

# FELSEFE YAZILARI 1: SİYASET, ETİK VE EĞİTİM

EDİTÖR: Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR



YAZARLAR:  
Dr. Öğr. Üyesi Esin SEZGİN  
Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR  
Araş. Gör. Zeynