyle gelmektedirler; *Parlamantoya gelen delegeler seçmenlerinden aldıkları emredici vekâletleri değil, kralın emirlerini yerine getirmek üzere hemşerileri tarafından seçilmiş mutsuz kişilerdir*” (Sarıca, 1969: 49).

*Emredici vekalet*’in seçmenlerden değil, henüz kraldan geldiği seküler meclislerdeki bu ilk dönem, burjuva sınıfının toplumsal alanda gün geçtikçe güç kazanması sonucunda yavaş yavaş sona erer ve kentlerdeki ve kasabalardaki seçmenlerin (burjuvaların) *aşağıdan gelen* emredici vekaletinin geçerli olacağı ikinci aşamaya geçilir. Bu ikinci aşamada artık kasabalardaki ve gelişmekte olan eski ve yeni kentlerdeki burjuva seçmenler, kralın dış savaşların finanse edilmesi için koyduğu haraçları, ancak toplumsal alanda karşılaştıkları sorunların çözülme sözü karşılığında kabul ederek gönüllü bir vergi haline getirirler. Böylelikle ilişkisel iktidar tek yönlü olmaktan çıkarak kılıçtan ve kandan arındırılmış parlamentolarda *danışıklı bir dövüş* halini alacaktır. Şiddetin (iç savaşın) bu şekilde meşru bir zemine taşınmasıyla, toplum ve devlet (iktidar) arasındaki eşitsiz güç dağılımından doğan *negatif ilişki*, zamanla devlete *rağmen* güçlenen burjuvaların *bireysel özgürlük*’leri lehine gelişen modern bir denkleme dönüşür. Seküler meclislerin ikinci aşamasında ortaya çıkan bu denklemi şu ana kadar çözümsüz bir siyasal sorun yapan temel nokta, toplum-millet özdeşliğindeki öznelerin birbirinden farklı olmasıdır. Ekonomik gücü sayesinde devlet karşısında özerk bir mülkiyet (*dominium*) alanı yaratan burjuva, toplumsal alanda negatif özgürlüğün vücut bulduğu liberal-kapitalist bir *birey* olarak karşımıza çıkarken, milletin vücut bulacağı parlamento ve meclislerdeki temsil işlevi sayesinde kazanacağı tümel egemenlik arzusu (*isokratia*) sayesinde de kendini yasalar önünde eşitliğin (*isonomia*) ön plana çıktığı bir cumhuriyetçi-yurttaş olarak tanıttacaktır. Antik çağdan beri tecrübe ettiğimiz özgürlük ve eşitlik arasındaki dikotominin bu modern versiyonunda burjuva yurttaş(lar) hem devlete rağmen özgür ve özerk olmak isterlerken aynı anda da devletle bir bütün olarak egemen olmak için yanıp tutuşacaklardır<sup>434</sup>. Devletten ayrı düşmenin yolu, mülkiyetlerine zerk ettikleri -liberal-

<sup>434</sup> “Hürriyet isteyen demokratlar ve kanunlar koymak isteyen demokratlar. Demokrasi doktrinine uygun hiçbir anlayış bunlardan birini veya ötekini mahkûm etmeğe müsait olmamakla beraber, karşı karşıya gelmeleri kaçınılmaz bir şeydir. Bu karşı karşıya geliş çokçu demokrasinin üslubunu meydana getirir” (Burdeau, 1964: 60).

egemenlik (*dominium*) sayesinde kazandıkları bireysel özgürlükler ile devlet iktidarını sınırlandırarak milleti *sivil toplum* (kamusal alanda da parlamento) ile birlikte düşünmek iken, devletle hemhal olmanın yolu da kurgusal olarak eşit yurttaşlardan meydana getirdikleri *egemen millet* ile devleti özdeşleştirmeleri olacaktır. Elbette, temsili pratikler aracılığıyla parlamentoları doldurmaya başlayan -burjuva- yurttaş(lar)ın her bir ülkede yüz yüze kaldığı eşitlik-özgürlük dikotomisi farklı şekillerde cereyan ettiği için elimizde birbirinden farklı liberal-kapitalist birey ve cumhuriyetçi yurttaş kurguları mevcuttur ve bunlar da bize birbirinden ilginç *egemen millet* ve *milli irade* tahayyülleri kazandırmıştır. İngiltere örneğinde toplumsal alandaki güçlerini kralın egemen olduğu Parlamento'ya peyderpey aktaran liberal burjuva-yurttaşlar, aristokrasinin de kapitalleşmeyi başarabilmesi sonucunda onlarla beraber krala karşı dengeli bir ittifak kurarak hem parlamento'yu ele geçirmişler hem de daha önceden krala borçlu oldukları toprakları *dominium* ilkesi üzerinden vatan toprağına dönüştürmüşler ve böylelikle İngiliz *commonwealth*'inin (*milletinin*) ve *liberal* iradesinin temelini atmışlardır. Feodalitenin kansız bir şekilde dönüşüme uğradığı İngiltere'nin aksine Devrime kadar feodal kamburlarını sırtlarında taşıyan Fransız burjuvaları, kralî devlete, ruhban sınıfına ve soylulara karşı liberal-kapitalist bir egemenlik alanı yaratamadıkları için sonunda devleti tümünden ele geçirmekten başka çare bulamamışlardır. Ancak Alfred Döblin'in de (akt. Kardaş, 2018) pek yerinde söylediği gibi “devleti ele geçirirsen o senindir, sen de onunsundur ve artık sen yoksundur”. Böylelikle devleti ele geçirdikleri anda Fransa'daki burjuvalar öncelikle, ayrıcalıklar üzerine kurulu feodal mülkiyeti, devlet adına temellük etmişlerdir ve hemen ardından da, Devrimin artçı şokları sırasında araçsallaştırdıkları giyotin zoruyla budadıkları çoğunluk içinden hayallerindeki milleti inşa etmeye koyulmuşlardır. Millet, soyut yurttaşlar cemaatinden mürekkep devlet eliyle oluşturulması sonucunda da mülkiyetin bekçisi devlet ile vatanın sahibi millet arasında da zorunlu olarak soyut bir özdeşlik kurulmuştur.

İngiltere ve Fransa'daki farklılıklara rağmen seküler meclislerdeki temsilin üçüncü aşaması olarak ortaya çıkan bu modern temsilde artık burjuva-yurttaşlar, ikinci aşamadaki *emredici vekalet*'te olduğu gibi İngiltere'deki ayrı ayrı toplulukları ya da

Fransa'daki farklı toplumsal tabakalara<sup>435</sup> *vekalet etmeyi* bırakarak bir bütün olarak İngiliz ve Fransız milletini *temsil etmeye* başlayacaklardır. Ancak yukarıda kısaca anlattığımız temsilin *emredici vekalet*'ten *milli vekalet*'e dönüşümü her iki ülkede yüzyıllar süren bir zaman diliminde<sup>436</sup> gerçekleşebilmiştir ve bu süreç zarfında karşılaşılan farklı deneyimler ve özellikler, millet kurgusunun ve onun dile gelen iradesinin değişik şekillere bürünmesine yol açmıştır. Temsildeki bu aşama değişiminde, en önemli ve belki de en temel nokta ise *irade*'nin dönüşümü olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci aşamadaki *emredici vekalet*'te irade, küçükten büyüğe ortaya çıkan temsil birimlerindeki<sup>437</sup> seçmen yurttaşların, kendi grup *çıklar*'larına dair 'emredici' talimatları yazılı olarak *yansıtma*'larıyla somutlaşırken; üçüncü aşamadaki *milli vekalet*'te ise irade artık, somut bir şekilde verili olmayan milletin *ortak çıkar*'ının seçilen temsilciler tarafından *millet adına yaratılma*'sıyla ortaya çıkar. Bu dönüşümle birlikte eskiden temsil ettikleri yerel seçmen topluluklarına<sup>438</sup> maddi ve manevi şekilde bağlı olan temsilciler, parlamentoda vücut bulan milletin birer vekilleri haline gelerek, yurttaşlardan bağımsız kalan bu milletin aşkın iradesinin yaratıcıları haline geleceklerdir. Burke (akt. Sarıca, 1969: 60-61) bir mektubunda temsildeki bu zihinsel dönüşümü şöyle açıklamaktadır:

“Parlamento, birbiriyle çelişme halinde olan çeşitli çıkarların temsil edildiği bir elçiler kongresi değil, ülkenin bütününün çıkarlarını, bölgesel peşin yargılardan üstün tutan temsilcilerin, bir araya gelip müzakerelerde buldukları bir meclistir. Bir Milletvekili seçeceksiniz. Fakat o, seçildikten sonra Bristol'un temsilcisi değil, Parlamentonun bir üyesidir. Eğer seçmenlerin, ülkenin gerçek iyiliğine ve Milletin genel yararına aykırı

<sup>435</sup> “États Généraux'lara seçimle gelen vekiller daha milleti bütünüyle temsil etmekten çok uzaktırlar. 1789 yılına kadar da *bailliage*'lar ve *bailliage*'ların içinde de üç ayrı sınıf temsil edilmeye devam edecektir. A. Esmein'in dediği gibi, *bailliage* ya da *sénéchaussée*'ler sadece birer seçim bölgesi değil, États Généraux'lara temsilci gönderme hakkına sahip kamu tüzel kişileridir” (Sarıca, 1969: 28).

<sup>436</sup> “Avam Kamarasının yasama yetkisini ele geçirmesiyle yeni bir temsil anlayışının ortaya çıkışı, 14. yüzyıldan 15. yüzyılın sonlarına kadar süren uzun bir dönemi kapsamaktadır” (Sarıca, 1969: 52). Fransa'da da bu değişim ancak 1789 Devrimi ile gerçekleşmiştir.

<sup>437</sup> “Helen Cam, temsil edilen en eski birimin; “1110'de kasaba; daha sonra 1166'da eyalet ve kasaba; daha sonra 1226'da katedral meclisi; daha sonra 1254'te piskoposluğa ait rahip sınıfı; daha sonra 1258'de 'arazi topluluğu' -ayrıca baronlar - ve bir sonrakinde de 1265'te kent olduğunu belirtir” (Gürleyen, 2012: 46).

<sup>438</sup> Temsilcilerin aldıkları ücretten beyan edecekleri iradeye kadar belirleyici olan bu bağlar İngiltere'de 'kasabalar', 'şehirler', 'kontluklar', 'piskoposluklar' ve 'üniversiteler' şeklinde karşımıza çıkarken Fransa'da ise feodal tabakalar (ordres) olan 'soylular', 'rahipler' ve çoğunluğu burjuvaların oluşturduğu 'üçüncü tabaka'dan (*Tiers Etat*) oluşmuştur.

çıkarları varsa, o da öbür meslektaşları gibi söz konusu özel çıkarları savunmaktan kaçınmak zorundadır.”

*Emredici vekalet*'te, grupların *özel çıkar*'larının temsili ön plandayken üçüncü aşamadaki millet temsili sonucunda ortak ve genel kamusal bir çıkar anlayışı ortaya çıkmıştır<sup>439</sup>. Bu anlayışla birlikte, Parlamento içindeki yerelden kopup gelen temsilciler, ortak ve genel irade ilkesiyle tüm gruplardan/tabaka ve sınıflardan *üstün* ve *aşkın* bir iradenin parçası haline gelirler. Bu *aşkın* irade, Parlamento dışındaki bağımsız grup çıkarlarını savunan ve vekiller tarafından *yansıtılan* iradeler değil; bir bütünü temsil etme, yani bir milleti temsil etme anlamında, Parlamento üyeleri tarafından *yaratılan* bir iradedir. Aşkınlığı ile ilahi iradenin yerini alan bu yaratılan iradeler, parlamentoların oluşma süreçlerine göre farklı kutsallık payeleri kazanarak modern demokrasinin temel meşruiyet dayanakları olacaktır.

### 3.2.4. İngiltere Örneği

*Model Parlamento*'ya ismen çağrılarak bizzat katılan kilise büyükleri ve büyük toprak sahibi Lordların aksine, kontluklardaki şövalyelerin ve burjuvaların ancak seçimle varlık gösterebilmeleri nedeniyle İngiltere'deki parlamento, iki yapılı bir devinim içinde gelişim göstermiştir. Bu süreçte ismen çağrılan Lordların ve yüksek rütbeli rahiplerin kendine ait bir kamarası oluşurken, yerel çıkarları uğruna kader birliği yapan soylu şövalyeler ile burjuvalar da 'avam kamarası' adı verilecek olan kendilerine ait bir istişare alanına sahip olurlar. Küçük toprak sahibi soylu şövalyelerin burjuvalarla *Model Parlamento* içinde yakınlaşması sonucunda aristokrasi sınıfının ikiye bölünmesi, İngiltere'deki feodal yapının Fransa'nın aksine tedrici bir değişim sürecine girmesine yol açacaktır. Fransız burjuvazisinin yalnızlığının tersine İngiliz burjuvaları, *çitleme hareketi* sonucunda kapitalist anlamda burjuvulaşan soyluları yanlarına çekmeyi başararak, Avam kamarası ve Lordlar kamarası arasında kurulan *liberal çıkar*'lar doğrultusunda Parlamento içinde krala karşı ortak bir iktidar ve *irade* mücadelesi başlatırlar. Daha

<sup>439</sup> “Emredici vekâletin terkedilişinden sonra temsilcilerin görevi, genel yarara uygun düşen işleri görmektir. Bu temsil anlayışının temelinde, özel çıkarların dışında bir genel yararın varlığına olan inanç yatmaktadır. Temsilcilerin görevi, kişilerin tek tek, zümre ya da sınıf halindeki çıkarlarının üstünde olan, genel yararı sağlamaktır” (G.Burdeau, akt. Sarıca, 1969: 68).

önceden toplulukların (kontluklar, piskoposluklar, Lordlar) özel çıkarları arasında kendi çıkarını zar zor dile getirebilen burjuvalar, organik bir gelişim içine giren İngiliz *sivil toplumunun* içinde liberal-kapitalist bir mülkiyetçi bireye dönüştükçe, parlamento içindeki gücü de bu oranda artmaya başlayacaktır. Sivil toplum (milli/ulusal piyasa) alanında geliştirdikleri ‘mübadele iradesini’ ve ‘sözleşme’ mantığını Parlamentoya aktaran burjuvazinin bu liberal-kapitalist yönüyle birlikte, dışsal egemenlikten içsel egemenliğe geçiş tamamlanır: Artık halkı, ‘itaat ve koruma’ arasındaki *zorunlu ve bağımlı ilişkiyi tesis eden* ‘egemen mübadele iradesine’ sahip Kral temsil etmemektedir; halkı Parlamento ya da daha doğrusu Parlamento’daki *ortak çıkar/fayda/menfaat* düsturu ile bir araya gelen ‘rasyonel akıl’ sahibi liberal-kapitalist birey(ler)den oluşan ‘mülk sahibi halk’ temsil etmektedir. “Burjuvazinin bu şekilde gittikçe güçlenmesi, Parlamento’nun krala karşı mücadelesine hız vererek yasama yetkisini ele geçirmesine yol açarken, topluluklar arasındaki bölgesel farkları da zamanla törpüleyip azaltmış, böylece yasama yetkisini elde eden Parlamento’da *genel çıkar, özel çıkar*’lardan ağır basmaya başlamıştır” (G. Burdeau, akt. Sarıca, 1969: 56). Burjuvalar, yasama gücünü ellerine geçirip kendi özel sınıfsal çıkarlarını, tüm toplumun genel çıkarı gibi sunmayı başardıkça da ‘emredici vekalet’ anlayışı yavaş yavaş terkedilerek modern temsil anlayışına doğru bir gelişim süreci kendini gösterecektir: “Genel çıkarın özel çıkarlara üstün gelmeye başladığı andan itibaren seçmen, kendi bölgesel meselelerinin artık birinci plânı işgal etmediğini görerek, seçtiği vekillere ayrıca özel talimat vermekten vazgeçer” (G. Burdeau, akt. Sarıca, 1969: 56).

*Sahiplenici birey* olarak da adlandırılan *homo-economicus*’lardan mütevellit bu seçmen-halk, sivil alandaki mezhep savaşlarını, *dinin imanın para olmasını* sağlayarak bir mezhep barışına çevirmişler ve bu barış ortamında da çokluğun gerçek ve tek temsilcileri olduklarını ilan etmişlerdir: Akal’ın (1998: 73) belirttiği gibi Ortaçağda siyasi gücü kullananlar nasıl tanrının temsilcileriye, Yeniçağda da siyasi gücü kullananlar, devletin (sonra da milletin) temsilcileri olacaktır. Böylelikle ‘temsil edilenin birliğine’ yol açan ‘tanrılar çağına ait *tecessüm yoluyla temsil*’ ortadan kalkarak yerini ‘temsil edilenlerin birliğini’ inşa eden eşitler çağına ait ‘*delegeler yoluyla temsile*’ (Gauchet, 2000: 14) bırakmaya başlamıştır, ancak henüz *temsil edilen* ‘bireysel menfaatlerdir’ ve bu nedenle ‘temsil edilenlerin birliğinden’ oluşan halk/millet de yalnızca milli/ulusal bir menfaat ortaklığı (*commonwealth*) olarak ortaya çıkan ‘mülk sahibi halk’ olmuştur:



“Emredici vekâletin kalkmasıyla seçmenlerin özel çıkarlarını korumak zorunluğundan kurtulan, bağımsızlığa kavuşan Avam Kamarası üyeleri, iktisadi gücü elinde tutan ve İngiltere'nin sosyal yapı bakımından özelliğini teşkil eden asiller-burjuvazi koalisyonunun etkisi altında kalmışlardır. Başka bir deyimle, kralın elinden alınan yasama yetkisi halkın kontrolüne kadar inememiş, Avam Kamarası yoluyla rahatça burjuvazinin hakimiyeti altına giren Parlamentonun eline geçmiştir” (Sarica, 1969: 68).

Parlamentodaki bu dönüşümle birlikte “egemenlik sadece *aşkınlık* ile değil aynı zamanda *temsil* üzerinden de tanımlanmaya başlayacaktır” (Hardt ve Negri, 2002: 106). W. Blackstone’un (akt. Sarica, 1969: 60) belirttiği gibi artık her Parlamento üyesi, belirli bir seçim bölgesi tarafından seçilmesine rağmen, seçildikten sonra bütün krallığı temsil eder; Parlamentodaki görevi sadece kendi seçmenlerinin çıkarı için değil, Devletin genel çıkarı için çalışmaktır. Fakat ilahi (mutlak/mistik/öz) iradenin temsilcisi kraldan, *mülk sahibi halk* iradesinin temsilcisi olarak mübadele iradesini/liberal iradeyi oluşturan Parlamento’ya geçiş ile aşkınlık ortadan kalkmamaktadır, yalnızca temsil sihri ve seçim mekanizması ile gözlerden gizlenmektedir: “François Bourricaud kalabalığın seçim mekanizması yoluyla nasıl temsil edilebileceğini sorar ve şöyle der: Esrar!” (Akal, 1998: 102). Bu esrar ile hem ekonomik hem de politik eşitsizliğin üstü örtülerek halk olarak adlandırılan/seslenen *çokluk*’un kendini ‘egemen’ olduğunu sanması sağlanmaktadır<sup>440</sup>. Seçim mekanizması ve temsil (*representation*) ile artık *yeniden var kılınmak* (*re-representation*) istenen kral değil halktır elbet, ancak, temsil edilerek *yeniden var kılınan* bu halkın içine henüz herkes(ler) giremez.

Oy kullanma hakkının ve yurttaşlık tanımının genişletilerek halkın ‘yeniden’ *yeniden var kılınması* (*re-representation*) üzerine gerçekleşen Putney<sup>441</sup> tartışmaları sonucunda, kendi ‘iradesini’, temsil ettiğini iddia ettiği ‘halkın’ iradesi şeklinde sunmayı başaran burjuva-kapitalist iradenin meşruiyeti de John Locke tarafından kuramsallaştırılarak İngiltere özelinden piyasa evrenselliğine taşınacaktır. Hobbes’un aksine “Stuart kralına direnişi ve parlamentonun üstünlüğünü gerekçelendirmek isteyen” (Wood, 2016: 292) Locke, politik alandaki eşitsizliği, rasyonel aklın *ıslah* ettiği

<sup>440</sup> “Temsilci ve seçmen, yani parlamento ve ulus (*millet*) ve arasında bir iletişim olmasına rağmen bu iletişim asla eşitler arasında değil, yönetmeye can atanlar ile yönetilmeye razı gelenler arasındadır” (Arendt, 2012A: 371).

<sup>441</sup> İngiliz İç savaşı sırasında Levellers temsilcileri ile Soylular arasındaki tartışma.

(iyileştirme/geliştirme) ‘emek’ ile ortaya çıkan mülkiyet eşitsizliği üzerinden kurgulamıştır ve bu akıl yürütme üzerinden krallıktan bir *commonwealth*’e<sup>442</sup> dönüşen yeni toplumun özüne de ancak ve ancak “özel mülkiyete sahip ve bu mülkiyeti arttırmayı hedefleyen, akılcı burjuva bireyi” (Zabcı, 2011: 493) yerleştirmiştir. Emeğini *ıslah* edemeyip ‘tembel ve kavgacı’ olan yığınlar, toplumun ‘ortak çıkarı’ (*commonwealth*) için *neyin iyi neyin kötü* olduğunu bilemeyecekleri için de *iradelerinden* kendi ‘rıızaları’ ile vazgeçerek *iyi ile kötüyü bilme ağacından yeme* (Yaratılış, 2.17) cesareti gösteren burjuva-kapitalist iradeye teslim olmuşlardır<sup>443</sup>. Hobbes’ta ‘yukarıdan temsil’ ile kral zoruna/lehine gerçekleşen toplumsal rıza Locke’da ‘menfaatlerin/çıkarın temsili’<sup>444</sup> ile Parlamento zoruna/lehine dönüşmüştür: “Halkı halk yapan, ortak iyi ya da çıkar temelinde kurulmuş toplumsal birlik, konfederasyon ve karşılıklı rızadır” (Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury Kontu, akt. Greenfeld, 2017: 53). Hobbes’un düşüncesinde halk ve kral özdeşken, Locke’un kuramsallaştırdığı İngiliz Liberalizmde ise *mülk sahibi halk* ve Parlamento özdeşleşecektir ve Parlamento’da yalnızca ekonomik akıl ile toplumun genel çıkarını dolaysız olarak maksimize ettiği öne sürülen liberal bireyin menfaatleri/çıkarları temsil edilecektir: “İngiliz modelinde özel çıkarlardan oluşan kamusal çıkar, sihirli bir biçimde görünmez el tarafından özel çıkarlarla kaynaştırılır ya da kendi kendilerine yaptıkları tartışmalarla ve yasalarla özel çıkarları (*menfaatleri*) temsil eden parlamento kamusal çıkarı gerçekleştirir” (Wood, 2016: 233).

Kişi olarak burjuva birey(ler)in temsilinden ziyade, burjuva birey(ler)in çıkarlarının/menfaatlerinin temsili düşüncesi sayesinde burjuva kökenli toplumsal alan (sivil toplum), siyasal/kamusal alan üzerinde bir hegemonya kurmaya başlayacaktır. Burjuva çıkarları bilindiği üzere ekonomik faaliyetlerin hayat bulduğu *piyasa alanı*’nda kendini gösteren özel çıkarlardır. Ekonomik alanda ortaya çıkan farklı piyasalar içindeki çatışan bireysel/özel burjuva çıkarlarından, genel bir çıkar ve kamusal bir yarar elde edildiği iddia edildiği anda da piyasa alanı ve ekonomisi, kamusal alan üzerinde etkili ve belirleyici olmaya başlayacaktır. Polanyi’nin (2010: 85) ifade ettiği gibi piyasa

<sup>442</sup> “İç savaşın getirdiği önemli sonuç, kralın idamından sonra Lordlar Kamarasının dağıtılması, Cumhuriyetin ve “Millî Egemenlik” ilkesinin ilân edilmesidir” (A. Esmein, akt. Sarıca, 1969: 53).

<sup>443</sup> “Tanrı, yeryüzünü geçimsiz ve kavgacıların geçici hevesleri ve tamahkarlıkları için değil akıl sahiplerinin ve çalışanların (ki, O’nun insana verdiği tasarruf etme hakkının ismi emektir) kullanımına verdi” (Locke, 2020: 192).

<sup>444</sup> “Burke’ün de ifade ettiği gibi siyasi temsil yalnızca menfaatlerin temsilidir” (Pitkin, 2014: 165).

ekonomisi, ekonomik yaşamın tümünün, dışarıdan yardım ve müdahale gelmeden kendi kurallarına göre işlediği bir piyasalar sisteminden meydana gelmektedir. Piyasa içindeki liberal-kapitalist bireylerin çıkarlarının (menfaatlerinin), Parlamento içindeki burjuvayurttaşların iradesi aracılığıyla her türlü kamusal müdahaleden azat edilmesiyle de İngiliz *commonwealth*'i ortak bir zenginliğin paylaşıldığı genel bir kamusal çıkarın vücut bulduğu bir devlet şekline bürünecektir. Çıkarın gücü konusunda Machiavelli zamanından beri birçok şey söylenmiştir. Rohan Dükü de (akt. Hirschman, 2018: 51) bunu “hükümdar uyruklara hükmeder, çıkar da hükümdara” diyerek özlü bir şekilde dile getirmiştir. Ancak bireysel menfaatlerin/çıkarların kendiliğinden kamusal bir yarara dönüşmesinin meşrulaştırılması, doğa alanında değişmez yasalar üreten bilimsel düşüncenin sosyo-ekonomik alana devşirilmesi ile mümkün olacaktır. Ekonominin bir bilim olarak kabul edilerek yasalarının tartışılmaz olmasını sağlayan düşünürlerin başında da Fransız ve İskoç Aydınlanmacılar gelmektedir. Örneğin Fransız Aydınlanmacılardan Helvétius'un “nasıl fiziksel dünya hareket yasalarınca yönetiliyorsa, aynı biçimde değerler dünyası (moral evren) da çıkar yasaınca yönetilir” (Hirschman, 2018: 58) sözü bireysel ve özel çıkarların genel çıkara çıkacağını ispatlama çabalarından biri olarak kendini gösterir. Hatta, ne kadar, “*Arılar Masalı: Veya Kişisel Ahlaksızlıklar ve Toplumsal Yararlar*” adlı kitabında, katıksız bencilliğin yönlendirdiği bireysel davranışların topluma yararlı sonuçlar vereceğini pervasız bir üslupla savunarak geleneksel ahlaki duyarlılığı fena halde rencide etmiş” (Buğra, 2006: 15) olsa da Mendeville'in de bireysel çıkara dair düşünceleri, -liberal-kapitalist- ekonominin bir bilim olarak kusursuz ve değişmez yasalar üretmesinde önemli bir destek noktasıdır. Ancak “etkin bir varlık olması hasebiyle insanın bilhassa kendi öz-çıkara göre eylediği ve sadece tek bir arzu, sahip olma arzusu tarafından harekete geçirildiğini varsayan -klasik- ekonomi bilimine” (Arendt, 2006: 82) asıl dokunulmazlığı ve hatta aşkınlığı kazandıran ise bilindiği üzere Adam Smith olmuştur. Adam Smith, bireysel çatışmalar ile bir kördüğümüne dönüşebilecek olan bu ‘eylemlilik’ halini, ortaya attığı ‘görünmez elin’ tasdiki ile tanrısal bir nizam getirerek liberal çıkardan/iradeden, genel bir çıkara/iradeye geçişin kutsayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Locke’un eserini İncil kabul eden Whig Partisi” (Kedourie, 1971: 121), tüm bu ‘bilimsel’ açıklamaların da desteği ile Parlamento’yu etkisine alarak İngiliz

*commonwealth*'in -milli- iradesini, 'mülk sahibi halk' ile eşitleyecektir<sup>445</sup>. *Mülk sahibi halkın*, kralî devlet karşısındaki ikinci zaferi olan 1688 yılındaki Şanlı Devrimin ardından imzalanan Bill of Rights'la birlikte vergi ve asker toplama yetkilerinin kraldan alınarak tamamen mülk sahibi halkın temsil edildiği Parlamento'ya geçmesiyle halk=millet=devlet özdeşleşmesi yeni bir aşamaya taşınır. *Crown in Parliament* ifadesiyle anlaşıldığı gibi bu aşamada, kral/hükümdar Parlamento içinde sadece sembolik olarak varlık göstermeye başlar. Böylelikle 'salt kötülük' olarak ifade edilen kral-devletin gücü, 'korkusuz' *sermaye* karşısında zayıfladıkça devlet odaklı bir sözleşmeden toplum odaklı bir sözleşmeye geçilir<sup>446</sup>. Kralın kellesinin bu süreçteki iç savaş sonrasında kopması sonucunda devletin 'salt' kötülükten 'zorunlu' bir kötülük şekline gerilemesiyle de daha önceden *kutsal teslim* üzerinden kral-devlet ile özdeşleşen halk yığını, ortak çıkarlar uğruna bir araya gelen *commonwealth*<sup>447</sup> yani milli-devlet ile özdeşleşecektir. *Societas* kipinden çıkan burjuva-liberal milletin bu ilk örneği ile 'ilk milli-devletin temeli atılır ve böylelikle de "egemenliğin devlete, krala ve/veya hükümete değil de doğrudan halka ve onun politik ve kültürel karşılığı 'millet'e' yerleştirme özlemiyle" (Pierson, 2000: 35) "hanedanlık iddiaları yerini milliyetçilik olgusuna bırakır" (Calhoun, 2012: 87). Egemenlik olgusunun milliyetçilik ve -parlamenter- demokrasi ile bu şekilde çakışması sonucunda da modern milli-devletin ilk örneği ortaya çıkmış olur.

### 3.2.5. Demokratik İrade ve Milli İrade Çakışması

Tabandan gelen 'demokratik' halk=millet=devlet özdeşliğinin İngiltere örneğindeki gibi milliyetçilik<sup>448</sup> ile hemhal olmasıyla beraber 'demokratik irade' ve 'milli irade' arasında da bir çakışma ve hatta bir özdeşleşme kurularak siyasal alanda bir

<sup>445</sup> "*Salus populi suprema lex* (halkın menfati ve refahı en üstün yasadır) öylesine adil ve temel bir kuraldır ki, bu ilkeyi izleyen tehlikeli hatalar yapmaz" (Locke, 2020: 277).

<sup>446</sup> "Daha önce toplumsal olanın yükselişi adını verdiğimiz şey tarihsel bakımdan, özel mülkiyete yönelik özel ihtimamın bir kamusal mesele haline dönüşmesiyle çakışır. Toplum kamu alanına ilk olarak mülk sahipleri kılığında ve servetlerinin kendilerine kamu alanına girme hakkını verdiği gibi bir iddiadan ziyade, servet birikimi için kamudan korunma talep ederek girdi" (Arendt, 2006: 116).

<sup>447</sup> Kraliçe Elizabeth'in Fransız sefiri olan Sir Thomas Smith ifadesiyle bu *commonwealth* "özgür insanların çoğunun bir araya gelip aralarında ortak bir anlaşma ve sözleşme yaparak savaşta ve barışta birbirlerini korumak üzere birleştikleri bir topluluktur" (akt. Wood, 2016: 243)

<sup>448</sup> "Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde milliyetçiliğin yükselişi demokratik fikirlerin yayılmasıyla başlar" (Rocker, 2019: 243).

meşruiyet krizine dönüşecek olan bir belirsizliğin temeli atılır<sup>449</sup>. Doğrudan, bölünemez mutlak milli-devlet egemenliği ile bağlantılı olan milli irade'nin, demokratik irade'nin yerine geçerek kendisine bir meşruiyet alanı yaratması sonucunda, meşruiyetini tekil bir egemenliğin gücünden değil de egemenin/iktidarın sınırlandırılmasından ve ehlileştirilmesinden alan modern demokrasi bir krizin batağına saplanacaktır. Somut bir halk kitlesini oluşturan yurttaşların zamana ve mekâna bağlı bir şekilde eşit ve özgür olarak *yansıtıkları* iradeden doğan 'demokratik irade' ile zamansız ve mekânsız soyut bir millet tasavvurunun egemenliği üzerinden *yaratılan* 'milli irade' arasında oldukça büyük farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları analitik olarak ortaya koyabilmek için demokratik iradeyi, siyaset teorisinde emredici vekaletin devamı olarak görülebilecek olan ve somut yurttaşların iradesi ile elde edilen 'Halk Egemenliği' kavramı ile birlikte ele alırken; milli iradeyi de, verili bir andaki somut bir halk yerine geçmişten geleceğe değişmez bir ruh ve akla sahip soyut bir milletin iradesinden doğan 'Milli Egemenlik' kuramı ile değerlendirebiliriz. "Halk Egemenliği teorisine göre iktidar, toplumu meydana getiren fertlere aittir ve fertler bu haklarını devredemezler, ya kendileri kullanırlar ya da vekillerine *talimat vererek* kendi nam ve hesaplarına kullanmalarına göz yumarlar" (Sarıca, 1969: 209):

"Bu teori, egemenliği halka mal eder ve buradan da bazı sonuçlara varılır. Şöyle ki, halk bir *toplam*'dır, bir *sentez* değildir. Gerçek kişilerden ayrı, üstün bir manevî şahıs'a (tüzel kişi'ye) ait değildir. Somut bir kavramdır: Gerçek kişilerin her birine, ayrı ayrı aittir. Kişisel iradelerin toplamıdır. Her gerçek kişi egemenliğin hissedarıdır" (Tunaya, 1980: 151).

Milli egemenlik kuramına göre ise iktidar ve egemenlik, "kendisini vücuda getiren kişilerden ayrı, onların *toplama* değil de *sentezi* olan 'soyut' bir tüzel kişi" (Tunaya, 1980: 151) olarak ortaya çıkan şahıs-milletin bölünemez tekil iradesinden kaynaklanır:

"Milli egemenlik teorisinde hiçbir fert, hiçbir kurul, iktidarı kullanma yetkisine sahip değildir. Bu teoriye göre iktidarın sahibi, fertler ya da toplum içindeki çeşitli zümreler değil, doğrudan doğruya 'Şahıs-Millet'tir. Ne var ki Millet manevi bir varlık olarak fertlerden ayrıldığı için, o da iktidarı doğrudan doğruya ve kendi eliyle

<sup>449</sup> "Milliyetçiliğin dokusundaki en kalın ipliklerden biri de siyasi iktidarın ancak, ona tabi olan halkın iradesini yansıtması ya da en azından onun çıkarlarına hizmet etmesi kaydıyla meşru olabileceği fikridir" (Calhoun, 2012: 95).

kullanamayacaktır. Burada da fertlerden ayrı ve onların üstündeki bu manevi varlığın, ‘Şahıs-Millet’in, iktidarı kimin eliyle kullanacağı, genel/milli iradenin nasıl ortaya çıkacağı sorunu ortaya çıkar” (Sarıca, 1969: 185).

Halk egemenliği ve milli egemenlik kuramları arasındaki iradenin kaynağına dair bu özsel farklılıklar üzerinde durarak, temsili demokrasinin temel krizini oluşturan *demokratik irade ve milli irade* arasındaki belirsizlik alanını, az da olsa aydınlatma şansı elde edebiliriz. Yurttaşın ‘aktif’ bir *eylemcilik* içinde olduğu Antik Yunan’da elle tutulabilir şekilde somut olarak karşımıza çıkan *demokratik irade* bilindiği üzere, Roma örneğinde kendini gösteren ‘pasif’ yurttaşlardan itibaren bir ‘hakikat krizi’ içine sürüklenerek sadece ‘temsil’ ile var olabilen ‘dolaylı’ bir iradeye dönüşmüştür. Somut olarak ortaya çıkan yurttaşların özgür ve eşit bir şekilde ‘doğrudan’ *yansıtıkları* bir iradeden, Roma Cumhuriyeti ile birlikte *seçilmişler* tarafından temsil edilen yurttaşların adına ‘dolaylı’ bir yoldan *yaratılan* bir iradeye dönüşen demokratik irade, modern çağdaki halk=millet=devlet özdeşliğinde ise tamamen yolunu kaybeder. *Kanlı canlı* aktif yurttaşlardan oluşan bir halkın egemenliğini ifade eden demokratik irade, modernitedeki bu özdeşlik ile hem soyut olarak kurgulanan millete hem de bu millete bir beden biçen *Leviathan*’a aktarılınca, somut halkın iradesinden soyut bir milli-devletin ‘egemen’ iradesine dönüşür. Demokratik iradenin yerine ikame edilen bu modern milli-devlet iradesi de bilindiği üzere; milli irade (çoğunluk despotizmi/popülist akıl), bürokratik irade (aydın despot) ve yönetsel irade (liberal tahakküm/liberal akıl) olarak üçlü bir eksen de dengede durarak modern egemenliği ayakta tutmaktadır. Sacayağını andıran bu dengedeki ‘milli irade’ ekseninin işlevi de egemenlik savaşında bir mücadele içinde olan tüm bu *seküler* akıllara demokratik açıdan bir meşruiyet kazandırmaktan başka bir şey değildir. *Devletin egemenliği* (Souveraineté de l’Etat) kavramının soyut tuzaklarından kendimizi kurtararak *devlet içindeki egemen(ler)i* (Souveraineté dans l’Etat)<sup>450</sup> ortaya çıkartabilmek için milli irade mefhumunun bu işlevini daima akılda tutmamız gerekmektedir. Başta popülist akıl olmak üzere ister bürokratik akıl isterse liberal akıl olsun bunlardan herhangi birini araçsallaştıran her *gerçek* ‘egemen’ yapı ya da sınıf, toplumun rızasını alarak kendi iktidarını ‘demokratik’ olarak meşrulaştırabilmek için kendisini, halk içindeki herkesi kapsayan milletin temsilcisi ve hatta milletin şahsı olarak

<sup>450</sup> İki kavram arasındaki ayrıntılı açıklama için bkz. Kubalı, 1965: 83.

adederek, iradesinin milletin iradesi olduğuna inandırmak ister. Ancak her aklın, çokluktan oluşturduğu ‘millet’ sentezinin birbirinden farklı olması nedeniyle, modern temsili demokrasi ortaya çıktığı ilk andan günümüze değin ontolojik bir krizin içinde debelenip durmaktadır.

‘Milli egemenlik’ gömleği ile üstünün örtülmeye çalışıldığı bu meşruiyet krizinde, demokratik iradeyi ortaya çıkarması umulan somut halkın durumu bize mitolojideki en ünlü haydutlardan biri olan Prokrustes’in talihsiz misafirlerini hatırlatmaktadır: Yoldan geçen insanları evine davet eden Prokrustes onları yedirip içirip bir güzel ağırladıktan sonra üstlerine çöken yorgunluklarını alma bahanesiyle çok rahat olduğunu iddia ettiği yatağında dinlenmeleri için ikna edermiş. Ancak yatakta misafirleri acı bir sürpriz beklemekteymiş, eğer misafir demir yataktan uzunsa, Prokrustes misafirin yataktan dışarı taşan ayaklarını keserken boyu kısa gelen misafir içinse mengene kullanarak yatak ile boylarını eşitlermiş. Meşru şiddet kullanma tekeline sahip olduğu topraklar içinde yaşayan halk(lar)ı kendisi ile özdeşleştiren modern milli-devlet de, her bir insanı birer yurttaş olarak bağrına basmış olsa da bir bütün olarak hepsini kendi bedenine (Leviathan) uydurmak için Prokrutes’in yaptığına benzer bir şekilde, ya ayrıık otlarını kesip atmakta ya da asi ruhları bir mengeneyle sokarak ‘milli ruh’ ile özdeşleştirmektedir. Milli-devletin içindeki egemen sınıfların (*Souveraineté dans l’Etat*) iradesinden doğan milli egemenlik anlayışı, halk(lar) üzerinde yaptığı bu sosyo-politik mühendisliği meşrulaştırmak için halk(lar)ın salahietsizliği iddiasını kuramsallaştırmaktadır. Vesayetçi yaklaşımın temelini oluşturan bu iddiaya göre halk(lar)ın egemenliğini inşa edecek bir demokrasi anlayışı, ayaktakımından oluşan kalabalığın/çokluğun (*vulgus*) henüz kendi kendini yönetecek bir kapasiteye ve olgunluğa erişemediği için milli-devlet için oldukça sorunlu ve tehlikeli bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta Lipson’un da (1984: 48) söylediği gibi 19. yüzyılın başında dahi günlük siyasal konuşmada demokrasi deyimini birçokları için hakaret içeriği taşımaktadır. *Vulgus*’dan (avam) mürekkep halk yığınınından bir *demos* (yurttaş topluluğu) oluşturmak yerine bir *ethnos* (millî cemaat) yaratmayı tercih eden egemen sınıf(lar) (*burjuvazi-bürokrasi*), bu nedenle milli egemenlik kuramı aracılığıyla demokrasiden önce modern cumhuriyeti kurgulamışlardır.

### 3.2.6. İngiltere’de Parlamento İrade

Halk çoğunluğunun içeriden girmesine izin verilmediği cumhuriyetlerden (*commonwealth*) ilki olan İngiltere’de, ‘şahıs-millet’in ortaya çıktığı ve onun iradesinin yaratıldığı yer olarak karşımıza ‘Parlamento’ çıkmaktadır. Ancak yukarıda ayrıntılı olarak açıkladığımız gibi feodal egemenlerin parlamento içindeki evrimsel dönüşümü, modern çağda şahıs-milleti yaratan ‘Milli Egemenlik’ kuramının İngiltere örneğinde kendine has bir yapıda ortaya çıkmasına yol açmıştır. Burjuvalar, soylular ve taç arasında Parlamento içinde sağlanan *liberal* ‘uzlaşma’/‘barış’ sayesinde “İngiliz Model Parlamentosu devlet egemenliğini elinde toplayan üç unsurlu bir milli temsil heyeti” (Kubalı, 1965: 385) olarak karşımıza çıkmaktadır. Egemenliğin mutlak olarak kamusal alandan devşirilerek tekil bir şahıs-millet çıkarının ön planda olduğu milli egemenlik kuramının aksine İngiltere’de, toplumsal alandaki ‘etkin’ aktörlerin ortak bir paydada bulunduğu bir *trio*-millet egemenliği tedrici bir şekilde arzı endam etmiştir. Taç, soylular ve burjuvaziye ortak paydada buluşturarak ortak/genel bir milli çıkar üzerinde anlaşmalarını sağlayan da bilindiği üzere *liberal çıkar/menfaat* anlayışıdır. Liberal egemenlikten pay sahibi olamayan mülksüzlerin parlamento dışında bırakılması nedeniyle halk egemenliği anlayışından uzaklaşan İngiltere, kralî devlet karşısında egemen olarak soyut bir milleti değil de *ortak menfaatler*’in bir araya getirdiği bir *commonwealth*’i düşünmesi hasebiyle de milli egemenlik kuramından ayrı düşmektedir. Shaftesbury Kontu’nun (akt. Greenfeld, 2017: 596) “bir insan topluluğunun üyelerini birleştiren ve Halkı tek yapan, belli ortak iyiler ya da çıkarlar üzerine kurulmuş toplumsal birliktelik, ittifak ve karşılıklı rızadır” sözleriyle halk egemenliği kuramına; “mutlak güç *public*’i ortadan kaldırır; ve *public*’in ya da anayasanın olmadığı yerde aslında *ana*-Vatan ya da Millet de yoktur” cümleleriyle de milli egemenlik anlayışına mesafe koyan İngiliz düşüncesinde bu nedenle, soyut ve ilksel bir millet anlayışı yerine liberal iradenin rasyonelitesi aracılığıyla bir araya gelen sivil toplumun kaynaklık ettiği bir ‘millet’ kurgusu ortaya çıkmıştır. Bu millet kurgusunun, liberal çıkar/irade paydasında bulunan üçlü egemen yapı üzerinden Parlamento’ya hasredilmesiyle de<sup>451</sup> İngiliz Parlamentosu

<sup>451</sup> “Konuya Anayasa Hukuku açısından bakacak olursak, temsilcilerin bağımsızlığı ve halkın bütününe temsil edilememesi, İngiltere’de Parlamento egemenliğine yol açmıştır. “Milli egemenlik” ve “Halk egemenliği” teorilerinden hareket etmeyen İngiliz pragmatizmi, Parlamentosunun üstünlüğünün bir Anayasa ilkesi haline gelmesini mümkün kılmıştır” (Sarica, 1969: 68).



egemenliğin mabedi olarak karşımıza çıkmaktadır. 1689'daki 'Şanlı Devrim' sonucunda güç dengesinin tamamıyla liberal çıkarın/iradenin sahibi olan Avam Kamarasına geçmesi sonucunda da taç ve soyluluk 'milli egemenlik' haklarından somut olarak vazgeçmek zorunda kalmıştır ancak parlamento içindeki *sembolik* varlıkları sayesinde millet tanımı içindeki yerlerini günümüze kadar korumaya devam edebilmişlerdir. Millet tanımının bu *üçlü heyet* dengesi içinde sembolik bir alana taşınması nedeniyle, egemenlik anlayışında soyut millet kurgusuna ihtiyaç duyulmamıştır. Parlamento içindeki fiili gücü sayesinde, 'erkeği kadın, kadını da erkek yapamamak' dışında her şeye muktedir olan Avam Kamarası, egemenlik iddiası için soyut bir millet kurgusu arkasına saklanma ihtiyacı duymadan kendi liberal çıkarını/iradesini egemenliğin temelini haline getirmeyi başarmıştır:

“İktisadi eşitsizliğin hiçbir sınır tanımadığı bir toplumda, emredici vekâletin terk edilmesi, iktidarın kabiliyetlilerin, kültürlülerin yâni varlıklıların toplandığı Parlamento'ya geçmesiyle sonuçlanmıştır. Artık iktidar ne Kral'ın, ne Millet'in, ne de Halkındır; seçimle gelmekle birlikte vekâlet bağlarından sıyrılmış olan üyelerden kurulu Avam Kamarasının ağır bastığı Parlamentonun elindedir” (Sarıca, 1969: 70).

Köken olarak *asil olmayanlar* anlamına da sahip olan *commons* (avam) kelimesinden türeyen Avam Kamarasının bilindiği gibi bir başka alt anlamı da *communitas* kipi içinde 'müşterekler'in bir araya getirdiği bir topluluk (*komün*) düşüncesine dayanmaktadır. Ancak 'müşterekler'in yalnızca liberal çıkarlardan oluştuğu parlamentonun ilk dönemlerinde, bir yığın olarak düşünülen *vulgus* şeklindeki halk yığını, Avam Kamarası içinde kendine hemen yer bulamamıştır. *Liberal irade*'nin izin verdiği ölçüde, hukuki olarak medeni/ekonomik yurttaşlık haklarından faydalanmalarına rağmen henüz bu süreçte birçok -erkek- yurttaş, seçme (oy kullanma) hakkından mahrum oldukları için aslında Avam Kamarası içinde temsil de edilmemektedirler. Milli egemenlik anlayışına uzak olduğu için ülke içinde yaşayan *herkesi*, soyut olarak dahi egemenlik halesi içine kabul etmeyen İngiliz pragmatizmi, halkın birçok kesimini görmezden gelip yalnızca menfaatlerin temsiline izin verdiği için de genel olarak halkı da somut egemenlikten mahrum bırakmıştır. Parlamento içindeki 'liberal' avam'ın iradesinin egemen olduğu İngiltere, bu nedenle hem 'milli irade' hem de 'demokratik irade' açısından birçok eleştirinin hedefi haline gelecektir. *Liberal akli* kullanamadıkları ya da bu akıldan mahrum kaldıkları için parlamento'ya kabul edilmeyen ve hatta

parlamentoda temsil dahi edilmeyen ‘salahiyesiz’ halk yığınının parlamentodaki liberal avam tarafından yönetilmesine Burdeau (1964: 87) ‘yönetilen demokrasi’ (*démocratie gouvernée*) adı vermektedir: “Yönetilen demokrasi rejiminin hareket noktası, temsilcilerin halkın iradesini ‘yansıtanlar’ değil ‘yaratanlar’ olmasından kaynaklanmaktadır” (Özkan, 2020A: 254). Parlamento dışında kalan halkın iradesinin temsil edilmediği bu *yönetilen demokrasi* rejimine<sup>452</sup> ilk tepki de Rousseau’dan (1982: 109) gelecektir:

“İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da çok yanılmaktadır. İngiliz halkı yalnızca parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez İngiliz halkı köle olur, bir hiç derecesine iner”.

Dikkat edilecek olursa Rousseau, İngiliz rejimini *temsil edilmeyen* halk’ın mağduriyeti üzerinden değil tam tersine *temsil edilen* halk’ın talihsizliği üzerinden eleştirmektedir. Sık sık *olumsuz antropolojiye* kapılarak, Antik çağın *erdemli* toplumlarının yasalar önündeki eşitliğine (*isonomia*) dayalı ‘temsilsiz’ ortaklaşmalarının (toplum olma) nostaljisini yapan Rousseau’ya göre, *hiç de hazzetmediği* (akt. Cassirer, 2013: 66) İngiltere’deki bu ‘temsili’ sisteme dayalı demokrasi anlayışı, eksik ve gayri ahlaki bir ortaklaşma üzerine inşa edilmiştir. Maddi değerlerin (meta halini almış bilimler ve sanatlar, lüks şeyler, tüketim eşyaları) dolaşımı sonucu ortaya çıkan ticari kapitalizm ve burjuva devletinin dayandığı *yasaların* üretildiği parlamenter demokrasinin temelinde kişisel/özel çıkarlara dayalı burjuva değerleri “[rekabetin, bencilliğin, hoş gitme isteğinin, sivrilmenin ve üstün olma tutkusu” (Ağaoğulları, 2006: 30)]” bulunmaktadır. Locke’çu sınırlamalardan muaf kalarak bu liberal/piyasa toplumunu bir araya getiren “ortak özel çıkarlar Rousseau’ya göre ister kanun gücüyle ister ticari ağlarla ayakta tutulsun büyük ölçüde sahtekarlıktır” (Wood, 2016: 217). ‘Özel çıkarın maksimize edilmesi’ (*bireysel faydanın ençoklaştırılması*) ile sınırlı olan İngiliz liberal özgürlük anlayışı yalnızca bir yanılsamadır; piyasa alanındaki (sivil toplum/sosyal beden) ekonomik eşitsizliklerin üstünü örtmek için sadece -temsilci- seçim zamanlarında (oy kullanma) gerçekleşen anlık/geçici ve yapay bir ortaklaşma/toplum olma (*yalancı*

<sup>452</sup> “Bu henüz demokrasi değildi, çünkü İngiliz halkının yalnızca küçük bir bölümü yasama meclisince ya da orada sandalye elde edebilen gruplar ve partilerce temsil edilmekteydi. Fakat meclisin üstünlüğü ilkesi yerleştirilmiş olduğu için, buna demokrasinin başlangıcı denebilirdi. Geriye kalan iş, meclis’i, bütünü gerçek temsilcisi haline sokmaktır” (Lipson, 1984: 174).

*sözleşme*) halidir bu: “Ne olursa olsun, bir ulus kendine temsilciler seçer seçmez, özgürlüğünü de, varlığını da yitirir” (Rousseau, 1982: 111). Rousseau’nun liberal iradeye dair bu eleştirileri aslında Ağaoğulları’nın da (2006: 66) belirttiği gibi İngiltere’nin liberal parlamenter rejimi ile sınırlı olmamıştır aynı zamanda Rousseau’nun eleştirisi oklarının hedefinde Fransa’nın monarşik rejimi de vardır çünkü her ikisi de aynı toplum biçimine sahiptir, her iki ülkenin toplumsal yaşamının motorunu aynı insan tipi, yani ‘burjuva’ oluşturmaktadır. Her ne kadar İngiliz burjuvazisinin Model Parlamentodaki başarısını Fransız burjuvazisi henüz *États Généraux*’da gösterememiş de olsa İngiliz muadili ile arasında Rousseau’ya göre herhangi bir nitelik farkı söz konusu değildir. Ancak buna rağmen Rousseau’nun eleştirilerine kulak verip bu eleştirilerin odağında geliştirdiği siyasi düşüncelerini ve felsefesini eyleme dönüştürecek olanlar da Fransa’daki burjuvazi içinden çıkacaktır. *États Généraux*’nun değişmeyen feodal yapısı nedeniyle sahip oldukları liberal iradeyi kral ve ruhban sınıfının tahakkümünden kurtaramayan Fransız burjuvaları Rousseau’nun geliştirdiği *halk egemenliğine* dayanan ‘genel irade’ kuramını araçsallaştırarak modern tarihin ilk Devriminin fitilini ateşleyeceklerdir. Kral’ın halk olduğu Hobbesçu çözümlemenin yerine halkın kral olduğu Rousseaucu çözümlemenin Fransız burjuvazisiyle tarihsel olarak sosyolojik bir gerçekliğe dönüşmesi sonucunda halk=millet=devlet özdeşliği, İngiltere’den sonra ikinci kez Fransa’da sağlanmış olur ancak bu sefer ki özdeşlikte çıkış noktası devlet olmuştur çünkü burjuvazi, ‘*eğer parlamento halka benzemiyorsa halk parlamentoya benzetilir*’ düşüncesi ile önce devleti ele geçirmiş sonra da genel iradeyi meşrulaştıracağı milleti kendi kumaşından yaratmıştır.

### 3.2.7. Milli İradenin Beşiği Fransa

*Köylüler* yığınından tek bir millet olarak ortaya çıkacak olan *Fransızlara* giden meşakkatli yolun tam ortasında burjuvazi sınıfı bulunmaktadır. İngiliz muadilleri gibi Fransız burjuvaları da ortaçağ boyunca feodal meclislerdeki yerlerini alarak kendi çıkarlarını ve iradelerini, kral ve ruhban sınıfına karşı korumaya çalışmıştır. “Fransa Kralı Philippe le Bel’in 10 Nisan 1302’de asillerle kilise büyüklerinden başka, imtiyazlı şehirlerin temsilcilerini de Paris’te Notre Dame Kilisesinde yapılacak olan toplantılara çağırması sonucunda kurulan *États Généraux*” (Sarica, 1969: 22) ile Fransız burjuvaları

iletişimsel iktidar mücadelesindeki yerlerini ilk kez alırlar. Ancak bu meclis içindeki temsili varlıkları, yukarıda açıkladığımız gibi ‘emredici vekalet’ şeklinde gerçekleşmiştir:

“İlk temsilin, eski ‘Curia Regis’lere burjuvaların katılmasıyla başladığını burada bir daha belirtelim. Çünkü bu dönemde asiller ve rahipler, kral tarafından ismen ‘Curia Regis’lere çağrılırlardı. Ancak burjuvaların katılmasıyla ki *temsil* söz konusu olmaya başladı, çünkü burjuvazinin temsilcileri, zamana ve mekâna göre değişiklikler gösteren usullerle şehir halkı tarafından seçilmekteydiler” (Sarica, 1969: 21).

Şehirlerdeki burjuvaların, temsil ettikleri halk topluluğunun çıkarları adına bir zümreler (*etat*) meclisi olan États Généraux’ya kabul edilmeleriyle, Fransa konsey milleti de İngiliz üçlü heyetine benzer bir şekilde üçlü bir tabaka/zümre (*ordre/etat*) şeklinde ortaya çıkmıştır. États Généraux’daki temsil metodu nedeniyle kral/asiller (*mavi kan*) ve ruhban sınıfının (*ilahi irade*) ilk iki tabakayı oluşturduğu bu konsey millette, geriye kalan herkes *Üçüncü Tabaka* (Tiers Etat) olarak adlandırılarak burjuvalar aracılığıyla temsil edilmişler ve böylelikle de meclisteki ve milletteki sembolik yerlerini kazanmışlardır<sup>453</sup>. Burjuvaların temsil ettiği *Üçüncü Tabaka*, yani *le peuple* (halk), “küçük işletmeciler, toptancılar, esnaflar, işçiler, ameleler, satıcılar, memurlar, gündelikçiler, lümpen proletarya ve ayrıca yoksul sanatçılar, oyuncu-aktörler, züğürt yazarlardan” (Walter Markov’dan akt. Arendt, 2012A: 96) ve kırsaldaki köylülerden oluşmaktadır. *Bailliage*<sup>454</sup> birimleri olarak ortaya çıkan şehirlerde yaşayan bu halkın içinde, oy kullanma hakkına sahip olan seçmenler ‘dilek listesi’ denilen bir defterde topladıkları istek ve şikayetlerini (*doléances*), seçtikleri burjuva temsilcilere vererek onlardan kendilerini *emredici vekalet* uyarınca ‘États Généraux’da temsil etmelerini istemişlerdir. Ancak Sarica’nın (1969: 25-28) açıkladığı gibi *emredici vekalet*’in bu ikinci aşamasında, États Généraux’lara her şehirden (*bailliage*), her biri kendi *feodal çıkar*’ını temsil eden üç sınıftan birer temsilci göndermeleri istenmesi, her sınıfın temsilcilerinin bu toplulukların içinde ayrı ayrı toplanarak ayrı ayrı oy vermesi ve kararların da ancak her topluluğun içindeki üç ayrı sınıfın temsilcilerinin oy birliğiyle alınabilmesi sebebiyle burjuvaların bu meclislerdeki siyasi gücü neredeyse hiç yok denecek kadar az olmuştur. Bu nedenle toplanabildiği ender

<sup>453</sup> “Bu sınıf, asiller ve rahipler sınıfının dışında kalanlardır yâni halktır. ‘Tiers Etat’ öbür sınıfların yararlandığı hukuki imtiyazlardan yoksundur. Şunu da belirtelim ki halkı, yani Tiers Etat’ı daima zengin burjuvalar temsil etmektedir” (Sarica, 1969: 25).

<sup>454</sup> Seçim Bölgesi, yetki bölgesi anlamına gelmektedir

zamanlarda<sup>455</sup> sadece ‘feodal eşitsizliğin’ temsil edilebildiği États Généraux’larda başını burjuva sınıfının çektiği *Üçüncü Tabaka*, başta kral olmak üzere soylu ve ruhban sınıfına karşı her zaman güçsüz ve yalnız kalmıştır. İngiltere parlamentosundaki burjuva sınıfının lehine gelişen tedrici değişimin aksine Fransa meclisindeki feodal eşitsizlik, 1789 Devrimine kadar çok katı bir şekilde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Hatırlanacağı gibi İngiliz sivil toplumunun/piyasa alanının, kralî devlet karşısındaki 1689’daki zaferi ile İngiliz -burjuva- toplumu ve devleti (kamusal alan) arasında mülkiyet esası üzerinden kurulan liberal -negatif- özgürlük (*dominium*) anlayışı çerçevesinde bir denge sağlanabilmiştir. Roma karma anayasasına benzer şekilde erklerin birbirini sınırlandırmasını andıran bu denge Acemoğlu ve Robinson’un (2020) belirttiği gibi, *dar bir koridor* içinde karşılaşan toplum ve devletin anarşi ve despotluk eksenlerine kaymadan birbirlerini kontrol edebilmeleri ile elde edilmektedir. Özgürlük anlayışının anarşi ve despotluk arasında salınım gösterdiği benzer bir düşünce de Charles Tilly’nin *sermaye* (sivil toplum) ve *zor* (devlet) arasında kurduğu ilişkide karşımıza çıkmaktadır. Demokrasiye giden yol, devlet ve toplum/yurttaş arasındaki karşılıklı ve zorunlu politik bir ilişkiden doğmaktadır; bu nedenle *sağlıklı* bir demokrasi için Tilly’nin<sup>456</sup> de varsaydığı gibi güçlü yurttaşlar (toplum) ve güçlü bir devletin bir arada denge içinde var olması gerekmektedir. İngiltere’de bu denge burjuvazinin ve soyluların liberal egemenlik paydasında buluşarak *zor’a* karşı dokunulmaz bir bireysel özgürlük alanı inşa etmeleri sayesinde kurulabilmiştir. Ancak Fransa örneğinde, soyluların kral karşısındaki önceliğinin *negatif bir özgürlük*’ten ziyade kral gibi egemen olmak arzusu olması hasebiyle kral ve soylular arasındaki mücadele, burjuvaların etkin olduğu sivil alanda değil şiddetin/zorun hüküm sürdüğü kamusal alanda gerçekleşmiş ve sermaye ve zor arasındaki karşılaşmada *zor’un* ağırlığı daha fazla olmuştur. Foucault (2002: 153-158) *Toplumunu Savunmak Gerek* adlı metninde, iktidarı sınırlandırmak ile ilintili olan İngiliz

<sup>455</sup> “Kralın États Généraux’ları istediği zaman toplantıya çağırması, Fransa’da parlamenter rejimin, dolayısıyla yeni temsil anlayışının yerleşmesini geciktirmiştir. 1484 yılına kadar, aralıklı da olsa, zaman zaman toplanabilen États Généraux’ların bu tarihten sonra bir süre ortadan silindiklerini görüyoruz. Gittikçe mutlak iktidar anlayışının üstünlük kazandığı bu dönemde monarklar zor durumda kaldıkları zamanlar, États Généraux’lar yerine üyelerini doğrudan doğruya kendilerinin seçtiği ‘Asiller Meclisi’ni (*Assemblée de Notables*) toplamayı tercih etmişlerdir” (Sarica, 1969: 30).

<sup>456</sup> “Bir rejim, devlet ile yurttaşları arasındaki politik ilişkiler geniş, eşit, korunan ve karşılıklı istişareyi içerdiği ölçüde demokratiktir” (Tilly, 2014: 104).

özgürlüğün tersine *Frenk özgürlüğü*'nün etimolojik olarak dahi egemenlik ile bağlantılı olduğunu söylemektedir:

“Boulainvilliers'nin ardıllarından biri olan Freret, ‘Frank’ sözcüğünün etimolojisini yaparken, bunun kesinlikle şimdi kavradığımız biçimiyle ‘özgür’ anlamına değil, ama esas olarak ‘kıyıcı’ (Fr.: féroce) *ferox* anlamına geldiğini söyleyecektir. ‘Frank’ sözcüğü tam olarak Latince *ferox* sözcüğüyle aynı yan anlamları taşır, bütün anlamlarını barındırır, der Freret, olumlu ya da olumsuz. Sözcük "gururlu, gözü pek, kibirli, kıyıcı" anlamına gelir” (Foucault, 2002: 158).

‘Özgür’ anlamını ihtiva eden *frenk*'in, iktidardan azade dokunulmaz bir ‘dominium’ alanı yerine *kıyam ve kıyım* ile gözü pek bir egemenlik hırsı içermesi Greenfeld’in de (2017: 257) gözünden kaçmamıştır: “*le sentiment dua u souverain* (vatanseverlik duygusu) ve *le sentiment dua u souverain* (egemenlik duygusu) 1787 gibi geç bir tarihte bile bazı yazarlarca eşitlenmiştir”. Bu nedenle ortaçağın başlarından itibaren, eşitler arasında birinci olarak kral tacını başına geçirmek için soylu akrabalar arasında amansız bir mücadele söz konusu olmuştur<sup>457</sup>. Bu mücadele sonucunda en çok *kıyımı* gerçekleştiren hanedan-‘kral’, mutlak gücü elde ederek kendi özgürlüğünü ve egemenliğini meşrulaştırırken, taht için iddiada bulunabilecek soylu muadillerine sadakatleri karşılığında özgürlükten kısıntı niyetine ‘imtiyazlar’ ve ‘muafiyetler’ bahşetmiştir<sup>458</sup>. Kamusal alandan ayrı/özerk, sivil topluma ait dokunulmaz bir alan içinde karşımıza çıkan İngiliz özgürlüğünün tersine Fransız özgürlüğü, bu nedenle doğrudan egemenlik ile özdeşleşmiş ve egemen ve özgür olan *Bir*'in dışındaki herkes, kamusal alandan kaynaklanan imtiyazlar ve muafiyetler için birbirleri ile arsızca kapışmışlardır. Burjuva iradesinin kralın iki dudağı arasında can çekiştiği bu süreçte bırakın Fransız soyluların İngiliz akrabaları gibi burjuvalaşmasını, tam tersine Fransız burjuvalar soylulaşmak uğruna sarayın kapısına tonla altın ve para dökmüşlerdir<sup>459</sup>.

<sup>457</sup> “İngiltere’den farklı olarak Fransız monarşisi, rakip feodal aileler arasında uzun süren çatışmaların sonucunda yavaş yavaş ortaya çıkmıştı” (Wood, 2016: 173).

<sup>458</sup> “Monarşinin, karşıtlarının desteğini kazanmasının başlıca aracı, özellikle devlet makamları biçiminde patronaj dağıtımıydı” (Wood, 2016: 173).

<sup>459</sup> “Burjuvaların mülk edinme eğilimleri, krallık bürokrasisi tarafından büyük ölçüde doyurulurken, siyasal konularda bağımsız davranma yolunda duyabilecekleri herhangi bir istek, burjuvanın bir aristokrata dönüştürülmesiyle köreltilmiş oldu” (Moore, 2003: 92).

Fransa diyarındaki (*country*) kendi hanedanlığına (*realm*) karşı başlatılan ‘Fronde Ayaklanmasını’ bastıran XIV. Louis’in zafer sarhoşuyken söylediği ‘Devlet Benim’ (*L’etat, c’est moi*) sözüyle ortaya çıkan ‘Bir’in seküler rakipler karşısındaki bu egemenliği, Papa’nın siyasi otoritesinin zayıflaması sonucunda Fransa içindeki ruhban sınıfının da kralın bahşedeceği muafiyet ve imtiyazlardan medet umar hale düşmesiyle, kutsal yağla da *ovularak* dokunulmazlık halesi ile taçlanmıştır. Ancak Schulze’nin de (2005: 52) belirttiği gibi bu ‘tarihi’ cümlede geçen *estates* (zümreler) ile *state* (devlet) kelimesi 17. yüzyıla kadar birbiriyile karıştırılmıştır. ‘Güneş Kral’ burada modern anlamda bir devlet (*state*) olduğunu değil, tam aksine, eski gücünü ve işlevini yitirmeye başlamış olan zümrelerin (*estates*) Lordu/Efendisi olduğunu ifade etmektedir. Zaten *estates*’lerin meclisi olan ‘États Généraux’ın 1614 ile 1789 seneleri arasında hiç toplanmamış olması da kralların *estates*’leri tahakküm altına alarak kendi şahsında temsil ettiğini göstermektedir. Yine de kralın merkantilizm ile hemhal olan seküler ‘despot iradesi’, tepeden inme şekilde de olsa modern merkezi devletin ve États Généraux yerine kurulacak olan *Assemblée Nationale*’ın kapısını aralamıştır. Modern devlete giden yolda en temel ilkelerden biri olan kralın mutlak egemenliği bu süreçte başta Bodin olmak üzere birçok düşünür tarafından meşrulaştırılmaya çalışılmıştır:

“Bodin gibi kraliyet devletini savunanlar, ortak iyiliğin, *res Publica* adına -bütün özel kişilerin, ailelerin ve tüzel varlıkların ortak noktası- egemenin iradesinin kanun hükmünde olmasını gerektirdiğini, bunun da ancak birleştirici iradeye herkesin tabi olması durumunda gerçekleşebileceğini iddia ederler. Merkezileştirici monarşinin lehindeki bu savlarda kralın, tebaasının özel vasıflarına karşı kamusal yönü içerdiği, tek bir üstün iradenin, tikel çıkarların birleştirilmesi ve kamusal yararın gözetilmesi için gerekli olduğu söylenerek egemenin iradesinin kanun hükmünde olduğu ifade edilir” (Wood, 2016: 178).

Hatırlanacağı gibi İngiliz soyluları *ayrıcalık* değil *özgürlük* peşinde koştukları için Avam Kamarasındaki burjuvalar ve şövalyeler ile birlik olup kralı sınırlandırmayı başarmışlardır. Merkezileştirici monarşinin baskıları karşısında egemenlik iddiasından gün geçtikçe uzaklaşan Fransız soyluları ise tam aksine ayrıcalık peşinde koşma telaşına düşmüşler ve bu süreçte burjuvaları yalnız bırakarak kralı ve kralın iradesini mutlaklaştırmışlardır. Nüfusun yüzde ikisini oluşturmalarına rağmen toprakların dörtte birine ve fieflerin çoğuna sahip olan (Tanilli, 2001: 404-405) Fransız soyluları, her ne

kadar feodal egemenlik/özgürlük iddialarını merkezîyetçi monarşi aleyhine yitirmiş olsalar da kraldan kopardıkları ayrıcalıklar sayesinde hem vergi muafiyetlerinden yararlanmaya hem de köylüler üzerindeki feodal vergi ve ödenti haklarını korumaya devam etmişlerdir. Benzer şekilde toprakların yüzde onuna sahip olan ruhban sınıfı da ondalık vergi, ayin gelirleri, sadaka ve eğitim gelirlerinin yanı sıra soylularınkinden daha fazla vergi muafiyetlerine sahip olmuşlardır (Tanilli, 2001: 405). Bu süreçte “aristokrasinin en değerli ayrıcalıklarından biri olan vergi muafiyetine sahip olmamanın canını fena halde yaktığı” (Wood, 2016: 326) *Üçüncü Tabaka*, “devlet yönetiminin ve ruhban katlarının yüksek kademelerinin de kendisine hemen hemen kapalı olması” (Tanilli, 2001: 402) nedeniyle İngiliz benzerlerinin gerçekleştirdiği gibi ekonomik ve siyasal yönden bir *burjuva iradesi* ortaya koymayı başaramamıştır. Her ne kadar, - toplanabildiği ender zamanlarda- emredici vekalet ile seçilen burjuva temsilciler aracılığıyla *États Généraux*’lara gönderilen şikâyet dilekçelerinde (*chapiers de doléances*)<sup>460</sup> bu sıkıntılardan sıkça bahsedilmiş olsa da Meclis’teki kararların üç zümrenin kendi namına verdiği oyların çokluğu ile alınması nedeniyle *Üçüncü Tabaka*’nın iradesi ve istekleri, her zaman ilk iki zümrenin feodal ayrıcalıkları karşısında akamete uğramıştır. Özellikle 17. yüzyılın başından 18. yüzyılın ortasına kadar, feodal zümreleri zamanın nüfuz edemediği cam bir fanus içine hapseden mutlakîyetçi devlet, askeri ve vergisel açıdan merkezileştirici bir güç olarak kendi iradesini tüm topluma kabul ettirebilmiştir. Ancak Mann’ın da (2012A: 123) ifade ettiği bu süreçte ortaya çıkan *militarizmin yarattığı mali baskılar*<sup>461</sup> ‘eski yozlaşmayı’ yani monarşik devletin tahtını yerle bir etmeye başlayacaktır. Sonu gelmeyen savaşları finanse edebilmek için kralların daha çok kaynağa ihtiyaç duyması, vergi muafiyeti olmayan burjuva ve köylülerin omuzlarına yüklenen ‘regresif’ vergilerin ağırlığının artmasına yol açarak tahammül sınırlarını günden güne zorlamıştır. Bu mali kaynak ihtiyacının, sadece *Üçüncü Tabaka*’nın sırtından kazanılan vergilerle karşılanamaması nedeniyle ayrıca memur ve makam satışlarına da başlanması, devlet bürokrasisinin merkezîyetçi gücünü içten içe zayıflamasına yol açacaktır. Mülkiyeten siyaseti Parlamento içine taşıyarak Avam

<sup>460</sup> “1576’da Ulusal Meclis’e sunulmak üzere yazılan bir şikâyet dilekçesinin (*chapiers de doléances*) odağında şunlar vardı; seküler ve dini sınıfların imtiyazları, özellikle vergi muafiyetleri, yüksek maaşlı yararsız devlet makamlarının çoğalması, halka bindirilen vergi yükü, eşit olmayan siyasî yapının imtiyazlı sınıflara güç vermesi, onların da halk sınıfları aleyhine, kendi lehlerine mali sistemi manipüle etmesiydi” (Wood, 2016: 179).

<sup>461</sup> 1756-1763 yılları arasındaki ‘Yedi Yıl Savaşları’ monarşik devletin sonunu hazırlamıştır.



Kamarası hamiliğinde merkezi ve tekil bir siyasal akıl inşa eden İngilizlerin aksine rüşvetle dağıtılan makamlar aracılığıyla, feodalitede hâkim olan siyaseten mülkiyeti (parsellenmiş egemenliği) tekrar canlandıran Fransızlar, monarkın temsil ettiği devlet aklını (*raison d'état*) adeta parçalara ayırarak toplumsal şirazenin kaybolmasına sebep olacaklardır:

“Eski rejim devletleri sadece siyasi değil aynı zamanda ekonomiktirler: Ekonomik kliantalizmi dağıtıyorlardı; vergilendiriyor ve borçlanıyorlardı. Hem gelir hem de giderler, devleti kontrol edenlere mali fayda, etmeyenlere ise maliyet getirdi. Makam sahibi olmanın ganimetlerine ve devlet bonolarının vadelerine erişim ve vergiden imtiyazlı muafiyet, siyasal eylemin en önemli gerekçeleriydi. Devlet harcamalarının arttığı bir dönemde bu faydalardan mahrum bırakılmak reform istencinin ve bunu talep etmek için söylemsel iletişim ağlarını etkinleştirmenin en büyük nedeni haline geliyordu” (Mann, 2012A: 121).

Bağışlar, makam ve memurluk satışlarıyla kamusal alanın yani devletin, monarkın iradesine bağ(ım)lı özel bir mülk (*siyaseten mülk*) şekline dönüştüğü bu süreçte kamusal/ortak çıkarı kimin temsil ettiği zümreler arasındaki en önemli sorun olarak kendini gösterir. Fransız Devrimine giden yolun taşlarının döşendiği bu toplumsal tartışmada monark yanlıları, kralın iradesinin kralın şahsına ait ‘özel’ bir irade olmadığını, tam aksine üç *estates*’i birleştiren tek ‘bir’ Fransa *state*’ine ait bir ‘genel irade’ olduğunu iddia etmişlerdir<sup>462</sup>. Kral öldüğünde ‘naçiz’ vücudunun “herkesin önünde, hemen parçalara ayrılarak bu parçaların yaşadığı sürece kendisine hizmet etmiş önemli kişilere bir törenle dağıtılması” (Poggi, 2005: 88) ritüelinin hemen ardından gelen, *Kral öldü yaşasın -yeni- kral* sözleri de aslında kralın iradesinin artık ölümlü bir insanın iradesi değil ölümsüz bir varlığın iradesi olduğunu ispatlamaktadır. Modern devletin teolojik kurgusunun temeli olarak görülebilecek bu ritüel aracılığıyla kral, özel çıkarları ve arzuları olan -sıradan- bir insan olarak değil herkesin (*üç zümre*) ortak çıkarını temsil eden *aşkın* bir *güç* olarak karşımıza çıkar. Ancak bu *aşkın gücü* kendi elleriyle öldürmeyi (*tyrannicide*) aklına koyan ‘Protestan’ *monarkomak*’lar ise “monarşinin de özel ve tikel olup, diğerlerinin mülkiyetle ilgili çıkarlarına karşı kendininkini temsil ettiğini, ‘kamu’ çıkarını asıl temsil edenlerin değişik alt kademedeki yargı yetkilileri olduğu

<sup>462</sup> Bkz. Wood, 2016: 178).

söylemişlerdir” (Wood, 2016: 178). Kralın özel iradesine karşı ortaya çıkan bu ‘direnme’ iddialarıyla<sup>463</sup>, gözleri kamaştırıran ve devlet ile bütünleşen *güneş kralın* egemenliği yavaş yavaş meşruiyetini kaybetme sürecine girer. Bu meşruiyet zafiyetini de Huguenot da denilen Protestan monarkomakların ortak ve genel çıkarın kaynağı olarak gösterdikleri halk egemenliği düşüncesi dolduracaktır. Ancak onların halk egemenliği kavramı, “toplumu tüzel ve hiyerarşik biçimde tanımlayan kavramlara dayandığı için ‘modern’den çok geriye dönük olmuştur; bu dönemde halk denilince bireyler topluluğu kastedilmez; halkın ne birey ne de bireylerin çoğunluğu olarak siyasi bir otoritesi yoktur, halk siyasi otoriteye yalnızca loncalar, sınıflar, eyaletler ya da kentler gibi tüzel kuruluşlar içinde yer alarak sahip olabilir” (Wood, 2016: 183-187). Halk, kentsel ve kırsal eksenler haricinde ekonomik olarak bağlı olunan loncalar arasında bu şekilde farklı sınıflara ve tabakalara bölünmüş de olsa ‘halk egemenliği’ kavramı çokluğun aklına girmiştir bir kere, sadece kendisini ‘herkes’ olarak tasavvur edebilme cesareti gösterecek bir *özne*’ye ihtiyaçları kalmıştır. Bu zihinsel dönüşümün öznesi olarak kabul edilen burjuva sınıfının, ‘surları’ çoktan dökülmüş feodal cam fanusu paramparça etmesi için de reform beklentisi ile yüzünü geçmişe dönmek yerine yeni bir dünya hayali ile devrime kapı aralaması yeterli olacaktır.

Kralın, sahip olduğu merkezileştirici güce/iktidara rağmen, soyluluğun ve ruhban sınıfının feodal haklarının devam etmesine izin vermesinin en büyük nedenlerinden birisi olarak -toplamak zorunda kaldığı zamanlarda bile- États Généraux’larda sahip olduğu oylama usulündeki avantaj olduğu söylenebilir. Eski kılıç soylularını (*la noblesse d’épée*) ve burjuvalardan devşirme yeni makam soylularını, dağıttığı ‘arpalıklar’ aracılığıyla denetim altında tutan kral, ruhban sınıfına bahsettiği feodal haklar sayesinde de tanrının inayetine kavuşarak *Üçüncü Tabaka*’yı rahatlıkla tahakküm altına alabilmiştir. Kılıç soylularının ve ruhban sınıfının gönüllü kulluğunun yanı sıra, 18. yüzyıl boyunca görülen ekonomik gelişmeler<sup>464</sup> sonucunda oldukça güçlenen burjuvaların memurluk ve makamlar satın alarak ‘cüppe soylusu’ (*la noblesse de robe*) olma hevesi de, feodal

<sup>463</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, 2006, *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği*, s. 175-182.

<sup>464</sup> “Çeşitli ülkelerin iktisadi düzeyi ne olursa olsun 18. yüzyılda ilerleme genel boyuttadır” (Tanilli, 2001: 476); “1713-1789 yılları arasında Fransa’nın dış ticaretinin beş kat artması, özellikle ticaret ve finans burjuvazisinin artan gücünün en iyi göstergesiydi. Yükselen fiyatlar, yine tüccarlar ve bazı dükkanların büyük karlar elde etmesini sağlıyordu. Kendilerine yüklenen vergiler ise, köylülerinkiyle karşılaştırıldığında, hiç de ağır değildi” (Ağaoğulları, 2006: 184).

düzenin cam fanus içinde sürmesinde etkili olmuştur. Bu bölünmüş/parsellenmiş egemenlikte etkin olan temsil yöntemi de yukarıda bahsettiğimiz gibi ‘emredici vekalet’ anlayışı ile karşımıza çıkan tüzel kişilikler üzerinden sağlanmıştır. États Généraux’nun feodal ruhunu koruması nedeniyle, bu tüzel kişiliklerin birbirinden farklı iradeleri, İngiltere Parlamentosu’nda olduğu gibi kendiliğinden ve tedrici bir dönüşümle tek bir ‘irade’ şekline bürünme şansını elde edememiştir.

Kral, soylular, rahipler, burjuvalar ve köylüler arasında bir köşe kapmacaya dönüşen bu siyasal düğümü çözen de köylülerin feodal düzenden gün geçtikçe daha çok eziyet görmesi olacaktır. Hiçbir feodal işlevleri kalmamış olsa da, kanlarını emen bir kene gibi kendilerine yapışan soyluların şerrinden, şikâyet dilekçelerinde ve hatta yerel isyanlarında dahi krala yalvaran köylüler, 1789 yılı gelip çattığında artık kraldan medet ummayı bırakıp burjuvaların peşine takılarak kendi göbeklerini kesmeyi başaracaklardır. Birçok Avrupa ülkesine nazaran serflikten kurtularak toprak sahibi özgür kişiler olabilmelerine rağmen, köylüleri uzun 18. yüzyıl boyunca çileden çıkararak temel nokta ise merkezi bürokrasi<sup>465</sup> sonucunda artık idari olarak bir işlevleri kalmamış olan soyluların onlarca kalem feodal hak ve ödentilerden birer asalak gibi yararlanmaya devam etmeleri olarak gösterilmektedir<sup>466</sup>. 1789 Devrimine giden süreçte “köylüler, oyların zümrelere göre verilmesinin mi, yoksa oy hakkı tanınan kimselerin tek tek oy kullanmalarının mı uygun olacağı gibi nüfusun öteki kesimlerini şiddetli tartışmalara ve eylemlere kışkırtan sorunları ne anlayabilmişler ne de umursamışlardır; köylülüğü ilgilendiren, *kendi köyünde kendi* payına ne kadar vergi düşeceği olmuştur” (Moore, 2003: 109). Bu nedenle ‘emredici vekaletin’ labirentlerinde kaybolup giden iradelerinin peşinden hiç koşmamış olan köylüler, devrim fitilinin ateşlenmesiyle iradelerini, *feodal hakların kaldırılması* şeklinde tek bir talep içinde somutlaştırma fırsatı yakalamışlar ve bu ateşin üstüne benzin dökerek burjuvalarla birlikte dünya siyasi tarihini ‘aşağıdan başa’ değiştirmişlerdir.

<sup>465</sup> “Merkezi bir monarşini yaratılması, genellikle köylülerin hemen bağlı buldukları üstbeyin köylüleri koruma işlevini devlet yararına yitirmesi anlamına geldi” (Moore, 2003: 546).

<sup>466</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Alexis de Tocqueville, 2004, *Eski Rejim ve Devrim*, s. 77-89.

### 3.2.8. Fransa'da Milli İrade

1789 yılında ayyuka çıkan militarist mali baskılara ve derinleşen ekonomik krize kaynak yaratmak isteyen kralın, “ayrıcalıklıların tekeline kırarak her türlü toprak mülkiyetinden eşit vergi alma<sup>467</sup>” (Ağaoğulları, 2006: 188) talebinin ‘Saygınlık Meclisi’nde (*Assemblée des Notables*) kabul edilmemesi, *Ancien Regime* için sonun başlangıcı olmuştur. Yeni verginin monarşinin anayasasına aykırı olduğunu iddia eden soyluların<sup>468</sup>, bu vergi yasasına ancak ve ancak yıllardır adı bile duyulmayan *États Généraux*’da kabul edilmesi şartıyla rıza göstereceklerini belirtmeleriyle cam bir fanus içinde korunup kullanılan Fransa’daki siyasal fay hatları toplumsal bir devrimi tetikleyecek şekilde harekete geçer:

Lee’ye (2004: 11-12) göre Devrim öncesinde Fransız toplum içinde iki fay hattı çok gergin bir hal almıştı. Birincisi, birbiriyle iyice ters düşmüş olan İkinci Tabaka (aristokrasi) ve Üçüncü Tabaka (burjuvazi, köylüler ve şehirdeki proletarya) arasındaki çekişmeye, ikincisi de bu tabakaların ikisinin de monarşinin siyasalarından ve mutlakiyetçilikten kopmaya yönelik eşzamanlı girişimleriydi. Devrimi tetikleyen de ikinci fay hattının kısa bir süre için daha baskın olmasıydı.

İkinci fay hattının kısa sürede harekete geçip dünya tarihini belirleyecek denli etkili olmasının altında, halihazırdaki burjuvaların, *États Généraux*’nun en son toplandığı 1614 yılındaki burjuvazi sınıfı ile yakından uzaktan ilgilerinin bulunmaması yatmaktadır. Başta kral olmak üzere, *États Généraux*’nun toplanmasını isteyen soyluların hesaplayamadığı şey, burjuvazinin içinde biriken siyasal özgürlük tutkusunun patlamaya hazır gücü olmuştur. Daha önceden reform talepleriyle avunan<sup>469</sup> *Üçüncü Tabaka*, Tocqueville’nin (2004: 256) söylediği gibi “artık işlerinin daha bir yolunda gitmesini talep etmekle yetinmemişlerdir; bu işleri bizzat kendileri yapmak istemeye koyulmuşlar ve her şeyin hazırlamakta olduğu büyük Devrim’in, yalnızca halkın onayıyla değil, ama onun elleriyle gerçekleşeceğini görmüşlerdir”. Fransa topraklarında özgür olmanın,

<sup>467</sup> Çünkü ne köylülerde ne de burjuvalarda bir damla vergi verecek güç kalmamıştı.

<sup>468</sup> Paris *Parlament*’ı, bkz. Ağaoğulları, 2006: 188.

<sup>469</sup> “Ortaçağ’daki kentsoylu ve köylü hareketleri siyasal ve toplumsal düzeni değiştirmeyi değil, tam tersini amaçlıyordu: Ya kötü yönetimi düzeltmeyi hedefliyorlardı ya da kurulu düzen çerçevesinde birtakım özel ayrıcalıklar edinme derdindeydiler; bu demektir ki düzeni genelde iyi ve değişmez sayıyorlardı” (Gasset, 2013: 78).

egemen olmaktan geçtiğini bilen burjuvazi için États Généraux'nun iki asır sonra toplanması, altın tepside sunulan bir 'lütuf' olacaktır. Aslında İngiltere'deki liberal-kapitalist iradenin egemen olduğu bir piyasadan ziyade, kralın ve maiyetinin *mutlak iradesi* (hikmet-i hükûmet) ile yönlendirilen piyasanın üyesi olan Fransız burjuvazisi, *özgürlük*'ten önce *eşitlik* hasretiyle yanıp tutuşmaktadır. Ancak bu eşitlik, Wood'un da (2016: 180) aktardığı gibi 18. yüzyıl sonuna kadar yalnızca 'imtiyazlarda' eşitlik talebi olarak karşımıza çıkmıştır. Henüz kendi 'aklını' bir 'iradeye' dönüştürecek -toplumsal-gücü kendisinde örgütleyememiş olan Fransız burjuvazisi devrime kadar, -bir nebze- 'aydınlanmış' kralın ve maiyetinin ona layık gördüğü 'feodal' konumundaki bir iyileştirmeden başka bir şey talep edememiştir. Bu süreçte sekülerleşmiş olan toplumsal 'düşünce', merkantilizmin aydınlattığı 'aydınlanmış' despot ve bürokrasi aklının sınırları içinde ve iradesinin hükmünde olduğu için Fransız burjuvazisi de ancak bu sınırlar çerçevesinde düşünerek isyanını ve talebini dile getirebilmiştir<sup>470</sup>. Tüm bunlara rağmen, piyasa alanındaki mübadele ilişkilerinin sorumlusu/yükümlüsü Fransız burjuvazisinin kendi içindeki bu belirlenmişliğinin aksine, -milli- kahve köşelerindeki ansiklopedileri yalayıp yutan 'entelektüel' burjuvazi içinde daha makul eşitlik talepleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin bu 'ansiklopedistlerin' en önemli simalarından biri olan "Marquis de Condorcet için aklın gelişiminin ayrılmaz bir yanı eşitliğin ilerlemesidir" (Wood, 2016: 339). İngiltere'de aklın gelişimi ile mülkiyetin gelişimi el ele giderken Condorcet ve diğer ansiklopedistler için aklın gelişimi insanlığın gelişiminden başka bir şey değildir<sup>471</sup>. Entelijansiyanın bu 'evrensel' eşitlikçi anlayışı Devrim ile ortaya çıkan kargaşa ortamında gücü eline geçiren burjuvazinin 'iradesine' doğrudan eklenerek burjuvazinin 'feodal' eşitlikçi yönünü ortadan kaldıracaktır. "Rennes *parlamentinin* devrimden hemen önce 1788'de ilan ettiği 'insan özgür doğar, aslen insanlar eşittirler ve bunlar ispata ihtiyaçları olmayan gerçeklerdir" (Lee, 2004: 17) düşüncesi, Devrim ile birlikte artık Fransa'nın kaderine kanla mühürlenerek Fransız demokrasisinin temelini oluşturacak ve liberal özgürlük anlayışında, *bireysel faydanın maksimizasyonu* içine sıkışıp kalmış 'yurttaşın' *kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesine* imkân

<sup>470</sup> "17. yüzyıl monarşisi zamanında Fransız burjuvazisi İngiliz burjuvazisinin tersine hala büyük ölçüde kralın gözünde düşmemeye çalışarak krallığın koyduğu düzenlemelere göre yaşıyor ve dar bir alıcı kesim için silah ve lüks mallar üretimine yönelmiş bulunuyordu" (Moore, 2003: 89).

<sup>471</sup> "Condorcet'de amaç, insanlığın *geliştirilmesiyken*, Lock'un amacı mülkiyetin *geliştirilmesidir*" (Wood, 2016: 339).

sağlayacaktır. Devrim sayesinde kamusal alanda ayrıcalıklardan azade bir eşitlik (*Isol*) anlayışının hâkim olması sonucunda da modern ‘demos’ tarihteki yerini alacaktır.

Modern *demos*’un temelini atan tüm bu evrensel eşitlik düşüncelerinin odağında ise yukarıda bahsettiğimiz gibi, İngiliz mülkiyetçi toplumunda ortaya çıkan ‘temsili’ özgürlüğün sahte bir eşitlik kurgusu yarattığını ileri süren ve “*eşitlik olmadan özgürlük olmayacağına*” inanan Rousseau (1982: 64) bulunmaktadır. Çünkü Rousseau’ya (1982: 63) göre ‘genel yarar’ eşitlik ve özgürlük dilemmasından doğar. Bu dilemmadan maksimum bir genel yarar/çıkar elde edebilmek için de ne eşitlikten ne de özgürlükten yana taviz verilmemesi gerektiğine inanan Rousseau’nun kuramları bu zor denge nedeniyle birçok düşünür tarafından tutarsız ve birbiriyle çelişkili olmakla eleştirilmektedir. Bu eleştirilerde haklılık payı da yok değildir. Örneğin, *Toplum Sözleşmesi* kitabında, yasalar önünde eşit haklara sahip olan bir yurttaşın özgür olabilmesi için, yasanın kaynağı olan ‘genel irade’nin oluşumunda ‘bir pay’ sahibi olarak şahsen bulunması gerektiğini söyleyerek, doğrudan demokrasiye dayanan ‘halk egemenliği’ kuramına yaklaşırken, aynı kitabın başka bir yerinde yasaların yapımında yurttaşların yetersiz olduğunu söyleyerek aşkın bir *yasacı*’nın gerekliliğinden bahsetmesiyle de ‘milli egemenlik’ anlayışına kaymaktadır<sup>472</sup>. Elbette bu ve benzeri tutarsızlıkları hakkında birçok farklı açıklama mevcuttur ama bizce Rousseau’nun tutarsızlıklarının temelinde, yaşadığı dönemde şahit olduğu burjuva topluma karşı duyduğu hoşnutsuzluk ve hatta nefret ve bu burjuva düzeninin değişmesi için de siyasal bir devrimden başka bir çözüm görmemesi bulunmaktadır: “Bir kez yozlaşan bir halkın yeniden erdeme kavuştuğu görülmüş bir şey değildir; bunun bir çaresi yoktur, meğerki büyük devrim olsun” (Rousseau, akt. Ağaoğulları, 2006: 171). İngiltere’deki burjuva toplumunun ‘özel çıkar’ totolojisi aracılığıyla ekonomik alanda inşa ettiği *-mülkiyeten-* eşitsizlikleri eleştirdiği gibi, Fransız burjuvazisini de, *Ancien Regime* monarşisinin tikel çıkar üzerinden inşa ettiği *-siyaseten-* eşitsizliklere ses çıkarmaması üzerinden yeren Rousseau için, toplumsal düzelmenin anahtarı eşitlik ve özgürlüğün kamusal alanda tanımlanan ‘erdemli’ yurttaşlarca yeniden inşa edilmesinden geçmektedir. Rousseau’nun yurttaşı, özel çıkar peşinde koşan ‘burjuva birey’ değil tam aksine toplumun *genel çıkar*’ını kendi *özel*

<sup>472</sup> “Rousseau, milleti egemenliğin sahibi kolektif ve soyut bir varlık olarak telakki etmesi itibarıyla, *egemenliğin kaynağı* yönünden ‘milli egemenlik’ prensibini savunduğu halde, *egemenliğin kullanılması* yönünden ‘halk egemenliği’ prensibi taraftarıdır” (Kubalı, 1965: 384).

*çıkar*'ının önüne koyan 'erdemli birey'dir. Bu nedenle de, 'genel çıkarı' dosdoğru bilen 'genel irade'ye biat etmeyen yurttaşların "özgür olmaya zorlanacağı" (Rousseau, 1982: 29) ifadesiyle 18. yüzyıldaki devrimci güçlere göz kırpan Rousseau'nun düşünceleri Fransız Devrimi'nin ideolojik altyapısını oluşturmuştur.

Devrim(ler) önce zihinlerde olur ki kırdan kente birbirinden bağımsız kitleler tek bir hedef doğrultusunda hareket edebilsin. Rousseau'nun zihinlerde yaptığı bu devrimin tarih sahnesindeki yerini alması için de bardağı taşıracak son damlanın gelmesi beklenmektedir ki 18. yüzyılın sonunda Fransa'da yaşanan ekonomik sıkıntılar, toplumsal ve siyasal krizlerin tamamen kontrolden çıkmasına yol açarak devrimi sahneye çağıracaktır. Özellikle Amerika'daki kolonilerin İngiltere'ye karşı başlattıkları isyanı askerî olarak desteklemenin sonucunda siyasal bir zafer elde edilmiş olsa da bu savaşın maliyeti ile zaten arpalık halini almış olan devlet hazinesinin artık dibi görünmüştür<sup>473</sup>. 1770'ler ve 1780'lerdeki ekonomik daralmanın sanayi ve ticaret kesiminden tarım sektörüne de sıçraması<sup>474</sup> ve 1785'teki şiddetli kuraklık ve 1788'deki aşırı yağış ile oluşan kıtlık nedeniyle, kralın boşalan devlet hazinesini doldurmak için vergi koyabileceği tek kesim olarak soyluların kalması sonucunda monarşinin tek atımlık kurşunu kalmıştır. Bunu bilen Paris *parlament*'indeki kılıç ve cübbe soyluları, yeni toprak vergilerini reddedip krala meşru olarak vergi koyabilmesi için, zümreler arasındaki *eşit temsil ve bağımsız oya* dayanan 'feodal temsil' düzenin geçerli olduğu *États Généraux*'yu işaret etmiştir. Emredici vekaletin geçerli olduğu *États Généraux*'da, *Üçüncü Zümre* ile krala karşı ittifak yaparak toprak vergisini iptal ettireceklerini düşünen soyluların bu hamlesi sonucunda ise iki yüzyıldır bekleyen *eski defterler (chapiers de doléances)* tozlu raflardan indirilerek açılır. Ancak Krallık ve soylular arasında başlayan bu anlaşmazlığın *États Généraux*'ya taşınmasıyla uzun yıllar sonra sahneye çıkan *Üçüncü Tabaka*, eski defterlerin satır aralarına yeni şikayetler ve dilekler eklemeyi başarınca bu defterler *États Généraux*'nun 'ölüm fermanına' dönüşecektir.

*Üçüncü Tabaka*'nın birikmiş şikâyetleri ve eşitlik ve özgürlük aşkı ile dolup taşan dilekleri, *États Généraux*'nun feodal surlarını çok geçmeden yerle bir edecektir. Modern

<sup>473</sup> İngilizlere karşı Amerikan kolonilerin yanında girilen savaştan Fransa zaferle ayrılmış da olsa hazinesi Ağaoğulları'nın (2006: 188) ifadesiyle "tamtakır kalmıştır".

<sup>474</sup> "Fransız hükümeti, 1786'da İngiliz manufaktür ürünleri üzerine koyduğu gümrükleri önemli ölçüde düşürdü; bu durumda pek çok kişi işsiz kaldı" (Moore, 2003: 109).

dünyanın kapısını aralayan bu şikâyet ve dilekler, yukarıda açıkladığımız gibi uzun 18. yüzyıl boyunca başta Rousseau olmak üzere Aydınlanmacı ‘Ansiklopedistlerin’ yayınları aracılığıyla kahve köşeleri ve sosyal kulüp toplantılarındaki sohbetlerde kulaktan kulağa, gazete köşeleri ve risalelerdeki yazılar aracılığıyla da elden ele dolaşarak halihazırda Fransa’yı zihinsel olarak boydan boya ele geçirmiş durumdadır. *Üçüncü Tabaka*’nın temsilcisi burjuva sınıfının birkaç yüzyıldır gerçekleşen ekonomik gelişmeler sonucunda eskiye nazaran oldukça güçlenmiş olması nedeniyle bu zihinsel dönüşüm, burjuva sınıfının desteği ile toplumsal olarak tatbik edilme fırsatı kazanacaktır. Uzun yıllar sonra tekrar toplanacak olan *États Généraux*’da kendi gücüne daha da güvenen ve inanan burjuva sınıfı, dileklerinde oldukça ileri gitmeyi göze alarak monarşiyi sınırlandırmayı talep eder. “*États Généraux*’ya gönderilen *Paris Tiers Etat*’sının listesinde anayasayla ilgili olarak şöyle denilmektedir: *Fransız monarşisinde yasama yetkisi Kralla birlikte Millete aittir; yürütme yetkisi tek başına Kral’a aittir ve Millet’in rızası olmadan hiçbir vergi alınmaz*” (Sarıca, 1983: 50). Devletin rejimini hedef alarak, kralın yanında *millet* olarak isimlendirdiği *Üçüncü Tabaka*’ya da egemenlik bahşetmek isteyen bu anayasal değişiklik talepleri aslında, 1789 yılında toplanacak olan *États Généraux*’nun başta burjuvalar olmak üzere halk tarafından *kurucu bir meclis* olarak görülmeye başladığının bir işaretidir. Ancak bilindiği üzere *États Généraux*’nun temsil ve oylama esaslarındaki emredici vekalet dayanan feodal doğası gereği, burjuva isteklerinin kurucu bir irade şekline dönüşme şansı söz konusu değildir. Bu çıkmazı yüksek sesle dile getirerek, *États Généraux*’nun kurucu bir meclis şekline nasıl dönüşebileceğini en açık dille kamuoyuna taşıyan ve tartışan Emmanuel-Joseph Sieyès adında bir rahip olacaktır. Ait olduğu ruhban sınıfının çıkarlarındansa halk sınıfının (*Tiers État/Üçüncü Tabaka*) çıkarlarını savunan bu sıradan din adamının, 1789 yılının Ocak ayında yayınladığı *Üçüncü Tabaka Nedir? (Qu’est-ce que le Tiers État?)* adlı risalesi, *États Généraux*’nun toplanacağı zaman kopacak olan fırtınanın habercisi olmuştur. “Adeta Devrim’in İncili” (Timur, 2016: 273) haline gelecek olan bu ‘kutsal kitap’ aslında, Rousseau’nun *ayetlerinin* yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir. Ancak Sieyès, Rousseau’nun yaklaşık *on bin kişilik* küçük bir kent cumhuriyetini baz alarak yazdığı doğrudan demokrasiye dayalı ‘halk egemenliği’ kuramını, Fransa gibi büyük bir örnek üzerine uyarlayarak temsili bir yönetimi temel alan ‘milli bir egemenlik’ anlayışına dönüştürmüştür. *États Généraux*’nun kurucu bir meclise dönüşebilmesi için “kurucu iktidar’ (*pouvoir constituant*) ve ‘kurulu iktidar’ (*pouvoir constitué*) arasında ayırım yapan Sieyès, doğa haline yerleştirdiği milleti,



*pouvoir constituant* olarak yapılandırarak hem yeni iktidarın, yani *pouvoir constitué*'nin meşruiyet sorununu hem de kendi geçerliliğini türeteceği bir 'kaynak ve üst merci'ye ya da bir 'üst norm'a muhtaç olan yeni yasaların hukukiliği sorununu çözmüştür" (Arendt, 2012A: 216). Kurucu iktidarın *doğal* öznesi olarak gördüğü milletin Kılıç, Kisve, Kilise ve İdare olarak ifade ettiği kamusal hizmetlerin yirmide on dokuzunu yapan 'herkes' olduğunu söylerken, geri kalan yirmide birlik azınlığın da sahip olduğu *ayrıcalıklar* sayesinde büyük milletin içinde ayrı bir topluluk, ayrı bir *halk* şeklinde kendini gösteren soylular<sup>475</sup> olduğunu ifade etmiştir. "Birkaç ay içinde bir milyon gibi bir okuyucu kitlesine ulaşan eserinde" (Ağaoğulları, 2006: 190), "sahte, düzmece bir halk olan soyluların" (Sieyès, 2005: 13), "millete yararlı olmak şöyle dursun, onu zaafa ve zarara uğrattığını ve onun sırtında bir yükten başka bir şey olmadığını" (Sieyès, 2005: 12) yazarak soylulara isyan bayrağını çeken Sieyès (2005: 7) toplumun tüm yükünü sırtlayan *Üçüncü Tabaka*'ya kim olduğunu, sorduğu üç soruyla hatırlatmaya koyulmuştur: 1. *Tiers-État* nedir? -HER ŞEY; 2. Şimdiye dek siyasal düzen içinde ne olmuştur? -HİÇ; 3. Ne istemektedir? -BİR ŞEY OLMAK.

*Her şey* olmasına rağmen şimdiye kadar *hiçbir şey* olan *Tiers État*'nın *bir şey* olma mücadelesinin *kurucu bir iktidar* üzerinden geçtiğini bilen Sieyès (2005: 23-24), bunun için *États-Généraux*'da emredici vekaleti sonlandırarak modern temsili sisteme geçişi<sup>476</sup> sağlayacak olan üç reform yapılması gerektiğini belirtmiştir:

1. *États-Généraux*'da halkın kendi gerçek temsilcileri, yani kendi sınıfından seçilmiş, kendi dileklerinin tercümanı ve kendi çıkarlarının savunucusu olmaya ehliyetli ve *en az ayrıcalıklarınkine eşit bir etki ve nüfuza* sahip temsilciler yer almalıdır.
2. Kendi temsilci sayısı, öteki iki sınıflıkların toplamına eşit olmalıdır.
3. Oylar da grup esasına göre değil kişi başına sayılmalıdır.

Halkın duygularına ve iradesine tercüman olarak dile getirdiği bu isteklerin ayrıcalıklı soylular ve kral tarafından kabul edilmeyeceğini bilen Sieyès, *Üçüncü*

<sup>475</sup> *Imperium in imperio*" (Sieyès, 2005: 14).

<sup>476</sup> Sieyès (2005: 33), "belli bir çevrenin mebusları sadece kendilerini atayan *bailiage*'ın temsilcileri değildirler; yurttaşların tümünü temsil etmek ve bütün ülke için de oy vermek üzere oraya çağrılmışlardır diyerek emredici vekaletin yerine modern temsil sistemini benimsediğini gösterir.

*Tabaka*'nın kurucu bir iktidar olarak ortaya çıkabilmesinin tek yolu olan Devrimin ipucunu da, “*Tiers de*, fetih yapmak suretiyle soyluluk kazanmış olacaktır” (Siey s, 2005: 16) sözleriyle vermiştir. Soylular gönüllü olarak ayrıcalıklarından vazgeçerek halk ile eşit olmayı kabul etmediği takdirde tek çıkar yolun, halkın *fetih hakkı* ile soyluluğa yükselmesi olduğunu söylerken, Devrim ile ortaya çıkacak olan ‘kurucu iktidar’ ile *doğal olarak var olduğunu* söylediği ‘milleti’ özdeşleştirmektedir. Milletten ezeli ve ebedi varoluşunu Devrim anındaki kurucu şiddete<sup>477</sup> odaklayan Siey s için “bir milletin isteme tarzı ne olursa olsun, istemesi yeterlidir ve milletin iradesi her zaman en üstün yasadır” (akt. Schmitt, 2005: 52). Bu anlayış çerçevesinde devrim sürecindeki giyotin zoruyla *soylu* millet unvanına erişen * c nc  Tabaka*, Rousseau’nun ‘genel irade’ ayetini<sup>478</sup> rahip Siey s aracılığıyla ‘milli irade’ şeklinde tefsir ederek *potestas legibus soluta* gücüne erişir<sup>479</sup>:

“Siey s için milleti yasanın üzerine çıkarmaktan daha doğal ne olabilirdi? Nasıl Kral, şahsiyetiyle dünyevi bütün iktidarın kaynağı, iradesiyle de dünyevi bütün yasanın kökeni olmuşsa, milletin iradesi de bu andan itibaren açıkça yasanın kendisi olmak zorundaydı” (Arendt, 2012A: 207).

Herkes olan halk’tan, monarkın yerine geçerek *mutlak* egemen olan halk’a giden bu süreçte başta Siey s olmak üzere ardından gelen Robespierre gibi devrimin diğer aktörleri, halk=millet=devlet özdeşliğini Rousseau’nun genel irade kuramı doğrultusunda halk değişkeninden başlayacak şekilde inşa etme uğraşına gireceklerdir.  nk  ilk defa 1789 Devrimi mevzuatında yer alan Milli Egemenlik prensibine<sup>480</sup> göre milletin kimlerden oluşacağının ve kimler tarafından temsil edileceğinin yanıtı, -kurucu- iktidarın anahtarı durumuna gelmiştir. Özellikle temsilin, emredici vekaletin bölünmüşlüğünden kurtularak, “egemen için bir danışma organının yaratılması olmaktan çıkıp egemenliğin

<sup>477</sup> Arendt’in (2012A: 246) ifade ettiği gibi Fransa’da tüm ‘yasalar’ın kaynağı halk ve onun ‘genel irade’si değil bizzat Devrim sürecinin kendisi olmuştur.

<sup>478</sup> “Fransız Devrimi’nin bütün partii ve grupları için, Fransız milleti sanki bir  okluk değil de tek bir kişiden ibaretmiş gibi harekete geçiren ve onun yönünü belirleyen şey, Rousseau’nun Genel İrade mefhumuydu” (Arendt, 2012A: 208).

<sup>479</sup> “Siey s, makalesinde milleti “aynı hukuka tâbi, aynı yasama organında temsil edilen birleşik bireyler topluluğu olarak betimlemişti. Ama Rousseau’nun fikirlerinin de etkisiyle, bu salt teknik tanımın anlamını genişleterek, milleti tüm siyasal ve toplumsal kurumların esas temelini d n şt recekti. Böylece millet, ortak iradenin ete kemiğe bürünmüş hâli olup çıktı; hem de tam Rousseau’nun dediği anlamda: “Onun iradesi her zaman kanun gücündedir;  nk  o hukukun ete kemiğe bürünmüş h lidir” (Rocker, 2019: 208).

<sup>480</sup> 26 Ağustos 1789 İnsan ve Yurtaş Hakları Bildirisinin 3. maddesi: "Her egemenliğin özü esas itibariyle millettendir, hiçbir heyet, hiçbir fert, açıkça millettten gelmeyen bir otoriteyi kullanamaz." demektedir.

ta kendisi ya da egemenliğin somutlaştığı yer haline gelmesiyle” (Ağaoğulları, 2006: 202), bir sentez olarak ortaya çıkan ‘aşkın’ milletin adına/hesabına hareket etmek, iktidara giden en kestirme yol halini alır. Ancak devrim süreciyle birlikte, monarkın tek başına işgal ettiği Bir’in tahtına oturacak olan halk=millet, mutlak ve bölünemez bir irade sahibi olarak devlete de egemen olduğu anda Hobbes’un siyasi tanrısına (*Leviathan*<sup>481</sup>) dönüşecektir<sup>482</sup>. Bu nedenle, kurucu iktidar olabilmek adına kullandıkları saf *potestas*’ı, *auctoritas*’a haline getirebilmeleri için bu *siyasi tanrı*’ya kendi çocuklarını kurban etmek zorunda kalırlar. Sıradan insanlardan imanlı yurttaşlara dönüşerek bölünmez ve mutlak genel/millî iradenin bir parçası olmanın yolu, toplumu sınıfsız ve imtiyazsız kolektif bir bütün olarak görmekten geçmektedir. Böylelikle *eşitlik, özgürlük ve kardeşlik* nidalarıyla kurulan bu *yeni* bütünü ve Bir’liği bozacak olan tüm ayrık otlarının giyotinin keskin bıçağı ile kesilip atılması gerekecektir:

“Nitekim Konvansiyon, Jirondenleri millet adına yasadışı ilan edip liderlerini darağacına göndermişti. Robespierre, Danton’un da yardımıyla, Hebertistleri ve “Enragés” (Öfkeliler) diye isimlendirilenleri millet adına tasfiye etmişti. Robespierre ve Saint-Just, Dantoncuların “kellelerini” millet adına almıştı. Termidorcular, Robespierre ve yandaşlarını millet adına tasfiye etmişti. Bonapart, kendisini millet adına Fransa İmparatoru ilan etmişti” (Rocker, 2019: 214).

Modern *communitas* olarak ortaya çıkan ‘millet’ mefhumunun, din’in yerine geçerek<sup>483</sup> modern imanın öznesi haline gelmesiyle, tüm vahiy dinlerinde olduğu gibi çok geçmeden egemenlik uğruna mezhep savaşları da başlar. Her mezhep, Rousseau ve Sieyès’in ayetlerini kendince yorumlayarak saf milleti ve *hikmetinden sual olunmaz* iradesini temsil etme telaşına düşer. *États Généraux*’nun yerine kurulan *Assemblée Nationale*, milletin temsilcileri aracılığıyla bu şekilde bir modern mabede dönüşünce, halkın sesini duyup ‘irade’ sini söze dökme mücadelesi verenlerin ana sahnesi haline gelir.

<sup>481</sup> “Rousseau’nun devleti, yine bir Leviathan’dır; ancak bu kez, halkla özdeşleşmiş olan bir Leviathan” (Ağaoğulları, 2006: 165).

<sup>482</sup> “Jakoben kulüplerden birinin Paris’teki merkez kulübe bir mesajında şu ifade yer alıyordu: “Fransızların millettten, anavatandan başka tanrısı yoktur! Jakobenizm için devlet millî tanrı olup çıkmıştı” (Rocker, 2019: 211).

<sup>483</sup> “Millette ilgili her şey kutsal bir niteliğe büründü. En küçük köylerde bile anavatana sunaklar dikildi, adaklar adandı Millî bayramlar dinsel bayramlara dönüşmeye başladı. İlahiler dualar kutsal semboller, geçit törenleri, yurtseverliğe ait kutsal emanetler, hac ziyareti yapılan türbeler vardı -böylece anavatanın şanı yürüyordu. Eskiden nasıl *Tanrının şanı*ndan söz edildiyse, şimdi de *Milletin şanı*ndan dem vuruluyordu... Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* kitabı ‘Özgürlüğün İncili’ olup çıkmıştı. *Marseillaise* (Fransa’nın millî marşı) yeni dinin *Te Deum*’u (Şükran İlahisi) olmuştu” (Rocker, 2019: 214).

Bu mabedi ele geçirmek için dökülen kanların haddi hesabı yoktur ki bu *cinnet* halini her gün eda edilen bir *plebisit* olarak ifade eden Ernest Renan’a göre barış ve huzur içinde yaşayan bir millet olabilmenin yolu da fetih ile sonuçlanan bu kan banyosunu unutmaktan geçmektedir: “Millet, her şeyden evvel, bir halk kitlesi tarafından önceleri tahammül edilen sonra da unutulan fethi temsil eden bir hanedandır” (Renan, 2009: 186). Elbette millet olmanın yolu sadece erdemli ve seçkin yurttaşlar hanedanınının gerçekleştireceği bir devrimden doğan kurucu iktidardan geçmez, ayrıca askeri bir darbeye gelen kurucu bir şiddet aracılığıyla da *itina ile* millet(ler) inşa edilebilir, edilmiştir ve edilmektedir: “Napoleon Bonaparte şunu ilan eden ilk kişidir: Ben kurucu iktidarım” (Arendt, 2012A: 217). Böylelikle *Devlet Benim* sözündeki bütünleşme yerine, *Devleti Ben Kurarım* anlayışı modern siyasetin temel direklerinden biri olur ancak öncesinde Sieyès’in de zekice belirttiği gibi millet’in *doğal* olarak keşfi ile<sup>484</sup>:

“Bonapart’ın *coup d’etat*’dan (darbe) birkaç gün önce -o sırada Direktuar’ın beş üyesinden biri olan- Abbe Sieyès ile görüştüğü ve devrimin tüm fırtınalarına göğüs germiş olan akıllı ilahiyatçıya, denk getirip şöyle dediği söylenir; “Bu Büyük Millet’i ben yarattım!”. Bunun üzerine, Sieyès gülümseyerek cevap vermiş “Evet, çünkü önce biz Millet’i yaratmıştık. Akıllı Abbe haklıydı ve lafı Bonapart’tan daha iyi gediğine koyduğu kesindi. Millet, büyük olmadan önce ilkin doğmalı ya da Sieyès’nin çarpıcı ifadesiyle *yaratılmalıydı*” (Rocker, 2019: 207).

Milletin devrim/darbe ile yaratılması sonucunda Rousseau’nun genel irade kuramı kendine uygun modern bedeni üzerine geçirme fırsatını yakalamıştır. Napolyon’un kurucu iktidarı ile ortaya çıkan asker-milletinin Avrupa’ya fethe çıkması sonucunda da millet mefhumu ve iradesi kurucu bir güç olarak tüm dünyaya hızlı bir şekilde yayılacaktır.

<sup>484</sup> “Her şeyden önce vardır ve her şeyin kaynağıdır millet” (Sieyès, 2005: 71).

### 3.3. Demokrasi Krizi

#### 3.3.1. Demokratik Meşruiyet

Antik Yunan'dan günümüze miras kalan demokrasi (*demokratia*) kelimesi modern çağın en tılsımlı siyasi kavramıdır. Özellikle Batı orijinli kapitalist modernleşme ile ortaya çıkan *ilerleme* düsturunun siyasi ereğini oluşturması<sup>485</sup> nedeniyle dünyanın diğer bölgelerinde 'uygarlığın' berisinde kalmış toplumlar için ana hedef olmuş ve hatta dışarıdan bile bazı toplumlara *uygar* toplumlarca *dalga dalga* ihraç edilmiştir<sup>486</sup>. Böylelikle *demokrasi* bir toplumun/devletin -Batı- modernleşmesi (kapitalistleşmesi) ile uyumunun ana göstergesi halini almış ve bu toplumlar da kendi iç yönetimlerini uluslararası arenada ve kendi ulusal alanlarında demokrasi söylemi ile meşrulaştırmışlardır. Bunun nedeni 'halkın iktidarı' ya da 'halkın egemenliği' anlamındaki demokrasinin de *her türlü iktidar formu* gibi bir 'meşruiyet' temeline dayanmasıdır. "Tüm demokratik felsefeler de, devlet yetkisini ahlaksal temellere dayandırma (*haklılaştırma/meşrulaştırma*) gereksinmesi ile ilgilenmektedirler" (Lipson, 1984: 471). İlk olarak Fransız devlet adamı Talleyrand tarafından kavramsallaştırılan 'meşruiyet ilkesi'<sup>487</sup> her ne kadar Huntington'a (2007: 47) göre siyasal tahlilcilerin bulaşmamakla iyi edebilecekleri belirsiz bir kavram olsa da bilindiği üzere Weber'in siyaset sosyolojisine kazandırdığı 'ideal tip'lerinden beri analitik bir değerlendirmeye ve sorunsallaştırmaya tabi tutulabilmektedir. "Siyasette belirleyici aracın şiddet" (2004: 189) olduğunu düşünen Weber'e göre "devlet de insanın insana egemenliğinin 'meşru' şiddet araçlarıyla desteklenen bir ilişkisinden başka bir şey değildir" (2004: 133) ve "devlet iktidarının bu meşruiyeti, iktidarın kendi iradesini her türlü toplumsal direnci aşarak kabul ettirebilme yeteneği ile ortaya çıkmaktadır" (1995: 92). Tüm iktidar biçimlerinin tözündeki saf şiddetin, iktidar(lar)ın bu yeteneği/kapasitesi sonucunda üstünün örtülmesiyle de meşruiyetin temeli olan *gönüllü itaat (gönüllü kulluk)*

<sup>485</sup> Bkz. Milton Friedman (2008), *Kapitalizm ve Özgürlük*; Krş. görüş için Huntington (1966), *Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma*.

<sup>486</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, 2007: 31-38.

<sup>487</sup> "18. yüzyıl Fransa'sında birbirini takip eden hükümetlerde, çoğunlukla diplomat ve dışişleri bakanı olarak en üst düzey görevleri üstlenmiş Fransız devlet adamı Talleyrand, neden hiçbir hükümetin tebaasının rızasını almadan uzun süre ayakta kalamayacağını açıkladı ve buna *meşruiyet ilkesi* adını verdi. Bu ilkeyle Talleyrand'ın kastettiği, hükümetin 'gücünün ve dayanıklılığının' her zaman halkın desteğini kazanmasına bağlı olduğu ve gasp edilmiş bir iktidara sırtını yaslamış hükümetin ise 'başını beladan, devrimden ve iç tehlikelerden' kurtaramayacağıydı" (John Keane, 2021, 99-100).

anlamındaki toplumsal rıza<sup>488</sup> oluşur. Bu durum sonucunda saf şiddete/zor'a dayalı 'ilkesiz' *çıplak iktidar* yerine belirli bir temele yani rızadan/itaatten doğan meşruiyete dayanan 'egemen' iktidar ortaya çıkacaktır. Toplumun, egemen olana gösterdiği bu 'gönülde' rıza, iktidarın kökeni olan saf şiddeti kavramsal (*ideal tip*) hale getirerek toplumsal egemenliğin dayandığı meşruiyeti de Weber'in gösterdiği gibi sembolleştirir; gelenek, vahiy ya da yasa: "Gerçekte (sözcüğün teknik anlamıyla) her egemenliğin sürekli icrası her zaman meşruiyetinin ilkelerine başvurmak vasıtasıyla kendini haklılaştırmak ihtiyacına güçlü bir biçimde sahiptir: rasyonel normlar, kişisel otorite-karizmatik, geleneğin kutsallığı" (Weber, 2012B: 320).

Meşruiyetin bu şekilde sembolleştirilmesi aslında, iktidar tarafından dayatılan *yeniden üretim ve yeniden bölüşüm* (yönetim) stratejilerinin yani sosyolojik egemenlik yapılarının belirli *ritüeller* çerçevesinde aşkınlılaştırılmasından başka bir şey değildir. Meşruiyet aracılığıyla 'geçmiş ve gelecek arasında siyasal ve hukuki bir aşkınlık alanı yaratılarak saf ve ilkesiz/despotik şiddetin' (bkz. Althusser, 2005: 103) önü kesilir. Çünkü Arendt'in de (2006: 99) belirttiği gibi "potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bir aşkınlık olmadan ne siyaset ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir". Bir yönetim stratejisi olarak demokrasi de -her ne kadar Weber'in *üçlü ideal tipi* içinde 'ideal' olarak yer almasa da- kapitalist egemenliğe (modern egemenliğin ekonomik veçhesi) dayalı modern milli-devletler için -*görünüşte*- 'seküler' rıza temelli bir meşruiyet (otorite) yapısı oluşturmuştur. "En az zorlama ve en çok rızaya dayalı olan" (Diamond, 1996: 149) gelişmiş kapitalist demokratik devletler içinde, "kanuna bağlılığın ardında yatan en önemli neden ceza korkusundan ziyade nüfusun büyük bölümünün bu rızasıdır<sup>489</sup>" (Hodgson, 1988: 32). Hatta Max Weber 1917 yılındaki bir konuşmasında *legal*, *karizmatik* ve *geleneksel* olarak ortaya koyduğu üç meşru egemenlik tipine, geçici de olsa, meşruluğunu *egemenlik altındakilerin iradesinden* alan demokrasiyi de eklemiştir (Schmidt, 2001: 123-124). Ancak Weber, demokrasiyi dördüncü bir meşruiyet tipi olarak görmekten kısa sürede vazgeçip -tam aksine- "meşru iktidara itaatin asla verili

<sup>488</sup> "Siyasal gücü ahlaksallıkla donatmak için geleneksel olarak kullanılan kavram rızadır" (Lipson, 1984: 471).

<sup>489</sup> "İnsanın uymak zorunda olduğu yasanın, kısmen, seçilmiş bir birey tarafından karar altına alındığı, onun rızasıyla yapıldığı ya da hiç olmazsa bir dereceye kadar içeriğini belirlemeye katılmış olduğu duygusu, belki boyun eğmeye yönelik bir eğilim yaratır" (Kelsen, 2019: 63).

kabul edilmediği bir yönetim biçimi” (akt. Balibar 2019: 22) olarak kabul edecektir<sup>490</sup>. Aslında Weber bu görüşüyle, her türlü meşruiyetin temeli olan rıza/itaat güdüsünün içine -olası- ‘itiraz edilebilirlikleri’ ustaca yerleştirerek ‘ideal’ demokrasinin tanımını yapmakta ve böylelikle Mill’in *yumuşak despotizm*, Tocqueville’nin de *kamuoyunun hükümranlığı* olarak nitelendirdiği çoğunluğun despotik egemenliğinin önüne geçebilecek olan ‘tahakkümsüzlük olarak özgürlük’ (Pettit, 1998: 53-54) düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ancak bu ‘ideal’ demokrasi anlayışı, itaat etmeye (kulluk etmeye) meyilli/gönüllü/yazgılı (antik terminolojide *okhlos* adı verilen) kitlelerin genellikle ‘müdahalesizlik olarak özgürlük’ (Pettit, 1998) konforunu tercih etmeleri nedeniyle modern dünyada kendini yeterince fiiliyata sokamamaktadır. Halihazırdaki ‘demokratik meşruiyet(ler)’, daha çok W. Schlechter’in (akt. Schmidt, 2001: 16) belirttiği gibi, *itaat/rıza güdüsünün* değişkenliğine göre Weber tipolojisindeki *legal* (olağan) veya *karizmatik* (plebisiter önder demokrasisi) egemenlik tiplerinden birine eklenerek itiraz edilebilirliğin üstünü derin bir örtü ile kapatmaktadırlar. Emretme gücü (-özne olan- halk) ve itaat ödevi (-nesne olan- halk) gereğince, sekülerleşmiş meşru bir egemenlik yapısı olarak ortaya çıkan modern demokrasideki meşruiyetin, ‘egemenlik altındakilerin -özgür- iradelerinden’, egemenlik altındakilerin -yönlendirilen iradelerinden doğan- ‘itirazsız’ *rızalarına/itaatlerine* kayması, her ne kadar ‘ideal’ bir durum olmasa da olgusal olarak modern demokrasinin en temel gerçeği ve sorunsalı olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3.3.2. Kurucu İrade, Genel İrade ve Demokratik İrade İlişkisi

#### 3.3.2.1. Kurucu İktidar

Kuramsal ve ideal açıdan demokrasi, bilindiği gibi, *kamusal iyinin* yani -iyi- Yasa’nın (*eunomia*), ‘halk’ (*demos*) adı verilen çokluğun/çoğunluğun kolektif ‘iradesi’ tarafından belirlendiği bir yönetim anlayışıdır. Ancak olgusal olarak, temsilden katılıma kadar kolektif karar alma (*emretme gücü*) sürecinde, birinci sıradaki *özne* olması gereken

<sup>490</sup> “Halk, meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır” (Rancière, 2007: 145).

*halkın*<sup>491</sup> karşı karşıya kaldığı ontolojik, organik ve örgütsel sorunlar modern demokratik süreci, çoğunluğun *egemen* iradesi olmaktan ziyade, W. Schlechter'in de belirttiği gibi *güdüsel* olarak 'yönlendirilen' çoğunluğun -itirazsız- *itaat/rıza* iradesine yaklaştırmaktadır: "Yasaya rıza gösterme/itaat (*obsequium*), yasaya göre iyi olan ve ortak bir karara göre yapılması gereken şeyi yapmak için değişmez bir 'irade'den (*constans voluntas*) ibarettir" (Spinoza, 2018: 45). Aslında modern demokrasideki halk iradesinin bu 'pasif' muhteviyatını Rousseau (2013: 63) bize çoktan söylemiştir: "Sözcüğün tam anlamında alırsak, diyebiliriz ki, gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır; çoğunluğun yönetmesi ve azınlığın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır". Her ne kadar *genel irade* kavramı ile taçlandırdığı "halk egemenliği kuramı, modern devleti demokratik bir nitelikle donatsa da" (Ağaoğulları, 2006: 9) Rousseau'nun 'ideal' demokrasi anlayışı<sup>492</sup> *halkın kendi kendini yönetmesinden ziyade halkın kendi kendini meşru bir şekilde yaratmasından* ibarettir ki Critchley'in de (2013: 50) belirttiği gibi "Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde çözmeye çalıştığı bu meşruiyet sorunudur". Demokrasi, bir yönetimin meşruiyetinden ziyade toplumun yani 'kurucu iradenin' meşruiyeti ile bağlantılıdır çünkü ona göre "egemen gücü kuran bir araya gelme eylemi bir sözleşme olarak görülebilirken, hükümetin yürütme gücü böyle değerlendirilmez" (Wood, 2016: 230). Bu açıdan, her ne kadar Rousseau'nun 'genel irade' kavramı modern demokrasiye *can vermiş* de olsa, siyasal bir -karşılıklı- bağımlılık sözleşmesini 'çekişmeli' bir şekilde *yeniden ve yeniden üreten* bir -demokratik- irade (*pouvoir constitué*) olarak değil sosyal bir ortaklık sözleşmesini temel alan 'kurucu' bir irade (*pouvoir constituant*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel irade temelli demokrasi ile *kurucu irade* arasında tek koşulluk kuran Rousseau değildir. "Devlet kurmak için insanların her bir araya gelişi, bizzat hepsi orada bulunduğu olgusundan dolayı, bir *demokrasidir*" (Hobbes, 2014: 110) diyerek aslında sağlıklı, huzurlu, esenlik ve barış dolu bir siyasal rejimin temeline/ilkesine/*arkhè*'sine kral ile özdeşleştirdiği 'halkı' koyan Hobbes modern demokrasi kuramının ve demokratik meşruiyetin açılışını Rousseau'dan evvel yapmıştır. Her iki düşünür de *demos*'un 'kratia'sı, yani *halkın egemenliği* anlamına gelen demokrasideki *arkhè* kelimesini bir yönetim pratiği olarak değil *tanrısal bir başlangıç* anlamında 'kurucu iktidar' olarak ele almışlardır. 'Kurucu iktidar'ın bu *asli* özelliğinin

<sup>491</sup> "Platon'a göre *demos*, siyasal cemaatin sahnesini işgal eden ama asla birinci sırada yer alan bir özne olmayan kocaman yaratığın katlanılmaz yapaylığıdır" (Rancière, 2007: 27).

<sup>492</sup> "Bir tanrılar ulusu olsaydı ancak, demokrasi ile yönetilirdi" (Rousseau, 1982: 81)



hukuksal karşılığı “mevcut bir anayasayla bağlı olmaksızın yeni bir anayasa yapma iktidarı” (Gözler, 2011: 84) olarak ifade edilebilir. ‘Asli kurucu iktidar’ın (*pouvoir constituant*) aksine ‘tali kurucu iktidar’ (*pouvoir constitué*) ise “mevcut bir anayasayı, yine anayasada öngörülen usullerle değiştirme iktidarındır” (Gözler, 2011: 85). İkisi arasındaki bu ‘ince’ fark ile egemenliğin alameti farikası olan ‘şiddet’, Walter Benjamin’in ‘yasa koyucu’ ve ‘yasa koruyucu’ olarak belirttiği şekilde ikiye ayrılacaktır. ‘Yasa koruyucu’ şiddet (*pouvoir constitué*) kendini verili bir hukuksal ‘aşkınlık’ içinde kabul ettirirken ‘yasa koyucu’ şiddet ise bir “hukuk boşluğu” (Gözler, 2011: 84) yaratarak ‘istisnai’ bir *kriz* halinde kendini meşrulaştırır. Bu istisnai halde, *ilahi* ya da *pozitif* ‘aşkın’ bir yasa yoktur ki şiddetin bir günahı olsun. Doğal, ilahi ya da pozitif nizamın bozulması sonucu yeni başlangıçlara yelken açarak her seferinde yeni bir ‘toplumsallaşma’ sürecine giren insanoğlu bu başlangıçların temeline her daim *ilk günahı* unutturacak ‘kurucu’ bir ilke/arkhè yerleştirmek zorunda kalmıştır.

Platon’un (1998: 186) söylediği gibi *başlangıç* tanrısal bir şeydir ve -insanlar arasında sağlam kurulduğunda da her şeyi kurtarır. Bu tanrısal başlangıç ki *arkhè* öncesinin gizemini (*başlangıcın başlangıcı*) örterek insan aklının her daim yoksunluğunu çektiği ‘anlam borcunu’<sup>493</sup> karşılar. Başlangıç ve ilke anlamındaki *arkhè*’nin bir diğer anlamının da iktidara denk geldiği hatırlanacak olursa birbirinden farklı grupların/toplulukların bir araya gelerek/birleşerek ve/veya birbirlerini dışlayarak toplumsallaşırken ‘içerdeki’ *bizi* ortak bir paydada, ortak bir değerde ve ortak bir ölçüde uzlaştıracak ve ‘dışardaki’ *ötekini* de kentlin ve surların dışında tutacak ‘kurucu’ bir iktidara ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır<sup>494</sup>. Ancak bu kurucu *arkhè*’de (iktidar/ilke) tek bir toplumsallaşma kipi yoktur çünkü toplumsallaşma saikiyle bir araya gelen insanlar sınır çizerken, sur dikerken, çit gererken içeride kim(ler)in kalacağına ve dışarıda da kim(ler)in bırakılacağına aynı anda karar vermek zorundadır ve bu mekânsal ayrılıktaki zamansal çakışma nedeniyle iki farklı algı ve kip üzerinde toplumu tasavvur etmek zorunda kalmaktadırlar: İçlerken dışlamanın, dışlarken de içlemenin kusursuz bir şekilde işleminin yegane yolu bu bölünmüş zihinsel ayırmadır ve bu toplumsallaşma kipleri Roberto Esposito’nun (2018: 7-30) *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi* adlı

<sup>493</sup> Bkz. Marcel Gauchet, *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset* (2005: 33-67).

<sup>494</sup> “Önce değer biçmeden yaşayamazdı hiçbir halk; ama varlığını sürdürmek istiyorsa, komşusununkinden farklı olmalıydı değerleri” (Nietzsche, 2006: 63).

kitabında çok ayrıntılı bir şekilde anlattığı gibi *societas* ve *communitas* kavramlarının dikotomosinde can bulmaktadır. İnsanlar toplumsal bir uzamda bir araya gelirken ve/veya ayrı düşerken *societas* ve *communitas* kiplerinin içleme-dışlama pratiklerine maruz kalarak farklı toplumsallaşma hikayelerine sahip olagelmiştir bugüne kadar. Marsilius'dan hatırladığımız gibi *societas*<sup>495</sup>, mülkiyetle (*proprietá*) birlikte -yatay- bir 'mübadele' bir ticaret etiği olarak yüceltilmesine yol açan ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı olmayan bağımsız ve esnek yani büyümeye/genleşmeye yazgılı bir bütünden "insanlar arasındaki eşitsiz ve dikey bir mübadele ilişkisinden doğan" (Esposito, 2018) *communitas* ise ancak ve ancak aşkın bir güç ile bir anlam kazanan 'eksik' bir bütündür: "*Communitas*'ın kökündeki hediye anlamına gelen *munus* ifadesi aslında bir mübadeleye işaret etse de bunun mülkiyet ya da sahiplikle bir ilgisi yoktur; tam tersine buradaki 'mübadele' bir borç, bir taahhüt, verilmesi gereken bir armağan olarak *communitas*'ı ancak 'vazife' ve 'yükümlülük' içi dolabilen eksik bir topluluğa dönüştürür" (Esposito, 2018: 16-17).

Marsillus ve Hobbes'tan başlayarak Locke, Rousseau, Kant, Nietzsche, Schmitt ve Foucault gibi önde gelen birçok düşünürün kendine göre bir yanıt aradığı modern *res publica*'nın zembereği<sup>496</sup> ve toplumsallaşmanın kökeni de mülkiyete (*proprietá*) dayalı somut bir mübadele dışında bir 'varlık nedeni ve amacı olmayan' 'özgür' insanların bir araya gelmesiyle 'ortak yararın/çıkarın' *kendiliğinden* maksimize edildiği *societas* ile bir borç, bir taahhüt, verilmesi gereken 'lanetli' bir armağanın 'eşit' yükümlülüğünde bir araya gelen insanların *ortaklığında* (*commune*) oluşan *communitas* arasındaki gerilime dayanmaktadır. Topluluğun üyelerini (*publica*) 'ortak' kılan şey (*res*), *societas* içinde pozitif bir muhteviyata (*fayda-çıkar*) sahipken *communitas*'ta tam tersi olarak negatif bir anlam (*borç-yükümlülük*) üzerine inşa edilmesi nedeniyle *res publica*'nın ve toplumsallaşmanın temeli her daim gergin ve tedirgin bir yapıda bulunmaktadır. *Societas* değişen ekonomik koşullara göre farklılaşan yaşamsal zorunlulukların bir araya getirdiği, birbirine karıştırdığı ve geometrik olarak çoğalttığı tekil insanların 'özgür' iradeleri ile

<sup>495</sup> "*Societas* kelimesinin Latince anlamı kök bakımından sınırlı olmakla birlikte açık bir siyasi anlama da sahiptir; insanların başkalarını yönetmek veya bir suç işlemek üzere örgütlenmelerinde olduğu gibi, insanlar arasında özel bir amaç çerçevesinde kurulan bir ittifakı ifade etmekteydi" (Arendt, 1994: 41).

<sup>496</sup> Agamben (2013: 13) bu zembereği *zoē* (çıplak hayat) ve *bios* (kamusal hayat) arasında yerleştirir ve bu zemberek arasında salınan 'siyasal' [olan]ı deliğinden çıkarmak için de günümüze değin ortaya konan birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünüm gerekliliğine işaret eder.

kurgulanan ‘yapay/sanal’ bir birlikteliği iken *communitas* ise hatırlanamayacak kadar ‘mitik/yitik’ çağlardan itibaren ailesel/kabilesele bir kaderin belirlediği bir coğrafyada ‘gönülden’ ve ‘eşit’ bir şekilde bir arada kalmak zorunda kalan insanların aritmetik toplamıdır. Bu açıdan bakıldığında tarih öncesi zamanlardan itibaren ‘kökeni’ çoktan unutulmuş ‘kriminal’ söylencelerin ‘organik’ ve ‘zorunlu’ birer üyeleri oldukları için her daim bir borç/yükümlülük/suçluluk hissiyatı ile kenetlenen insanların beraberliği olan *communitas*, tarihin başlangıcı ile kendini göstermeye başlayan sosyo-ekonomik ‘karşılaşmaların’ ürünü olan *mübadele iradesinin* mümkün kıldığı çıkar/fayda ortaklığında bir araya gelen insanların birlikteliği olan *societas*’ı önceliyor görünmektedir. Ancak ‘tarihin’ başlangıcıyla beraber mitolojinin dayanılmaz ağırlığı ortadan kalkacak ve insanlar arasındaki ilişkisellik, etkileşim ve geçişlilik hem *communitas* hem de *societas* kategorilerinin aynı andaki karşılıklı hareketleriyle belirlenmeye başlayarak her ikisinin etkisine ve ağırlığına göre farklı ‘birliktelik’ hikayeleri ortaya çıkaracaktır ve bu hikayelerin hepsinde var olan *communitas* ve *societas* arasındaki çatışma da bir *efsane*<sup>497</sup> haline gelecek olan *res publica/devlet* aracılığıyla uzlaştırılacaktır. Tarih öncesinden (*ezelden*) bir kopuş yaşandığı andan itibaren ilksel günahların bereketli rahmi *communitas*’ın işlevi ortadan kalkmaz çünkü *societas* insanları her ne kadar ‘haldeki yaşamın zorunlulukları’ (*necessitas vitae praesentis*) çerçevesinde bir arada tutuyor olsa da kaybedilmiş geçmişin bilinciyle gözünü ebed(iyet)e diken insanlar sadece geçmişin büyülu masallarının tedirginliğinde birbirlerine sokulmaz olurlar artık; ‘anlam borcunun’, vaat edilmiş geleceğin/cennetin hülyasında/ülküsünde ödeneceği umuduyla da yekvücut olma hevesine kapılırlar. İşte bu geçmiş ve gelecek, ezel ve ebed arasında salınıp duran insanları bir dizgeye sokan da kurucu *arkhè*’nin (iktidar/ilke) kutsal ve aşkın emanetine/anlam borcuna bekçilik eden devlet yani o soğuk canavar<sup>498</sup> olacaktır: Hem ‘haldeki’ (*societas*) işleyişi gözetecektir devlet, hem de tanrının bu dünyadaki tüzel karşılığı olarak, geçmiş günahlarının/borçlarının ağırlığı altında ezilen insanları (*communitas*) gelecekteki sonsuz huzura/kurtuluşa götürecek yolda bir rehber olarak kolektif bilincin<sup>499</sup> ve söylemin üretim ve tasdik merkezi olacaktır. Ancak

<sup>497</sup> Bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*.

<sup>498</sup> “Devlet tüm soğuk canavarların en soğuşudur” (Nietzsche, 2006: 52).

<sup>499</sup> “Georges Burdeau iktidarı kolektif bilinçten doğan ve aynı zamanda, kümenin sürekliliğini güvence altına almaya, o kümeyi kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyin arayışı içine itmeye yönelmiş ve gerektiğinde bu arayışa uygun davranışı üyelere zorla kabul ettirecek bir güç olarak tanımlamaktır” (Akal, 1998: 344).

bilindiği üzere *yasa koruyucu* iktidar olarak devlet(ler) de kriz(ler)den azade değildir. Ölümlü bir tanrı (*Leivathan*) olan devlet, *geçmiş ve gelecek arasında siyasal ve hukuki bir aşkınlık alanı yaratacak olan potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğünü* sonsuza kadar bize garanti edemez. *Societas* ve *communitas* kiplerinde *belirsiz* bir dengede asılı duran toplumlar her daim *tali* ya da *asli* olarak verili Yasa'yı (*nomos*) daha iyisi (*eunomia*) olduğunu iddia ettikleri yeni yasalar ile değiştirmeye yazgılıdır. *Tali* yoldan yapılan değişim daha çok *societas* kipinde baskın olan, 'akıl' ile *ehlileştirilmiş şiddet* aracılığıyla verili bir kamusal alanda gerçekleşirken *asli* yoldan yapılan değişim ise *communitas* kipinin derinliklerinde unutulmaya yüz tutmuş kör ve hayvani 'çıplak' şiddet ile *istisnai* alanda kendini gösterir. Çünkü kuruluş anındaki Yasa, *çoğunlukla* müzakerelerden, uzlaşmalardan ya da "doğadan, ilk çobanların vardıkları pınarların çevresinden çıkmaz; Yasa, korkunç tarihleri ve kahramanları belli olan gerçek muharebelerden, zaferlerden, katliamlardan doğar; yasa kundaklanmış kentlerden talan edilmiş topraklardan doğar" (Foucault, 2002: 62). '*Geçmiş ve gelecek arasında siyasal ve hukuki bir aşkınlık alanı yaratacak*' olan -ilk- Yasa'nın kaynağında -ister istemez- çoğunluk adına *kurban* edilen tekilliklerin kanı vardır ve bu kan 'egemenin' eline bulaşır bir kere. *Communitas* kipinin sunaklarına akıtılan bu 'kardeş' kanları geçmişte tanrının yüzü suyu hürmetine aklanırken günümüzde ise 'demos'a ithaf edilerek demokratik bir meşruiyet halesi ile temize çekilmektedir. Bu açıdan *communitas* kipinden beslenerek kurucu irade ile özdeşleştirilen demokratik irade her zaman eksik bir bütündür, içlerken dışarıda bıraktıklarımız ve dışlarken içerde tutsak ettiklerimizdir eksik olan ve eksik kalan.

Babaların, oğulların, kızların ve kardeşlerin durmadan kurban edildiği bu sonsuz kökensel döngünün kırılabilmesi için, sonu gelmez kör şiddet ve kan davası nedeniyle sahipsiz kalan suç, kurucu bir şiddet tarafından toplumsallaştırılmış/topluma yüklenmiştir. İnsanlar da 'öldürme' ve 'öldürülme' kapasitelerini asgari düzeye çekebilmek için, 'kurucu şiddet' tarafından işlense de topluma mal edildiği için faili meçhul/belirsiz kalan suçun seve seve (gönüllü) ortağı olmayı kabullenmişlerdir ve böylelikle gelecekte de asla faili değil ancak maktulü olabilecekleri *munus*'un (ölüm) ortakları şeklinde bir araya gelerek *communitas*ın bir parçası olmuşlardır. Ancak bilinmelidir ki *communitas*ı oluşturan sosyo-psikolojik pratik aslında doğrudan çıplak hayat'ın (zoé) içinden doğmamaktadır. Çıplak hayat'taki sayısız faili meçhul cinayetlerin döngüsünü kırarak son 'cinayeti'/kurucu şiddeti soğukkanlı bir şekilde işleyen soğuk

canavarların en soğuşu bu suçta herkesi rızaları doğrultusunda ‘ortak’ ederek *communitas* oluşturur ancak bu suçtan muaf tutmak/bağışık olmak (*immunitas*) için de kendisini çıplak hayat ve *communitas* arasındaki puslu eşikte/yarıktta her daim yeniden kurucu bir şiddet yaratabileceğı iması/tehdidi ile konumlandırır. Günümüzde ‘devlet’ adı da verilen bu soğuk canavarların en soğuşu, kendisini konumlandığı bu istisna halinde kurban edilen kutsal insan’a karşılık kurban eden Kutsal Canavar yani Leviathan haline gelerek *communitas* karşısında bir *immunitas* alanı oluşturur. “İyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen, sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir” (Nietzsche, 2006: 128).

### 3.3.2.2. Ara Mesel: Kurucu Şiddetin Arkeolojisi

Tarih öncesinde, “her ne iseler kendi başlarına olmuş şeyleri kapsayan *physei*’nin” (Arendt, 1994: 29) yani doğanın ‘doğal’ bir parçası olarak içinde bulunduğumuz ‘çıplak hayatın’ (*zoé*<sup>500</sup>) saflığında henüz işlediğimiz günahların azabından azade bir şekilde yaşarken bile diğer insanlarla birlikte (*inter homines esse*) küçük de olsa bir ‘çokluk’, bir ‘topluluk’ oluşturmuşuzdur. Çünkü Arendt’in (1994: 320) çok isabetli bir şekilde ifade ettiğı gibi yeryüzünde ‘İnsan’ değil, ‘insanlar’ yaşar ve bu nedenle kadim çağlardan günümüze değin bu insanlar ekonomik, sosyal ve siyasal eksenli farklı ‘karşılaşmalar’ sonucunda -zaman zaman kör topal da olsa- toplumsallaşmaya yazgılı olmuşlardır: “Sen, daha eskidir Ben’den; Sen kutsanmıştır, ama Ben öyle değildir henüz; bu yüzden can atar insan komşusuna” (Nietzsche, 2006: 66). İnsandan daha çok *hayvan* olduğumuz bu süreçte ‘maale’ bu dünya üzerinde hareket ederken diğer gezgin ailelerle gerçekleşen karşılaşmalarda çok da dost canlısı olduğumuz söylenemez. Ancak ne zaman ki ‘aklına başına toplayarak’ yorgan döşek mitili atıp kendimize bu dünyayı ‘mesken’ tuttuk (*bios*<sup>501</sup>), diğer insanlarla olan karşılaşmaların niteliğı ‘çıplak’ ve ‘doğal’ şiddet ile sınırlı olmaktan çıkarak dinsel, siyasal, ekonomik ve sosyal bir veçheye de kavuşmuştur. Artık bir kere ‘şirazesine giren’ yani *animal rationale* (akıllı hayvan) haline gelen insan,

<sup>500</sup> “Bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliğı olan yalnız yaşam/canlılık” (Agamben, 2013: 9)

<sup>501</sup> “Bir birey ya da grubun bir özelliğı olan yaşam(a) biçimi (hayat tarzı)” (Agamben, 2013: 9).

kendini, konuşmaya muktedir olmayan diğer ‘akılsız’ hayvanlardan ayırarak<sup>502</sup> *physei*’nin ve *zoé*’nin ‘sıradan’ ve ‘olağan’ bir bileşeni olmaktan çıkartır ve bu basit ‘doğal’ dünya içinde varlığı kendisine borçlu, mülkiyeti kendisine ait -yapay- bir dünya yaratmaya koyulur: çıplak hayat *physei*’nin karşısına yerleşen bu *la vita nouva*<sup>503</sup>, *nomos*’un dünyasıdır artık ve adına *bios* denir. Yunanca yasa, düzen anlamlarına sahip olan *nomos* kelimesinin kökeninde hem bir ‘ilk bölünme’ sonucu ‘paylaşmak’, bölmek’, ‘farklı kısımlar oluşturmak’ anlamındaki *nemo*<sup>504</sup> hem de ikamet etmek anlamındaki *nemein*<sup>505</sup> bulunmaktadır: akıllarını kullanarak kendileri ile ‘türdeş’ olan diğer hayvanlar arasında bir sınır çeken insanlar önce dünyayı farklı kısımlara bölerek paylaşma/çitleme hevesine düşmüşlerdir sonra da bu bölünmüş yeni ve yapay alanlarda (*bios*) ‘ikamet etmeye’ başlamışlardır. “Dünyayı algılama ve bölme esası” (Bourdieu, 2015: 203) olarak ortaya çıkan *nomos* ile birlikte daha önceden -genellikle- ‘ötekine’ kapalı olarak doğal bir şekilde oluşan ve gelişen ‘toplulukların’ formasyonunda *zoé-bios* karşıtlığında beliren yeni bir ‘içleme-dışlama’ pratiği oluşmuştur artık<sup>506</sup>. Doğal bir ‘zorunluluğun’ egemen olduğu ve sadece *canatus*’un güdümündeki yaşama arzusuyla her bir canlının şahsına münhasır habitatlarının, *ancak ve ancak* hayatın ‘olağan’ akışına uygun bir şekilde taciz ve tehdit edildiği<sup>507</sup> *Physei* dünyasının ‘içleme-dışlama’ pratiği ortadan kalkmıştır. Dünyayı bölmek ve paylaşmak adına ‘dile gelen’ (*logos*) insan aklının bir söylencesi olan *nomos*’la birlikte kendini ve diğer varlıkları farklı algılamaya başlayan insanlar, özellikle ‘türdeş’ hayvanlarla yeni bir ‘içleme-dışlama’ pratiğine geçiş yaparlar:

“İnsan ile hayvan arasındaki ayırım, bir tür olarak insanın kendi içinden kurulur; yalnızca en iyi olan, sürekli olarak en iyi ol-mak/duğunu (*aristeuein* [ya da *aristos*] başka hiçbir dilde dengi olmayan bir fiil) kanıtlayan ve ‘ölümsüz bir namı, *fani işlere yeğleyen*’dir

<sup>502</sup> “İnsan da, tıpkı her canlı hayvan gibi, dünyada ilk önce duygularıyla var olur, ancak diğerlerinden farklı olarak, dil sayesinde bu duyarlı deneyimin ‘burada’ sına ve ‘şimdi’ sine aşkın olan bir evrene erişir” (Supiot, 2014: 31).

<sup>503</sup> Yeni bir hayat.

<sup>504</sup> “É. Benveniste’nin *nomos*’un etimolojik kökeninin Yunanlıların *diachrisis* dedikleri türden bir ‘ilk bölünme’ sonucu ‘paylaşmak’, bölmek’, ‘farklı kısımlar oluşturmak’ anlamındaki *nemo*’dan türediğini söylemektedir” (Bourdieu, 2015: 203).

<sup>505</sup> “Yunanca yasa anlamına gelen *nomos* kelimesi, dağıtmak, [dağıtılma] sahip olmak ve ikamet etmek anlamlarına gelen *nemein*’den gelir” (Arendt, 1994: 92)

<sup>506</sup> “Batı siyasetinin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikilikleridir” (Agamben, 2013: 17).

<sup>507</sup> Doğal tahakküm.

gerçek anlamda insandır; doğanın onlara vereceği zevklerle yetinen diğerleri ise hayvanlar gibi yaşar ve ölürlür” (Arendt, 1994: 35).

Doğanın verdikleriyle yetinmeyip doğal dengeyi/düzeni bozan insanlar hem doğa hem de kendi türdeş rakipleri karşısında hep bir adım önde olma çabası nedeniyle, ‘doğal’ *conatus*’un ‘her şeyin kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürme çabasını’ deforme ederek her farklı topluluğun kendi nomosunda olduğu ölçüde, kendi aşkın varlığında sürme çabasına dönüştürmüştür. Daha önceden aile grupları ve küçük topluluklar (*kabile*) halinde ‘gül gibi’ geçinip duran atalarımız, doğal ‘ölçünün’ bu şekilde bozulmasıyla ortaya çıkan ‘uyumsuzluktan’ kurtulmak için de daha güçlü birleşmelere imkân verecek yeni ‘ölçülere’ ihtiyaç duymaya başlamıştır ve bu yeni ‘ölçüler’ sayesinde de çıplak kayıtsızlık ya da çıplak şiddetten arınarak dinsel, siyasal, ekonomik ve sosyal değerlerler eşliğinde birleşmenin ve dışlamanın bilincine varmışlardır. Bu dinsel, siyasal, ekonomik ve sosyal ‘değerlerler’ insanlara ait oldukları topluluk özelinde dünyayı algılama süreçlerine bir anlam fazlalığı<sup>508</sup> katarak toplumsallaşmaya aşkın ve kutsal bir hüviyet kazandırmaktadır. Ekonomik, sosyal ve siyasal eksenli karşılaşmalar sonucu ortaya konan bu yeni ölçülere/değerlere biat edenlerin kucaklanması ancak bunlara uy(a)mayanların ya da farklı ölçüler/değerler direten diğer grupların/toplulukların da dışlanmaya başlanmasıyla günümüze değin değişen onlarca farklı toplumsal yapıntı inşa edilmiştir ve edilmeye devam etmektedir.

Modern anlamda düşündüğümüz bir devlet yapısının olmadığı ortaçağda yığınlar bir ‘toplum’ yoğunluğuna erişemedikleri için bölük pörçük bir şekilde Hıristiyan *res publica*’sının ‘dışında’ kalmak zorunda kalmışlardır. Ancak yine de tanrının göksel ışığı, ortaçağın karanlık ve ıssız ormanlarının, sapa ve tekinsiz yollarının korkusundan kendini manörelere ve manastırların dik surlarının içine istemeye istemeye atan serflerin sıradan ve gündelik yaşamlarını az da olsa aydınlatmayı başarmıştır<sup>509</sup>. Kilise ve avanesi, çilekeş ve yoksul köylülere en azından bu dünyada ‘ortak’ bir esenliğe ve ‘genel’ bir mutluluğa kavuşturacak bir çıkış yolu gösteremese de, sabır ve itaat ile cennete gidecek olan ‘ortak’ kurtuluş yolunun teşrifatçısı olmuştur. Buna ilaveten hizmette sınır tanımayan Kilise-

<sup>508</sup> “Dünyayı anlama çabasında, insanoğlunun her zaman bir anlam fazlalığına sahiptir” (Lévi-Strauss, 2005: 50).

<sup>509</sup> “Gerçeklik duygumuz tamamen görünümüne, bu nedenle de şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarından dışarı çıkabilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlı olduğu için, özel ve mahrem yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile gücünü kamu alanının keskin parlaklığından alır” (Arendt, 1994: 76).

devleti, sabır ve metanet gösteremeyen ve arada da hayvani dürtülerine engel ol(a)mayarak günah işlemekten kendini alıkoy(a)mayan yoldan çıkmış müminlerinin affedilmesini sağlayacak olan endülijans (bağışlanma) belgelerini bir miktar para karşılığında da satışı çıkarmıştır. Ondalık vergiyi de ekleyebileceğimiz bu maddi *dona*'lar sayesinde Kilise, hem 'dışarıda' hem de ayazda/azapta kalmış olan toplumu olmasa da kendi kurumsal yapısını sağlamlaştırarak bir devlet görevini ifa etmesini sağlayacak kadar 'bedensel' bir yoğunluk kazanmıştır. Vergi anlamına gelen *dona* kelimesinin kökenindeki hediye/armağan aslında yoksul köylüler -ve hatta bir dereceye kadar soylular ve krallar- ile Kilise ve manastırlardaki görevli rahipler arasında tek taraflı bir yükümlülük ilişkisine işaret etmektedir: Bu dünyadaki 'anlamsızlık' bataklığında debelenip durmaktansa öbür dünyanın anlamını satın alan köylüler Hıristiyan *res publica*'sının dışında kalsa da ona borçlu ve yükümlü bir şekilde itaat etmiştir. Bu gayri ihtiyari ve dünya-dışı bütünleşme daha önceki bölümlerde de sıklıkla vurguladığımız gibi Hıristiyanlığın 'mistik bedeni' aracılığıyla sağlanmaktadır. Serfler/avam/plebler/halk, bu dünyadan dışlanmış olsalar da, dünya dışındaki kutsal ve aşkın bir mistik bedenin parçaları olarak zaten efsunludurlar. "Hıristiyanlık, insanlığın tek ve içten bağlantılı bir halk meydana getirdiği, Tanrı tarafından kurulan ve yönetilen bir tür evrensel topluluğa -tek mistik beden- sahip çıkar; bu anlayışa göre de insanlık tek bir mistik bütün olduğu için yalnızca tek bir egemen olmalı ve bu beden de Kilise olmalıdır" (Neocleous, 2014: 24). Kilisenin bu sembolik egemenliğinde 'dışarda' bırakılan halk yığını da Hıristiyan *res publica*'sına *communitas* kipi ile mühürlenecektir. Henüz ticari bir mübadele etiği ile şekillenecek olan *societas* rüştünü ispat etmediği için modern *res publica*'nın (*societas-communitas* diyalektiği) gelişme aşamasında olduğu bu ortaçağ Hristiyan *res publica*'sının hiyerarşik olarak tabakalara ayrılmış *communitas*'ını bir arada tutan 'ortaklık'taki *anlam borcu*/yükümlülüğü, 'çoban' İsa'nın kanıyla ödediği<sup>510</sup> Adem'in 'ilk' suçu/günahı üzerine bina edilir. Her ne kadar Hıristiyan müminler bu borcu/yükümlülüğü 'şarap' -ve ekmek- ayinleri ile unutmaya çalışsa da<sup>511</sup> 'varlığım

<sup>510</sup> "Biliyorsunuz ki, atalarınızdan kalma boş yaşayışınızdan altın ya da gümüş gibi geçici şeylerle değil, kusursuz ve lekesiz kuzuyu andıran Mesih'in değerli kanının fidesiyle kurtuldunuz" (1. Petrus 1:18-19).

<sup>511</sup> Elbette ki her ayin bir 'hatırlama' üzerine kuruludur ama gerçeği unutma pahasına.



Hıristiyan varlığına armağan olsun' diyen İsa'nın çarpmıha gerilmiş bedeni insanlara her daim 'ilk' günahını hatırlatmaktadır<sup>512</sup>.

*Communitas*, -ilk- günahın işlendiği ya da daha doğrusu ilk günahın bilincine varıldığı andan sonraki 'çıplak hayattır' (*zoé*) aslında, Âdem oğullarının/kızlarının kendilerini 'utanç' içinde bulduğu. Bir incir yaprağı ile örtülemeyecek kadar büyük olan ilk 'günahın' kefaretni de Tanrı, kendi 'oğluna/kuzusuna' yani İsa Mesih'e yükleyerek aslında 'bölük pörçük duran'/'başı boş dolaşan' *communitas*'ı, *Tanrı Devletine (Civitate Dei)* varmadan önceki son durak olan *res publica christiana*'nın kanatları altına almıştır. Dünyanın bütün günahını, koyunlarına 'çoban' diye gönderdiği *kuzusunun* kendini 'kurban' etmesiyle kaldıran<sup>513</sup> Tanrı, İsa'nın bu 'edimi' ile 'sembolik' şiddeti tekeline eline alarak günahkâr kulları arasında geçerli olacak *Tanrı Barışının -ilahi- Yasaları*'na (*res publica christiana* anayasası) dokunulmaz bir 'kutsallık' bahşeder: Çünkü her kurban etme ritüeli etimolojik olarak *kutsaldır*" (Esposito, 2018: 64) ve *kutsal* olan da 'kaçınılmaz' olarak dokunulmazdır. *Çıplak hayat* içinde 'birbirinin kurdu' olan ve başı boş dolaşan koyunları 'tek bir sürü' haline getirmesi için Tanrı tarafından görevlendirilen/seçilen ve 'iyi çoban' olmakla yazgılı olan İsa da, 'koyunları uğruna can vermekten bir an bile imtina etmez:

"Ben iyi çobanıam. Benimkileri tanırım. Baba beni tanıdığı, ben de Baba'yı tanıdığım gibi, benimkiler de beni tanır. Ben koyunlarımın uğruna canımı veririm. Bu ağıldan olmayan başka koyunlarım var. Onları da getirmeliyim. Benim sesimi işitecekler ve tek sürü, tek çoban olacak. Canımı, tekrar geri almak üzere veririm. Bunun için Baba beni sever. Canımı kimse benden alamaz; ben onu kendiliğimden veririm. Onu vermeye de tekrar geri almaya da yetkim var. Bu buyruğu Babam'dan aldım." (Yuhanna:14-18).

Koyunlar gibi başıboş dolaşan günahkâr *çokluk/sürü*, Tanrı'nın 'kelamı' (*logos*)<sup>514</sup> olan İsa'nın 'sesinin' peşine takılarak tek bir 'ağılım' tek bir *sürüsü* haline gelmiştir, yani, Hıristiyan *res publica*'sının çatısı altında bir mümin kardeşliğinin<sup>515</sup> can

<sup>512</sup> Bütün Kitaplı dinlerde İnsanı, insan yapan -ilk- günahtır.

<sup>513</sup> "Ertesi gün, İsanın kendisine gelmekte olduğunu Yahya görüp dedi: İşte, dünyanın günahını kaldıran Allah Kuzusu!" (Yuhanna 1:29)

<sup>514</sup> "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı" Yuhanna 1:1.

<sup>515</sup> "Hıristiyan cemaatin siyaset-dışı, kamu-dışı karakteri kendini önce, mensuplarının birbirlerine aynı ailenin kardeşleri gibi davranacakları bir corpus, bir 'teşekkül' olma talebinde dışa vurmuştur" (Arendt, 1994: 79).

bulduğu topluluk/cemaat-*communitas* olmayı başarmıştır. ‘Ortak’ ve ‘eşit’ bir günah paydasında buluşan bu *sürün*ün diyeti de daha önce belirtildiği gibi ‘kusursuz’ ve ‘lekesiz’ *kanalı kuzununun* ‘kurban’ edilmesi ile mümkün olmuştur. Esposito’nun, bir *communitas* haline gelebilmek için herkes tarafından ‘eşit’ olarak ifa edilmesi gerektiğini ifade ettiği *borç/yükümlülük* de ancak ve ancak Tanrıya kendi peygamberini adayarak/armağan ederek (*munus*) karşılanır. Hıristiyan *res publica*’sına buyur edilmeyen bu köylüler/*avam communitas* kipi aracılığıyla, ‘mümin kardeşler’ kategorisinde tutuldukları için de ötekileştirilmekten yani tam olarak ‘hariç’ tutulmaktan kurtulurlar ve isyan etmedikleri ölçüde de başka bir ırk ekseninde faaliyet gösteren soylu şövalyeler tarafından da ‘kurban’ edilmezler. İlahi *şiddet/yasa/adalet* ‘teslisi’ üzerinden bir *communitas* olma durumu aslında yalnızca burada kısaca anlatılan Hristiyan *theologico-politicus*’u ile sınırlı değildir. Hıristiyanlardan çok önce Yahudiler de bir günah-*kuzusu* bulmuş ve kanını Yahudi *communitas*’ının hayrına bir güzel akıtmıştır:

“Oysa bizim suçumuz yüzünden onun bedeni delindi; bizim kabahatlerimiz yüzünden ona eziyet edildi. Esenliğimiz için gereken ceza ona verildi. Onun yaraları sayesinde biz şifa bulduk. Koyunlar gibi başboş dolaşıyorduk; her birimiz bir yol tutturmuştu. Yehova hepimizin suçunu onun sırtına yükledi. Ağır baskı gördü; çektiği eziyete razı oldu ağzını açmadı. Kuzu gibi boğazlanmaya götürüldü. Kırkıcılar önünde duran koyun gibi sessiz kaldı, ağzını açmadı.” (İşaya 53:5-6-7).

‘Göksel’ Tanrı’nın *kelamının (logos)*, ‘seçilmişler’ tarafından dile getirildiği ‘kutsal’ toprakların aksine *çıplak hayat*’taki karmaşık (*kaotik*) ‘sesleri’ (*pathos*), bir *dile/söyleme/yasaya* yani *logos*’a dönüştürecek ‘iyi’ bir çobandan mahrum Yunanlılar ise kendi göbeklerini kendileri kesmek zorunda kalarak ‘Olympos’ Tanrılarına kafa tutacak *titandan* ‘kahramanlar’ yaratmak zorunda kalmışlardır: en önemlilerinden biri de Prometheus’tur. Zeus’un emri ile insanları balçıktan yarattığına inanılan Prometheus, bu illiyet bağından mütevellit akıllı bir karış havadaki Olympos tanrılarının hercai tutumlarından ve davranışlarından mağdur olan insanlara karşı hep bir zaafı olmuştur. Daha öncesinde yaşanan bazı olaylar sonucunda Zeus’un ‘günah’ işlediğine inandığı insanları cezalandırmak için ‘ateşi’ insanların elinden almasına gönlü el vermeyen Prometheus kendi canı pahasına ateşi Zeus’tan çalmış ve tekrar insanların hizmetine sunmuştur. Ancak Zeus’un bunu fark etmesi çok uzun sürmemiş ve Prometheus’u korkunç bir cezaya çarptırmıştır: zincirlerle bir kayaya bağlatarak, kara ciğerini her bir

gün tekrarlayan bir döngüde bir kartala yedirmiş ve Prometheus'u *déjà vu*'nun sonsuzluğuna hapsedmiştir. Ancak Prometheus'un kendini 'kurban' ederek insanlara armağan ettiği (*munus*) ateş Yunanlıların *communitas*'ının ocağını şenlendirmiştir: *prytaneion*dan alınan 'kutsal' ateşin gücüyle tabi oldukları 'doğal' zorunlulukları aşarak hapsedikleri kabilesel *oikos*'un (*çıplak hayatın merkezindeki antropolojik ev*) dışına çıkan Yunanlılar bu ateşin etrafında toplanarak kendilerine tabi kıldıkları yapay bir *communitas*'ın (*çıplak hayatın dışındaki arkeolojik ev*) yani *polis*'in (*siyasal varoluş*) yaratıcısı olmuşlardır. "O ateş yanmadan önce orası, henüz bir *polis* kurulmadığı için, bir kaos dünyası iken, ateşle birlikte artık orası, kendiliğinden tanrısal ve içkin bir düzenliliğe çevrilerek bir *kozmosa*, yani düzenlenmiş, kaotik olmaktan çıkmış bir alana dönüşür" (Yalçınkaya, 2011A: 27). Akıl sır ermeyen kaosun hakimiyetindeki *polis* öncesi kabilesel 'hayat' (*zēu*), arzu ve duyguların (*pathos*) kontrolsüz bir güç (*potenzia*) ile çarpıştığı alelade, doğal, 'değersiz' bir *çıplak hayat* yani *zoé* iken, *pathos*'un *logos* ile dizginlendiği/evcilleştirildiği *polis* (*siyasal varoluş*)<sup>516</sup> sonrası 'hayat' ise artık rasyonel bir düzenin hâkim olduğu insan yapımı bir *bios* evrenine (*kozmos*) dönüşür. Ancak *Olympos*'a öykünen<sup>517</sup> bu yeni/yapay *bios*'ta, 'ortak' olan yani insanları bir 'topluluk' olarak 'eşit' bir şekilde bir araya getiren, birbirine yaklaştıran sadece, Prometheus'un Yunanlılara kendi 'kanı' pahasına hediye ettiği ateşin sıcaklığı değildir; ayrıca *Demokrasi Miti* Bölümü'nde (bkz. s. 15) ayrıntılı olarak da anlatıldığı gibi *hoplit* ordularında yan yana/omuz omuza ölerek ve öldürerek 'kan dökmenin' verdiği pratik bilgi sonucunda savaşın dizgesel ve seküler bir *agon*'a (çatışma/mücadele) dönüşmesiyle ortaya çıkan kader ortaklığına olan inanç ve bağlılıktır.

Mezopotamya'daki türdeşlerinin aksine, kabilesel hayatta (*çıplak hayat/zoé*) içlerini kemirip duran 'ilk(s)el günahların'<sup>518</sup> birçoğunu kurnazca bir hareketle tanrıların üstüne atmış olmalarına rağmen, 'kitaplı' dinlerdeki 'iyi ile kötüyü bilme ağacından yemenin' (Yaratılış, 2.17) günahını işlemekten kendilerini alıkoyamayan Yunanlılar da<sup>519</sup>

<sup>516</sup> "Sözün mevzu-u bahis olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasidir çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür" (Arendt, 1994: 12).

<sup>517</sup> Herodot'un belirttiği gibi Yunan tanrıları insanla sadece aynı biçime değil aynı doğaya sahiptir" (bkz. Arendt, 1994: 33).

<sup>518</sup> *Pathos*'un kamçılacağı kör *potenzia*'nın etkisiyle önce babasını öldüren ardından da babası ile aynı kaderi paylaşmaktan 'korktuğu' için çocuklarını yiyen Kronos'un, nam-ı diğer Satürn'ün, Freudyen günahı.

<sup>519</sup> Kendisine Zeus tarafından düğün 'hediyesi' olarak verilen, ancak, içinde 'kötülük' olduğu için asla açmaması gerektiği tembih edilmesine rağmen merakına yenik düşüp kutuyu açmasıyla bir kutunun

‘iyi ile kötüyü bilerek Tanrı gibi olma’ (Yaratılış, 3.5) aşkına düşeceklerdir. Tanrı ‘kelamını’ (*logosu*) insanlara aktaracak ‘iyi’ çobanın yokluğunda da, ‘iyi’nin bilgisinin (*logosun*) arzusuna (Foucault’unun deyimini ile *bilme istencine*) kendini kaptırarak bir *bilgelik (hikmet)* aşkına düşen ve böylelikle ‘daha tanrısal’<sup>520</sup> olan Yunanlılar, aslında bu ‘lanetli’ meziyet/aşk<sup>521</sup> ile *zēu*’ya (hayata) karşı *eu zēu* (iyi hayat) arayışına girişmişler ve *çıplak hayat/zoé* karşısında *polis/bios* inşa etme yoluna koyulmuşlardır. Ancak bu *eu zēu*’nun (iyi hayatın) inşa sürecinin perde arkasında üstü örtülmüş birçok kanlı ‘iş’ cinayeti bulunmaktadır. Bu kanın izini sürmek için Atina *polis*’inde vücut bulan bu antik *communitas* sürecini, yukarıdaki Prometheus *söylencesini/mitini* işe karıştırmadan Esposito’nun kurgusu ile yeniden *çözümlememiz* gerekir ve bu arkeolojik kazı sonucunda da karşımızda içleme/dışlama pratiğinden doğan bir *günah-kutsal* diyalektiği ile karşılaşırız. En uç noktasına ve örneğine Spartalılar’da ulaşılan bir savaş devleti yapılanması olan Yunan *polis*’lerinde ‘kutsal’ olan aslında kent ve bu kenti savaş meydanlarında kanı ve canı pahasına savunan asker-yurttaşlardır. Asker-yurttaşların kutsallığının kökeni de Homeros destanlarındaki bireysel kahramanlıkları ile *aristo* (en iyi) seviyesine ulaşan *iyi tanrıların oğullarına* kadar dayanmaktadır. Homeros Destanlarında anlatılan *çıplak hayatın (zoé)* geçerli olduğu *polis* yaşamı (*eu zēu*) öncesinde ‘kutsallık’ sadece bu *iyi tanrıların oğullarının* bireysel başarısı, mükemmelliği ve üstünlüğü yani bireysel bir *areté (erdem)* ile sınırlı kalmıştır. Ancak savaş tekniğinde (*hoplit ordusu*) ortaya çıkan gelişmeler sonucunda bu *areté*’nin, er meydanındaki dayanışma ve *sôphrosune* (ölçülülük) değerleri sayesinde vatanın/*polisin* yani ‘içerinin’ ‘dışarıya’ karşı korunmasını sağlayarak bireysel bir meziyetten toplumsal bir yükümlülüğe/borca<sup>522</sup> dönüşmesiyle ‘kutsallık’ tüm ‘yurttaşlara’ ve dolayısıyla da *polis*’e sirayet edecektir. Homeros’un *logos*’unda ölçüsüz, özerk ve ‘ilkel’<sup>523</sup> olan *pathos*’un ‘çıplak’ gücü (*potenzia*) doğrultusunda oluşan ‘doğal’ yasa (*nomos*) önünde boynu kıldan

---

içindeki tüm kötülüklerin dünyaya yayılmasına neden olan -balçıkta insan olarak yaratılmış olan- Pandora ile yasak meyveyi Adem’e yediren Havva ana arasında büyük bir koşutluk vardır.

<sup>520</sup> “Daha insansal iken Tanrılar, Daha tanrısal idi İnsanlar” (Schiller, akt. Hegel, 2006: 187).

<sup>521</sup> “Bir kere insan tanrılaşmaya alışmasın. Mutlak bir fikir olduğunu, hakikatin tek görüldüğü yer olduğunu sanmasın” (Tanpınar, 2001: 360).

<sup>522</sup> Herodotus’un aktardığı bir öyküde Thermofil (Platées bölgesinde Spartalılar ve İranlılar geçen savaş) savaşında ölen bir savaşçı, lussa’nın (savaş çoskusu) etkisiyle sırasından çıkıp düzeni bozarak savaştığı için *aristeia (areté)* nişanı alamamıştır (Vernant, 2002: 59).

<sup>523</sup> “Yunanlıların anlayışına göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, polis dışındaki hayata, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile hayatına; ya da despotizmleri ekseriyetle hanenin örgütlenişine benzetilen Asya’nın barbar imparatorluklarındaki hayata ait, insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi” (Arendt, 1994: 33).

ince olan ‘dünyanın bütün Yunanlıları’; herkesin ‘eşit’ ve ‘ölçülü’ bir şekilde muamele göreceği kendi ‘iyi yasalarını’ (*eunomia*) yapmak için *Olympos* Tanrılarının iradesi ile oluşan *pathos/logos/nomos* teslisinin (*Olympos Teslisinin*) ‘kutsal’ zincirini bir *communitas/polis* ortaklığından bir araya gelerek/birleşerek<sup>524</sup> kırmışlardır. ‘Adalet’ tanrıçası *Dike*’nin Solon’un *logos*’u aracılığı ile ‘mitsel’ *Olympos* dağından inip ‘rasyonel’ Atina *polis*’ine yerleşmesi<sup>525</sup> ile *Olympos Teslisinin* yerine bu sefer tersinden işleyen bir *pathos/logos/eunomia* (*ethos*) teslisi ortaya çıkacaktır. Ölüm ve öldürme kapasitesinde göreceli olarak ‘eşit’<sup>526</sup> olan asker-yurttaşlar yasalar önünde de ‘eşit’ (*isonomia*) olabilmek için *çıplak hayat*’ın (*zēu*) *cangılı*ndan kendilerini *siyasal hayat*’ın/*iyi hayat*’ın (*eu zēu*) düzenine götürecektir olan bir *içleme/dışlama* pratiğine ihtiyaç duymuşlardır.

‘İlk(s)el’ *pathos* ve *potenzia*’nın, *sôphrosune* ile ehlileştirilmesiyle *çıplak hayat*, ‘boş işlerin’ ve insansal ‘günahların’ mekanı olurken, askerlik ve yurttaşlık işleri/*erdemleri* (*areté*) ile kamusal bir kutsallık atfedilen *polis* (siyasal hayat) ise Yunan insanının tapınağı haline gelecektir. Her ne kadar “Aristoteles *polis*’i, hayat (*zēu*) ile iyi hayat (*eu zēu*) arasındaki karşıtlık olarak tanımlayarak ‘siyasal’ nitelikli (*polis*) *hayat*’ın, *çıplak hayat*’ı (*ev hayatı*) içerdiğini” (Agamben, 2013: 15) düşünse de aslında Esposito’nun kurgusuna göre Yunan *communitas*’ının oluşabilmesi için *çıplak hayat*, *polis*’in *logos* ve *ethosuna* (*eunomia*) kurban edilmiştir. Çünkü modern anlamda bir *res publica/devlet* aygıtının olmadığı Yunan *polis*’inde, yurttaşlar cemaatinin (*communitas*), devletin<sup>527</sup> ta kendisi olmasının bedeli *çıplak/özel hayat*’ın *polis*’in varlığına kurban/armağan edilmesiyle ödenir. Böylelikle de *çıplak hayat*’tan *siyasal hayat*’a geçen -erkek- Yunanlılar *areté* halesi ile taçlanarak kutsal/tanrısal yurttaşlar haline gelirken ‘ortak duygudan yoksun’, ‘özel’ (*idiot*) hayatlarında *çıplak hayat*’ın zorunluluklarından kafasını kaldıramayarak sadece ‘kendine ait’ ve ‘mahrem’ (*idion*) bir hayatı yaşayan

<sup>524</sup> “İnsanların ortak yaşamı ancak ayrı ayrı bireylerden daha güçlü olan ve tek tek bireylere karşı birlik halinde duran bir çoğunluk bir araya geldiğinde mümkün olabilir. Bu topluluğun gücü bireyin *kaba kuvvet* olarak mahkum edilen gücünün karşısına ‘hak’ olarak çıkar” (Freud, akt. Esposito, 2018: 61).

<sup>525</sup> “Homerosçu pre-jure’de Zeus’un iradesi dolaysızca talep edilmekteydi” (Foucault, 2012: 96). Ancak Solon ile birlikte *Dike* polis/sitenin güdümüne girmiştir.

<sup>526</sup> Bu güç dengesi nedeniyle *isokratia* yani iktidara herkesin ortak olması fikri ortaya çıkar.

<sup>527</sup> “İktidar arzusu nerede ortaya çıkarsa, orada kamu idaresi insanın insana hükmetmesine dönüşür; cemaat ise devlet biçimini alır” (Rocker, 2019: 110)

yoksullar, köleler ve kadınlar ‘ahmakça’ (*idiotik*) bir varoluştan başka bir şey sergilemezler.

Antik dünyanın diğer bir nevi şahsına münhasır *communitas*’ı olan Spartalılar da, devlet/*res publica* olma uğruna kendi ‘özel’ yaşamlarını *feda* etme/*kurban* etme ritüelini gerçek ‘kan’ ile süslemek için ‘köle’ olarak sahip oldukları *helot*’lara ‘senede bir kere savaş açarak’<sup>528</sup> *çıplak hayat* (*zoé*) ve *siyasal hayat* (*bios*) arasındaki karşıtlıkta bir ‘istisna’ (*exception*) hali/bir ‘yarık’ yaratmışlar ve bu ‘istisna’ hali sonucunda *eunomia*’nın askıya alınmasıyla da *hayat* (*zēu*) ve *iyi hayat* (*eu zēu*) arasındaki sınır *summa potentia* (*potestas*)’ın *pathos*’u uğruna belirsizleşmiştir. *Helot*’lar bu açıdan, antik çağdaki *polis*’in (*communitas*) suyu yüzü hürmetine ‘içlenerek dışlanan’ *çıplak hayat*’ın ‘lekeli’ kuzularındır çünkü Agamben’in (2013: 17) söylediği gibi “*çıplak hayat*’ın ‘siyasallaştırılması’ ile -bu eşsiz metafizik görevle- yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir”. Ancak *Helot*’lar, ne ‘mundar’ olmadan kurban edilebilir ‘lekeli’ oldukları için ne de ‘siyasallaşarak’ insanlaşabilir. Bu özellikleri ile aslında Agamben’in *homo sacer-kutsal insan* olarak adlandırdığı modern çağın *communitas*’ına adanan ‘lekeli’ kuzularının (*boyalı kuşlarının*<sup>529</sup>) ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadırlar<sup>530</sup>:

“Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de *tribuna* hukukunun ilk yasasında şöyle denmektedir: “Birisinin, plebiste/kamu oylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz” (Pompeius Festus, akt. Agamben, 2013: 89).

<sup>528</sup> “Her bir Spartalı’nın kontrolü ve hizmeti altında olan belirli *helotlar* bulunmaktadır ancak her bir *helot* aynı zamanda devletin kölesi olduğu için diğer Yunan devletlerinde olduğu gibi hiçbir şart altında özgürlüklerine kavuşmamaktadır. Din ve yasalarda Spartalı’ların gerektiğinde *helotların* hakkından gelmek için münasip gördükleri eylemleri yapmalarını yasaklamıştır. Bu sorunun üstesinden gelmek için de eforlar (meclisin seçtiği beş kişiden oluşan devlet denetçileri) herhangi bir *helot* için münasip görülen cezayı ya da infazı gerçekleştiren Spartalı’nın bir suçla itham edilmemesi için yılda bir kere *helotlara* karşı resmi savaş ilan etmişlerdir” (Paine, 2002: 57).

<sup>529</sup> Jerzy Kosinski’nin 1965 yılında yayınlanmış kitabına (*Painted Bird*) ilham olan bu metafora, kuşlar kendi içlerinde farklı bir renge sahip olan herhangi bir ‘kardeş’ini düşman belleyip toplu halde bir güzel gagalarıyla paramparça ederler.

<sup>530</sup> ‘Yasanın’, Spartalılar ile Yunanlılar arasında bu şekilde farklı kurgulanışıyla birlikte seslendikleri tanrılar da değişmiştir: Yunanlılar Peitho tanrısına (İkna etme gücüne sahip) yakarıırken Spartalılarda ise yasanın aracı Phobos yani korku tanrısına yüz sürmüşlerdir.

*Çıplak hayat (zoé) ve siyasal hayat (bios) arasındaki ‘eşik’te/’yarık’ta oluşturulan bu belirsizlik mıntkasının altında yatan neden, kimlerin ilk günahın kefarecini ödeyip ‘insan’ vasfına ulaşarak siyasal hayat içine kabul edileceklerinin ve kimlerin ilk günahın kurbanı olmaya namzet bir şekilde başıboş sürüler halinde çıplak hayat’ta kaderine terk edileceğinin kurallarının/yasalarının her zaman kesin ve mutlak olarak bilin(e)memesidir. Ezelden günümüze değin devam eden bu belirsizliği ortadan kaldırması için de insanlar önce göksel ilahlara yalvarmışlar sonra da yeryüzündeki ilahlardan (*Leviathan*) medet ummuşlardır ancak tüm bu yakarışlara karşın binlerce cesedin koyun koyuna yattığı bu bataklığı kurutacak güneş henüz doğmamıştır. Çıplak hayat ile siyasal hayat arasındaki ilk insana kadar giden bu sis perdesini aralamak için *communitas*’ın kökeninde/soykütüğünde yatan ‘lanet’in izini sürmek gereklidir. Rivayet odur ki; Tanrı’nın gözü gibi bakıp koruduğu cennet bahçesinden kovulup (*teolojik günah*) yeryüzünün çıplaklığında dımdızlak kalan insanlar burada da uslu durmayarak dünyadaki ilk günahlarını (*antropolojik/freudyen günah*) işlemekten kendilerini alıkoyamamışlardır. ‘*Canavarca hisle üst soydan yakın akrabayı kasten öldürme*’ suçu/şiddeti ile sabit olan bu günahın birkaç versiyonu bulunsa da bu hikayelerin ‘ortak’ noktası ilk kanın dökülmesiyle insanların, payına düşen lanet’i ‘ortaklaşa’ bir şekilde sahiplenmesidir. İster ‘kutsal’ kitaplarda nakledildiği/vahyedildiği gibi *Kabil* kardeşi *Habil*’i kıskançlıkla karışık bir ‘korku’ ile öldürsün, isterse de (antro)psikoloji kitaplarında (bkz. Freud) yazıldığı gibi oğul babasını, baba da oğlunu kıskançlıkla karışık bir ‘korku’ ile öldürsün artık *akacak kan damarda bir daha durmaz* ve bu ilk *şiddet* bir kan davasına dönüşür<sup>531</sup>. Herkesin herkese *kurt* kesildiği bu ‘çıplak’ *şiddet (terör)* çağında herkes herkesin *kurbanıdır* aslında. Birbirlerine karşı güttükleri kan davası sonucunda ortaya çıkan bu yoğun ve kör *korkunun* sonucunda delirmenin eşğine gelen insanlar hem babalarını bile gözlerini kırpmadan öldürmüştür hem de yeri gelmiş çocuklarını bile bir güzel afiyetle *yemişlerdir*<sup>532</sup>:*

“Babalar ve oğullar arasındaki ‘kurbansal’ ilişki, bütün klasik mitolojide daima döngüsel ve tersyüz edilebilirdir. Kendi babasını, *Uranus*’u öldüren *Kronos*’un, sırası geldiğinde

<sup>531</sup> “Eski Ahit’te ve Yunan mitolojisinde erkek kardeşler hemen her zaman düşman kardeşlerdir. Birbirlerine uygulamaya yazgılı göründükleri şiddet ancak üçüncü bir tarafın kurban edilmesiyle yok olur” (Girard, 2019: 12).

<sup>532</sup> İspanyol ressam Goya, *Saturno Devorando a un Hijo* (Çocuklarını Yiyen Satürn) adlı resminde Yunan tanrısı *Kronos*’un (başlıkta Roma karşılığı olan Satürn ismi kullanılmıştır), kendi yerine geçmelerinden korktuğu çocuklarını doğumlarının hemen ardından yiyerek öldürmesini anlatmaktadır.

kendi oğlu tarafından öldürüldüğü kökense zincir boyunca, oğullarını yiyen babalar ve babalarını yiyen oğulları görürüz” (Esposito, 2018: 68).

*Babalar ve Oğullar* arasındaki bu *kurban* döngüsünün<sup>533</sup> çok geçmeden (*Karamazov*) *Kardeşlerin* arasına da sıçramasıyla *doğal hayat*’taki bu çoğul şiddetin ve korkunun önüne geçilemez hale gelmiştir. Herkesin herkese *kurban* olduğu *çıplak hayat*’taki bu açmaza karşı ilk müdahale de yukarıda bahsettiğimiz gibi İlahi şiddetin kendi *kınalı* ancak *lekesiz* kuzusunu tüm insanların kefareti adına kurban etmesiyle gelmiştir. İlahi şiddet (*Baba*), oğlunu/kuzusunu (*Mesih*) tüm diğer koyunları uğruna/adına kurban ederek İlahi Yasa’nın (*Kutsal Ruh*) kurucusu olmuştur. Şiddetin ilahi olarak ‘kutsanması’ ile Yasanın bu şekilde kutsallaşması süreci birbirinden ayrılmaz bir döngüsel nedensellik yaratarak aslında şiddeti tekeline alan modern devletin yani *Leviathan*’ın sosyo-psikolojik altyapısını da oluşturmaktadır. İlk(sel) kanın döküldüğü an ile birlikte şiddetin kutsallaştırılma ihtiyacı doğmaktadır çünkü *çıplak hayat* içinde kan döken *fail*’in, muadillerinin karşı şiddetine maruz kalma (*maktul olma*) ihtimalini ortadan kaldırarak ‘kökense döngüye’<sup>534</sup> bir son verecek bir *immunitas/dokunulmazlık* alanı yaratabilmesi için bireysel suçu (kardeşini öldüren *Kabil*’in ya da babasını öldüren oğulun suçunun) ‘ortak’ yani toplumsal bir suç haline getirerek suçun vebalini kendi boynundan *communitas*’ın boynuna geçirmesi gerekmektedir<sup>535</sup>. Bu açıdan değerlendirildiğinde Girard’ın da (2019: 452) belirttiği gibi ‘kurucu olay’ (kurban/şiddet), insan olmayandan insana olana geçiş anlamında hem mutlak köken, hem de toplumların kökeni olarak görelî köken kabul edilmesi gerekmektedir. Şiddetin tekelleşmesi olarak da ifade edilebilecek olan bu kanı kanla yıkamanın gerekliliği<sup>536</sup> “Aiskhylos’un tragedyası *Oresteida*’da, koronun Orestes ile ilgili söylediği ‘*Nasıl oluyor da, bir suçu cezalandırmak için suç işlemek zorunda kalıyoruz*’ sözünde” (Bourdieu, 2015: 243) kendini göstermektedir: “Dinleyin bizi ey muhteremler! / Haydin, eskiden akıtılmış kanları / Yeni bir hukukla

<sup>533</sup> “Ata oğullarını pişirir ve zevkle yer, onların tatlı etinin tadına varır. Ancak, bir gün oğullarının eti bağırsaklarda tırtıla dönüşür. Bunlar babalarını içeriden yemeye başlar ve bu yüzden baba sonunda kendi öldürdüğü oğulları tarafından yenip yutulmuş olur” (Canetti, 2006: 359).

<sup>534</sup> “Kabile gibi bir üst merciin (hane-üstü, aşiret üstü) yokluğu, herkesin meydan okuma ve hemen cevap verme mantığının esiri olduğu, hiç bitmeyen intikam döngülerine yol açar” (Bourdieu, 2015: 2412).

<sup>535</sup> “Topluluk suça yol açıyorsa, bireyin sağ kalabileceği tek yol topluluğun suçunda saklıdır” (Esposito, 2018: 29).

<sup>536</sup> Koro Başı: “Ne var ki, değişmez yasadır: / Bir damla kan aktı mı yere, / Başka kanlar fışkırır. / Cinayet, kana kan ister ardından” (Aiskhülos, 2016: 87)



yıkayın! / Eski cinayet, geçmişe tanıklık edip / Durmasın ortalıkta!” (Aiskhülos, 2016: 103).

‘Kurucu’ *ilke/arkhè*’nin altında yatan bu ‘kurucu’ *kurban/şiddet* pratiği, toplumsallaşmanın *communitas* kipine denk gelmektedir ancak tarih bize göstermiştir ki hiçbir toplum ortaklaşa işlediği bir ‘cinayeti’ sonsuza dek saklayamaz. Ölüm öpücüğü/hediyesi (*munus*) ile yarattığı ceset yığınları üzerinden yükselen kentlerin mekanı olan *communitas* varlığını sürdürebilmek için her daim yeni kurbanlara (*homo sacer*)/ötekilere/düşmanlara ihtiyaç duyar ancak bunu sürekli bir şekilde sürdürmesi imkansızdır. Çünkü Arendt’in de (1994: 80) belirttiği gibi ‘haldeki yaşamın zorunlulukları’ (*necessitas vitae praesentis*) icabı yapılan işlerin, yapılmaları başkalarının mevcudiyetini gerektirdiğinden o nizamlar içerisinde bir tür karşı-dünyanın, bir kamu alanının kurulması zorunluluğu vardır ve bu nedenle bir toplumsal uzamda *communitas* kipi ne kadar baskın olursa olsun *societas* kipi de kendi örümcek ağlarını ilmek ilmek ‘Sevr’ mağarasının girişine örerek ‘öteki’nin canını bağışlar. Mağarada saklanan da *societas*’ın üstüne titreyerek esirgediği *geitōn*’dır yani komşudur; komşunun kurban edilmemesiyle farklı gruplar arasında geçişlerin yapılabilmesini sağlanarak daha geniş toplumsallaşmaların önü açılmaktadır. Elbette *agōn*’un (çatışma) saf şiddet mücadelesi olarak ele alındığı Homeros söylencelerinde henüz bir alış-veriş ilişkisinin kurulmadığı kabilesel yaşamda *geitōn*’un bir rakip, bir düşmandan başka bir anlamı/işlevi yoktur. Bu nedenle Homeros destanlarında *agōn*’un içeriği bireysel ve eşitlikçi bir mücadele sonunda çıplak gücün sınanmasından ibarettir ve yalnızca *aristos* (iyi) olanın kazandığı bir adalet/hakikat savaşımı ile sınırlıdır. Ancak antik çağda polis/siteye giden yol sadece Homeros’un ‘kahramanlık destanlarından’ değil Hesiodos’un *İşler ve Günler*’inden de geçmektedir. Hesiodos bu eserinde özel hayattaki zorunlulukların (*necessitas vitae praesentis*) karşı karşıya getirdiği *komşuların* yatay bir ‘mübadeleyi’ ticaret etiği olarak yücelterek ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı olmayan bağımsız bir ilişkiyi/ortaklığı nasıl kurduklarının tarihini anlatmaktadır. Aristoteles’in de (2007: 101) dediği gibi ‘*değiş-tokuş olunca bir arada olma olacaktır*’.

‘Haldeki ve *oikia*’daki (ev/hane) yaşamın zorunlulukları’nın belirlediği *değiş-tokuş* ilişkilerinden doğan bu yeni *agōn*’un (çatışma) gerçekleştiği mücadele alanı da *communitas*’ın tahakkümünden çıkarak ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı olmayan *societas* kipinin güdümüne girecektir. Daha önceden sadece “yalan yeminin,

sahte yeminin, çarpık hükümlerin ve tanrıya karşı saygısızlığın mesele edildiği Homeros çağının *agōn*'unun hesabına haksız satın alma, mallarla ilgili sahtekarlık türünden bütün bir iktisadi davranışlar grubu da dahil edilmeye başlar” (Foucault, 2012: 105). Adalet-hakikat istencinin, ‘savaş-politika’ ile belirlendiği ‘*communitas*’ *nomos*’undan (düzeninden), *oikia* (ev/hane) içindeki değiş-tokuş pratiğinin ortaya koyduğu yeni ‘ölçüler’den doğan ‘*societas*’ *nomos*’una geçiş ile birlikte yeni bir norm olarak karşımıza ‘*oikia*’ *nomos* yani ‘ekonomi’ çıkacaktır<sup>537</sup>. Ekonomi-politik olarak adlandırılacak olan bu *societas* kipinde insanlar toplumsallaşırken artık *geitōn*'unun (komşu) makbulüne hasret duymaktadırlar: “Komşunun kötüsü beladır; iyisi bir hazine: / Ne mutlu iyi bir komşusu olana. / Komşun kötü olmazsa öküzün ölmez” (Hesiodos, 1977: 153).

*Dünyayı algılama ve bölme* çabasında artık sadece ‘kamusallaştırılan’ *areté* halesi ile siyasal bir *sôphrosune*-ölçülülük kazanan ‘kamusal’ *nomos* yoktur karşımızda. Güneşin doğuşu ve batışı ile sıralanan *günlerin* peşi sıra dünya işlerinin telaşında koşturan insanların, aç ve açıkta kalmayıp hem kendi hem de kamusal alanda ‘keyif’ yapan *zoon politikon*'ların karnını doyurabilmek uğruna yağın yağmurun, açan güneşin, patlayan tomurcuğun, başak başak dizilen buğdayın hesabını kitabını yapabilmesi için bu dünyaya/bu kozmosa ait sayıların, ölçülerin, değerlerin gereksinimine (*khre*) düşmesiyle yeni bir nizam, düzen yani *nomos* ihtiyacı doğmuştur. Ayrıca bu gereksinimlerin (*khre*) karşılandığı *oikia*'ların (hanelerin) tek bir düzlem içinde değiş-tokuş yapabilmelerinin sağlanması için de bu yeni ‘ölçülerin’ (*metron*) zımni bir sözleşme ile değil açık bir şekilde tüm *geitōn* (komşu) *oikia*'lar (haneler) arasında kabul edilmesi zorunluluğu ortaya çıkar:

“İki doktor bir araya gelmez, bir doktor ile bir çiftçi, ya da tamamen farklı ve eşit olmayanlar bir araya gelir; ama bunların eşitlenmesi gerekir. Bunun için değiş tokuşu yapılan her şeyin belli bir şekilde karşılaştırılabilir olması gerekir” (Aristoteles, 2007: 100).

Böylelikle *dikaion*-adalet ve hakikat istenci, yalnızca *polis-site* içine (*agora-Ecclesia*) girmeyi başarmış yurttaşlar cemaatinin (*communitas*) sahip olduğu *parrhesia* (konuşma özgürlüğü) ile şekillenen retorik bir *agōn*'a bağlı kalmamıştır çünkü her bir

<sup>537</sup> “Köylüler arasındaki metalar ve mülklere dair yaşanan anlaşmazlıkların” (Foucault, 2012: 88) çözüm bulduğu yeni bir alan.

yurttaşın ağzından çıkan *logos* (söz) ancak yerinde yani *agora*'da ağırdır ve *Ecclasia*'da birbirine eşittir. *Ecclasia* ve *polis* dışında ise eşitlik değil denklik vardır<sup>538</sup> ve bu denkliğin 'orantısal'<sup>539</sup> karşılığı da ancak haldeki zorunlulukların (*khre*) bu dünyaya ait zamansal ve niceliksel değerler/ölçüler (*metron*) ile hesaplanması ile elde edilebilir. Buna imkân veren toplumsallaşma da *societas* kipinde karşımıza çıkmaktadır. Hatta "aile fertleri arasında bir kamu alanının ortaya çıktığının vaki olmadığını" (Arendt, 1994: 80) çok öncesinden ayırdına varan Kleisthenes<sup>540</sup>, henüz ilk zamanlarında kabilesel zincirlerinden tam olarak kurtulamamış olan Atina *polis*'inin sosyolojik yapısını modern çağın *biyosiyasetini* hatırlatırcasına ortaya koyduğu bir nüfus politikasıyla *societas* gereklerince yeniden düzenlemiştir<sup>541</sup>. Komşuların bu şekilde kaynaşmaya başlamasıyla Yunanlılar, *logos*'un aracılığıyla 'iyi yasaları' (*eunomia*) bularak *eu zēu*'nun (iyi hayatın) peşine düştükleri *communitas* ile ticaretin ve üretimin bir etik haline getirdiği mübadelenin önderliğinde ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı olmayan bağımsız bir *societas* arasında gidip geldikleri bir toplumsallaşma deneyimini yaşamışlardır.

Bu deneyimin *societas* ayağındaki (kipinde) orantısal denklik üzerinde taraflar arasında şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde hemfikir olunabilmesi için 'ortak' bir değer/ölçü (*metron*) üzerinden açık bir sözleşme yapılması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles'in (2007: 96) belirttiği gibi "hiç kimse aynı şeye 'değer' dememektedir; demokrasi yanlıları özgürlüğe, oligarşi yanlıları zenginliğe, kimileri de soyluluğa, aristokrasi yanlıları ise erdeme 'değer' vermektedir". Kamusal alandaki en büyük sorun olan bu 'ortak' değer/ölçü (*metron*) sorunu tam tersine ekonomik alanda Foucault'unun

<sup>538</sup> "Hem eşit kişiler eşit olmayan şeylere ya da eşit olmayanlar eşit şeylere sahip olduğunda ve eşit şeylerden yararlandığında, bundan çatışmalar ve suçlamalar ortaya çıkar" (Aristoteles, 2007: 96).

<sup>539</sup> "Kent orantılı karşılık vermelerle ayakta durur. Nitekim insanlar karşılık vermek isterler: Ya kötüye kötüyle (eğer karşılık vermezlerse, bunun kölelik olduğunu düşünürler) ya da iyiye iyiyle; yoksa birbirine bir şey alıp verme diye bir şey olmaz, oysa insanlar birbirlerine bir şey alıp verme sayesinde bir arada bulunuyorlar" (Aristoteles, 2007: 99).

<sup>540</sup> Herodotos'un (1973: 315) aktardığı gibi "Kleisthenes kendisinden önce politika hayatının tamamen dışında bırakılmış olan Atinalıları kendi davasına inandırdıktan sonra kabilelerin adlarını değiştirmiş ve sayılarını arttırmıştır, kabile şeflerinin sayısını dörtten ona çıkartarak bu kabileler içindeki demes'ları da on gruba bölmüştür".

<sup>541</sup> Daha önceden aile ve kabile (*communitas*) sınırlığındaki dar bir coğrafyada 'otarık' bir 'oikia' nomos'nun (ekonomi) güdümünde hayatlarını idame ettirirken kısıtlı bir sosyo-ekonomik karşılaşmalara tabi olan Yunanlılar ticaretin ve üretimin genişlemesiyle birbirleriyle daha çok muhatap olmak zorunda kalmıştır. Deniz kıyısında oturanlar Paraliler, ovada çiftlikleri olan Pedialklar ve dağlık alandaki bölük pörçük toprakları işleyen Diakriler arasındaki karşılaşmaların ticaret sayesinde zamanla artmasıyla komşuluk ilişkileri de yeni bir düzleme taşınmış ve yeni bir kamusal alan ihtiyacı doğmuştur.

(2012) *simülakr*'a gönderme yaparak açıkladığı bir uyuşma/uzlaşma (*nomos*<sup>542</sup>) sonucunda çok rahat bir şekilde çözülmüştür ve bu çözüm de Aristoteles'in (2007: 101) doğal olarak değil, uyuşma [nomos] var olduğu için *nomisma* adını verdiği 'para' ile gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere herkesin ortak bir değere inanmasının en bariz örneği paradan da çok önce 'tanrı'dır. Ancak tanrı'nın bir 'sureti' olmadığı için her toplum, her din, her kültür 'tanrıyı' kendince görmüş, duymuş ve ona kulluk etmiştir ve henüz ortak bir tanrı kelamı üzerinden günümüzde dahi bir anlaşma zemini sağlanamamıştır. Ancak Yunanlılar ve elbette daha öncesinde Lidyalılar ve Fenikeliler'de de gerçekleştiği şekliyle insanlar ekonomik hayatta değiş-tokuşu mümkün kılacak ortak bir değer olan 'para' yani *nomisma* üzerinde kuşku götürmez bir inançla uzlaşma/uyuşma yani *nomos* birliğine varmıştır. Paraya olan inancın tanrıya olan inancın aksine uzlaşma açık olmasının nedeni de paranın simgesel olarak kazandığı *simülakr*<sup>543</sup> yüzü olmaktadır. Harari'nin (2017: 190) belirttiği gibi "dini inançlar konusunda anlaşamayan insanlar paraya inançta anlaşır, çünkü din bir şeye inanmamızı isterken, para başkalarının da bir şeye inandığına inanmamızı ister". Bu nedenle insanlar dinler üzerinde ortak bir inanç uzlaşımı göstermese de 'para'ya inanç konusundaki ortaklıkta hiçbir şekilde bir sorun yaşamamışlardır:

"Birçok mahkemeden daha eski ve saygıdeğer bir yer olan Londra'daki Borsa'ya gidin, insanlığın yararı için bir araya gelmiş bütün milletlerin temsilcilerini görürsünüz. Orada Museviler, Müslümanlar ve Hristiyanlar vardır ve onlar sanki aynı dindenmiş gibi birbirleriyle ilgilenir ve kâfir sözcüğünü sadece iflas edenler için saklarlar." (Voltaire, *Felsefi Mektuplar*).

Paranın insanları bir araya getirme gücü biraz da Aristoteles'in (2007: 101) dediği gibi onu değiştirmek ya da işe yaramaz hale getirmenin elimizde olmasına dayanmaktadır. Çünkü Foucault'nun *simülakr* analizinde açık bir şekilde ortaya koyduğu şekliyle 'para' bir metanın ya da ihtiyacın temsili olarak değil de iktidar kaynaklarının ikamesi olarak ortaya çıktığı için seküler bir güce sahiptir: "Birileri ellerinde parayı

<sup>542</sup> Uyuşum, yasa gereği.

<sup>543</sup> Foucault'nun analizine göre bir metanın ya da ihtiyacın temsili olarak değil de iktidar kaynaklarının ikamesi olarak ortaya çıkan para, bu ikamelerin üst üste binerek, birbirlerini ikame etmesiyle bir *simülakr* haline gelir.

tuttuğu için nüfuzlu olmamıştır, birileri iktidar sahibi olduğu için para dolaşımına sokulmuştur” (Memişoğlu, 2014: 392).

Toplumsal bir uzlaşım (*nomos*) sonucunda ortaya çıkan ‘para’ (*nomisma*) sayesinde Yunanlılar “herşeyi ölçer, dolayısıyla aşırılığı ve eksikliği de ölçer” (Aristoteles, 2007: 100) duruma gelerek komşuları ile tekil özgürlüklerin can bulduğu *societas* kipinde ‘barış’ içinde yaşamaya başlamışlardır. Hesiodos da (1977: 153) zaten bu barışın bozulmaması için Yunanlıları uyarmaktan kendini alıkoyamaz: “*Komşudan ödünç aldığını tanesi tanesine say, / Tastamam da geri ver, mümkünse fazlasıyla*”. Son cümlede, *mümkünse fazlasıyla* denilirken alt metne yerleştirilmiş olan ‘faiz’ imasıyla da aslında paranın nesnel dünyasının bir aracı ve sembolü değil, politik dünyanın bir göstereni olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında politik güç/iktidar ilişkileri ve mücadelesi her ne kadar bize *communitas* içindeki bir kamusal alanda, *polis*’te, imparatorlukta ve modern devlette gerçekleşiyor gibi görünse de aslında *societas* içindeki ‘para’, servet, sermaye ve/veya mülkiyet aracılığıyla da bir iktidar ilişkisi (*para-politika/ekonomi-politika*) ortaya çıkmaktadır. Toplumsallaşma da gerçekte bu nedenle, *çıplak hayat/zoé* içindeki kontrolsüz ‘çıplak’ saf şiddetin/*potenzia*’nın sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin ve fonksiyonların içine gömülmesidir (*embeded*). Ancak ve ancak bu iki toplumsallaşma kipinde bir uyum olursa o toplum, sağlık ve esenlik içinde bir barış ve huzur toplumu (*eu zēu*) olabilir. Zaten bu şartı (denge, ölçü ve oran düşkünü) Yunanlılar binlerce yıl öncesinde fark edip dile getirmişlerdir:

“Kazanç tutkusu insanın aklını çeldi mi, / Ya da yüzüzlük şeref duygusunu yok etti mi, / Zorla, hile gücüyle zengin olabilir insan, / Dilini kötüye kullanarak da. / Ama tanrılar hemen hakkından gelir, / Evini, zenginliğini yıkar başına suçlunun” (Hesiodos, 1977: 152).

Toplumsallaşma ile birlikte, herkesin kendinden mesul olduğu ve tanrıya karşı tek başına hesap verdiği Homeros çağının *dikaion*’u-adaleti<sup>544</sup> yerine kolektif bir sorumluluk ve yükümlülükle şekillenmiş bir *dikaion*-adalet hasıl eder<sup>545</sup>. Çünkü insanlar birbirine o

<sup>544</sup> “Dikaion’un belirişine zemin oluşturan, onu davet eden ve mümkün kılan şey, yeni bir iktisadi ilişkiler bütünüdür, yani köylüler arasındaki borç sistemidir (ve bu sistemin beraberinde getirdiği, genos’un kolektif mülkiyetten kopuşu, küçük çapta bireysel mülkiyetin oluşumu, nüfusun artışı, parayı ve ortak ölçü biriminin kullanılması gibi unsurlardır)” (Foucault, 2012: 108).

<sup>545</sup> “Ne yazık ki bütün halk çeker cezasını Kötü karar veren yolsuz kralların” 261-261 (Hesiodos, 1977: 151)

kadar dolanmıştır ki, görünmez ruhlar sadece *communitas* kipinden musallat olmaz; *societas* içinden çıkan ‘görünmez eller’ de insanların bedenlerine, ayaklarına dolanır. “Artık yasaları yapan aynı zamanda dünyanın düzenini de dile getiren olmuştur; düzenle dayanışmaya girerek, gerek şarkıları ya da bilgisi yoluyla, gerekse buyrukları ve egemenliği yoluyla ona göz kulak olur” (Foucault, 2012: 97). *Nomos* (düzen) ve *dikaion*’un (adil olanın) birleşmesi sonucunda oluşan *eunomia* (mutluluk) ve *eu zēu*’nun (iyi yaşam) mekânı olan *polis/site* aslında bu sebepten dolayı ekonomi-politik bir yönetimselliğin marifetidir<sup>546</sup>.

Gestaltçı<sup>547</sup> bir yurttaş özgürlüğünün baş tacı edilmesine rağmen bu bütünün içine sokulmayan kölelere ve yurttaş olamayan kadın ve çocuklara rağmen inşa edilen bu *eu zēu* elbette insanlık tarihindeki en üstün yaşam -formu- değildir. Ancak Yunanlıların başarılı olduğu nokta -her ne kadar özel hayat (*özgürlük*) kamusal hayata (*eşitlik*) feda edilmiş de olsa- *communitas* ve *societas* arasında bir ‘denge’ kurabilmiş olmasıdır. Ancak bu denge de geçici olmuştur çünkü kentin dışında bekleyen ‘soğuk canavarlar’ Antik Yunanı yerle bir etmiştir. Benzer şekilde Roma Cumhuriyeti de kısa bir süre de olsa bu dengeyi sağlayabilmiştir ancak ‘barbarlar’ gelmeden henüz gelmeden önce içten içe cumhuriyeti kemiren tiranlar tarafından çoktan yıkılmıştır. Ortaçağ’daki Hıristiyan *res publica* da yukarıda da ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı gibi zaten bir denge unsuru olacak olan *societas*’ın yokluğunda, bir toplumsallaşma sürecini tam manasıyla yaşamamıştır. Aydınlanma çağından itibaren başlayan modernleşme süreci ile birlikte dışarıda bırakılmış halk yığınlarının içeriye girme çabaları<sup>548</sup> sonucu *communitas* ve *societas* kiplerinde şekillenen ‘toplumsallaşma’ süreci ise oldukça hızlı bir ivme kazanmıştır ve günümüzde dahi yakalayamadığımız bir hızda devam etmektedir. Ancak bu süreç, benzer yönlelere sahip olsa da, her tikel örnekte (ülkede) farklı ağırlıkta ve veçhelerde gerçekleşmiştir ve gerçekleşmektedir ve tüm bu örneklere rağmen henüz *eu zēu*’yu yani yeryüzündeki cenneti yaratabilmiş değiliz.

<sup>546</sup> “Adaletin oranlı talep edilen ölçüt olarak parada karşılığını bulması, şehirde müşterek olanın hissesinin, lazım gelen hizmetlerin ifa edilmesi ile, orana göre karşılığının ödenmesine tekabül etmektedir” (Memişoğlu, 2014: 395).

<sup>547</sup> Antik Yunan polisi ‘holistik’ bir yapıdır. Bireylerin ya da yurttaşların tekil özgürlükleri üzerine değil, üyelerinin toplamından daha fazla bir anlama sahip olan polisin özgürlüğü üzerine kuruludur.

<sup>548</sup> “Belli bir siyasi teşekkülde nüfus arttıkça, kamu alanını siyasetten ziyade toplumsalın oluşturmaya başlaması son derece olası görünmektedir” (Arendt, 1994: 65).

### 3.3.2.3. Kurucu İktidar: İngiltere ve ABD

Kurucu iktidarın ve iradenin modern çağdaki ilk örneği bilindiği üzere 17. yüzyıl İngiltere'sinde *kansız* ve *tedrici* bir şekilde vuku bulan 'Muhteşem' devrim ile karşımıza çıkmıştır ve 1689'daki Haklar Beyannamesi ile iktidar, kraldan -kurucu- Parlamento'ya geçmiştir. Her ne kadar bu "parlamenterleşme *idarenin demokratikleştirilmesinin*" (Kelsen, 2019: 42) önünü açmış da olsa bildirgedeki hakların burjuva hakları/çıkarları ile sınırlı olması bu kurucu iradedeki ortak/genel çıkarın (*commonwealth* yani *milli çıkar/milli irade*), 'genel irade'den doğan 'demokratik' bir *genel çıkar* olmasına engel olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi İngiltere örneğindeki bu 'milli irade' ve 'genel irade' uyumsuzluğunu Rousseau (1982: 109) "İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa çok yanılmaktadır, İngiliz halkı yalnızca parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgürdür ve bu üyeler seçilir seçilmez İngiliz halkı köle olur, bir hiç derecesine iner" diyerek dile getirmiştir<sup>549</sup>. *Genel* bir 'milli' *çıkartı* gözeten kurucu bir 'genel irade'nin (*genel irade-milli irade* çakışması) ilk nüvesi ise ancak bir yüzyıl sonra Amerika kıtasındaki sömürge topraklarında patlak veren bir bağımsızlık savaşı sonunda galip gelen 'kurucu babaların' hazırladıkları Anayasa'ya (1788), hiçbir ayırım gözetmeksizin "Biz, Birleşik Devletler Halkı..." şeklinde başlamalarıyla kendini gösterecektir. Ancak Lincoln'un ünlü Gettysburg konuşmasında kullandığı "halkın, halk için, halk tarafından [yönetilen] hükümeti" ifadesinde, örtük biçimde birinci 'halk'ı öteki 'halk'ın karşısına koyması" (Agamben, 2013: 210) ile ABD kurucu iradesindeki demokratik 'genel irade' bu iki *halk* eksenini arasında salınacaktır. Amerikan 'genel iradesi'nin en baştan bu şekilde *saf* bir 'demokratik' nüveden kendini sakınmasının temelinde elbette *doğuştan gelen* antik bir 'cumhuriyetçi' *erdem* aşkı yatmamaktadır, tam tersine mal ve köle mülkü sahibi 'birinci-sınıf- halk'ın kendi 'özel' ve 'ortak' çıkarlarını 'öteki halk'a 'genel çıkar' olarak dayatma sevdası bulunmaktadır. Genel iradeye/çıkara, 'herkesin' özel/bireysel iradelerinin/çıkarlarının toplamından ulaşıldığı 'faydacı' Amerikan düşüncesi bu nedenle

<sup>549</sup> "Her yedi senede bir mebus seçmekle kendilerini hür sanan İngilizlerle alay eden Rousseau'yu Lénin şöyle yazarak teyit ediyor: *en demokratik Devletlerde burjuva parlamentarizminin gerçek temeli birkaç senede bir parlamentoda hâkim sınıfın hangi mensubunun halkı ezeceğine karar vermektir*" (Burdeau, 1964: 101).

“özel iradenin genel iradeye uygunluğu olarak ortaya çıkan” (Rousseau: 2005: 22) cumhuriyetçi yurttaşlık erdeminden yoksundur. Ancak yine de Amerikan kurucuları, mülksüz ve (cinsiyete ya da ırka dayalı) *köle* çoğunluğun demokratik saldırılarından kendilerini korumak için cumhuriyet düşüncesine sarılmışlardır. Demokrasiyi cumhuriyetten kuramsal bir *saflıkla* ayırmak da James Madison’a düşecektir:

“Bu iki biçim arasındaki ayırım... şudur ki bir demokraside insanlar bir araya gelerek doğrudan yönetim bulunur; bir cumhuriyette bunu temsilcileri ve ajanları aracılığı ile yaparlar. Bu nedenle demokrasi küçük bir yerle sınırlı olmak zorundadır. Cumhuriyet ise geniş bir alanı kaplayabilir” (akt. Lipson, 1984: 37).

Cumhuriyet düşüncesinin bu kapsayıcılığını işlevselleştiren ‘Birleşik Devletler Halkı’ ne Haklar Bildirgesi’nde ne de Anayasa’da ‘demokrasi’ sözcüğüne yer vermeden modern bir ‘res publica’ inşa etmişlerdir. Ancak Amerikan siyasal düşüncesindeki cumhuriyetçi anlayış, genel irade’nin kamusal alanda *yurttaşları özgür olmaya zorladığı* bir cumhuriyetçi özgürlük şeklinde değil, Pettit’in (1998: 53-54) belirttiği gibi sivil toplum alanında ‘ekonomik’ bireylere *müdahalesizlik olarak özgürlük* vadeden bir ‘liberal’ cumhuriyetçi yapıda karşımıza çıkmaktadır. Fayda değişkenine dayanan ekonomik liberalizmin acımasız yüzünün, *negatif özgürlük*le içi doldurulan siyasi bir bireycilik katmanının örtülmesiyle gizlendiği Amerikan *kurucu iradesi*, bu nedenle asıl kaynağını kamusal bir alanın *aşkınlığından* değil sivil toplumun/piyasanın *görünmez* gücünden almaktadır. Sivil toplum alanındaki *-meşru olarak* ekonomik şiddet uygulamaya muktedir- *kapitalist* bireylerden oluşan birinci ‘halk’ın tek tek *özel çıkarlarından* doğan *ortak* burjuva *çıklar*larını, mülksüz ve güçsüz bireylerden oluşan ‘öteki’ halk’a genel çıkar/milli çıkar olarak kabul ettirebilmesinin altında da bu liberal cumhuriyetçi anlayış bulunmaktadır. Liberal cumhuriyetçi düşünce ilk bakışta *societas* kipini harekete geçiren genişleyici bir demokratik irade gibi gözükür fakat ikinci halkı ‘görünmez eliyle’ *communitas* kipinden dışladığı için bunun kurucu andaki ilk günahı örten bir tül olduğu anlaşılır. Amerikan rüyası -İngilizlere karşı yapılan Bağımsızlık Savaşını saymazsak- aslında düpedüz bir istiladır. Bu yasa ve kural tanımaz istila/istisna anında hem Kızılderililer hem de Kara derililer modern dünyanın helotları olma şerefine nail olacak şekilde vahşice kurban edilmişlerdir. Birinci halkın, ikinci halka egemenlik kurabilmesini sağlayan da bu uçsuz bucaksız ‘mülkiyetidir’ ki temeli de kurucu andaki çıplak şiddet ile atılmıştır.



Her ne kadar Birleşik Devletler, iki ‘halk’ arasındaki bu anti-demokratik denge üzerine kurulmuş da olsa, liberal cumhuriyetçi pratik sayesinde *genel irade* ve *milli irade* arasında bir koşutluk yaratmayı başararak ilk -modern- milli-devletlerden biri olarak kendini ortaya koyacaktır. Halk eksenleri arasındaki anti-demokratik eşitsizliğin üzerini ekonomik yönü ağır basan ‘liberal’ özgürlük vahaları ile örten Amerikan kurucu iradesi, ‘öteki’ halkın genel oy hakkından gelebilecek “yıkıcı gücünün” (Canfora, 2010: 82) önüne geçebilmek için de kamusal alanı özel alan karşısında hem pratik hem de düşünsel olarak olabildiğince güçsüzleştirmişlerdir. Örneğin -birinci- “halkın -liberal<sup>550</sup>- özgürlüğünü ayaklar altına alan bir yönetime isyan etmenin iyi bir yurttaşın sadece hakkı değil, ödevi de olduğu ve zaman zaman küçük bir isyanın yönetimin sağlığına iyi geleceği görüşüne sahip olan Thomas Jefferson, tüm yönetim sistemlerini kapsayan fikrini şu veciz ifadelerle dile getirmiştir: *En az yöneten hükümet en iyi hükümettir*” (Rocker, 2019: 176). Ancak özgürlüğüne helal gelinmesinden sakınılan buradaki ‘halk’ elbette, *demokratik olarak bütünleyici* olan ‘tikel’ bir halk ya da *demokratik olarak kapsayıcı* olan ‘çoğul’ bir halk değil yalnızca sivil toplum/piyasa alanında görünür ve muktedir olan -birinci- ‘tekil’ halktır. Mülksüz ya da köle çoğunluğun ‘demokratik’ yollar ile egemen ‘halk’ haline gelmesini istemeyen kurucu babalar bu nedenle, Rousseau gibi hükümetin yürütme gücüne *genel bir irade* vasfı yüklememişlerdir. Zakaria’nın da (2007: 23) belirttiği gibi “Amerikan sisteminin ayırt edici özelliği ne kadar demokratik olduğu değil, seçmen kitlelerinin üzerine koyduğu birçok kısıtlamalar nedeniyle, ne kadar demokratik olmadığıdır”. Ancak demokrasi ile genel irade/milli irade arasında Birleşik Devletlerde inşa edilen bu ayırım yani “iktidarın kökeni (aşağıdan, halkın tabanından gelen köken) ile yasanın kaynağının (yukarıda, bir üst ve aşkın mevkide konumlanan kaynağı) ayrılması” Arendt’e (2005: 246) göre bir başarıdır. Yasa ve iktidar/uygulama arasında, ‘liberal cumhuriyetçi’ anlayış sayesinde bir *güçler ayrılığı* yaratarak antik Roma’nın Karma Anayasa düşüncesini fiiliyata geçiren Amerikalılar böylelikle modern Anayasal devletin de temelini atarlar. Amerikan demokrasisinin önündeki bu engeller, özel alanın/otoritenin kamusal alan/otorite üzerinde belirleyici olmasını sağlasa da, liberal bireyi anayasal olarak gözeterek *itaat güdülerini gereğince* ‘yönlendirilen’ çoğunluğun despotik bir

---

<sup>550</sup> Ekli ifade tezin yazarına aittir.

hükümranlık (*yumuşak despotizm/kamuoyunun hükümranlığı*) kurmasının da önüne geçmektedir.

Birleşik Devletlerin, sivil toplum/piyasa otoritesi (*meşruiyeti*) lehine hükümet otoritesi (*meşruiyeti*) ile kurduğu bu *karma* meşruiyet dengesi, -her ne kadar ilk yıllarında adı sanı zikredilmemiş de olsa- Amerikan ‘demokrasisini’ en başından beri belirli bir *istikrar* temeline yerleştirmektedir. Bu istikrarın kökeninde Harry Eckstein’in (1967: 47) belirttiği gibi “bir hükümet sisteminin otorite kalıpları, o toplumdaki diğer otorite kalıplarıyla uyumluysa, hükümet istikrarlı olma eğilimindedir” düşüncesi bulunmaktadır. Otoriteyi bir ‘iradeler hiyerarşisi’<sup>551</sup> olarak ele alan Eckstein’a göre (1967: 46) “otorite sadece devletin kendisinde değil, fakat aynı zamanda partilerde ve baskı gruplarında, ekonomik örgütlerde, çeşitli derneklerde, okul ve ailelerde, hatta arkadaş topluluklarında, müzikal gruplarda, kulüplerde ve benzerlerinde de mevcuttur” ve bu nedenle de siyasal ve toplumsal bir sistemin istikrarlı olabilmesi için de yukarıda saydığımız sivil otoriteler ve kamusal otorite arasında bir uyum olmalıdır. ABD örneğinde -siyasal ve toplumsal- ‘istikrar’, *iradeler hiyerarşisinin* tepesine Arendt’in belirttiği gibi, *aşağıdan, halkın tabanından gelen* saf demokratik iktidarın değil *yukarıdan bir üst ve aşkın mevkide konumlanan* liberal cumhuriyetçi Yasa’nın konmasıyla sağlanmaktadır. ABD kurucu iradesinin tözünü oluşturan sivil toplum/piyasa otoritesinin bu belirleyiciliği kamusal otoriteyi de kendi değerleri ve kurumlarına uyumlu hale getirerek ‘istikrarlı’ Amerikan demokrasisinin *sui generis* (plütokratik) yapısını meydana getirir. Ancak ekonomik liberalizmden beslenen sivil toplum/piyasa otoritesinin/iradesinin, kamusal alan otoritesinin/iradesinin üzerindeki *hiyerarşik* baskınlığı Amerikan demokrasisini her ne kadar ‘istikrarlı’ bir konumda tutsa da iki ‘halk’ arasında kurduğu anti demokratik bağ onu ister istemez ‘ideal’ demokrasi düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. Amerikan demokrasisinde, piyasa alanında güçlü olan ‘halk’, *müdahalesizlik olarak özgürlük* anlayışı çerçevesinde koruduğu ortak çıkarlarını, kamusal alanda güçsüz olan ikinci ve kalabalık halk’a ‘itirazsız’ olarak genel çıkar/milli çıkar olarak kabul ettirebilmektedir. Kurucu irade’ye lehimlenmiş olan bu anti-demokratik işleyişte ‘itiraz edebilme’ melekesi

<sup>551</sup> “*Otorite* terimi en geniş ve alışılmış anlamında, yani sosyal kuruluşlara mensup kişiler arasındaki üstlük ve astlık ilişkilerini, bu kuruluşların birtakım üyelerinin kararlar verdikleri ve diğerlerinin bu kararları bağlayıcı saydıkları ilişkileri anlatacak şekilde kullanıldığı takdirde, bunun böyle olduğuna şüphe yoktur” (Eckstein, 1967: 46).

ve yetkesi yalnızca, kurucu irade anında hiyerarşik olarak üstün olan birinci halk'ın 'liberal' iradesine hasredilir ve ikinci halk'ın 'demokratik' iradesi de 'itirazsız' bir şekilde yönlendirilerek Schlechter'in kurgusuyla Weber tipolojisindeki *legal* (olağan) otorite (*piyasa akli*) kalıbına bağlanır. Çoğunluğun demokratik iradesini, *itaat/rıza güdüsü* ile ehlileştiren bu *legal* otoritenin beslendiği 'rasyonel' kaideler de liberal piyasa ekonomisinin kutsal kitabından devşirilmektedir. Demokratik iradenin *itiraz etme* kapasitesinin, piyasanın görünmez elinin aşkınlığı üzerinden sınırlandırıldığı Amerikan demokrasisi bu nedenle Rousseau ve Hobbes'un demokrasi anlayışlarına paralel olarak kurucu andaki -liberal cumhuriyetçi- bir iradeye sabitlenmiş durumdadır.

Kurucu iradenin yukarıda ayrıntılı olarak açıkladığımız İngiliz 'commonwealth'çi ve Amerikan 'liberal cumhuriyetçi' yapıları modern topluma şekil veren iki önemli örnek olarak kabul edilebilir. Sanayi Devriminin 'kara trenine' geç de olsa sonradan yetişebilen başta Batı Avrupa olmak üzere diğer dünya ülkeleri Beck'in (2013: 12-14) ifade ettiği 'düşünümsel devrimlerini' gerçekleştirebilmek için İngiltere ve ABD örneklerinden kısmen yararlanırlar. Beck'e (2013) göre modernlik iki boyutludur ve sınıai modernlik de bunun ilk ve yüzeysel olan teknik boyutunu meydana getirmektedir. Bu teknik boyutun yükseleceği ve 'kurucu iradeye' kılavuz olacak bir temel için de toplumların seküler bir siyasal alan inşa edebilmeleri/icat edebilmeleri gerekmektedir ki 'düşünümsel modernlik' boyutu da bu ideolojik eksikliği giderir ve *itaat/rıza güdüsünün* içeriğini belirler. Aydınlanmayı tetikleyen 'düşünümsel devrim' ile bilindiği gibi feodal toplumun -ilahi- otorite kalıplarını düzenleyen iradeler hiyerarşisi tepe taklak olmuş ve seküler bir iradeler hiyerarşisinin temeli atılmıştır<sup>552</sup>. Bu değişimle birlikte iradeler hiyerarşisinin en tepesine insan ve aklını yerleştiren *antroposen çağı* da başlar. 'Akıllı olmaya cüret' (*sapere aude*) ederek *her türlü kutsal otoriteyi* ve *skolastik bilgiyi* (*omnibus est dubitandum*) sorgulamaya başlayan 'modern' insan için artık 'aklı' onun pusulası olur. Ancak akıl, Foucault'un (2014: 179) belirttiği gibi "evrensel, özgür ve kamusal olarak üç boyutlu bir şekilde karşımıza çıkar ve gerçek Aydınlanma da yalnızca bunların üst üste binmesiyle mümkündür".

<sup>552</sup> "Sonuç olarak Aydınlanma irade, otorite ve aklın kullanılması arasında önceden var olan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir hali diye tanımlanmaktadır" (Foucault, 2014: 176).

Sanayi Devriminin beşiği İngiltere'nin düşünümsel modernleşmesinde belirleyici olan aklın kökleri, daha çok 'özgürlük' boyutundan beslenir ve aklın evrensel ve kamusal boyutları, siyasal alanın modern dönüşümünde ön plana çıkmazlar. Aklın özgür kullanımı, geçmiş (muhafazakârlar) ve gelecek (liberaller/işçiler) arasında salınan her bir bireyin özgür iradelerinin *deneyimin kılavuzluğunda*<sup>553</sup> bir dengede buluşabilmesini sağlayarak İngiliz kurucu iradesini zamansız bir boyuta taşır. Aslında hem *piyasa evrenselliğinin* hem de *cumhuriyetçi evrenselliğin* çıkış noktası olan 'evrensel akıl', İngiliz zihniyetinde az çok kendisine yer bulmaktadır ancak 'negatif özgürlük' düsturu ile her daim iktidarı sınırlandırmak konusunda ısrarcı olan İngilizler 'evrensel akla' sorgusuz sualsiz biat etmezler. İngiltere'nin aklını özgür kılan önemli bir etken de *societas* kipinin antik Yunan muadilindeki gibi denizaşırı ticaret ve askeri donanma ile dünyaya yelken açması olarak değerlendirilebilir. İngiliz kurucu iradesinin ve onun ürünü olan *deneyisel demokrasinin* hayranı olan Montesquieu'nün "erdem bile sınırlandırılmaya muhtaçtır ve aklın aşırı kullanımı da sakıncalıdır yönündeki meşhur iç görüşü" (Arendt, 2012A: 201) İngiliz aklının bu ampirik kullanımından doğmaktadır. İngiltere'nin hemen ardından modernleşme girdabına giren ABD'de, kurucu iradeyi besleyen ve itaat güdüsünü belirleyen düşünümsel devrimde belirleyici olan akıl da, liberal ve cumhuriyetçi aklın 'evrensel' bileşiminde kendini gösterecektir. Ancak yukarıda açıkladığımız gibi bu evrensel akılda belirleyici olan *cumhuriyetçi yurttaş evrenselliği* değil halkı iki eksene bölen liberal *piyasanın* -sahiplenici birey-evrenselliğidir. Kurucu iradeye sabitlenen liberal aklın bu etkisiyle Birleşik Devletlerde *aklın kamusal kullanımlarına* pek yer yoktur ve bu nedenle de kamusal aklın iki uç örneği olan ne halkın *demokratik iradesine* ne de aydın despotun *hikmeti hükümet'*ine (*raison d'état*) rastlanmaz.

#### 3.3.2.4. Kurucu İktidar: Fransa

Kamusal akli araçsallaştırarak 'düşünümsel' bir kurucu -modern- irade ortaya koyacak ilk ülke Fransa olacaktır. *İdare Devlet olarak Bir Devlet İnşası* (s. 119) Bölümünde, kapitalistleşme ve modern devlet olma sürecindeki farklılıkları analitik

<sup>553</sup> "Deneyim tek kılavuzumuz olmalı. Akıl bizi yanıltabilir" (Jack Dickinson, akt. Arendt, 2012A: 226).

olarak değerlendirebilmek için Tilly'nin devlet oluşum süreçlerinde kullandığı *zor* (müstebit iktidar) ve *sermaye* (altyapısal iktidar<sup>554</sup>) kategorileri üzerinden ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi, Fransa'nın erken modernleşmesindeki etkin olan düşünümsel dönüşüm, 'özgür' ve 'evrensel' akılları (*piyasa evrenselliği* ve *kozmpolitan yurttaşlık*) barındıran sivil toplum yani 'sermaye' alanından değil, aydınlanmış monarkın ve onun bürokratik aygıtının 'hikmetinden sual olunmayacak şekilde 'hükümet etme' iradesinin vuku bulduğu 'zor' alanından kaynaklanmıştır. Tilly'nin sermaye olarak ifade ettiği yapı Padovalı'nın sivil toplum dediği ve mülkiyet ile özel bir hukuk alanı yaratan sosyal bedene karşılık gelirken *zor* ise fiziksel, ekonomik ve sembolik şiddet kullanma tekeline elde eden siyasi beden (devlet) olarak oluşmaktadır ve ilki *societas* kipini harekete geçirirken ikincisi *communitas* kipinin sınırlarının belirlemektir. Böylelikle bu iki kategori arasındaki çatışma ve uzlaşmalar sonucunda modern devlete has farklı egemenlik (kurucu irade) ve meşruiyet (rıza) yapıları meydana gelmektedir. Fransa'da ilk olarak Bodin'in çözmeye çalıştığı egemenlik ve meşruiyet krizleri de bu toplumsal yapılardaki diyalektik üzerine şekillenmiştir. Wood'a (2016: 191) göre Fransa ile İngiltere arasındaki en büyük farklılık İngiliz parlamentosundaki *bölünmüş egemenlik* ile Fransa'daki feodal düzenin kalıntısı olan *gücün parsellenmesi* arasındaki farktır. İngiltere'de sınıflar ve zümreler arasında parlamento aracılığıyla *deneysel* bir koalisyon ve uzlaşma süreci yaşanırken Fransa'da ise özellikle feodal zümreler parlamentonun işlevsizliğinden dolayı tikellikleri içinde kalmayı sürdürmüş ve egemenlik ve meşruiyet *Bir* üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Fransız toplumsal muhalefetin kaynağı monarkomak<sup>555</sup> Huguenot'ler bile İngilizler gibi kralın (*zor*) güçlerini sınırlandırmaktan ziyade, kralın yerine geçme hayali ile yanıp tutuşmuşlardır. Fransa'da modern egemenlik feodal zümrelerin gölgesinde gelişirken İngiltere'de feodal yapıların tarımsal kapitalizm ile dönüşüme uğramış olması nedeniyle *sui generis* bir modernleşme söz konusudur. Bu farklılık neticesinde İngiltere'de sermaye/sivil

<sup>554</sup> Tilly'nin kategorilerine karşılık gelen *müstebit iktidar* ve *altyapısal iktidar* Michael Mann'in modern devlet oluşum sürecinde kavramsallaştırdığı bir tipolojidir. Müstebit iktidar tepeden ve dışlayıcıyken (özerklik, elit; toplum üzerinde iktidar), altyapısal iktidar (toplum aracılığıyla) ise tabandan ve kapsayıcı bir iktidardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. bkz. *Kıyam ve Kıtıl -Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet*, haz. Ümit Kurt ve Güney Çeğin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

<sup>555</sup> Monarkomakların *tyrannicide* olarak ortaya koydukları zalim bir kralın öldürülebileceği düşüncesinin altında Protestanlara yönelik Fransa'daki (Saint-Barthelemy Kıyımı) ve İngiltere'deki katliamlar yatmaktadır (Yalçınkaya, 2011: 392-393). 'Olmak ya da olmamak' arasında sıkışan *itaat doktrini* kısa sürede bir *direnış doktrinine* dönüşmüştür.

toplum/sosyal beden/altyapısal iktidar odağının Fransa'ya oranla daha baskın iken zor/siyasi beden/müstebit iktidar Fransa'da daha etkin ve belirleyici olmuştur. Fransa'da bu nedenle ister kral yanlısı ister halk yanlısı olsun Bodin'in bir gereksinim olarak kavramsallaştırdığı tek ve birleştirici bir *irade* ön plandadır. Devrime kadar olan süreçte Kral bu *üstünlüğünü* ve *sürekliliğini* meşrulaştırmak için Kilise'nin desteğine başvurmuş ve *sarayını*<sup>556</sup> bir dünyalıkların (memurluk)<sup>557</sup> ve muafiyetlerin dağıtıldığı mabede<sup>558</sup> çevirmiştir. Kral ya da monark Fransa'da *sivil toplumun* özel kötülüklerine (*özel çıkar*) karşı *kamu yararını* (genel çıkar/milli çıkar) gözeten ve kollayan yegâne ve en üstün *irade* -kamusal akıl- olarak kendini kabul ettirmiştir. *Yasa* ve *uygulamanın* birlikteliğinin bir örneğidir Fransız mutlakiyetçiliği. Ancak monarkın *saray* aracılığıyla kutsanması zamanla *saray* monarkın önüne geçirecektir. *Kral öldü! Yaşasın Kral!* söyleminde vücut bulan bu dönüşüm, *Aydınlanma* ile *raison d'état*<sup>559</sup> (hikmet-i hükümet)<sup>560</sup> anlayışını ortaya çıkartarak *kamusal akıldan* beslenen 'müstebit iktidar'ın gayri şahsi soyut bir görünüm almasına yol açacaktır. Fransa'da şekillenmeye başlayan bu *hikmet-i hükümet* anlayışı ile 'mutlak', 'bölünemez' ve 'en üstün sürekli güç' niteliklerine sahip olan modern *egemen aşkın iradesine* de kavuşacaktır.

Fransa'nın modern zihinsel dönüşümünde, monarkın (*aydın despot*) ya da devlet aklının (*kamusal aklın*) hâkim olmasının ana nedeni, -İngiltere'nin aksine- devletin ana zenginlik kaynağı ve dağıtıcısı olmasıdır. Bu nedenle Fransa'da, birçok kurucu iradenin sahne alacağı egemenlik krizlerinin temelinde devletin sınırlandırılmasından ziyade devletin ele geçirilmesi bulunur ki (*k)anlı şanlı* 1789 "devrimine yol açan şikâyetler (*chapiers de doléances*), el koyma aracı olarak devletin geçmişten devraldığı kötülükler ile

<sup>556</sup> "Hükümdarın konutu, yani saray, aşağı yukarı *Rönesans* adını verdiğimiz zamanlarda, ağır ağır tüm Avrupa'ya yayılan ve kimi yerde daha erken, kimi yerde daha geç tekrar zayıflayan bir hareketle, Batı toplumu içerisinde yeni bir görünüm ve önem kazandı" (Elias, 2007: 13).

<sup>557</sup> "Fronde ayaklanmalarının hemen sonrasında -*Devlet Benim diyen*- XIV. Louis, özel ordu bulundurma yetkileri de dâhil özerk soyluların gücünü ellerinden alarak bunları saraya tabi kılmıştır" (Tilly, 2005: 167).

<sup>558</sup> "Monarkın yüceltilmesini sağlayan ortam saray olmuştur; katı ve karmaşık ayinlerden oluşan adetleriyle ve her birinin görevini büyük bir sadakatle yerine getirmesinin beklendiği on bine varan mensubuylar saray, hükümdara tapınılan bir tapınaktır" (Schulze, 2005: 56).

<sup>559</sup> Baker'in (2005: 80) belirttiği gibi *ratio statis* devletin ve egemenliğin yeni bir nesnesi, salt kendi hikmetince beslenen kendi hedefi, bu hedefe varmak için kullanacağı kendi kaynağı olarak ortaya çıkmıştır.

<sup>560</sup> "Hikmet-i hükümet" yerine "devlet aklı" ifadesinin daha uygun olduğunu savunan Mithat Sancar (2014: 48) devlet aklını şu şekilde izah eder: "...bir devletin bekası için, alınacak tedbirlerin muhataplar nezdinde nasıl değerlendirildiğine bakılmaksızın, yani herhangi bir moral ya da hukuksal kaygıyla sınırlı olmaksızın gerekli her şeyin yapılmasını öngörür... Şayet 'başarı' elde edilirse, bu başarıyı yaratan bütün icraatlar, başarının bizzat kendisine dayanılarak *ex post facto* meşrulaştırılırlar. Bu durumda devletin "bireyler üstü bir toplumsal yapı, bir tinsel bağlam olduğu" kabul edilmektedir" (Parlak ve Kaftan, 2016: 50).

ilgili değil, devletin sağladığı kazançlara erişimin eşitsizliği üzerinedir” (Wood, 2016: 198). Devrime kadar kendi şahsında bütünleştirdiği Fransız milletin (communitas) sesi (milli irade) olan kral, Üçüncü Tabakanın (Tiers Etat) *chairs de doléances*’larına (1789 Mart ve Nisan aylarında zümrelerin krala sundukları şikâyet listeleri) kulak asmayınca bilindiği üzere devrim patlak verir ve yeni bir kurucu irade ihtiyacı hasıl olur. Weber’in (akt. Baker, 2005: 19) de ifade ettiği gibi “Ancien Regime ya da kadim devletin dayandığı patrimonyal hukukun işlevselliği öncelikle *şikâyete* kulak vermeye dayalı bir toplumsal adalet mefhumu üzerinde durmaktadır” ve şikâyet dilekçelerinden taşan haksızlıklar karşısında *sağır ve dilsiz* kalmayı tercih eden kralın Üçüncü Tabaka tarafından *şeytanlaştırılması* bu nedenle çok da zor olmaz. 1789 Devrimi ile “milletin toplumsallaştırılmasının” (Carr, 2015: 32) önünü açan Üçüncü Tabaka, *Fransa’da Milli İrade* Bölümü’nde (bkz. s. 196) ayrıntılı olarak açıkladığımız gibi, ‘kurucu irade’ ve ‘milli irade’ arasında bir denklik yaratır<sup>561</sup>. Devrim sürecinde rüştünü ispat eden Üçüncü Tabaka, Kralın şahsında vücut bulan halk=millet=devlet özdeşliğini Şahıs-Millet eksenine taşıyarak Sieyés’in ifadesiyle HER ŞEY yani ‘millet’ haline gelir; artık halk da odur, devlet de<sup>562</sup>.

Bu dönüşümün temelinde Rousseau’yu bir peygamber olarak addeden Fransız Devrimi’nin önde gelen aktörlerinin genel irade kavramını, Fransa Cumhuriyetini kuracak olan ‘milli irade’ mefhumuna dönüştürmeleri yatmaktadır. *Demokratik İrade ve Milli İrade Çakışması* (s. 180) Bölümünde de açıkladığımız üzere genel irade/milli irade söyleminin bu dönüşümü, modern siyaset teorisine soyut ‘milli egemenlik’ kuramını kazandırarak imparatorluklar çağı sonrası modern milli-devletlerin uluslararası arenaya meşru olarak çıkışını sağlayacaktır. Ancak bu -milli- bağımsızlık (tam egemenlik) anlayışı Canfora’nın (2010: 24) belirttiği gibi “çeşitli nedenlerle demokrasiyle birlikte anıldığı” için, temsilsiz/doğrudan katılımlı ya da temsil zorunlu ise ‘emredici vekalet’ gereğince somut halk(lar)ın tabandan gelen çatışmacı ve müzakereci yönetim anlayışını vazetmesi beklenen ‘demokratik iradeyi’ (*halk egemenliği*), tepeden inme soyut, mutlak ve aşkın ‘milletin iradesi’ içine hapsederek ‘demokratik irade’ ve *kurucu* ‘milli irade’

<sup>561</sup> “Devrimle birlikte kurucu iktidarın öznesi *demos*’tur” (U. Klaus Preuss, akt. Özden, 2009).

<sup>562</sup> “Rousseau’nun toplum sözleşmesi kurgusuyla yaratılan siyasi yapı, Kral XIV. Louis’ye mal edilen ‘Devlet benim’ anlayışı yerine ‘Devlet biziz’ anlayışı temeli üzerinde yükselir. ‘Devlet biziz’ diyen halk, iktidarın ilkesi (auctoritas) ile kullanımını (potestas) kendinde topladığından egemenin de ta kendisidir” (Ağaoğulları, 2006: 165).

arasında bir koşutluk yaratır ve milli egemenlik kuramına sabitler. Halk egemenliğinin sesi olan ‘demokratik irade’ bu tez yazarına göre, topluma *içkin* olarak varlıklarını sürdüren farklı kültürel ve sınıfsal halk çokluklarının/tekilliklerinin, birbirlerini düşmanlaştırarak tek, mutlak ve aşkın bir ‘tikel’ *çokluk* ve onun egemen iradesini oluşturma çabasından ziyade, müzakere edilen farklı kanaatler üzerinden -iktidara- *itiraz edilebilirliği* de içinde muhafaza eden karşılıklı/çoklu bir *itaat/rıza iradesinin* oluşturulma çabası olarak görülürken; ‘milli irade’ (*genel irade*) ise, Rousseau’nun yanı sıra Hobbes’un da temelini attığı gibi *tek* bir -kurucu- iradenin *itiraz edilemez* bir kutsiyet kuşanarak, kendini, dinamik ve çok kimlikli toplum (*societas*) üzerinde soyut, tek ve aşkın bir *şahıs*-toplum/millet (*communitas*) olarak yaratması olarak kabul edilmektedir: “İradelerin tek bir amaç etrafında *birleşmesi*, barışın korunması ve kalıcı bir savunma için yeterli değildir; barış ve savunma için önemli konularda *tek bir irade (una voluntas)* olması gerekmektedir” diyen Hobbes (2014: 83) için “tek bir kişi haline gelmemiş bir kalabalıkta, her şeyin herkese ait olduğu doğa durumu hüküm sürmeye devam eder” (2014: 88). Hobbes bilindiği üzere bu olumsuzluğu bertaraf etmek için tek kişi olacak kalabalığı yani halkı, kralın şahsında birleştirirken Rousseau ve havarileri Robespierre, Sieyès ve Saint-Just ise halk çoğunluğunu -*hayallerindeki*- milletin şahsında tekleştireceklerdir. Birbirinden ayrı saiklerden hareket ettikleri için farklı tekilliklere (*Bir*) ulaşsalar da her ikisine göre “*irade* zerre kadar iş görecekse, gerçekte tek ve bölünmez olmak zorundadır; bölünmüş bir *irade* düşünülemez ve *iradeler* arasında, kanaatler arasında olan türden bir müzakerenin olması mümkün değildir” (Arendt, 2012A: 98).

İradenin bu sarsılmaz ve bölünmez -aşkın- muhteviyatı, ancak kurucu bir güç, halk=millet=devlet özdeşliği üzerinden egemen bir *modern* milli-devlet inşa etme sürecinde iken ‘rasyonel’ ve işlevseldir. Daha önce de belirttiğimiz gibi babanın oğula, oğulun babaya ve kardeşin kardeşe kıydığı ilk Yasa’nın vebali olmaz. Dış egemenliğin tehlikeye girdiği savaş anlarında olduğu gibi toplumsal dinamikler nedeniyle iradeler hiyerarşisinin tepe taklak olup iç egemenliğin de bir kargaşaya sürüklendiği ‘kriz’ anlarında *ivedi* ‘kararlar’ alabilmek için Hobbes ve Rousseau’nun öne sürdüğü gibi tek bir iradenin var olması elzemdir ki Roma Cumhuriyeti bile denize düştüğü anlarda ‘magister popoli’ ya da ‘diktatör’ adını verdiği kurtarıcılara sarılmıştır:

“Diktatör, ömür boyu değil, yalnızca onu gerekli kılan nedenler ortadan kalkana kadar sınırlı bir süre için görevlendirilir... Bununla birlikte Diktatör, devleti



güçsüzleştirebilecek bir şeyi yapma yetkisine sahip değildir... Örneğin Senato ve halkın elinden otoritesini alamaz ya da eski kurumları kaldırıp yenilerini kuramaz” (Machiavelli, 2009: 133).

Schumpeter’in (2010: 388) ‘tekelci liderlik’ adını verdiği bu yasal kurum her ne kadar ‘kurulmuş’ anayasanın sınırları içindeki yetkiler ile altı ay gibi ‘kısa’ bir süreliğine iş başına gelmiş de olsa bir ‘istisna hali’ yaratarak cumhuriyetin askıya alınabileceğini göstermiştir. Yine de Roma örneğindeki diktatör, toplumsal ve siyasal kriz durumuna giren *kurulu* bir iktidarı (cumhuriyet) mevcut anayasal çerçeveler içinde kurtarmak ve düze çıkarmak için başvurulmuş bir acil durum düğmesidir. Ancak bu ‘sınırlı’ diktatörlüğün yanında Carl Schmitt’in ‘egemen diktatörlük’ adını verdiği ve “mevcut düzenin yerine yepyeni bir anayasa düzeni inşa etmeye yönelen” (Köker, 2020: 18) bir diktatörlük pratiği de bulunmaktadır. ‘Anayasal diktatörlüğün’ (Köker, 2020: 18) aksine, modern egemenliğin *mutlak, sürekli ve aşkın* niteliklerini haiz olan ‘egemen diktatör’ kurucu bir irade ortaya koyarak var olan hukuk düzenini kökünden değiştirerek yeni bir siyasal evren inşa eder. Elbette bu siyasal evrende kabul edilen yeni/ilk Yasa(lar) ‘egemen diktatör’ün kurucu şiddetinden nasibini alan kurbanların kanıyla kutsanacaktır. Örneğin “geniş kitleleri ortak bir siyasi amaç ve askeri girişim çerçevesinde seferber eden ilk ‘yurttaş ordusu’ Yeni Model Ordu” (Calhoun, 2012: 102) ile kralın canını alarak yeni bir İngiltere (*Commonwealth*) kuran Cromwell bir ‘egemen diktatör’ olarak kabul edilebilir. ‘İngiltere’nin gördüğü tek diktatör olmasının’ (Lipson, 1984: 174) dışında Cromwell’in daha önemli bir mirası vardır bizlere: Kurmuş olduğu yurttaş ordusu ile diktatörlük ve demokrasi düşüncesini de aynı eksene taşımayı başarmıştır. Aslında ‘demokrasi’ ve ‘diktatörlük’ çakışması Canfora’nın (2010: 6) belirttiği gibi eski/antik bir hikayedir:

“Roma döneminde Yunan siyasi dilinde nadiren, ama ilginç bir biçimde ortaya çıkan iki terim *demokratia* ve ondan türeyen *demakrator*’dur. Eğer içeriklerinin yorumu doğruysa, bu kelimeler ‘halka hükmetmek’ (veya tüm topluma hükmetmek) anlamına gelmektedir... Aslında bu terim, teknik veya anayasal anlamda değil, ama muhtemelen Sulla örneğinde olduğu gibi *dictatura* varsayımına öncelik vererek ‘karşı çıkılmayan ve kabullenilen kişisel egemenlik’ gibi daha derin bir anlamda ‘diktatör’ kavramına karşılık gelmektedir”.

Her ne kadar Cromwell ‘demokratik’ bir diktatörlük kurmak iddiasında bulunmuş olmasa da onun izinden giderek yurttaş ordularını arkasını alan nice ‘demakrator’,

günümüze kadar birçok kez “demokrasiyle karışık diktatörlüklerini” (İnsel, 2016) hayata geçirmeyi başaracaklardır. Zamansız ve hukuk dışı bir boyutta olan ‘istisna halinde’ aldıkları tüm kurucu kararların odağına *demos*’u yerleştirerek ‘kurucu irade’ ile demokratik iradeyi özdeşleştiren egemen diktatörlerin ilk örnekleri de Devrimi sürecindeki Fransa’da karşımıza çıkar. “1789 yılındaki Bastille baskınıyla, hükümdarın hukuk-ötesiliği, tanrıdan menkul meşruluğu bitecek ve ulusal/milli devletin sınırları içindeki ‘halkın hükümlanlığı’, yani demokrasi, gittikçe daha büyük kuşkular doğuracak zaferler geçidinin ilk adımlarını atacaktır” (Beck, 2013: 10). Bilindiği üzere “halk ile milleti özdeşleştirerek” (Hobsbawm, 2005: 70) *milleti toplumsallaştıran* Fransız Jakobenleri 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 3. maddesinde “*hiçbir heyet, hiçbir fert, açıkça milletten gelmeyen bir otoriteyi kullanamaz*” diyerek kraldan devrildikleri ‘mutlak’ egemenliği millete havale etmişlerdir. Ancak *at izinin it izine karıştığı* devrimin en yakıcı anlarında kimlerin milletin bir parçası kimlerin milletin düşmanı olduğu tam olarak belli değildir. Hatta Devrim’in ilk günlerinde ‘milliyet’ konusu henüz tam manasıyla söz konusu bile olmamıştır. “Devrimci anlayış ‘iyi’ yabancıları, yurttaş düzeyine çıkartırken ‘kötü’ yurttaşları ise yabancı kabul etmiştir; 1793 Anayasası da yurttaşlık hakkını, devrime bağlılığını ve yurttaş zihniyetine sahip olduğunu kanıtlamış kişilere vermiştir” (De Wenden, 1998: 42). “Fransa Devrim’in ikinci yılının 16 Pluviöse’sinde (4 Şubat 1794) toplanan Milli Konvansiyon bu süreçte, köleliği dahi kaldırarak kolonilerdeki siyahlara da yurttaşlık hakkı tanımış ve eşitlik ve özgürlüğü dünya tarihinde ilk kez evrensel ve laik bir çerçeveye oturtmuştur” (Canfora, 2010: 60).

‘Evrensel’ ve ‘özgür’ akıldan beslenen bu cumhuriyetçi yurttaşlık “milliyetçiliğin demokratikleşmesinin” (Carr, 2015: 21) başlangıcı olarak da kabul edilebilir. Devrimciler, evrensel ve özgür akıl uyarınca yurttaşların *özgürlüğü, eşitliği* ve *kardeşliğinden* mütevellit milletin egemenliğini ilan etmişlerdir ancak bu fiiliyata kolayca yansımamıştır çünkü asırlardır kırsaldaki köylüleri koyun koyuna uyutan “devlet ve kilisenin ayrılması bir asırdan fazla süren çatışmalar sonunda” (Schnapper, 1995: 132) mümkün olacaktır. Bu belirsizlik döneminde devrimci kadronun önde gelenleri, *elden giden* dinine ve kralına sahip çıkmak için Vendee ayaklanmasını başlatan köylülerden bir cumhuriyetçi yurttaş yaratmak yerine bu köylülerden bir millet (Fransız) yaratmayı tercih etmişlerdir. Zaten Kurucu Meclis’in kurulduğu devrimin ilk günlerinde ortaya çıkan kargaşa ortamında *Grande Peur*’un (Büyük Korku) etkisiyle Krallık askeri birlikleri ve

eşkiyalar tarafından sarılan Paris halkının kendi kendini silahlandırmasıyla yurttaş askerlerin temeli de atılmıştır (bk. Moore, 2003: 111). Bu orduları arkasına almayı başaran Jakoben liderler/diktatörler önce *kendi evlatlarını* yemişler, ardından da iki yüz yıl sürecek olan korkunç *populicide* (halkın katli), yani “*génocide franco-français* (Fransızın Fransız katletmesi)” (Davies, 2006: 754) uğruna ‘kurucu iradelerini’ *hayallerindeki* millet adına işlevselleştirmişlerdir. “Nitekim, vaktiyle insan Robespierre de idam cezasının getirilmesine sert sözlerle karşı çıkarken, diktatör Robespierre giyotini ‘anayurdun sunağı’, yurtseverlik erdeminin bir arınma aracı haline getirmiştir” (Rocker, 2019: 206). Çünkü başta Robespierre olmak üzere ‘rahip’ Sieyès ve Saint-Just gibi önde gelen devrimciler için “millet yaşamış ve yaşayacak kuşakları içine alan, uzak geçmişten sonsuz geleceğe doğru sürüp giden ve kendisini teşkil eden gerçek kişilerden ve onların iradelerinden ayrı, kendine özgü bir kişiliğe ve iradeye sahip manevi ya da hükmi şahıs olarak tanımlanmıştır” (Sarıca, 1969: 183). Bu aşkın anlayışın kökeninde de kutsalın anlamının dinden millete aktarılması bulunmaktadır: “Millet gerçek bir kült haline gelir: millet ve cumhuriyet, ayinleri, sunakları, tapınakları ve azizleri ile yurttaşlığa dayalı bir dine dönüştürülür” (Schnapper, 1995: 132). İlk ayeti ‘genel irade’ olan bu dinin yoluna düşen Robespierre, gaipten gelen ve “sanki Tanrı’nın sesinde yankılanan halkın sesini duyar” (J. M. Thompson, akt. Arendt, 2012A: 156) ve bu ses uğruna can almaktan ve sonunda can vermekten bir an bile imtina etmez.

Devrim’in etkisiyle Fransa’da tetiklenen *communitas-societas* fay hattı beş cumhuriyet ve iki imparatorluk tecrübelerinin yaşandığı uzun süreli bir geçiş döneminden geçecektir. *Büyük millet özlemindeki* imparator Napolyon ve yeğeni dahil her bir geçiş döneminde kurucu iradeler, kendilerini millet ile özdeşleştirip milletin sesi ve iradesi oldukları iddiası ile kurucu şiddetlerini meşrulaştırmışlardır. Ancak Arendt’in (2012A: 246) belirttiği gibi mutlakiyetçilikten devralınan, yasa ve iktidarı aynı kaynaktan türetme girişimleri halkın soyut bir millet olarak yüceltilmesine yol açarak “laik hükümdarlığı da evrenin hem kadir-i mutlağı hem de kanun yapıcısı olan bir Tanrı, yani İradesi Yasa olan Tanrı görünümüne sokacaktır”. “Durkheimci ya da Goffmancı yaklaşımla, bütün yurttaşların, sadece yurttaş olarak, bir ölçüde kutsal nesnelere” (Poggi, 2015: 47) olduğu cumhuriyetçi bir evrensel akıldan beslenen Devrim, kısa sürede *communitas* kipindeki günahların kutsanması adına soyut bir kamusal aklın pençesine düşer. Bu da Fransa’daki demokratik iradeyi, Hegelci bir yaklaşımla kutsallaştırılan millet ile özdeşleştirilmiş

‘kurucu iradelerin’ tutsağı haline getirecektir. Aydın despottan aydın millete giden bu yolda en belirleyici olan nokta Fransa’nın, İngiltere’nin aksine *gestaltçı* bir düşünümsel modernleşmeye (*aydınlanmaya*) sahip olması yatmaktadır. Parçalardan ziyade bütüne öncelik veren bu düşünümsel pratik gücünü, *soicetas* kipinde müzakere eden bireysel ve özgür irade(ler)den değil diğer iradeleri kurban ederek dışlayan *communitas* kipindeki tek ve mutlak iradeden almaktadır. Greenfeld’in (2017: 260) da belirttiği gibi “İngiltere’de kolektif bünyeye şahsiyet kazandıran (ve ona millet denmesini haklı çıkaran) milleti oluşturan bireylerin şahsiyetyken Fransa’da millete üyelik talebinde bulunanlara şahsiyet veren bütünün şahsiyeti olmuştur”<sup>563</sup>. Bu nedenle her iki ülkedeki ‘demokratik meşruiyet’, farklı düşünümsel temeller üzerine inşa edilecektir.

### 3.3.2.5. Demokratik Meşruiyet Eksenleri

Sanayileşme ve kapitalist dönüşüm ile ortaya çıkan yeni sınıflar İngiltere’yi 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar sürecek olan toplumsal (*societas-communitas*) dönüşüm krizlerinin içine sokmuştur. *Societas-communitas* diyalektiğini yeni bir dengeye taşıyacak olan bu krizler sonunda, İngiltere ‘özgür’ aklının beslediği *düşünümsel* pratiği ve deniz aşırı cesaretinden doğan *deneyimsel* yeteneği sayesinde liberal demokratik bir milli-devlet haline gelmeye başarır. Kendisini izleyen diğer muadilleri gibi İngiltere milli-devleti içindeki sınıflardan mütevellit halk yığını/*çokluk*, milliyet (*nationality-tebaa*) ve/veya yurttaşlık (*citizenship-tabiiyet*) eksenleri üzerinde ‘demokratik’ bir bütüne dönüştürülür. Milliyet ile işaret edilen/implenen ‘çokluk’ önceki bölümde açıkladığımız gibi *communitas* kipinin modern versiyonu olan *millet*’e tekabül ederken yurttaşlık ile taçlandırılan ‘çokluk’ ise *communitas* kipini aşarak *societas* kipine sirayet eden ‘herkese ait’ bir *res publica* yani cumhuriyet kubbesi altına sığınır. İngiltere’deki sanayi kapitalizminin, farklı çıkarlar bağlamında diyalektik bir çatışmaya soktuğu sınıfların, modern bir ‘demos’ olarak<sup>564</sup> (*demokratik*) bir bütün haline gelmesinde elbette tüm diğer

<sup>563</sup> “İngiltere’de milleti özgür kılan onu oluşturan bireylerin özgürlüğüydü. Fransa’da bireylerin özgürlüğünü kuran milletin özgürlüğüydü. İngiltere’de otoritenin kaynağı bireydi, düşünen bir insan; bireyler otoritelerini temsilcilere devrediyor ve böylelikle millete güç veriyordu. Fransa’da otorite kaynağını millettten alıyordu ve bireylere güç veren de milleti” (Greenfeld, 2017: 260).

<sup>564</sup> “Demokrasi kapitalist toplumdaki sınıf mücadelelerinden ve kapitalist toplumsal düzen bağlamında doğmuştur” (Canfora, 2010: 132).

örneklerde olduğu gibi, hem ‘kurucu’ bir (*genel/milli*) iradeden doğan *millet* (*milliyetçilik*) hem de ‘demokratik’ iradeden beslenen *cumhuriyet* eksenini belirli derecelerde etkili olacaktır. Ancak İngiltere’nin demokratik bütünü, T. H. Marshall’ın (2006) *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* adlı metninde oldukça etkileyici bir biçimde açıkladığı gibi ağırlıklı olarak üç aşamalı şekilde ortaya çıkan yurttaşlık kategorilerinden meydana gelir. İngiltere’deki kolektif bünyeye -cumhuriyetçi (*commonwealth*)- bir şahsiyet kazandıran, kapitalist dönüşüm sürecinde ortaya çıkan sınıfsal mücadelelere karşılık olarak birer yüz yıl arayla medeni, siyasal ve sosyal eksenlerde kendini vazeden yurttaşlık kurumu olacaktır. Sanayi Devriminin başında ‘yoksul’ ve ‘zengin’ olarak iki ayrı millettten oluşan İngilizler üç kademeli yurttaşlık kurumu<sup>565</sup> üzerinden inşa ettikleri ‘demos’ ile sınıfsal ayrımların üzerini örterek kendi *societas-communitas* dengelerini kuracaklar ve sembolik Tacin gölgesi altında kendilerine has ‘birleşik’ milli-devletlerini inşa edeceklerdir. Elbette ki bu milli-devlet yalnızca cumhuriyetçi (*commonwealth*) bir kaynaktan beslenmez; Habermas’ın (2012) belirttiği gibi “milletin iki yüzü vardır: demokratik meşruluğun kaynağını oluşturan ‘doğal olmayan devlet yurttaşlığı’ ve sosyal entegrasyon için çaba harcayan ‘halkçı millet’ anlayışı”:

“Devlet yurttaşları kendi çabalarıyla özgürlükçü ve eşitlikçi siyasî ortaklığı yapılandırırken, halktaşlar (aynı halkın mensupları), ortak dil ve tarihin belirlediği bir toplulukta barınırlar. İşte milli-devlet kavramı bu ikilemi, eşitlikçi hukuk toplumunun evrenselciliği ile tarihsel ortak yazgılara sahip bir toplumun bölgeciliği (Partikularismus) ikilemini taşır” (Habermas, 2012: 23).

İngiltere de, birçok ülke gibi, -belirli açılardan da olsa- *La grande nation* olma düşü ile milliyet (milliyetçilik) eksenine kaymaktadır. “İngiliz kökenini çağrıştıran İngiliz Protestanlığı Anglikanlık ve -yurttaşlığın bireyselciliği ile yapısal bir benzerliği olan- usçu bireyselciliği, milli duyguyu güçlendirmiş ve İngiliz topluluğunu yeni Seçilmiş Halk olduğuna inandırmıştır” (Schnapper, 1995: 133). Fransa’da *La grande nation* heyulası ise Rucker’ın (2019: 212) ifadesiyle Napolyon’un zaferlerinden önce dahi halk

<sup>565</sup> “1848-1919 yılları arasında Avrupa ülkelerinde, kendilerine oy hakkı tanınan kitleler gerçekten de millet sayesinde, siyasal yaşama katılma imkânı elde etmişlerdi ve İkinci Dünya Savaşı’nın bitiminden itibaren de refah devletinin koruması altına girmişlerdi. İngiltere bunun en mükemmel örneğidir” (Schnapper, 1995: 160).

temsilcilerinin aklına yerleşmiş durumdadır<sup>566</sup>. “Her millet kendinin eşsiz ya da Seçilmiş olduğunu düşünmeye eğilimli olmuştur, hepsi de özgünlük ve evrenselin, olabilecek en iyi sentezi olduğunu iddia etmiştir” (Schnapper, 1995: 123). Yurttaşlığa dayalı cumhuriyet eksenini, milli-devletin evrenselci yönü olurken *communitas* kipinden türeyen seçilmiş ‘büyük millet’ eksenini de özgünlük yönünü meydana getirmektedir. Milli-devletlerdeki çoklukları bir ‘demos’ halinde uzlaştıran demokratik meşruiyet anlayışları da, bu ‘özgünlük talebi’ (*milliyetçi eksen*) ve evrenselci düşünce (*cumhuriyetçi eksen*) arasındaki zembereğin içine yerleşir: “Modern toplumsal bütünlükler, yapısı gereği tamamlanmamış olan iki bütünlüğün –‘cumhuriyet’ ve ‘millet’in- bir bileşimi oldukları için kabilenin bağdaşıklığından yoksundurlar; bunların her biri ötekini sindirmek ya da kendine tabi kılmak ister, ama ancak ayrılıklarını korudukları sürece birbirlerine bir faydaları olabilir” (Bauman, 2000: 171). Habermas’a göre (2012: 23) “kozmpolit bir devlet yurttaşlığına dayanan millet anlayışı, sürekli gizli savaş durumunda olan etno-merkezli bir millet anlayışına göre daha üstün tutulduğu sürece de bu ikilem zararsızdır”. Ancak milliyetçilik Mann’ın (2012B: 5) söylediği gibi “siyasileştiğinde ve milli-devletteki modern demokrasi özlemlerinin sapkınlaşmasını temsil ettiğinde çok tehlikeli hale gelir”. Çünkü siyasi “milliyetçilik uzun ve sancılı bir tarihin yaşayan mirası olan milletin kendisinin başlı başına bir iyi olduğunu -yalnızca diğerleri arasındaki bir iyi değil, en üstün iyi, diğer bütün iyileri gölgede bırakan ve ikincilleştiren bir iyi olduğunu- ilan ederken” (Bauman, 2000:174) *demokratik meşruiyetin* ardına sığınır ve *demokratik meşruiyetten* aldığı bu güç ile *en* ‘büyük millet’ olmak uğruna hem iç egemenlikte hem de dış egemenlikte sayısız cinayet işlemekten kendini alıkoyamaz. “Halkların savaşları krallarınkinden daha korkunç olacaktır” diyen Churchill, (akt. Canfora, 2010: 129) bu konuda ne yazık ki haklı çıkmıştır. Özellikle 1871 ile 1914 tarihleri arasındaki Avrupa emperyalizmine karşı kolektif bir özgürlük aşkıyla dile gelen *kendi kaderini tayin hakkı*, kurucu irade/milli irade ve demokratik iradenin birbiri ile kaynaşmasına yol açarak ileride ortaya çıkacak ‘büyük millet’ savaşlarına demokratik bir meşruiyet kazandıracaktır.

<sup>566</sup> “Jirondenler milletin tanrılaştırmasına hiç de Montanyarlardan (Dağlılardan) daha az katkıda bulunmamışlardı. En meşhur liderlerinden bin olan Isnard, bu duyarlılığı dile getirmemiş miydi: “Fransızlar yeryüzünün seçilmiş halkı olmuştur. Yaptıklarıyla bu yeni tanımı haklı çıkarmalarını sağlamaya bakalım!” (Rocker, 2019: 212).

Modern milli-devletlerde ‘demokratik meşruiyet’ yukarıda belirttiğimiz gibi sadece emperyal saldırılara ve tahakküme karşı gelen *kendi kaderini tayin etme* hevesindeki ‘milli bağımsızlık’ güdüsü ile sınırlı değildir elbette. Dışlama/düşmanlaştırma üzerinden eksik bir ‘bütün’ olarak *communitas* kipinde oluşturulan ‘millet’ (cemaatine) gösterenine karşı, külüne muhtaç olduğu ‘komşuları’ (*geitōn*) ile mübadele iradesi ışığı altında sınır ve -ilk- yasa tanımadan etkileşime girerek çoğalan ‘liberal’ güçlerin *societas* kipinde alternatif bir cemaat evreni olarak ortaya çıkardıkları cumhuriyet(çi yurttaşlık) göstereni de demokratik meşruiyetin diğer eksenini oluşturur. İki cemaat arasındaki ayrımın temelinde ekonomi politik alandaki *paylaşımın*, ‘mülkiyetin siyaset’ anlayışına dayanmaya başlaması bulunmaktadır. Aslında hem *communitas* hem de *societas* kipindeki tekillikler *lanetli bir payın* (bkz. Georges Bataille), yani lanetli bir *hediye*nin (*munus*) ortaklığı aracılığıyla birbirine bağlanmaktadır. Bu *pay/hediye*, *communitas* kipinde ‘kan kardeşliği’ sağlayan bir ‘suç’ *ortaklığı* iken *societas* kipinde ise bir çıkar birliği yaratan *değiş-tokuş*’un süreklilik kazandırdığı bir ‘borç’ şeklinde karşımıza çıkar. İlkinde bir ‘kan hukuku’ (*savaş-politika*), hakikatin ve adaletin bekçisi iken ikincisi de ise *değiş-tokuş*’un kendinden menkul değerleri/ölçüleri (*metron*) üzerinden kurgulanan bir borçlar hukuku, ekonomi-politik (*oikia nomos*) bir hakikat inşa eder. Nisyan bahçelerinde nadasa bırakılması gereken *communitas* kipindeki *hediye/pay*, eksik bütündeki herkese eşit dağı(tı)ldığı için bu suç ortaklığında tüm bireyler/yurttaşlar ilkesel ve özsel olarak bir ve ‘eşit’tir. Bütünün özne olduğu *communitas* kipinde tekillikler/bireyler kendilerini eşit bir paydada (*suçta*), bu bütün ile özdeşleştirirler. *Communitas* kipindeki ‘büyük milletin’ ‘küçük’ yurttaşları, birbirinin bir kopyasıdır bir araya geldiklerinde eksik bütünü oluşturan. Bu nedenle bir cemaat duygusu/güdüsü saikiyle ortaya çıkan millet yurttaşlığındaki eşitlik, yalnızca aritmetik bir sorunsaldır ve toplama -kampları- ve çıkarma (soykırım) işlemleri aracılığıyla arzu edilen ‘mutlak’ değere *yaklaşabilir*. Ancak *societas* kipindeki ‘lanetli pay’ bir *eksiklikten* değil bir *fazlalıktan* menkul olduğu için, önünde sonunda bir *universitas*’a ermek isteyen<sup>567</sup> cumhuriyetin yurttaşlarını ‘liberal akıl’ ile hesaplanan ‘orantısal’ bir *cemaat* eşitliğine zorlar. Sessizce paylaşılan günahın aksine *kalansız bölünemeyen* fazlalığın paylaşılması esnasında her kafadan bir ses çıkacaktır. *Ecclasia*’da eşit olmalarına rağmen ekonomi politik alanda farklılaşan bu sesleri orantısal olarak da olsa adaletin terazisine koyabilmek

<sup>567</sup> “Bir *societas* ya da ortaklık olarak başlayan, bir *universitas*’a dönüşür” (Dumont, 2005: 163).

için, yeni ölçü/değer (*nomo*) olarak daha önce ayrıntılı bir şekilde belirttiğimiz gibi *nomisma* yani ‘para’ kendini gösterir.

Bir iktidar fazlalığı olarak ortaya çıkarak *communitas* kipindeki özsel eşitliği yerle yeksan eden *societas* kipindeki lanetli pay, paranın simülakr özelliğini kullanarak eşitliği orantısal ve temsili bir düzleme taşıyacaktır. Artık *societas* kipinden beslenen milli-devletin ‘cumhuriyet’ yurttaşları, gelecekte varmayı hayal ettikleri *universitas*’a kadar cemaatin imkân kıldığı özsel eşitlikten mahrum kalarak iktidar kaynaklarının ikamesi olan paranın dikte ettiği orantısal eşitlikle yetinmek zorunda kalırlar. Özsel eşitliğin olmaması her ne kadar ilk bakışta olumsuz gibi de gözükse, orantısal eşitliliğin *societas* kipindeki yurttaşları, Otto Girke’nin de (akt. Dumont, 2005: 152) belirttiği gibi, “aralarındaki ilişkilere rağmen ayrışık kalabilmelerini sağlayabilmesi” nedeniyle olumlu bir yön olarak da değerlendirilebilir. Bu ayrışıklık her bir yurttaşa bir özgürlük alanı verir ve ayrıca orantısal ‘liberal’ eşitliğin adaletsizliğine karşı da farklı kamusal adacıklar üzerinden *itiraz edilebilirliği* içinde barındıran örgütlü bir mücadele etme gücü sağlar. Bu nedenle *societas* kipindeki liberal dinamiklerden güç alan ‘cumhuriyet’ gösterenindeki ‘demokratik meşruiyet’ ekseninin kökeninde yurttaşların *medeni, siyasal ve sosyal* mücadeleleri bulunmaktadır. Cumhuriyetçi ‘demokratik meşruiyet’te milliyetçilik göstereninde olduğu gibi ‘küçük’ yurttaşlardan mürekkep tek bir ‘büyük’ özne yoktur aksine her biri kendine has olan yurttaşların oluşturduğu irili ufaklı özne’ler vardır.

Demokratik meşruiyetin iki ana ekseni olan *cumhuriyetçilik* ve *milliyetçilik* anlayışları, Bauman’a göre milli bir devlet yapısı içinde belirli bir dengede tutulması gereken iki zıt ‘düşünümsel modernleşme’ pratiğidir. Çünkü “milliyetçilik ve cumhuriyetçilik özünde aynı soruna, modern toplumun yapısal özelliği olan bireysel özgürlük ile cemaatin güvenliğini uzlaştırma sorununa taban tabana zıt yönlerden yaklaşım kökten farklı çözümler önermektedirler” (Bauman, 2000:176) ve hatta “bu ikisinin tamamen iç içe geçirilmeye çalışıldığı nadir örnekler olan Komünist Rusya ve Nazi Almanya’ında ortaya ölü doğmuş ya da kendi kendini imha eden ürünler çıkmıştır” (Bauman, 2000:171). Modern demokratik cemaati bu iki ana ekseninde dengede tutacak olan sacayağı da yukarıda da bahsettiğimiz gibi *societas* kipinde gelişen ‘liberal’ anlayıştır. Ancak Bauman’a göre liberalizm bize *kesin ve mutlak* bir çözüm sunmaz: “Liberal demokraside her ikisine de yer vardır; hatta ileri gidip liberal-demokratik ortamı ‘milliyetçilik’ ile ‘cumhuriyetçilik’ düşüncesinin sürekli bir rekabet içinde oldukları alan



diye tanımlamak da mümkündür” (Bauman, 2000:176). Liberalizmin yön verdiği bu rekabet iki uç noktadan birinde oluşabilecek olan demokratik meşruiyetin sebep olacağı aşırılıkların ve olumsuzlukların yaşanmasına engel olan sürekli bir ‘denge’ alanı yaratır:

“Milletin sevecen ama sinsi ve mütehakkim kolları insana rahatını bozacak kadar sıkı sıkıya sarılmaya başladığında, cumhuriyet *özgürlüğe* giden bir kaçış yolu sunar. Milletse *özgürlükten* kaçış yolu sunar: Kamusal alan insanın kendini güvende hissetmesini önleyecek ölçüde soğuk ve gayri şahsi, cumhuriyetçi hayatın talep ettiği sorumluluklar da taşınamayacak kadar ağır geldiğinde ait olmanın sıcaklığını ve "seçim yapmaya gerek yok" durumunun rahatlığını sunar” (Bauman, 2000:176).

Liberalizmin, demokratik meşruiyet eksenleri arasındaki rekabet sürecinde, dengeyi sağlamak uğruna aldığı mevziler *societas* kipindeki ekonomi-politik gelişmelere bağlı olarak değişmeye yazgılı olmuştur. *Müdahalesizlik* olarak ‘negatif özgürlük’ anlayışını *tahakkümsüzlük* olarak ‘pozitif özgürlük’ anlayışı ile destekleyerek kendini cumhuriyetçi bir düzeye yaklaştırsa belki de *tanrıların bile hayal edemeyeceği* bir demokrasi evreninin oluşmasına vesile olabilecekken, 20. yüzyılın başında genel oyun *yıkıcı gücünün* bir proletarya diktatörlüğü yaratacağı korkusuyla milliyetçilik trenine atlaması, I. Dünya Savaşının fitilini ateşlemiştir<sup>568</sup>. Liberalizmin kriz anlarında genellikle milliyetçilik ile hemhal olup ‘demokratik meşruiyetin’ dayandığı dengeyi bozması, her iki eksen için de aslında yeni bir ‘kurucu güç’ olarak ortaya çıkmaları için bir fırsat yaratır. Demokratik meşruiyetin -önceki bölümlerde açıkladığımız gibi- askıya alındığı bu kurucu anlarda her iki eksen de ‘devrimci’ bir ruha bürünür ve bir işleme dışlama pratiği olarak ‘şiddeti’ hayallerindeki demos’ları uğruna faaliyete geçirirler. *Societas* kipindeki liberal güçlerin etkisini yitirmesiyle her iki eksen de *communitas* kipinin cangılına hapsolacaktır. Milliyetçilik eksenini bu kurucu andaki dışlama pratiği için *geçmişin* hayaletlerine başvurarak *kan* ve *toprak* kokusu üzerinden bir tazı gibi tarih öncesi kabile köklerinin avına çıkar. Toprağı -ve geçmişi- eşeledikçe çıkan ‘toplu’ mezarlardan kimini görünce utançla yüzünü çevirecek olan milliyetçi anlayış kiminden de mersiye tapınakları dikecektir. Milliyetçi düşünce, geçmişin kimi sayfalarını koparıp

<sup>568</sup> “Yalnızca tüm siyasi sistem içinde değil, bizzat sosyalist partiler (muhalif azınlıklar haricinde) üzerinde de kurulan bu egemenlik 1914 yazında, bu partiler Fransa’da gösterişli ve biraz da komik bir biçimde *union sacrée* adını alan “yurtsever” cepheye katıldıklarında teyit edilmiş oldu” (Canfora, 2010: 134-135).

atarak *yeni* bir tarihsel anlatı<sup>569</sup> üzerine inşa eder modern *communitas* söylencesini. Cumhuriyetçilik eksenini ise tam tersine geçmiş ile bağlarını giyotinin keskin bıçaklarına terk ederek tarihin sıfır noktasını belirlemeye cüret edecektir: “Saf haliyle cumhuriyetçi düşünce (en canlı ifadesini Fransız Devrimi'nin civcivli günlerinde bulduğu iddia edilebilir) tam da *geçmiş tarihi tahtından indirmekle* (Fransız Devrimi'nin manevi mirasçısı olan Marx'ın, bütün geçmişi ‘tarih-öncesi’ olarak görüp bir kenara attığını ve tarihin daha başlamadığını ilan ettiğini hatırlayalım) ve ‘*yeni başlangıçla*’ ilgili bir şeydir” (Bauman, 2000: 173). Ancak, *potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü için siyasal ve hukuki bir aşkınlık alanı* yaratmak için milliyetçiliğin geçmişten ve cumhuriyetçiliğin gelecekte beslendiği bu kurucu anlarda ortaya çıkan ‘milli irade’ ile ‘demokratik irade’ arasında bir koşutluk söz konusu değildir. Çünkü bize göre ‘demokratik meşruiyet’, yalnızca tarih öncesi veya tarih sonrası kurgusal anlarda kolektif günah çıkartan bir *communitas* kipinden beslenmemektedir aynı zamanda bireysel günahların rahmi *societas* kipinin geçmiş ve gelecek arasında salınan an’ın özgürlüğünden güç almaktadır.

### 3.3.2.6 Kurucu İktidar: Almanya

Sanayi Devriminin -buharlı- trenine geç atlayan ülkelerden biri olan Almanya'nın bir milli-devlet olarak ortaya çıkmasını sağlayacak olan ‘kurucu’ *düşünümsel devrimin* fitili 1789'daki Fransız Devrimi ile ateşlenecektir. Bu tarihe kadar Alman coğrafyasında, İngiltere ve Fransa milli-devletlerine benzer bir şekilde ne tam manasıyla ‘milliyetçi’ bir düşünce gelişmiştir ne de *merkezi* bir ‘devlet’ gücü hasıl olmuştur. Bugünkü Almanya'yı oluşturan topraklar 19. yüzyıl sonuna kadar prenslikler, piskoposluklar, dukalıklar ve özgür kentler gibi irili ufaklı birçok ‘otonom’ devlete bölünmüş olarak -kâğıt üstünde de olsa- Kutsal Roma/Cermen İmparatorluğunun çatısı altında feodal bir düzende asılı kalmıştır<sup>570</sup>. Bu “emperyal koşullar, *modern anlamda*<sup>571</sup> bir vatanseverliğe imkan

<sup>569</sup> “Hannah Arendt ile Paul Ricoeur'un farklı yollardan işaret ettikleri gibi, hayatın akışı içinden ‘olaylar’ı kesip çıkaran ve sonra da düzensiz, sahiden ‘saymaca’ ve olumsal olaylar halinde yeniden işleyerek yorumlanıp sindirilmeye ve ezberlenmeye hazır anlamlı bir dizi haline getiren şey tarihsel anlatıdır” (Bauman, 2000: 173).

<sup>570</sup> “Bu toprakların hepsi özerk olduğu halde, 1806'ya kadar, meşruiyeti M.S. 800'de Noel günü Papa III. Leo tarafından “Roma imparatoru” olarak taç giydirilmiş Frenk Kralı Şarlman'ın varisi olduğu iddiasına dayanan Kutsal Roma İmparatoru'na kâğıt üstünde sadakat yeminiyle bağlıydı” (Storer, 2015: 20).

<sup>571</sup> *İtalik* ifade tez yazarına aittir.

vermemişse” (Rocker, 2017: 467) olsa da Brubaker’ın (2009: 26) belirttiği gibi ortaçağ ve erken modern çağ boyunca -16. yüzyılda muğlak bir biçimde ‘Alman Milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu’ şeklinde anılmaya başlanan- İmparatorluk, Fransa’daki Kapet monarşisini andıran bir biçimde Alman milli bilincinin kurumsal kuluçka makinesi işlevini görmüştür”. Başta Avusturya ve Prusya gibi bölgesel güçlerin yanı sıra diğer ‘Cermen’ prensliklerin de etkisiyle Kutsal Roma İmparatorluğu’ndaki Alman etkisi ve ağırlığı yavaş yavaş artmaya başlayacaktır ancak “13. yüzyıldan itibaren devlet vasıflarını kaybeden imparatorluğun” (Brubaker, 2009: 26) çürümüşlüğü, bir millet olarak *Alman olma bilincini* soyut bir devlet düşüncesi ile bağdaşmasını engel olarak imparatorluk içindeki hanedanların uzun bir süre feodal güç mücadeleleri içine hapsolmalarına yol açacaktır. Ayrıca 16. yüzyılda Martin Luther tarafından başlatılan Reform hareketi de, Alman olma bilincini uzun bir süre sekteye uğratan gelişmelerden biri olarak değerlendirilmektedir:

“Almanca konuşulan topraklar 16. yüzyıldan itibaren Reform nedeniyle daha da parçalanır. Martin Luther’in yandaşları Katolik İmparator ve müttefikleriyle mücadele ederken Almanya yalnızca siyasi olarak değil dinen de bölünür. Sonuçta, bugün bile bir ölçüde varlığını koruyan takribi bir kuzey- güney mezhep bölünmesi ortaya çıkar ve böylelikle Alman devletleri arasındaki farklılıklar daha da belirginleşir” (Storer, 2015: 20).

Katolik Papa’nın ve imparatorun maddi ve manevi yükünden kurtulmak isteyen yerel prenslikler, Luther’in inayetiyle Alman kimliğinden ziyade Protestanlık kimliğine sarılarak<sup>572</sup> “Reich’teki (*Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu*) akıl dışı toprak bölünmelerini” (Schulze, 2005: 129) had safhaya taşırlar. İmparatorluk kurumlarının işlevsizliği ve mezhep farklılıkları nedeniyle bölünmüş olan Alman coğrafyası, bu nedenle 1789’da resmen başlayan ‘milli-devletler’ çağına, başını Prusya ve Avusturya’nın çektiği irili ufaklı 40’a yakın Alman prensliği ve özerk kentleri ile hazırlıksız yakalanacaktır. Ancak 1789 Devrimi sonucunda “egemenliklerinin tebaa karşısındaki davranışlarıyla meşruiyet kazanacağına ilişkin yeni düşüncelere olumlu tepki vermeleri gerektiğini kabul ederek ‘volk’ (halk) ve ‘Almanya’ düşüncelerine başvurmaya başlayan” (Breuilly, 2019: 38) bağımsız prensler ve hükümdarlar, milliyetçiliğin ilk

<sup>572</sup> “Protestanlığın millet yaratma potansiyeli *Landeskirchen* kurumu içinde harcanıp tükenmişti” (Greenfeld, 2017: 425). Krş. “Luther; Almanlığın parlak bir tezahürü idi” (Kedourie, 1971: 68).

tohumlarını ‘yukarıdan rasyonelleşme’ (bkz. Habermas, 2007: 48) ile Alman topraklarına atacaktırlar. Yine de *volk*’ların henüz yurttaşlık temelinde bir egemenlik talebi yani demokrasi arzuları kozasından çıkmadığı için “bu çağrı siyasi-yükü ağır Millet’e değil daha çok halka (*volk*) yönelik olmuştur” (Breuilly, 2019: 38) ve örneğin “Prusya Volk’u söz konusu olduğunda kralın hitap ettikleri, ‘Brandenburglular, Prusyalılar, Silezyalılar, Pomeranyalılar, Litvanyalılar’dır” (Breuilly, 2019: 38).

Monarşiye sadık siyaseten edilgen tebaaların, ABD ve Fransa’daki devrimlerle dolaşıma giren ‘özgürlük’ (*liberté*), ‘eşitlik’ (*égalité*), ve ‘kardeşlik’ (*fraternité*) düşüncelerinden etkilenerken feodal ayrıcalıkların inşa ettiği hiyerarşik toplumsal düzeni sorgulamaya ve eşitlik ve özgürlük talebiyle tehdit etmeye başlamaları çok uzun sürmez. ‘Aydınlanma’ (*Aufklärung*) felsefesini düşünsel düzlemde siyasi bir alana taşıyan bu - burjuva- devrimler, modern bir milli-devlet olabilme adına yalnızca diğer ülkelerin elitlerini etkilemez ayrıca eşitsizlik içinde kıvranan halk sınıflarını da tesir ederek ‘aşağıdan rasyonelleştirmenin’ (bkz. Habermas, 2007: 48) kapılarını açar:

“Devrim eşitlik müjdesini vermişti ve bir an için öyle oldu ki Almanya’da bile hak edilmemiş ayrıcalıklar alaşağı edilecek ve liyakat, özellikle de entelektüel liyakat layık olduğu yere oturacak gibi görünüyordu. ‘Soyluluk nefreti’ başladığında Fransızlara karşı sempati duyulmasının en genel nedenlerinden biri olarak kabul ediliyordu ve aşağı sınıflar ve özellikle de ‘akademisyenler’ genel olarak en muhtemel sempatanlar olarak kabul ediliyordu” (Greenfeld, 2017: 531).

Elbette Fransız Devrimi, Alman coğrafyasında belirli bir *kast sistemi* yaratarak ortak bir ‘milli bilinç’ oluşmasına engel olan *aristokrasi-serf* feodal yapısının hızlı bir şekilde çözülmesini sağlayamaz. “Alman nüfusunun üçte ikisi Fransız devriminin başında serflik düzeninin anlatılması imkânsız sefil koşullarında yaşamaktadır ve bütün Alman devletleri kendi tebaalarını yabancı güçlere kurbanlık koyun gibi ucuz asker olarak kiralayıp, sefil yaratıkların canı karşılığında ödenen kan paralarıyla sürekli boş kasalarını doldurmaktan çekinmeyen alabildiğine bencil sayısız küçük despotun ağır boyunduruğu altında inlemektedir” (Rocker, 2019: 247). Bu *küçük despotların* en bilineni de 1871 yılında Alman birliğinin kurucu iradesi olacak olan Prusya devletinde kralların himayesi

altında palazlanan *junker*'lardır<sup>573</sup>. 18. yüzyıl öncesinde Prusya'nın hâkimi Hohenzollern hanedanının merkezileştirme politikalarına karşı çıkan ve mücadele eden bu küçük *toprak ağaları*, I. Friedrich Wilhelm'in (1713-1740) onlara bahsettiği özel ayrıcalıklar ve haklar karşılığında Prusya Devletinin sadık hizmetkarlarına dönüşürler. Prusya devletini *Spartaist* bir güdüyle militarist bir devlet haline getirmeyi aklına koyan 'Asker Kral', "babasının liyakate dayalı terfi siyasetini tersine çevirip yalnızca *junker*'ların kıta subayı olabilmesini sağlayarak aristokrasiyi kendi rejiminin içkin bir parçası haline getirmeyi başarır" (Storer, 2015: 23). *Başına devlet kuşu konan* "aristokrasinin, ikinci adı haline gelen subaylık da bir kasta dönüşerek" (Greenfeld, 2017: 435) "serflik karşısındaki konumunu daha da güçlendirecektir: Artık soylular köylüler üzerinde iki otorite birden kullanmaya başlarlar" (Greenfeld, 2017: 433); hem serfin -toprak- sahibi hem de asker-köylünün komutanı<sup>574</sup>. "19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, *junker*'ler Prusya (ve daha sonra Alman) askerî ve kamu görevlerinin en üst makamlarını tutmaktadırlar ve devletin koruyucusu olarak görülmektedirler" (Storer, 2015: 24). Köylülere ve hatta eğitilmiş burjuvalara nasip olmayan bu *yerleşiklik*in temelinde *junker-bürokratların* Greenfeld'in da belirttiği gibi nüfusun geri kalanının aksine öncelikli muamele görenek başta askeri olmak üzere Genel Yönetim makamlarının merdivenlerini üçer beşer çıkmaları bulunmaktadır: "Yüksek bir makam sahibi olmak için, orta sınıftan meslektaşları on beş yirmi yıl çalışması gerekirken, onlar dört-beş yıl içinde" (2017: 436) devletin kilit noktalarına gelebilmişlerdir.

Prusya Devletinde askeri ve bürokratik makamların en üst kademeleri tekellerine alan *Junker*'lar yalnızca kırsaldaki serflerin değil kentlerdeki burjuvaların da efendileridir: "Bu yeni askerî kraliyet rejiminde, generaller sarayda sivil bakanlardan önce gelirler" (Storer, 2015: 24) "soylu topraklarını satın almalarına izin verilen kentliler bu toprakla birlikte herhangi bir özel hak devralmaz; yerel meclislerde temsil edilmedikleri gibi kişisel yasama haklarından ve hatta avlanma hakkından bile yoksun kalırlar" (Greenfeld, 2017: 435). Devlete *tabi olan* 'yurttaşlar' arasında kanıksanmış bir eşitsizlik yaratan asker-subayların (*junker*) bu toplumsal hegemonyasına tepki ise ne

<sup>573</sup> "*Junker*'ler (bu terim, genç bey anlamına gelen *junger Herr* veya *Jungherr*'in bozulmasıyla ortaya çıkmıştır; ancak kabaca toprak ağası anlamında kullanılır" (Storer, 2015: 23).

<sup>574</sup> "Bu iki bağlılığı vurgulamak için, asker-köylü evinde bile askeri üniformasının en az bir parçasını giymek zorundaydı" (Greenfeld, 2017: 433)

kırsaldaki serflerden ne de kentlerdeki *para babası* burjuvalardan gelecektir. Kral ve maiyetinin *Spartaist* hegemonyasına karşı ilk toplumsal eleştiri sesleri Alman milli bilincinin temelini atacak olan ‘eğitilmiş burjuvazi’ (*bildungsbürgertum*)<sup>575</sup> tabakasından yükselecektir. “Daha ilk ortaya çıktıkları andan beri Almanya’da seküler orta sınıf entelektüeller (*bildungsbürgertum*) ayrı bir tarzı, fırsatları, özlemleri ve kendine has dertleri olan ayrı bir gruptur, bu grup Alman üniversitelerinin bir ürünüdür ve bir dereceye kadar karakter özelliklerini de bu üniversitelerin doğasına ve gelişme seyrine borçludurlar<sup>576</sup>” (Greenfeld, 2017: 439). Hukuk fakültesi gibi Genel Yönetime bürokrat yetiştiren bölümlerin kontenjanlarını, hali vakti yerinde burjuva ve soyluların çocukları doldurduğu için yoksul orta ve aşağı sınıflardan gelen zeki çocuklar kendilerine ancak İlahiyat ve Felsefe bölümlerinde yer bulabilmişlerdir.

Bin bir emekle okullarını bitirdikleri vakit -ki her biri eğitim masrafını karşılayabilmek için kendilerini her daim hakir görerek toplumsal konumlarını en aşağılayıcı şekilde hatırlatan soyluların çocuklarına üniversite yaşamları boyunca özel ders vermek zorundadır- ne askeri ne de bürokratik kademelerde ilerleyememeleri sebebiyle “işsiz akademisyenler kervanına katılarak 'boşta' [*alleinstehend*] 'yüzergezer' [*freischwebend*]” (Greenfeld, 2017: 446) entelektüel ordusunun bir neferi olmaktan başka pek bir şans elde edememişlerdir<sup>577</sup>. Bu nedenle birçoğu hayatlarını idame ettirebilmek için sahip oldukları tek servet olan ‘Almanca’ sayesinde serbest yazarlık yapmaya başlamışlardır. Elbette bu *yüzergezer* ‘ordu’nun içinde de, belirsiz de olsa, bir hiyerarşi söz konusudur ve aralarından Goethe, Fichte, Kant, Hegel, Schlegel, Herder, Schiller gibi maddi ve manevi büyük zaferler elde edecek olan büyük ‘komutanlar’ çıkacaktır. Ancak bu isimler yalnızca bir devlet kapısına *yamandıkları* vakit kendilerine güvenli bir yaşam alanı sağlayabilmişlerdir, çünkü Greenfeld’in de (2017: 448) aktardığı gibi Almanya’nın o dönemki en büyük yazarlarından olan Goethe’nin bile hayatı boyunca eserlerinden elde ettiği para, -İskoç asıllı- İngiliz edebiyatçı Sir Walter Scott’un üç senede kazandığından daha azdır. Yetersiz ve hatta gülünç ücretlere rağmen, yine de *orta sınıf entelektüellerin*

<sup>575</sup> Greenfeld (2017: 438) bu sınıfa ‘tehlikeli sınıf’ adı vermektedir.

<sup>576</sup> Eğitilmiş burjuvazi ile ilgili aşağıdaki bilgiler, Liah Greenfeld’in (2017) *Milliyetçilik* kitabından yararlanılmıştır.

<sup>577</sup> “Onlar gün boyu bir evden diğerine koşuyor ve verdikleri derslerden aldıkları ücretle, ancak kıt kanaat geçinebiliyorlardı. Hepsi solgun bir deri bir kemik ve hastalıklıydı ve kilise kurulları onlara acıyıp geçinebilecekleri bir iş temin edene kadar kırk yaşına gelmiş oluyorlardı” (Greenfeld, 2017: 446).

hayata tutunabilmek için ‘Alman’ dilinin -sınırsız- imkanlarına sonuna kadar sarılmaktan başka çareleri kalmaz. Almanca, “acı içinde kıvranan, kendine hayrı olmayan, yoksul üniversite mezunlarının” (Greenfeld, 2017: 463) sadece karnının doymasına vesile olmayacaktır ayrıca bu ‘bağlantısız’ aydınlara ortaya koydukları edebi eserler ve yayınlar aracılığıyla ‘hayali cemaatlerin’ beşiği olan ‘okur-yazar’ kamuoyunun<sup>578</sup> düşüncelerini etkileyip onlara yön verme fırsatı da sunarak Alman *Weltanschauung*’un yani Alman *milli* bilincinin yapı taşlarını döşemelerine imkân sağlayacaktır. Köhnemiş imparatorluk çatısı altında kendilerine reva görülen statü tutarsızlığı nedeniyle maruz kaldıkları ‘saygı yoksunluğuna’ karşı yazılarının köklerine sirayet eden bir hınç kültürü mayalamaya<sup>579</sup> başlayan bu ‘köksüz’ aydınlar, 1789 Fransız Devrimi öncesinde melankolik bir amaçsızlık içinde ‘yüzgezer’ [*freischwebend*]” bir hayatın tadını/acısını çıkarmakla meşgul olmuşlardır. Ancak Devrim’in ilk yıllarındaki cumhuriyetçi rüzgârın etkisiyle ortaya çıkan kozmopolit bir eşitlik düşüncesi/inancı, içlerindeki hınç ve nefreti bir nebze olsun dindirecektir.

Aydınlanmanın siyasal alandaki bu başarısı *amaçsız* entelektüellere kısa süreli bir tutunacak dal verir. Aslında Aydınlanma, başta Prusya devleti olmak üzere Avusturya ve Saxe-Weimar gibi irili ufaklı birçok Alman devletinin, sanayi devrimini yakalayabilmek için Aydınlanmanın ‘pozitif’ -bilimsel- değerlerini yukarıdan rasyonelleştirme aracılığıyla pratiğe dökmeye başlamalarıyla Alman coğrafyasına çoktan giriş yapmıştır. Ancak bu Aydınlanma, Devrim sonrasındaki Fransa’daki (ve ABD’deki) gibi bir ‘milletin’ *aydınlanmasından* ziyade daha çok devlet(ler)in *aydınlanmasıdır*. Aydın despotların, ki en bilineni ve en makbulü Büyük lakaplı Prusya kralı II. Friedrich’tir, güdümünde tepeden bir *aydınlatma* sürecine tabi tutulan Alman devletleri 19. yüzyıl başında askeri ve bürokratik anlamda modern dönüşümlerini tamamlarlar. Milli-devletler çağına, devlet kısmını inşa etmiş şekilde giren bu ülkelerde millet ekseninin oluşmasına

<sup>578</sup> “Bu okur-yazar kitle "bağlantılı" yani çalışan *Bildungsbürger*lerden -subaylar, hukukçular, memurlar öğretmenler ve diğer profesyonellerden- eğitilmiş soylulardan, aynı şekilde avukatlar ve orta düzey bürokratlardan oluşuyordu ve üç yüzden fazla Alman devletinin farklı yönetim kademelerinde çalışan, akademi dışı orta sınıftan bir kesimi de bu kitleye katabiliriz” (Greenfeld, 2017: 463).

<sup>579</sup> “Birçok insanın kalbi kırılmış, ruhu zedelenmiş ve kolektif psişede kalıcı yaralar açılmıştır; bunun izleri yüz yıl sonra bile silinmemişti. Bu açık bir yara olarak kaldı ve kuşaklar boyu, aslında irin toplanmış diye, öyle bırakıldı, çünkü "yüzer gezer", askıda kalmış ve mutsuz entelektüeller bu irin toplayan yarayı kurcalayarak bir meslek edinmişti” (Greenfeld, 2017: 462).

engel olan temel noktalardan biri de Greenfeld'in belirttiği gibi Alman Aydınlanmasının yalnızca din-devlet ayrımı anlamında bir sekülerleşme<sup>580</sup> ile sınırlı olmasıdır:

“*Aydınlanma Nedir?* sorusuna Kant'ın verdiği yetkin yanıtına dönecek olursak, Aydınlanma esas olarak insanların ‘dini meselelerde kendi aklını kullanma yönünde’ giderek artan kabiliyeti, başka bir ifadeyle yerleşik dini öğretiye kuşkuyla bakma ve onu eleştirme kabiliyeti demektir. 1769'de Lessing kızgın bir şekilde Nicolai'a şöyle yazıyordu: Bana düşünce özgürlüğü ya da basın özgürlüğünden bahsetme. O dediğin insanların dine karşı ağzına gelen ne kadar saçma sapan şey varsa söylemesine indirgeniyor. Birileri de tebaanın hakları için ya da sömürü ve despotizm aleyhine sesini yükseltsin; işte o zaman görürsün Avrupa'nın en köleci ülkesi hangisiymiş” (Greenfeld: 2017: 464).

Devletçi bir *aydınlanma* ile kendini sınırlayan Alman düşüncesi, bu nedenle devlet ve tebaa/yurttaş arasında 20. yüzyılın ortasına kadar etkisi devam edecek olan asimetrik bir ilişkinin temelini atar. Bu *weltanschauung*'un yapıtaşları da bilindiği üzere Kant ve Hegel tarafından dizilmiştir. İnsanın kötülüğüne dair mutlak bir kabulü içselleştiren Hobbes gibi bu düşünürler de nihai kurtuluşu insan aklında değil devlet aklında bulurlar: “Kant'a göre Yüce iktidarın kökeni, ona tâbi olan halk için pratik anlamda keşfedilmeye müsait değildir... Kökeni ne olursa olsun, mevcut iktidara itaat edilmelidir” (akt. Rucker, 2019: 222-223). “Hegel de devlete, başlı başına bir amaç, ‘ahlâk ideasının gerçekleşmesi’, ‘yeryüzü tanrısı’ olarak tapmıştır” (Rucker, 2019: 235). Kant ve Hegel'in devlet aşkının özünde Hobbes ve Machiavelli'nin hayalini kurduğu gibi merkezi bir güç istenci bulunmaktadır ve bu nedenle özelde, her ikisi de aslında soyut bir devletten ziyade Prusya devletine ve bu devletin hikmetine tapmaktadırlar.

Alman coğrafyasında *aydınlanmış* devletin ilk örneği olan Prusya akılcılığının temeli, “doğru felsefeye erişebilecek kapasitede olan seçilmişlerin/üstün insanların kültürlenmiş aklına” (bkz. Greenfeld, 2017: 466) dayandığı için ‘okumuş’ eğitilmiş burjuvazi, Aydınlanmayı ilk başta maruz kaldıkları statü tutarsızlıklarına son verecek bir fırsat olarak görmüştür. Fakat Prusya Aydınlanmasının dinsel alan ile sınırlı kalıp *junker* hegemonyasındaki toplumsal ve siyasal alana sirayet etmemesiyle büyük bir hayal

<sup>580</sup> “*Aydınlanmanın* dinsel hoşgörü alanındaki başarıları çarpıcıydı. Prusya her türden özgür düşünceli insanlar cennetiydi ve Fransa'da bile Prusya izlenmesi gereken bir örnek olarak görülüyordu” (Greenfeld, 2017: 465).



kırıklığına uğrayan *bildungsbürgertum* için Aydınlanma (*Aufklärung*) çok kısa sürede hınçlarının merkezine yerleşecektir:

“Entelektüellerin açmazının ana kaynağı, modern, resmi olarak desteklenen felsefe ile katı geleneksel toplumsal yapı arasındaki mantıksal uyumsuzluk olmuştur, ancak vaat *Aufklärung* vaadiydi ve hayal kırıklıklarının doğrudan nedeni olarak da yerleşik toplumsal organizmanın azametini değil de *Aufklärung*’yı gördüler. İçinde yaşadıkları ve mücadele ettikleri -aşağılanmalarının mekânı, tanığı ve nedeni olan- toplum ve dönüp karşı koydukları toplum ‘aydınlanmış’ toplumdu” (Greenfeld, 2017: 466).

Aydın despot ve maiyeti eşliğinde ayyuka çıkan militarist-devletçi Aydınlanmadan paylarına bir makam düşmeyen *bildungsbürgertum*, Devrim ile Avrupa sathına yayılan siyasal Aydınlanmandan da nasiplenemeyince dizginleyemedikleri eşitlik ve özgürlük tutkularını kayıp bir vatanın (*verlorene Heimat*) geçmiş ihtişamında aramaktan başka bir çare bulamayacaklardır. Aydınlanmanın evrensel eşitlik vaadinin yaşadıkları hiyerarşik Prusya toplumu içinde tuzla buz olmasıyla, bir vakitler oldukları gibi, -yeniden- eşit ve özgür olabileceklerini düşündükleri kayıp *communitas*’ın peşine düşerler hemen. Aydınlanmanın iddia ettiği gibi *Tarih*, sonu cennete varan düz bir çizgi değildir, tam aksine geçmişteki cennetten kovulan ‘şahsiyetsiz’ ve ‘yarım insanların’ trajik hikayelerinin yazılı olduğu bir manzumeler silsilesidir onlara göre. Gençlik yıllarında nerdeyse her biri azılı bir rasyonalist olan bu entelektüeller<sup>581</sup> maruz kaldıkları aşağılamalar ve yokluklar nedeniyle gelecek bir cennete olan inançlarını çarçabuk kaybederler ve ‘şahsiyet sahibi’ ‘tam insan’ oldukları bir geçmişin özlemiyle kayıp cenneti aramaya koyulurlar. İnsanların birçoğunu *şahsiyetsiz* bırakıp ortalıkta *yarım akılla* dolaşmalarına sebep olanın, ‘rasyonel’ akılla güç kazanarak *societas* kipini harekete geçiren mübadele iradesi (karar-irade/seçici irade yani *kurwille*) olduğunu düşünen ‘okumuş’ burjuvalara göre mübadele iradesi toplumu, işbölümü adı altında hiyerarşik sınıflara bölerek insanları birbirine *yabancılaştırmaktadır*<sup>582</sup>. Bu düşünürler

<sup>581</sup> Almanya’da mistik milliyetçilik bilincinin şekillenmesine büyük katkıda bulunmuş Romantik ekolün en ünlü temsilcileri Rocker’ın (2019: 267) belirttiği gibi “edebiyat kariyerlerine aydınlanma ve düşünce özgürlüğünün müjdecileri olarak başlamışlar ve komşu ülkedeki Büyük Devrim’i coşkuyla selamlamışlarken neredeyse hiç istisnasız siyasî ya da dinî olarak açıkça gericiliğin safına kapak atmışlardır”.

<sup>582</sup> “Akıl duyguları, ‘arzu, içgüdü, eylemlilik’ üçlüsünü zayıflatıyordu; o yüreği kafadan, yöneticiyi halktan ve zihin emeğini fiziksel emekten ayırıyordu. Cemaatin yerini korku ve açgözlülük, İngiltere’de olduğu gibi, gerçek köleliği gizleyen içi boş özgürlükler alıyordu” (Greenfeld, 2017: 518).

*yabancılaşmanın* ortadan kalkıp her *özgün* bireyselliğin ‘total’ bir eşitlik ekseninde toplanabilmesi için de “insanları her türlü ayrılığa rağmen mahiyetçe (*wesentlich*) birbirine bağlayan” (Tönnies, 1944: 746) bir cemaat/communitas iradesi (öz-irade/*wesenwille*) ihtiyacı olduğunu iddia edeceklerdir. Kaderlerini *kurgusal* gelecekte değil de *doğal* geçmişte arayan *orta sınıf entelektüeller*, insanı parçalara bölen rasyonel akıl ve onun -mübadele- iradesi yerine, herkesi *eşit ve özgür bir kardeşlik* ekseninde bir bütün olarak tutan tanrılara yaraşır bir *öz irade-wesenwille* arayışına girerler. Bu *öz irade* de kendini ancak ‘deha’ ile ortaya koyabilir. Cemaati (*communitas*), yani kayıp cenneti yeryüzüne indirecek olan, aklın *ince hesapları* değil sınırsız gücüyle coşkun seller gibi akıp her türlü eşitsizliği ve adaletsizliği yıkıp geçen ‘deha’dır. Deha, rasyonel aklın insanları tutsak eden ‘yasalarını’ tanımaz ne sanatta ne ekonomide ne de siyasette. Her daim tetikte bekleyen bir ‘eylemlilik’ hali ile dolup taşan dehanın öznesi olan dâhi, “kural tanımaz bir insan-tanrı olarak yapaylığın ve yabancılaşmanın zıddıdır; bir insanın olabileceği kadar bir ‘bütün’dür ve bu yüzden doğasıyla ‘bir’dir, adeta o bir ‘tür-varlık’tır” (J. Kaspar Lavater, akt. Greenfeld, 2017: 503).

İlk başta okumuş burjuvazinin hâkim olduğu edebiyat çevreleri ile sınırlı olan bu ‘romantik’ düşünceler, basın ve yayın yolu ile çok geçmeden duygusal bir histeri/psikoz şeklinde tüm Alman coğrafyasına yayılacaktır. Romantizm adı da verilen bu felsefi ve edebi düşünce sistematığı ile “gelişme sürecine giren *Bildungsbürgertum*’un yazılarında Alman milletinin geleneksel İmparatorluk bağlamında düşünülmesi giderek azalır ve artan bir biçimde gayri-siyasi, etnik-kültürel bir varlık olarak -yaşlı İmparatorluğun nihai çöküş dönemine girdiği sıralarda Schiller’in kullandığı bir ifadeyle ‘içteki İmparatorluk’ ya da daha sonraları Friedrich Meinecke’nin getirdiği tabirle bir *Kulturnation* olarak anlaşılmaya başlar” (Brubaker, 2009: 29). Her ne kadar, bir vatanseverlik duygusu geliştirmeye engel olan imparatorluğun, Napolyon’un medeniyet götürün vatandaş-orduları ile yerle bir olması sonucunda<sup>583</sup>, 19. yüzyılın başından itibaren yukarıdan da bir *milli bilinç* ekseni yeşermeye başlayacak da olsa<sup>584</sup> henüz *siyasi* bir ‘gösteren’ olarak bir

<sup>583</sup> “Avusturya ve Prusya’nın, Napoleon Bonaparte komutasındaki Fransız orduları tarafından 1805-1806’da ezici bir şekilde mağlup edilmesi, özellikle de Kutsal Roma İmparatorluğu’nun 6 Ağustos 1806’da dağılması, Almanya’da 1648’den beri mevcut olan statükoyu yerle bir etti ve ilhak ve birleştirmelerle Alman devletlerinin sayısı 39’a düşü” (Storer, 2015: 26).

<sup>584</sup> “Napoleon eliyle gelen yenilgi, Prusya ve Avusturya’da bir maneviyat arayışını beraberinde getirerek her iki devleti de yeni milliyetçilik fikirlerini rejimlerine destek sağlamak için bir araç olarak kullanmaya zorlamıştır” (Storer, 2015: 26).

Alman milletinden ve dolayısıyla milliyetçilik ideolojisinden söz edemeyiz. Başta Prusya olmak üzere birçok Alman prensliğinde ‘devlet aklı’, milliyetçiliği işlevsel olarak değerlendirmeye başlar ancak her biri bunu siyasal açıdan bir amaç değil araç olarak kullandığı için 19. yüzyılın sonuna kadar Alman kimliği çerçevesinde milli bir birlik sağlamayı başaracak kurucu bir Alman iradesi ortaya çıkmaz. *Bildungsbürgertum*’un dışında kalan burjuvaların da ekonomik ve siyasal olarak başlarındaki *junker*’larla ‘bağlantılı’ olmaları onların da Fransız ve Amerikan muadilleri gibi ‘milli’ bir burjuva devrimi yapmalarına engel olmaktadır<sup>585</sup>. Bu nedenle Alman milletinin fikri oluşumu siyasal olmaktan ziyade, orta sınıf entelektüellerin, ‘etnik kültürel’ olarak *seçilmiş biricik halkın (Urvolk)* ağzından (*dilinden*), kayıp vatana (*verlorene Heimat*) dair yazdıkları Romantik şiirlerden, yakarışlardan, ağıtlardan ve ilahilerden doğacaktır. Brubaker’ın da (2009: 23) belirttiği gibi “Almanya’da, milli hissiyat milli-devletten önce gelişmiş olduğundan Alman milleti fikri başlangıcında ne siyasaldır ne de soyut vatandaşlık fikriyle bağlantılıdır; bu siyaset öncesi Alman milleti ya da devletini arayan bu millet, evrensel siyasal değerlerin taşıyıcısı olarak değil, kültür, dil ve ırk bakımından organik bir cemaat olarak -indirgenemez biçimde özgül bir *Volks-gemeinschaft* olarak- anlaşılmalıdır” (Brubaker, 2009: 23).

*Bildungsbürgertum*’un etnik-kültürel bir Alman kimliği üzerinden kurguladıkları bu *volks-cemaatine (Volks-gemeinschaft)* dört elle sarılmalarının en büyük nedeni bu kimlik sayesinde “ne kadar düşkün olurlarsa olsunlar milli topluluğun üyeleri olarak otomatik bir şekilde en yüksek mertebedeki soylulukla eşit hale gelerek dokunulmaz bir haysiyet” (Greenfeld, 2017: 469) kazanabilmeleri olmuştur. Karar iradesinin (*kurwille*) hakim olduğu devlet aklı ve mübadele aklı arasında sıkışıp kalmış olan sıradan *tekilliklerini (Einzelheit)*, *Volks-gemeinschaft* üzerinden, seçilmiş *biriciklik (Einzeitgeit)* düzeyine taşıyarak soyluluğun kodlarını değiştiren *Bildungsbürgertum*, yeni kutsallığı icat ederken sadece Romantizmden beslenmez aynı zamanda “İngiliz Püritenliğinin Alman muadili olan” (Greenfeld, 2017: 470) *Pietizm (dindarlık)* ile de savaş, askerlik, şehitlik, ölüm, kan, çile gibi değerleri Alman milliyetçiliğinin hamuruna yerleştirir<sup>586</sup>. Dehanın bu dünyadaki yansıması olan *seçilmiş Alman volku (Urvolk)*, henüz *territoryal*

<sup>585</sup> Burjuvazi soyluluk karşısında güçsüz olduğu için “hiçbir kesime ait olmayan entelektüeller Alman milli bilincinin ortaya çıkışında ve şekillenmesinde liderliği üstlenirler (Greenfeld, 2017: 438).

<sup>586</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Greenfeld, 2017: 470-481.

bir devlet ile hemhal olmadan evvel etnik-kültürel bir mit inşa ettiği için kendini diğer milli-devletlerle eş ve rakip olarak görmekten ziyade biricikliği üzerinden kurduğu hiyerarşi ile tarihin sonunu ilan edecek olan tek bir Dünya devletinin hamisi olarak düşünmeye başlayacaktır:

“Halk içinde yeniden doğmakta olan şanlı geçmişlerinden ötürü Almanların kaderinin hasta insanlığa hasret kaldığı iyileşmeyi sağlamak olduğu düşüncesiyle doruğa çıkan bir çeşit kültür milliyetçiliği yavaş yavaş gelişir. Nitekim Romantiklerin gözünde Almanlar -bizzat Tanrı'nın, kutsal bir misyon gerçekleştiresin diye seçtiği- bu çağın seçilmiş halkı hâline gelir. Bu düşünce, felsefî idealizmiyle romantikler üzerinde en güçlü etkiye sahip olan Fichte'de tekrar tekrar kendini gösterir. Fichte, Almanların “Urvolk”, yani -içinde insanın nihaî kurtuluşunu gizleyen- aslı halk, en kadim halk olduğunu söylemiştir” (Rocker, 2019: 260).

19. yüzyıl başında -henüz- ‘nihai’ bir devlet ile ortaklık kurmadığı için tanrısını arayan bir peygamber gibi histeri nöbetleri ile kasılmaktadır Alman *Volksgemeinschaft*'ı. Kimi zaman ortaçağ kimi zaman ilkçağ destanları anlatan Romantizmden destek alarak kurguladıkları etnik-kültürel milliyetçilik üzerinden *communitas*'ı inşa eden orta sınıf entelektüeller -ve onlardan etkilenen bağlantılı burjuvalar-, Pietizm üzerinden de bir ruh (*Volkgeist*) kazanmışlardır ama deha ile taçlanan biricikliklerinin kadim ideallerine ulaşabilmesi için gerekli olan devlet aygıtı olarak bir Baba'dan mahrumdurlar. Tikel çıkarları maksimize eden *karar irade*'nin tahakkümü altında çile çeken orta sınıf entelektüeller, henüz devletlerine kavuşmadan evvel, kayıp cennetleri olan *asla yok ülkesi* uğruna kendilerini feda ederek bir cemaatin bölünmez/total şahsiyetine dönüşürler. Onlar Alman *communitas*'ına bireyselliklerini kurban eden ‘kutsal insan’lardır ama karşılığında ‘soylu’ bir Alman olmuşlardır. Artık birbiri ile çatışan bireysel iradeler yoktur, özgün bir şahsiyet olarak ortaya çıkarak tek bir iradede bütünleşen cemaat(in) (*millet*) iradesi vardır. *Seçilmiş* cemaat (*communitas*) iradesinin, *wesenwille* (öz irade) ile çakışıp ‘kurucu bir irade’ ortaya koyabilmesi için de baba (devlet)- oğul (halk)- kutsal ruh (millet) üçlemesinin belirli bir ‘totallik’ içinde erimesi gerekmektedir ki bunun için de 40’a yakın Alman prenslikleri ve devletleri arasından birinin sıyrılarak Almanların tek temsilcisi olması yetecektir. Bu devletlerden önde gelen Avusturya ve Prusya 1789 öncesinde “birbirleriyle çatışma halinde olup da kendilerine imparatorluk içinde destek aradıklarında belli bir tür Alman ‘vatanseverliğini’ temsil etme iddiasında bulunmuşlar

ve bu vatanseverliği Kutsal Roma imparatorluğu ile ilişkilendirmişlerdir” (Breuilly, 2019: 23). Ancak “zaten uzunca vakittir yalnızca kâğıt üstünde varlığını koruyan imparatorluk, Napolyon’a karşı kaybedilen Austerlitz Muharebesi (1805) sonrasında Fransa güdümünden kurulan Ren Birliği (*Rheinbund*) ile birlikte tarih sahnesinden silinecektir. Ren birliğine katılarak “Napolyon’un himayesine girmiş olan 16 Alman prensi, yurtsever tutumun bu harika örneğinin semeresini gani gani alacaktır” (Rocker, 2019: 248).

Alman prenslerinin bu ihanetinin yanı sıra Prusya’nın da 1806 yılında Jena ve Auerstâdt’ta Fransızlara karşı bozguna uğraması, her ne kadar görünüşte *arkaik* ‘Alman’ vatanseverliğinin sonunu getirmiş gibi gözükse de bu hezimetler tam tersine modern vatanseverlik ve milliyetçilik için eşik bir olacaktır: “1807’deki bir gözlemci açısından bu inanılmazdır zira hem Fransa’nın egemenliği söz konusudur hem de Prusya, Avusturya’dan bile daha çaresiz durumdadır; şayet ortada imkânsız bir hikâye var ise bu, kelimenin gerçek anlamıyla bir ömre sığacak sürede Prusya’nın başı ezilmiş müflis durumundan modern Almanya’nın muzaffer yaratıcılığına evrilmesidir” (Breuilly, 2019: 26). Napolyon’un Alman coğrafyasına *medeniyet getiren* muzaffer yürüyüşleri, Devrimi ilk başta heyecanla kucaklayan *Bildungsbürgertum*’u da huzursuz ederek kısa sürede romantik birer Aydınlanma düşmanı olmalarını sağlayacaktır. Örneğin 1808 yılında Berlin’de verdiği *Alman Milletine Söylevler* adlı konferanslarla ilk kez olarak güçlü bir Alman milliyetçiliğini dile getirmeye başlayan” (Breuilly, 2019: 36) felsefeci Fichte’nin, “bir Alman yurtseverine ve millî menfaatlerin savunucusuna dönüşmesi neredeyse ışık hızıyla gerçekleşmiştir, sonraki yıllarda tamamen terk ettiği başlangıçtaki ateizmi ve cumhuriyetçiliği gibi, bu alanda da dönektir” (Rocker, 2019: 227). “Bu eseriyle, 1806 sonu ile 1807 başındaki Jena Bozgunu ve Prusya’nın Napolyon tarafından askerlik alanında ezilmesiyle moralini yitiren yurttaşlarında kendine güven duygusunu yeniden uyandırmak amacını güden Fichte belli bir kavmin özel görevine ve özel olarak Alman kavminin görevine yapılan ilk imalarda bulunmuştur” (Mosca, 2005: 232)”. Yazılarında Alman etno-kültürünü ince ince işleyen Fichte, ‘Urvolk’ *communitas*’ını Fransız düşmanlığı üzerinden kurgulayacaktır:

“Karakter sahibi olmak ve Alman olmak kuşkusuz eşanlamlıdır diyen Fichte’ye göre dünyada karakter sahibi tek halk Almanlardır. Tabii ki buradan diğer halkların, özellikle de Fransızların karaktersiz olduğu sonucu çıkarılır. Hele bir de ‘Gemüt’ (*mizaç, karakter*)

kelimesinin Fransızca bir karşılığı olmadığı keşfedilince, Tanrı'nın sadece Almanlara böylesine büyük bir hediye verdiği kanıtlanmış olur" (Rocker, 2019: 261).

Fransız düşmanlığı üzerinden işlevsel hale getirdiği ırksal üstünlüğün yanı sıra, Alman dilinin tüm dillerin türediği kaynak dil (*Ursprache*) olduğunu da iddia eden Fichte, dil üzerinden de kültürel bir *seçilmişlik* (*Auserwähltheit*) inşa edecektir<sup>587</sup>. Elbette ki etno-kültürel anlamda Almanlara *düşkün* ve Fransızlara *düşman* yalnızca Fichte değildir; Arndt, Jahn, Görres, Schenkendorf, Schleiermacher, Kleist, Eichendorff, Gentz, Korner (bkz. Rocker, 2019: 240-274) gibi birçok düşünür ve sanatçı, Romantizmin kan ve gözyaşına bulduğu yazıları ve şiirleri ile soylu Alman milletinin *kuruluş/kurtuluş* destanını yazmaya koyulacaktır. Bu yazılar, içten içe, prenslikler içinde bin bir parçaya bölünmüş Alman kamuoyunu tek bir potada eritecek olan milliyetçilik ideolojisini harlayarak başını Prusya devletinin çekeceği Kurtuluş Savaşlarının (*Befreiungskrieg*) (1813-1814) tetikleyicisi olur. 1806'daki bozgun sonrası kısa bir durgunluk yaşayan Prusya devleti, katı askeri ve bürokratik yapısı sayesinde hızlıca toparlanarak Fransa karşısında başıboş kalan Almanların kurtarıcısı rolüne soyunacaktır. "Bu savaşlar sırasında Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm (1797-1840) milliyetçi duygulardan özellikle faydalanacak ve hatta gelecekte (en muğlak haliyle) bir tür birleşik Almanya kurmaya kendini adayacaktır" (Storer, 2015: 27). Bu muğlaklığın nedeni aşağıdan gelen etno-kültürel Alman milliyetçiliğinin aksine devlet katından gelen -siyasi- milliyetçiliğin 19. yüzyılın son çeyreğine kadar Prusya milliyetçiliği ile sınırlı olmasıdır: "Fransızların zaferi ve Prusya'nın çöküşü karşısında kapıldıkları korku ve hayranlık hisleri içinde, devlet aklı Prusya devletini yeniden canlandıracak bir Prusya milleti yaratmak istemiştir, Hardenberg, 1807'de III. Friedrich Wilhelm'e yazdığı, mektupta şöyle demiştir: '*Fransızların aşağıdan yaptığını, biz yukarıdan yapmalıyız*'" (Brubaker, 2009: 32). Ancak aşağıdan ve yukarıdan gelen bu birleşme arzusu önünde sonunda çakışacak ve modern anlamda bir Alman milli-devletinin hazırlayıcısı olacaktır.

Devletini arayan millet ile milletini arayan devletin kendine özgü bu kavuşma hikayesinde (*Sonderweg*) kurucu irade bilindiği üzere *demokratik* bir şekilde ortaya çıkmaz. Tekilliklerini total bir bireyselliğe kurban edip çoğulluklarını Fransa ve

<sup>587</sup> Düşünsel gelişimin sadece 'Ursprache'ye sahip bir 'Urvolk' içinde hayat bulacağı sonucuna ulaşmıştı. Kendi Ur-sprache'lerini unutup yabancı bir dil benimseyen halklar arasında (tabii ki bunların başında Fransızlar geliyordu), zihinsel gelişme de hayat da başını alır giderdi" (Rocker, 2019: 262).

Aydınlanma düşmanlığı üzerinden tahkim eden Alman *communitas*'ı (*Volks-gemeinschaft*), iradesini eyleme dönüştürebilmek için evrensel (*universitas*) kapı(lar) açan bir 'modern' *societas* aralığına ihtiyaç duyacaktır. Fakat bu *societas*, her ne kadar aralarında özsel farklılıklar olsa da, İngiltere, ABD ve Fransa'da olduğu gibi burjuva iradesinin (liberal veya cumhuriyetçi) hakimiyetindeki bir sivil toplum kapitalizminden değil aydın despot iradesinin çeki düzen verdiği bir askeri ve bürokratik kapitalizminden beslenecektir. "John Maynard Keynes de Almanya'yı birleştirenin 'kan ve demir' değil, 'kömür ve demir' olduğunu" (Breuilly, 2019: 28) söylerken bu devletçi kapitalizmden bahsetmektedir. Napolyon'a karşı yapılan *kanlı* 'Kurtuluş Savaşları' (*Befreiungskrieg*) (1813-1815) aşağıdan gelen milliyetçilik ideolojisine güç katsa da Alman coğrafyasını tek bir çatı altında toplayacak bir Alman devletinin oluşmasına yeterli olamamıştır. Savaşlar sırasında prensler ve *junker*lar tarafından dile getirilen ortak bir Alman devleti ve bu devlete bağlı anayasal hukuka dayalı eşit yurttaşlık vaatleri, 1815 yılındaki zafer sonrasında gerçekleşen Viyana kongresinde unutulmuş yerine her bir Alman devletinin özerk yapısını koruduğu gevşek bir *Deutsche Bund*'a (Alman Birliğine) bırakır:

"Anayasa yerine Kutsal İttifak, umut edilen yurttaşlık hakları yerine Karlovy Vary Kararnamesi ve halkın aklını çelenlerin kovuşturulması geldi. *Deutsche Bund* (Alman Birliği) denen bu ucube çocuk -Jahn'ın deyişiyle *Deutscher Bunt* (Alman yamalı bohçası) krallığın arzulanan birliği yerine vekâleten hizmet edecekti. Birleşme fikri hükümet tarafından yasadışı ilan edildi. Metternich "Alman halkını tek Almanya çatısı altında birleştirme arzusundan daha lanetli bir fikir olmadığı" görüşünü ifade etmiş, Mainz soruşturma makamları özellikle Jahn'a karşı sert bir tavır almışlardı; çünkü hiç de doğru olmayan "çok tehlikeli Alman birliği fikrini" ilk o savunmuştu. Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'i yasaklanmış ve büyük yurtseverler gericiliğin sadık yandaşlarına teslim edilmişti" (Rocker, 2019: 253).

Başını Prusya ve Avusturya'nın çektiği 39 devlet ve prenslikten oluşan bu Alman Birliği (*Deutsche Bund*)<sup>588</sup>, her ne kadar *yamalı bir bohça* da olsa Alman coğrafyasını "gittikçe bütünleşen bir ekonomi ve nispeten türdeş bir kültür ile gevşek bir konfederasyon halinde birbirine bağlayacaktır" (Brubaker, 2009: 49). Bu konfederasyon

<sup>588</sup> "1820'deki yeni katılımlarla, Avusturya ve Prusya'dan küçük bölgesel prensliklere uzanan geniş bir yelpazede kırk sekiz devlet ve dört şehir devlete dönüşmüştür" (Breuilly, 2019: 45).

ilk başta *milli ve demokratik* olmayan üç farklı siyasi çeper üzerinden iç içe geçer: “Almanya dışı toprak ve kaygıları olan Avusturya'nın çok milletli gücü; görece az sayıda Alman-olmayan tebaasıyla, yeniden tesis edilmiş ve daha sıkı örgütlenmiş Prusya; halkı tümüyle Alman olan, genişlemiş, genellikle yeni ve yasallığa yatkın orta boy devletler” (Breuilly, 2019: 171).

Üç çeper arasında imparatorluk düşüncesinden miras *feodal* denge, Prusya ve Avusturya arasında ortaya çıkacak olan Alman devletlerinin liderliği mücadelesi sonucunda kısa zamanda bozulacaktır. Prusya'nın zaferi ile sonuçlanacak olan bu liderlik savaşında Prusya'ya avantaj kazandıran en önemli nedenlerden biri Prusya -aydın- devlet aklının, *kan ve demir* kadar *kömür ve demire* de ihtimam vermesidir. İngiltere ve Fransa'nın kömür ve demire dayalı kapitalist sanayi dönüşümünü kendilerine örnek alan Prusyalılar, tepeden bir modern devlet kurmak için bir *gümrük birliği*nin gerekli olduğunu görürler. Prenslikler ve küçük devletler içinde, birbirinden ayrı bir ‘ekonomi politik’ gerçeklikte yaşayan Almanları bir araya getirmenin yolunun bir sınır duvarı değil de ortak bir gümrük duvarı inşa etmek olduğunu anlayan Prusya devleti önce kendi içindeki farklı gümrük engellerini kaldırarak kısa zamanda merkezi bir güç haline gelir. Ardından da yüzler hatta binlerce yol ve nehirden alınan geçiş vergilerinin yanı sıra aynı ülke içindeki kırsal ve kentsel alanları dahi birbirinden ayıran gümrük *hendekleri* ile yamalı bir bohça gibi bölük pörçük olan Alman coğrafyasını, 1834'te Alman Gümrük Birliği (*Deutsche Zollverein*)<sup>589</sup> çatısı altında toplayarak tek bir Alman devletine doğru giden yoldaki en büyük adımı atar. Kömür ve demiri bütünleştiren “gümrük birliği ile 1830'larda başlayan ve 1840'ların ortasında önemli hale gelen demiryolu inşasındaki yükseliş” (Breuilly, 2019: 66) Almanya'nın *demir ağlarla örülmesine* vesile olacaktır. “Devletlerarası altyapının iyileştirilmesi ve demiryollarının gelişmesi iletişimin ilerlemesine hizmet ederek devletlerin birbiriyle bağlantısını sıkılaştıracak” (Storer, 2015: 29) ve “ulaşım (kanallar ve karayolları ile demiryolları) ve iletişim (haber gazeteleri sayısında, dergi ve kitap yayınlarında artış, telgraf) alanlarındaki gelişim ve gümrük birliği bileşimi de

<sup>589</sup> “*Deutsche Zollverein (Alman Gümrük Birliği)*: Genel gümrük birliği anlaşması Prusya, iki Hesse, Bavyera, Württemberg, Saksonya ve bazı küçük Orta Alman devletlerini kapsıyordu. 1835-1888 yılları arasında yeni katılımlar oldu. *Zollverein* iç gümrük engellerini kaldırdı ve diğer devletlerle ortak gümrük müzakereleri yürüttü” (Breuilly, 2019: 63).



böylelikle kültürel ve ekonomik bölge olarak Almanya nosyonunu yaygınlaştıracaktır” (Breuilly, 2019: 66).

Biriciklik hıncıyla dolup taşan etno-kültürel damarların beslediği Alman *communitas*'ı 19. yüzyıl boyunca, devlet kapitalizmi ile sınırlandırılmış bir *soicetas* himayesinde yukarıda açıkladığımız şekilde tepeden bir modern millet olma süreci yaşar. Ancak 1848'de Avrupa genelinde ortaya çıkan devrimler *societas* kipindeki farklı toplumsal güçleri harekete geçirerek *demokratik* bir kurucu iradenin<sup>590</sup> (*milli irade*) kısa süreli de olsa ilhamını verecektir. 1848 Devrimleri ile “bazı liberaller ve radikaller, tekil devletler düzeyinde reformun ancak milli birlikle mümkün olacağı sonucuna vararak Reformların uygulanması için *Bundestag*<sup>591</sup> yerine seçilmiş bir parlamento çağrısı yaparlar” (Breuilly, 2019: 70). “Bu çağrıya, Almanya'nın her tarafındaki benzer düşünen liberaller cevap vererek çeşitli Alman devletlerinden 574 delege, bu yeni Alman devletinin biçimini kararlaştırmak üzere Frankfurt'ta bir araya geleceklerdir” (Storer, 2015: 28). Frankfurt Parlamentosu'nda (ilk *Alman Milli Meclisi*) “ilkesel düzeyde, tüm yetişkin erkeklerin oy kullanma hakkına sahip olması ve ülkenin kabaca eşit büyüklükte ve tek kişinin seçileceği seçim bölgelerine bölünmesi ile parlamentoda -bazı sınırlar da olsa<sup>592</sup>- ‘demokratik’ bir temsil ortaya çıkar” (Breuilly, 2019: 79). Fakat Alman topraklarındaki demokratik bir meclisin ilk versiyonu olan Frankfurt Parlamentosu'nun bu kurucu gücü, uzun menzilli olamaz. Kentlerdeki burjuva-yurttaşların ve kırsaldaki köylülerin siyasal ve ekonomik açıdan güçsüz olmalarının yanı sıra *ayakları baş edecek* bir halk devriminden korkan “Alman prenslerinin ihanetleri” (Rocker, 2019: 273) ile milli birlik hayalleri ikinci kez (ilki 1813) suya düşecektir. “1848 devrimlerinin başarısızlığı, bir halk hareketi yoluyla Almanya'nın ‘aşağıdan’ birleştirilmesine yönelik çabaların sonu olur ve inisiyatif büyük Alman devletlerinin hükümetlerine geçer” (Storer, 2015: 29). Demokratik ve liberal güçlerin acı ve sert bir şekilde ezilmesiyle Alman milli-devletinin kurucu hamurundaki *cumhuriyetçilik* eksenini tamamen ortadan kalkarak yerini -Bauman

<sup>590</sup> “1848 yılında, kısa bir süre için milli-devlete giden halkçı ve parlamenter bir yol mümkün görüldü” (Breuilly, 2019: 173).

<sup>591</sup> “Bundestag, *Deutsche Bund* (Alman Konfederasyonu) tarafından kurulan temel kurumdu. Devlet temsilcilerinin oluşturduğu meclisti ve daimi olarak Frankfurt am Main'da toplantılarını yapıyordu. Oy hakkı kabaca üye ülkelerin büyüklüğü ile bağlantılıydı” (Breuilly, 2019: 45)

<sup>592</sup> “Kadınların dışlanması; kurulu otoritenin önemini sürdürmesi; oy verenlerle temsilcileri arasında bağ kuracak, siyasi partiler gibi kurumların yokluğu; düzenli ve yaygın kitlesel siyasi tartışmayı mümkün kılabilecek yazılı basının kısıtlı ulaşımına sahip olması” (Breuilly, 2019: 81).

sosyolojisindeki- *milliyetçilik* ekseninin ‘cemaatçi’ içgüdülerine terk edecektir. Bu cemaatçi içgüdüleri ehlileştirerek ‘milli bir irade’ ortaya koyacak olan *wesenwille* de (öz irade) ancak 1871 yılında Alman birliğini ikinci imparatorluk (*İkinci Reich*) çatısı altında birleştirecek olan ‘dahi’ Bismark’ın Prusya devletinden doğacaktır. Ancak Bismark Almanya’sı Brubaker’ın da (2009: 77) ifade ettiği gibi “tamamlanmamış” (*unvollendeter*) bir milli-devlet olarak 20. yüzyıla adımına atar<sup>593</sup>. *İkinci Reich*’in *unvollendete* (eksik) bir milli-devlet olmasının temelinde *cumhuriyetçilik* ekseninin güçsüz olması ve *milliyetçilik* ekseninin de askeri bürokratik devlet aygıtının insafına kalması bulunmaktadır. Kurucu andaki bu *tamamlanmamışlık*, kurucu iradede ortaya çıkan ‘öz irade’nin de (*wesenwille*) yani *milli iradenin* de eksik kalmasına yol açarak “Prusya’nın Almanlaşmasına değil, Almanya’nın Prusyalılaşmasına” (Rocker, 2019: 274) sebep olacaktır. Etno-kültürel Alman milliyetçiliğinin Prusya militarizmi ile çakışması sonucunda ortaya çıkan Alman milli-devleti, *seçilmişlikten biricikliğe* giden yolda kendi *eksikliğini* ‘tamamlamak’ uğruna dünyayı kana bulamaktan çekinmeyecektir<sup>594</sup>. Çünkü 20. yüzyıl başında başta Almanlar olmak üzere birçok milli-devletin *milli iradesini* (*wesenwille*) bir nihayete erdirecek olan halkların bu *demokratik* dönüşümünde, öncelikle *dostun* ve *düşmanın* belirlenmesi gerekecektir.

### 3.3.3. Milli İrade ve Demokratik İradenin Çekişmeli Serüveni

Hobbesçu düşüncede, *kurucu an* (millet kurma) içinde sınırlandırılmış olan ‘demokratik irade’yi, milli iradenin gölgesinden çıkaracak olan ilk mekanizma *Concilium* yani Meclis/Parlamento kurumudur<sup>595</sup>. Halkın -demokratik bir rızayla da olsa- tek bir -

<sup>593</sup> “Bismarkçı devlet ve Bismarkçı devlet vatandaşlığı ancak kusurlu bir biçimde milli idi. Bismark Almanya’sına “tamamlanmamış” (*unvollendeter*) bir milli-devlet denmiştir. Etnik-kültürel açıdan vatandaşlık kanunu da “tamamlanmamış” idi -fazla devletçi ve yeterince milli değildi” (Brubaker, 2009: 77).

<sup>594</sup> “Prusyalı bir junkerin peydahladığı bu ucube siyasî velet, Almanya’yı dev bir kışlaya çevirip gücü eline geçiren, çılgın militarizmi ve siyasî bakımdan tek dünya gücü olma hedefiyle Napolyon’un o zamana dek Avrupa’da oynadığı uğursuz rolün aynısını üstlenen Büyük Prusya’dan başka bir şey değildi” (Rocker, 2019: 273).

<sup>595</sup> Karşı görüş için bkz. Antonio Negri (2022), *İsyanlar-Kurucu İktidar ve Modern Devlet*, Otonom Yayıncılık. Negri’ye (2022: 12-26) göre “demokrasi mutlak bir yönetim biçimidir” ve “kurucu iktidar da mutlak iktidar olarak demokrasi mefhumuna bağlıdır”. Temsil yoluyla kurulan ‘kurucu’ meclisin -bile-hazırlayacağı bir Anayasa’nın “kurucu iktidarın gerçekliğini reddederek onu durağan bir sistemin içinde dondurmaktan, demokratik yenilikçiliğe karşı geleneksel egemenliği yeniden kurmaktan” başka bir şey

mutlak- insan (*hominis*) tarafından temsil edilmesindense, belirli kurallar çerçevesinde seçilen insanların bir araya geldiği Meclis tarafından temsil edilmesi, demokratik iradenin kurucu eşikten adımını -dışarıya- attığı ilk andır. Elbette tüm ‘asli unsurları’, *asgari* bir ortaklıkta bir araya getirerek -ana- ‘yasa koyucu’ (*pouvoir constituant*) bir amaçla *asli* kararlar almak için toplanan Kurucu -bir- Meclis hâlâ kurucu an içinde varlığını *şiddetle* sürdürmektedir. Kurucu mecliste halkı tek bir *paydada* buluşturan nitelikler genelde, ya etno-kültürel bağlarla ya da ideolojik erdemler veya dini içtihatlarla sınırlandırılmış -modern- yurttaşlık kurumudur. Bazen de hâkim ekonomik sınıfın adı konmuş ya da konmamış ‘diktatörlüğü’ üzerinden bir burjuva veya proleter ortak paydası oluşturulabilmektedir. Hangisi olursa olsun, *asgari* ortak paydanın belirleyici şiddeti nedeniyle, bireysel iradelerin (*kurwille*), cemaat iradesine (*wesenwille*) kendilerini feda etmek zorunda kaldığı bu kurucu Meclis’teki demokratik iradenin muhteviyatında ‘itiraz edebilirlik’ henüz işlevsel olarak mevcut değildir<sup>596</sup>.

Toplumsal gruplar ve sınıflar arasındaki farklı çıkarları/paydaları savunacak olan partilerin henüz bir nüve halinde olduğu Meclis hükümetindeki ‘demokratik irade’ *yasama, yürütme* ve *yargı* gücünü tek başına ifa eder. Yasa yapma (*güç ilkesi-tanrısal ilke*) ve Yasayı Uygulama görevlerini tek elde toplayan Meclis hükümetindeki halk böylelikle hem bir *judge-king* hem de *judge-legislator* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kuvvetler birliğine dayalı demokrasi* olarak adlandırabileceğimiz bu *istisna halinde*, *asgari* unsur(lar)da birleşen halkın kısa zamanda kitlesel/çoğunlukçu tekilliğinden sıyrılması gerekir ki halkın bu ‘tek sesli’ muhteviyatı, azınlıkta kalan birey, grup ya da sınıfların sesinin duyulur olmasına engel olup onları yutmasın. ‘Kurucu irade’ ve

---

olmadığını söyleyen Kelsen’e katılan Negri (2022: 15-27) için Anayasa “sürekli geçmiş zamana, pekiştirilmiş güçlere ve onların ataletine, ehlileştirilmiş ruha atıfta bulunurken kurucu iktidar ise tersine, her zaman geleceğe gönderme yapar”. Geçmişin kurumsal dinamiklerinden güç alan ‘kurulu iktidar’ (*potere*), *olması gereken (Sollen)* bir hukuksal alan yaratırken geleceği inşa etme hayali ile yanıp tutuşan ‘kurucu iktidar’ (*potenza*) ise gücünü *olup bitenin (Sein) vitality*’sinden alarak -istisnai- bir hukuk dışı alan oluşturur. Kurucu iktidarın ‘demokratik’ bir veçhe kazanabilmesinin şartı ise, *olanın (Sein)*, Negri’nin bir özne olarak kabul ettiği *çokluğun* yaşama (*canatus*) iradesi (*vitality-potenza*) aracılığıyla geleceğe taşınmasıdır. Ancak bize göre *çokluk* tek bir ekseninde varlık gösterebilen tekil bir özne değildir. Tek bir *çokluk* yerine *communitas* ve *societas* diyalektiğinde, güçleri (*potenza*) doğrultusunda, çatışan iktidarlar (*potere*) yaratan *çokluklar* mevcuttur. Ne zaman ki bu çatışmalarda bir mutlak iktidar tüm diğer *çoklukları* yutmak istese, *communitas* ya da *societas* eksenleri arasındaki geçişlilik sayesinde kurumsal ya da özsel direniş alanları yaratılabilmektedir. Modern demokrasi tarihi hem tekil bir çoğunluğa dönüşen bir çokluğun ‘kurucu iradesinin’ yarattığı şiddet hikayeleri ile hem de bu şiddeti sönmülendiren farklı çokluklara ait direniş mücadeleleri ile dolup taşmaktadır. Bu nedenle biz bu tezde ‘kurucu irade’ (*öz irade*) ve ‘demokratik irade’ (*karar iradeler*) arasında ayırım yapmaktayız.

<sup>596</sup> Fransız -demokratik- devriminde her bir itiraza yanıt giyotin gölgesinde verilmiştir.

‘demokratik iradenin’ bu şekilde çakıştığı meclis hükümetlerinin aklında ‘sınıfsız’ bir toplum hayali vardır ve bu “sınıfsız toplulukta demokrasi bir mücadele değil, bir beraberlik” (Burdeau, 1964: 81) olarak kendini göstermektedir. Verili paydanın dışında kalan halk bileşenlerinin, bu birlik beraberliğin dışına itilmesiyle de halk, millet mefhumu içinde kristalleşerek homojen bir yapıya bürünür. Fakat demokrasi, Balibar’ın da (2019: 24) vurguladığı gibi “formel anlamda bir rejim olmaktan ziyade halkların hayatında çatışmalı kalmaya mahkûm bir momenti imler; yani demokrasi olarak adlandırılması gereken şey, oluşturulmuş bir iktidar biçimi değil, demokratiksizleşme süreçleri ile demokratikleştirme süreçleri arasındaki gerilimin ta kendisidir” (Balibar 2019: 24).

Her tür iktidarın *meşru tahakküm mantıklarını* sorgulayan ‘itiraz edilebilirlik’ düşüncesinin, *mevcudiyeti önceden farz olunmuş* olan bir milli irade söylemi ile şeytanlaştırılması, *fili* halk ile temsil mantığı üzerinden kurulmuş millet arasındaki makası günden güne açar. Çünkü ne kadar demokratik yollardan<sup>597</sup> seçilmiş de olsa, ‘demokratik irade’ yerine ‘milli irade’ kipini araçsallaştıran bir parlamento/meclis aritmetiğindeki halk, ‘betimleyici’ (*soicetas* kipi) açıdan tam manasıyla temsil edilemez, tam tersine ‘sembolik’ açıdan (*communitas* kipi) ‘kurgusal’ ve ‘aşkın’ (*transcendental*) bir şekilde ‘yeniden var kılınır’ (*re-presentation*). Ancak halk Rancière’nin (2007: 145) belirttiği gibi “meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır”. Halkı, parlamentoda vücut bulmuş *sembolik* milletin tahakkümünden kurtarabilmek için de ‘itiraz edilebilirlik’le donatılmış -modern- demokratik iradenin ifa edilebileceği yeni kurumlara ihtiyaç duyulur. Bunlardan ilki de -kurucu- Meclis hükümetleri içindeki hizipler arasından doğacak olan partiler olacaktır. İster İngiltere ve İkinci Reich gibi anayasal monarşilerde olsun ister Fransa ve ABD gibi cumhuriyet rejimlerinde olsun tüm modern parlamentolarda farklı grup ve sınıf çıkarlarını savunan partiler zamanla kendini göstermiştir.

*Halkı temsil etme* söylemi üzerinden ‘parlamentonun üstünlüğü’ (*Parlamentsherrschaft*) ilkesinin kabul edilmesinin yanı sıra, iktidar mücadelesi veren partilerin kurumsal gelişimi sonucunda çoğu ülkede hükümet biçimi olarak ‘parlamente sistem’ meşru bir yönetim anlayışı haline gelecektir. “Parlamente ilkeyle, ilk başta, devlet iradesinin oluşumu dolaylı bir nitelik ortaya koyar: bu oluşum doğrudan bizzat

<sup>597</sup> Genel oy, eşit seçme seçilme hakkı, nispi temsil vb.

halkın değil ama zaten onun tarafından seçilmiş bir parlamentonun eseridir” (Kelsen, 2019: 35). Farklı grup ve sınıf çıkarlarını savunan partilerin parlamento içinde güçlenmesiyle beraber de devlet/millet iradesinin oluşumu, doğrudan parlamentonun eseri olmaktan çıkarak onun içinden çıkan yürütme erkinin bir işlevine dönüşür. İktidarın, bu parçalanışıyla birlikte *kuvvetler birliğine dayalı* demokrasiden *kuvvetler ayrılığına dayalı* demokrasiye de adım atılır. Antik Roma’da *yönetmek için değil yönetilmemek için bir özgürlük* talep eden *pleb*’lerin de *patrisyen*’lerle uzlaşarak bir muadilini inşa ettikleri bu *karma* ve *bölünmüş* iktidar pratiğinde, ‘demokratik irade’ üç iktidar (*yasama, yürütme, yargı*) odağına da sirayet ederek kurucu/millî iradenin tahakkümünden sıyrılabilmektedir. Erkler arasındaki bu bölünme, temsilin ‘yetkilendirici’ kipinin, ‘sembolik’ olarak -aşkın-millîte tekabül eden parlamentolardan, yürütme erki için rekabet yarışına giren iktidar partisine (*hâkim parti*) aktarılmasını<sup>598</sup> sağlayacaktır. Bu yetki *aktarımı* sayesinde parlamentoların *tekil* ve *aşkın* bir varlık olarak düşünülmesine neden olan ‘sembolik’ temsil anlayışının yerine halkın sınıfsal, sosyal ve kültürel tüm bileşenlerinin parlamentolarda görünür olmasını sağlayacak ‘nispi’/ ‘betimleyici’ temsil düşüncesi de modern liberal-demokrasi içinde gelişme şansı bulacaktır. Çünkü “betimleyici temsil, toplumun kendisine verdiği yetki ile -her ne biçimde olursa olsun- eylemde bulunmayı içermemektedir; eyleme değil, temsilcinin ‘nasıl olduğu’ ilkesine dayanmaktadır” (Örs, 2006: 10). ‘Betimleyici temsil’ ile halkın *sureti* parlamento içinde *nispi* olarak dağılarak her tür bireysel, grupsal ya da sınıfsal çıkarın dile gelmesi mümkün olabilmektedir. Böylelikle parlamentolarda asıl olan, yürütme gücünü ifa etmek değil daha çok erken modern örneklerinde olduğu gibi “farklı eğilimleri temsil etmek, tartışmak, birbirine zıt fikirleri karşılaştırmak, münazaradan yol gösterici bir yön çıkarmaya çalışmak” (Burdeau, 1964: 105) haline gelir. “Nispi temsil taraftarları ‘temsil’ ile ‘yönetmeyi’, daha başından birbirinden ayırırlar, onlara göre parlamentonun işlevi toplum adına konuşarak kamuoyunu anlamak, analiz etmek ve bu analizleri iletmek iken yürütmenin işlevi ise bu analizler doğrultusunda toplumun isteklerine uygun yasalar yapmak ve uygulamaktır” (Örs, 2006: 10). Yasama gücünün adresi olan parlamentolarda, *aşkınlık* yaratan ‘sembolik temsil’ ile *taşkınlık* yaratan ‘yetkilendirici temsil’ yerine kamusal alanda farklı kanılara/kanaatlere can veren ‘betimleyici temsilin’/nispi temsilin araştırmalarıyla,

<sup>598</sup> “Modern demokrasilerde bile, dışarıdan kolaylıkla algılanamasa da, yasama işinin önemli bir kısmının parlamenter usulde yapılmayıp, en az anayasal monarşi hükümetleri kadar doğrudan ya da dolaylı inisiyatif kullanan hükümet içinde yapılmaktadır” (Kelsen, 2019: 38).

çoğunluk ve azınlığın bir arada var olabildiği “partiler devleti de (*parteienstaat*)” (Kelsen, 2019: 26) modern demokrasi içinde kendine yer bulur<sup>599</sup>. Başta sosyalist partiler olmak üzere faşist partiler de dahil olmak üzere, farklı grup ve sınıfların parlamentolara girmesini sağlayan nispi temsil sistemi, 19. yüzyıl sonu itibariyle Avrupa genelinde birçok ülkeye yayılacaktır<sup>600</sup>:

“İngiltere’de 1885’te kurulan Nispi Temsil Derneği’nin hemen ardından Fransız Société pour l’Étude de la Représentation Proportionnelle (Nispi Temsil Araştırma Derneği) ve Belçika’da Reformist Birliğin kuruluşu izledi. Nispi temsil 1906 yılında Avusturya tarafından benimsendikten sonra yerleşiklik kazanmaya başladı. İsviçre’de siyasi ajitasyon nispi temsilin Neuenburg, Cenevre ve Ticino’da benimsenmesine yol açtı. Danimarka, yüksek meclis seçimlerinde bu usulün kullanılmasını kabul etti. İtalya’nın nispi temsil sistemini savaş sonrasındaki 1919 seçimlerine kadar benimsememiş olması önemlidir. Bu, Giolitti yasaının kısıtlamaları olmaksızın erkekler için genel oy hakkıyla yapılan ilk seçimdi ve kitlelerin sosyalistleri ve halk partilerini ödüllendirdiği bir isyan atmosferinde yapıldı” (Canfora, 2010: 126).

Genel oy hakkıyla<sup>601</sup> birlikte nispi temsilin de seçim sistemlerinde genel kabul görmeye başlaması, “*kullanılan oy sayısını da arttırarak*”<sup>602</sup> Huntington’ın (2007) demokratikleşme analizindeki ilk *dalganın* zirveye ulaşmasına vesile olur. Bilindiği üzere Huntington (2007: 13-14), ilk -modern- *demokratikleşme dalgasını* başlatırken (ABD’de 1828 başkanlık seçimleri) Jonathan Sunshine’in iki kriterini uygulamaktadır; (1) Yetişkin erkeklerin yüzde 50’sinin oy hakkına sahip olması kriteri ve (2) ya seçilmiş bir

<sup>599</sup> “Genel iradenin oluşumunda gerçek hiçbir etkisi olamayacağı çok açık olan tecrit edilmiş bireyin, siyasi bakımdan gerçek bir varlığı yoktur. Bundan dolayı, demokrasi ancak bireyler siyasi amaçları ve yakınlıklarına göre birleştikleri, yani bireyle devler arasında, her biri üyelerinin ortak bir yönelimini temsil eden siyasi partiler konumlandığı takdirde ciddi bir şekilde var olabilir. Bu demokrasi zorunlu ve mutlak bir biçimde bir partiler devletidir (*Parteienstaat*)” (Kelsen, 2019: 26).

<sup>600</sup> “Sosyalist partiler özellikle nispi temsil sistemi sayesinde toplumdaki taraftarlarının ne kadar çok olduğunu yansıtan sonuçlar aldılar; fakat koşulların en “olumlu” olduğu dönemde bile bu partiler asla çoğunluk oluşturamadılar, çünkü -bırakın büyük işletmeleri- devlet tarafından desteklenmiyorlardı. Faşist partiler ise, azınlıktayken bile, devlet güçlerince seçimleri kontrol altına alıp kazanabilecekleri konumlara getirilmişlerdi” (Canfora, 2010: 167).

<sup>601</sup> “Bir ülkenin ne ölçüde demokratik olduğunu nicel olarak belirlemek olanaksızsa da, geçerli bir ölçüt seçmenlerin sayısıdır. Bir toplum, oy hakkına sahip olmayan erişkinlerinin sayısı oranında, demokrasiden uzak sayılmalıdır” (Lipson, 1984: 238).

<sup>602</sup> “Genel bir kural olarak, nispi temsile dayalı çok-adaylı geniş bölge sistemi, kullanılan oy sayısını arttırır” (Lipson, 1984: 246).

parlamentoda çoğunluğun desteğini sürdürmek zorunda olan veya halk tarafından dönemsel seçimlerle seçilen bir yürütme organını varlığı kriteri.

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, -kadınlar ve siyahlar siyasi haklarından mahrum kalmaya devam etse de- bu iki kriter, Batı dünyasındaki belli başlı ülkelerde artan bir oranda gelişerek sabit/geçmişten beslenen ‘milli iradeye’ karşılık değişken/geleceğe hasret ‘demokratik iradeyi’ meşru bir zemine taşıyacaktı. *Genel oy ve nispi temsil*, “milliyetçiliğin de demokratikleşmesini” (Carr, 1990: 15) sağlayarak bilindiği üzere, 1800’lü yılların iki milletli (zengin-yoksul) devletinden 20. yüzyılın tek milletli devletine giden yolun taşlarını örmüştür<sup>603</sup>. 18. yüzyılda yalnızca hanedan/monark ile, 19. yüzyılda da mülk sahibi burjuva sınıf ile kendini var eden millet/milliyetçilik, 20. yüzyıl başıyla birlikte geniş halk kitlelerini de kucaklayarak demokrasi ile *simbiyotik* bir ilişki içine girecektir. Bu *simbiyotik* ilişkide aslında, her iki irade de belirli bir seviyede birbirinden beslenmektedir; demokratik iradenin meşru bir zemine oturarak anlamlı ve somut *kanılar* oluşturabilmesi için belirli bir *communitas* kipi içinde varlığını sürdüren bir millete ihtiyacı varken milli iradenin de geçmişe saplanıp kalmaması için *societas* kipinden beslenen evrensel değerlere açık kapı bırakması gerekmektedir. *Societas* kipinde evrensel değerler yaratan güçler ise daha önce açıkladığımız gibi iki ayrı eksen üzerinde kendilerini göstermektedir. İlki Bauman sosyolojisinde bahsi geçen ‘cumhuriyetçilik’ eksenini iken diğeri de ‘haldeki yaşamın zorunluluklarından’ (*necessitas vitae praesentis*) doğan, *alıp verme* prosedürlerinin ‘görünmez bir el’ üzerinden halledildiği ‘ekonomik’ eksendir. Bu iki eksen, *societas* kipinde yurttaşlık kurumu üzerinde kesiştikleri için de kendi evrensel değerlerini birbirlerine dayatmaları mümkün olmamaktadır. Sınırlı doğal kaynaklardan sınırsız ihtiraslarını doyurmaya çalışırken doğayı ve hatta insanı bir üretim malzemesi yapmaktan çekinmeyen ekonomik liberalizm ancak cumhuriyetçi yurttaşlığın ‘eşitlik’ erdemi ile dizginlenebilirken, cumhuriyetçiliği de eşitliğin mutlaklığı üzerinden belirli bir *communitas* kipine saplanıp kalmaktan ekonomik-liberalizmin *societas* kipine *açılan* -negatif- ‘özgürlük’ tutkusu kurtarabilmektedir. Milli irade ile ister istemez simbiyotik bir ilişkiye girmiş olan -modern- demokratik irade de milli iradeden ayrılarak

<sup>603</sup> “Bir zamanlar, egemen *seçkinler grubu*, egemenliklerini, başta parlamento olmak üzere, temsili kurumlar aracılığıyla uygulamayı hedefliyordu. Ancak genel oy sistemine koşut olarak iki olgu gerçekleşti: birincisi ılımlı kitle partilerinin ortaya çıkması; ikincisi de karar yerlerinin yavaş yavaş parlamento dışına kaymasıdır” (Canfora, 2003: 73).

kendi iradesini eksiksiz ve sarih olarak ortaya koyabilmek için yurttaşlığın çatışan cumhuriyetçi ve liberal eksenlerine ihtiyaç duymaktadır ki yurttaş, *demos*'un özüdür. 18. yüzyılda monark, 19. yüzyılda da burjuvazi üzerinden kurgulanan 'sembolik temsil' aracılığıyla aşkın bir güç olarak ortaya çıkan milli irade, 19. yüzyıl sonundan itibaren yerini, genel oy ve nispi/betimsel temsil sayesinde güçlenen yurttaşlık kurumunun ortaya çıkaracağı demokratik iradeye bırakmaya başlamıştır. Huntington'ın analizindeki 'demokratikleşme dalgaları' kuramını, *milliyetçik* ve *milli irade* kavramları ile birlikte alırsak demokratik iradeyi yükselten bir dalga çıktığında, milli iradenin ters dalga ile geri çekildiğini ve tam aksine demokratik bir geri çekilme söz konusu olduğunda da milli irade rüzgarının/dalgasının ivme kazandığı sonucuna ulaşabiliriz.

Genel oy ve nispi temsil ile güçlenen yurttaşlık kurumu, demokratikleşmenin ilk dalgasına can vererek yukarıda açıkladığımız *kuvvetler ayrılığına dayalı* demokrasinin ve *partiler devletinin* temelini atar. Artık *sembolik* olarak herkesi kapsayan ve hatta herkesten *bir fazla olan*<sup>604</sup> tek ve aşkın bir 'milli irade' yoktur. Cumhuriyetçi yurttaşlığın *eşitlik* özleminden ve liberal yurttaşlığın *özgürlük* arzusundan beslenen farklı çıkar ve arzulara sahip birey, grup ve sınıfların kamusal alanda çatışan-uzlaşan-çatışan kanılarını/kanaatlerini yaratan 'demokratik irade' dünya sahnesine çıkmıştır. Milli-devlet formasyonunda Bauman'ın ifade ettiği 'milliyetçilik' ekseninin *ters bir dalga* ile geri çekilmesiyle, liberalizm ile hemhal olan 'cumhuriyetçilik' eksenini demokratik iradeyi mümkün kılacaktır. Demokratik iradenin yükselişe geçtiği bu anlarda yurttaşlık kurumu da medeni, siyasal ve sosyal kazanımlar elde etmeye başlar. Yukarıda bahsini yaptığımız siyasal hakların (genel oy ve nispi temsil gibi) yanı sıra çalışma saatlerinin -insani düzeyler nazara itibara alınarak- azaltılması, sendikal hakların kazanılması, sağlık ve emeklilik sigortası gibi sosyal hakların da elde edilmesi demokratik iradenin yurttaşlık kurumu üzerindeki etkisini açık bir şekilde göstermektedir.

Modern milli-devlet formasyonu *imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış* tekil bir 'şahıs millet' ile çıkarları, kanıları ve arzuları farklı eksenlerde çatışan modern 'yurttaşlardan oluşan *demos*' arasındaki sonu gelmez bir mücadele alanı olarak okunabilir. Kurucu

<sup>604</sup> Halk nasıl "meşru tahakküm mantıklarını askıya alarak, nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıkça" (Rancière, 2007: 145) egemen de *meşru tahakküm mantıklarını* kendinde toplayarak, *nüfusu kendi kendisinden ayıran fazlalıktır*.



iradeye bağ(ım)lı milli irade ve her an kendini geleceğe hazırlayan demokratik irade de bu mücadele alanında birbirlerine sıkı sıkıya bağlı iki toplumsal *güç istenci* olarak ortaya çıkmaktadır. Bauman bu güç istenci çatışmasını, dengesini ‘liberalizm’ ile bulan ‘milliyetçilik’ ve ‘cumhuriyetçilik’ ekseninden yorumlarken Edward Hallet Carr da (1990) ‘milliyetçilik’ ve ‘enternasyonalizm’ eksenleri üzerinden ele almıştır. Carr’a göre milliyetçilik, milli sınırlar (*communitas*) içindeki *demokratik* ‘siyasetin’ gücüne işaret ederken enternasyonalizm de *societas* kipindeki özgül ‘ekonomik alanının’ gücüne tekabül etmektedir ve bize göre bu bir *dünya sistemi* yaratan -emperyal- kapitalizm ya da sosyalizm olarak değerlendirilmektedir. 1945’te şahit olduğu “çağdaş krizin nedeninin milliyetçilik ve enternasyonalizm güçlerini birbirleriyle bağdaştırabilecek yeni bir uzlaşmanın 1914’ten beri sağlanamamış olması” olduğunu söyleyen Carr (1990: 14), en son dengenin, *milliyetçiliğin demokratikleşerek milleti toplumsallaştırmasından* evvel, burjuva sınıfının aşkınlığında kendini ifade eden ‘milliyetçilik’ ile yine burjuvazi sınıfının *laissez-faire*<sup>605</sup> (serbest ticaret) kuramını amentü kabul eden ‘enternasyonalizm’ (kapitalizm) arasında sağlandığını ifade etmektedir. Ancak milliyetçiliğin demokratikleşerek farklı birey, grup ve sınıfların demokratik iradelerini *betimleyici temsilin* vuku bulduğu parlamentolarda dile getirmeye başlamalarıyla, burjuva (çıkarlarının) liberalizminin sağladığı denge, hem milliyetçilik ekseninde hem de enternasyonal eksende bozulmaya başlar. Siyasal gücün demokratik irade aracılığıyla, burjuva sınıftan halka sirayet etmesiyle birlikte halk içindeki farklı sınıflar, daha önceden *laissez-faire*’in enternasyonalizmi (*kapitalist akıl*) ile belirlenen milli ekonomi politikalarına müdahale etmeye başlayarak siyasal gücü ve ekonomik gücü milli-devlet formasyonu içinde birleştirirler ve hatta ardından, kapitalist enternasyonalizme rakip *enternasyonal* ideolojiler üretirler. 19. yüzyıl boyunca İngiltere’nin ana oyuncu olduğu *laissez-faire* enternasyonalizmi (kapitalizmi), başını Almanya’nın<sup>606</sup> (Prusya) çektiği birçok ülkede milliyetçilik ile demokrasinin el ele vermesiyle bir güç krizi içine girecektir. Bu kriz sürecinde enternasyonal güçlerin -kısa süre için bile olsa- sahneden çekilmesi sonucunda da milli devletler 20. yüzyılda tüm dünyaya bir mantar gibi yayılmalarını sağlayacak olan -jeopolitik- otorite boşluğunu bulurlar. Daha önce de

<sup>605</sup> *Bırakınız yapınlar.*

<sup>606</sup> “Friedrich List, Britanya’nın dünya ekonomik sistemine karşı ilk isyan tohumlarını Almanya’da ekmiştir... 1879 Alman gümrük tarifesi, uzun süre, ilk modern bilimsel gümrük tarifesi, milli politika yararına kullanılan bir ekonomik manipülasyon örneği olarak hatırlanır” (Carr, 1990: 22)

belirttiğimiz gibi *communitas* ve *societas* dikotomisi birbirlerine ezelden beri bağlıdırlar ve ister Bauman ister Carr analizindeki gibi farklı eksenler üzerinden değerlendirilsinler her iki kip içindeki en ufak değişiklikler birbirlerini etkileyerek yeni bir denge arayışına yol açmaktadırlar. Elbette bu değişim sürecindeki denge arayışı, eksenler üzerinde birer cambaz gibi hareket eden hem demokratik iradenin (*karar irade*) hem de milli iradenin (*öz irade*) kendilerince değişen güç istençleri doğrultusunda karşılıklı gelgitler içinde süregelmektedir. Kimi zaman milliyetçilik dalgası kimi zaman demokratikleşme dalgası denge üzerinde belirleyici olmaktadır.

### 3.3.4. Parlamenter Demokrasinin Krizi

Enternasyonalizm ile milliyetçilik arasında, klasik liberalizmin *laissez-faire* inancı üzerinden kurulan denge, gümrük duvarları aracılığıyla ekonomik ve siyasi gücü bir araya toplayan milli-devletler çağının başlaması üzerine yerle bir olacak<sup>607</sup> ve insanlığı iki ‘dünya’ savaşını tecrübe edeceği uzun bir krizin içine sokacaktır. “Liberal çağın sona ermesi ile daha önceden egemen olan Liberal partilerin yerini kapitalizme, serbest pazarlara ve burjuva demokrasisine düşman iki ayrı egemen parti ideolojisi ortaya çıkacaktır: Marksist (sanayi işçileri) ve Yahudi aleyhtarı (geleneksel kapitalizm aleyhtarları, köylüler ve esnaf) Sosyalist gruplar” (Drucker, 1994: 7). Önceden de belirttiğimiz gibi *partiler devletini* yaratan gücün en önemli kaynaklarından biri, *yeri yurdu olmayan işçilerin*<sup>608</sup>, ‘demokratik irade’nin şekillendirdiği bir yurttaşlık ekseninde *toplumsallaşan* milletin bir parçası olmaya başlamalarıdır. Liberal tahakkümün enternasyonal zincirlerinden kurtulan işçiler, *demokratik iradenin* kendilerine bahsettiği sendikal faaliyetleri sonucunda kurdukları partiler doğrultusunda, proleter bir enternasyonal cennet yaratmak için “demokrasi savaşını kazanmaları” (Marx & Engels, 2005: 140) gerektiğini düşünmüşlerdir. Demokrasinin bir sınıf savaşından doğduğunu bilen Aristoteles (1975: 77) “en iyi devlet, işçiyi yurttaş yapmaz” derken *genel oyun yıkıcılığını* ilk fark eden düşünür olarak kabul edilebilir çünkü Engels’in (akt. Canfora,

<sup>607</sup> Drucker’a (1994: 6) göre “1776’da Adam Smith’in Milletlerin Zenginliği ile başlayan ve *laissez-faire* mottosu ile ilerlemeyi ve aydınlanmayı düstur edinen liberal çağ, Viyana borsasının çökmesi ile sona ermiştir”.

<sup>608</sup> “Mülkiyet ile belirlenen ve sınırlandırılan yurttaşlık çerçevesinde işçilerin bir ana yurtları olmamıştır” (Carr, 2015: 23)

2010: 123) söylediği gibi “genel oy hakkı her üç yılda bir kendimizi saymaktan başka hiçbir yarar sağlamamış olsa bile -oy sayısında hızlı ve beklenmedik artışlar olduğuna ilişkin düzenli kanıtlar sayesinde- işçilerin zafere olan inancını ve düşmanlarının korkusunu da aynı ölçüde artırmıştır”. Bu nedenle uzun bir süre, liberaller ve devlet destekli ya da bağımsız kapitalist sermaye sınıfı, demokrasi düşüncesine karşı -haklı olarak- olumsuz düşünceler beslemiştir. İşçilerin demokrasi savaşını kazanıp ‘cumhuriyetçilik’ eksenini totaliterleştiren proleter bir diktatörlük kurmamaları için de ‘milliyetçilik’ eksenini fetişleştiren faşist partilerle iş birliği içine girmişlerdir. Böylelikle tüm Avrupa genelindeki parlamentolar, sağ ve sol ideolojinin ılımlı, radikal ve aşırı versiyonlarına denk gelen birçok parti ile dolup taşmaya başlamıştır.

Genel oy ile güçlenen ‘demokratik iradenin’, parlamentolara taşıdığı tüm bu *sağlı sollu* ideolojiler, *nispi temsilin* onlara vazettiği “farklı eğilimleri temsil etmek, tartışmak, birbirine zıt fikirleri karşılaştırmak, münazaradan yol gösterici bir yön çıkarmaya çalışmak” (Burdeau, 1964: 105) sorumluluğunu yerine getirmek yerine, kendi *communitaslarını* (*cennetlerini*) evrensel düzeye taşımayı tercih ederek *societas* kipindeki rakip *karar iradelere*, kendi *öz iradelerini* (*ideolojik irade*) ‘yetkilendirici’ temsil aracılığıyla kabul ettirme yolunu tercih edeceklerdir. Ancak bize göre ‘siyaset’ Rancière’nin (2007: 139) ifade ettiği “iktidarın uygulanması değildir” ve nispi temsilde ise hiç değildir: “Çoğunluk adına karar alırken, çoğunluğu yönetiyor olursunuz, ama onu temsil ediyor olamazsınız, çünkü çoğunluk bir eylem aracı olabilir, ancak bir temsil aracı olamaz” (J. Stuart Mill, akt. Örs, 2006: 10). Parlamentoda sandalye çoğunluğuna erişerek elde ettikleri ‘yetkilendirici temsil’ aracılığıyla halkı *millet, proletarya* ya da *burjuvazi* öznelerinden birine sabitlemek isteyen her bir ‘ideolojik irade’ (*öz irade*), zamanla ‘demokratik irade’nin onlara verdiği ‘kamu ruhunu’ oluşturma şansını yitirmeye başlayarak *partiler devletinden parti devletine* giden yolun temelini atacaktırlar. ‘Çıkar’ ve ‘irade’ arasında Rousseau’dan beri kurulan -kestirme- analoji<sup>609</sup> nedeniyle tüm bireyler, gruplar ve sınıflar kendi çıkarlarını ‘hakikat’ haline getirebilmek için kamuoyunda ‘hegemonya’ kurabilecekleri bir *sunî/yapay* çoğunluk peşinde koşarlar. Bu

<sup>609</sup> Rousseau ‘çıkâr’ ve ‘irade’ arasındaki bu -eksik- analojiyi aşmak için özel irade/çıkâr ile genel iradeyi/çıkârı ayırtmış ve “özel iradeyi *insan* ile, genel iradeyi de *yurttaş* ile özdeşleştirmiştir” (Ağaoğulları, 2006: 95). Ancak her yurttaş *genelin* ‘çıkârı’ uğruna kendi *bireysel iradesinden* vazgeçecek kadar *erdemli* olamaz.

çoğunluğu elde edebilmek için gerekli olan resmi ya da dolaylı koalisyonlar<sup>610</sup> uğruna yurttaş erdemlerinden, bireysel tutkularından ve insani, grupsal ve sınıfsal değerlerinden de vazgeçme konusunda çok da zorluk yaşamamışlardır: Çıkar’dan irade’ye giden yolda her şey mübahtır çünkü. “İrade yetisinin, modern kavramlar ve yanlış kavramsallaştırmalar arasında en alengirli ve en tehlikelisi olduğunu” söyleyen Arendt (2012A: 303) ise ortak/kamusal bir irade ortaya konabilecekse bunun ancak bir kamu ruhunda can bulan *kanaatlerin* özgür hareketliliğinden geçtiğini iddia eder:

“Çıkar ve kanaat, birbirinden tümüyle farklı iki siyasi olgudur. Çıkarlar yalnızca grup çıkarları olarak siyasete ilişkindirler ve arıtılmaları için temsil edilmeleri yeteriyken kanaatler ise asla gruplara ait değildir ancak kişiler özgür bir biçimde birbiriyle iletişime girdiklerinde ve kendi görüşlerini kamusallaştırma haklarının olduğu yerde ortaya çıkar” (Arendt, 2012A: 305).

Çıkarlar ister nispi temsil sayesinde ister karşılıklı ödünler aracılığıyla oluşturulan koalisyonlarla olsun, parlamento aritmetiğinde elbette sandalye çoğunluğunu kazanabilirler ve kazanmışlardır da. Fakat, bu çıkarları temsil edenler, “toplumsal olarak değiş-tokuş, söylev ve soru-cevap oyunları ve bunlardan doğan uzlaşma” (Kelsen, 2019: 58) imkânını ve fırsatını sağlayacak olan *-itiraz edebilirliğin* kökeni- ‘tartışma’ kültürüne sahip olmadıkları vakit, kanaatlerden beslenen ‘demokratik iradenin’ ölüm fermanını imzalayarak herhangi bir ‘öz iradenin’ (milli/ideolojik irade) hegemonyasını topluma kabul ettirme yarışına gireceklerdir. Oysaki ‘betimleyici temsil’ ile oluşturulan parlamentolar, sınırsız kanaatlerin dile gelip duyulabilir olacağı ve *diyalog* aracılığıyla da bu çok sesliliğin zengin bir koroya dönüşebileceği en temel kurumlardan biridir. Elbette ki birbirinden farklı birçok ses (*kanaat*) içinden ahenkli bir melodi çıkarmak oldukça zaman ve sebat isteyen bir uğraştır ve her koroda da sabırsız sesler birbirlerinden rol çalarak solo resitali vermekten kendilerini alıkoyamazlar. *Her kafadan çıkan* her bir ayrı sesin kendi çıkarını tekil bir iradeye dönüştürmeye çalıştığı bu kakofoni, *kanaatlerin* ölümüdür. *Kanaatler* öldüğü zaman ise her daim bir denge arayışında olan *communitas-societas* dikotomisindeki ‘demokratik irade’nin barışçıl etkisi, gücünü kaybederek yerini *tekil* ve *aşkın* iradelerin meydan savaşına bırakacaktır. Fakat ‘özgür’ *kanaatlerin*, ‘yetkilendirici temsil’ pratiği üzerinden, *güdüsel* olarak ‘yönlendirilen’ iradelere

<sup>610</sup> Liberallerin faşistler ile olan iş birlikleri, sosyalistlerin radikal örgütlere olan hoşgörüsü gibi.

dönüştürüldüğü parlamentolar içindeki *meşdan savaşlarında*, -çoğu zaman- kan ve gözyaşına gerek duyulmaz. Seçim sonucu çoğunluğu elde eden parti, kendi çıkarını ‘genel irade’ (milli/ideolojik irade) olarak topluma kabul ettirebilmek için diğer partiler içinde varlıklarını sürdüren halkın özgür kanaatlerini *düşmanlaştırma* yolunu seçerek ‘itirazsız’ bir şekilde tek bir kamuoyu düşüncesine (*public opinion*) ulaşırlar. Artık karar alma pratiğinde, ‘yönetimsel zaaflar’ içeren *partiler devletine* hacet yoktur; onun yerine millet adına konuşan ve milleti tek başına temsil eden tek bir parti/lider/ideoloji vardır. Özgür kanaatlerin, ‘legal’ veya ‘karizmatik’ araçlar üzerinden *güdüsel* olarak ‘yönlendirilmesiyle’ elde edilen oybirliğinde oluşan kamuoyunun sahip olduğu bu irade ise, Schumpeter’in (2010: 351) “*sunı irade (volonte fabriquée)*” dediği iradeden başka bir şey değildir.

‘Demokratik irade’nin zenginleştirdiği parlamentolardaki çok seslilik, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren, milliyetçilik ve enternasyonalizm/emperyalizm arasında yaşanmaya başlayacak olan sosyo-ekonomik ve jeopolitik krizler nedeniyle uzun bir süre askıya alınarak *sunı irade(ler)*in tahakkümü altına girecektir. Kapitalist enternasyonalizme karşı işçilerin enternasyonalizminin zafere yaklaştığı<sup>611</sup> ‘1912 yılından (II. Enternasyonal’in Basel’de gerçekteşen Olağanüstü Kongresi) yalnızca iki yıl sonra yaşanacak olan cehennem<sup>612</sup> arifesinde, artık tüm parlamentolar demokratik irade’nin barışçıl ruhunu terk ederek kendilerini milliyetçiliğin ham militarizmine<sup>613</sup> teslim ederler. Demokrasi, daha önce ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi sosyo-ekonomik bir *stasis* yani kriz durumunda dünya sahnesine çıkmıştır ve Runciman’in de (2013: 20) ileri sürdüğü gibi demokratik irade, uzun erimli krizlerde oldukça başarılı bir strateji olarak kendini göstermektedir. Ancak bir *cihan savaşının* kapıya dayandığı 1914

<sup>611</sup> “I. Dünya Savaşı’nın arifesinde parlamentoda örgütlü emeğin (sosyal demokratlar ve sendikalar) en güçlü biçimde temsil edildiği ve en çok prestije sahip olduğu ülke Almanya’ydı, en yetkin entelektüel liderlerce desteklenen en iyi kurumsal modele de sahipti. Ancak bu, hikâyenin yalnızca bir yanıydı. Diğer yanda ise İngiltere’nin dünyadaki üstünlüğüne meydan okumaya karar vermiş olan -toprak beyleri, büyük sanayi ve ordudan oluşan- bir güç bloğu vardı. Bu nedenle 1914 her açıdan emperyalizmin bu iki versiyonu arasındaki çatışmanın arasına düşmüş Avrupa işçi hareketinin ateşle sınılanması olacaktı” (Canfora, 2010: 118).

<sup>612</sup> “Fernand Braudel’in yazdığı gibi, dünyanın ‘sosyalizmin eşiğinde’ olduğu 1912 Zirvesi’nden yalnızca iki yıl sonra yaşanan bir cehennemdir” (Canfora, 2010: 134-135) I. Dünya Savaşı.

<sup>613</sup> “Edmond Vermeil Almanya’ya değinerek şunları yazdı: ‘Çok az sayıda yazar veya sanatçı genel coşku ve kutsal birliğin yarattığı hezeyana direnebiliyor’. Aynı şey savaşa giren diğer tüm ülkeler için de söylenebilir. Herkesi kandırmak ve aydınlardan istifade etmek için militarist propagandanın ‘yüreklere ve zihinleri kazanması’na dikkat çekmek -haklı olarak- bilinen bir uygulamadır” (Canfora, 2010: 134).

yılında, ülkelerin birçoğu, parlamentolarındaki demokratik irade'nin, yoğun ve uzun tartışmalar eşliğinde 'savaş kararı' almasını bekleyemeyecek denli küresel krizin batağına saplanmış durumdadır. Zaten 'demokratik irade' ve egemenliğin şanından olan 'savaş kararı' arasındaki ters orantı, Tocqueville tarafından çoktan tespit edilmiştir: "Demokratik bir halkın yapmakta her zaman zorlanacağı iki şey vardır; savaş başlatmak ve bitirmek" (akt. Runciman, 2013: 22). Bu nedenle savaş kararını almak demokratik irade'den ziyade milli irade'ye düşecektir ki Calhoun da (2012: 174) belirttiği gibi "modern savaş durumu ve millet fikri ayrılmaz bir ikilidir". Özellikle 1560-1660 arasındaki *askeri devrimden* yüzlerinin akıyla çıkıp 17. yüzyıl sonu itibariyle *sermaye-zor* ilişkisini bir nihayete erdiren Fransa ve İngiltere'nin aksine 20. yüzyıl başında dahi milli-devletlerini *yukarıdan* inşa etmekle uğraşan ülkeler için 'enternasyonal kriz', 'kurucu' bir irade ortaya koymak için bir fırsat olarak değerlendirilecektir. Çünkü savaş, iç ve dış egemenliğin saf şiddetle belirlendiği kurucu bir iradedir:

"I. Dünya Savaşının Avrupa'daki parlamenter 'demokrasi'nin gelişiminde yarattığı başlıca olgunun her zaman yeterince altı çizilmemiştir. Bu, söz konusu kurumdaki krizdi: En ciddi ise faşizmin gelişinden önce yaşanan ve hatta otoriter siyasi çözümlerin -en önemlisi, İtalyan faşizminin- önünü açan krizdi. Özellikle İtalya'da savaşa girilmesi Mayıs 1915'te bir tür kraliyet darbesi aracılığıyla ülkeye dayatılmıştı. Bunun ardından tabii ki parlamenter faaliyet durdurulmuş ve çatışmadan önce seçilmiş olan parlamentolar 'kış uykusuna gönderilmişti' (Canfora, 2010: 134).

Parlamenter demokrasinin 20. yüzyılın başında girdiği krizin tek nedeni, enternasyonal krizin doğurduğu savaş durumuna yanıt verememesinden mürekkep değildir yalnızca. Parlamentolar, milliyetçilik ekseninden beslenen 'kurucu' *savaş iradesi* tarafından kış uykusuna gönderilmeden önce de Avrupa genelinde yavaş yavaş farklı eleştirilerin hedefi olmaya başlamıştır. Rousseau'nun, İngiltere seçim sistemi üzerinden verdiği örnek ile başlayan 'temsil' eleştirisi, 20. yüzyıl başına kadar çoğu ülkede yeterince karşılık bulmamıştır. Bu eksikliğin en önemli nedeni, "anayasal monarşi rejiminde, halk tarafından seçilen bir parlamentonun, önceden mutlak olan monarktan siyasi düzende kopartabilecek en fazla şey sayılması nedeniyle, bu parlamentonun gerçekten halkın iradesini temsil edip etmediğini sorarak parlamentarizmi eleştirmenin anlamsız olmasıdır" (Kelsen, 2019: 37). Ancak, erkler ayrımında *parlamentonun üstünlüğü* (*parlamentsherrschaft*) cumhuriyetlerin baş tacı olur olmaz, "parlamentonun özünde

halkı temsil eden bir bütünden ibaret olduğuna ve yalnızca eylemlerinde onun iradesinin dile geldiğine ilişkin tezdeki kaba kurgunun eleştirilmemesi imkansızlaşmaya başlayacaktır” (Kelsen, 2019: 37). Bilindiği üzere özne olan halk, ‘betimleyici’ *temsil sihri* üzerinden parlamentoda ‘yeniden var kılınırken’ (*re-presentation*) nesne olan millete dönüşmektedir. Ancak ‘yetkilendirici’ temsil, ‘demokratik irade’yi etkisiz hale getirip tek bir partinin/ideolojinin tekil ve aşkın ‘öz irade’sini parlamento üzerinden kamuoyuna dikte etmeye başladığı anda, *temsil sihri* tersine dönerek nesnenin özneyi ‘yeniden var kıldığı’ (*re-presentation*) bir *camera obscura* yani ‘yanlış bilinç’ işlevi kazanır:

“Seçimlerin halkın iradesini yalnızca ihmal edilebilecek bir düzeyde yansıttığını tekrarlamak artık bir saçmalığı ifade etmek haline geldi. Herkesin bildiği gibi, seçimlerde iradenin kullanılmasını engellemek veya yön saptırmak ya da kafa karıştırmak için binlerce koşul bir araya gelir. Bunların en önemlilerinden biri doğrudan onu sindirmeyi amaçlayan baskı veya yolsuzluk şeklinde dışa vuran devlet eylemidir. Yönünü saptırmak veya kafa karıştırmayı amaçlayanlar arasında bizzat adayların, tanınmış seçmenlerin ve basın eylemleri vardır” (Giusepse Rensi, akt. Canfora, 2010: 112).

Halkın parlamentodaki ve kamusal alandaki ‘demokratik iradesi’nin, ‘legal’ veya ‘karizmatik’ araçlar üzerinden *güdüsel* olarak ‘yönlendirilmesiyle’ *aşkın* bir -milli- iradeye dönüştürüldüğü ilk ‘tek parti’ örneği ise aslında 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Louis Bonaparte’ın (III. Napolyon) Fransa’ında karşımıza çıkar. Genel oy hakkı ile yapılan ikinci seçim olan 1848 seçimlerinde Başkan olarak seçilen Louis Bonaparte ilk başta parlamento üzerinde tam olarak egemenliği kazanamamıştır. Parlamentoda oluşan ‘demokratik irade’yi ortadan kaldırıp yalnızca kendi iradesini milli irade (*öz irade*) haline getirebilmek için de kitleleri *karizmatik* olarak *güdülemeyi/yönlendirmeyi* akıl etmiş ve 2 Aralık 1851 sabahı parlamentoyu feshederek hayalindeki askeri darbeyi (*coup d’etat*) gerçekleştirmiştir. Darbeyi gerçekleştirirken kendi tekil iradesini meşrulaştırmak için kullandığı şu cümleler, ardından gelecek birçok ‘seçilmiş’ monarka/diktatöre ilham verecektir:

“En farklı görüşlere sahip insanların hükümete katılmasına izin verdim, fakat bu uzlaşma girişiminden beklediğim sonuçları elde edemedim... Düzenin kalesi olması gereken Parlamento bir entrika yuvasına dönüştü. Üyelerinin üçte birinin yurtseverliği bu tehlikeli eğilimi durdurmaya yetmedi. Herkesin çıkarını gözeten yasalar çıkarmak yerine iç savaş

silahlarını hazırladı... Fransa bu kargaşanın ortasında yönünü bulamadığı için sıkıntıda, 10 Aralık'ta seçilen kişinin elini, iradesini arıyor... Benim seçilmemle birlikte siyasi anlayış (*un système*) tam bir zafer kazanmıştır, çünkü bizzat Napolyon ismi kendi başına bir program oluşturuyor. Düzen, otorite, din ve iç politikada refah, dış politikada ulusal onur anlamına geliyor” (akt. Canfora, 2010: 101-103).

Darbe sonrasında, “*halkın yönlendirilen iradesinin* başlıca aracı olarak ‘halk oylaması’ (*plebisit*)” (Canfora, 2010: 115) üzerinden yapılan genel seçimler sonucunda, Bonapartist Parti dünya tarihindeki ilk parti-devleti olarak kendini göstererek ‘demokratik irade’ yerine ‘milli irade’yi Fransa tahtına oturtacaktır. Halk oylaması (*plebisit*), bu andan itibaren *karizmatik* liderlerin tekil iradelerini *demokratik meşruiyetle* kutsamaları için en kullanışlı *-demokratik-* silahlardan biri olur. W. Schlechter’ın (akt. Schmidt, 2001: 16) *plebisiter önder demokrasisi* olarak ifade ettiği bu ‘demokratik meşruiyet’te, partiler -devleti- yerine yalnızca Bonapartist Parti -devleti- vardır ve rejim üzerinde ‘demokratik’ bir “mutabakat oluşturmanın temelinde de, halkın kendilerine modern bir tarzda sorulan soruları oybirliğiyle onaylamaları” (Canfora, 2010: 113) bulunmaktadır. Bu *plebisiter önder demokrasisi* rejiminde, ‘demokratik irade’nin özgür kıldığı *kanaatler*, tek bir kamuoyu -düşüncesini- (*public opinion*) dikte eden oybirliği potası içinde eriyip kaybolurlar. “*Açıkça faaliyet gösterin ve halkın kurduğu hükümete kimin ‘dost’ kimin ‘düşman’ olduğunu görmesini sağlayın*” diyerek yüksek rütbeli devlet memurlarına siyasi nüfuzlarını kullanmaları<sup>614</sup> emri veren” (Canfora, 2010: 113) ‘karizmatik lider’, halkın özgür ‘kanaatlerini’ *yönlendirmek* için parti-devletin tüm imkanlarını kullanmaktan bir an bile çekinmez:

“Gazeteler yakından denetlenmiştir ve çoğu günlük siyasi gazete özellikle sert sansür yasası karşısında varlığını sürdürememiştir. Halka açık yerler bir propaganda kaynağıdır ve birer kulübe dönme tehlikesi taşımışlardır. Bu nedenle ticari tesislere, vb. yetki verilmesini ve açılmasını düzenleyen yasalar sert ve ihtiyatlı bir biçimde uygulanmıştır” (Canfora, 2010: 113).

Özgür kanaatlere yaşam alanı sunan demokratik irade’nin, ‘yetkilendirici temsil’ pratiği kullanılarak yalnızca parlamento içinde engellenmenin mümkün olmadığını çok açık bir şekilde idrak eden Bonaparte, *kanaatleri* kamuya açık tüm alanlardan kısıtlamak

<sup>614</sup> “Hem içişleri Bakanı hem de belediye başkanları Napolyon için oy istemiştir” (Canfora, 2010: 144).



için *dost-düşman* ayrımı üzerinden siyasi bir anlayış (*un système*) geliştiren ilk siyasetçi olarak kendini göstermektedir. Bilindiği üzere ‘dost-düşman’ (*freund-feind*) ayrımı Bonaparte’tan yaklaşık 70 yıl sonra Alman hukukçu Carl Schmitt tarafından kuramsallaştırılarak modern siyaset felsefesinin en temel sorun(sal)larından biri haline gelecektir<sup>615</sup>. Enternasyonal liberalizmin en aşırı ve provakatif muhaliflerinden biri olan Schmitt, ‘dost-düşman’ dikotomisi üzerinden bir *weltanschauung* (dünya görüşü) geliştirmeden evvel, yukarıda tarihsel olarak verdiğimiz liberal-demokrasi krizini, 1923 yılında yazdığı *Parlamentar Demokrasinin Krizi* adlı kitabıyla oldukça derin bir analitik çerçevede incelemiştir. *Soicetas* kipindeki ekonomik alanda, “atomik birey ve onun rasyonalitesine vurgusu ile evrenselci bir görünüm kazanan *-enternasyonal*<sup>616</sup>- liberal mantığın, demokratik eşitlik kavrayışına ve politik olarak bir ‘demos’ oluşturma gereğine karşıt olduğu vurgusu yapan” (Mouffe, 2002, 21) Schmitt’e (2014: 25-27) göre “eşit haklar, yalnızca türdeşliğin var olduğu yerde anlamlıdır ve bu eşitlik soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil tözseldir”. “Schmitt, eşitler olarak muamele görmek için de yurttaşların, bir ortak öze iştirak etmesinin zorunlu olduğunu söylerken” (Mouffe, 2002: 48) aslında ancak *communitas* kipinde mümkün olabilecek bir “türdeşlik kurgulamaktadır” (Schmitt, 2006: 32). Ancak Schmitt’in, *societas-communitas* dengesinde tercihini yalnızca ‘dostlar’ meclisinden yana kullanmasının saikleri, her ne kadar aynı kavramlar üzerinden hareket etseler de, Bonaparte ve muadillerinin tasavvurlarındaki ‘dikensiz’ *gül bahçesi* özleminde farklıdır. *Plebisiter demokrasinin* ‘karizmatik’ önderleri, *dost-düşman* ayrımını, kendi çıkarlarını meşrulaştıracak bir ‘suni irade’ oluşturmak için işlevselleştirirken, Schmitt ise onu, başta Almanya<sup>617</sup> olmak üzere, I. Dünya Savaşından sonra da devam etmekte olan ‘enternasyonal’ *kriz* içinde debelenen *mağlup* ülkeler adına yeni bir bağımsız enternasyonal/siyasal evren oluşturmak için kuramsallaştırmıştır.

Schmitt’in liberal demokrasinin bir kriz içinde olduğunu düşünmesinin kaynağı “yalnızca parlamenter arabuluculuğun bir vekalet olması değildir, ayrıca sendikacılar ile

<sup>615</sup> Carl Schmitt’in dost-düşman ayrımının temeli aslında “*ortak düşman, her bir kişinin tikel çıkarı ya da tikel iradesidir*” (akt. Arendt, 2012A: 101) diyen Rousseau’ya dayanmaktadır: Toplum Sözleşmesi kitabındaki ‘Diktatörlük’ bölümünde Schmitt’in *iustitium* (istisna hali) kavramının da bir soy kütüğü bulunmaktadır.

<sup>616</sup> Vurgu tezin yazarına aittir.

<sup>617</sup> “I. Dünya Savaşı’nın sonunda Alman milleti çökme noktasına gelmişti” (Hodgson, 1988: 1934).

çok kuvvetli ekonomik güçler ve şirketler arasında oluşan yönetim çelişkisi (bkz. Eduard Meyer, akt. Canfora, 2010: 132) Schmitt'i liberal-demokrasiye karşı bir cephe almasına yol açmıştır. Ona göre liberal-demokrasi, 'dost' ve 'düşmanı', *societas* ve *communitas* kiplerini aynı ekseninde kesen tek bir ip üzerinde, boşu boşuna dengede durmaya zorlayan çarpık bir enternasyonal sistemdir. Enternasyonal güç istenci içindeki *proleter* ve *liberal* dinamiklerin asla tek bir ip üzerinde dengede duramayacağına ve bu nedenle de enternasyonal krizin bir nihayete er(e)meyeceğine inanan Schmitt, liberalizm ve demokrasi arasında kesin bir ayırım yapmayı tercih edecektir. Schmitt'in liberal değerlerden arınmış bir demokrasi düşünün altında yatan sosyo-ekonomik neden ise I. Dünya Savaşı'nın mağlubu olan Almanya'nın enternasyonal liberal güçlerden gördüğü ekonomik baskı olarak değerlendirilebilir. Schmitt'in liberalizm karşıtı bir anlayışa dayanan *saf* demokrasi kuramını geliştirmeye başladığı 1920'lerin başında genç Weimar Cumhuriyeti<sup>618</sup>, galip ülkelerin dayattığı ağır yaptırımlar nedeniyle hiper-enflasyonun tetiklediği ekonomik bir buhranın içinde savrularak mahşeri bir hal almış ve çoktan peygamberini beklemeye koyulmuştur:

“Yüzlerce kurtarıcı dolaşıyordu Berlin sokaklarında; uzun saçlı insanlar, keçi kılından dokunulmuş mintanlarla Tanrı tarafından gönderildiklerini vaaz ediyorlardı ve bu misyon üzerinden sürdürüyorlardı hayatlarını” (Haffner, 2019: 61).

'Dost' ve 'düşman'ın birbirinden kalın çizgilerle ayrıldığı tözsel bir Alman 'demos'unun kendi kendisinin kurtarıcısı olabileceğine inanan Schmitt için bu kurtarıcı elbette ne tanrı tarafından ne de halk tarafından 'seçilmiş' bir kişidir. Bu nedenle liberal mantık uyarınca yapılan seçim sistemine de mesafeli durmaktadır: “Yüz milyon bireyin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi ne de kamuoyudur; halk iradesi, alkışla, *acclamatio* ile, apaçık ve muhalefetsiz var oluş (*Dasein*) ile daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir” (Schmitt, 2006: 34). Weimar cumhuriyetinde yaşanan ekonomik ve sosyal sıkıntılara parlamenter demokrasi içinde bir çözüm bulunamadığını gören Schmitt,

<sup>618</sup> Genellikle ve “haksız yere *cumhuriyetçilerden yoksun bir cumhuriyet* olarak addedilen Weimar Cumhuriyeti Dünya savaşının sonunda yukarıdan ve aşağıdan gelen iki yönlü devrimle 9 Kasım 1918'te ilan edilmiştir” (bkz. Storer, 2015: 47-54). “Savaşı sonlandıran 1918 Devriminin Almanya toplumu nezdinde bir kabul görmemiş olması” (Haffner, 2019: 29-30) demokrasinin Alman halkına dayatıldığı gibi bir izlenim de yaratmaktadır.

bunun için hem egemen liberal partileri hem de oturumlardaki uzun tartışmalar nedeniyle hızlı kararlar alınmasını engelleyen muhalefeti suçlamaktadır:

“Parti hakimiyeti, partilerin sübjektif -kişisel- politikaları, ‘amatörler hükümeti’, süregiden hükümet krizleri, parlamento konuşmalarının amaçsızlığı ve banallığı, parlamenter teamüllerin giderek düşen seviyesi, parlamento tıkanıklığına yol açan yıkıcı yöntemler, dokunulmazlık ve ayrıcalıkların parlamentarizmi hor gören radikal muhalefet tarafından istismar edilmesi, onursuz işlerin gündelik pratik haline gelmiş olması, parlamentoya devam oranının düşük olması...” (Schmitt, 2006: 11).

Burjuva sınıfı ona göre, *karar alma* yetisine sahip bir sınıf değil, “ebedi sohbet arzusuyla” (Schmitt, akt. Kardeş, 2015: 114) amaçsızca ‘tartışan sınıf’ tır (*una clase discutidora*). Tocqueville’in demokrasi ve savaş ilişkisine dair olan düşüncesine benzer bir öngörüye sahip olan Donoso Cortés’in de dediği gibi, *tartışan sınıf* “burjuva liberalizminin ayırt edici özelliği, bir savaşta karar vermek yerine bir müzakereye girişmeyi denemektir” (akt. Schmitt, 2005: 62). Aslında “tartışmanın, karşı tarafı rasyonel argümanlarla bir şeyin doğru ve adil olduğuna ikna etmek veya bir şeyin doğru ve adil olduğu konusunda ikna edilmeye hazır olmak amacının hâkim olduğu bir görüş alışverişi” olduğunu söyleyen Schmitt (2006: 20), *government by discussion* (tartışarak hükümet etmek) metoduna külliyen karşı durmamaktadır. Ancak burjuva liberal değerlerle iç içe geçmiş olan modern kitle demokrasisinde kamusal tartışma ruhunun özünün yitirildiğini düşünmektedir:

“... rasyonel doğruyu bulmakla ilgisi olmayan, bilakis, menfaatlerin ve kazanma olasılığının hesaplanması ve şahsi çıkarların imkân dairesinde gerçekleştirilmesi ile ilgili müzakerelere, elbette muhtelif konuşma ve görüşmeler de eşlik eder, ancak bunlar kelimenin tam anlamıyla tartışma değildir... Partiler, günümüzde tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya gelir, karşılıklı çıkarları ve iktidar şansını hesaplar, bu fiili temel üzerinde uzlaşmaya varır ve koalisyonlar kurarlar. Kitleler, en büyük etkisi, birincil çıkar ve tutkulara yapılan çağrıya dayanan bir propaganda aygıtı aracılığıyla kazanılır. Gerçek tartışmanın ayırt edici niteliğini oluşturan esas argüman yok olmaktadır” (Schmitt, 2006: 21).

Modern kitle demokrasisinin egemen olduğu parlamentolarda, yalnızca burjuva ahlakı ile belirlenmiş olan enternasyonal liberal çıkarların müzakere edildiğine inanan Schmitt (2006: 23) bu nedenle ‘*parlamentoda fikirler buluşur, fikirlerin teması*

*kıvılcımlar oluşturur ve aydınlığa kavuşturur*' diyen Bentham'ı komik bulmaktadır. Ona göre parlamentolardaki asıl amaç "rakibi neyin gerçek veya adil olduğu konusunda ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmek" (2014: 22) haline gelmiştir. Ancak *soyut/atomik* birey eşitliğine dayanan liberal demokrasinin *mantıksal-aritmetik oyunları*<sup>619</sup> aracılığıyla elde edilen bu sayısal çoğunluğun, ona göre tözsel bir türdeşlikten türemesi gereken *demos*'la yakından uzaktan ilgisi yoktur. Nispi temsil ile *yamalı bohça*<sup>620</sup> haline gelen Alman halkının *ortak özüne* kavuşup bir *demos* olarak kendini var edebilmesi için liberalizmin *enternasyonal* zincirlerinden kurtulması gerekmektedir. *Görünmez bir el* tarafından bağlanan bu zincirlerden kurtuluş da ancak liberalizmden arınmış bir demokrasi ile mümkün olacaktır ve bu şekilde ortaya çıkacak olan bir *demos* ekonomik, toplumsal ve kültürel alanı *depolitize*<sup>621</sup> eden liberal aklın tahakkümünden kurtulacaktır. Politik/siyasal olanın üstünü, 'rekabet'<sup>622</sup> örtüsü ile örten liberalizmin<sup>623</sup>, halkı özel alandaki çıkarlar aracılığıyla birbirine düşürerek ayrıştırmasına engel olmak için 'siyasal' olanın, *demokratik* olarak yeniden kurgulanması gerekmektedir. *Görünmez* liberal 'düşmanların' *içteki* ve *dıştaki* saldırıları ile her daim bir 'kriz' içinde olan Weimar cumhuriyetinin kurtuluşu da bu 'kriz' anının aslında, 'dost' ve 'düşman'ın ayırt edileceği bir 'savaş' anının eşiği olduğunu idrak etmesinden geçmektedir. Düşmanları birer "rekabetçi figürüne" (Kardeş, 2015: 47) büründüren -liberal- maskeleri ancak verilecek bir 'savaş' kararı ile düşecektir ki böylelikle 'heterojen' bir şekilde birbirine girmiş durumdaki *biz* ve *onlar* arasında tözsel bir sınır çizilerek *demos* 'homojen' olarak baştan yaratılsın. 1920'li yıllarda hâlâ 'tamamlanmamış' (*unvollendet*) bir devlet olarak karşımıza çıkan Almanya'nın, kemale erip *kendi kararlarını verecek* bir devlet olabilmesi için dostunu düşmanını ayırt etmekten başka bir çaresi yoktur çünkü "Schmitt'e göre,

<sup>619</sup> "Halkın iradesini dile getirmesinin tek yolunun, her bireyin oyunu büyük bir gizlilik ve tam bir yalıtılmışlık içinde, yani kişisel sorumsuzluk alanın terk etmeksizin, 'koruyucu tedbirler altında ve 'gözetlenmeden' vermesi, ardından her bir oyun kaydedilmesi ve böylece, aritmetik çoğunluğun hesaplamasından geçtiği varsayım, 19. yüzyılda liberal prensiplerle karışım sonucu ortaya çıkan anti-demokratik anlayışa uygundur" (Schmitt, 2006: 35).

<sup>620</sup> *Deutscher Bunt*.

<sup>621</sup> "Liberalizm devlet ile birlikte politikayı devre dışı bırakıp yerine ahlak ve ekonomi eksenli alanları ikame etmeye çalışmaktadır" (Kardeş, 2015: 59).

<sup>622</sup> "Ekonomik alanda düşman yoktur, sadece rakip vardır" (Schmitt, 2012: 58).

<sup>623</sup> "Siyasal nitelik taşıyan kavga kavramı, liberal düşüncenin ekonomi tarafında rekabete, liberalizmin 'manevi' tarafında ise tartışmaya dönüşür; 'savaş' ve 'barış' gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır" (Schmitt, 2012: 102).

dost-düşman ilişkisinin görünür olmaması, politikada karar alma'nın önünde engeldir” (Kardeş, 2015: 49).

“Demokrasi ve liberalizm arasındaki antagonizmayı ve bundan doğan gerilimi” (bkz. Hirst, 2019: 22 ve Mouffe, 2019: 61) ilk fark eden düşünürlerden biri olan Schmitt, liberal tahakkümün altında *karar alma* krizi yaşayan -parlamenter- demokrasinin kurtuluşu için *siyasalın* yeniden keşfedilmesi gerektiğini söylerken haklıdır. Ancak, devlet ediminden bile önce geldiğini söylediği *siyasal eylem*<sup>624</sup> için öne sürdüğü özgül ayırım (*differentia specifica*) olan ‘dost’-‘düşman’ ayırımının, demokrasi anlayışını -bu tezde savunulduğu gibi- dışa doğru genişleyen dinamik bir süreç yerine kendi içine kapanan statik bir yapıya dönüştürmesi bize göre her daim *societas* ve *communitas* diyalektiğinde ivmelenen insanlık için bazı tehditler barındırmaktadır. Liberalizmi, salt ekonomik açıdan ele alarak evrensel liberal -negatif- özgürlüğü toptan reddeden Schmitt, özel alan karşısında siyasal alana verdiği mutlak öncelik nedeniyle her şeyi politikleştiren ‘Total Devlet’ anlayışının da ister istemez hazırlayıcısı olmuştur. “Merkezi kavramı ‘insanlık’ olan liberalizmin siyasi bir kavram olmadığını ve herhangi bir siyasi varlığa karşılık gelmediğini söyleyen Schmitt, demokrasi düşüncesinde anahtar kavram olarak ‘insanlık’ yerine ‘demos’ ve ‘halk’ı kullanır” (Mouffe, 2019: 63). Rousseau’daki *insan-birey* ve *yurttaş-birey* ayırımından bile ileri giderek *insan-birey* ve *türdeş-demos* arasında bir antagonizma kurarak liberalizmi tamamen *siyasal olanın* içinden çıkartır. Ancak daha önce açıkladığımız gibi *societas* ve *communitas* kipleri arasındaki ‘cumhuriyetçilik’ ve ‘milliyetçilik’ eksenleri arasında salınıp duran demokrasiyi dengede tutan özgül ağırlık liberalizmdir. Nasıl ki *ultra* liberalizm insanı *societas* kipinde yapayalnız bırakırsa, Schmitt’in *mutlak* türdeşlik düşüncesi de toplumları *communitas* kipi içinde tutsak eder. Parlamenter demokrasilerin yaşadıkları krizin nedeni olarak liberal toplumların çoğulcu/heterojen yapısını gören Schmitt, çözüm olarak tekil/homojen bir ‘demokratik’ siyasal birlik öngörmektedir. Ancak *demos* bilindiği üzere ‘dost’-‘düşman’ ayrımı üzerinden kurulduğu için Schmitt’in ‘demokratik iradesinde’ özgür kanaatlerin kamusal olarak birbirine meydan okuması yoktur. Türdeş bir tözsellik üzerinden hareket etmesi nedeniyle farklı tözlerden beslenen *zengin* kanaatlere *demosda* yer vermez. Bu açıdan

<sup>624</sup> “Siyasal kavramı, devlet kavramından önce gelir” (Schmitt, 2012: 49).

baktığımızda Schmitt'in 'demokratik iradesi' yalnızca kurucu an'a sabitlenmiştir<sup>625</sup> ve Hobbesçu demokrasi anlayışındaki gibi sadece kurucu an'da var olmakla yükümlüdür. Ancak Hobbes'un *siyasal* kurgusunda devleti kurmak için bir araya gelen insanların hepsi, kurucu an'da görünür olmaları hasebiyle -kurucu- demokratik irade'nin bir parçası olabilirlerken Schmitt'te ise kurucu an'ın içine sabitlenen 'dost'-'düşman' ayrımının hedefindeki müstakbel dost'lar ya da muhtemel düşman'lar olarak demokratik irade'nin dışındadırlar. Schmitt'in kurucu irade'sinde, demokratik irade *içkin* olarak yer almaz ancak *siyasal olamı* belirleyen 'dost'-'düşman' *kıyımından* sonra elde kalan 'türdeşler' (*tözsel eşitler*) tarafından *dışsal* olarak kazanılır: "Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olamayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur; o halde ilkin 'türdeşlik', ikinci olarak 'heterojen' olanın -gerektiğinde- elenmesi veya *imha edilmesi*, demokrasi kavramına içkindir" (Schmitt, 2006: 25).

Fazlalıkların *imha edilmesiyle* 'hayatta kalan' türdeşlerden suç ortaklığı temelinde (*munus*) kurulan *demos*, artık liberalizmin 'arızı' eşitlik anlayışından doğan farklı *kanaatleri* özgürce dile getirecek olan 'muhalif'/'aykırı' seslerden mutlak olarak *arınmış* olur. Bu *arınma arzusunun* sosyo-ekonomik ve jeopolitik kaynağı, 'milliyetçilik' ve 'enternasyonalizmin' yaşadığı emperyal krize karşılık bir çözüm önerisi olarak ilk defa 1914'te Lenin ve Cihan Harbinin ardında da sıklıkla Woodrow Wilson tarafından dile getirilen 'milletlerin kendi kaderini tayin hakkı' (*self determinasyon*) düşüncesine dayanmaktadır. Emperyal sömürgelerin birer birer özgürlüklerine kavuştuğu ve çok milletli imparatorlukların parça parça çözüldüğü bu ortamda, 'dilsel' ve/veya 'etnik' açıdan türdeş olarak *ortak bir öze* sahip olduğuna inanan her topluluk, belirli bir coğrafyada *kendi kaderini tayin etmek* aşkıyla kurucu bir irade ortaya koyma yarışına girmişlerdir. Doğanın sınırları ile insanın sınırlarının birbirinden farklı olması nedeniyle, 'kurucu irade' tarafından bu süreçte çizilen her *siyasal sınır*(lar) dahilinde ister istemez -türdeş- 'ortak öze' iştirak etmeyen -heterojen- *ayrık otları* mevcut olmuştur, -her daim olacaktır da. Liberal felsefenin evrensel(cı) eşitliğine inanmayan Schmitt'in 'dost'-'düşman' antagonizmasını kendine şiar edinen 'karar alıcı(lar)' tarafından gerçekleştirilecek olan *siyasal arınmalar* da bu nedenle, ayrık otlarının 'fiziksel' ya da 'kimyasal' olarak

<sup>625</sup> "Schmitt, 'acclamation'u (alkışla kabul oyu) kurucu iktidar olarak halkın doğrudan politik alanda irade gösterme yöntemi olarak kabul etmektedir" (Kardeş, 2015: 153).

*imha edilmesi* pratiğine/teknğine dayanacaktır. Böylelikle Schmitt ve ‘hayranları’, ‘azınlık’ olarak muhalefeti/düşmanı baştan *ayıklayarak/imleyerek* ‘meşru iktidara itaatın *mutlak* verili kabul edildiği’ salt bir çoğunluğa dayanan ‘total’ demokrasi anlayışını meşrulaştırırlar. Bu demokrasi düşüncesinde *salt çoğunluğa* ulaşmak adına, azınlıkta kalan muhalif yapılar her daim ‘düşman’ imgesi üzerinden *meşru* ‘demos’tan sürüleceklerdir. Ancak genel seçimlerden tutun da en ücra köşelerdeki muhtarlık seçimlerine kadar sirayet edebilen bu ‘dost’-‘düşman’ pratiği, seçimli rekabete dayalı modern demokrasileri, kurucu an’ın *kriz eşiğine* sabitler: “Politik birliğin oluşmasının koşulu ‘kriz’ anında alınan karardır, ya ‘dost’-‘düşman’ tayin edilmektedir ya da siyasal varoluş sonlanmaktadır” (Kardeş, 2015: 51).

Her türlü seçim faaliyetini, yasa yapımındaki parlamenter süreçleri, kamusal alandaki toplumsal itirazları ve müzakereleri *ya hep ya hiç* cenderesine sokan ‘dost’-‘düşman’ söylemi, salt çoğunluğu elde eden karar-alıcıların ‘otoriter’ ve hatta ‘totaliter’ bir siyasal evren yaratıp bunu seçimin kutsadığı *demokratik meşruiyetle* sürekli hale getirebilmelerine imkân sağlamaktadır. ‘Zararlı haşereleri’ *toptan imha* etmek kadar ileri gitmeden -ki kurucu anda sıklıkla tercih edilir-, salt çoğunluğa dayanan bir ‘demos’ yaratmak için kullanılan dost’-‘düşman’ stratejisinde -ki kurulmuş iktidarlarda karizmatik liderlerin favorisidir-, müzakere edilecek özgür kanaatlere yer olmaması sebebiyle ‘demokratik bir iradeden’ ziyade, *olağanlaştırılan* kriz anlarında, ‘dost’-‘düşman’ hakkında ‘istisnai’ karar(lar) alabilen *plebisiter önderin* ‘karizmatik iradesi’ bulunmaktadır. *Demos*, *ortak öze* karar veren ‘karizmatik liderin’, ‘dost’-‘düşman’ ayrımından sonra hayat bulduğu için, varlığını her zaman ‘türdeşliğinin’ boyunduruğu altında *pasif* olarak sürdürür. Liberal bireyciliğe ve cumhuriyetçi yurttaşlığa mesafeli duran bu demokrasi anlayışındaki *demos/halk*, *olağanlaşmış kriz halinin* ‘dost’-‘düşman’ ayrımını her an değiştirebilme kapasitesi taşıması nedeniyle sağ ve sol ideolojiler arasında salınan ‘amorf’ bir yapıda kendini göstermektedir. Karar alıcının iki dudağı arasındaki halkın bu şekilsiz muhtevisiyatı, eylemlilikten doğan ‘demos’u, pasif yurttaşlığı içinde barındıran ‘populi’ye dönüştürecektir. ‘Populi’nin, ‘dost’-‘düşman’a *karar veren* karizmatik liderin dikte ettiği ‘meşru tahakküm mantıklarını *pasif bir şekilde içselleştirerek* nüfusu kendi kendisine *katmasıyla*’ da -modern- popülizmin temeli atılır. Popülist ‘demokratik’ siyasetin temelinde, her daim diri tutulan bir ‘düşman’ korkusu ile *pasifleştirilen* halkın, ‘karizmatik’ bir güdüyle ‘yönlendirilmesi’ bulunmaktadır. *Siyasal*

*olanın*, ‘dost’-‘düşman’ stratejisi üzerinden popülist bir veçheye bürünmesi, ilk olarak antik Roma’da kurulmuş olan ‘demokratia’ ve ‘diktatörlük’ çakışmasını da modern çağa taşıyacaktır:

“Roma döneminde Yunan siyasi dilinde nadiren, ama ilginç bir biçimde ortaya çıkan iki terim ‘demokratia’ ve ondan türeyen ‘demakrator’dur. Eğer içeriklerinin yorumu doğruysa, bu kelimeler ‘halka hükmetmek’ (veya tüm topluma hükmetmek) anlamına gelmektedir... Aslında bu terim, teknik veya anayasal anlamda değil, ama muhtemelen Sulla örneğinde olduğu gibi ‘dictatura’ varsayımına öncelik vererek ‘karşı çıkılmayan ve kabullenilen kişisel egemenlik’ gibi daha derin bir anlamda ‘diktatör’ kavramına karşılık gelmektedir. Ancak belirleyici özelliği, kişisel gücü hukukun üstünde tutmasıdır. Bu noktada ‘demokratia’ ve ‘diktatörlük’ çakışmaktadır” (Canfora, 2010: 6).

“Bolşevizm ve faşizm, her diktatörlük gibi anti-liberaldir, ancak zorunlu olarak anti-demokratik değildir” diyen Schmitt de (2006: 34) diktatörlük ve demokrasi arasında bir eksen kayması yaratan *çapraşık* kesişimi/ilişkiyi fark etmektedir<sup>626</sup>. “Schmitt’e göre varoluşu sağlayan ‘karar vermektir’ (*Entscheidung*)” ve *olağandışı duruma* ya da *olağandışı durumda* karar vermek de egemenin özelliğidir” (Kardeş, 2015: 104). *Siyasal olanın/kararın* her daim yinelenen bir ‘dost’-‘düşman’ ‘krizi’ içinde doğduğunu inanan Schmitt bu nedenle egemene ‘istisnai’ bir sorumluluk yükleyecektir. Çünkü O, “yasayı yapan otoritedir, hakikat değil” diyen Hobbes’un (akt. Schmitt, 2005: 54) ‘kararcılığına’ (*desizyonizm*) sonuna kadar katılmaktadır. “Tartışmanın zıddı olarak gördüğü diktatörlüğün” (Schmitt, 2005: 66), toplumu edebi bir sohbede uyutacak olan ‘hem o... hem o...’ dilemmasından kurtararak ‘dost’ ve ‘düşmanı’ belirleyecek olan ‘ya... ya da...’ arasındaki kaçınılmaz kararı hiç gözünü kırpmadan alabileceğine inanmaktadır.

Antik Roma’da diktatörlük bilindiği üzere “devlet düzeninin *kriz* içine girdiği ‘olağanüstü’ bir durumda, tek bir kişinin bu *krizin* aşılması ve düzenin yeniden tesis edilmesi amacıyla ve genellikle altı aylık geçici bir süre boyunca, sanki kendisini bağlayan hiçbir hukuk normu yokmuş gibi davranabildiği bir durumu anlatmaktadır” (Köker, 2020: 17). “Kısa süreli ve sınırlı gücü nedeniyle Roma halkına zeval vermeyen”

<sup>626</sup> “Diktatörce ve Sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da doğrudan demokrasi karşısında, yalnızca halkın *acclamatio*’sunu arkasını almakla kalmayıp, demokratik özün ve kudretin doğrudan ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamentoyu suni bir mekanizma gibi görünür” (Schmitt, 2006: 35).



(Machiavelli, 2009: 133) ‘diktatör’ bu açıdan ‘kurulu yasa’ içinde hareket eden “anayasal diktatör” (Köker, 2020: 17) / “komiseryal diktatör” (Schmitt, akt. Kardeş, 2020: 117) olarak değerlendirilebilmektedir. Roma örneği bize, diktatörden *bağımsız olarak*, demokrasi ve diktatörlük arasında kesişim yaratan bir eksen kaymasından mürekkep bir ‘kriz durumu’ tasvir etmektedir. Burada belirleyici olan *kriz* durumudur ve buna halk ve/veya senato karar verir. Tanrının değil de halkın/senatonun seçtiği -krizden *bağımsız-kurtarıcı* diktatör, kendisine ‘bahşedilen’ belirli bir süre zarfında *haddini* aşmadan Roma halkını sağ salim düzluğe çıkarır ve varlık nedeni olan toplumsal ve ekonomik ‘kriz’ sona erer ermez de kendini fesheder. Schmitt de (2006: 44), ‘eğitim kuramı sonucu diktatörlük’ adını verdiği bir örnek üzerinden benzer bir şekilde *krizden bağımsız* bir diktatörlük durumundan bahseder ve bunu demokrasi ile bağdaştırır:

“Demokratların azınlıkta olmaları çok sık rastlanan bir durumdur. Demokratik olduğu varsayılan prensipler gereği kadınlara oy hakkı tanınması için karar aldıkları ve sonra kadınların çoğunluğunun seçimlerini demokratik bir şekilde yapmadıkları tecrübesini yaşadıkları da vakidir. Ardından şu eski halk eğitimi programı gelişir: Halk, doğru eğitim yoluyla kendi iradesini doğru şekilde tanımaya, oluşturmaya ve dile getirmeye sevk edilebilir. Pratikte bu, eğitmenin kendi iradesini en azından geçici olarak halkınkiyle özdeşleştirmesinden başka bir anlama gelmez”.

Schmitt (2006: 44), *eğitim yoluyla* “gerçekleştirilmesi gereken hakiki demokrasi adına demokrasinin askıya alınabileceğini” söylerken aklında mevcut bir ‘kriz’ durumu ve bu krizden *bağımsız* bir diktatör namzedi vardır. Ancak *cin bir kere lambadan çıkmıştır* ve Schmitt, cinin azametli büyüüne kapılarak hemen ardından gelen satırlarda şunları söylemekten kendini alıkoyamaz: “Öğrencinin isteyeceği şeyin içeriğinin de eğitmen tarafından belirlendiğinin ise sözünü bile etmiyorum” ve ardından nihai noktayı koyar: “Bilhassa halkın iradesinden kaynaklanması gereken siyasi kudretin, onu öncelikle oluşturması mümkündür” (Schmitt, 2006: 44-45). Böylelikle Schmitt, -Roma’da- yasalarla/normlarla ‘sınırlandırılmış’ *içkin* diktatör yerine yasanın/normun da üstünde olan ve adına “egemen diktatör” (akt. İnel, 2020: 18) diyeceği modern çağın *aşkın* diktatörünü yaratır. Halktan kaynaklanan ve belirli süre için *ödünç alınan* yetkilendirici temsilin, halkı ‘yeniden var kılmak’ (*re-presentation*) için kullanılmaya başlaması ile oluşan mantık dışı döngü (*oksimoron* durumu) ancak Rousseau’nun Yasacısı gibi ‘seçilmiş’ bir aşkın egemen tarafından aşılabilir çünkü. Komiseryal/anayasal

diktatörlükte belirleyici ve öncül olan *arkhe* (ilke), *olağanüstü hâli* yaratan kriz durumuyken ‘egemen diktatörlük’te bu tam tersine dönecektir: “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2005: 13). Böylelikle Schmitt, “karar almanın Hiç’ten (*ex nihilo*) doğmasını” (Kardeş, 2020: 111) mümkün hale getirerek ‘krizi’ *olağanlaştırır* ve *olağanüstüleştirildiği* egemenin boyunduruğuna verir. Egemen’in aşkın iradesine atfedilen ‘hiçlik’ olgusu aracılığıyla da *hakikat istenci* ya da *pozitif* hukukla belirlenen ‘norm/yasa → kriz/olağanüstü hâl → (egemen) karar → norm/yasa döngüsü’; *aşkın* otorite ile *hiçlikten doğan* ‘(egemen) karar → olağanüstü hâl/ kriz → norm/yasa → (egemen) karar’ döngüsüne dönüşerek modern çağı bir ‘diriliş’ ve ‘arınma’ *orjisinin* keşmekeşine sokar.

Egemen diktatör, koyu bir Katolik olarak *holistik* bir dünya görüşüne sahip olan Schmitt’in, demokratik meşruiyetle<sup>627</sup> büyüsunü yitirerek parçalanmış olan siyasal dünyaya eski kutsiyetini kazandırmak umuduyla tasarladığı bir *deus ex machine*’dir. Ne yazık ki bu kurtarıcı, gökten inen ilahi bir mucize değil; kayıp cennetlerini arayan *şaşkın* müritlerin uçurduğu bir şeyh olacaktır. Schmitt’in düşünceleri, yaşadığı çağda tüm Avrupa coğrafyasını etkilemiş olsa da en sığ ve acı bir şekilde vatandaşı olduğu Almanya’da pratiğe dökülür. Bilindiği gibi enternasyonal güçler ile milliyetçiliğin girdiği krizin ayyuka çıktığı 1920’lerin sonu itibariyle demokratik dalgada (*iradede*) ilk *geri çekilme* yaşanmış ve yerini azgın *öz irade* (egemen irade) dalgalarına bırakmıştır. ‘Cumhuriyetçilik’ ve ‘milliyetçilik’ eksenindeki uyuşmazlığın tetiklediği bu enternasyonal krizi sonlandırarak/bertaraf ederek kendi emperyal dengelerini<sup>628</sup> kurmak için üç ayrı ‘egemen diktatör’ iradesi tarih sahnesine çıkacaktır: Faşizm, nasyonal-sosyalizm ve sosyalizm. Her biri, Schmitt’in ‘dost’-‘düşman’ pratiği üzerinden *mutlak* eşitlik vaat eden kendi *cennet* ‘demos’larını yaratmak için bu kriz an’ını kurucu bir an’a sabitleyecekler ve ortak öze iştirak etmedikleri için *türdeş* ve *eşit* olmayanları ortak bir ‘suç’ (*munus*) üzerinden *imha* edeceklerdir. Türdeş olmayan *homo sacer*’ları *imha etmek*

<sup>627</sup> “Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramının tüm açıklığını yitirdiği aşıkardır... 1848’den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve bu pozitif sözcüğünün ardına genellikle kendi ikilemini gizler veyahut da yaptığı çeşitli açıklamalarda tüm kudreti halkın *pouvoir constituant*’ına [kurucu iktidarına] bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer” (Schmitt, 2005: 54).

<sup>628</sup> “Komünist Rusya’da ve Nazi Almanya’sında olduğu gibi, cumhuriyet ve milliyetçiliğin ikisinin tamamen iç içe geçirilmeye çalışıldığı nadir örneklerde ise, ortaya ölü doğmuş ya da kendi kendini imha eden bir ürün çıkmıştır. En iyi bilinen bu iki canavar melez, tarihsel standartlarla bakıldığında, kısa ömürlü olmuşlardı ve çok büyük bir olasılıkla daha doğdukları andan itibaren ölüme yazgılıydılar” (Bauman, 2000:171).

için kullandıkları yöntem ve tekniklerdeki *çıplak şiddetin* akıl almazlığı, Schmitt'in *olağanüstü hâl* kavramını Agamben'in *istisna hali* kipine taşır. Schmitt'teki 'düşman'ın, Agamben'deki *kutsal insana* dönüşmesi ile eşitsizlerin *imhası*, 'çıplak hayatı' kutsayan bir ayine dönüşür ve *olağanüstü hâl*, 'kural-olarak-istisna'<sup>629</sup> şeklinde bir sonsuzluk kazanır. Bu örneklerden en tipik olanı elbette faşizm ve sosyalizmi tek bir potada eritmeye başararak nasyonal sosyalizmin babası olacak olan Hitler'dir. Vakti zamanında "küçük burjuvaziye dayanan Hitler'in" (Klemperer, 2013: 45) serpilip gelişmesinde Schmitt'in *siyasal olan*'a dair yaptığı 'dost'-'düşman' stratejisi oldukça büyük öneme sahip olmuştur.

Schmitt'in duyduğunda, tüm tüylerini diken diken ettiğini çok rahatlıkla varsayabileceğimiz liberal "*insaniyet* sözü Hitler ve *-en büyük suç ortağı*"<sup>630</sup> Goebbels'te mutlaka ironiyle tırnak içine alınarak ve çok defa horlayıcı bir sıfat eşliğinde kullanılmıştır (Klemperer, 2013: 161). 1930'lu yılların başında itibaren yavaş yavaş iktidara yürüyen Hitler, ilk başta Schmitt tarafından '*aşağılanmış olsa da*' (bkz. Hirst, 2019: 19) 'dost'-'düşman' pratiğinde gösterdiği *cesur adımlar* nedeniyle kısa sürede Schmitt'in teveccühünü ve desteğini kazanmayı başaracaktır<sup>631</sup>. Bu hızlı dönüşün ardında, Goebbels'in başında olduğu 'Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı'nın, '*gerçekleştirilmesi gereken hakiki demokrasi adına*' işlevselleştirdiği '*eğitim kuramı sonucu diktatörlük*' stratejisini oldukça başarılı bir şekilde uygulaması yatmaktadır. İlk olarak 1925'te yayınladığı *Kavgam* kitabının, 1930'larda "nasyonal sosyalizmin İncil'i" (Klemperer, 2013: 30) olmasını sağlayan 'Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı', Hitler'in *demokrasiyi askıya* alarak egemen bir diktatörlük kurmasında oldukça etkili olacaktır. *Ötekilerden* arınmış 'ari' ırk uğruna gözünü kırpmadan uygulayacağı 'dost'-'düşman' stratejisinin habercisi olan *Kavgam*, Hitler'in iktidarı Bonapartist bir darbeye ele geçirdiği 1933 yılından itibaren, özgür kanaatleri *yakıp yıkan* bir 'kamusal dil'<sup>632</sup> haline gelecektir. 'Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı'nın '*eğitim kuramı sonucu*

<sup>629</sup> "Agamben'in *kural-olarak-istisna* iddiasındaki temel savı, kural ile istisna, yasa ile yasadırlık arasındaki ayrımın bulanıklaşarak yerini yasadırlıkla malul olan ve sürekli olarak herkes tarafından deneyimlenen eşikte olma haline bırakmasıdır" (Ercan, 2021: 1411). Böylelikle olağan -olan- istisna haline dönüşür.

<sup>630</sup> İtalik ifade tezin yazarına aittir.

<sup>631</sup> Montesquieu'nun söylediği gibi (akt. Althusser, 2005: 104) "despotizmde, hödüğün teki hükümdara, hükümdar da hödüğün tekine dönüşebilir".

<sup>632</sup> "*Kavgam*, Partinin 1933'te 'iktidarı almasıyla' bir grup dilinden halk diline dönüştü yani tüm kamusal ve özel hayat alanlarına hâkim oldu: Politikaya, yargıya, iktisadiyata, sanata, bilime, okula, spora, aileye, çocuk bahçelerine, kreşlere" (Klemperer, 2013: 30).

*diktatörlük* stratejilerinin yardımlarıyla ‘dost’u ve ‘düşman’ı tayin edecek olan bu *kamusal dil*, Klemperer (2013) tarafından ‘Üçüncü Reich dili’ (*Lingua Tertii Imperii-LTI*) olarak adlandırılmıştır. Üçüncü Reich, Hitler ve avnesinin, Alman demokrasisinin/Weimar cumhuriyetinin yıllardır yaşadığı krizi<sup>633</sup> bahane ederek ilan ettikleri *olağanüstü halin*<sup>634</sup> ardından kurmak istedikleri yeni Alman *demosunun* anavatanı olarak karşımıza çıkmaktadır ve dilinin rengi de Haffner’in (2019: 77) ifade ettiği gibi *kahverengidir*. Bu *yerinde* benzetmenin hatta tespitin altında, devlet tarafından görmezden gelinen “sistemik şiddetleri” (Canfora, 2010: 165) ile Hitler’in egemen diktatörlüğü elde etmesinde *suç ortağı* olan “Kahverengi Gömlekliler” bulunmaktadır. Haffner (2019: 199) “Nazilerin ilk işgal ettikleri ülke Avusturya ya da Çekoslovakya değil, Almanya’dır” derken aslında *kahverengi Almancanın* ‘dost’-‘düşman’ pratiğinde öncelikle ‘içteki düşmanlara’ (bkz. Rousseau) yöneldiğini anlatmak istemektedir. Haffner bu -kahverengi- dilin ‘düşmanlaştırıcı’ etkisine, milliyetçi ve asker zihniyeti ile en sağda duran Holtz adındaki bir arkadaşı ile yaptığı hararetleli bir tartışmada çok açık bir şekilde maruz kalmıştır:

“Alman halkının milletleşme sürecinde şu günlerde ne kadar devasa adımlar atıldığını, büyük bir dar kafalılıkla görmezden gelmeye çalışıyorsunuz, hep yaptığınız gibi! Bu milletleşme sürecinde ufak bir kusur bulmak için her münferit taşkınlığa ve her hukuki huysuzluğa sarılıyorsunuz. Sizin gibi insanların bugün devlet için gizli bir tehlike oluşturduğunun ve bundan gerekli sonuçları çıkarmanın da devletin hakkı ve görevi olduğunun korkarım ki kendiniz de farkında değilsiniz” (Haffner, 2019: 192).

Yalnızca ‘egemen diktatörün’ (devletin), gizli tehlike ve düşmanları tayin edebildiği bu süreçte “millet kelimesi, konuşurken ve yazarken yemekte tuz kadar sık kullanılmaya başlar, her şeye bir tutam millet katılır: Milli şenlik, millettaş, milli cemaat, millete yakın, millete yabancı, kökü millete dayanan, milli şuur, milli yoldaş, milli bünyeye zararlı” (Klemperer, 2013: 42-269). Kahverengi dil üzerinden, yavaş bir şekilde

<sup>633</sup> “Alman demokrasisi, esas olarak o sırada kayzer olduğu açık olan ‘lidere kendiliğinden itaat etme’ gibi saçma (Tacitus ve Antik Cermen comitatus ile uzaktan ilişkili) bir fikre dayanan kuşkulu bir kavramdı ve bu demokrasinin (idealize edilen) imajı üç unsura dayanıyordu: Ordu (halkla örtüşen), bürokrasi ve hükümdar” (Canfora, 2010: 131).

<sup>634</sup> “Hitler tam zafer’e erişebilmek için Reichstag yangını senaryosunu uydurmak, komünist vekillerin ihracını sağlamak ve cumhurbaşkanlığı ile şansölyelik rollerini birleştirebilmek için Hindenburg’un ölümünü (1934) beklemek zorunda kaldı” (Canfora, 2010: 168).

*içten içe*<sup>635</sup> ilerleyen ‘dost’-‘düşman’ stratejisi “10 Nisan 1933’te, kanımızın %25’i *ari* değilse *yabancı türsünüz*” (Klemperer, 2013: 42) kararı ile ırksal *türdeşlik* yaratma pratiğine dönüşecektir. Yeniden *dirilecek* Alman milletinin ‘ortak özü’ olarak *ari* Cermen ırkının seçilmesi ile türdeş olmayan *ırkların imha edilmesi* gerekir ve bunun için de egemen diktatörün *olağanüstü hali*, *kural-olarak-istisna* haline dönüştürmesi -ne yazık ki- yeterli olur. İçteki düşmanları, *türdeş* dostlardan ayırmak için *ırksal* farklılıkların temel alınmasıyla birlikte, Alman milletini ortak bir *suç* paydasında buluşturarak *communitas* kipi içine hapsedecek olan *av mevsimi* de<sup>636</sup> başlayacaktır. Antik çağda Sparta *communitas*’ını yaratma adına, helotların tecrübe ettiği ‘bu *kurban etme* ayini, Almanya’da başta Yahudiler olmak üzere çingeneler, ruhsal hastalar, fiziksel ve zihinsel engelliler gibi *eşitsizler* tarafından onurlandırılacaktır. Yüzyıla *Prusyalılaştırmış* olarak giren Almanlar ‘istisna halindeki’ *sunakta* işledikleri ‘ortak’ günah (*munus*) sonucunda *Nazileşmenin* dayanılmaz hafifliği ile yüzleşirler. Fakat, *kötü* ve *ölümcül* bir karar (*Entscheidung*) ile *kendini societas* kipinden *ayırarak* Nazi dünyası yalnızca *communitas* kipi ile mahdut olduğu için “ölüme yazgılı olmuştur” (Bauman, 2000:171). Nazi dünyasını *ölüme yazgılı* kılan, *siyasal olan* hakkında karar verirken kullandıkları ‘dost’-‘düşman’ pratiğinin *communitas* ve *societas* kiplerini ayrıştırmasıdır. Kardeş’in (2015: 104) belirttiği gibi Schmitt’in ‘karar vermek’ anlamında kullandığı *entscheidung* fiili “içinde kesip atmak, bölmek, sınır çekmek gibi anlamlar muhteva etmektedir”. Ancak *siyasal olan* hakkında ‘karar verirken’ bu *kahverengi dil* yerine kanaatlerin çoklu bir ritimde özgürce dans etmelerini sağlayacak birleştirici ve uzlaştırıcı bir demokratik ‘karar alma’ diline ihtiyacımız vardır.

<sup>635</sup> “Basılı metinlerde de konuşurken de, tahsillilerin de tahsilsizlerin de, klişeleri ve ses tonu aynıydı. Hatta nasyonal sosyalizmin en feci takibat altındaki kurbanları ve kesinlikle ölümüne düşmanları arasında bile, konuşmalarında ve mektuplarında, yayımlayabildikleri müddetçe kitaplarında, olanca kudreti ve olanca zavallılığıyla, işte tam da zavallılığın kudretiyle, hep LTI hüküm sürüyordu” (Klemperer, 2013: 31).

<sup>636</sup> “Cermenliğin imtiyazlılığını ve insanlıkta tekel olma iddiasını temellendirmeye uygun bir fantezi olarak kurulan ve son kertede insanlığa yönelik en tüyler ürpertici cinayetler için av ruhsatına dönüşen ırk öğretisinin kökleri, Alman romantizmindedir” (Klemperer, 2013: 158).

### 3.3.5. Neoliberal İrade ve Demokratik İrade

#### 3.3.5.1 Sermaye ve Emek Piyasasının Oluşumu

‘Eşitlik’ ve ‘özgürlük’ dilemmasını, *liberal* ve *cumhuriyetçi* bir dengede çözmek isteyen modern demokrasinin, tarihsel olarak, liberal aklın *ışığında* ‘enternasyonal’ bir ekonomik evren kurmak isteyen kapitalizmin ardından gel(iş)miş olması nedeniyle Köker’in (2008: 9) belirttiği gibi genellikle<sup>637</sup> “ekonomik liberalizmi demokrasinin ön koşulu olarak gören *kestirme* bir neden-sonuç ilişkisi kurulmaktadır”. Ancak “sınıflı bir toplumsal yapı olarak ortaya çıkmış olan kapitalizm” (Giddens, 2000; 2005), oluşumundan bugüne, kendini “demokratik değil, tam aksine otoriter” (Köker, 2007: 86) ve hiyerarşik bir şekilde inşa etmektedir. Mülkiyetin, yurttaşlığın alameti farikası sayıldığı 19. yüzyılda, kapitalizm ve demokrasi, bir süre için ‘burjuva demokrasisi’ çatısı altında buluşmuşlardır. Ancak sonraki yüzyıldan itibaren *milliyetçiliğin demokratikleşerek milleti mülksüzler (paysızlar) lehine toplumsallaştırmaya başlamasıyla kapitalizm (ekonomik irade) ve demokrasi (demokratik irade) arasındaki makas tekrar açılacaktır. Gücünü ekonomik süreçlerden elde ettiği -kâr- pay’ından alan kapitalizm ile “ne zenginlik ne erdem ne de herhangi bir şeyde hiçbir pay’a sahip olmayan” (Aristoteles, akt. Rancière, 2005: 27-28) -‘çokluk’ olarak- halk arasındaki mücadele günümüze kadar şiddetini arttırarak devam etmektedir. Antik çağda sosyo-ekonomik bir *stasis* nedeniyle ilk olarak tarih sahnesine adım atan demokrasinin modern versiyonunun da bu nedenle kapitalizme *içkin* olarak değil kapitalizme *rağmen* geliştiğini söyleyebiliriz<sup>638</sup>.*

Kapitalizm ve modern demokrasi arasında, *yanlış* bir şekilde bir neden-sonuç ilişkisi ve hatta bir koşutluk kurulmasının nedeni her ikisinin de *societas* kipindeki dönüşümlerle ortaya çıkan Reform ve Rönesans hareketlerinin şekil verdiği ‘liberal’ düşünceden besleniyor olmasıdır. Mezhepsel bir *dokunulmazlık* alanı yaratan Reform hareketleri, modern liberalizme, antik Roma’dan mütevellit olan ‘negatif özgürlük’ (*libertus*) anlayışını zerk ederken, *her şeyin ölçüsü olarak insanı* alıp *yeniden -bir- doğuş* vaat eden Rönesans düşüncesi de “*bireyin kendi insani güçlerini tümüyle*

<sup>637</sup> “Demokrasi, ancak kapitalizmde var olabilir” (Milton Friedman, akt. Köker, 2008B: 12).

<sup>638</sup> Canfora’ya (2003: 102) göre “çok yaratıcı bir güce sahip olan kapitalizm akıl karıştırıcı makinesinin içine ‘özgürlük’ gibi son derece yıkıcı sözcükleri dahil etmeyi başarır ve oligarşik bir sistem olmasına rağmen demokratik mekanizmayı yozlaştırarak kendine mal eder”.

*gerçekleştirebilmesi*” (Macpherson, akt. Köker, 2008B: 47) imkânı vererek ‘cumhuriyetçilik’ düşüncesini tekrar canlandıracak olan’ pozitif özgürlük ruhunu kazandırmaktadır. “*L’uomo universale*, yani tam insan” (Davies, 2006: 513) olabilmenin yolu da liberal *özgürlük* algısındaki bu iki boyutu (*ontolojik ilkeyi*) birlikte ele alabilmekten geçmektedir. Fakat ilk başta bir bütün olarak hareket eden ‘liberal’ düşünce, kentlerde ortaya çıkan *burjuvaların* gözü gibi sakındığı ‘mülkiyetlerinin’ *dokunulmazlığı* için işlevselleştirilmeye başladıkça ‘negatif özgürlük’ boyutuna indirgenecek ve ‘pozitif özgürlük’ boyutundan yavaş yavaş uzaklaşacaktır. Mülkiyetin, kent-devletlerinden milli-devletlere giden Askeri Devrim sırasındaki vergi/borç-askeri harcama-vergi/borç sarmalı ile parasallaşarak bir *sermaye*<sup>639</sup> şekline bürünmeye başlamasıyla da liberalizm tam manasıyla ekonomik alana teşne olacaktır. Bunda, *askeri kumarları* nedeniyle borç batağına düşen hükümdarların, ülke içinde *zor* kullanarak topladıkları vergilerin yeterli olmayıp Cenovalı ve Venedikli *tefecilerin* (*sermaye*) eline düşmesi önemli bir yer tutmaktadır.

*Zor* ve *sermaye* arasında kurulan bu simbiyotik ilişki, merkezi devlet oluşum sürecine büyük bir ivme kazandırarak toplumsal üretim ve ticaret kapasitesini de oldukça arttıracaktır. Böylelikle ilk başta banker ailelerin servetleri ile sınırlı olan *sermaye*, üretim ve dağıtım alanında kendine bir genişleme yolu bularak önce *milli* ve ardından da *milletlerarası* düzeyde akışkan bir muhteviyata bürünür. Bankacılıktan beslenen *sermayenin* birikim hızınının, Reform ile *caiz olan* faiz ile sınırlı olması, onu zaman değişkenine bağımlı kılmış ve belirli bir çerçevede yerleşik kalmasına sebep olmuştur. Ancak merkezileşen devletlerin demiryolları ve denizyolları ile devasa boyutlara taşınan üretim ve dağıtım teknolojilerinden beslenen *sermayenin*, zamana bağımlı faize ek olarak ‘kâr’<sup>640</sup> odaklı bir birikim sürecine evrilmesi onun gücünü kat be

<sup>639</sup> Her ne kadar buradan sonra *sermaye*’den bir ‘özne’ imiş gibi söz edecek olsak da “sermaye bir özne olarak değil; belirli bir toplumsal yeniden üretim ilişkisinin adı ve bir toplumsal yeniden üretim tarzı” (Bonefeld, 2014: 72) olarak ortaya çıkmıştır. Ancak toplumsal yeniden üretim ilişkilerinde karşılaştığı çatışmaları, “büyüleyici gücü” (Negri, akt. Bonefeld, 2014: 85) ile çözdüğü ölçüde sonsuz bir birikim sürecine girebilme ihtimali olan *sermaye* bir özne olamasa da gelecekte bir ‘tanrı’ olabilir.

<sup>640</sup> “Kelime kökeni olarak kapital kelimesi 12. ve 13. yüzyıllara doğru fon, mal stoku, para kitlesi veya faizi olan para anlamında ortaya çıkmıştır; kelime hemen açık bir tanıma kavuşmamıştır, çünkü o sıralar tartışma her şeyden önce skolastiklerin, ahlakçıların ve hukukçuların; alacaklının taşıdığı rizikoya yönelik olan bilinçli yolu açmalarına neden olan faiz ve tefecilik üzerine yapılmaktadır” (Braudel, 2004(A): 203).

kat arttırarak kabına sığmaz bir şekilde akışkan hale getirecektir<sup>641</sup>. Elbette yerleşik de olsa akışkan da, *sermayenin* her daim, sığınarak parasal ölçütünü sabit tutabileceği *güvenli limanlara* ihtiyacı olur: Braudel'ün (2004(B): 307) belirttiği gibi “parasal ölçünün sabitliği olmadan kolay kredi ve parasını hükümdara borç veren açısından güvenlik - güven içinde yapılabilecek bir sözleşme olmaz- ve kredi olmadan da iktisadi başarı ve mali üstünlük gelmez”. Faiz-zaman ekseninde ağır aksak ilerleyen *sermayenin* sabiti, - neredeyse- *yakın* çağa kadar yüküne oranla pahada *tonlarca* ağır olan altın olarak belirlenmiş olması onu hep sarp kayalıklardan denizlere bakan kalelere sığınmak zorunda bırakmıştır. Ancak helezonik halkalar şeklinde artan kâr *payları* ile devasa bir yumağa dönüşen sermayenin, -sınırlı- altın ile sabitlenmesi mümkün olmayınca güvenli limanların muhteviyatı da değişecektir. ‘Kâr topu’ gibi yuvarlandığı için sonsuz bir döngüye giren sermayenin sabiti, kendi de bir emtia haline gelerek ‘mübadele iradesinin’<sup>642</sup> hükmüne girecek olan ülke ‘paraları’ olacaktır. Ülkelerin egemenliğinin nişanesi olan yerel paralar arasındaki ‘mübadele iradesinden’ kaynaklı parasal güç dengesizliği de askeri ve siyasi olarak en güçlüsünün, enternasyonal ticari ilişkilerde temel değişken olacak tek bir para sabitine dönüşmesiyle çözülür. Zengin ailelerin sır gibi sakladıkları altın dolu sandıklarda başlayan *sermayenin* yolculuğu, üretimin ve ticaretin enternasyonal bir karakter kazanmasıyla *zorun* en güçlü temsilcisinin parasında basılı olan egemen surette sonlanacaktır. Elbette akışkanlığı sayesinde, ana merkezden çevreye ve çevreden ana merkeze her zaman rahatlıkla hareket edebilecek olan *sermayeye*, bu dokunulmazlığı (*libertus*) veren de *mübadeleyi bir ticaret etiği olarak yücelten* ‘liberal-ekonomik akıldır’. Reform hareketi ile insanların hatırına gelen *negatif özgürlüğün* kökü, bilindiği üzere *zor* karşısında askeri yurttaşlık ile elde edilen toprak mülkiyetine dayanmaktadır. Ancak burjuva yurttaşlığının temelinde sadece kentlerin savunmasından kaynaklı bir askeri nitelik yoktur, ayrıca *üretim, değiş-tokuş ve dağıtım ağları* ile elde edilen *mülkiyet ve parasal sermayeye* dayalı ekonomik bir güç alanı söz konusudur. *Mübadele iradesini* bir yurttaş silahı haline getiren burjuva sınıfı, *ekonomik* alanda elde ettiği kazanımları *zor* karşısında korumak için de *ekonomik akla ve iradeye* dokunulmazlık halesi veren liberal özgürlüğünün negatif eksenini araçsallaştıracaktır.

<sup>641</sup> “Kapitalizm çağında, beş yüz yıldır ülkeler arası mal ve sermaye hareketlerinin artışı sürükleyen, bu kâr güdüsüdür; bu güdü ile hareket eden şirketler de sanayi devriminden beri teknolojinin verdiği yeni imkânlardan yararlanarak ticaret ve yatırım faaliyetlerini genişletmeğe ve yaymağa çalışmaktadır” (Somel, 2001: 143).

<sup>642</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz...



*Societas* kipinden türeyen mübadele iradesinin aldığı kararların, *ekonomik alan* hilafına *siyasal olanı* belirlemeye başlamasıyla da *sermayenin* zor karşısındaki hareket hızı artacak ve *sermayeyi*, *enternasyonal bir -ekonomi-politik-* döngünün içine sokacaktır.

Reform ve Rönesans'ın, liberal özgürlüğün iki eksenini üzerinden erişmek istediği 'evrensel insan' (*l'uomo universale*), *ekonomik olan* (*sermaye*) ve *siyasal olan* (*zor*) arasında kurulan bu eşitsiz ilişki nedeniyle ortadan ikiye ayrılarak dünyayı *yarım akıllı* insanların insafına bırakır. Negatif özgürlükle mahdut olmaya başlayan -burjuva- *liberal aklın* (*ekonomik aklın*) *siyasal alan* üstündeki ilk zaferi, Fransız fizyokratların *genel geçer* bir 'ekonomik' kural/norm olarak ortaya koydukları *laissez-faire* 'kaidesinin,' İngiltere'nin (Birleşik Krallık) denizaşırı ticari arzuları ve bu doğrultuda tahkim ettiği askeri gücü ile *enternasyonal* bir 'siyasal' *yasa* haline gelmesi ile sağlanır<sup>643</sup>. Böylelikle ilk olarak Cenova ve Venedik gibi İtalyan şehir devletlerinde başlayan ve ardından da Hollanda'nın yükselişe geçmesiyle Amsterdam'da devam eden *sermayenin zorlu* hikayesi, denizaşırı teçhizatı ve organizasyonu ile 'enternasyonal' bir sayfa açan Londra'nın güvenli limanlarında devam edecektir. Sanayi Devrimi ile 'dünyanın atölyesi' haline gelen İngiltere üretim, değiş-tokuş ve dağıtım üçgeninin merkezine 'kâr' güdüsünü yerleştirdikçe *sermayeleşmiş zor* devletine dönüşerek dünya tarihinin ilk kapitalist devleti olarak ortaya çıkar. "Diğerlerinden daha önce kapitalist bir ülke olan İngiltere, 19. yüzyılın ortalarında -bir *yasa* olarak kabul edilmesine vesile olduğu-<sup>644</sup> serbest ticaret (*laissez-faire*)<sup>645</sup> uygulamasıyla, 'bütün ülkelere hammadde karşılığında mamul maddeler sağlama rolünü kendine biçerek'" (Lenin, 2001: 89) kapitalizmin küreselleşmesindeki ilk adım olan 'dünya ekonomisinin' temellerini atacaktır. Ancak "İngiliz hegemonyası altında oluşturulan bu kapitalist *dünya-ekonomisi*, Arrighi'nin (2000: 99) belirttiği gibi bir 'dünya ekonomisi' olduğu kadar bir *dünya imparatorluğu*" şekline bürünecektir.

<sup>643</sup> *Laissez-faire* ile insan zihni *ekonomi-politik* düşünce üzerinden belirlenmeye başlayacaktır: Ekonominin bir bilim olarak kendini kabul ettirmeye başlamasıyla ortaya çıkacak olan "*politik ekonomi*, ekonomi kategorilerini sanki dünya-dışı, doğal şeylermiş gibi ele alır. Ekonomik kategorilerin toplumsal kuruluşunu kavramsallaştırmak yerine, toplumsal varoluşu dogmatik şekilde kavranan, ön varsayılan ve kurulu ekonomik biçimler temelinde kavramsallaştırır" (Bonefeld, 2014: 70).

<sup>644</sup> İtaliye ifadesi aittir.

<sup>645</sup> "Ekonomik liberalizmin bir cihat tutkusuyla ortaya atılıp *laissez-faire*'in militan bir inanç durumuna gelmesi 1830'dan sonra gerçekleşti" (Polanyi, 2010: 198).

İnsanlar arasındaki ilişkileri kökünden değiştiren kapitalist *iş bölümünün*<sup>646</sup>, ‘dünya ekonomi sistemi’ ile enternasyonal bir düzeye taşınmasıyla, ülkeler düzeyinde de bir *iş bölümü* ortaya çıkarak devletler arasındaki ilişkileri derinden etkileyecektir. Üretim süreçlerinde kendini gösteren ham madde ihtiyacı, belirli ülkeleri, egemen ekonomik aklın hegemonyasında, -sadece doğal maddelerin değil Siyahlar gibi yerli nüfusun da meta olduğu- sömürüye açık bir *pazar* haline getirir. İnsani ve doğal kaynakları sonuna kadar sömürülen *pazarlar* dışında, dünyanın atölyesi olan ülkelerin ürettiği nihai emtianın satılacağı *pazarların* da enternasyonal ağda kendine yer bulması sonucunda ‘dünya ekonomi sistemi’, Wallerstein’ın merkez-çevre dikotomisi ile açıkladığı iki eksenli bir görünüme bürünecektir: “Meta zincirleri coğrafi yönleri bakımından rasgele oluşmaz, çıkış noktaları çok sayıda, buna karşılık varış noktaları birkaç alanda birleşme eğilimindedir; başka bir deyişle, meta zincirleri kapitalist dünya ekonomisinin çevrelerinden merkezlerine doğru uzanır” (Wallerstein, 2009: 26). Fakat, Polanyi’nin (2010: 253) söylediği gibi “serbest ticaretin, dünya düzeyinde karşılıklı bağımlılığın korkunç tehlikelerini doğurmaya başlaması, ‘dünya -ekonomi- sistemini’ kısa sürede bir *dünya imparatorluğuna* dönüştürecek ve iki kutuplu dünyanın temelini atacaktır”: “Üretim süreçlerinin yapısındaki bu mekân hiyerarşikleşmesi, dünya ekonomisinin ‘merkez’ ve ‘çevre’ bölgeleri arasında yalnızca bölüşüm ölçütleri (reel gelir ve yaşam düzeyleri) açısından değil, daha da önemlisi, sermaye birikiminin yerleri açısından da görülmemiş büyüklükte kutuplaşmaya yol açar” (Wallerstein, 2009: 27). Ancak liberal/ekonomik akıl tarafından enternasyonal bir ‘yasa’ olarak kabul ettirilen *laissez-faire*’in yarattığı küresel eşitsizlik ortamına karşı ilk tepki, *çevre* ülkelerden ziyade *merkezdeki* İngiltere’den gelir<sup>647</sup>.

İngiltere’de *sermaye* ve *mülkiyet* sahiplerini gözeten liberal’ yurttaş dokunulmazlığı, ‘orta sınıf’ (burjuva) *ekonomi-politiğinin* bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. *Siyasal/politik olanın* burjuva/liberal ekonomik aklın *kararları* ile belirlendiği bu burjuva demokrasisinde henüz mülksüzlerin, yoksulların, kadınların,

<sup>646</sup> “Adam Smith gibi büyük bir düşünür, toplumdaki iş bölümünü piyasaların varlığına veya kendi deyişle, ‘insanın bir şeyi başka bir şeyle takas, trampa ve mübadele etme eğilimine’ bağlı olduğunu öne sürüyordu. Bu cümle daha sonraları ‘Ekonomik Birey’ kavramına yol açacaktı” (Polanyi, 2010: 86).

<sup>647</sup> Serbest ticaret ilk olarak 1846 yılında çıkartılan ‘Tahıl Yasası’ ile İngiltere’nin kendi içinde *mümkün* olmuştur. ‘Tahıl Yasası’ ile sanayi ve ticari sermayenin karşısında zorluk çıkartan büyük toprak sahipleri güç kaybederek sermayenin bir parçasına dönüşürler.

işçilerin bir yeri yoktur. Bilindiği üzere *societas* kipinde ‘mübadele iradesi’ ile gerçekleşen kırılma, ortaçağın *communitas*’ına da sirayet ederek tüm -otarşik *komünal* yapıları çözmüştür. *Ancien Regime*’de ilahi bir düzen içinde yaşayan eski tabaka ve gruplar dizginlenemez *sermayenin* saldırıları altında yerle bir olmuştur. Çünkü Engels’in (2007: 319) ifade ettiği gibi “mülkiyetin sağladığı ayrıcalık önünde, tüm öteki ayrıcalıklar silinir”. *Sermayenin* gücünü arkasına alan burjuva sınıfı da ‘ekonomik aklın’ hediyesi liberal dokunulmazlık üzerinden, kendine has ekonomik ve siyasal ayrıcalıklar yaratacağı yeni bir toplumsal hiyerarşi inşa edecektir. Bu *yeni dünya düzenindeki* ‘hiyerarşi’ denkleminin temel değişkeni de mübadele iradesiyle ortaya çıkan ‘değişim değeri’ olur. Ancak değişim değerinden elde edilen “ekonomik değer, sınıfsal güçlerin dengesine bağlı olarak hem dünya-dışı ekonomik bir şeydir, hem de olumsal bir toplumsal biçimdir” (Bonefeld, 2014: 73). *Sermaye*, zor karşısında kendi ‘ekonomik zorunluluğunu’ yaratmak için ‘dünya-dışı’ *ekonomik değerleri*, matematiksel ve istatistiksel olarak ölçülüp hesaplanabilecek doğal bir bilimin nesnesi haline getirir. Ekonomi biliminin vazettiği ‘mübadele’ ve ‘rekabet’ gibi yasalarla da yerel ve enternasyonal ağlar arasındaki -özgür-hareketliliğini (*laissez-faire*), savaş/zor hukukunun tahakkümünden kurtarır. Bilimsel olarak da meşrulaştırılan ekonomik hiyerarşideki her katman arasında, ‘değişim değeri’ üzerinden bir geçişlilik söz konusudur ve bu geçişlilik en yoksulundan en zengin burjuvası ve en güçlü soylusuna kadar geçerlidir: Bir Napoli atasözünün dediği gibi “parası olan malikâne alır ve baron olur” demektedir” (Braudel, 2004A: 219). Ancak kuramsal olarak herkese açık olan geçişlilik gerçekte bilindiği üzere çok da sık olan bir durum değildir ve sermaye kapasite olarak büyüdükçe -geçişlilik- olasılığı da ters orantılı olarak azalmaktadır. Burada bizi ilgilendiren nokta *sermaye* hiyerarşisinde para dahil, her makamın, her üretim aracının ve hatta üretim sürecindeki her insanın bir emtia/mal haline gelmiş olmasıdır:

“Burjuvazi, tarihte, son derece devrimci bir rol oynadı. Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi. İnsanı ‘doğal efendiler’ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak çıkardan, katı ‘nakit ödeme’den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, dar kafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim-değerine dönüştürdü ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o *biricik* insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek

sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu” (Marx & Engels, 2005: 119).

Burjuvazi önderliğindeki *sermaye*'nin -feodal- toplumsal alanı ilk olarak *sömürmesi* daha önce de belirttiğimiz gibi köylerinde *serf* olarak ikamet eden ‘emekçi’ kesimden başlamıştır. *Çitleme* hareketi ile yerinden yurdundan edilen köylüler, açlıktan ölmek adına kentlere akın etmişlerdir. Kimi, sanayi devrimi ile sayıları günden güne artan fabrikalardaki sermayeye emeklerini ‘ücret’ karşılığı satarak iş bulabilmiş, kimi de tanrının inayeti ve rahibelerin merhameti ile karnını anca doyuran yoksullar sınıfına katılarak kapitalist sömürden bir nebze olsun kendilerini koruyabilmişlerdir. Yoksullar ve emekçiler olarak mülksüzleri/paysızları, *sermaye piyasası/ekonomi-politiği* karşısında savunmasız bırakan ilk gelişme ise 1834 yılında kaldırılan ‘Elizabeth Devri Yoksullar Yasası’<sup>648</sup> olacaktır. *Ekonomik aklın, siyasal/politik olan’a* yaptığı bu müdahale sonucunda “bireyin aç kalmasına rıza göstermeyen organik toplum” (Polanyi, 2010: 234) tamamen ortadan kalkarak piyasa toplumuna doğru ilk evrimini<sup>649</sup> gerçekleştirir. “Bir kere yardım alan hep yardım alır” vecizesini” (Polanyi, 2010: 129) kendine şiar edinen ekonomik liberalizmin parlamentodaki aktörleri, 1834 yılında “para ve gıda yardımlarının tümünü kaldırarak tek yardımın kurulan ‘Yoksullar Çalışma Yurdu’na kabul edilmek olduğu ‘Yeni Yoksullar Yasasını’ parlamentodan geçirirler” (Engels, 2007: 331). Böylelikle yoksullar ve emekçiler arasındaki kategorik ayırım ortadan kalkarak *sermaye piyasasının* ekonomik olarak *yönetimselleştireceği* tek bir emek piyasası oluşmaya başlayacaktır. Bu *ekonomi-politik* yasa ile yoksulluk, en ağır şartlarda sömürülen emekçilerin kaçabileceği bir liman olmaktan çıkarak *polis* devletinin<sup>650</sup> bir sorunsalı

<sup>648</sup> “Eski Yoksullar Yasası, 1601 tarihli bir fermana (Elizabeth’in 43’üncü fermanına) dayanıyordu ve yoksula yardımın, cemaatin görevi olduğu gibi safça bir düşünceden yola çıkıyordu. İşi olmayan kişi yardım alıyordu ve yoksul, cemaati, kendisini açlıktan koruma sözü vermiş bir topluluk olarak görüyordu. Yoksul, haftalık yardımı bir ihsan olarak değil, bir hak olarak istiyordu” (Engels, 2007: 329).

<sup>649</sup> “Ekonomik liberalizm 1820’ye gelindiğinde üç klasik ilkeyi temsil etmeye başlamıştı: Emeğin fiyatının piyasada belirlenmesi, paranın otomatik bir mekanizma yardımıyla yaratılması, malların engellenmeden ve ayrıcalık tanınmadan ülkeler arasında özgürce hareket edebilmesi. Kısaca, emek piyasası, altın standardı ve serbest ticaret” (Polanyi, 2010: 196). Bu nedenle 19. yüzyıl boyunca üç ilkeyi hayata geçirmek için uğraşmıştır.

<sup>650</sup> “*Manchester Guardian*’da çok doğal ve makul bir şey gibi hiç yorumsuz yayınlanan şimdi vereceğim mektubu okuyalı henüz bir yıl bile olmadı: “Bay Yazı İşleri Yönetmeni – Bir zaman var ki, ana caddelerimizi dilenci sürüleri sardı; epir epir giysilerini, hastalıklı yerlerini, iç bulandırıcı yaralarını ya da beden bozukluklarını göstererek utanmaz ve can sıkıcı bir tarzda, gelen-geçenin acıma duygusunu harekete geçirmeye çalışıyorlar. Düşünüyorum da insan yalnızca yoksula yardım vergisi ödemekle kalmayıp, hayırsever kurumlara geniş katkılarda bulunduktan sonra, böyle münasebetsiz ve onaylanamaz rahatsız

haline getirilir. Mülksüzler/paysızlar yoksul olmaksansa neredeyse açlıktan ölmeyi tercih edeceklerdir artık.

*Sermaye piyasasının*, yoksul ve işçiyi bu -liberal- yasa ile aynı eksene taşımayı başararak emeğini ücret karşılığı “parça parça satması gereken yoksul işçiler, bütün diğer ticari emtia gibi bir mal haline gelirler ve bu nedenle bütün mallar gibi rekabetin bütün iniş çıkışlarına, piyasanın bütün dalgalanmalarına tâbi olurlar” (Marx & Engels, 2018: 59). Ancak saf bir *emek piyasasının* oluşmasının önünde bir engel daha vardır: Kapitalist sermayenin özü olan *sanayi* ve *ticari sermaye* ile *feodal toprak sermayesi* (toprak aristokrasisi) arasında ‘tahıl fiyatları’ üzerinden oluşan çelişki bilindiği üzere, ‘asgari yaşam’ maliyetlerini arttırdığı için işçi ücretlerini diğer ülkelere nazaran yüksek tutmaktadır ve bu da İngiltere özelinde ‘serbest’ bir liberal emek piyasası oluşmasına engel olmaktadır. *Ekonomik olan*’ın parlamentodaki *siyasal çekişme* ile belirlendiği bu süreç, “bütün tarım ürünlerinin ve özellikle işçi sınıfının geçim araçlarının ucuzlatılması; hammadde maliyetinin düşürülmesi ve ücretlerin -henüz *aşağı çekilmese* bile- düşük tutulması” (Engels, 2007: 21) için çıkartılan Tahıl Yasası ile ekonomik olan’ın lehine dönerek İngiltere’yi, *sermayenin* rahatlıkla at koşturacağı *serbest piyasa* ekonomisinin anavatanı haline getirecektir. Ancak “burjuvazinin yani sermayenin gelişmesi ölçüsünde, modern işçi sınıfı olan proletarya da gelişerek” (Marx & Engels, 2018: 59) kendi *ekonomi-politiğinin* -doğru- ‘bilincine’ ermek üzeredir.

“Emeğin mal haline gelmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan işçi sınıfını” (Fülberth, 2010: 173), ekonomik akıl ile donatılmış *sermaye* karşısında, artık ne tanrı ne de toprak soyluları koruyamaz; işçiler kendilerini yalnızca *sermaye piyasasının* kuralları ile belirlenmekte olan *emek piyasası* içinde yapayalnız bulurlar. İlk başta işçiler için bir cehennem (kadın ve çocuklar dahil olmak üzere sağlıksız ve güvensiz ortamlarda uzun ve ağır çalışma koşulları) olan emek piyasası, işçilerin hem ekonomik hem de politik olarak *bilinçlenme* sürecine girmeleriyle *sermaye piyasasının* karşısında bir çelişki olarak yükselmeye başlayarak modern kapitalizmin gelişim seyrini ‘demokratik’ açıdan etkileyecektir. *Ekonomik olan*’ın, *siyasal olan*’ı nasıl ‘bilimsel’ olarak etkilediğini ve yön verdiğini idrak eden işçiler, *siyasal olan*’ı kendi lehlerine değiştirmek için üretimden

---

edilmeleri hiç de hak etmiyor. Eğer kente huzur içinde gelip gitmemizi sağlayacak kadar bizi koruyamıyorlarsa, polis için bunca parayı niye ödüyoruz? Bir Hanımefendi” (Engels, 2007: 322).

gelen *ekonomik güçlerini* kullanmayı akıl ederek siyasal haklar kazanmak için sendikal olarak örgütlenirler. İşçilerin bu süreçte kamusal taleplerini dile getirdikleri *dilekçeler* nedeniyle *Chartist* hareket adı verilen toplumsal mücadelelerine başlamalarıyla da kapitalizmin, -feodal- toprak piyasasından sonraki ikinci çatışma alanı ortaya çıkar<sup>651</sup>. *Ekonomi-politik* alanda “*laissez-faire*’den *kollektivizm*’e geçişin” (Polanyi, 2010: 214) ilk adımı olan bu ‘demokratik’ mücadeleler sonucunda “1847’de elde edilen on saatlik işgünü uygulaması, orta sınıfın *ekonomi-politiğinin* işçi sınıfının *ekonomi-politiğine* ilk teslim oluşu” (Marx, akt. Thompson, 2006: 664) olarak tarihteki yerini alacaktır. “*Konuşmaya hakkı olmadığı halde konuşarak ve pay sahibi olmadığı şeyden pay talep ederek demos’un*”<sup>652</sup> bir parçası olmaya başlayan işçiler ile *ebedi sohbetlerde* durmadan konuşarak oturduğu yerden *payına pay* katmaktan başka bir şey düşünmeyen -ekonomik-liberaller arasındaki *ekonomi-politik* mücadele, karşılıklı uzlaşmalarla 20. yüzyıl başına kadar devam edecektir. *Milliyetçiliğin demokratikleşmesi* ile modern *demos’un* (*millet*) bir parçası olarak kabul edilmeye başlayan işçiler<sup>653</sup> ile liberaller arasında önce sokaklar ve fabrikalarda sonra da *nispi temsil* sayesinde parlamentoda devam eden ‘demokratik irade’ oluşturma mücadelesi sayesinde, *emek piyasası* ile *sermaye piyasası* arasında -göreceli olarak da olsa- ‘insani’ ilişkiler kurulmaya başlamıştır:

“1860 Madenler Yasası, ‘okuma yazma bilmedikleri halde okula gitmeyen 12 yaşından küçük oğlan çocukların çalıştırılmasını yasaklayacak’ biçimde genişletildi. 1861’de ‘Yoksullar Yasası uygulayıcılarına aşı zorunluluğunu uygulama’ yetkisi verildi; 1863’te ‘aşılı olma zorunluluğu İskoçya ve İrlanda’da uygulanmaya başlandı’. Ayrıca ‘gıda maddelerinin besin değerinin tam mı yoksa eksik mi olduğunu’ değerlendirmek üzere müfettişler tayin edilmesini öngören bir yasa hazırlandı; bunu, çocuklara çok dar bacalar temizleterek onların eziyet çekmelerine, hatta ölümlerine neden olunmasını engellemek üzere çıkarılan bir Baca Temizleyicileri yasası, bir Salgın Hastalıklar Yasası ve yerel

<sup>651</sup> “Kapitalizmin gelişmesinde şu üç temel çatışma şekli görülmüştür: Sermayeye emek arasında, kapitalistlerle toprak, işgücü ve diğer üretim araçları üzerinde hakları bulunan başka kesimler arasında ve aynı pazarda (emtia pazarı, işgücü pazarı, sermaye pazarı) birbirine rakip olanlar arasında” (Tilly, 2005: 46).

<sup>652</sup> “Konuşmaya hakkı olmadığı halde konuşan, pay sahibi olmadığı şeyden pay alan, demos’tandır” (Rancière, 2007: 145).

<sup>653</sup> “İşçi sınıfı kapitalist ekonomi ilkelerini kabul ettikten ve sendikalar sanayinin düzenli işleyişini ana amaçları olarak benimsedikten sonra, orta sınıflar belirli düzeydeki işçilere oy hakkı tanımaya razı oldular; yani Chartist hareket silindikten ve işçilerin oy hakkını kendi fikirlerini gerçekleştirmek için kullanmayacakları iyice açığa çıktıktan sonra” (Polanyi, 2010: 242).

yetkililerin, çoğunluğun kitap ihtiyacını karşılamak üzere azınlıktan vergi alabilmelerini sağlayan bir Halk Kitaplıkları yasası izledi” (Polanyi, 2010: 210).

Sağlık sigortası ve emeklilik hakkı gibi işçi tazminatlarının izlediği tüm bu *kolektif* hakların temelinde elbette, emeği yalnızca bir *meta* olarak gören sermaye piyasasının vicdanı değil ‘demokratik iradenin’ temelini oluşturan modern yurttaşlığın siyasal mücadelesi bulunmaktadır. Bilindiği gibi, 18. yüzyılda *medeni* eksende başlayan modern yurttaşlık kurumunun gelişimi 19. yüzyıldaki toplumsal mücadelelerle *siyasal* eksene taşınmıştır. İşçiler gibi sınıfsal yapıların yurttaşlık kurumuna kabul edilmesiyle yükselen kolektif hak talepleriyle de “*haklara sahip olma hakkını*” (Arendt, akt. Rancière, 2007: 59) insanlara bahşeden yurttaşlığın *sosyal ekseni* de tamamlanmış olur. “Bu yeni haklarla eski biçim hak arasındaki fark, ikinciyi niteleyen *var olmak* hakkı ile birincileri niteleyen *elde etmek* hakkı arasındaki neden-sonuç ilişkisinden doğmaktadır, evvelce temin olunan *var olma* insanın soyut cevherini teşkil ederken, sosyal haklarla ifade edilen talepler ise, gerçek insanın *varlık şartlarını* ortaya koymaktadır” (Burdeau, 1964: 35). ‘İnsan’ olarak *var olabilmek* için öncelikle ‘yurttaş’ olarak sosyal *hak talebinde* bulunmamız gerekir ki *sermayeden* mürekkep piyasa toplumunda insanın meta olmaktan başka bir hükmü yoktur. *Sermaye piyasası* ile *emek piyasası* arasında ‘insan’ lehine ortaya çıkan dengenin temelinde de bu nedenle yurttaşlık kurumundan beslenen ‘demokratik irade’ bulunmaktadır. ‘Demokratik irade’, demokratikleşmenin ilk dalgasında her ülkede farklı bir mücadele hikayesi yazmış olsa da *kural-olarak-istisna* yaratmaya meyilli ‘kural tanımaz’ *laissez-faire*’i ehlileştirmeyi başarmıştır:

“Protestan İngiltere’de tutucu ve liberal hükümetler sırayla fabrika yasalarının tamamlanmasına çalıştılar. Almanya’da Roma Katolikleri ve Sosyal Demokratlar aynı şeyin başarılmasında rol aldılar; Avusturya’da kilise ve kilisenin en militan destekçileri, Fransa’da ise kilise düşmanları ve din adamlarının ateşli muhalifleri hemen hemen bunlara eş yasaların yürürlüğe girmesinden sorumluydular. Yani, sonsuz çeşitlilikte sloganlar ve çok farklı amaçlarla, birçok değişik parti ve sosyal kesim, birlikte, bir dizi ülkede birçok karmaşık konuyla ilgili, hemen hemen bütünüyle aynı önlemleri yürürlüğe koydular” (Polanyi, 2010: 211).

### 3.3.5.2. ‘Sunî’ Meşruiyet: Demokratik Kapitalizm

20. yüzyılın hemen başında, aşırı ve radikallerden ılımlı ve merkez partilere kadar sol ve sağın uzlaşmaz kanıları (ekonomi-politik hak talepleri), nispi temsil ile parlamento içinde kendilerine yer bularak *sermaye* güçlerinin hilafına az da olsa demokratik bir irade oluşturmayı başarır. *Milliyetçiliğin demokratikleşmesi* ile ortaya çıkan ‘demokratik iradenin’ ülke sınırları içindeki *ekonomi-politik* kararlar üzerinde etkin bir rol oynayarak *sermayenin* hareketliliğini kısıtlamaya başlaması, liberal-ekonomik aklın gücünü ve etkisini zayıflatacaktır. Demokratik iradenin can ve güç kattığı güçlü bir *emek piyasasının* söz konusu olmadığı daha evvelki *laissez-faire* çağında, *sermaye* ve *zor* arasındaki ortaklıkla kurulan *liberal enternasyonal* düzen, *ekonomik olan*’ın demokratik siyasetle belirlenmeye başlaması ile daha önce de belirttiğimiz gibi dünyayı bir krizin eşiğine taşıyacaktır: Yalnızca *sermaye* ve *zor*’un aktör olduğu *laissez-faire*’in (liberal) enternasyonal ağlarının, demokratik siyasetin öngördüğü korumacı ekonomi-politik yasalar uyarınca yükselen gümrük duvarları ile delinmesi, kapitalizm için ilk krizin tetikleyicisi olacaktır. “Milletin bağımsızlığını ve kendi kendine yeterliliğini koruma ya da kazanma savaşımı zorunlu olarak, enternasyonal kapitalist dolaşım çevrimi içerisinde kendi büyük sanayisini kurma özlemi üretir” (Kautsky, 1990: 94). Bağımsız sanayileri ile yüksek üretim gücüne kavuşarak dünyanın atölyesi İngiltere’ye rakip olmaya başlayan tüm milli-devletler için kapitalizmin üçüncü çatışması baş gösterecektir. Hammadde pazarının ve üretilen emtianın satılacağı pazarların aynı ve sınırlı olması nedeniyle “aşırı üretim salgınına” (Marx & Engels, 2005: 122-123) yakalanan -liberal- kapitalizm bu krizden çıkmak için merkantilizm çağındaki militarist güdülere -tekrar- sarılmaktan başka bir çare bulamaz:

“Peki, burjuvazi bu bunalımların üstesinden nasıl geliyor. Bir yandan üretici güçlerin büyük bir kısmını zorla yok ederek; öte yandan yeni pazarlar ele geçirerek ve eskilerini de daha derinliğine sömürerek. Yani, daha yaygın ve daha yıkıcı bunalımlar hazırlayarak ve bunalımları önleyen araçları azaltarak” (Marx & Engels, 2005: 123).

Liberal/ekonomik aklın *siyasal olan*’ı belirleyemediği bu kriz ortamında oluşan enternasyonal otorite boşluğunu doldurmak için de milli devletler içinden iki ayrı güç odağı sivrilmiştir. Yurttaşlık ekseninde birleşerek, daha öncesinde, *sermayeye* (ekonomik akla) karşı demokratik bir siyaset üreten işçiler, köylüler ve küçük burjuva sınıfının bir



kısmı, kapitalizmi külliyen yok edecek bir *enternasyonal sosyalizm (proleter irade)* hayalinin peşine takılırken bir kısmı da milli sınırlar içine çekilen merkantilist-kapitalizmin militarist-milliyetçi (*milli irade*) çağrısına kulak verecektir. Bilindiği üzere kapitalizmin *pazar krizi* derinleştikçe demokratik irade'deki *geri çekilmeye proleter iradedeki* yenilgiler de eşlik ederek meydanı milliyetçilik ekseninden beslenen militarist-milli iradeye bırakır. İnsanları dünya tarihinin ilk *enternasyonal* savaşının içine sokan *milli irade, sermayeyi* de kendi sınırları içinde millileştirerek yaklaşık 30 yıl sürecek bir uykuya yatıracaktır.

I. Dünya savaşının ardından, galip gelen devletlerin genel kabul gören 'milletlerin kendi kaderini tayin hakkı' (*self determinasyon*) argümanı sonucu ortaya çıkan onlarca yeni milli-devlet nedeniyle milli sınırlar içinde sabitlenen *sermaye'nin* hareketlilik imkânı iyice kısıtlanır. Milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki çelişkiyi daha da arttıracak olan bu *milletleşmiş sermaye* süreci, on yıl gibi kısa bir sürede 'dünya ekonomi sistemini' yine *büyük bir ekonomik buhranın* kıyısına taşıyacaktır. 1929 yılında tüm dünyada zirveye ulaşarak devasa bir 'durgunluk' (*stagnation*) ve yüksek işsizlik yaratan bu ekonomik krizden çıkmak için İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes'in (1883-1946) *-ekonomik aklından* türeyen- 'bütçe açığına rağmen kamu harcamalarını arttırma' önerisi 1930'lardan itibaren kabul görecektir ve *aşırı üretim salgınına* bir nebze olsun ilaç gibi gelecektir. Literatüre *deficit-spending* (bütçe açığı oluşturan telafi edici kamu harcaması) olarak geçen bu *ekonomik çözüm, siyasal olan* üzerinde parasal bir ferahlama getirerek 'refah devletinin' de temelini atar<sup>654</sup>. *Ekonomik olan* üzerinde *siyasal olan*'ın harcama kapasitesi/kararları üzerinden kurulan refah devletinin kamusal bir işlerlik kazanabilmesi için de yaklaşık 40 yılı aşkındır sürmekte olan enternasyonal krizde militarist-*milli iradenin* tahakkümü altına girmiş olan *demokratik yurttaş iradesinin* özgürlüğüne tekrar kavuşması gerekecektir.

Yükselen 'milli irade' dalgaları nedeniyle 'demokratik iradenin' esamisinin okunmadığı bu *kriz* ortamında, bilindiği gibi, liberal sermayenin hareketsizliği nedeniyle boş kalan enternasyonal ağlara gözünü diken yapılar arasında yeni bir 'dünya sisteminin'

<sup>654</sup> Drucker'a göre (Drucker, 1994: 8) "Vienna Borsasındaki çöküntüden on yıl sonra -1883/1888 arasında- Alman şansölyesi Bismarck'ın sağlık sigortası ile zorunlu ihtiyarlık sigortasını yaratarak oluşturduğu koruyucu Sosyal Güvenlik ağı 'refah devleti'nin başlangıcıydı'".

kurucu iradesi olmak için ikinci bir dünya savaşı çıkmıştır. Alman ‘siyasi aklının’, ‘yıkıcı’ bir irade olarak dünya sistemine entegre etmeye çalıştığı *nasyonal sosyalizmin*, hem kapitalist Batı demokrasileri hem de sosyalist Sovyet *cumhuriyetleri* arasında kalarak yenilgiye uğraması ile sonlanacak olan II. Dünya Savaşı’nın ardından dünya -sosyalist-sol ve -liberal- sağ arasındaki iki kutup arasında bir dengede asılı kalacaktır. Liberalizm, cumhuriyetçilik ve milliyetçilik eksenlerinde onlarca yıldır devam eden çatışmalarla iyice kızışan ‘enternasyonal krizi’ *soğutma* çabası olacak düşünülebilecek bu ‘soğuk savaş’ sürecinde, sol’un temsilciliğini Sovyetler Birliği (SSCB) yaparken sağ’ın lokomotifi olarak da Amerika Birleşik Devletleri (ABD) kendini öne atacaktır. Savaş sırasındaki ‘yalıtılmış’ askeri ve sivil emtia ticaretinin devasa boyutlara ulaşması nedeniyle liberal kapitalizmin önderi haline gelen ABD, yeni enternasyonal ağlar yaratmaya başararak *sermaye*’nin yeni anavatanı olur. 1929 Buhranından en çok etkilenen ülkelerden biri olmasına rağmen ABD’nin savaşın hemen ardından ‘liberal’ enternasyonal sistemde en temel oyun kurucu olarak çıkmasında “Amerikan sanayisinin savaş sürecinde ‘demokrasinin cephaneliğini’ yapmış olmasının” (Shutt, 2003: 17) çok büyük etkisi vardır. Savaş sonrasında da ekonomik büyümesini devam ettirebilmek adına Batı Avrupa’ya vakfettiği ‘Marshall Yardımları’ aracılığıyla *sermaye aktarımlarını* harekete geçiren ABD hem üretim ve dağıtımın hem de *sermayenin* tekeli kısa sürede eline alacaktır.

*Sermayenin* merkez ülkesi olarak enternasyonal dengeyi kendi lehine belirlemeye başlayan ABD, ‘ekonomik’ *zor*’dan doğan ‘liberal’ *müdahalelerini* yalnızca bilimsel olarak değil siyasal olarak da meşrulaştırma gereği duyar. Bunun için, başta Batı dünyası olmak üzere tüm dünyaya kendini, liberal- demokrasinin ‘amansız’ bekçisi olarak Sovyet sosyalizminin ‘enternasyonal’ arzularına karşı mücadele ettiğine ikna edecektir. Bu meşrulaştırma saikinin altında “İngiliz imparatorluğunun gerilemesinin nedenlerinden biri olarak ‘İngiliz demokrasisinin gelişmesi ölçüsünde sömürgelerindeki demokrasinin reddinin ahlaki olarak kabul edilemeyecek bir çelişki haline gelmesinin’ gösterilmesinin de” (Shutt, 2003: 14) bir payı bulunmaktadır. Ancak ‘demokratik meşruiyet’i dünya sahnesine yükselten, ABD’nin vicdani yönden günah çıkartması değil, gelişen teknolojik ve bilimsel gelişmelerle hızı iyice artan *sermaye*’nin açlık hissini doyurma zorunluluğudur. *Emeğin* kutsandığı Sovyet sosyalist ‘dünya sisteminin’, dünya pazarlarını kendi *ekonomi-politiği* üzerinden *zor*’la ele geçirerek enternasyonal dengede

‘kurucu irade’ olmasını engellemek isteyen ABD, dünya pazarlarını bir ‘demokrasi pazarına’ dönüştürmeyi akıl ederek kendi *ekonomi-politiğinin görünmez eli*’ni icat eder. Bu *görünmez elin* işlerlik kazanması için de ABD, savaş biter bitmez ‘dost’ ülkeleri Bretton Woods kasabasında toplamış ve burada alınan ‘ekonomik’ kararlar doğrultusunda da liberal ‘dünya sistemini’, ‘doğu blokuna’ rağmen hayata geçirmiştir. Bretton Woods Anlaşması olarak kabul edilen bu *yarı enternasyonal* toplantıda, ABD’nin para birimi doların, altına sabitlenerek *küresel ticaretin* temeli haline gelmesiyle ABD tam olarak *sermaye*’nin ana üssü haline dönüşür. Dünya Bankası ve ‘Enternasyonal’ Para Fonu (IMF) gibi milletler üstü kurumlar aracılığıyla da *ekonomik zor*’u kendi şahsı dışında kurumsallaştıran ABD için artık geriye sadece *bakir* dünya pazarına ‘-liberal-demokrasi ihraç’ etmek kalacaktır.

I. Dünya Savaşı sonrasında sıkça dillendirilmiş olsa da *enternasyonal* olarak kurumsal bir dayanak kazanamayan ‘milletlerin kendi kaderini tayin hakkı’ nın, ilk olarak 1945’teki Birleşmiş Milletler (BM) Sözleşmesi’nde ve ardından da BM tarafından 1948’de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nde, ‘*bütün milletlerin eşit egemenliği ve bütün vatandaşların eşit bir şekilde kendi hükümetlerini seçme hakkı ilkeleri*’ doğrultusunda resmileşmesi sonucunda dünya genelinde geniş bir ‘demokrasi pazarı’ ortaya çıkar. Başta ABD olmak üzere, liberal-demokratik ülkelerin, kendi ülkelerinde eriştikleri modernleşme seviyesinin ve sahip oldukları refah ve istikrar ortamının nedeni olarak, kapitalizm ve demokrasi arasındaki *zorunlu* neden-sonuç ilişkisini meşrulaştırmaya başlamalarıyla da ‘ikinci demokrasi’ dalgası harekete geçecektir. ‘Kapitalist’ demokrasi dalgası da diyebileceğimiz bu gelişme ile dünya pazarlarına ihraç edilecek ‘liberal demokrasinin’ temel nitelikleri de şu çerçeveler içinde belirlenir: “Genel ve eşit oy ilkesi, düzenli aralıklarla yapılan gizli oy ve açık sayımlı seçimlerle siyasi iktidarın el değiştirebilmesi, halkın temsil edildiği kurumların (parlamento gibi) varlığı, hukukun üstünlüğü (ve dolayısıyla yargı erkinin bağımsızlığı), düşünce, anlatım ve örgütlenme özgürlüğü” (Köker, 2008B: 11). Kendi kaderini tayin etme uğruna verdikleri özgürlük mücadeleleri sonucunda, sömürge olmaktan kurtularak kendi devletlerini yeni(den) kuran halklardan otoriter ve hatta faşist yönetimler altında inim inim inleyen *kadim* milletlere kadar *pazarlanan* liberal-demokrasinin şartı ise kapitalist ‘dünya ekonomisine’ entegre olmaktır. Çünkü genel kaniye göre, liberal bir demokrasi ancak, serbest bir rekabet ortamında hareket eden atomik bireylerin özgür(ce)

karar(lar) alabildiği ekonomik liberalizm alanından/düşüncesinden doğabilir. Tam rekabet ortamında yarışan ekonomik bireylerin/devletlerin ‘özel çıkarlarının’ toplamı nasıl ki ‘genel faydayı’ ortaya çıkarıyorsa politik alanda serbestçe rekabet eden siyasal aktörler arasındaki siyasal yarış sonucunda da ‘demokratik’ genel irade sandıktan çıkacaktır. “Akılcılık, bireycilik ve hedonizm üzerine inşa edilen John Stuart Mill ve Bentham’ın *faydacılık* teorilerinin etik otonomisinin *en çok kişi için en büyük mutluluk* olduğunu” söyleyen Schumpeter (2010: 319) “bu felsefenin halkın iradesi ve demokrasi ile bağdaştırılmasının ilkesinin de ‘halkı eğitiniz ve serbestçe oy vermesini sağlayınız’ olduğunu” belirtmektedir. *Eğitim kuramı sonucu modernleşme* olarak ifade edilebilecek olan bu liberal-demokratik ‘kurucu irade’ anlayışı ile kapitalizm ve demokrasi arasında zorunlu ilişki kurulur ve “arz-talep demokrasisinin” (J.-B. Say, akt. Bonefeld, 2014: 72) temeli atılır.

“Piyasa’nın *görünmez eli*, ekonomik alanı/olanı *doğal* bir şekilde düzenlerken, *arz-talep demokrasisinin* geçerli olduğu liberal demokrasinin *kadife eldiveni* de siyasal alanı/olanı *gereğince* belirler<sup>655</sup>. Faydacıların bu görüşlerinden etkilenen Schumpeter de “demokrasinin kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değer yüklü bir kavram olmadığını tam tersine politik, -idari ve yasal- kararlara varmak için belli bir tür kurumsal organizasyon” (Schumpeter, 2010: 310) olduğunu söyleyerek demokrasiyi, serbest rekabet kuralları çerçevesinde işleyen bir metot olarak kurgulayacaktır. “*Önderlik için rekabet* ya da *serbest oy için serbest rekabet* olarak sınırlandırdığı demokratik metodunda, askeri ayaklanmaları rekabet dışında tutmasına rağmen ‘haksız’, ya da ‘dürüst olmayan’, ‘hileci’ diye nitelenen rekabet ya da rekabetten kaçma gibi ekonomik değerleri bu demokratik metoda dahil etmektedir” (Schumpeter, 2010: 352). Her ne kadar, demokratik ideal ile yerleşmiş öndere karşı olan rekabetin, açık ya da gizli bir şekilde kuvvet kullanılarak önlendiği durumlar, demokratik hükümet metodunu belli belirsiz otokratik bir sisteme dönüştürüyor olsa da Schumpeter’e göre (2010: 352) demokrasinin felsefesini değil tespitini yapmak gerektiği için bu durum demokrasi metodunda bir probleme yol açmaz. Schumpeter ile birlikte, demokrasi düşüncesi, ‘eşitlik’ ve ‘özgürlük’ idealleri arasındaki sonu gelmez çekişmenin, en nihayetinde *eunomia*’yı (iyi yasaları) çıkaracağı umulan bir ideal olmaktan çıkıp, bir parlamento

<sup>655</sup> “Faydacılar ‘halkın iradesini’ sadece akılcı bir tartışma yardımıyla bir araya getirilen bireyci iradelerin toplamında buluyorlardı” (Schumpeter, 2010: 324).

aritmetiğinin çoğunluğundan kurulan ‘salt hükümetin’ *nomos*’a (yasa) ulaşacağı<sup>656</sup> bir yönetime indirgenir<sup>657</sup>. Ancak Köker’in (2008: 13-14) ifade ettiği gibi, Schumpeter, demokrasiyi sayısal bir -fonksiyonel- yönetime indirgemiş olsa da kendi izinden gelecek olan Juan J. Linz<sup>658</sup>, Huntington ve Friedman’ın yaptığı gibi, demokrasinin sadece kapitalizmle birlikte var olabileceğini iddia etmez; tam aksine, yöntemsel demokrasinin liberal hükümetler gibi sosyalist hükümetler de kurabileceğini söyleyerek demokrasiyi her tür ‘rejim’ ile özdeşleştirmenin önünü açar. ABD’nin başını çektiği liberal Batı dünyası tarafından, kapitalist bir modernleşme dönüşümü olarak kabul edilmeye başlayan ‘demokratikleşme’ süreci, Schumpeter’in kuramsal yardımlarıyla eski dünyanın emperyal ‘uygarlaştırma’<sup>659</sup> tekniğinin yerine geçecektir<sup>660</sup>. Demokratik kapitalizmin, *eğitim kuramı sonucu modernleşme* pratiği üzerinden emperyal bir görünüm aldığı bu zihinsel değişimle birlikte, Zakaria’nın (2007) ‘illiberal’ demokrasiler adını verdiği otoriter rejimler de kapitalist dünya sistemine ‘meşru’ bir şekilde kabul edilebilecektir. Çünkü böylelikle, “esas anlamda politik düzenden çok ekonomik bir düzen olan kapitalizm, dünyanın yalnızca merkezi devletlerden uzaklığı nedeniyle bile politik egemenlik altına alınması imkânsız olabilecek bölgelerine girebilmeyi başarır” (Giddens, 2005: 221). *Sermayenin* hiçbir engele takılmadan dünya sistemi içinde hareket edebilmesi üzerine kurulu olan kapitalist-ekonomik akıl bu sebeple, kendi *enternasyonal saadet zincirine* katılan ve de kendi toplumları içindeki ‘illiberal’ yönetimlerine rağmen dünya sisteminin istikrarını bozmayan devletlerin demokratik rejimlerinin niteliği ile çok da alakadar olmamışlardır.

<sup>656</sup> “Demokrasiyi öznel olarak ‘iyi yönetim’ anlamında kullanmak, onu analitik olarak yararsız bir kavram haline getirir” (Zakaria, 2007: 19).

<sup>657</sup> “Demokrasinin ancak kapitalizmle birlikte var olabileceği düşüncesinin en temel dayanak noktalarından biri, demokrasinin salt bir hükümet oluşturma yöntemi olarak kavranmasında ortaya çıkmaktadır” (Köker, 2008B: 13)

<sup>658</sup> Bkz. *Totaliter ve Otoriter Rejimler* (çev. Ergun Özbudun), Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği yay., 1984

<sup>659</sup> “Batı emperyalizminin sömürge politikası yalnız Avrupa uygarlığı insanların bağımsız gelişebileceği varsayımına dayanmaktadır; başka ırklardan insanlar az çok acınacak çocuklar, aptallar ya da yük hayvanlar olarak görülmüştür-her durumda Avrupalıların isteklerine göre denetlenebilecek aşağı türden varlıklardır” (Kautsky, 1990: 87).

<sup>660</sup> “Artık küresel hegemonya kurmuş olan ülkeler bu güçlerini kullanırken, Avrupa emperyalizminin parlak günlerindeki gibi ‘uygarlaşma misyonu’ adı altında sömürgeciliği haklı çıkarmak yerine hiç olmazsa görünürde daha küçük ulusların ‘özgürlüğünü’ sağladıkları ya da korudukları izlenimini yaratmak zorundaydılar” (Shutt, 2003: 13).

Gelişmiş Batı ülkeleri, kapitalist dünya sistemine karşı bir tehdit oluşturmadıkları sürece, yayınladıkları demokrasi endeksleri ile öğrencisine karne veren bir öğretmen edasıyla ‘illiberal’ otoriter rejimlerin yıldan yıla kulaklarını çekmekle yetinmektedirler. Kendilerinin sahip oldukları, sonsuz refah ve huzur vaat eden liberal-demokrasiye de ‘tembel’ ülkelerin yalnızca modern anlamda kapitalistleşmeyi başardıkları zaman erişebileceklerini söyleyerek iktisadi liberalizmin önündeki tüm engellerin kaldırılmasını talep etmektedirler. Ancak merkez-çevre dikotomisine saplanıp kalmış *sermaye*’nin ‘enternasyonal’ hareketliliği, bu eşitlikçi ekonomik refah vaadine asla izin vermez. Bilindiği üzere “her ülkede er ya da geç, kapitalist üretim tarzının ilerlemesi sanayiye, iç pazarın artık yeterli olamayacağı ihraç sanayisine dönüştürerek bütün dünya için üretim yapmaya zorlamaktadır” (Kautsky, 1990: 21). Milli-devlet formasyonu ile ‘milliyetçilik’ ekseninden *enternasyonal ağa* katılan ülkelerin iki seçeneği vardır, ya egemen sermayenin *eşitsiz* ‘liberal’ iş bölümünü kabul ederek daha çok çalışıp daha az kazanacaklardır<sup>661</sup> ya da ‘illiberal’ demokrasinin kamçılacağı militarist-milliyetçilik duyguları ile liberal-kapitalist düzene çomak sokacaklardır. Kapitalist sistemin içindeki bu ‘dördüncü’ çelişki Carr’ın bahsettiği *enternasyonal* krizi tetikleyerek dünyayı yine yangın yerine çevirebilecek bir potansiyeli içinde her daim taşımaktadır. Ancak II. Dünya Savaşı’ndan beri her an tetikte bekleyen bu tehlike, önce ‘soğuk savaşın’ dengeleyici etkisi sonra da neoliberalizmin politik alandaki zaferi ile -şimdilik- ertelenmiş durumdadır.

### 3.3.5.3. Demokratik -bir- İrade olarak Refah Devleti

SSCB ve ABD arasındaki iki kutuplu ‘dünya sisteminin’ bir çıktısı olan ‘refah devleti’ düzeni, 1930’lu yılların sonundan 1970’lere kadar -ABD güdümündeki- ‘enternasyonal kapitalizmi’ belirli ölçülerde cumhuriyetçi bir demokrasi anlayışına yaklaştıracaktır. “*Enternasyonal* krize yol açabilecek ihraç fazlası emtianın, ‘talep’ ve ‘tam istihdam’ yaratan *deficit-spending* modeli üzerinden kamusal alana aktarılması ile

<sup>661</sup> Çevreden merkeze ‘ölçüsüz’ sermaye aktarımı üzerine kurulu olan enternasyonal iş bölümünde teknoloji yoğun nihai emtia maliyeti, emek yoğun ara mallardan ve ürünlerden oldukça yüksektir. Örneğin merkez ülkelerin ürettiği bir birim teknolojik emtianın karşılığı çevre ülkelerin emek yoğun süreçlerle elde ettiği 10 birim bir ürüne denk gelebilir ve bu da merkez ve çevre ülkeler arasında liberal ekonomik akıl ile gizlenen efendi-köle ilişkisinin bir devamıdır.

*geçici* bir ferahlama dönemi yaratan “refah devletinin aslında vaat ettiği şey sadece toplumsal hastalıkları hafifletmek ve temel riskleri yeniden dağıtmak değil aynı zamanda devlet ve yurttaş arasındaki toplumsal sözleşmeyi yeniden yazmak olmuştur” (Esping-Andersen, 2006: 35). *Sermayenin* sınır tanımayan ‘liberal’ aklının, SSCB’nin emeği kutsallaştıran ‘anayasal sosyalizmi’ üzerinden dizginlenmesi ile ortaya çıkan cumhuriyetçi ‘demokratik’ *toplum sözleşmesi*, Avrupa’daki birçok ülkenin anayasasına sızmayı başaracaktır (bkz. Canfora, 2010: 202-210). Emekçi Hakları Beyannamesi ve emeği gözeten anayasal maddeler ile haklarını kamusal düzeyde meşrulaştıran işçi sınıfı, kamusal harcamalar sayesinde tam istihdama yakın bir emek piyasasının da oluşmasıyla liberal sermaye karşısındaki *ekonomi-politik* mücadelede de bir adım öne geçerler. Liberal-demokrasinin kutsal kitabı olan ‘anayasal liberalizm’ anlayışının aksine ‘anayasal sosyalizmin’ egemen olması olarak değerlendirebileceğimiz ‘refah devleti’nde, *siyasal olan*, bütçe açığı yaratmasına rağmen yaptığı kamusal harcamalar, sosyal yardımlar ve sübvansiyonlar ile yerel piyasadaki talebi arttırarak *ekonomik olan* üzerinde bir ‘karar tekeli’ oluşturur. Yurttaşlığın siyasal eksenini ‘demokratik’ açıdan güçlendiren, sosyal eksenini de ekonomik açıdan *ihya eden* bu kamusal genişlemeler, ‘liberal’ sermayenin *siyasal olan*’ın (kamunun) kontrolüne geçmesini sağlayarak ‘hem hareket alanını ve derinliğini daraltacaktır hem de kâr oranlarını düşürecektir. *Sermaye*’nin mevzi kaybetmesiyle zayıflayan ‘liberal irade’nin yeri de *siyasal* ve *sosyal* yurttaşlık eksenlerindeki ‘karar alma’ pratiklerinin harekete geçirdiği ‘demokratik irade’yle dolacaktır<sup>662</sup>.

19. yüzyılda, liberalizm ile -geçici- bir dengeye kavuşmuş olan *enternasyonal güçler* ve *milliyetçilik* eksenindeki kriz, soğuk savaş döneminde ‘dost’-‘düşman’ kutupları arasında askıya alınarak çözülmüştür. Ancak bu ‘dost’-‘düşman’ pratiğinde, hem Batı hem de Doğu blokunu ‘kurucu’ bir *siyasal karar* olarak diğeri üzerinde egemen olmasını engelleyen *jeo-politik* neden, olası bir nükleer tehdidin ‘*kural-olarak-istisna*’ hali yaratması olmuştur<sup>663</sup>. Bu *iki kutuplu* ‘istisna hali’ sayesinde “kendini solun ve sağın ötesinde konumlandıran refah devleti” (Bauman, 2018: 55), 1970’lere kadar

<sup>662</sup> Refah devleti Drucker’ın (1994: 9) ifadesiyle, devlet gücünün mutlak, sınırsız olması görüşünü savunan totaliterciliğin aksine devlete ve devletin ekonomi ile toplum üzerindeki denetimine demokratik ve yasal kısıtlamalar getirildiği devlettir.

<sup>663</sup> “İki kutuplu dünya, gözlerimizin önünde olup biten dizginsiz çılgınlıklara karşı etkili bir güvenceydi” (Canfora, 2003: 105).

enternasyonal dengenin anahtarı haline gelir. Refah devleti, yurttaşlık eksenlerinden doğan ‘demokratik irade’ ile yalnızca ‘liberal iradeyi’ değil aynı zamanda militarist-milliyetçi ‘milli iradeyi’ de hükümsüz kılmıştır. Burdeau’nun (1964: 36) sosyal demokrasi adını verdiği bu *istisna halindeki* “demokratik toplum, ekonomik hayatın cilvelerinden doğan eşsizliklerin kaldırılmış olduğu, servetin bir kudret kaynağı teşkil etmediği, işçilerin bir iş bulma ihtiyaçlarının kolaylaştırabileceği, baskıdan masun buldukları, nihayet herkesin hayatın tehlikelerine karşı toplumdan bir korunma elde etmek hakkını tanıtabildiği toplumdur”. “Dahası, devlet, yurttaşlarını sadece birbirlerinden ve dış düşmanlardan değil, aynı zamanda kendi alçakça içgüdülerinden de korumak, böylece onları daha erdemli bir hayata, yükümlülüğe, kendini gerçekleştirmeye, tek kelimeyle özgürlüğe yönlendirmek için yetkilendirir” (Skinner, 2011: 17). Cumhuriyetçi yurttaşlığın beslediği -sosyal- ‘demokratik irade’den doğan refah devleti tüm dünyadaki enternasyonal krizleri -belirli bir süre- askıya almıştır. Burdeau’nun (1964: 47) belirttiği gibi “sosyal demokrasinin ana düsturu hayatı siyasi faaliyet sayesinde daha cömert hale getirmek, topluluk kaderini güzelleştirmek ödevini siyasete yüklemek” olmuştur ve sonuç olarak da karşımıza “kamu fonlarının, hastalık bir *engel* olduğu için sağlık hizmeti, yoksulluk bir *engel* olduğu için emekli maaşı ve sosyal yardım, cehalet bir *engel* olduğu için parasız ve zorunlu eğitim sağlamak için kullanılacağı refah devlet önerisi” (Skinner, 2011: 17) gelmiştir. Refah devleti, uzun bir süre, kapitalizmin yukarıda bahsettiğimiz üç çelişmesini kendi kuralları çerçevesinde belirli bir dengede tutabilmiştir<sup>664</sup>. Ancak, soğuk savaşın arasında kalmalarına rağmen *ılıman* bir iklim yaşayan Batı Avrupa demokrasilerinin *refah* -devleti- dönemi ABD, SSCB ve Avrupa devletlerinde baş gösteren sosyo-ekonomik değişimler nedeniyle çok da uzun sürmeyecektir.

#### 3.3.5.4. (Neo)Liberal İradenin -Küllerinden- Doğuşu

*Yarı* enternasyonal ‘dünya sistemindeki’ *sermaye* hareketliliğinin *merkezi* olmak isteyen ABD, bilindiği üzere 1944’teki Bretton Woods görüşmelerinde kendi para birimi

<sup>664</sup> Farklı sermaye grupları olarak ele alınabilecek doğu bloku sermayesi ile nükleer *istisnai halinde* bir *kararsızlık* yaşanmıştır. Rakip pazar sıkıntısı ve emek piyasası ile olan çatışmadan doğan çelişki de refah devleti tarafından söğurulmuştur.



‘doları’ altına sabitlemiştir. Doların altına sabitlenmesi ile enternasyonal *sermaye* ve mal akışı belirli bir istikrar kazanarak Batı dünyasında ekonomik bir güven ortamının sağlanmasına vesile olmuştur. Ancak doların *altın* değerinde olmasının ihracat ve ithalat dengelerinde yarattığı olumsuz etkiler nedeniyle, ABD ekonomisi ve ABD şirketleri için zaman geçtikçe belli başlı sorunlar arz edecektir. ABD’de, ekonomik *alan/olan* ile sınırlı olan *enternasyonal* sıkıntılar, Avrupa genelinde ise, kazandıkları ‘örgütlü’ mevziler sayesinde refah devletinin yarattığı konformist eşiği aşmak isteyen ‘kitleleri’ harekete geçirerek sosyo-ekonomik bir veçheye bürünecektir. 1960’lı yılların başından itibaren işçi sınıfı, başta Batı Avrupa olmak üzere dünyanın birçok yerinde güçlenerek sermaye karşısındaki taleplerini daha güçlü bir sesle dile getirmeye ve hatta kapitalizmi aşmaya yönelik devrimci-sosyalist yaklaşımlar ileri sürmeye başlar. ABD, konformist kitle toplumuna yönelik toplumsal tepkilerle ve olaylarla çok güçlü bir şekilde karşılaşmamasını, işçi sınıfının örgütlü mücadelesini zayıflatan bir göçmen ülkesi olmasına borçludur. ABD ve dünya genelinde başlayan bu değişimlerin yanı sıra doğu blokunun lideri SSCB’nin de kendi enternasyonal ağını ticaret ya da sermaye üzerinden değil de ‘askeri’ hatlar üzerinden kurması nedeniyle girdiği ağır ekonomik yükümlülükler, iki kutuplu dünyanın sonunu hazırlayan gelişmeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Refah devleti üzerinden kurulan enternasyonal denge, Vietnam hezimetinin de etkisiyle iyice darboğaza giren ABD’nin, 1971 yılında tek taraflı olarak dolar değerinin altına endekslendiği Bretton Woods antlaşmasından çekildiğini açıklamasıyla ilk darbeyi alır. ‘*Altındaki*’ yükten kurtulan dolardaki dalgalanmaların, çok geçmeden ‘dünya ekonomi sistemini’ etkilemesiyle tüm dünya 1973’te Petrol kriziyle başlayacak olan - yeni- bir *enternasyonal* krizin içine girecektir. Ancak bu kriz, 1930’lardaki *stagnation* (durgunluk) ile malul olan bir kriz olmaktan farklı olduğu için Keynes’in istihdam ve talebi arttıran *deficit-spending* modeli ile bir çözüme ulaşması mümkün olmaz. Çünkü, bu yeni ekonomik krizi tetikleyen zaten, ‘kontROLSÜZ’ kamu harcamaları ile ‘aşırı’ şekilde artan bütçe açıklarının enflasyonist baskısı olmuştur ve durgunluk, işsizlik ve enflasyonun bir arada olduğu bu krize bu nedenle *stagflation* adı verilmiştir. Bu süreçte başını ABD ve İngiltere’nin çektiği birçok ülkede, kamusal harcama kararlarını *siyasal olan*’ın (demokratik irade) hükmüne veren Keynesgil model yerine yeni çözümler ortaya çıkacaktır. Bu arayış sonunda, *siyasal olan*’ın (demokratik irade) hükmündeki

kamu harcamalarını ‘kontrol’ altına almak için *ekonomik olan*’ın/*sermayenin* (liberal irade) belirleyici olacağı ‘para politikaları’ (*monatarist*) yeni dünya sisteminin kurucu iradesi olarak söz sahibi olmaya başlar. Refah devletinde etkin olan ‘demokratik iradenin’ etkisiyle uzun bir suskunluğa girmiş *olan liberal iradenin/aklın* bu yeneden uyanışı, dünyayı yine bir *enternasyonal denge* arayışının içine sokacaktır. *Enternasyonal dengede* bilindiği üzere her daim bir çatışma içinde olan ‘cumhuriyetçilik’ ve ‘milliyetçilik’ eksenleri arasında bir arabulucu gerekmektedir. 19. yüzyıl sonuna kadar *liberalizm* ile gerçekleşen bu üçlü uzlaşma, 1940’lardan sonra ‘refah devleti’ ile sağlanmıştır. 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ise *yeni* bir liberal düşünce yani *neo-liberalizm* sahneye çıkarak ‘cumhuriyetçilik’ ve ‘milliyetçilik’ eksenleri arasındaki yerini alacaktır.

Günümüzde, yalnızca *ekonomik olan*’ı belirlemekle kalmayıp; kültürden sağlığa, spordan eğitime insana dair her türlü sosyal ve hatta antropolojik *olan’a* müdahale eden *neoliberalizmin* kurumsal kökeni, Amerikan *sermayesinin* en büyük temsilcilerinden biri olan David Rockefeller’ın 1973 yılında kurduğu ‘Üçlü Komisyon’un çalışmalarına dayanmaktadır<sup>665</sup>. Refah devletinin yaşadığı ekonomik krizin (*stagflation*), Samuel P. Huntington’ın ABD, Michel Crozier’in Avrupa ve Joji Watanuki’nin de Japonya örneği üzerinden değerlendirdiği komisyonun iki yıllık çalışmasının sonunda elde edilen sonuçlar *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*<sup>666</sup>, (*Demokrasinin Krizi: Demokrasilerin Yönetebilirliği Üzerine*) başlığı altında yayınlanarak tüm dünya ile paylaşılır. Refah devletinin *ölüm fermanı* olan bu çalışmada asıl sorunsallaştırılan nokta refah devletinden ziyade sosyal demokrasinin öznesi olan ‘demokratik irade’ olmuştur. Kamusal harcamaların piyasa alanına baskın olması, *demokratik irade*’nin, *ekonomik akıl* üzerinde kendi *ekonomi-politiğini* kabul ettirebilmesini sağlamıştır. Bu nedenle Üçlü komisyondan çıkan ‘ekonomik’ kararlar, ‘demokratik irade’nin vuku bulacağı kamusal harcama alanlarının sınırlandırılarak *sermayeye* sonsuz bir akış sağlama üzerine bina edilecektir:

<sup>665</sup> “Neoliberalizmin düşünsel temelini tarihi daha geridedir: 26 Ağustos 1938’de beş gün boyunca Paris’te, Paris’in merkezindeki Montpensier Sokağı’nda, (Unesco’nun atası) Uluslararası Entelektüel İşbirliği Enstitüsü çerçevesinde toplanan Walter Lippmann kolokyumu. Paris toplantısı, katılımcılarının niteliği bakımından çok parlaktır. Bunların çoğu savaş sonrasında Batı ülkelerinde liberal düşünce ve politika tarihine damgasını vuracak kişilerdir: Aralarında, Friedrich Hayek, Jacques Rueff, Raymond Aron, Wilhelm Ropke, Alexander von Rustow gibi isimler bulunmaktadır” (Dardot & Laval, 2012: 141).

<sup>666</sup> New York University Press, 1975.

“Gelir, şirket, sermaye ve mülkiyet vergilerinin düşürülmesinin yanı sıra devlet harcamalarının azaltılması, kamu iktisadi teşekküllerin özelleştirilmesi, işgücü ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi, sosyal giderlerin azaltılması; devletin yatırımlardan ve düzenleme görevlerinden çekilmesi ve yönetimin ‘*laissez faire*’ uyarınca (enternasyonal finans) piyasaya bırakılması, paranın istikrarına öncelik tanınması” (Fülberth, 2010: 267, Şenses, 2006: 47-51, Kazgan, 1997: 70-71).

Yukarıda özetlenen *neoliberal kararları* ilk olarak fiiliyata geçirmek de enternasyonal (*küresel*) sermayenin yılmaz savunucuları olan İngiltere başbakanı Margaret Thatcher ile ABD başkanı Ronald Reagan’a nasip olur. Bauman’ın (2000: 39) belirttiği gibi “*neoliberal* itikat Margaret Thatcher’ın o meşum ‘*toplum diye bir şey yoktur*’ cümlesiyle ilan edilir ve Thatcher’e göre yalnızca erkek ve kadın bireyler ve aileler vardır”. Neoliberal iradenin, *aklındaki* ekonomik kararları, *siyasal olan*’a kabul ettirebilmesinin yolu, -demokratik- toplumun en küçük atomlarına kadar çözülerek lağvedilmesinden geçmektedir. Toplumun aile olsun birey olsun ‘hane’ birimi üzerinden ele alınmasının yanı sıra, kamusal harcamaların -fatura- adresi devletin; sağlıktan eğitime, ulaşımdan enformasyon teknolojilere kadar birçok alandan elini eteğini çekmek zorunda bırakılmasıyla da ‘demokratik irade’nin *ekonomi-politik* alanı gündün güne daralacaktır. Kamusal harcama alanlarının sınırlandırıl(a)madığı ‘asgari/insani’ durumlarda dahi, kamu yönetiminin *neoliberal* ‘ekonomik akıl’ doğrultusunda *yönetimselleştirilmesi*, *siyasal olan*’ı belirleme iddiasındaki demokratik irade’nin sonunu hazırlayacaktır. *Zor*’un *sermayesinden (refah devleti) sermayenin zor*’una (*neoliberal*) geçişle birlikte devlet, genel irade doğrultusunda ‘kamusal yararı’ gözetilen bir kurumdan ziyade genel fayda üzerinden kâr-zarar ilişkisinin belirleyici olduğu bir şirket gibi ele alınırken kendini yalnızca ‘örgütsel’ eksende var edebilen yurttaş da<sup>667</sup> “bir ‘değişim değeri’ne indirgenerek işsizlik riskiyle çalışanlar ve onların yerine çalışabilecek olanlar arasındaki mütakabiliyet ilişkisinde mübadele edilebilir, alınıp satılabilir bir nesne haline gelir” (Topateş ve Kalfa, 2009: 429). Siyasal alanda ‘kamusal işletmecilik’ ve ‘örgütsel yurttaşlık’ arasında sıkışıp kalan insanlar, ekonomik alanda ise birer ‘yatırımcı’, ‘girişimci’ ve ‘borçlu’ya dönüşerek kendilerini tamamen piyasanın kollarına bırakacaklardır. Kamu yararına harcamalar azaldıkça bireysel harcamaların bir o kadar

<sup>667</sup> “Modernizmle birlikte gelişen yurttaşlık kavramının işletme diline aktarılmasıyla oluşturulan örgütsel yurttaşlık kavramı yeni Taylorist bir kavramdır” (Topateş ve Kalfa, 2009: 429).

artması, *sermaye* ve *hane* (aile/birey) arasında *dolaysız* bir ilişkinin kurulmasına yol açarak yurttaşlığın siyasal ve sosyal eksenlerinde bir tersine dönüşün habercisi olur. Yatırım için kredinin yanı sıra “1950’lerin sonuna doğru görünür olmaya başlayan kredi kartı ile” (Zakaria, 2007: 210-211) tüketime yönelik de kendini işlevselleştirmeye başlayan sermaye, 1970’lerin sonundan itibaren ‘finansal demokratikleşme’ sürecine girerek ‘sosyal demokrasinin’ dayandığı tüm dayanakları çürütmeye koyulacaktır.

*Neoliberalizm*, 80’li yılların başında, İngiltere’de Thatcherizm ve ABD’de Reaganizm ile -Anglo-Amerikan- Atlantik dünyasının bir hükümet politikası haline gelerek ‘ağır’ vergiler ve düşük kâr marjlarında *birikim yapmak* zorunda kalan *sermayeye* bir hayat öpücüğü verir. Ancak *neoliberalizmin* tüm dünyaya yayılıp küreselleşmesini engelleyen iki önemli güç, enternasyonal *dengesizlikte* hareketlerine devam etmeyi sürdürmektedirler. İlki, özellikle demokratik toplumsal hareketler ile bir *yönetim krizine* giren ülkeler iken ikincisi de soğuk savaşın diğer müsebbibi SSCB’dir. ABD önderliğindeki *neoliberalizm*, ‘müdahaleci’ sosyal demokrasinin *yönetemezliği* üzerine kurduğu *ekonomi-politik* kurucu iradesini, toplumsal hareketlerle doğu blokuna kayma tehlikesi gösteren ülkeler üzerinde ‘müdahaleci’ bir *şiddetle* uygulamaktan çekinmeyecektir. Bonefeld’in (2014: 126-130) ilk *neoliberal*lerden biri olduğunu söylediği Carl Schmitt’in ‘güçlü devlet’ arzusunu kendisine şiar edinen *neoliberalizm*, -istisnai- *normlarını/kurallarını/kararlarını* fiiliyata geçirebilmek adına, -burjuva- devletin *zor* aygıtlarını sonuna kadar kullanmakta bir beis görmez. “Neoliberalizm, devlete uygulanan ‘*birakınız geçsinler*’ fikrinde, zayıf bir devlet, ‘dost’ların değerleri ile ‘düşman’ların değerleri arasında ayırım yapma yeteneğini kaybetmiş bir devlet görür” (Bonefeld, 2014: 127). Bu nedenle başta Hayek olmak üzere *neoliberalizmin* ideolojik altyapısını oluşturacak olan Freiburg okulunun düşünürleri, kolektif taleplerle liberal burjuva devletini tehdit eden işçi hareketlerinin, klasik-liberalizmin *güçsüz devleti* ile bertaraf edilemeyeceğini söyleyerek onun yerine ‘ordo-liberalizmin’<sup>668</sup> ‘güçlü devletini’ yardıma çağırılmışlardır: “Neoliberal devlet, piyasayı etkinleştiren bir devlettir ve ‘*birakınız geçsinler*’i dayatır -Rousseau'nun “özgür olmaya zorlanan” halk imgesine

<sup>668</sup> “Ordo-liberalizm Weimar krizi süresince, 1920’lerin sonlarından itibaren geliştirilmiştir. Serbest ekonominin, güçlü devletin ‘kolaylaştırıcılığı’na ve korumasına ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür. Hayek, Nazizm’in yenilgisinden sonra ordo-liberalizme katılmıştır. Ordo-liberalizm ya da sonradan adlandırıldığı şekliyle Freiburg okulu, güncel neoliberalizmin temellerini hazırlamıştır” (Bonefeld, 2014: 109).

benzer bir şekilde” (Bonefeld, 2014: 127). Bu ‘liberal-müdahalecilik’ itikadı ile hareket eden *neoliberal sermaye*, Atlantik’in öte yakasına geçebilmek için kendine *güçlü* ‘dostlar’ aramış ya da para ve silah ile *güçlendirmiştir*. ‘Bizim çocuklar’ olarak da adlandırılan bu *güçlü* ‘dostlardan’ başarması istenen de *neoliberal* politikaların uygulanmasının önünde engel yaratan insani, toplumsal ya da doğal tüm ‘düşmanların’ üstünden tank ve tüfekle geçmeleri olmuştur. ‘Demokratik irade’nin yön verdiği toplumsal hareketlerle tıkanan *neoliberal* demokrasi ihracının, *istisna hali* yaratan ‘askeri darbe’ler<sup>669</sup> üzerinden de devam etmesiyle SSCB’nin *enternasyonal etki alanı* da günden güne zayıflayacaktır.

### 3.3.5.5. Yurttaşın Biyopolitik Dönüşümü: *Homo Liber*

1989 yılında Berlin Duvarı’nın yıkılmasıyla hızlanan SSCB’nin çöküşü, 1991 yılında resmen ilan edilince 1974’te başlayan *üçüncü demokratikleşme* dalgası tam manasıyla kendini *neoliberal aklın* ‘irade’sine teslim edecektir. SSCB’den kopan komünist ülkelerin de birer birer bu *-neoliberal-* demokratikleşme furçasına kendilerini kaptırmalarıyla *enternasyonal denge* arayışında ‘tarihin sonuna’ gelindiği *ilan edilir*. Yeni kurulan birçok devletteki ‘cumhuriyetçilik’ (*demokratik irade*) ve ‘milliyetçilik’ (*milli irade*) ekseninin, devletin *zorunu* işlevselleştirmekten çekinmeyen *neoliberal iradeye* teslim olmasıyla kurulan *enternasyonal denge*, 1990’ların başından itibaren enformasyon ve iletişim teknolojilerinde dijitalleşmeye bağlı ortaya çıkan devasa gelişmelerle ‘küresel’ bir muhtevaya bürünmeye başlayacaktır: İnsel’in (2004: 29-30) belirttiği gibi küreselleşme ile “mülkiyet ve serbest girişimin egemen olduğu bir *pazar ekonomisi* olarak ortaya çıkan kapitalizm artık son aşamasına ulaşır; sermaye birikimi ekonomisi ve toplumu”. Ancak İnsel burada, *neoliberalist* zihniyet için geçerli olan ‘*toplum diye bir şey yoktur*’ ayetini gözden kaçırmaktadır, zaten enformatik ağlarla dünyanın en ücra köşesine kadar *arsızca ve insafsızca* sızabilen küreselleşme sayesinde, *sermayenin* karşısında ne ‘siyasal’ ne de ‘sivil’ bir *toplum* direnemeyerek<sup>670</sup> yerini

<sup>669</sup> “Ticari şirketler iktisadi operasyonları yürütürken, onların devletleri de silahlı güçleriyle destek çıkmışlardır” (Fülberth, 2010: 139).

<sup>670</sup> “Küreselleşme ne kadar birleştirirse o kadar bölmektedir; iş, finans, ticaret ve enformasyon akışının yer küresel boyutlara ulaşması yanı sıra, bir yerelleşme, mekân sabitleme süreci de işlemektedir” (Bauman, 2006: 8).

‘çıplak’ insana bırakır. *Neoliberal akıl*, toplumu çözmeyi nasıl başarmışsa *polisye* kipi haricinde bir işlevsellik bırakmadığı -sosyal- devleti de hükümsüz kılacak bir hegemonya alanı yaratmayı aynı ölçüde başaracaktır<sup>671</sup>. Toplum ve -sosyal- devletin bir arada *çözülmesiyle* bir ‘meşruiyet krizi’<sup>672</sup> yaşayan milli-devletlerin<sup>673</sup> desteğinden yoksun kalan ‘çıplak’ bireyler, sermaye ile bir başlarına kalırlar. Daha öncesinde, -milli-devletlerin ‘jeopolitik hatları’ üzerinden ‘doğrusal’ bir matris<sup>674</sup> üzerinden kurgulanmış olan *enternasyonal* ‘merkez-çevre’ ağı, toplumun ve -sosyal- devletin yokluğunda -*çırıl-çırıl* kalmış *vatandaşların* ‘biyopolitik’ damarları ile örülecektir.

*Antropolojik olan’a* dair ilk ‘biyopolitik’ müdahale Foucault’un birçok eserinde sıkça bahsettiği gibi ‘liberal’ akıl tarafından gerçekleştirilmiştir. Liberal akıl, *politik olan* ile *ekonomik olan*’ı birbirinden ayırmak için toplumun (*milletin*) karşısına ekonomik açıdan *yeniden üretilebilir* ‘nüfus’ düşüncesini yerleştirir. Böylelikle hukuksal/siyasal alanda, her daim meşru şiddet kullanımına dair -kurucu- bir kriz yaratan egemenlik/iktidar sorununu politik olarak nötrleştirerek nüfusun -ekonomik olarak- *yönetimselleştirildiği*<sup>675</sup> bir ‘biyo-iktidar’<sup>676</sup> yaratır: “Negatif ve sınırlayıcı olan ve hükümranın yaşama hakkı üzerinde söz sahibi olmasıyla tanımlanan hukuksal-söylemsel modelin iktidar anlayışının tersine, bu yeni iktidar biçimi üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil arttırmaya yönelik, yani pozitifdir” (Keskin, 2014: 16). Millet/demokratik toplumun, *biyopolitikleşmesi* ile elde edilen ‘nüfus’

<sup>671</sup> “Küresel sermaye, mal, hizmet teknoloji, iletişim ve enformasyon akışları, devletin uzam ve zaman üzerindeki kontrolünü gün be gün bertaraf etmektedir” (Castells, 2008: 385).

<sup>672</sup> Toplumun *yok*’luğu bir demokrasi krizine yol açarken, devletin *polisleşmesi* bir egemenlik krizinin tezahürüdür.

<sup>673</sup> “Enternasyonal sermaye ile ortaya çıkan küreselleşme, milli-devletleri, kendilerinin, toplumsal ve kamusal alanlarını belirleme yetkisinden uzaklaştırma projesidir; Habermas’ın deyişiyle ‘siyasetin küreselleşmesi sonucu iktidarsızlaşması’ sloganı/gerçeği öne çıkmaktadır” (Kızılcıkelik, 2003: 76).

<sup>674</sup> “Kapitalist devletin özgüllüğü, toplumsal zamanı ve uzamı yutmasında, uzam ve zaman matrisleri yaratmasında, onun bu edimiyle de egemenlik ve iktidar ağları haline gelen zaman ile örgütlenmesinin tekeli elinde tutmasında yatar” (Poulantzas, akt. Castells, 2008: 385).

<sup>675</sup> “Esasen iktidar, iki rakip arasında bir çatışma ya da biriyle öteki arasında bağ kurulmasından daha ziyade, bir “yönetim” sorunudur. “Yönetim” sözcüğü, 16. yüzyılda sahip olduğu çok geniş anlamıyla düşünülmelidir. “Yönetim” sözcüğü, sadece siyasi yapıların ya da devletlerin yönetilmesini anlatmakla kalmıyor, bunun yanı sıra, bireylerin ya da grupların davranışlarına nasıl yön verilebileceğini (çocukların, zihinlerin toplulukların, ailelerin, hastaların yönetilmesi) de gösteriyordu” (Foucault, 2014: 74).

<sup>676</sup> “Foucault’ya göre biyo-iktidar, burjuva toplumunun büyük buluşlarından biridir ve kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur; çünkü kapitalizm bedenün üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirir. Kapitalist üretim biçimi gereği bedenün sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması; ama aynı zamanda itaatkâr ve uysal kılınması, tabi kılınması (*assujétissement*) gerekir” (Keskin, 2014: 16-17).

içindeki ‘pozitif’ iktidar ilişkileri de bu açıdan Foucault’ya göre içinde bir ‘özgürlük’ unsuru barındırmaktadır:

“İktidarın uygulanması başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlandığında, bu eylemler insanların başka insanlar tarafından ‘yönetilmesiyle’ karakterize edildiğinde, bu uygulamaya önemli bir unsur dahil edilmiş olur: özgürlük. İktidar yalnızca ‘özgür özneler’ üzerinde ve yalnızca onlar ‘özgür’ oldukları sürece uygulanır. Bununla kastettiğimiz, çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze bulunan bireysel ya da kolektif öznelerdir” (Foucault, 2014: 75).

Nüfus’un *yönetimselliği* üzerine inşa edilmiş *biyopolitik* iktidar ilişkileri içindeki bireysel ve kolektif öznelere, her tür *eşitsiz* karşılaşmada ‘özgür’ bir irade ile *direnç* ortaya koyabilmelerini sağlayan güç, burjuva-devlette mülk sahipliği üzerinden kurumsallaşmış olan *negatif* -liberal- *özgürlük* alanından doğmuştur. Çünkü ‘nüfus’ kelimesi -ne kadar da- nötr ve apolitik bir gösteren’e işaret de etse, ‘nüfusun’ *biyopolitik* damarları *organik olarak* burjuva devletin liberal yurttaşlarına göbekten bağlıdır. Ancak 20. yüzyılın sonundan itibaren toplumun ve -sosyal- devletin sermaye karşısında çözülmesi ile ‘nüfusun’ beslendiği ‘liberal’ özgürlük damarları ve direnç kanalları kurumaya başlayacaktır. Enformatik süreçlerle devlet ve toplumu ve dolayısıyla ‘liberal’ ve/veya ‘cumhuriyetçi’ yurttaşları oyun dışına atan *küresel sermaye*, girişimci-yatırımcı-tüketici-borçlu haline getirdiği bireyleri sonsuz ağlarla birbirine bağlayarak *biyopolitik* ekseninde sürekli değişen ‘nüfuslar’<sup>677</sup> yaratabilmektedir:

“Yeni paradigmanın ilk özelliği hammaddesinin enformasyon olmasıdır: Bu teknolojiler enformasyonu temel alan, hareket kaynağı enformasyon olan teknolojilerdir; daha önceki teknolojik devrimlerde olduğu gibi yalnızca enformasyonun teknolojiyi temel alması değildir. İkinci özellikse, yeni teknolojilerin etkilerinin yayılımıyla ilgilidir. Bireysel ve kolektif varoluşumuzun bütün süreçleri doğrudan yeni teknolojik araçlarla şekillendirilir. Üçüncü özellik, bu yeni enformasyon teknolojilerini kullanan bir sistemin ya da ilişkiler kümesinin ağ kurma mantığıyla ilgilidir. Dördüncü özelliği de esnekliği temel olmasıdır;

<sup>677</sup> *Networking* (ağ oluşturma), neoliberal dünyada bir *sermaye-insan* haline gelen bireylerin ekonomik alandan siyasal alana, kültürel alandan aşk hayatına kadar birbiriyle geçişken nüfus’lar yaratma pratiğidir: “Neoliberal rasyonalitenin piyasa değerleri ve ölçüm sistemlerini yani alanlara yayması her zaman parasal biçim almaz; sahalar, kişiler ve pratikler düz anlamıyla servet yaratımını kat be kat aşan yollardan ekonomikleştirilir” (Brown, 2018: 45).

parçaların yeniden düzenlenmesi süreçleri geri çevrilebilir kılmakla kalmaz, aynı zamanda örgütlenmelerin, kurumların değiştirilmesini, hatta kökten değiştirilmesini de sağlar” (Castells, 2008: 89-90).

Küreselleşme paradigmasında *enformasyonun* hammadde olması toprağın, diğer ürünlerin ve emeğin (işgücünün) metalaşmasına ek olarak ‘bilgi’yi de metalaşma sürecine sokarak *-neoliberal-* kapitalizmi yeni bir eşiğe taşır. Daha önceden liberal *yönetimsellik* üzerinden burjuva-devletin tekelinde olan ‘bilgi’nin *enformatik* dönüşümü, onu neoliberal *yönetimselliğin* kalbi olan büyük sermaye şirketlerinin mülküne sokmaya başlayacaktır. Buğra’nın (2003: 14) belirttiği gibi “piyasa ilişkilerinde emek ve toprağın *sermayeleştirilmesi* sürecinden bilgi ve yaratıcılığın *sermayeleştirilmesi* aşamasına geçişin dönüm noktası, 1984 senesinde *enternasyonal* ticaret normlarının yeni baştan yazılmaya başladığı Uruguay süreci sonunda bilginin mülkiyet haklarının kabul edilmesidir”. Bilgiyi de (teknoloji transferindeki kısıtlamalar, tarımdaki gen sanayii, sağlık sektöründeki ilaç tekeli gibi) bir emtia formuna dönüştürerek *sermayeleşme* sürecinin bir parçası yapan ‘enformasyon teknolojileri’ ile toplumsal iş bölümünde yeni bir safhaya geçilerek *enternasyonal dengedeki* merkez-çevre ilişkilerinin -devlet ve toplum dışarıda bırakılarak- yeniden düzenlenmesi gerekecektir. Marx’ın (1976: 21) ifade ettiği gibi “iş bölümünün gelişmesinin çeşitli evreleri farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, iş bölümünün her yeni evresi, işin konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de *yeniden*<sup>678</sup> belirler”. Ancak 20. yüzyıl sonu itibariyle ortaya çıkan değişim zorunluluğu, Marx’ın öngörüsünün tersine işlemektedir: İş bölümü, farklı mülkiyet biçimlerini ortaya çıkarmamış; *bilgi* ve *enformasyon* mülkiyeti, yeni iş bölümü stratejilerini gerektirmiştir. Böylelikle *liberal-burjuva* mülkiyetinin belirlediği -bireyler ve gruplar arası- ‘toplumsal ilişkiler/çelişkiler’ *neoliberal-sermaye* mülkiyetinin *yapı sökülümüne* uğrayarak bir çözülme sürecine girecek ve yerine *sermaye* ve *insan* ilişkisinin/çelişkisinin ortaya çıkacağı yeni bir kapitalist evreye geçilecektir. *Soicetas* kipini harekete geçiren ‘mübadele iradesi’nin, *liberal-burjuva* akıldan değil de *neoliberal-sermaye* aklından<sup>679</sup> beslenmeye başlaması nedeniyle

<sup>678</sup> İtalik ifade tezin yazarına aittir.

<sup>679</sup> “Foucault’ya göre neoliberal akılda piyasanın temel getirisi ve kökü mübadeleden rekabete doğru kayar” (Brown, 2018: 44)



patlak veren bu gelişmeler sonucunda *biyopolitik* ekseninde ‘istisna hali’ yaratacak olan bir yarılma/kriz kendini gösterir.

*Liberal-burjuva* mülkiyetinin şekil verdiği toplumsal iş bölümü sayesinde bir ‘sınıf’ haline gelmiş olan -ücretli- *emek*, *neoliberal-sermaye* mülkiyetinin enformatik ağları ile farklılaşan iş bölümünde *sınıfsız*, *imtiyazsız* ve *köksüz* bir ‘çıplak’ *insan*’ın performansına dönüşecektir. ‘Çıplak’ *insan*, devlet ve toplumun *neoliberalizm* karşısında çözülmesiyle *medeni*, *siyasal* ve *sosyal* eksenleri hem ‘liberal’ hem de ‘cumhuriyetçi’ kazanımlar açısından oldukça ağır kayıplar veren yurttaşlık kurumundan arda kalan/hayatta kalan *piyasa insan*’ı yani *homo liber*dir (*homo economicus*). Piyasanın aşkınlığına saplanıp kalmış *homo liber* hem sınıfsal bilincinden<sup>680</sup> hem de yurttaşlık nimetlerinden *azade olmuş* bir şekilde ‘çıplak’ bir hayat mücadelesi vermektedir. Byung-Chul Han’ın (2017; 2020) yazılarında, *communitas* kipinin kutsal insanı-*homo sacer* ile *societas* kipinin *homo liber*’ı arasında bir koşutluk kurmasını sağlayan da her ikisinin -tarihsel ve sosyolojik- hayat karşısındaki bu *çıplaklığı*’dır. Bilindiği gibi *homo sacer*, verili hukuk düzeni dışında bir *ölüm-kalım* pratiğine tabi tutulan ‘seçilmiş’ insandır. Kamusal/siyasal alanın hem ilahi hem de pozitif yasalarından *muaf tutularak* ‘çıplak hayata’ sürgün edilmiş olan *homo sacer*’ın kaderi ‘egemenin’ iki dudağı arasındadır: Agamben’den öğrendiğimiz gibi “egemenliğin gücü insanın bir cinayet işlemiş olmadan insan öldürebileceği uzamı ortaya çıkartır” (Han, 2017: 134). Modern insanın günümüze kadar elde ettiği bireysel ve kolektif tüm kazanımların, neoliberal aklın *biyopolitiği* içinde antropolojik bir dönüşüme girmesiyle evrimleşen *homo liber* de piyasa toplumunun *kutsal insanıdır* çünkü ‘*kim ki çalışmak istemiyor, yemek de yemesin!*’ (İncil, 2. Selanıkliler 3:10) özdeyişi, *piyasa tanrısı* tarafından neoliberal bir itikat haline getirilir. *Homo liber*, aç karnını doyurabilmek için çalışmakta da iş kurmakta da yatırım yapmakta da ‘özgürdür’, çalışmayıp aklıktan ölmekte de! Bu nedenle *kerameti kendinden menkul* piyasanın ‘kutsal insan’ı olarak ortaya çıkar ancak ‘*bir ihtimal daha var o da ölmek mi dersin?*’ sorusunu kendi kendine sorup yanıtladığı için *piyasa toplumunun* egemeni de *homo liber*’in ta kendisidir.

<sup>680</sup> “Her şey sermaye olduğunda, emek hem kategori olarak hem de kolektif biçimiyle, yani sınıf olarak kaybolur; yabancılaşmanın, sömürünün ve emekçiler arası birliğin analitik zeminini de beraberinde götürür” (Brown, 2018: 46).

Piyasa toplumunda efendi-köle diyalektiğinin ters yüz edilip efendi ve kölenin aynı ontolojik yapıda eşitlenmesinin ilk adımı, *ekonomi politik* bir ‘yönetimsellik’ üzerinden devletin ele geçirilip kamu işletmeciliğinin *girişimci* ruhuna teslim edilmesi ile olmuştur. *Yönetişim* adı verilen bu dönüşümle birlikte ‘demokratik irade’/’kamusal akıl’, *neoliberal* piyasanın hükmüne girer. Devletin *piyasalaşmasıyla yersiz yurtsuz* kalan yurttaşların da *biyopolitik* bir ‘yönetimsellik’ üzerinden *piyasa* ile organik bir bütünleşmeye girmeleri sonucunda ikinci adım da tamamlanmış olur. Bu organik bütünleşme, yurttaşların da kamu gibi birer ‘girişimciye’ dönüşmesiyle sağlanmıştır. Piyasa toplumunda sonsuz fırsatlar vaat eden *girişimcilik* düşüncesi sayesinde, *kararlarında* mutlak ‘özgür’ ve dolayısıyla ‘egemen’ oldukları kanısıyla beslenen ‘girişimci’ *homo liber*’ler, bu nedenle kendi hayatlarının hem tanrısı hem de kurbanıdır<sup>681</sup>. Schumpeter’in girişimci bireyler için yaptığı “yaratıcı yıkıcılığın insanı” (akt. Dardot & Laval, 2012: 215) tanımlaması boşuna değildir; yaratırken eksilen, eksilirken yaratan insandır girişimci. Çünkü *-yatırımcı, tüketici, borçlu* gibi yan *performanslarla* da kendini ifade edebilen- ‘girişimci’lerin piyasa toplumunda “öldürülmelerine kesinlikle imkân yoktur, hayatları zaten bir ölmemişlikten ibarettir; ölemeyecek kadar canlı ve yaşayamayacak kadar ölüdürler” (Han, 2017: 134). Ancak ve ancak Kâtip Bartleby gibi ‘*yapmamayı tercih ederim*’ deme cesaretini gösteren bir *homo liber* kendisinin *homo sacer*’ı olabilir ki bu da gerçek olamayacak kadar kurgusaldır -nerdeyse-.

### 3.3.5.6. Yurttaşın Yokluğunda Demokratik Meşruiyet Krizi

*Piyasa toplumunda*, yurttaş özgürlükleri (*negatif-pozitif*) ve işçi hakları ile kurumsal olarak korunan -ücret-zamana bağlı- bir *emek* -piyasası- yoktur artık, yerine birer girişimciye dönüşen yığınların piyasanın koyduğu ‘başarı kriterine’ bağlı olarak sunulan an’lık performans sekansları geçer. Emek piyasası ve kamu alanının sağladığı kurumsal ve/veya örgütsel bir şemsiyeden mahrum kalan -demokratik- yurttaşlar *neoliberal* aklın -amansız- *biyopolitik* saldırılarından kendini koruyamayarak *sermaye-*

<sup>681</sup> “Hayatını performans ve üretim üzerine kuran özneyi tebaadan ayıran nokta, kendisinin egemeni oluşudur, kendisinin pazarlamacı ve girişimci olarak, özgürlüğüdür” (Han, 2017: 131).

*insan* formuna dönüşmek zorunda kalırlar: “*Neoliberal* akıl (*rasyonalite*), insanı *insan sermayesi* biçiminde yeniden inşa ederken, çıkar maksimizasyonu peşinde koşan daha önceki homo economicus yorumunun yerini, hem şirket üyesi hem kendi başına şirket olan, her iki durumda da firmalara özgü yönetim pratikleriyle idare edilmesi uygun düşen bir ‘özne’ formülasyonunu almaktadır” (Brown, 2018: 42). Neoliberalizmin *biyopolitik* ‘müdahaleleri’ ile bir metamorfoz sürecine girerek *sermaye-insana* dönüşen bireylerde artık *mücadele iradesi* etkisini kaybederek yerini *rekabet iradesine* bırakır. Bilindiği üzere ‘mücadele iradesi’, tikel çıkarları maksimize eden *karar iradenin* temelini oluşturmaktadır ve çekirdeğine yerleşik olan müzakere ve uzlaşma mantığı uyarınca, - ekonomik- iktidar ilişkilerinin içine Foucault’nun bahsettiği *pozitif* özgürlük alanını zerk ederler. “Başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak” (Foucault, 2014: 75) üzerine kurulu iktidar pratiğinde saklı olan bu özgürlük alanı aslında, “*bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesi*” (Macpherson, akt. Köker, 2008B: 47) için gerekli olan pozitif liberal özgürlük alanını içermektedir. Ancak her şeyin *neoliberal akıl* aracılığıyla *piyasalaşması* sonucunda, ‘mücadele’ edilecek tikel çıkarların yerine ‘rekabet’ edilecek tümel *sermayelerin* geçmeye başlamasıyla “*bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesini*” sağlama potansiyeli olan ‘pozitif iktidar’ alanı ortadan kalkar.

Mücadeleye dayalı pozitif iktidar, *çıkarcı çatışması-mücadele-çıkarcı uzlaşması* şeklinde farklı iktidar odaklarını diyalektik bir sürece sokarak iktidar stratejilerini insani bir oyun seviyesine taşımaktadır. Fakat emtianın, bilginin, enformasyonun, doğanın, insanın, devletin ve şirketlerin *biyopolitik* tekniklerle aynı *organik* düzlem içinde *sermayeleşmesi*, mücadele iradesinin *stratejik* ‘politikalarını’ ortadan kaldırarak yalnızca en iyilerin (sosyal, kültürel, ekonomik olarak en çok sermayesi olanların) ‘çıplak’ hayatta yaşamlarını sür(ün)dürebileceği bir *evrimsel* ‘rekabet’ anlayışını hâkim kılacaktır. Öncesinde eğitimden sağlığa, kültürden sanata, iletişimden ulaşımına ‘demokratik irade’nin ‘müdahale’ alanında olan her tür kamu harcamasının kısılarak *piyasa* alanının insafına terkedilmesiyle birlikte, hayatta kalabilmeyi başarmak, *girişimci* sermaye-insan için her sabah yeni baştan *giriştiği* bir savaş halini alır. Enformatik ağlar sayesinde, yapısı ve *nüfusu* her gün değişen sosyal, kültürel ve ekonomik *networkler*, ‘dost’ ve ‘düşman’ın

nerdeyse her an ve her yerde olmasını sağlayarak bu savaşı bir *iç savaş*<sup>682</sup> düzeyine taşır. *Kendi kendisinin efendisi* olan ‘egemen’ *homo liber* de, bu savaşı kaybetmemek için *başarılı performansını* her gün tekrarlamak ve hatta bir üst seviyeye çıkarmak zorundadır. En iyi *biyopolitik* kararları alanın bir üst tura çıkabildiği bu *neoliberal savaşta* *homo liber*’in tek yapması gereken durmadan *sermayesine sermaye* katmak olacaktır. Çünkü “neoliberal *homo economicus* bir mübadele veya çıkar figürü değildir, kendi rekabet konumunu güçlendirmeye ve değerinin bilinmesini sağlamaya çalışan insan sermayesi biçiminde şekillenmektedir” (Brown, 2018: 41). Bu nedenle, neredeyse doğduğu günden itibaren çekilen sosyal medya resimlerinden/videolarından sağlığı için yiyeceği yemeğe; gideceği okullardan spor ve kültürel etkinliklere kadar CV’inde teşhir edebileceği sosyal, kültürel ve ekonomik sermayesini *neoliberal* ‘rekabet’ koşullarına hazırlamak zorunda kalır<sup>683</sup>. *Communitas-societas* dengesindeki öngörülemez doğallığını kaybeden insanın artık, geleceğe dair olası kârlarını arttırmak için taşınır taşınmaz bütün sermayesine durmadan yatırım yapan bir şirketten farkı kalmayacaktır. *Kendi kendisinin* çalışanı, yatırımcısı ve girişimcisi olarak köle-efendi diyalektiğini şirket-insan formunda bütünleştiren çağımız insanları için başarı ve performans ölçütleri ile gizlenen -sınıfsal-sömürü de dışsal değil içsel bir muhteviyat kazanacaktır:

“Başarı ve performans odaklı özne, kendini randımanının azamileşmesi konusunda özgür bir zorunluluğa teslim eder. Böylelikle kendini sömürür. Kendini sömürmek, yanıltıcı bir özgürlük duygusuyla at başı gittiğinden, yabancı sömürüden daha verimlidir. Sömüren aynı zamanda sömürülendir. Sömürü burada hegemonyasız vuku bulur. Kendini sömürmeyi bu kadar verimli kılan budur... Çalışmaya ve performansa odaklı birey paradoksal özgürlüğü nedeniyle hem fail hem kurban hem efendi hem uşaktır” (Han, 2017: 131).

<sup>682</sup> “Kapitalizmin mutasyon geçirmiş biçimi olarak neoliberalizm işçiyi bir girişimci haline getirir. Başkası tarafından sömürülen işçi sınıfını komünizm değil neoliberalizm ortadan kaldırır. Bugün herkes kendi şirketinin kendini sömüren işçisidir. Herkes birey olarak hem efendi hem köledir. Sınıf mücadelesi de insanın kendisiyle iç savaşı haline dönüşür” (Han, 2020: 15).

<sup>683</sup> “Piyasanın özünün mübadeleden rekabete doğru böyle hafifçe kayması, piyasadaki tüm aktörlerin, birbirleriyle mübadeleye değil rekabete girişen (mal sahipleri, işçiler ve tüketiciler değil) ufak sermayeler biçiminde yorumlanması demektir. İster eğitim görüyor olsun ister staj yapıyor, ister çalışıyor olsun ister emekliliğini planlıyor, isterse yeni bir hayat içinde kendini yeniden icat ediyor olsun, insan sermayesinin her yerde hazır ve nazır, değişmeyen amacı uğraşlarını girişimcilik haline getirmek, kendi değerini yükseltmek ve puanını yahut derecesini artırmaktır” (Brown, 2018: 44).

*Neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* aracılığıyla sömürünün *psikopolitikasında*<sup>684</sup> görülen bu değişim sonucunda *halkın egemen olduğu* bir demokrasiden *sermaye-insanın egemen olduğu* bir “tüketici demokrasisine” (L. von Mises, akt. Dardot & Laval, 2012: 201) geçiş yapılır: *tüketicinin tüketici tarafından tüketici için yönetimi*. Bilindiği gibi *demos, ekonomik olan*’a müdahale edebilmek için kendini *politik alan*’da var eden *sermayesizlerden (paysızlar)* oluşmaktadır. Kamusal alanın kutsandığı bu *bios*’ta, ‘çıplak hayat’ (*zoé*) polis dışında bırakılmıştır. Ancak *neoliberal aklın*, sırayla *ekonomi-politik, biyopolitik ve psikopolitik* tekniklerle kamusal hayatı (*demokratik iradeyi*) yerle bir etmesiyle *ekonomik olan* tüm *çıplaklığı ile* piyasa toplumu *bios*’una yerleşecektir. ‘Karar iradenin’ *kanılarının özgürce mübadele edilebileceği* bir kamusal alanın olmadığı tüketici demokrasisi, ‘rekabet iradesinin’, “herkesin sahip olduğu *enformasyona* bağlı olarak *serbestçe karar* vermesini” (Dardot & Laval, 2012: 205) sağladığı salt bir piyasa alanından mürekkeptir. Artık bu piyasa alanında demokratik “müdahaleye hiç ihtiyaç duyulmaz, çünkü yalnızca bireyler sahip oldukları malumatlardan yola çıkarak hesap yapabilirler ve kendi kendini yönetme tarzı sorunu, bu işleyişten yola çıkarak ortaya konabilir” (Dardot & Laval, 2012: 207). Fakat bilginin ve hatta enformasyonun bir emtia olduğu ve buna rağmen kamusal kaynakların *insan sermayesine* hiçbir katkısı olmadığı piyasa toplumunda, *girişimcilik* adı verilen bu ‘özyönetimin’ başarıya ulaşma şansı çok fazla değildir. Özel okullar, özel üniversiteler, tekel yaratan şirketler aracılığıyla üretilen ve pazarlanan bir emtia olarak *rekabet* piyasasına aktarılan malumat, kamusal olmaktan çıkar ve *sınırlı* bir kaynak haline gelir. Sınırlı bir kaynak üzerinde kazanımlar elde etmek için uğraş veren *rekabet iradeleri* için bunun *adil* bir mücadele olmadığı aşikardır. Üstelik bu sınırlı kaynağa ulaşmanın maliyetinin de kamusal harcamaların kısılmasıyla yalnızca *sermaye-insanın* kendine yaptığı *yatırımlarla* karşılanması, piyasa toplumunda üstü *rekabet söylemi* ile örtülen sosyal eşitsizliğin en bariz emarelerinden biridir. Bu örneklerle rağmen *neoliberal akıl*, piyasa toplumunda sadece *rekabet özgürlüğünün* değil aynı zamanda *rekabet eşitliğinin* de olduğu iddiasıyla tüketici demokrasisini meşrulaştırma çabası içindedir:

“Piyasa, ekonomik öznenin kendi kendini oluşturma süreci olarak, bireyin davranmayı öğrendiği, kendi kendini eğiten ve kendi kendini disipline eden öznel bir süreç olarak

<sup>684</sup> Bkz. Byung-Chul Han (2020) *Psikopolitika - Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*.

düşünülebilir; piyasa süreci kendi öznesini yaratır, kendi kendinin yaratıcısıdır... Bu, özneleri birbirlerine uyumlu kılarak değiştiren bir keşif ve öğrenim sürecidir... Daima değişmekte olan bir gerçekliğin, içinde öznelerin evrim geçirdiği ve bu özneleri dönüştüren çevreleri etkileyen bir hareketin üreticisidir” (Dardot & Laval, 2012: 202-203).

*Neoliberal biyopolitiğin* ‘rekabetçi’ evrim sürecinde ne ölebilen ne de öldürülebilir *homo liber* için piyasa toplumu aslında, Scmitt’in *eğitim kuramı sonucu diktatörlüğünden*<sup>685</sup> başka bir şey değildir. Piyasa toplumu, *sermaye-insana* ‘rekabet iradesini’ içselleştirebilmesi için hayat boyu devam edeceği *zorunlu bir eğitim* sunmaktadır. *Sermaye-insanın*, *sermayesine sermaye* katması, doğumundan ölümüne kadar devam eden bir eğitim sürecidir ki piyasa okulunu *asanların* sonu pek hayra alamet değildir.

İktidar kaynaklarının ikamesi olarak bir *simülakr* pratiğinde ortaya çıkan paranın günümüzde de yeni bir *simülakr* türevinden daha geçerek kriptolaşması sürecinde yaşadıklarımız piyasa toplumunun eğitim süreci hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Yediden yetmiş herkesin bu *sermayeden pay* kapmak için *rekabet* etmesi piyasanın ne kadar ‘eğitici’ bir yapı olduğunu bize göstermektedir. Bir başka örnek de sosyal devletin zayıflaması ile *kuşa dönen* emekli aylıkları ve ikramiyeleri yerine piyasa tarafından insanların öz *sermayesine* arz edilen bireysel emeklilik yatırımlarıdır. Emekli olunca ‘mümkün olan’ -ki piyasa zaten bunun için vardır- en çok ikramiyeyi ve en çok maaşı alabilmek için *eğitim kuramı sonucu* hepimiz birer fon yatırımcısına dönüşürüz. *İğneden ipliğe*, *inden cine* toplumsal alandaki her çeşit varlığı *sermayeleştirerek* piyasa alanının tahakkümüne sokan neoliberal akıl, 19. yüzyılın sonundan itibaren Weber’le başlayıp Arendt, Schmitt, Agamben, Mouffe ve Rancière gibi belli başlı düşünürlerle devam eden *siyasal/politik olan*’ın *ne olduğu* sorusunu işlevsiz hale getirir ve bunun yerine *piyasa*’da *mümkün olan*’ın *ne olduğu* sorusunu yerleştirir. Başarının tek ölçüsünün ‘en iyi’ *performans* olduğu bu amansız rekabette piyasa sonsuz bir *ivme kazanır*. *Biyopolitikten biyo-mümküne* geçiştir bu, çünkü piyasada *mümkün olanın siyasalına* yer

<sup>685</sup> “Birey akılsal davranmayı, bir piyasa durumunun içinde sıkça bırakıldıkça öğrenir. Bu durumda, *neoliberal yönetimsellikten* kaynaklanan eylem türü belirir: Sabit ve tedrici öğrenmeyi sağlayan bu tür piyasa durumlarının yaratılması” (Dardot & Laval, 2012: 204).

yoktur. Böylelikle *siyasal olan*'ın yanıtını aradığı *iyi yaşam (eu zēu)* yerine *mümkün olanın* yanıtladığı *-en-* *iyi performans, neoliberal* dünyanın temel güdüsü haline gelir.

Modern dünyada ortaya çıkan *sol* ve *sağ* ideolojiler, *iyi yaşam* arayışında farklı yolları tercih etmiş olsalar da bazı temel noktalarda kesişim sağlamışlardır. Bunlardan en temeli, ister liberal-burjuva ister cumhuriyetçi-yurttaş olsun, bu iki siyasal varoluşun biyolojik insan olarak sahip olduğu *dokunulmaz* 'doğal' insani haklardır. Özellikle, daha önce bahsettiğimiz gibi, Liberalizmin ilk dönemlerinde gelişen negatif özgürlük anlayışının beslediği *doğal haklar* kral, kilise, devlet gibi iktidar odaklarını birey lehine sınırlamakla kalmamıştır aynı zamanda -özellikle sol ideolojiler tarafından- *piyasa*'nın sınırlandırılması için de işlevselleştirilmiştir. Ancak neoliberal saldırılarla, liberal ve cumhuriyetçi aklın burjuva/işçi-yurttaş koruyan *doğal* bariyerleri bir bir yıkılır. Klasik liberalizmin *zorunlu kötülük* olarak gördüğü devleti, *kötü bir zorunluluğa* dönüştüren neoliberalizm için artık *liberal dokunulmazlığın* bir kıymeti harbiyesi yoktur, tam aksine, *liberal müdahale* piyasanın *gereğince işlemesinde* elzem hale gelmiştir. Kamusal alanın (*siyasal olan*) çözülüşü sonucunda *piyasa* alanında tek başına kalan *neoliberal akıl* ve *irade*, güçlü devleti *liberal müdahale* kılıcıyla kutsayabilmek için ilk olarak klasik liberalizmin dayandığı *doğal haklar* düşüncesine saldırır. *Uluslararası Entelektüel İşbirliği Enstitüsü* çerçevesinde, 26-30 Ağustos 1938 yılında Paris'te toplanmış olsa da Avusturya ve Amerika arasında *neoliberal* bir hat kuracak olan Walter Lippmann kolokyumu ile liberal düşüncenin kendi içindeki ilk kırılması yaşanır. "Bizler liberalizmin çöküşünün sorumlusunu bizzat liberalizmde arıyoruz ve sonuç olarak, çıkış yolunu liberalizmin temelden yenilenmesinde arıyoruz" (A. von Rustow, akt. Dardot & Laval, 2012: 148) diyerek başlayan kolokyumun sonunda, klasik liberalizmin amentüsü 'doğal haklar' konusunda tamamen farklı bir kavrayış ortaya çıkacaktır: "Doğal haklar, bir dönemde, mülkiyetleri güvence altına almayı ve dolayısıyla birikimci tutumları teşvik etmeyi sağlayan liberal kurgular olmuşlarsa da, bu mitler, yasaların yararlılığı üzerine her türlü düşünceyi engelleyen değişmez dogmalar halinde donmuşlardır" (W. Lippmann, Dardot & Laval, 2012: 151).

Burjuva-birey, Polanyi'nin de (2010: 304-5) belirttiği gibi mülkiyetini ilk olarak 18. yüzyılda krala karşı korumaya çalışırken, 19. yüzyılda da bu sefer halktan kaçırılmaya çalışmıştır. Bu sınıfsal çatışmayı meşrulaştırmak için de mülkiyeti sadece taşınır-taşınmaz mal olarak ele almamış, *geniş* anlamda *canı, malı* ve *çıkartı* üzerine bina etmiştir.

Böylelikle *laissez-faire-bırakınız yapsınlar* düsturu ile kendi geniş mülkiyet alanı içinde istediği gibi at koşturabilirken bu *dokunulmaz* ve *müdahale edilemez* mal ve çıkar alanlarına ne *güçsüz* devleti ne de *mülksüz* halkı yaklaştırmıştır. Çünkü *laissez-faire*'de kurgulanan çıkar, liberal-burjuvanın, devleti ve kolektif yapıları *doğal haklar* düşüncesinden beslenen 'negatif özgürlük' direnci ile uzak tutarak 'mübadele iradesinden' devşirdiği *bireysel* çıkarıdır. Bu nedenle doğrudan burjuva-bireyin *biyopolitiğine* bağlı 'organik' bir çıkar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak *insan doğasından* (eylem özgürlüğü) *şeylerin doğasına* (evrimsel edinim) yönelen *neoliberal* yönetimsellikte birlikte, *mübadele iradesinden* türeyen *organik* 'çıkâr' yerini, *rekabet iradesinin* sunduğu *performatif* başarı getirisine bırakacaktır. Çıkarın bu *biyopolitik* değişimi bilindiği üzere işçi gibi burjuva bireyi de *sermaye-insan*'a dönüştüren *neoliberal biyopolitik* süreçlerden bağımsız değildir. Her varlığın *şeylerin doğasına* uygun olarak *sermayeleştiği* bu evrende *piyasa*'nın her şeyi *mümkün kılmasını* sağlayacak 'doğal' haklarından başka bir sınır yoktur; buna burjuva-bireyin canı, malı, çıkarı da dahildir. İnsanın da sermayeleşmesiyle birlikte artık *neoliberal akıl* için *mümkün olan*'ın önünde hiçbir 'doğal' hak ya da 'etik' sınır kalmaz: Yönetim iktidarının sınırlandırılması, temelini "doğal haklar" da ya da -nihai olarak- özel inisiyatif özgürlüğünün yarattığı refahta değil, iktisadi makinenin işleyiş koşullarında bulacaktır" (Dardot & Laval, 2012: 205).

*Neoliberal biyopolitikalar* sayesinde *enternasyonal* dengede 'kurucu irade' olması önündeki tüm engelleri birer birer kaldıran *sermaye*, günümüz 'tüketici demokrasisinin' ana sponsoru olarak karşımıza çıkmaktadır. 80'lerin başında askeri darbeler üzerinden kurgulanan 'liberal müdahale' stratejilerinin, 90'lardan itibaren Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası gibi kurumlar aracılığıyla dikte ettirilen 'yapısal uyum' politikalarına evrilmesi, küresel sermaye akışını oldukça hızlandırarak dünyayı *neoliberal* bir kasabaya dönüştürmüştür<sup>686</sup>. Finansal sermayenin serbest hareketi, zayıf ekonomilere sahip gelişmekte olan ülkelerin ihtiyaç duyduğu yatırım fırsatları için önemli bir kaynak yaratarak her birinin IMF ve Dünya Bankası tarafından yazılan

<sup>686</sup> "Neoliberalizmin Avrupa-Atlantik milletleri içinde daha sinsice, demokratik bir söz dağarcığı ve toplumsal bilinci gasp edip bunların yerine ekonomik olanlarını getiren yönetim teknikleri vasıtasıyla serpildiği de olmuştur" (Brown, 2018: 22).



*neoliberal Anayasa*'ya<sup>687</sup> gönülden bağlılıklarını ilan etmesine vesile olmaktadır. Ancak finansal sermayenin hareket kapasitesinin yanı sıra hareket hızının da *enformasyon* teknolojilerindeki gelişmelerle oldukça artmış olması, yatırım için büyük borçların altına girmiş aynı ülkeleri -durmadan yinelenen- finansal kriz tehditlerine karşı savunmasız bırakır. Üretim ve sermayesinin etkin olduğu 21. yüzyıl öncesinde, “*aşırı üretim salgını*” nedeniyle -yaklaşık- 30'ar yıllık çevrimlerle küresel krizlere maruz kalan kapitalizmin, *neoliberal hegemonya* altında akışkan finansal sermayenin güdümüne girmesiyle yaşadığı krizlerin döngüsel aralığı oldukça azalmıştır. Üretim (*sermayesi*) ve finans (*sermayesi*) arasındaki makas açıldıkça ortaya çıkan *aşırı finans balonlarının* sık sık patlaması nedeniyle döngüsel krizler arasındaki zaman aralığı neredeyse birkaç yıllık sürelerle kadar inmiştir. Teknolojik gelişmelerdeki yüksek sermaye yatırımları ihtiyacı sebebiyle, enternasyonal iş bölümünde her geçen gün merkez ülkelerin fersah fersah gerisine düşen -borçlu- çevre ülkeleri için bu finansal krizlerin toplumsal olarak *yönetilmesi* de oldukça sancılı geçmektedir. Krizlerden sağ salim çıkabilmek için ‘seçilmiş’ hükümetler, *sermayenin* ağır kemer sıkma politikalarını içeren IMF ve Dünya Bankasının yazdığı acı reçeteleri uygulamak zorunda kalarak kendi halkları ile karşı karşıya kalmaktadırlar.

Ülke sınırları içindeki her şeyle birlikte ülkeler arasındaki ilişkilerin dahi *sermayeleştiği* bu süreçte *sermaye*, ‘Dördüncü Tabaka’ şeklinde ortaya çıkarak Üçüncü Tabaka olan halkın karşısında ‘demokratik’ bir rekabete girmektedir. Halkın ‘demokratik’ pratiklerle seçtiği hükümetlerin *sermaye (Dördüncü Tabaka)* tarafından yönlendirilmesiyle, Üçüncü Tabakadan mütevellit ‘demokratik irade’nin toplumsal ve ekonomik krizlerde hiçbir hükmü kalmamaktadır. Bu tüketici demokrasisinde de dönem dönem, küresel ve sınıfsal *eşitsizlikler* yaratan *neoliberal* politikalara karşı kitlesel protestoların olduğu toplumsal hareketler de gerçekleşmektedir. Ancak küreselleşme karşıtlığı temeline dayalı olarak yükselen bu ‘demokratik’ tepkiler, sınıfsal bir emek gücü

<sup>687</sup> Bu *neoliberal Anayasa*'nın *değiştirilmesi teklif dahi edilemez* ‘kurucu maddelerinden’ bazıları şunlardır: “Sanayi ve sermaye akışında deregülasyon, korunmaya muhtaçlar için sunulan refah devleti desteği ve önlemlerinin önemli ölçüde azaltılması; eğitim, parklar, posta hizmetleri, yollar ve sosyal yardımdan hapisaneler ve orduya varıncaya değin kamu hizmetlerinde özelleştirme ve taşeronlaştırma; artan oranlı yerine azalan oranlı vergi ve gümrük tarifeleri; ekonomik veya toplumsal-siyasi bir politika olarak servetin yeniden dağılımına son verilmesi; üniversiteye başvuru hazırlığından organ nakline, evlat edinmeden kirletme haklarına, kuyrukta beklemekten uçakta ayak uzatacak yeri garantilemeye varıncaya değin insan ihtiyaçları ve arzularının hepsinin kârlı bir girişime dönüştürülmesi; her şeyin finansallaşması” (Brown, 2018: 31-32).

ve cumhuriyetçi bir yurttaşlık kurumu ile desteklenmedikleri için ne meydanlarda ne de parlamentolarda ‘demokratik irade’ye dönüşmemektedir. *Neoliberal biyopolitiğin* emek piyasasını lime lime etmesi ve yurttaşlık kurumunun altını oymasıyla ortaya çıkan *sermaye-insanlar* artık günden güne, *proje bazlı* sözleşmelerle *yarı zamanlı* ve *sınırlı-kontratlı* çalışan, sosyal güvenlikten yoksun günü birlik yaşayan ‘prekarya’ sınıfını oluşturmaya başlamışlardır. Kapitalizmin *sömürü* teknikleri nedeniyle temel çelişkilerinden biri olan işçi sınıfının aksine ‘prekarya’ sınıfı *rekabet iradesinin* performans-başarı batağına saplanarak *sömürüyü* içselleştirdiği için kapitalist sistemle değil, kendi içinde bir çelişki ve çatışma yaşayan bir sınıf şekline bürünmektedir. Her patlayan finans balonu, ‘demokratik toplum’dan arda kalan ‘harabeleri’<sup>688</sup> bile yıkmak için tetikte bekleyen *neoliberal akıl* ve onun kurumsal *iradesi* IMF ve Dünya Bankası tarafından fırsata çevrilerek yeni *sermayeleştirme* ve kemer sıkma politikalarının dolaşıma girmesine vesile olmaktadır:

“Regülasyonun, kamulaştırmanın, devlet rehberliğinde ortaklaşa yapılan işlerin sağlamayı berbat ve hayal kırıcı biçimde başaramadığı şeyi, bu kez deregülasyon, özelleştirme, yetki ikamesi yapacaktır. Devlet işleri piyasaya -sözüm ona o ‘siyasetten arındırılmış’ mntıkaya- yönlendirilecek (ayrılması, taşeronlaştırılması ve/veya ihale edilmesi) ya da insan bireylerin omuzlarına yüklenecektir. İnsanların şimdi komünal ruhtan esinlenerek ve bu ruhla harekete geçerek kolektif olarak üretmeyi başaramadıkları şeyi, bu kez açgözlülüklerinden esinlenerek ve bu açgözlülükle harekete geçerek bireysel olarak gerçekleştirilmeleri beklenecektir” (Bauman, 2018: 20).

Bu politikalarla ülkelerin her karış toprağı *parsel parsel* sermayeleşirken, yurttaşları da birer birer *prekarya* sınıfının bir üyesi haline gelmektedir. Neoliberal egemenliğin hegemonya alanı arttıkça ‘demokratik irade’nin de sesi dünya genelinde her geçen gün kesilir. Chul Han’ın (2020: 16) söylediği gibi “Kendini sömüren performans öznesinin yalnızlaşmasının sonucu olarak artık ortak eyleme girişebilecek siyasi bir ‘Biz’ oluşamaz”. IMF dünya Bankası kurumları aracılığıyla dile gelen neoliberal irade, ‘Biz’ diyebileceğimiz demokratik toplumu yani *halkı* yapı söküme uğratarak ‘demokratik iradeyi’ de felç etmiştir.

<sup>688</sup> “Neoliberalizm kamu mallarına ve üyeliğin ötesinde bir yurttaşlık da dahil olmak üzere kamu fikrinin ta kendisine savaş açarken, siyaset, öldürmeksizin kamusal hayatı bir deri bir kemik bırakmaktadır” (Brown: 2018: 47).

Siyaset ve iktidar arasındaki ‘ekonomi-politik’ yarılma ile kamusal alan hem yurttaşlar hem de şahıs-millet adına çözümlenerek yerini *laissez-faire* düsturunu kendine şiar edinen piyasanın tahakkümüne bırakır. Kamusal alanda ‘demokratik irade’yi yaratan kolektif yurttaş yapılarının veya ‘milli irade’ye can veren şahıs-millet ruhunun siyaset ve iktidar arasındaki ilişkiden azat edilmeleriyle ortaya çıkan bu boşluk, piyasada *laissez-faire* ‘erdemî’ ile kutsanan bireyler (*homo liber*) ile doldurulacaktır. Ancak, demokrasi düzeyini belirleyen yurttaş (*altyapısal iktidar*) ve devlet (*despotik iktidar*) kapasiteleri arasındaki antagonist mücadelenin, yalnızca sermaye kapasitesinin egemen olduğu piyasanın -*yönetişim*- hükmüne ve kontrolüne girmesiyle Bauman’ın (2018) ileri sürdüğü ‘fail -ve egemenlik- krizi’ ortaya çıkacaktır. Neoliberal aklın yönetim stratejileri doğrultusunda “devletsiz bir devletçiliğin” (Balibar, akt. Bordoni, 2018A: 23) oluşmaya başladığı bu süreçte, *kamusal eylem* haklarını birer birer kaybeden halk da (yurttaşlar cemaati) çözümlenerek devlet gibi ‘fail -ve egemen-’ olma niteliğinden uzaklaşacaktır. Yurttaşlığın ‘medeni’, ‘siyasal’ ve ‘sosyal’ eksenleri üzerinden *genişlik*, *eşitlik*, *koruma* ve *bağlayıcı istişare* ilkeleri aracılığıyla kendini gösteren *demokratikleşme*, neoliberal iradenin saldırıları ile bir *geri çevrim* sürecine doğru yönelmek zorunda kalır. Fakat demokratik meşruiyette -gözle görülür- bir kriz durumu yaratan bu zemin kaybı, Colin Crouch’a (2016) göre “bazı demokratik ayrıcalıkların genellikle kısa bir dönem için ya da olağanüstü olaylarla (terörizm, doğal felaketler)<sup>689</sup> uğraşmak için etkin biçimde iptal edilmesini öngören” (Bordoni, 2018B: 180) bir *demokratiksizleştirme* ya da bir *geri çevrim* sürecine değil tam aksine “demokrasinin biçimsel bileşenlerinin neredeyse tamamının varlıklarını sürdürdüğü bir post-demokrasi” (Crouch, 2016: 29) aşamasına karşılık gelmektedir. Çünkü ‘neoliberal irade’nin, *genişlik* ve *eşitlik* ilkeleri üzerinden arz ettiği ‘demokratik’ görünüm gerçekte yalnızca piyasa alanı ile sınırlıdır ve bu post-demokraside yurttaş-bireylerin kamusal alandaki *kolektif* mücadeleleri yerini birer şirket şekline bürünen *homo liber*lerin ekonomik alanda sahip oldukları ‘risk’ eşitliği ve özgürlüğü üzerinden verdikleri *bireysel rekabetlere* bırakır. *Siyasal olanın*, *ekonomik olan* -piyasa- tarafından yutulduğu post-demokraside, yurttaşların ‘özgür’ ve ‘eşit’ olarak varlıklarını sürdürebilecekleri, sosyal açılardan belirli bir ‘koruma’ şemsiyesi elde edebilecekleri ve de kolektif olarak irade beyan edip ‘bağlayıcı istişarelerde’

<sup>689</sup> Komiseryal/anayasal diktatörlük kavramı ile meşrulaştırılan bu *demokratiksizleşme* süreci ne yazık ki günümüzde her türlü krizin kural-olarak-istisna şeklinde olağanlaştırılması ile süreklilik kazanarak egemen diktatörler yaratmaktadır.

bulunabilecekleri bir kamusal alan ('serbest' ve 'adil' seçimleri saymazsak) neredeyse yok denecek kadar belirsizdir.

Biçimsel olarak meşruiyetini sürdüren -post- demokraside yurttaşlar Crouch'un (2016: 21) belirttiği gibi "oluşturdukları grupların ve örgütlerin bir araya gelerek kolektif kimliklerini geliştirdikleri, bu kimliklerin çıkarlarının farkında oldukları ve bu kimliklere dayalı talepleri özerk bir biçimde formüle ederek siyasi sisteme aktardıkları pozitif yurttaşlıktan" mahrumdurlar. Küresel sermayenin kitlesel medya teknolojilerinde gerçekleştirdiği yatırımlarla ikna tekniklerini geliştirerek ideolojik hegemonyasını kurduğu günümüzde, yurttaşlar kendilerine -sakinleştirici bir hap şeklinde- sunulan ekonomi-politik çerçevenin dışına çıkamayacak ölçüde pasif bir *uydu alıcısına* dönüşmüşler ve sinizm batağına saplanmışlardır. "Siyasi tartışmanın esas amacının politikacıların *-kamuoyu yoklamaları ve seçimsel döngüler içinde*<sup>690</sup>-hesap vermeye çağırılması olduğu, politikacıların kellelerinin cellat kütüğü üzerine yerleştirildiği ve dürüstlüklerinin kamusal ve özel hayat yönünden sıkı bir incelemeye tabi tutulduğu suçlama ve şikayet odaklı negatif aktivizmin" (Crouch, 2016: 21) geçerli olduğu post-demokraside hem halk hem de devlet iktidarı açısından bir 'fail/egemen' eksikliğinin oluşması Schmitt'in ısrarla vurguladığı bir 'karar alma' krizini ortaya çıkaracaktır: "Egemenliğin özü, bir egemenin kendi yarattığı normla kısıtlanmama kapasitesinde, istisnalar getirme, ona bağlanma ya da bağlanmama yetki ve yeteneğinde yatar; nihai olarak hukuk düzeni bir norma değil, bir karara dayanır" (akt. Bauman, 2018: 51). *Görünmez bir el/akıl/irade* ile düzenlenen neoliberal *normların* bir *-ekonomi-politik-* yasa şeklini aldığı post-demokrasi dünyasında bu nedenle *göklerden gelen bir kararın* sözcüsü olduğunu iddia eden karizmatik liderler türeyerek 'öz irade' olarak 'milli irade'yi demokratik meşruiyet krizinin ortasına yerleştireceklerdir. Sinizm pençesine takılarak negatif bir eylemlilik içinde pinekleyen yurttaşları, 'milli irade' söylemi ile 'popülist' bir milliyetçilik duygusunda diriltten karizmatik liderler, 'post-demokratik' neoliberal meşruiyete karşı milli-devlet meşruiyetini yeniden tahkim etmeye girişirler. Ancak neoliberal bekçi-devleti niteliğiyle gündüzleri uyuyan devletin, şahıs-millet öpücüğüyle tekrar uyanması, 'demokratik' bir altyapısal iktidarın değil 'despotik' bir devlet iktidarının egemenlik yarışına girmesine vesile olacaktır. Neoliberal post-demokrasi ve

<sup>690</sup> İtalik ifade tez yazarına aittir.

‘despotik’ milli irade demokrasisi arasında sıkışıp kalmış olan günümüz halklarının demokratik iradelerini gün yüzüne çıkarıp demokratik meşruiyeti kriz durumundan kurtarabilmeleri için *eşitlik* ve *özgürlük* boyutlarında salınan birer yurttaş olduklarını hatırlamalarından başka çareleri yoktur.

## SONUÇ

Antik çağın armağanı/mirası ‘demokrasi’, kendimizi bildik bileli *communitas* ve *societas* dikotomisinde *salınma* telaşı ile yazgılı olan biz insanlığa, ‘evrensel’ (*universitas*) bir *res publica* şemsiyesi altında soluk alma imkânı sağlamıştır. Nisyanla malul olan bizlerin hatırlamakta zorluk çektiği, ‘zamansız’ *communitas* kabuğunun çatlamasıyla başlayan bu -sonsuz- devinimde ‘demokrasi’, çölde bir *vaha* gibi karşımıza çıkar. Ancak bu *vaha*, *henüz daha iyisini bulamadığımız için*<sup>691</sup> her derdimize deva ol(a)mamaktadır ve bu sebeple de insanlık, demokrasi *serapları* gördüklerini iddia eden -çoğunlukçu- toplumların, -tek- partilerin ve -karizmatik- liderlerin mutlak ihtirasları altında acı tecrübeler yaşamaktadır: Arendt’in (2012A: 106) pek de yerinde söylediği gibi “mutlak iyilik en az mutlak kötülük kadar tehlikelidir”. *Communitas* kipindeki *doğal* ‘haldeki yaşamın zorunluluklarında’ (*necessitas vitae praesentis*), *ne ise oldukları gibi* ‘ortaklık/topluluk’ kuran insanlık için ne -mutlak- *iyilik* vardır ne de -mutlak- *kötülük*. Ne zaman ki insanoğlu kendi -doğal- *communitas*’ı (aile-klan) dışındaki *başkaları* (*geitōn*-komşu) ile *karşı karşıya* kalır, o zaman iyilik ve kötülük arasındaki ‘mutlak’ döngü işlemeye başlar. Bize *benzeyenlerin* (*homoioi*) dışında kalan ‘komşulara’ *mutlak iyilikle* yaklaştığımızda onları Prokrutes’un *şiddet* dolu ustalığı/inceliği ile demet demet birleştirerek (*fascēs*)<sup>692</sup> kendimize benzetmekten alıkoyamazken *mutlak kötülükle* düşmanlaştırdığımız anda da onlardan birer *helot* yaratmaktan bir beis görmeyiz. *Eşdeğerliliğin* ve *farkın* mutlaklaştırılması ile ortaya çıkan bu uç noktalar Balibar’ın (2016A: 253) ifadesiyle bizleri “her defasında çöküşe ve siyasal bir krize götürmektedir”.

*Benzerlerden* (*homoioi*) oluşan ‘doğal’ cemaatin yerine *eşitlerden* (*Isoi*) oluşan yurttaşlar cemaatinin beşiği demokrasi de -mutlak- *eşdeğerlilik* kadar -mutlak- *farklılık* üzerine inşa edilebildiği için her daim siyasal krizlerle (*meşruiyet krizleri*) hemhal olmak durumunda kalmıştır. “Her zaman için demokrasiyi tanımlayan kurucu bir dış olmuştur: komünizmden tutun demokrasilerin kendi sömürgelerine değin, eskilerin ‘barbarlar’ dedikleri ve sonradan da hep böyle adlandırılanlar” (Brown, 2017: 58). Bu nedenle de

<sup>691</sup> “Demokrasi en kötü çözümdür, ancak insanlık daha iyisini hâlâ bulamadı” (Churchill, akt. Rancière, 2017: 82).

<sup>692</sup> Antik Yunan’da *demes*, Antik Roma’da *curia* ile başlayan ‘insan eli’ *communitas*’lar, aile ve klan gibi ortaklıklar/topluluklar ifa eden ‘doğal’ *communitas*’ı parçalayarak evrensel giden yolun temelini atmıştır. Ancak bu demetler (*demes* ve *facis*) tek bir çiçekten nasıplendiği zaman evrenseli tikel bir mutlak içine hapsedme tehdidi barındırmaktadır.

Dahl'ın (1993: 103-132) demokrasiyi *haklılaştırırken* ilk öne sürdüğü aksiyom olan 'eşit doğal değer fikri' antik dünyadan günümüze değin *içlerken dışlayan* demokrasinin en temel sorunsalı olmuştur. Yurttaşlığın ilk çıktığı andan itibaren başlayan *demes*'in (*demos*) antropolojik ve biyopolitik dönüşümü, kurucu güce bağlı olarak farklı boyutlarda ve eksenlerde halen devam etmektedir. Çünkü demokrasi, siyasi pratiklerden ya da onu maddi olarak var eden 'yurttaşlık edimleri'nden hareketle (yurttaşlık davranışı/performansı sergileyerek) bizzat yaratılır veya yeniden yaratılır" (Balibar, 2016B: 143). Verili bir zaman aralığındaki sosyo-ekonomik *eşitlik* ilkesinin dışında kalan 'barbarlar' karşımıza tarih boyunca köle, helot, göçmen ve mülteci şeklinde çıkabildiği gibi ırk, cinsiyet ve mülkiyet açısından da *erdemsiz* ve *akılsız* olarak değerlendirilerek kurucu dışın tamamlayıcısı olmaktadır. Yurttaşlığın ve dolayısıyla *demos*'un bu esnek yapısının temelinde *eşitlik* ilkesinin dayandığı toplumsal iktidar odağının muhteviyatı bulunmaktadır. Homeros destanlarının -tanrısal- kahramanlarını uzun kargıları ile omuz omuza savaşıarak galebe çalan disiplinli hoplit ordularından doğan ilk yurttaşlık örneğinde *eşitlik* ilkesinin dayandığı temel nokta, askeri bir *erdemken*; ortaçağın sonunda ticari kent devletlerinde yeniden doğacak olan modern yurttaşlığın kökenindeki *eşitlik* ilkesi de *mübadele iradesinden* mütevellit püriten burjuva *erdem*dir. Savaş ve vergi sarmalından temerküz edecek milli-devletlerde de *eşitlik* ilkesi, hayali bir cemaatin 'biriciklik' *erdem*inden türeyecektir. Bu *erdem* halelerinin dışında kalanlar da *özgürlük*ten nasibini alamayarak *demos* dışına atılmışlar ve barbar, köle, tutsak ve aciz şeklinde adlandırılmışlardır. Ancak 'doğal' *communitas* kipinde bir kere çatlak olduğu anda, insanoğlu tabulardan ve kutsallardan azade 'profan' *karşılaşmaların* rahmi *societas* kipinin belirsizliğine de adım atarak *eşitlik* ilkesinin yanı sıra *özgürlük* ilkesini de kendine çoktan şiar edinmeye başlar. Bu karşılıklı süreçle birlikte kimi zaman sosyo-ekonomik bir *eşitlik* durumu bir *özgürlük* imkânı sağlarken, kimi zaman da *özgürlük* aşkı verili eşitlik kategorilerini altüst edecektir. Tarih öncesinden başlayarak günümüze kadar inşa edilen tüm toplumsal yapılarda insanın önüne çıkan en büyük çıkmazların başında gelen 'eşitlik ve özgürlük dilemması' üzerine, sosyo-politik kimlikler arasında en çok kafa yoran ve günümüze değin birçok yanıt üreten de yurttaşlık kurumu olmuştur.

Yurttaşlık kurumunun ve dolayısıyla demokrasi düşüncesinin cevherine lehimlenen *eşitlik* ve *özgürlük* mücadelesi, antik çağdan günümüze Atina'dan Roma'ya, Roma'dan Cenevre'ye oradan da İngiltere, ABD ve Fransa'ya aktarılarak tüm dünyaya

yayılacaktır. *Communitas* ve *societas* dikotomisini demokrasi ekseninde harekete geçiren Atina yurttaşlığı, yasalar önünde mutlak eşitliğe (*isonomia*) dayanırken özgürlük düşüncesini de 'egemenlik' ile özdeşleştirerek tamamen kamusal bir alan-*polis/kent* içinde tasavvur etmiştir. Atina'da 'özgürlük' anlayışı, karşılıklılık döngüsü (*réciprocité*) ile iktidarın ortak (*isokratia*) bir şekilde icra edilmesine dayandırılarak yurttaşın sadece *polis/kent* yaşamı içindeki kamusal bir eylem'i 'kendi adına' bilfiil gerçekleştirirken 'özgür' olabileceği düşünülmüştür. Kamusal eylem ve özgürlüğün bir arada ve birbirine koşut bir şekilde ele alınması ile birlikte de özgürlük, doğal ve doğuştan gelen bir haktan ziyade yurttaş sorumluluğunda kristalleşen ve 'herkese' nasip olmayan bir 'erdem' olarak kabul edilmiştir. Kamusal alan dışında kalan her *erdem*'siz 'fiil' ise, yaşamsal/doğal zorunlulukların köleliğine tekabül ederken insani bir aklın (*bios*) değil hayvani bir dürtünün (*zoē*) yüklemi olarak değerlendirilmiştir. Yurttaşlığın tek boyutlu olarak 'kamusal eylem' ve siyasal alan üzerine inşa edilmesiyle eşitlik ve özgürlük de bu doğrultuda sadece kamusal eşitlik ve kamusal özgürlük olarak ele alınarak tek bir pota içinde eritilmiş ve böylelikle de eşitlik ve özgürlük dilemmasına Atina'ya özgü -geçici- bir çözüm bulunmuştur. Yasalar önünde birbirinin eşiti (*isonomia*) ve iktidar kullanımında da birbirinin muadili (*isokratia*) olan yurttaşların *polis* içindeki kamusal eylemlerinin birliğinden doğan bu çözüm de bilindiği üzere -*paysızların* da katılımıyla- antik demokrasi olarak kurumsallaşır.

Açacak olursak, antik demokrasi, kamusal alanda eşitlerden (*Isoi*) mürekkep yurttaşlar cemaati olarak beliren *demos*'un, yurttaşlar arasındaki karşılıklılık (*réciprocité*) ilkesi doğrultusunda 'somut' olarak sahip olduğu *kratos* (iktidar) aracılığıyla ortaya koyduğu kamusal irade ile kamusal eylem birliğinin icra edilmesidir. Ancak, her daim kamusal bir eyleme dönüşen bu müşterek 'irade', modern demokrasideki karşılığı ile bir genel irade (milli irade) şeklinde ele alınamaz, çünkü antik demokraside bilindiği gibi kadınlar ve köleler yurttaş ol(a)madıkları için 'kamusal' olarak eşit ve özgür kabul edilmemişler ve bu nedenle de ortak ve 'iyi yasalar'ı (*eunomia*) inşa eden kamusal iradenin oluşumuna siyasal birer özne olarak katılamamışlardır. Ayrıca, kadınlar ve köleler, erkek yurttaşların yapmaktan imtina ettikleri nahoş fiillerin yerine getirildiği özel/ekonomik alanda varlıklarını sürdürürken kamusal alanda hiçbir şekilde günümüzdeki anlamıyla 'siyaseten temsil' de edilmemişlerdir. Zaten tam tersine, 'temsil' antik Yunan'da siyasal alanda değil ekonomik/özel alanda gerçekleşmiştir; o da kamusal



alandaki yani *polis*'te bilfiil kamusal eylem içinde olan erkek yurttaşları 'haldeki yaşamın zorunluluklarından' (*necessitas vitae praesentis*) ve 'fiillerinden' azade olmasını sağlamak için ekonomik alanda kadınlar ve köleler aracılığıyla zorunlu olarak 'temsil' edilmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Atina'da sadece erkek *polites*'ler (*demos*) ile kurulan siyasal ortaklık (*communauté politique*) alanı olarak ortaya çıkan *polis* ile kadınlara ve kölelere terkedilen ekonomik/özel alan arasında ortaya çıkan bu ontolojik fark sonucunda da ekonomik alandaki sınıfsal farklılıklar, toplumsal çekişmeler, ırksal sömürüler siyasal alandan/*polis*'ten arındırılmış ve ortak çıkarın tek ve mutlak sözcüsü olan *demos*, 'communitas kipi' içinde homojen bir bütün halini almıştır. Temsilin siyasal alanda değil ekonomik/özel alanda gerçekleştiği ve toplumsal çekişmenin nüfusun büyük bir kısmı için siyasal alandan ötelendiği Atina kent devleti *nevi şahsına münhasır* bir örnek olarak tarihte yerini almıştır.

Antik demokrasi ile taçlanan antik yurttaşlığın bu ilk ve eşsiz versiyonu hem içten hem de dıştan gelen krizlere daha fazla dayanamayarak yerini, modern yurttaşlığı hem kuramsal hem de kurumsal olarak birçok damardan besleyecek olan Romanın Cumhuriyetçi yurttaşlığına bırakacaktır. Antik Yunan'ın dibinde doğan Roma devleti Atina kent devletinin aksine daha uzun ömürlü olduğu için inşa ettiği tüm toplumsal ve siyasi kurumlar ilk ortaya çıkışlarından yok oluşlarına kadar birçok dönüşümden geçmek zorunda kalmıştır. Özellikle bir kent devleti olarak yola çıktığı zamanki Roma yurttaşlığı ile önce bir cumhuriyet ve sonra da bir imparatorluk halini aldığı zamanki Roma yurttaşlığı arasında oldukça büyük farklılıklar ve değişimler söz konusu olmuştur. Bu dönüşümler sonunda ortaya çıkan Roma tecrübesi, kısa ömürlü Atina yurttaşlığına nazaran günümüzdeki modern yurttaşlığın krizlerine daha çok ışık tutmaktadır. İçindeki coşkuyu durmadan eyleme dökmeye hevesli bir *delikanlının* karşılığı olan Atina yurttaşlığı henüz hayatının baharında bu dünyadan göçüp gitmiş bir gençlik rüyası iken Roma yurttaşlığı uzun yıllara ihtiyatı ve otoritesi ile meydan okuyarak hayatta kalmayı başaran bir ihtiyar *delikanlı*<sup>693</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bu ihtiyar delikanlının bize anlatacağı *eşitlik* ve *özgürlük* masalları mesellerle doludur.

Roma yurttaşlığının tarihi -kendinden önceki Atina yurttaşlığı ve sonrasındaki modern yurttaşlıklar gibi durmadan -*comunitas* ve *societas* kiplerinde- değişen devlet ve

<sup>693</sup> Bu maskülen ifadeyi kullanmamın nedeni antik yurttaşlığın sadece erkekler ile sınırlı olmasıdır.

toplum formasyonu içindeki *eşitlik* ve *özgürlük* dikotomisini bu değişimlere karşılık gelecek şekilde her daim bir dengede tutabilecek yanıtlar üretmekle ilgilidir. Bu nedenle Roma'nın tarih boyunca ortaya koyduğu yanıtlardan bizim için önemli olanlar modern devlet biçimi ve toplum formasyonuna en yakın olduğu Cumhuriyet rejimidir. Roma Cumhuriyet dönemi yurttaşlığında 'eşitlik' ve 'özgürlük' olguları, geniş bir coğrafi alana yayılan Roma yurttaşlarının hepsini kapsayabilmek için Antik Yunandaki gibi sadece *kamusal eylemle* kutsanan 'siyasal alan' ile sınırlandırıl(a)mayarak yurttaşlığın yeni bir vechesi olan 'medeni yurttaşlık' eksenine taşınmıştır. Ancak on binlerce kişiye bir hak ve ayrıcalık olarak tanımlanan bu *medeni* Roma yurttaşlığının bir bedeli vardır, o da siyasal yurttaşlığın niteliksel açıdan hiyerarşik bir yapıya bürünerek -aktif- kamusal eylemi dar bir yurttaş çevresi ile tahdit etmesi olmuştur. Küçük bir kent sınırı içine sıkışıp kalmış Atina'nın aksine *coğrafyayı kader olmaktan* çıkaran Roma Cumhuriyeti, sayısı on binleri bulan yeni yurttaşları 'aktif' olarak kamusal alana sığdıramayacağını anlayınca 'pasif' yurttaşlık boyutunu icat ederek *eşitlik* ve *özgürlük* dikotomisine yeni bir eksen ve denge noktası kazandırır. Romalı yurttaşların hepsi de tam hukuklu yurttaşlar (*populus Romanus Quiritium*) olarak kabul edilmelerine rağmen, yurttaşların büyük bir çoğunluğu siyasal alanda genellikle önlerine sunulan yasalara korporatist bir anlayış çerçevesinde yalnızca Evet/Hayır tercihi ile sınırlı oy'larını kullanma (*suffragium*) hakkını icra edebildikleri için siyasal alanda *razı gelen/rıza gösteren* 'pasif' bir konuma sürüklenmişlerdir. Kamusal *eşitlik* ve kamusal *özgürlük* ile kurgulanan siyasal yurttaşlığın 'aktif' ve 'pasif' olarak bölünmesi sonucunda siyasal alanda pasif kalan yurttaşlara da bu nedenle siyasal alan dışında 'hukuki' olarak aktif bir varlık gösterebilecekleri medeni/sivil bir yurttaşlık eksenini tanımlanarak Atina'da ortaya çıkan tek boyutlu yurttaşlık kurumuna ikinci bir yurttaşlık eksenini de eklenmiş olur<sup>694</sup>.

Siyasal yurttaşlığın bu şekilde 'aktif' ve 'pasif' olarak bölünmesiyle modern dünyaya miras kalacak olan seçilen/yöneten yurttaş (*magistratus*) ve seçen/yönetilen yurttaş (*plebiscitum*) ayrımı kamusal alanda ortaya çıkar ve siyasal alanda 'temsil' olgusunun da antik versiyonunun önü açılmış olur. Korporatist bir yapıda örgütlenen

<sup>694</sup> İmparatorluğun iktisadi krize girdiği son dönemlerinde yoksul halka yapılan bedava tahıl (annona) dağıtımı ve de Roma'daki başıboş yurttaş kitlesini oyalamak için kurgulanan arenadaki seyirlik gladyatör 'sporları' günümüzdeki yurttaşlığın üçüncü eksenini olan sosyal yurttaşlık ekseninin iptidai örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Roma meclislerinde yasa yapımında aktif olan yurttaşlar/yöneticiler (*consul, censor, preator, tribunus*) pasif yurttaşların dahil olduğu yurttaş sınıfından seçtikleri için bir nevi bu -pasif- yurttaş gruplarının temsilcileri olarak kendilerini göstermektedir. Siyasal alanda hiçbir engel tanımadan ‘aktif’ olarak *kamusal eylemde* bulunma anlamında ‘egemen’ olmak ile ilişkili olan Yunan özgürlüğünün aksine Roma siyasal alanında özgürlük böylelikle birçok yurttaş için seçme ve onaylama pratikleri ile ‘pasif’ bir *eylemlilik* boyutuna dönüşerek ‘egemenlik’ ile arasına negatif bir mesafe koymuştur. “Yönetmek için değil güvenlik içinde yaşamak için özgürlük” (Machiavelli, akt. Pettit, 1998: 50) olarak ortaya çıkan bu ‘negatif özgürlük’/*libertus* anlayışı ile birlikte, egemen olma/emretme-*imperium* aşkı ile lehimlenen tek boyutlu siyasal/*Leviathan-yurttaşın* yerine can ve mal güvenliği açısından dokunulmaz ve özerk olma-*dominium* gibi temel haklar çerçevesinde iktidar/devlet karşısındaki yaşam hakkını savunan medeni/sivil yurttaşlığın temeli atılmıştır. Egemen-*imperium* olarak yönetici/aktif yurttaşlardan oluşan *Leviathan* ve pasif yurttaşlardan mütevellit ‘toplum’ arasında, medeni/sivil yurttaşlık eksenini üzerinden oluşan bu negatif özgürlük de gücünü ‘özel ve bireysel egemenlik’ alanı yani *dominium*’dan almaktadır. Bilindiği gibi *dominium*, kralın-*rex*’in mutlak egemenliğine-*imperium*’una karşı *patres*’lerin verdikleri sosyo-ekonomik ve siyasal mücadeleler sonucu ortaya çıkmıştır. Kurucu babalar olan *patres*’ler kuruluş anındaki askeri güçleri (kurucu şiddet) doğrultusunda sahip oldukları somut egemenlik alanlarından (toprak mülkiyeti) Roma bir imparatorluğa dönüştüğünde dahi vazgeçmemişlerdir. Asker-yurttaş olmalarından doğan bu somut dokunulmazlık ve egemenlik alanını soyut bir egemenliğe dönüştürmek için halihazırdaki egemenden (*imperium*) ‘aşkın’ olan ve soylulukla kutsanan ‘otorite’ kavramını dünya tarihine armağan etmişlerdir. Çünkü toprak ve aile mülkiyeti gibi bireysel somut egemenlik alanları soyut bir egemenlik anlayışı ile desteklenmediği sürece insan, kendi türdeşleri (düşmanları) ve hatta dostları (muhtemel egemenleri) tarafından istilaya ve sömürüye sonuna kadar açıktır. Bu nedenle Roma’nın ataları (*maiores*), kuruluş anında dökülen kardeş kanını kutsayarak iç egemenlik savaşını geçmişten çoğalıp gelen ‘otorite’ kavramı ile mühürlemişler ve böylelikle de hem canlarına hem de toprak ve aile mülklerine (*dominium*), Roma devleti ile bütünleşik bir süreklilik ve mutlaklık kazandırmışlardır. ‘Otorite’ düşüncesi aracılığıyla, öncesinde herhangi bir ilkeye (*arkhè*) bağlı olmayan mutlak ‘egemenlik’ anlayışı, ‘rıza’ duygusu ile meşru bir zemine taşınabilmiştir. *Egemen olarak* tatbik edilen -pozitif- özgürlüğün yerine *razi gelmekle* bahşedilen -negatif-

özgürlüğün geçmesiyle de “tüm modern siyasetin en ciddi sorunu *özgürlük ve eşitliğin* değil *eşitlik* ve *otoritenin* nasıl bağdaştırılacağı halini alacaktır” (Arendt, 2012A: 373). İçe egemenlik savaşının başlarında *imperium*’u (*rex*) sınırlamak isteyen *maiores* (atalar) kendi kurucu şiddetlerini otorite kavramı ile kutsayarak *patres* (kurucu babalar) haline gelmişler ve sahip oldukları *dominium*’u da çocukları olan *patricius*’lara aktarabilmek için otoriteden beslenen soyluluk zırhını kuşanmışlardır. Böylelikle de *imperium* ile, otoriteden beslenen karşılıklı *rızaya* dayanan bir devlet barışı sağlayabilmişlerdir.

*Imperium-rex* karşısında *patres*’lerin mücadelesi sonucu ortaya çıkan bu özel ve bireysel egemenlik yani *dominium*, pasif yurttaşlıktan doğan negatif özgürlük-*libertus* anlayışı sayesinde, zamanla tüm Roma yurttaşlarının can ve mal güvenliğine dönüşerek medeni yurttaşlık eksenine dahil olur. Daha önceden geçmişten gelen ataların ruhuna otorite bağı ile bağlı soyluluk esasına dayanan *dominium*, yaşam hakkı, evlenme hakkı, ticaret hakkı ve mülk sahibi olma hakkı gibi sivil dokunulmazlık alanları aracılığıyla *pleb*’ler için de geçerli olmaya başlayınca siyasal yurttaşlık alanından medeni yurttaşlık alanına kayar ve böylelikle sadece soyluluk esasına dayanan bir otorite mücadelesi olmaktan çıkarak ekonomik ve özel alandaki sınıfsal bir çekişmenin de aracı haline gelir. Roma’nın doğusunda siyasal alandan dışlanmış durumdaki *plep*’lerin soylu *patrisyen*’lere karşı verdiği uzun mücadeleler sonucunda elde ettikleri ‘tam yurttaşlık hukukunun’ siyasal (*aktif*) ve medeni yurttaşlık (*pasif*) olarak bölünmesiyle de sınıfsal çatışmalar, -medeni hukuk alanında eşit olsalar da ekonomik açıdan yoksul kalmaya devam eden *pleblerden* olma- *proleter*’ler ile -zenginliğin yolunu bulan *pleb*’lerden doğma- *nobles*’lar arasına taşınarak yurttaşlık kurumunun içine eklemlenecektir. Yalnızca ‘kamusal alan’ (*polis*) içindeki yurttaşlar ile sınırlı olan Yunan ‘devlet’ düşüncesinin aksine Romalılar, *dominium* anlayışı ile işlevselleştirdikleri medeni yurttaşlık eksenini üzerinden özel alanı da devlet çatısı (*res publica*) altına katmayı başarmışlardır. Yüzlerce yıllık *plep/patrisyen* mücadelesi sonucu durmadan değişime uğrayan Roma yurttaşlığının tarihin bir anında *herkese/halka ait* bir kurum haline gelmesiyle ortaya çıkan bu kapsayıcı *res publica* Cicero tarafından kurumsallaştırılmıştır. Aktif/yönetici yurttaşların şahsında vücut bulan *devlet* (kamu-*publica*) ve yönetmekten ziyade güven içinde yönetilmek istenen pasif yurttaşların meydana getirdiği *toplum* (halk-*populi*) arasındaki, -medeni yurttaşlık eksenini üzerinden kurulan *negatif ilişki* sayesinde kategorik olarak gizlenen- siyasal eşitsizlik, Cicero’nun *res publica, res populi* sözünde

somutlaştığı gibi halk=devlet özdeşliği ile çözülmeye çalışılır. Bu anlayış çerçevesinde medeni yurttaşlık ekseninde can, mal ve mülk özgürlüğüne sahip olan pasif yurttaşlar, siyasal yurttaşlık ekseninde aktif olarak eylemde bulunamaları da ‘*bir halk unsuru olarak ortaya çıkan ve böylelikle kendileri ile özdeşleşen devletin*’ (Cicero, 2018: 137), *utilitas communis*’ı (ortak çıkarı) meşru bir şekilde belirlediğini kabul etmişlerdir. Her ne kadar antik Roma örneği, *res publica res populi* söylemi ile ‘demokratik’ bir cumhuriyet inancına yaklaşıyor gibi görünse de pasif yurttaşların dolaylı ve dolambaçlı yoldan ‘hükmedilmesi’ ile demokratik bir meşruiyet algısından uzaklaşmaktadır. Çünkü aktif yurttaşlar (*magistratus*) olan *princeps (birinci yurttaş)* ve *Senato* üyeleri ile pasif yurttaşlar (*plebiscitum*) olan ve halkın büyük kısmını oluşturan *Tribün* üyeleri arasında kurulan bu karma dengede *demokratia* düşüncesi Canfora’nın (2010: 6) bize aktardığı gibi *demokrator* kelimesi ile özdeşleşerek ‘halka hükmetmek’ (veya tüm topluma hükmetmek) anlamına bürünmüştür. Yine de Roma Cumhuriyeti, Dahl’ın (1993) haklılaştırma (meşruiyet) dayanaklarından ilki olan ‘doğal eşitlik fikri’ni, -köleler ve çocuklar hariç- ‘medeni’ yurttaşlık ekseninden sağlayarak Antik Yunan’ın aksine daha geniş ve katılımcı olan bir siyasal sistem kurabilmiştir. Ayrıca, ‘imperium’ karşısındaki ‘Veto’ hakkı (*plebiscitum*) üzerinden sağladığı ‘ahlaki özerklik’ ve ‘kendi kaderini tayin hakkı’ ile ‘negatif’ de olsa pleblere bir ‘özgürlük’ alanı bahşederek modern -demokratik- dünyanın harcını karmıştır.

*Cumhuriyetçi -libertus-* yurttaşın, *dominium* üzerinden *societas* kipini harekete geçirmesiyle *ekonomik olan siyasal olan* karşısında ilk mevzi zaferini kazanacaktır ve böylelikle Atina’da ve Roma’nın ilk dönemlerinde *communitas* kipi (*Leviathan*-yurttaş) içinde tek boyutlu yurttaşlık üzerinden sadece siyasal alanda arzı endam eden *eşitlik-özgürlük* dikotomisi ekonomik ve özel alana da sirayet ederek günümüze değin bir kördüğüm olarak kalmayı sürdürecektir. Çünkü her ne kadar ‘*res publica, res populi*’ özdeşliği *ekonomik olan* ile *siyasal olan* arasında bir ortaklık/koşutluk/denge kurarak ‘aktif’ ve ‘pasif’ yurttaşlık eksenindeki *siyasal/ekonomik eşitsizliği* -bir derece- gizlemiş olsa da *dominium* (geniş anlamda mülkiyet) ve *imperium* (egemenlik) arasındaki gerilim antik çağdan günümüze değin her daim devam etmektedir. Kimi zaman *dominum*’un kimi zaman da *imperium*’un belirleyici olduğu bu özdeşlikte artık sadece egemenlikle (*imperium*) özdeşleşerek kamusal alanda ortaya çıkan bir *özgürlük-eşitlik* mücadelesi yoktur aynı zamanda ‘dokunulmaz’ bir *dominium* ile belirlenen özel alanda kendini

gösterecek olan yeni bir *eşitlik-özgürlük* (ve *eşitlik-otorite*) mücadelesi başlamıştır. Romalılar, eşitlik-özgürlük dikotomisindeki bu çok eksenli sorunu çözmek için siyasal alanda *etkin* ol(a)mayan *pasif* yurttaşlarının özel alandaki dokunulmazlıklarını, *libertus* (negatif özgürlük) anlayışı üzerinden tahkim ederek modern siyasal düşünceye *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* mefhumunu armağan etmişlerdir. Yönet(e)meyen çokluğun egemen karşısında ‘*güvenlik içinde yaşamak için*’ gerek duyduğu *negatif özgürlük* ile birlikte, yöneten Bir(liğ)’in egemenliği olarak kendini gösteren *eskilerin özgürlüğü* ortadan kalkarak -otoriteden bağımsız- *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*<sup>695</sup> tutkusu insanoğlunun yüreğine tam olarak yerleşir. *Tahakkümsüzlük olarak özgürlük* inancı, yalnızca Bir’in ya da Birkaç’ın değil Birçok’un da *meşru tahakküm mantıklarını* sorgulayarak/askıya alarak -yurttaş bireye ait- ‘itiraz edilebilirlik’ düşüncesini -modern-demokrasiye ve dolayısıyla demokratik iradeye zerk edecektir. Böylelikle demokrasi Weber’in öngörüsü ile “*meşru iktidara itaatın asla verili kabul edilmediği bir yönetim biçimi*” haline gelerek her daim içinde bir meşruiyet krizini barındıracaktır. Çünkü demokrasi Rancière’nin (2007: 144) belirttiği gibi “başlangıcı olmayan başlangıçtır, hükmetmeyenin hâkimiyetidir” ve Derrida’nın da (akt. Balibar, 2016B: 138) söylediği gibi “*hep gelmektedir (gelecek bir haldir: ‘á venir’)*”. Demokrasiye has meşruiyet krizini durmadan yineleyen bu *oksimoron* durumlarından çıkış da ancak ‘itiraz edilebilirliği’ bağrında taşıyan *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ilkesi ile sağlanabilir: “İtaatsizlik imkânı yoksa itaatın meşruiyeti de yoktur” (Balibar, 2016A: 234). Atina’da askeri *erdemlerine* rağmen *paysız* kalanların itaatsizliği ile başlayan *eşitlik* ve *özgürlük* düşüncesi, karşılıklılık döngüsü (*réciprocité*) aracılığıyla yalnızca kamusal alan üzerinden kurgulandığı için özel alandaki meşru tahakküm mantıklarını sorgulamaktan aciz kalmıştır. *Imperium* ve *dominium* arasında ontolojik bir ayrıma giden Roma medeniyeti, yöneten (*magistratus*) ve yönetilen (*plebiscitum*) yurttaşlar arasında negatif özgürlükten beslenen bir iktidar boşluğu yaratarak özel alan içinde *bağımsız* bir eşitlik-özgürlük (ve eşitlik-otorite) kipi oluşturmuştur. *İtiraz edilebilirliğe* hayat veren bu iktidar

<sup>695</sup> *Imperium* karşısındaki *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* ilk olarak *cruia* meclislerindeki Romalı aristokratların *dominium*’undan doğmuştur ardından da pleblerin ‘Veto’ (*Yasaklıyorum*) hakkına sahip oldukları tribün meclislerine aktarılmıştır. Daha önce de alıntıladığımız gibi “Romalı aristokrat için kişinin yaşamının başkalarının iyi niyetine bağlı olmaması ve *tahakkümün yokluğu* özgürlük açısından her zaman oldukça önemli olmuştur” (Yılmaz, 2011: 188).

boşluğu egemen olan Bir'in, Birkaç'ın ya da hegemonik kocaman yaratık<sup>696</sup> olarak Birçok'un kurucu iradeleri altında 'mutlak' eşdeğerlilik ya da 'mutlak' farklılık tekniklerine tabi tutulacak yurttaş-bireylere bir nefes alanı sağlamaktadır: Laclau'nun (2012: 140) belirttiği gibi iktidar boşluğundan doğan bu "kurucu karar verilemezlik alanının genişlemesi siyasal karar alanının büyümesine giden yolu aralayarak siyaset alanının daralması yerine daha da genişlemesine yol açacaktır".

Antik Yunan'da demokrasi anlayışı ve Roma'da cumhuriyet düşüncesi ile siyaset alanı genişleyen insanoğlunun eşitlik-özgürlük düşü, ilk olarak Roma'daki 'birinci yurttaşın' (princeps) karizmatik bir imparatora dönüşmesi ile tersine dönmüş ardından da kuzeyden gelen barbar akınları ile ortaçağın karanlığına gömülmüştür. *Imperium* ve *dominium* arasında 'otorite' ile sağlanan dengede pasif de olsa güvenlik içinde yaşayan antik çağın *libertus*'ları, *imperium*'un Cermenler tarafından yerle bir olması ile kaybolan -siyasal- otorite boşluğunda nasiplerine düşen -otarşik- efendilerinin birer *servus*'larına dönüşerek feodal toplumun hiyerarşik hegemonyasına teslim olurlar. Feodal toplumda hâkim olan *homo hierarchicus*'tan modern topluma hasredilen *homo aequalis*'a (ki insan, henüz, doğasındaki hiyerarşi tutkusunu tam manasıyla giderecek evrimsel bir süreci tamamlamamıştır) giden yolda ilk eşitlik ve özgürlük talebi ise Machiavelli'nin ruhuna egemenlik nefsi üflediği *seküler prens*ten gelecektir. Daha önceden, -sınırları belirsiz- toplumsal ve teritoryal mekânda sahip olduğu dünyevi otoritesini kurtlar sofrasına kaptırmaktan Papa'nın duaları ve inayeti sayesinde güçbela koruyan 'prens', ticaretin ve üretimin gelişmesi ve yoğunlaşmasıyla iktidarının kompakt ve merkezi bir hal almaya başladığını görmüş ve bu güç birikmesiyle ayakları yere daha sağlam basabilmiştir. Kazanmaya başladığı maddi ve askeri güçle birlikte artık, tanrı iradesi (*öz irade-wesenwille*) doğrultusunda çizilen 'kaderine' karşı gelerek kendi *fortunasını* kendi çizme (*karar irade- kurwille*) aşkına kapılacak ve Papa'nın bu dünyadaki otoritesine karşı savaş açacaktır. Papa ve aygıtı Katolik Kilise'nin ideolojik hegemonyasına karşı 'seküler itaati' (*seküler rıza*) kuramsallaştıran Luther ve Calvin gibi din adamlarından da destek gören prensler ve krallar, iktidarlarını hukuksal olarak da meşrulaştırabilmek ve Romalı ataları gibi bir *lex animata/judge legislator* olabilmek için Roma Hukuk kitaplarının eski ve tozlu sayfalarında unutulmuş olan *princeps legibus solutus* (hükümdar kanunlarla bağlı

<sup>696</sup> "Platon'a göre demos, siyasal cemaatin sahnesini işgal eden ama asla birinci sırada yer alan bir özne olmayan kocaman yaratığın katlanılmaz yapaylığıdır" (Rancière, 2007: 27).

değildir) ve *quod principi placuit legis habet vigorem* (hükümdarı memnun eden her şey yasa gücündedir) gibi bazı maddelere ve vecizelere yeniden hayat verme yoluna koyulacaklardır.

Papa'nın her şeyi içine alan *universitas*'ına karşı kendi 'tekil' bölgesinin 'tikel' gücü olarak beliren Prens'e, bu dünyevi gücü veren aslında Rönesans'la beraber *societas* kipinde tomurcuklanan yeni bir -ticari- hareketlilik olmuştur. Bilindiği üzere, 'sabit birer ticari organizma' olan kentlerdeki tüccarlar ve zanaatkarlar, gelişen ulaşım ve üretim teknikleri ile 'alıp-vermenin' (ticaretin) feodal sınırlarını (*fief*) delerek bölgesel (teritoryal) bir hareket alanı kazanmaya başlamış ve bu özerk alana da 'piyasa' (pazar) adını vermişlerdir. Böylelikle ilk olarak tüccarlar ve zanaatkarlar -biriken- paranın onlara verdiği güç, güven ve hırsıyla feodal kentler içinde sıkışıp kaldıkları lonca hiyerarşisini kırmışlar ve ortak bir kazanç (*kâr-sermaye*) amacıyla kendilerine *eşitlik-özgürlük* ve tekillik üzerinden sivil ve siyasi bir kimlik kazandıran sosyo-politik bir yapıya kavuşmuşlardır: burjuva birey/burjuva yurttaş. Prens tikelliği ile aynı süreçte oluşmaya başlayan burjuva bireyin tikelliği bir araya gelerek Aydınlanmanın kendilerine bahsettiği *seküler iradeleri* (askeri-bürokratik irade ve liberal-burjuva iradesi) birleştirmişler ve *societas-communitas* diyalektiğinde yeni bir toplum yaratma telaşına düşmüşlerdir. Prens, Machiavelli'nin kendisine zerk ettiği *seküler akıl* ile 'hikmetinden sual olunmayacak şekilde 'hükümet etme' iradesini seçerken *societas* kipini harekete -ve ele geçiren burjuvalar da *ekonomik aklın* yol göstericiliğinde mallar'/'şeyler' (*nesne*) ve insan/doğa (*özne*) arasında 'rasyonel' bir ilişki kurarak 'liberal iradeyi' (*mübadele iradesi-karar irade*) araçsallaştırmışlardır<sup>697</sup>.

Kent burjuvazisi, aslında, 'duygusal' bir bağlılık ve bağımlık (teslimiyet) ile kurulan tanrının *universitas*'ı (dinsel evrensellik) yerine 'rasyonel' bir bağlılık ve ortaklık ile inşa edilen paranın dünyasına<sup>698</sup> (piyasa evrenselliği-sermaye) geçişin ilk adımı değildir. Adalet-hakikat (*dikaion*) istencini, 'savaş-politik' bir kahramanlık *erdeminin*

<sup>697</sup> İnsanlığı büyüden azat eden sekülerleşmenin gerçekleşebilmesi için, Descartes'ın Musa'yı hatırlatırcasına peygambervari bir dokunuşla gök ile yeri ikiye ayırması gerekmiştir. *Benim dünyam bana senin cennetin/cehennemin sana anlayışı* ile bu dünyada yapayalnız kalan insanoğlu artık *göksel melekeler* değil *akli melekelerine* güvenmek zorundadır.

<sup>698</sup> Toplumsal bir uzlaşma olarak para, ortak tanrıya/mezhebe/evrene olan inancın yıkılmasıyla beliren boşluğu doldurur. Bilindiği üzere Ortaçağda para ekonomisinin yerine otarşik bir ekonomik yapı egemenken birbirine çok yakın mesafedeki fiefler arasında bile zorunlu tüketim mallarının fiyatları birbirinden farklıdır ve bu nedenle de paraya karşı ortak bir inanç ve bağlılık söz konusu olmamıştır.



hüküm sürdüğü Homeros *communitas*'ında aramak yerine 'ekonomi-politik' bir *uylaşım* (*nomos*) dayanan *alıp verme* erdeminin geçerli olmaya başladığı Hesiodos *societas*'ında bulmak isteyen antik dünyada, paranın dünyasına çoktan adım atılmıştır. Bilindiği üzere *dünya işlerinin* ve *günlerinin* galesi içinde birbirinin külüne muhtaç olan komşuların (*geitōn*) arasında artan *alıp verme* işlerinin bir borç ilişkisine dönüşmeye başlamasıyla gerekli olan *uylaşım* (*nomos*) ihtiyacı, belirli bir 'eşitlik ilkesi' yaratan para ilkesi (*nomisma*) ile çözülmüştür: "Eşit olanla olmayan arasında bir *eşitlik* kuran para ilkesi ile her türden gerçek farklılığa, bizatihi heterojen olana erişimin önünü kesen genel bir *eşdeğerlilik*" (Badiou, 2017: 19) yaratılmıştır. "Genos'un kolektif mülkiyetten kopuşu, küçük çapta bireysel mülkiyetin oluşumu ve nüfusun artışı" (Foucault, 2012: 108) ile *soicetas* kipinde ortaya çıkan *heterojen olanı*, ekonomi-politik bir *uylaşım* ile düzenleyen para ilkesi zamanla köylüler ve aristokratlar arasında aşılmaz bir borç ilişkisi de yaratarak *toplumsal* bir *stasis* durumuna neden olmuştur. Köylüleri birer köleye dönüştüren bu 'ekonomi-politik' *stasis* durumu da, "eşitsizliğin bağrındaki eşitlik olan demokrasi" (Rancière, 2017: 83) aracılığıyla ortadan kaldırılacaktır. *Paysızların*, 'asimetrik' heterojenlikten payına düşen 'aritmetik' hakkını almak için para ilkesi aracılığıyla *societas* kipinde işlevselleştirdikleri 'antik' karar/mübadele iradesi, ortaçağın sonunda kent burjuvazisi için de benzer bir şekilde feodal hiyerarşiyi yıkmak için gerekli olan *eşitlik* ilkesini sağlayacaktır. Daha yolun başındaki burjuvalar, "tüm üyeleri arasındaki sosyal ilişkiye rağmen *societas* kipinde ayrışık kaldıkları" (Otto Gierke, bkz. Dumont, 2005: 152) için, antik çağdaki yurttaşlar cemaati *demos*'un sağladığı gibi siyasal olarak bir arada olabilecekleri yeni bir *communitas* (*bağımlılık*) kipine ihtiyaç duyacaklardır. *Dua edenleri, savaşılanları ve çalışanları* -hiyerarşik de olsa- tanrıya kul olma alt kümesi içinde beliren otarşik *communitas*'larda başarılı bir şekilde zapt edebilen Hıristiyan *res publicası* (*dinsel evrensellik*), piyasa evrenselliği (*sermaye*) içinde *küfre yaklaşan* seküler iradelerin saldırıları ile büyüünü çoktan yitirmiş durumdadır. Rasyonel iradeleri aracılığıyla bireysel çıkarlarının peşinde koşarken *dolaylı* ve *görünmez* bir yoldan ortak çıkarlarını ortak bir zenginlik (*commonwealth*) içinde maksimize eden piyasa toplumu üyeleri arasında, kendiliğinden oluşan bağımlılık sözleşmesinin siyasal bir meşruiyet kazanabilmesi için de prensin kılıcı ile kutsanması gerekmiştir, çünkü Hobbes'un (akt. Arendt, 2003: 11) söylediği gibi "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz". Kentlerde ekonomik bir saikle yapılan *bir araya gelme* sözleşmesinin prens ile yapılan *bağımlılık sözleşmesi* ile taçlanması sonucunda, burjuva bireyler prensin mührü

ile sabitlenen bir ‘yurttaşlar cemaatinin’ seçkin üyeleri olarak ‘modern’ *res publica*’nın *communitas*’ını oluşturmaya başlayacaklardır.

Uyruklu/yurttaşlık temelinde kurulan bu ilk *bağlılık* ve *bağımlılık* ilişkisi, burjuvazinin çok hızlı bir şekilde kentin çeperlerini aşarak daha çok kenti piyasa alanına katmak için ‘daha kudretli’ bir *zor* aygıtı olan bölgesel krallar ile iş birliğine girmesiyle hem *sermayeden* beslenen *piyasa evrenselliğine* (*liberal yurttaşlık*) hem de *zordan* güç alan *milli-devlet evrenselliğine* (*cumhuriyetçi* veya *milliyetçi* yurttaşlık) doğru ilk adımını atar, çünkü Dumont’un (2005: 163) çok yerinde söylediği gibi “bir *societas* ya da ortaklık olarak başlayan, *önünde sonunda*<sup>699</sup> bir *universitas*’a dönüşür”. Ancak Hıristiyanlığın dinsel evrenselliği ile tek çatı altında toplanan ortaçağın toplumsal yapısının aksine modern çağdaki toplumsallaşma (*sosyodise*) tecrübesinde, *-belirsizlikleri gizleyen meşruiyet kaynakları* olarak- birçok evrenselleşme iddiası (*liberalizm, cumhuriyetçilik* ve biriciklikle kutsanmış *milliyetçilik*) ortaya çıkacaktır. Çünkü *sosyodise* sürecinde, tikel bir *universitas*’a yazgılı *soicetas* kipi etkin ve belirleyici gibi gözükse de, gücünü *dünyanın büyümesini bozan* bir rasyonaliteden alan modern toplum, *seküler* belirsizliklerin üzerini örtecek meşruiyet pratiğini, ne kadar çabalarsa çabalasın, dinsel evrensellikteki gibi tek başına sahip olabilecek aşkın ve kutsal bir güce hiçbir zaman nail olamamıştır. Modern toplumu her daim bir *kriz* durumunda salınmasına neden olan bu ‘eksiklik’ ve ‘yetersizlik’ de toplumun diğer yüzü olan *communitas* kipinden gelecek olan lanetli *munus*’lar (hediyeler) ile kapatılmaya çalışılarak ‘*dünyayı anlama çabasında bir anlam fazlalığına*’ dönüşecektir. Modern toplumdaki bu ‘bug’<sup>700</sup> insanları *ermişlik* ve *bilmişlik* dilemmasına hapsederek ‘milli-devlet evrenselliği’ (*cumhuriyetçilik-milliyetçilik*) ve ‘piyasa evrenselliği’ (*liberalizm-sermaye-enternasyonalizm*) arasındaki bitip tükenmez bir agonistik mücadelenin de başlangıcını yapacaktır.

Reform ve Rönesansın ışığında *aydınlanan* -feodal- insanın ‘*akıllı olmaya cüret*’ (*sapere aude*) etmesiyle başlayan bu agonistik mücadelede temel belirleyici etken de modern yurttaşlık kurumunun ‘demokratik’ olarak gelişim ve dönüşüm süreci olacaktır. “Eşitliğin mantığı yani demokratik katılımı oluşturan itici güç” (Dahl, 2010: 18),

<sup>699</sup> İtalik ifade tezin yazarına aittir.

<sup>700</sup> Kelime anlamı böcek olan bug, günümüz bilgi-teknoloji alanında bir sistem açığı yaratan yazılımsal bir kodlama hatası anlamında kullanılmaktadır. Elbette bu ‘bug’ modern topluma özgü değildir, insanın yaradılışında bir yazılımsal hata olmuştur ki cennetten kovulmuştur.

yurttaşlık temelinde bir kere kendine akacak bir yatak bulduğu için zamanla kendine katılacak çaylardan, derelerden güç devşirerek önüne çıkan tüm feodal ve dini bariyerleri yıkıp geçen azgın bir nehir haline gelir. Bu gücü arkasını almayı başaran burjuvalar da en kısa sürede *-princeps-* kralı sıradan bir yurttaş haline getirerek kendileri ile eşitlemeyi ve çıkarlarını ortak bir paydaya taşımayı başaracaklar ve modern milli-devletin temelini atacaklardır. İlk olarak İngiltere özelinde ‘konsey millet’ten ‘mülk sahibi millete’ geçişle sınırlı olan bu -ortak- kader ve çıkar birliği, aslında Tilly’nin (2014: 190-196) ifade ettiği gibi -‘genişlik’ ve ‘eşitlik’ eksenlerini dar bir çerçevede bıraksa da- bir dereceye kadar ‘demokratik’ bir süreç olarak değerlendirilebilir. Sınırları burjuva demokrasisi ile çizilmiş olan *sermaye-zor* arasındaki bu ‘demokratik’ liberal-kapitalist uzlaşmanın temelinde Schumpeter’in öne sürdüğü gibi “demokrasinin ve serbest girişimin ideolojik olarak bağdaşabilirliği bulunmamaktadır” (Tilly, 2014: 194); tam aksine tarihsel olarak eşitsizlik yaratan kaynakların<sup>701</sup> en başında gelen *zor* aygıtının (*despotik iktidar*) belirli bir *eşdeğerliliğe* (mülkiyet) dayanan ‘demos’un denetimine (*altyapısal iktidar*) tabi olması yatmaktadır. Bu süreçte, burjuva-yurttaş kapasitesinden (burjuva ‘demokratik’ iradesi) güç alan *altyapısal iktidar*, *zor* aygıtı olan *despotik iktidarı* yani devleti yalnızca sınırlandırıyor ve denetliyor gibi gözükse de aslında ‘siyaset’ ve ‘iktidar’ arasında kurduğu ‘demokratik’ ilişki sayesinde kendi ekonomik ve sosyal gücünü/iktidarını da devlete aktararak ‘devlet kapasitesi’ni arttırmaktadır. *Eşitsizlik yaratan kaynaklara* erişimin ‘demokratik’ irade ile belirli derecelerde eşitlenmesi, mümkün olan sayıdaki yurttaşın kapasitesini ‘genişlik’ ekseninde arttırırken aynı zamanda da yurttaşın bir ‘koruma’ şemsiyesi sağlayacak olan devletin de kapasitesini vergi, üretim ve tüketim yoluyla besleyerek *despotik iktidarın* silah *zor*uyla devşireceğinden daha yüksek seviyelere çıkartmaktadır. *Zor* karşısında verilen ‘demokratik’ mücadeleler sonucunda elde edilen “kolektif kararlara gösterilen müzakere edilmiş bir rıza olarak önümüze çıkan” demokrasinin (Tilly, 2014: 58) bu ilk evresinde henüz kadınların, emekçilerin, mülksüzlerin, yoksulların rızası söz konusu değildir. Ancak fabrikalarda, madenlerde ve gemilerde en sağlıksız ve güvensiz koşullar altında çoluk çocuk demeden günde 14-15 saate kadar acımasızca çalıştırılan işçiler, *laissez-faire* iradesi doğrultusunda *sömürülen* ‘emeklerinin’ *eşdeğerliliği* üzerinden bir ‘eşitlik mantığı’ geliştirerek başta meydanlarda ve sendikalarda olmak üzere kolektif bir güç biriktirmeye başlayacaklardır. Bu kolektif

<sup>701</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Tilly, 2014: 190.

güçleri doğrultusunda *zorunlu kötülük* olarak devleti ‘demokratik’ olarak denetleyen burjuvaziye (*sermaye*) ortak olmak istemişler ve dilekçelerle (*chartist hareket*), sendikal ve toplumsal mücadelelerle burjuvalarla eşit medeni ve siyasal yurttaşlık haklarına kavuşabilmişlerdir. Mülk sahibi ‘halk’ ile sınırlı olan demos’un, mülksüz ‘halk’ın eşitleyici gücü (*ücret-emek eşdeğerliliği*) doğrultusunda -emekçi- kadınların da dahil olduğu yurttaşlık ekseninde bütünleşmesi ile halk=millet=devlet (milli-devlet) özdeşliği İngiltere’de bir nihayete ermiş olur. *Sermaye* (burjuva sınıfı) ve *emek* (işçi sınıfı) arasında yurttaşlık ekseninde kurulan denge (*uzlaşa*) ile mülk *sahibi* milletten *toplumsal* millete geçiş sağlanarak milliyetçilik de demokratikleşecektir. Ancak İngiliz milliyetçiliğini ve milletini besleyen damar altyapısal iktidara güç veren burjuva ve işçi yurttaş tipolojilerin demokratik mücadelelerinden doğduğu için İngiltere’de halk=millet=devlet özdeşliğini tek bir potada birleştiren/kaynaştıran/eriten tekil bir ‘milli irade’ görüşü ağırlık kazanmaz onun yerine farklı görüş ve kanaatlere ev sahipliği yapan muhalefetin de içinde bulunduğu ‘demokratik’ bir irade anlayışı etkindir. 1900’lü yılların ortalarına doğru *sermaye* ve *emek* arasındaki kapitalist uzlaşya Keynes’in *görünür eliyle* ‘sosyal yurttaşlık’ ekseninin de eklenmesiyle ‘burjuva devleti’ yerine ‘refah devleti’ Batı siyasal sistemine entegre olacaktır. Böylelikle Dahl’ın demokrasiyi ‘haklılaştıran’ (*meşrulaştıran*) ilkeleri (*doğal eşitlik, ahlaki özerklik ve kendi kaderini tayin özgürlüğü*)<sup>702</sup> İngiltere’de tam manasıyla ortaya çıkacak ve bu ilkeler Tilly’nin demokratikleşmeyi sağlayan temelleri (*genişlik, eşitlik, koruma ve karşılıklı bağlayıcı istişare*) doğrultusunda da genişleyerek demokrasi kapasitesini oldukça yüksek bir düzeye taşıyacaktır.

İngiltere’de *sermaye-zor* arasında başlayıp *sermaye-emek* ile devam eden ve sonunda halk=millet=devlet (milli-devlet) özdeşliğinde ‘demokratik’ bir uzlaşya varacak olan modern ‘egemenlik’ ve ‘irade’ mücadelesi her ülkede aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Ticaret-vergi-savaş sarmalının tetiklediği ‘Askeri Devrim’ ve merkantilist gelişmelerle benzer bir mutlakiyetçi egemenlik süreci yaşayan Batı ülkelerinde ‘demokratik’ iradenin muhteviyatını belirleyecek olan ‘despotik iktidar’ ve ‘altyapısal iktidar’ arasındaki mücadele farklı şekillerde yaşanacaktır. Özellikle İngiliz Tacı ile yüzyıl süren bir savaşın içine giren Fransa hanedanı, kendisinden görece

<sup>702</sup> Dahl (2010: 56), demokrasiyi haklılaştıran bu üç temel ilke dışında demokrasiyi gerektiren şu nedenleri de eklemektedir: Zorbalığı önlemek, temel haklar, genel özgürlük, insani gelişme, temel kişisel çıkarların korunması, barış ve refah.

*bağımsız-bağımlı* feodal toprakları kardeş kanı ile birleştirmeyi başararak İngiltere ile aynı zamanlarda bir milli-devlet olarak karşımıza çıkmasına rağmen demokratikleşme süreci *Temsil* (s. 157) ve *Kurucu İktidar: Fransa* Bölümlerinde (s. 236) ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi İngiltere'nin tecrübesine benzemez. Fransa'daki *sermayeyi* oluşturan burjuva sınıfının *genişlik, eşitlik, koruma ve karşılıklı bağlayıcı istişare* düzeylerinde harekete geçirdiği yurttaşlık pratiği, despotik iktidar'ın (*zor*) *mutlak* 'egemenlik' (*Ancien Regime*) duvarını aşmaktansa onun yarattığı eşitsizliklere (ayrıcılıklara) doğrudan müdahil hakkı talebi olarak ortaya çıkmıştır. Soylularının dahi burjuvalaşarak feodal düzenin/meclisin tedrici olarak 'demokratikleştiği' İngiltere'nin aksine, soylulaşmak için yanıp tutuşan Fransız burjuvalarının 'feodal' *eşitlik mantığı*, Fransa'da bir demokratikleşme süreci başlatmaktan uzun bir süre aciz kalarak toplumsal bir gerginliğin birikimine yol açacaktır. İngiltere'de *sermaye (altyapısal iktidar)*, negatif özgürlük eksenini üzerinden sınırlandırdığı *zoru (müstebit/despotik iktidar)* 'demokratik' bir denetim altına almayı başarmış ve onu *zorunlu bir kötülük* aracı haline getirmiştir. Ancak Fransa'da *zor* yani monark, toplum üzerinde *mutlak* ve *sınırsız* bir 'egemenlik' kurduğu için köylülere, din adamlarına, burjuvalara ve soylulara kaynak *bahşeden zorunlu bir hikmet (raison d'état)* şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle burjuvaların toplumsal bir güç devşirmesine vesile olacak olan ticari, sınai ve mali *sermayenin* kontrolü de *aydınlanmış* despot olarak kendini toplumun hizmetine sunan monarkın elinde kalmıştır. Negatif özgürlük talebi sağlayacak bir *dominium* mülkiyeti yerine herkesin ayrıcalık ve arpalık peşinde koşmasına vesile olan *siyaseten mülkiyet* anlayışının hâkim olması sebebiyle Fransa'daki yurttaş özgürlüğü egemenlik tutkusu ile harmanlanmış ve farklı kanaatlerin dile gelerek müzakere edildiği bir iradeden ziyade herkes adına konuşabilecek *mutlak* ve *genel* bir iradenin arayışına girmiştir.

Yüzyıllardır monarkın *rızası* olmadığı için bir araya gelemeyen États Généraux'un 1789 yılında soyluların talebi/zorlaması sonucunda toplanması, öncesinde kendi *-özel/sınıfsal çıkarları-* adına bile konuşamayan burjuvalara, şimdiye kadar bir HİÇ olmasına rağmen gerçekte HER ŞEY olan *Tiers-État*'ın (*Üçüncü Tabaka*) *-genel çıkarları-* adına konuşma cesareti verir. 'Her şey' ve 'hiç' arasındaki mutlaklıkta yalnızca BİR ŞEY OLMAK isteyen *Tiers*'in isteğini duyan ve bunu dile getiren burjuvalar "fetih yapmak suretiyle onlara bir soyluluk" (Sieyès, 2005: 16) kazandırarak onları "her şeyden önce var olan ve her şeyin kaynağı olan millet" (Sieyès, 2005: 71) haline getireceklerdir.

Devrim sonrasında ele geçirdikleri Kurucu Meclis'te başta kendileri olmak üzere kentlerdeki memurları, bürokratları, işçileri ve zanaatkarları ve taşradaki köylüleri, rahipleri ve soyluları ve son olarak da Versailles Sarayındaki kralı 'millet' potası içinde eriterek her birinden mütevellit tek bir *şahıs* yaratan burjuvalar, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 3. maddesine ekledikleri "hiçbir heyet, hiçbir fert, açıkça millettten gelmeyen bir otoriteyi kullanamaz" maddesi ile 'egemenlik' tahtına bu Şahıs-milleti yerleştirirler. Her ne kadar Cumhuriyetin ilk dönemlerinde mülkiyet esasına göre yapılan aktif ve 'pasif' yurttaş ayrımı, demokratikleşmenin ana direklerinden biri olan *karşılıklı bağlayıcı istişareyi* sınırlandırmış da olsa yukarıdaki bildirinin en başına yazdıkları "insanlar, haklar bakımından özgür ve eşit doğar ve yaşarlar" maddesi ile demokratikleşmeyi *genişlik* ve *eşitlik* ilkeleri doğrultusunda harekete geçirmişler ve hemen ardından gelen "her bir siyasal birleşmenin amacı; doğal ve dokunulamaz insan haklarını korumaktır" maddesi ile de devlet kapasitesi üzerinden *koruma* ilkesini yerleştirmişlerdir.

Eşitlik (*égalité*), özgürlük (*liberté*) ve kardeşlik (*fraternité*) nidalarının şenlendirdiği bir devrimin şafağında başlayan Fransız *demokratikleşme* süreci, *terörle* beslenen babaların kendi evlatlarını yediği karşı devrimlerle, kardeşin kardeşi katlettiği ayaklanmalarla, soyluların soyluluklarını restorasyona tabi tuttıkları darbelerle ortaya çıkan birçok *geri çevrim* aracılığıyla sınanacaktır. "Devrim adı altında devletin güçlenmesini hedefleyen ya da yeni bir devlet biçimi oluşturmanın peşinde koşan Jakoben gelenek ile devlet iktidarını kırmak ve onun yerine icat edilmeyi bekleyen politik bir bağ koymayı amaçlayan komün ve konsey geleneği" (Abensour, 2002: 149) arasında gerçekleşen *demokratikleşme* ve *demokratikleşmenin geri çevrim* süreçleri aslında Köker'in (2004: 309-320) ifade ettiği gibi "*ortak rızanın referans noktası olarak* beliren türdeş bir -şahıs- millet ve ona *sahip çıkan* devlet (milli-devlet) meşruiyeti" ile "ekonomik, kültürel, ideolojik ya da düpedüz farklı yaşam tarzlarına dayanan tercihlerin çeşitliliğinin" özgür bir şekilde dile gelerek siyasal karar alma pratiğine katıldığı ve bu pratiği dinamik bir şekilde etkilediği 'demokratik meşruiyet' arasında modern çağda ortaya çıkan gerilimin ilk örneği olarak değerlendirilebilir.

Demokrasi, Abensour'un (2002: 149) belirttiği gibi "ya politikanın aktörleri olsun seyircileri olsun, herkesin yüreğini güzel bir sabah güneşi gibi titreten, ama sonunda sönerken yeni, akılcı ve mükemmel bir devlete yer veren bir başlangıç momentidir ve bu

momentte *durağanlaşır*; ya da toplumsallığın sürekli olarak yeniden kurulması olarak anlaşılır ve uygulanır ki böylelikle aynı anda iki cephede birden savaşarak, hem ‘eski rejime’ hem de yeni devlete karşı gelişir ve güçlenir”. ‘Eski rejimin’ her tür ayrıcalığına, imtiyazına ve eşitsizliğine karşı *tahakkümsüzlük olarak* özgürlük tutkusu ile başkaldıran ‘demokratik’ eylemi yeni devletin başlangıç momentine sabitleyerek törpüleyen ve ehlileştiren de yurttaş-bireyden doğan bu özgürlük tutkusunun türdeş/şahıs-milllete aktarılan egemenlik tutkusu ile yer değiştirmesi olacaktır. Hem liberal damarın beslediği ‘negatif özgürlük’ hem de cumhuriyetçi erdemini her tür tahakkümü ayaklar altına aldığı ‘pozitif özgürlük’ ile kendini gösteren ‘demokratik meşruiyet’, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan her çeşit birey ve grup arasında *diyalojik* bir ‘kamusal söylem’ alanına imkân verdiği için toplum karşımıza *dinamik* bir biçimde çıkmaktadır. Halkı oluşturan yurttaşların *doğal eşitlik, ahlaki özerklik ve kendi kaderlerini tayin özgürlüğü* ilkeleri aracılığıyla geliştirdikleri -demokratik- kapasiteleri (*altyapısal iktidar*) üzerinden *dinamik* bir veçheye bürünen heterojen toplumun hemen önünde de *kurulmuş iktidarın* verili hakikati olan ‘egemen’ devlet (*despotik iktidar*) yükselir. “Meşru iktidara itaatin asla verili kabul edilmediği bir yönetim biçimi” (Max Weber, akt. Balibar 2019: 22) olarak *dinamik* bir *stasis* (demokratik düzensizlik) sürecini *olağanlaştıran* demokratik meşruiyetin karşısında bir *statis* (durağan, sabit) durumu inşa etmek isteyen devlet de meşruiyetini, -iradi- özgürlüğün ve egemenliğin tek bir vücut içinde bütünleştiği şahıs milletten alacaktır. Roma cumhuriyetinde *res publica res populi* söylemi ile halk=devlet özdeşliği üzerinden "devlet ile yurttaş arasında bir köprü" (Claus Offe, akt. Köker, 2007: 88) kuran ‘demokratik’ siyasal sürece modern dönemde gücünü, otoritesini ve meşruiyetini geçmişten alan ‘şahıs-millet’ de eklenerek halk=millet=devlet özdeşliği tamamlanır. Bu şahıs-millet, *homojen (türdeş)* ve *statik* bir düzeni ‘özerk’ olarak muhafaza etmek isteyen devletin (*raison d'état*), *dinamik* ve *heterojen* bir topluma hayat veren demokratik meşruiyeti sınırlandırmak için işlevselleştirdiği bir arayüz olarak karşımıza çıkmaktadır. Demokratik meşruiyet ile -milli- devlet meşruiyeti arasındaki *çelişkili gerilimin* arasına yerleşen şahıs-millet, kendisine bahşedilen -milli- irade ile ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal olarak birbirleri ile çatışmalı ve çekişmeli -özgür- iradelere sahip özerk yurttaş-birey iradelerini tek bir pota içinde eriterek genel, homojen ve mutlak bir irade ortaya koyar ve -tikel- devlet gücünü (*raison d'état*) tahkim eder.

*Societas* ve *communitas* kipleri arasındaki kadim gerilimin su yüzüne çıkmış versiyonu olan toplum ve devlet arasındaki bu -modern- çatışmada, demokratik meşruiyet gücünü -somut- yurttaş kapasitesinden (*altyapısal iktidar*) almaktayken -milli- devlet meşruiyeti de (*despotik iktidar*) desteğini ezelden ebede var olan -soyut- millet göstereninden devşirmektedir. Despotik iktidar ve altyapısal iktidar arasında demokratik sürecin muhteviyatı, *wesenwille-öz irade (communitas kipi)* ile *kurwille-karar-irade/seçici irade (societas kipi)* arasındaki mücadeleye göre değişmektedir. *Demokratikleşme* süreci her daim farklı bağlar ve dinamik ilişkiler kurmaya meyilli *karar-irade* ile bir gelişim süreci gösterirken *demokratikleşmenin geri çevrimi* de geçmişten geleceğe değişmeyen ve *mutlak* olarak her bir yurttaş-birey iradesini yutan *öz iradenin* hükmü ile harekete geçmektedir. İnsanın sırtına yüklenen lanetli pay/günah (*munus*), *societas* kipinde alıp vermenin (hediye/para/borç/faiz) sonsuz döngüsü üzerinden geleceğe ötelenir. Karar iradenin etkin olduğu bu *ekonomi-politik* ötelemede *doğal eşitlik, ahlaki özerklik* ve *kendi kaderini tayin özgürlüğü* ilkeleri belirli derecelerde söz konusu olduğu için demokratik irade de kendine bir yaşam alanı bulabilmektedir. *Ekonomik olan (toplumsal sermaye)* ve *politik olan (site-devlet)* arasındaki antropolojik ilişkide ortaya çıkan *munus, societas* kipindeki bireysel (karar) iradelerin demokratik etkileşimi üzerinden sağaltılabilmektedir. Ancak *communitas* kipinde milletin (cemaatin) her gün unutmaya çalıştığı ortak bir günah şekline bürünen *munus*, dinamik ve çatışmacı karar irade yerine tikel ve türdeş/homojen bir *öz irade* üzerinden tabu haline getirilmektedir. Yurttaş kapasitesi (*demokratik meşruiyet*) ve devlet kapasitesi (*milli-devlet meşruiyeti*) arasındaki gerilimli çekişmenin zembereği de iradeler arasındaki bu antagonist ilişki üzerine yerleşir. Yurttaşların bireysel olarak *doğal eşitliği, ahlaki özerkliği* ve *kendi kaderlerini tayin özgürlüğü* üzerinden kendini 'hakkılaştıran' demokratikleşmenin aksi yöndeki her geri çevriminde yurttaş kapasitesi -ve demokratik meşruiyet- zayıflarken -Jakobenlerin gelecekte haber vererek/muhafazakarların geçmişten medet umarak yarattıkları- millet', önüne gelen tüm 'iç' ve 'dış' düşmanları yerle yeksan edip *biriciklik* temelinde *La grande nation* olma yoluna girer. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi modern çağla birlikte birçok terör, ayaklanma, darbe, devrim ve karşı devrim tek bir 'genel iradenin' sahibi olan 'millet' adına ve millet uğruna hayata geçirilmiştir. Demokrasi de bu süreçte, toplum (halk) ve devlet arasındaki gerilimli ilişkide temel referans noktası halinde karşımıza çıkarak hem *demokratikleşme* hem de



*demokratikleşmenin geri çevrimi* süreçlerinde modern siyasetin tek meşruiyet kaynağı olarak kendini göstermektedir.

20. yüzyılın sonundan itibaren sıklıkla karşılaştığımız *demokratikleşmenin geri çevrim* örneklerine rağmen “her geçen gün otoritesi sarsılsa da ‘demokrasi’ kelimesinin günümüzde politik toplumun egemen bayrağı (*ambleme*) olarak değerini koruduğuna şüphe yoktur” (Badiou, 2017: 15), çünkü Rancière’nin (2017: 83) belirttiği gibi “siyasal mücadele, aynı zamanda kelimelere sahiplenmek için verilen mücadeledir”. İster demokratik meşruiyetten beslensin ister milli-devlet meşruiyetinden, neredeyse dünya genelindeki tüm ülkeler kendi rejimlerinin demokrasinin en nadide örneği olduğu konusunda bir çekişme içindedir. Altyapısal iktidarın gücü doğrultusunda değişen yurttaş kapasitesinin *genişlik, eşitlik, koruma ve karşılıklı bağlayıcı istişare* ilkeleri üzerinden devlet kapasitesini denetleyebilme ve kontrol edebilme yeteneği/kabiliyeti ile ortaya çıkan demokratikleşmenin -aksi yöndeki- her *geri çevrim* süreci de tam tersine devlet kapasitesinin yurttaşların aleyhine zorlayıcı ve bağlayıcı özerk bir güç olarak kendini formüle edebilmesiyle başlamaktadır. Yurttaşlar üzerinde kendini gösteren ‘yumuşak bir baskıcılık’ süreciyle başlayan bu *geri çevrimler*, şahıs-millete ithaf edilen ‘milli irade’ söylemi üzerinden ‘demokratik’ bir meşruiyet şemsiyesi altına alınmaktadır. Karar iradelerin/kanıların diyalojik kamusal söylemi aracılığıyla geleceği inşa edecek olan yurttaşların yerine, kurucu anın ‘olağanüstü’ *günahına* sabitlenmiş olan şahıs-millet üzerinden kurulan bu demokrasi algısı her daim ‘yumuşak’ despotizmden ‘kaba’ despotizme kaymaya yazgılı olmuştur. Yurttaş kapasitesinin, devlet gücünün karşısında her geçen gün erozyona uğrayarak asimetric bir ideolojik ve kültürel ilişkiye tabi olmasıyla ortaya çıkan ‘yumuşak’ despotizmden kaba’ despotizme geçiş sürecinin üzeri, ‘milli irade’ söylemi ile örtülmektedir. *Genişlik, eşitlik, koruma ve karşılıklı bağlayıcı istişare* ilkelerinin yurttaş kapasitesi açısından negatif bir parabolik döngüye ulaşmasıyla güçlenen ‘milli irade’ söylemi ekonomik, sosyal, siyasal, ideolojik ve kültürel açıdan ortaya çıkan kategorik eşitsizlikleri demokrasi söylemi/algısı üzerinden temize çekebilmektedir. İktidar (devlet) ve siyaset (toplum) arasında yurttaşlık aracılığıyla kurulan demokratik ilişkide, her bir yurttaşı tikel ve mutlak -öz- varlık adına *özgür olmaya zorlayan* ‘milli irade’ söylemi *demokratikleşmenin geri çevrimine* denk gelirken her daim *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* tutkusu ile sınanan ‘demokratik irade’ de *demokratikleşme* sürecine karşılık gelmektedir.

Yurttaş kapasitesinin medeni, siyasal ve sosyal eksenler üzerinden devlet kapasitesini denetleyip *ekonomi-politik* kararlarda etkin olduğu en uç nokta olarak karşımıza çıkan ‘refah devleti’, *demokratikleşme* sürecinin bir sınırının olmadığı en bariz örneklerinden biridir. Aynı zamanda 1970’lerden itibaren ortaya çıkan küresel çaptaki ekonomik, sosyal ve siyasal krizlerle ‘neoliberal’ bir saldırıya uğrayan refah devletinin çözülmesi de *demokratikleşmenin* doğrusal bir hareket ile mutlak olmadığı tam tersine *geri çevrimin* de mutlak olduğunun bir göstergesi olmuştur. Ancak ‘milli irade’ söylemi aracılığıyla yurttaş kapasitesinin millet/devlet kapasitesine ‘armağan edildiği’ *geri çevrim* ile neoliberal irade üzerinden yurttaş kapasitesinin paramparça edildiği *geri çevrim* arasında niteliksel bir fark bulunmaktadır. İktidar ile siyaset arasında denetleme ve yönlendirme pratiği aracılığıyla ‘demokratik’ bir ilişki kuran yurttaşlık kurumunun zayıflaması, *demokratikleşme* sürecini geriye döndürerek demokratik meşruiyetin bir kriz durumuna girmesine neden olmaktadır. ‘Milli irade’ söylemi üzerinden gerçekleşen *geri çevrimin* yarattığı demokratik meşruiyet krizinde yurttaşlığın *siyasal* eksenini daha çok saldırı altındayken ‘neoliberal irade’ üzerinden başlayan *geri çevrimde* bu eksene ilave olarak yurttaşlığın ‘sosyal’ ekseninin de altı yavaş yavaş oyulur<sup>703</sup>. İktidar (*yapma yeteneği*) ve siyaset (*ne yapılmasına kara verme yeteneği*) arasındaki demokratik ilişkinin yurttaş kapasitesi (*altyapısal iktidar*) aleyhine kesildiği ‘milli irade’ temelli *geri çevrimde*, iktidar yani devlet ‘despotik iktidarını’ özerkleştirerek karşımıza bir ‘hikmet-i hükümet’ olarak çıkar ve ‘demokratik meşruiyet’ yerine ‘milli-devlet meşruiyetini’ kabul ettirir.

‘Milli irade’ söylemi aracılığıyla kendini tahkim eden milli-devlet meşruiyeti, ‘yumuşak’ despotizmden ‘kaba’ despotizme geçişi sağlayarak halk=millet=devlet özdeşliğinde yurttaşlar cemaati (*altyapısal iktidar*) olarak karşımıza çıkan halkı, âli devletin (*despotik iktidar*) tahakkümüne sunar. Ekonomik, sosyal ve siyasal krizler sonucunda bir meşruiyet sınavına tabi tutulan ‘demokratik irade’nin güç kaybederek yerini ‘milli irade’ye bırakmasında temel belirleyici nokta altyapısal iktidarın muhteviyatıdır. Demokratikleşmenin temel ilkelerinden olan ‘genişlik’ ve ‘eşitlik’ bilindiği üzere yüzyıllara dayanan bir zaman aralığında, parabolik döngüsünün

<sup>703</sup> Despotik iktidar üzerinden bir milli-devlet yaratan Bismarck’ın sosyal yasaları, ‘milli irade’ söylemi üzerinden gerçekleşen ‘milli-devlet meşruiyetinin’ bir nebze yurttaşına/tebaasına sahip çıktığını göstermektedir.

halihazırdaki uç noktasına ulaşabilmiştir. Altyapısal iktidarın despotik iktidar ile olan ‘demokratik’ mücadelesinin başlarında yurttaşlık kurumunun mülkiyet sahibi burjuvalar ile sınırlı olması, *sermayenin* belirleyici bir güç olarak karşımıza çıkmasına vesile olmuştur. Yurttaşlık kurumunun zamanla emekçilere, mülksüzlere, kadınlara ve kölelere değin uzanmasıyla altyapısal iktidarın demokratik içeriği de oldukça *genişleyerek* içine sermayenin yanı sıra emekçi sınıfının da girmesini sağlamıştır. *Sermaye* ve *emek* arasındaki bir denge üzerine kurulan altyapısal iktidar, despotik iktidarı denetleyip ekonomi-politik açıdan yönlendirdiği ölçüde demokratik meşruiyete ulaşabilmiştir. Ancak toplumsal bir kriz anında, *sermayenin* toplumun yanında değil de devletin yanında saf tutması altyapısal iktidarın gücünü bölerek despotik iktidarın milli-devlet meşruiyetini pekiştirmesine yol açmaktadır. 1920’li yıllarda yaşanan ‘enternasyonal’ sosyo-ekonomik krizlerde, ‘milli’ *sermayenin* altyapısal iktidar yerine lojistik ve ideolojik açıdan despotik iktidar ile ortaklık kurmasıyla kendini gösteren faşist devlet oluşumları bunun en somut örnekleri olarak dünya tarihindeki yerini alır. 1930’lu yılların sonundan itibaren *sermaye* ve *emek* arasında altyapısal iktidar alanında kurulan uzlaşma sayesinde *dar bir koridor* (Acemoğlu & Robinson, 2020) içinde dahi olsa bir *refah* içinde karşı karşıya kalan devlet ve toplum, ‘demokratik irade’ doğrultusunda demokratik meşruiyete bir alan açabilmişlerdir. Her iki uç örnekte, *sermaye* henüz ‘küreselleşme’ aşamasına geçmediği için milli-devlet sınırları içindeki bir ‘ekonomi-politik’ *yönetimselliği* işlevselleştirmekle yetinmiştir. Kaderini yurttaşlarla birlikte kurduğunda *demokratikleşmenin* bir parçası olmuşken, tercihini devletten yana kullandığında ‘kaba’ despotizmin *sürreal* örneklerine payanda olarak *demokratikleşmenin geri çevriminin* suç ortağı haline gelmiştir.

1960’lı yılların başından itibaren gelişmeye başlayan ulaşım, iletişim ve üretim teknolojilerinde görülen değişimlerle daha hızlı bir hareket kabiliyeti kazanan sermaye, 1980’li yıllarla birlikte ekonomik ve siyasal açıdan küresel bir aktöre dönüşerek yalnızca halk (*yurttaşlar cemaati*) karşısında değil devlet karşısında da özerk bir güç alanı kazanacaktır. İktidar ve siyaset arasında yurttaş kapasitesinin beslediği *demokratikleşme* pratiği üzerinden kurulan refah devletinin, küresel ekonomik kriz nedeniyle bir meşruiyet krizine girdiği 1970’li yıllar, *sermayenin* enternasyonal siyaset ve küresel ticareti (*ekonomi-politik*) denetlemeye ve belirlemeye başladığı ilk dönem olarak değerlendirilebilir. Karşı karşıya kaldığı kriz durumlarında, milli-devlet sınırları içindeyken ‘demokratik irade’ ya da ‘despotik irade’nin (*milli irade*) güdümünde hareket

ederek toplum ya da devletten yana bir tercihte bulunmak durumunda kalan *sermaye*, ‘ekonomi-politik’ olarak özerk bir güç haline gelmeye başladıkça kendi -neoliberal- iradesini iktidar ve siyaset arasında ortaya çıkan krizleri çözmek adına işlevselleştirecektir. Demokratik meşruiyet düşüncesinde yurttaşlar, ekonomiden politikaya toplumu ilgilendiren tüm *hayati* ‘kararlara’ denetleme ve etkileme pratikleri üzerinden müdahil olabilmek sandık dışındaki kamusal alan(lar)da da etkin bir şekilde varlıklarını sürdürebilirken ‘serbest’ ve ‘adil’ seçimler<sup>704</sup> ile sandıktan çıkan şahıs-milletin ruhunun kamusal alanı kapladığı ‘milli irade’ demokrasisinde ise yurttaşlar, farklılıklarının görülmez olduğu bir sis bulutuna mahkûm olmaktadır. Bu kör karanlıkta *görünmez bir el* olarak ortaya çıkacak olan neoliberal irade, hem ‘milli irade’ ruhunun Leivathan’ı olan milli-devlet egemenliğini ortadan kaldıracak hem de negatif ve pozitif ekseninde yurttaşlık kapasitesini azami düzeye çıkaran demokratik egemenliğe bir son verecektir. 70’li yıllarda patlak veren ‘petrol’ krizinin refah devletinin uzun yıllardır baş etmekle uğraştığı *devasa* kamu harcamaları ve dış ticaret açıkları ile oluşan enflasyon sorununu kontrolden çıkarması, düşük kar marjları ile boğuşan sermaye sınıfının çıkarlarını dile getirmek isteyen neoliberal iradeye beklediği fırsatı yaratır. Neoliberal irade, bu kriz durumunda ne devletin yanında olmayı ne de toplumu desteklemeyi seçmeyerek kendi yolunu çizmiş ve krizi lehine çevirmeye başarmıştır. Kamusal *kontrol* ve *düzenleme* araçları ile refah devletini yaratan Keynesçi ‘harcama’ reçetesinin yerine, kamusal alanı daraltarak sermayeye geniş bir hareket alanı sağlayan ve böylelikle helezonik dalgalarla sermayenin küresel birikimine imkân veren -neoliberal- ‘monetarist’ iktisadın *deregülasyon* ve *özelleştirme* reçetesinin geçmesiyle yıllardır bir köşede unutulmuş olan *laissez-faire* düşüncesi yeniden hayat bulacaktır.

‘Demokratik iradenin’ *laissez-faire* anlayışı ile işlevsiz ve hükümsüz olduğu günümüz ‘post demokrasi’ dünyasında, neoliberal iradenin dikte ettiği “taşeronlaştırma, küçülme, ücret ve sosyal yardım kesintileri ve beraberinde kamu hizmetlerindeki kesintiler” (Brown, 2018: 253) gibi ‘kemer sıkma’ ve *sermayeleştirme* politikaları, Brown’ın (2018: 251-264) ‘müşterek fedakârlık’ adını verdiği bir meşrulaştırma pratiği üzerinden yoksul halk sınıflarına (*prekarya*) kabul ettirilmektedir. Her bir yurttaşın

<sup>704</sup> Yurttaş kapasitesi ve devlet/sermaye kapasitesi arasında egemen iktidar lehine asimetric bir ilişki olduğunda ‘serbest’ ve ‘adil’ seçimler kaynaklara eşitsiz erişim nedeniyle demokratik meşruiyetini kaybetmektedir.

*sermaye-insan* olarak *homo liber* hüviyetine büründüğü piyasa toplumundaki eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin, ‘müşterek’ olarak meşrulaştırılabilmesi için de *aynı gemide olma* metaforu ile kurgulanan bir *siyasi* ‘Biz’ yaratılmaktadır. *Hepimiz aynı gemideyiz* söylemi, küresel kapitalizmden doğan *neoliberal* fırtınanın ve bu fırtınadan kaynaklan *sosyo-ekonomik* dalgaların aynı ülke sınırları içinde *tek bayrak* altında yaşamakta olan herkesi ‘belirli’ derecelerde etkilediğini ve *homo sacer* olarak kendimizi feda/kurban etmediğimiz takdirde de hep beraber *enternasyonal* ‘dünya sisteminin’ azgın sularında boğulacağımızı *ima/ikna* etmektedir. Artık “neoliberal yurttaştan savaş alanında metanetle ölümü göze alması değil, işsizlik, eksik istihdam veya ölümüne istihdam karşısında sesini çıkarmadan tevekkül göstermesi istenmektedir<sup>705</sup>” (Brown, 2018: 262). Ancak *enternasyonal* ultra-piyasa denizinde görünmez *Leviathan*’lara karşı *aynı gemide mücadele* etme duygusu, kurgulanan *siyasi* ‘Biz’i, demokratik irade’nin yokluğunda doğrudan ‘milli irade’ söylemine teslim etmektedir. Salt *societas kipi*’nden beslenen ultra-piyasa toplumuna hâkim olan “tüketici demokrasisinde”, halk çoktan çözüldüğü için, *aynı gemideki siyasi* ‘Biz’ tehlikeli, azgın ve karanlık sulara girdiği anda kendini *communitas kipi*’nin güvenli kollarına atar. Bilindiği üzere *enternasyonal denge*, uzay-zaman içindeki *societas* ve *communitas* diyalektiğinde her daim genişleyen ve bu nedenle de *belirli* bir ‘öz kütlesi’ olmayan bir süreçtir. Her ne kadar üçlü bir antagonist mücadele içinde olan ‘milliyetçilik’, ‘cumhuriyetçilik’ ve ‘liberalizm’, ‘enternasyonal dengede’ belirleyici temel ilke olabilmek için kendi öz kütlelerini dikte etmeye çalışsalar da ‘evrensel’ giden yolda belirsizlik hali halen devam etmektedir. Bir -ultra- *societas* ‘evreni’ kurmak isteyen -neo- liberalizmin kutbunda, *mutlak* bir *communitas* yaratmak isteyen ‘milliyetçilik’ yer almaktadır ve ikisi arasındaki ezeli uzlaşmazlık da bize göre, insan’a bir *değer/erdem* atfeden ‘cumhuriyetçilik’ düşüncesi ile aşılabilir. Carr’ın ‘enternasyonal dengede’ liberalizme biçtiği görev aslında bu üçlü mücadelede her bir öz kütle için geçerlidir yani her biri *gereğince* ve *ağırlığınca* vazgeçilmezdir. Ayrı ayrı insiyaklarla devinim içinde olan her birinin, içlerinden birinin *evrensel olan*’a kendi ağırlığını koymasını engelleyen bir rolü/görevi vardır. Ancak ‘liberal’ ve ‘cumhuriyetçi’ yurttaşlık kurumlarının içinin boşalmasıyla *neo-liberalizm* ve *milliyetçilik* eksenlerinin

<sup>705</sup> “Kapitalizm ‘günahtan arındırmak yerine günah yükleyen bir kültürün ilk örneği’dir” (Han, 2020: 17).

karşı karşıya kalmaları, kendi suretlerinden bir *evrensel denge* kurma iştahlarını ve istençlerini (*iradelerini*) kamçulamaktadır.

Neoliberalizm (*neoliberal irade*) ve illiberal otoriter rejimler (*milli irade*) arasında cumhuriyetçilik ekseninin (*demokratik irade*) yokluğunda devam eden *enternasyonal sürtüşme* her an dünyayı top yekûn bir savaş haline sokma tehlikesini içinde barındırmaktadır. Her iki eksen de kendi iradesini meşrulaştırmak için daha evvel belirttiğimiz gibi ‘demokratik meşruiyeti’ araçsallaştırırlar. Neoliberal irade, *biyopolitika* ve *psikopolitika* teknikleri ile inşa ettiği ‘iktisadi makinenin’ *sorgudan sual olunmaz* aklına, *legal* (tüketici demokrasisi) bir *itaat (rıza) güdüsü* aracılığıyla ‘demokratik meşruiyet’ üretmeye çalışırken, ‘milli irade’ de ‘dost’ ve ‘düşman’ın kim olduğunu kulağımıza fısıldayan ‘seçilmiş’ kurtarıcının şahsına *karizmatik* (plebisiter önder demokrasisi) bir *teslim/kurban oluş* üzerinden demokrasiyi işlevselleştirmektedir. Aralarındaki *enternasyonal mücadele* yoğunlaştıkça da her biri karşı tarafın ürettiği demokratik meşruiyete saldırısını arttırarak kendininkini evrensele taşıma uğraşına girmektedir<sup>706</sup>. *Neoliberalizmin* kendini *yozlaşmış* illiberal demokrasilere karşı kurtarıcı olarak sunmasına benzer şekilde, ‘*milli irade*’/milliyetçilik eksenini de ‘dış mihraklar’ söylemi ile aynı gemi içindekileri tahkim ederek *neoliberal* ‘dünya sistemini’ *düşmanlaştırma* yolunu tercih eder. *Neoliberal biyopolitik* uyarınca kendi kendisini *kurban etmek* zorunda kalan *homo liber*’lerin kurtuluşu da ‘milli irade’nin ‘dost’-‘düşman’ pratiğini kullanarak gökten indireceği yeni *kurbanlarda/düşmanlardadır*: göçmenler, mülteciler, etnik ve dini azınlıklar, atesistler, eşcinseller, yerel işbirlikçiler. Modern insanı, enternasyonal sistem uğruna *kurban olma/kurban etme* ikileminden ancak yurttaşlığın eşitlikçi ve özgürlükçü eksenini *societas* ve *communitas* dikotomisinde bir denge içinde tutabilecek olan cumhuriyetçi yurttaşlık düşüncesi kurtarabilir. Çünkü insan ne *communitas*’a ne de *societas*’a aittir, Albert Camus’ünün (1985: 8) çok da yerinde söylediği gibi: “İnsan, ne ise o olmaya yanaşmayan tek yaratıktır, bu yadsıma onu başkalarını ve kendi kendini yok etmeye mi götürür yalnız, her başkaldırma evrensel öldürmenin doğrulanmasıyla mı sona ermelidir, yoksa, tam tersine, olanaksız bir

<sup>706</sup> “Neoliberalizm toplumu demokrasiden uzaklaştırırken, yandaşları ise neoliberalizmin demokrasiyi geliştirme bir aracı olduğunu söyleyerek neoliberalizmi savunurlar. Bir ülkede siyasi süreç demokratik değilse, piyasanın siyasi düzenlemesi seçkinlere refah ve ayrıcalıklar sağlanması ve bunların korunması için kullanılıyorsa, o halde düzenlemelerden arındırma (*neoliberalizm*) kolaylıkla demokrasiyle ilişkilendirilebilir” (MacEwan, 2008: 290).

suçsuzluğu benimsemeye kalkmadan, usa uygun bir suçluluk ilkesi bulabilir mi, sorun budur” ve sorun -tüm yakıcılığı ile- hâlâ yerli yerinde durmaktadır.

Demokrasi bir süreç olarak ele alınırsa aslında tüm bu demokratik meşruiyet krizlerinin demokrasiyi güçlendiren bir yanı da olduğu görülebilir. Rasyonaliteye dayalı liberal demokrasi ile milli iradenin *ferasetine* dayalı çoğunlukçu demokrasi arasında *communitas* ve *societas* kipleri üzerinden bir bağ kurmak demokrasinin gelişimi açısından oldukça önemlidir. Halkın özel iradesi anlamında bir oklokrasiye yol açan despotizmin<sup>707</sup> kendi başına bir yasa olması liberalizmin kökenindeki *akılcılık* ile önlenebilir. Benzer şekilde kendi aklının bir *tutsağı* olan insanların atomik bir yalnızlığa sürüklenerek *yabancılaşmasının* önüne geçmenin tek yolu da “çoğullukların çoğunluk” oluşturmasından geçer. Bu nedenle, demokrasi ile ilgili herhangi bir tartışmada, demokrasinin ne olduğunu düşündüğümüz kadar ne olmadığını da ortaya koymamız gerekir. Demokrasiyi ciddiye almak onun meşrulaştırıcı gücünü sorgulamaktan geçer.

---

<sup>707</sup> “Despotizmde, özel irade –ister monarka, ister halka (oklokrasi) ait olsun-, kendi başına kanun sayılır ya da daha doğrusu, kanunun yerini alır” (Hegel, 2004: 227).

## KAYNAKLAR

- Abensour, Miguel. (2002). *Devlete Karşı Demokrasi -Marx ve Makyavel Momenti*, (çev. Z. Gambetti & N. Başer), Epos Yayınları.
- Acemoğlu, Daron & Robinson, James A. (2020). *Dar Koridor -Devletler, Toplumlar ve Özgürlüğün Geleceği*, (çev. Yüksel Taşkın), Doğan Kitap.
- Agamben, Giorgio. (2001). *Kutsal İnsan -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, Giorgio. (2013). *Kutsal İnsan -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları.
- Ağaoğulları, M. Ali. & Köker, L. (2001). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. Ali. (2006). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. Ali. (2008). *Laik İktidarın Belirlenmesi*, M. A. Ağaoğulları ve L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, s. 11-90.
- Aiskhülos. (2016). *Oresteia*, (çev. Yılmaz Onay), Mitos-Boyut Yayınları.
- Akal, Cemal B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi.
- Akman, Ş. Taylan. (2012). "Roma Antikitesinde Sosyal-Politik-Ekonomik Değişimlerin Hukuksal Yapı ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkileri", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2(2), s. 89-107.
- Althusser, Louis. (2005). *Montesquieu-Siyaset ve Tarih*, (çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları.
- Alpman, Polat S. (2016). "Şiddetin Üç Hali: Devlet, Düzen, Yurttaş", *Düşünen Siyaset*, Sayı: 32, s. 79-106.
- Anderson, Benedict. (1995). *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları.
- Anderson, Perry. (2006). *Passages from Antiquity to Feudalism*, Verso Classics.
- Arendt, Hannah. (1994). *İnsanlık Durumu*, (çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (2006). *İnsanlık Durumu*, (çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (2003). *Şiddet Üzerine*, (çev. Bülent Peker). İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (2005). "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar, ed. E. Efe Çakmak, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant", (çev. Yasemin Tezgiden), *Cogito*, s. 340-379.



- Arendt, Hannah. (2012A). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (2012B). *Devrim Üzerine*, (çev. Onur Eylül Kara), İletişim.
- Aristoteles. (2005). *Atinalıların Devleti*, (çev. Furkan Akderin), Alfa Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2013). *Politika*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları.
- Arnhart, Larry. (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*, (çev. Ahmet K. Bayram), Adres Yayınları.
- Arrighi, Giovanni. (2000). *Uzun Yirminci Yüzyıl – Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, (çev. Recep Boztemur), İmge kitabevi.
- Ataay, Faruk. (2014). *Majoriteryenizm ve Demokrasinin Geleceği*, (ed. H. A. Demirci vd.), *Siyaset Bilimi Araştırmaları, Teori ve Türkiye Uygulamaları*, Seçkin Yayıncılık, s. 29-36.
- Atlan, Sabahat. (1970). *Roma Tarihi'nin Anahatları, I. Kısım Cumhuriyet Devri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1529.
- Austin, M. M. (2006). *Society and Economy*, ed. D. M. Lewis, Joan Boardman, Simon Hornblower and M. Ostwald, *The Cambridge Ancient History Second Edition Volume VI-The Fourth Century B.C.*, Cambridge University Press, s.527-564.
- Badiou, Alain. (2017). *Demokrasi Bayrağı*, (çev. Savaş Kılıç), haz. Eric Hazan, *Demokrasi Ne Álemde*, Metis Yayınları, s. 15-23.
- Baker, Ulus. (2005). *Siyasal Olanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Paragraf Yayınevi.
- Balibar, Etienne. (2016A). *Eşitliközgürlük -Siyasal Denemeler 1989-2009*, (çev. Oylum Bülbül), Metis Yayınları.
- Balibar, Etienne. (2016B). *Yurttaşlık*, (çev. Murat Erşen), MonoKL Yayınları.
- Balibar, Etienne. (2019). *Demokrasiyi Demokratikleştirmek -Özgür Konuşma*, (çev. Bediz Yılmaz), İletişim Yayınları.
- Başkaya, Fikret. (2001). *Az gelişmişliğin Sürekliliği*, İmge Kitabevi.
- Bataille, Georges. (2010). *Lanetli Pay*, (çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Siyaset Arayışı*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2006). *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2018). *Devletin Krizi*, (çev. Yavuz Alagon), Z. Bauman & C. Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, İthaki Yayınları, s. 9-73.

- Beck, Ulrich. (2013). *Siyasallığın İcadı*, (çev. Nihat Ünler), İletişim Yayınları.
- Benhabib, Seyla. (2006). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, (çev. Vefa Saygın Öğütle), Paradigma.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Çoşkun, Rağbet Yayınları).
- Bloch, Marc. (2005). *Feodal Toplum*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Doğu Batı Yayınları.
- Boatwright, Mary T., Gargola, Daniel, Talbert, Richard J. A. (2004). *Romans: From Village to Empire*, Oxford University Press.
- Bodin, Jean. (2005). *Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar*, (çev. Özer Ozankaya), der. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar-Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 181-200.
- Bonefeld, Werner. (2014). *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, (çev. Özgür Yalçın), Otonom Yayıncılık.
- Bordoni, Carlo. (2018A). *Devletin Krizi*, (çev. Yavuz Alagon), Z. Bauman & C. Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet, İthaki Yayınları*, s. 9-73.
- Bordoni, Carlo. (2018B). *Demokrasinin Krizi*, (çev. Yavuz Alagon), Z. Bauman & C. Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet, İthaki Yayınları*, s. 145-196.
- Bourdieu, Pierre. (2015). *Devlet Üzerine*, (çev. Aslı Sümer), İletişim.
- Braudel, Fernand. (2004A). *Maddi Uygarlık-Mübadele Oyunları*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi.
- Braudel, Fernand. (2004B). *Maddi Uygarlık-Dünyanın Zamanı*, (çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi.
- Breuilly, J. (2019). *Avusturya, Prusya ve Almanya'nın Oluşumu (1806-1871)*, (çev. Ali Selman), İletişim Yayınları.
- Brown, Wendy. (2017). "Artık Hepimiz Demokratız...", (çev. Savaş Kılıç), haz. Eric Hazan, *Demokrasi Ne Âlemde*, Metis Yayınları, s. 51-65.
- Brown, Wendy. (2018). *Halkın Çözülüşü -Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*, (çev. Barış E. Aksoy), Metis Yayınları.
- Brubaker, Rogers. (2009). *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, (çev. Vahide Pekel), Dost Kitabevi Yayınları.
- Buğra, Ayşe. (2003). "Piyasa Ekonomisi Macerası: Dün ve Bugün", *Birikim Dergisi*, Haziran-Temmuz, s. 10-20.

- Buğra, Ayşe. (2006). *Bir Toplumsal Dönüşümü Anlama Çabalarına bir Katkı: Bugün Türkiye’de E. P. Thompson’ı Okumak*, E. P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Birikim Yayınları, s. 11-37.
- Burdeau, Georges. (1964). *Demokrasi -Sentetik Deneme-*, (çev. Bülent N. Esen), Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No. 188.
- Calhoun, Craig. (2012). *Milliyetçilik*, (çev. B. Sütçüoğlu). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Can, Nevzat. (2005). *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları.
- Canetti, Elias. (2006). *Kitle ve İktidar*, (çev. Gülşat Aygen), Ayrıntı Yayınları.
- Canfora, Luciano. (2003). *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, (çev. Durdu Kundakçı), Dost Kitabevi Yayınları.
- Canfora, Luciano. (2010). *Avrupa’da Demokrasi -Bir İdeolojinin Tarihi*, (çev. N. Domaniç & N. Avhan), Literatür Yayınları.
- Carr, Edward H. (1990). *Milliyetçilik ve Sonrası*, (çev. Osman Akınhay), İletişim Yayınları.
- Carr, Edward H. (2015). *Milliyetçilik ve Sonrası*, (çev. Osman Akınhay), İletişim Yayınları.
- Cassirer, Ernst. (1984). *Devlet Efsanesi*, (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi.
- Cassirer, Ernst. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe*, (çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Kültür Yayınları.
- Castells, Manuel. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Cilt:2 Kimliğin Gücü*, (çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Childe, Gordon. (2006). *Tarihte Neler Oldu?*, (çev. Alaeddin Şenel-Mete Tunçay), Kırmızı Yayınları.
- Cicero, M. Tillius. (2018). *Devlet Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), İthaki.
- Comninel, George. (2000). “English Feudalism and the Origins of Capitalism”, *The Journal of Pesant Studies*, Vol. 27, No.4, July, pp. 1-53.
- Constant, Benjamin. (2003). *Principles of Politics Applicable to All Governments*, Liberty Fund.
- Critchley, Simon. (2013). *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, (çev. Erkan Ünal), Metis Yayınları.
- Crouch, Colin. (2016). *Post-Demokrasi*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi.

- Çelik, A., Aykotalp A. (2017). “Bios Politikos’tan Homo Economicus’a: Karşılaştırmalı Bir Perspektifle Antik ve Modern Dönemde İnsan, Ekonomi ve Siyaset İlişkisi”, *İnsan ve İnsan Dergisi*, Sayı: 13, s.223-241.
- Çetin, Halis (2003). “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 58(3), s.62-88.
- Çevik, Cengiz. (2018). *Önsöz, Cicero, Devlet Üzerine, İthaki*, s. 21-110.
- Çiftçi, O. Zahid. (2014). “Devlete İtaatın Sınırlarını Dine Göre Belirleyen Farklı Kültürlerden İki Eserin Karşılaştırması”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/5 Spring, p. 591-606.
- Dahl, Robert A. (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*, (çev. Levent Köker), Türk Siyasi İlimler Derneği ve Türk Demokrasi Vakfı adına Yetkin Basımevi.
- Dahl, Robert A. (2010). *Demokrasi Üzerine*, (çev. Betül Kadioğlu), Phoneix Yayınevi.
- Dahlgren, Peter. (2012). *Kamusal Alan ve Medya: Yeni Bir Dönem mi?*, (çev. Hüseyin Köse), der. Éric Dacheux, *Kamusal Alan*, Ayrıntı Yayınları, s. 45-58.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian. (2012). *Dünyanın Yeni Akli -Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Davies, Norman. (2006). *Avrupa Tarihi*, (çev. Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya), İmge Kitabevi.
- De Wenden, C. Wihtol. (1998). *Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem de Ortak*, (çev. Siren İdemen), haz. Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Metis Yayınları s. 39-48.
- Deleuze, Gilles. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*, (çev. Ferhat Taylan), Norgunk Yayınları.
- Demircioğlu, Halil. (1987). *Roma Tarihi, 1. Cilt Cumhuriyet, 1. Kısım*, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Diakonoff, İgor Mihailoviç. (2004). *Tarihin Yörüngeleri*, (çev. Mete Tunçay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Diamond, Larry. (1996). *Demokrasinin Üç Paradoksu*, (çev. Mehmet Turhan), Mehmet Turhan, *Devlet ve Hukuk*, Gündoğan Yayınları, s. 149-168.
- Dillion, Matthew and Garland, Lynda. (2007). *Ancient Rome-From the Early Republic to the Assassination of Julius Caesar*, Routledge.
- Dobb, Maurice. (1984). *Yanıt*, der. Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, (çev. M. Gürer ve S.Sökmen), Metis Yayınları, s. 60-71.
- Drucker, F. Peter. (1994). *Yeni Gerçekler*, (çev. Birtane Karanakçı), Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları.

- Drummond, A. (2006). *Rome in the Fifth Century I: The Social and economic framework*, ed. F. W. Walbank, A.E. Astin, M.V. Frederiksen and R. M. Ogilvie, *The Cambridge Ancient History Second Edition Volume VII Part 2-The Rise of Rome to 220 B.C*, Cambridge University Press, s. 113-172.
- Duby, Georges. (1991). *Şövalye, Kadın ve Rahip*, (çev. M. A. Kılıçbay), Ayrıntı Yayınları.
- Duby, Georges. (1995). *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, (çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi.
- Duman, Fatih. (2006). “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması *versus* İskoç Aydınlanması”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi Cilt: 61- No: 1*, s. 117-151.
- Dumont, Louis. (2005). *Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet*, (çev. Hülya Tufan), der. Cemal B. Akal, *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yayınları, s. 141-174.
- Durgun, Fatih. (2018). *Lex Animata ve Lex Facit Regem* Prensipleri Çerçevesinde 13. ve 14. Yüzyıllarda İngiliz Siyaset Düşüncesinin Krizi, *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, (1), Nisan, s. 45-59.
- Durkheim, Emile. (2006). *Toplumsal İşbölümü*, (çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi.
- Duverger, Maurice. (1986). *Siyasal Rejimler*, (çev. Teoman Tunçdoğan), Sosyal Yayınları.
- Duverger, Maurice. (2007). *Siyaset Sosyolojisi*, (çev. Şirin Tekeli), Varlık Yayınları.
- Eckstein, Harry. (1967), “Bir İstikrarlı Demokrasi Teorisi”, (çev. E. Özbudun), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24, Sayı:1, s. 39-96.
- Ekici, Ekrem. (2016). “Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 6 (Bahar), s. 78-89.
- Elias, Norbert. (2007). *Uygarlık Süreci Cilt 2*, (çev. Erol Özbek), İletişim Yayınları.
- Elmas, Esra. (2010). *Türkiye'de Devlet ve Çocuklar: Vekaletten Vesayete, İlkokul Çocuklarında Atatürk Algısı*, Özgür Üniversite Kitaplığı'nın Resmi Tarih Tartışmaları-10 Rejim ve Ritüelleri, <http://www2.bianet.org/biamag/diger/146174-ilkokul-cocuklarında-ataturk-algisi>
- Engels, Friedrich. (1979). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları.
- Engels, Friedrich. (2007). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, (çev. Yurdakul Fincancı), Eriş Yayınları.

- Ercan, Damla. (2021). "Schmitt'in 'Olağanüstü Hal'i ile Agamben'in 'İstisna Hali': Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Hacettepe HFD 11* (2), s. 1395-1415.
- Esping-Andersen, Gösta. (2006). *Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri*, (çev. Burcu Yakut-Çakar ve Utku Barış Balaban), der. Ayşe Buğra & Çağlar Keyder, *Sosyal Politika Yazıları*, İletişim Yayınları, s.33-54.
- Esposito, Roberto. (2018). *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, (çev. Onur Kartal), İletişim Yayınları.
- Farenga, Vincent. (2002). *Citizen and Self in the Greek City State: Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge University Press.
- Febvre, Lucien. (1995). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalister*, (çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi.
- Fedorova, Mariia M. (2009). "Sovereignty as a Political-Philosophical Category of Modernity", *Russian Studies in Philosophy*, vol. 48, no. 2 (Fall), s. 75–89.
- Foucault, Michel. (2002). *Toplumun Savunmak Gerekir*, (çev. Şehsuvar Aktaş), YKY-Cogito.
- Foucault, Michel. (2012). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, (çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel. (2014). *Özne ve İktidar*, (çev. I. Ergüden ve O. Akınhay), Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel. (2016). *Doğruyu Söylemek*, (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları.
- Freeman, Charles. (2005). *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, (çev. Suat Kemal Angı), Dost Kitabevi.
- Friedman, Milton. (2008). *Kapitalizm ve Özgürlük*, (çev. N. Himmetoğlu vd.), Plato Film Yayınları.
- Fülberth, George. (2010). *Kapitalizmin Kısa Tarihi*, (çev. Sadık Usta), Yordam Kitap.
- Gasset, J. Ortega Y. (2013). *Kitlelerin Ayaklanması*, (çev. N. Gün Işık), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gauchet, Marcel. (2000). *Demokrasi İçinde Din -Laikliğin Gelişimi*, (çev. M. E. Özcan), Dost Kitabevi Yayınları.
- Gauchet, Marcel. (2005). *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri*, (çev. Ozan Erözden), der. Cemal B. Akal, *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yayınları, s. 33-67.
- Gellner, Ernest. (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk*, (çev. B. Ersanlı ve G. G. Özdoğan), Hil Yayın.

- Gezgin, M. F. (1988). "Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı: 22, s. 183-201.
- Giddens, Anthony. (2000). *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, (çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları.
- Giddens, Anthony. (2005). *Ulus-Devlet ve Şiddet*, (çev. Cumhuriyet Atay), Devrim Yayıncılık.
- Girard, Rene. (2019). *Şiddet ve Kutsal*, (çev. Necmiye Alpay), Alfa Yayıncılık.
- Göçer, Kenan. (2020). "Dostluk ve Felsefe", *Birikim Güncel*, 15 Kasım. [https://birikimdergisi.com/guncel/10348/dostluk-ve-felsefe#\\_ftnref2](https://birikimdergisi.com/guncel/10348/dostluk-ve-felsefe#_ftnref2)
- Göz, A.C. ve Topateş, H. (2009). "Temsili Demokrasinin Başat Öğelerinden Parlatmanın İngiltere'de Yasama Yetkisini Elde Etme Süreci (1200-1700)", *Uluslararası Davraz Kongresi*, 24-27 Eylül, Isparta, <http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/demokrasi/demokrasi14.pdf>
- Gözler, Kemal. (2011). *Devletin Genel Teorisi*, Ekin Basın Yayım Dağıtım.
- Greenfeld, Liah. (2017). *Milliyetçilik Moderniteye Giden 5 Yol*, (çev. Abdullah Yılmaz), Alfa Yayıncılık.
- Gümüş, T. Tolga. (2010). "Feodalizm: Avrupa Tarihinde Yeni Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 47, s. 39-64.
- Güngör Erol. (1971). *Önsöz*, Elie Kedourie, *Avrupada Milliyetçilik*, s. VII-XV.
- Gürleyen, Samet. (2012). *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Habermas, Jürgen. (2007). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, (çev. Mustafa Tüzel), YKY.
- Habermas, Jürgen. (2012). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, (çev. İlknur Aka), YKY.
- Habermas, Jürgen. (2018). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora, M. Sancar), İletişim Yayınları.
- Haffner, Sebastian. (2019). *Bir Alman'ın Hikâyesi -Hatırladıklarım (1914-1933)*, (çev. Hulki Demirel), İletişim Yayınları.
- Han, Byung-Chul, (2017). *Şiddetin Topolojisi*, (çev. Dilek Zaptçioğlu), Metis Yayınları.
- Han, Byung-Chul, (2019). *Psikopolitika -Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları.
- Han, Byung-Chul, (2020). *Psikopolitika -Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *İmparatorluk*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları.

- Harrar, Yuval N. (2017). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, (çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap.
- Harvey, David. (1999). *Postmodernliğin Durumu-Kültürel Değişimin Kökenleri*, (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları.
- Hayes, Carlton. (2010). *Milliyetçilik Bir Din -Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalçılık" Tasavvuru*, (çev. Murat Çiftkaya), İz Yayıncılık.
- Heater, Derek. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (çev. M.Delikara Üst), İmge Kitabevi.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (çev. Cenap Karakaya), sosyal Yayınlar.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi.
- Herodotos. (1973). *Herodot Tarihi*, (çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi.
- Herodotos. (2011). *Herodot Tarihi*, (çev. Müntekim Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiodos. (1977). *İşler ve Günler*, (çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat), haz. Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, s. 141-170.
- Hesk, Jon. (2000). *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge University Press.
- Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty*, Cambridge University Press.
- Hirschman, Albert O. (2018). *Tutkular ve Çıkarlar*, (çev. Barış Cezar), Metis Yayınları.
- Hirst, Paul. (2019). *Carl Schmitt'in Kararcılığı*, (çev. H. Demir Atay & H. Atay), der. Chantal Mouffe, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, İletişim Yayınları, s. 17-31.
- Hobbes, Thomas. (2004). *Leviathan*, (çev. Semih Lim), YKY.
- Hobbes, Thomas. (2007). *Leviathan*, (çev. Semih Lim), YKY.
- Hobsbawm, Eric. (1984). *Feodalizmden Kapitalizme*, der. Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, (çev. M. Gürer ve S.Sökmen), Metis Yayınları, s. 172-178.
- Hobsbawm, Eric. (1993). *Milletler ve Milliyetçilik*, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, Eric. (2005). *Devrim Çağı 1789-1848*, (çev. Bahadır S. Şener), Dost Kitabevi.
- Hodgson, Geoff. (1988). *Sosyalizm ve Parlamenter Demokrasi*, (çev. Ahmet Demirel), İletişim Yayınları.
- Huberman, Leo. (1976). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Murat Belge), Bilim Yayınları.



- Huberman, Leo. (2005). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Murat Belge), İletişim Yayınları,
- Huntington, Samuel P. (1966). “Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma”, (çev. Ergun Özbudun), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt:22 Sayı:1*, s. 55-107.
- Huntington, Samuel P. (2007). *Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma*, (çev. Ergun Özbudun), Kıta Yayınları.
- İnsel, Ahmet. (2004). *Neo-Liberalizm Hegemonyanın Yeni Dili*, Birikim Yayınları.
- İnsel, Ahmet. (22 Mart 2016). “Demokratür”, *Cumhuriyet Gazetesi*, <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/demokratuer-502206>
- İplikçioğlu, Bülent. (1997). *Eski Batı Tarihi I Giriş, Kaynaklar, Bibliyografya*, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kaftan, Erdem. (2012). *Küresel Kapitalizmin Sonucu: Çok Kültürlü Yurttaşlık Mı, Kültürel Kimliklerle Bölünmüş Yurttaş Mı?*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Kamm, Antony. (1995). *Romans: An Introduction*, Routledge.
- Kardaş, Ümit. (2018). “Devletin Siyaseti Ele Geçirmesi”, *Artigerçek*, [Ümit Kardaş - Devletin siyaseti ele geçirmesi- Artı Gerçek \(artigercek.com\)](http://www.artigercek.com)
- Kapani, Münci. (27 Şubat 1966). “Millî İrade Efsanesi”, *Milliyet Gazetesi*.
- Kılıçbay, M. A. (1991). *Önsöz, Georges Duby, Şövalye, Kadın ve Rahip*, (çev. M. A. Kılıçbay), Ayrıntı Yayınları, s.7-14.
- Kardeş, M. Ertan. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı -Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İletişim Yayınları.
- Kautsky, Karl. (1990). *Seçilmiş Politik Yazular*, (çev. Celal A. Kanat), der. Hatrick Goode, Kavram Yayınları.
- Kazgan, Gülten. (1997). *Küreselleşme ve Yeni Ekonomik Büyüme*, Altın Kitaplar.
- Keane, John. (2021). *Yeni Despotizm*, (çev. İsmail F. Çekem), İletişim Yayınları.
- Kedourie, Elie. (1971). *Avrupada Milliyetçilik*, (çev. Haluk Timurtaş), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kelsen, Hans. (2019). *Demokrasi: Doğası & Değeri*, (çev. Yasin Uysal), Dost Kitabevi.
- Keskin, Ferda. (2014). *Sunuş: Özne ve İktidar*, Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, s. 11-24.
- Kılıçbay, M. A. (1991). *Önsöz, Georges Duby, Şövalye, Kadın ve Rahip*, (çev. M. A. Kılıçbay), Ayrıntı Yayınları, s.7-14.

- Kılıçbay, M. A. (1995). *Önsöz, Georges Duby, Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, (çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi, s.7-17.
- Kılıçbay, M. A. (2010). *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Efil Yayınevi.
- Kızılçelik, Sezgin. (2003). *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Anı Yayıncılık.
- Kia, Rukiye A. (2011). *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, Beta Yayım.
- Klemperer, Victor. (2013). *LTI -Nasyonel Sosyalizmin Dili*, (çev. Tanıl Bora), İletişim Yayınları.
- Kongar, Emre. (2000). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi.
- Köker, Levent. (1998). *İki farklı Siyaset/ Bilgi Teorisi- Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Vadi Yayınları.
- Köker, Levent. (2004). *Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu*, ed. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, Hil Yayın, s. 309-320.
- Köker, Levent. (2007). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları.
- Köker, Levent. (2008A). *Reform ya da 'Doğru Din'e Uygun Devlet*, haz. Mehmet A. Ağaogulları ve Levent Köker, Tanrı Devletinden Kral-Devlete, İmge Kitabevi.
- Köker, Levent. (2008B). *Demokrasi Eleştiri ve Türkiye*, Dipnot Yayınları.
- Köker, Levent. (2020). "Başkancı Rejim: Popülist Yarışmacı Otoriterlik mi, Diktatörlük mü?", *Birikim Dergisi*, sayı: 377-Eylül, s. 6-25.
- Kubalı, Hüseyin N. (1965). *Anayasa Hukuku Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler*, İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Küçük, Eşref. (2017). "Eski Roma'da Cumhuriyet Dönemi Halk Meclisleri ve Yasa Yapım Süreçleri", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(1), s. 199-214.
- Laclau, Ernesto. (2012). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (çev. Ertuğrul Başer), Birikim Yayınları.
- Lee, Stephen J. (2004). *Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789*, (çev. Ertürk Demirel), Dost Kitabevi Yayınları.
- Lefebvre, Georges. (1984). *Bazı Gözlemler*, der. Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, (çev. M. Gürer ve S.Sökmen), Metis Yayınları, s. 135-140.
- Leledakis, Kanakis. (2000). *Toplum ve Bilinçdışı-Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları.

- Lenin, V. I. (2001). *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm*, (çev. Olcay Geridönmez), Evrensel Basım Yayın.
- Lévi-Strauss, Claude. (2005). *Marcel Mauss'un Eserine Giriş*, (çev. Özcan Doğan), Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji Sosyoloji ve Antropoloji*, Doğu Batı Yayınları.
- Lipson, Leslie. (1984). *Demokratik Uygarlık*, (çev. Haldun Gülalp), Türker Alkan Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Locke, John. (1995). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (çev. Melih Yürüşen), Liberte Yayınları.
- Locke, John. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme-Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Fahri Bakırcı), Babil Yayıncılık.
- Locke, John. (2020). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (çev. Ömer Saruhanlıoğlu), Litera Yayıncılık.
- MacEwan, Arthur. (2008). *Neoliberalizm ve Demokrasi: Piyasa İktidarına Karşı Demokratik İktidar*, (çev. Şeyda Başlı & Tuncel Öncel), Yordam Kitap, s. 282-292.
- Machiavelli, Niccolò. (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, (çev. Alev, Tolga), Say Yayınları.
- Mann, Michael. (2012A). *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, (çev. A. R. Güngön, S. Torlak, G. Şaş, E. D. Ela vd.), Phoenix Yayınevi.
- Mann, Michael. (2012B). *İktidarın Tarihi Başlangıcından MS. 1760'a kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, (çev. E. Saraçoğlu, S. Torlak, E. Kolay, O. Sevimli), Phoenix Yayınevi.
- Mann, Michael. (2012C). *Demokrasinin Karanlık Yüzü –Etnik Temizliği Açıklamak*, (çev. Bülent O. Doğan), İthaki Yayınları.
- Mann, Michael. (2013). *Devletler, Savaş ve Kapitalizm Politik Sosyoloji İncelemeleri*, ed. Güney Çeğin, (çev. Semih Türkoğlu), Tarih Vakfı Yayınları.
- Mardin, Şerif. (2002). *Türk Modernleşmesi, İletişim*.
- Marshall, T. H. (2006). *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, (çev. Ayhan Kaya), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Martin, Thomas R. (2000). *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times*, Yale University Press.
- Marx, Karl. (1976). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları.

- Marx, K. & Engels, F. (2005). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, (çev. Muzaffer Erdost), Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto*, (çev. Tanıl Bora), İletişim Yayınları.
- Mbembe, Achille. (2020). *Düşmanlık Politikaları*, (çev. Ayşen Gür), İletişim Yayınları.
- McNeill, William H. (2005). *Dünya Tarihi*, (çev. Alaeddin Şenel), İmge Kitabevi.
- Memişoğlu, Enis. (2014). “Vefa Borcu: Filozof ve Misali Aristoteles”, *Cogito*, sayı: 78, Yapı Kredi Yayınları, s. 372-406.
- Mills, C. W. (2000). *Toplumbilimsel Düşün*, (çev. Ünsal Oskay), Der Yayınları.
- Moore, Barrington Jr. (2003). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri-Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (çev. Ş. Tekeli & A. Şenel), İmge Kitabevi.
- Mosca, Gaetano. (2005). *Siyaset Biliminin Temelleri*, (çev. Hasan İlhan), Alter Yayıncılık.
- Mouffe, Chantal. (2002). *Demokratik Paradoks*, (çev. Cevdet Aşkın), Epos.
- Mouffe, Chantal. (2019). *Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu*, (çev. H. Demir Atay & H. Atay), der. Chantal Mouffe, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, İletişim Yayınları, s. 59-79.
- Negri, Antonio. (2022), *İsyanlar-Kurucu İktidar ve Modern Devlet*, (çev. Ebru Kılıç), Otonom Yayıncılık.
- Neocleous, Mark. (2014). *Devleti Tahayyül Etmek*, (çev. Akın Sarı), NotaBene Yayınları.
- Newman, Saul. (2005). *Power and Politics in Poststructuralist Thought-New Theories of the Political*, Routledge.
- Nietzsche, Friedrich. (2006). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları.
- Orhan, Ö. (2015). “Aristoteles’te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika’nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70 (3), s. 607-653.
- Öğün, Süleyman S. (1998). “Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5, s. 49-56.
- Örs, Birsen. (2006). “Siyasal Temsil”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 35, Ekim, s.1-22.

- Linz, Juan J. (1984). *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, (çev. Ergun Özbudun), Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları.
- Özden, Önder. (2009). “Kurucu İktidar Üzerine Düşünceler/W. Benjamin, G. Agamben ve A. Negri”, *Teori ve Politika Dergisi*, Sayı: 53.
- Özkan, Metin (2020A). “Siyasal Temsil: Bir Kavramın Dönüşümü”, *Felsefe Dünyası*, 2020/Yaz, Sayı: 71, Türk Felsefe Derneği Yayını, s. 232-262.
- Özkan, Metin (2020B). “Temsilî Demokrasiden Demokratik Temsile: Pitkin’i Yeniden Düşünmek”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, s. 55-83.
- Özkırımlı, Umut. (2017). *Milliyetçilik Kuramları -Eleştirel Bir Bakış*, Doğu Batı Yayınları.
- Öztürk, Armağan. (2013A). *Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma*, ed. Armağan Öztürk, *Res Publica*, Doğu Batı Yayınları, s. 7-39.
- Öztürk, Armağan. (2013B). *Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine*, ed. Armağan Öztürk, *Res Publica*, Doğu Batı Yayınları, s. 40-91.
- Paine, Mike. (2002). *Ancient Greece*, Pocket Essentials.
- Parkinson, C. Northcote. (1984). *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, (çev. Mehmet Harmancı), Remzi Kitabevi.
- Pettit, Philip. (1998). *Cumhuriyetçilik-Bir Özgürlük ve Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları.
- Pierson, Christopher. (2000). *Modern Devlet*, (çev. Dilek Hattatoğlu), Çiviyazıları.
- Pirenne, Henri. (2003). *Ortaçağ Kentleri*, (çev. Şadan Karadeniz), İletişim.
- Pitkin, Hanna F. (2014). *Temsil Kavramı*, (çev. Seda Erkoç), Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Phillips, Anne. (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti*, (çev. Alev Türker), Metis Yayınları.
- Platon. (1998). *Yasalar -Cilt 1*, (çev. C. Şentuna ve S. Babür), Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2011). *Devlet*, (çev. S. Eyüpoğlu ve M.A. Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları-XIV. Baskı.
- Poggi, Gianfranco. (2005). *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, (çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polanyi, Karl. (2010). *Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, (çev. Ayşe Buğra), İletişim Yayınları.
- Raaflaub, Kurt A. - Ober, Josiah and Wallace, Robert. (2007). *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press.

- Ranci re, Jacques. (2005). *Uyuşmazlık -Politika ve Felsefe*, (çev. Hakkı Hünler), Ara-lık Yayınları.
- Ranci re, Jacques. (2007). *Siyasalın Kıyısında*, (çev. Aziz U. Kılıç), Metis Yayınları.
- Ranci re, Jacques. (2017). *Demokrasiye Karşı Demokrasiler*, (çev. Savaş Kılıç), haz. Eric Hazan, *Demokrasi Ne  lemdede*, Metis Yayınları, s. 81-86.
- Renan, B. Ernest. (2009). "Millet Nedir?", (çev. K. Koçdemir), *Türkiye Günlüğü*, Sayı 99.
- Rhodes, P. J. (2006). *The Polis and Alternatives*, ed. D. M. Lewis, Joan Boardman, Simon Hornblower and M. Ostwald, *The Cambridge Ancient History Second Edition Volume VI-The Fourth Century B.C.*, Cambridge University Press, s.565-592.
- Rhodes, P.J. (2009). *History of the Classical Greek World, 478-323 BC*, (2nd Edition), Wiley-Blackwell.
- Rocker, Rudolf. (2019). *Milliyetçilik ve Kültür*, (çev. Ali  akıroğlu), Kaos Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1961). *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, (çev. H. Z.  lken, A. R.  lgener, S. Güzey), Türkiye Yayınevi.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1974). *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1982). *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1995). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (çev. Rasih N. İleri), Say Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2005). *Ekonomi Politik*, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2007). *Bilimler ve Sanatlar  st ne Söylev*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Runciman, David. (2013). *The Confidence Trap*, Princeton University Press.
- Sarıbay, A. Yaşar. (2012). *Demokrasinin Sosyolojisi*, Timaş Yayınları.
- Sarıca, Murat. (1969). *Fransa ve İngiltere'de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Sarıca, Murat. (1983). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi.
- Sartori, Giovanni. (2014). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (çev. T. Karamustafaoğulları ve M. Turhan), Sentez Yayıncılık.
- Schmidt, Manfred G. (2002). *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, (çev. M. Emin Köktaş), Vadi Yayınları.

- Schmitt, Carl. (2005). *Siyasi İlahiyat Egemenlik Üzerine Dört Bölüm*, (çev. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, Carl. (2006). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, Carl. (2012). *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları.
- Schnapper, Dominique. (1995). *Yurttaşlar Cemaati-Modern Ulus Fikrine Dair*, (çev. Özlem Okur), Kesit Yayıncılık.
- Schulze, Hagen. (2005). *Avrupa'da Ulus Devlet*, (çev. Timuçin Binder), Literatür Yayınları.
- Schumpeter, J. A. (2010). *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, (çev. Hasan İlhan), Alter Yayıncılık.
- Sennet, Richard. (2005). *Otorite*, (çev. Kamil Durand), Ayrıntı Yayınları.
- Sevinç, Murat. (2020). "Parlamentar sistemi kim, neden icat etti?", *Diken*, <https://www.diken.com.tr/parlamentar-sistemi-kim-neden-icat-etti/> (18/08/2020).
- Shutt, Harry. (2003). *Yeni Bir Demokrasi -İflas Etmiş Dünya Düzenine Alternatifler*, (çev. M. Tekçe & B. G. Nomer), Kitap Yayınevi.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. (2005). "Üçüncü Sınıf" Nedir?, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi.
- Skinner, Quentin. (2011). *Devletler ve Yurttaşlığın Özgürlüğü*, (çev. Gökhan Aksay), Quentin Skinner & Bo Stråth, *Devletler ve Yurttaşlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 3-23.
- Skocpol, Theda. (2004). *Devletler ve Toplumsal Devrimler –Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, (çev. S. Erdem Türközü), İmge Kitabevi.
- Sloterdijk, Peter. (2001). *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, (çev. Mustafa Tüzel), Everest Yayınları.
- Smith, Preserved. (2007). *Rönesans ve Reform Çağı- Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, (çev. Serpil Çağlayan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sombart, Werner. (2017). *Burjuva*, (çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları.
- Somel, Cem. (2001). "Az Gelişmişlik Perspektifinden Küreselleşme", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı:16 /3, s.141-150.
- Spinoza, Baruch. (2011). *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev. M. K. Arıcan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Spinoza, Baruch. (2018). *Politik İnceleme*, (çev. M. Erşen), Doğu Batı Yayınları.

- Storer, Colin. (2015). *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, (çev. Sedef Özge), İletişim Yayınları.
- Strauss, Leo. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?*, (çev. Solmaz Z. Hünler), Paradigma.
- Sunar, İlkay. (1999). *Düşün ve Toplum*, Doruk Yayınları.
- Supiot, Alain. (2014). *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (çev. Bige A. Ünal), Dost Kitabevi.
- Sweezy, Paul. (1984). *Eleştiri*, der. Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, (çev. M. Gürer ve S.Sökmen), Metis Yayınları, s. 32-59.
- Şaylan, Gencay. (2008). *Temsili Liberal Demokrasinin Önlenemez Krizi*, İmge Kitabevi.
- Şenses, Fikret. (2006). *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk*, İletişim Yayınları.
- Takahashi, Kohachiro. (1984). *Tartışmaya Bir Katkı*, der. Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, (çev. M. Gürer ve S.Sökmen), Metis Yayınları, s. 72-106.
- Tanchev, Evgeni. (2012). "Ulus, Devlet Anayasalarında Siyasal Özgürlük ve Siyasal Hakların Organik Modeli", *Anayasa Dergisi-29*, s. 135-169.
- Tanilli, Server. (2001). *Yüzyılların Gerçeği Cilt: III 16. ve 17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*, Adam Yayınları.
- Tanilli, Server. (2003). *Yüzyılların Gerçeği Cilt: II Ortaçağ: Feodal Dünya*, Adam Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet H. (2001). *Huzur*, Yapı Kredi Yayınları.
- Tassin, Étienne. (2012). *Ortak Alan mı Kamusal Alan mı? Topluluk ve Aleniyetin Karşıtlığı*, (çev. Hüseyin Köse), der. Éric Dacheux, *Kamusal Alan*, Ayrıntı Yayınları, s. 75-88.
- Texier, Jacques. (1982). *Gramsci, Üstyapılar Teorisyeni*, (çev. Arda İpek ve Kenan Somer), ed. Erhan Göksel, *Gramsci ve Sivil Toplum*, Savaş Yayınları, s.45-90.
- Thompson, E. P. (2006). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, (çev. U. Kocabaşoğlu), Birikim Yayınları.
- Tilly, Charles. (2001). *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, (çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi.
- Tilly, Charles. (2005). *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, (çev. Özden Arıkan), Literatür Yayıncılık.
- Tilly, Charles. (2014). *Demokrasi*, (çev. Ebru Arıcan), Phoenix Yayınevi.
- Timur, Taner. (2016). *Mutlak Monarşi ve Fransız Devrimi*, Yordam Kitap.



- Tocqueville, Alexis de. (2004), *Eski Rejim ve Devrim*, (çev. Turhan Ilgaz), İmge Kitabevi.
- Topateş, Hakan & Kalfa, Aslıcan. (2009). “Yeni Çalışma İlişkileri Bağlamında Örgütsel Yurttaşlık ve Duygusal Emek”, *Uluslararası Sosyal Haklar Sempozyumu*, 22(23), 423-431.
- Touraine, Alain. (1995). *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, Alain. (2002). *Demokrasi Nedir?*, (çev. Olcay Kunal), YKY.
- Tönnies, Ferdinand. (1944). “Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi”, (çev. Z. F. Fındıkoğlu), *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 9, Sayı: 3-4, s. 712-748.
- Tunaya, T. Zafer. (1980). *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tuncel, Kutlu. (2018). “Türkiye’de Politika: Halklar ve Egemenlikler”, *AbstrakDergi*, Dosya 03: Halk Egemenliği, [www.abstraktdergi.net/turkiyede-politika-halklar-ve-egemenlikler/](http://www.abstraktdergi.net/turkiyede-politika-halklar-ve-egemenlikler/) (7 Nisan 2018).
- Tunçay, Mete. (2005). *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar-Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçel, Ahu. (2014). *Demokrasinin Krizi ve Muhalefetin Olanığı*, ed. A. Demirci, İ. Parlak, N. Değirmenci, *Siyaset Bilimi Araştırmaları-Teori ve Türkiye Uygulamaları*, Seçkin Yayıncılık, s. 11-27.
- Turner, Bryan S. (1997A). *Max Weber ve İslam Eleştirel Bir Yaklaşım*, (çev. Yasin Aktay), Vadi Yayınları.
- Turner, Bryan S. (1997B). *Eşitlik*, (çev. Bahadır Sina Şener), Dost Kitabevi.
- Turner, Bryan S. (2008). *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, (çev. Can Cemgil), haz. Ayşe Kadioğlu, *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara*, Metis, s.107-139.
- Vergin, Nur. (2007). *Siyasetin Sosyolojisi –Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayıncılık.
- Vernant, Jean-Pierre. (2002). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, (çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınevi.
- Wallerstein, Immanuel. (2009). *Tarihsel Kapitalizm*, (çev. Necmiye Alpay), Metis.
- Weber, Max. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Modeli*, (çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi.
- Weber, Max. (2004). *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları.
- Weber, Max. (2009). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev. Zeynep Gürata), Ayraç Kitabevi Yayınları.

- Weber, Max. (2012A). *Ekonomi ve Toplum Cilt-1*, ed. Peren Birsaygılı Mut, (çev. Latif Boyacı), Yarın Yayıncılık.
- Weber, Max. (2012B). *Ekonomi ve Toplum Cilt-2*, ed. Peren Birsaygılı Mut, (çev. Latif Boyacı), Yarın Yayıncılık.
- Wood, E. Meiksins. (2008). *Yurttaşlardan Lordlara-Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, (çev. Oya Köymen), Yordam Kitap.
- Wood, E. Meiksins. (2016). *Özgürlük ve Mülkiyet -Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, (çev. Oya Köymen), Yordam Kitap.
- Yalçinkaya, Ayhan. (2011A). *Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset*, ed. Mehmet A. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, s. 23-90.
- Yalçinkaya, Ayhan. (2011B). *Ortaçağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce*, ed. Mehmet A. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, s. 237-262.
- Yılmaz, Zafer. (2011). *Roma Siyasal Düşüncesi*, ed. Mehmet A. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, s.164-192.
- Yürüşen, Melih. (1996). *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, YKY.
- Zabcı, Filiz. (2011). *Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe*, ed. Mehmet A. Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, s. 457-506.
- Zakaria, Fareed. (2007). *Özgürlüğün Geleceği: Yurtta ve Dünyada İlliberal Demokrasi*, (çev. Meral Ö. Sağır & H. Serkan Akıllı), Kırmızı Yayınevi.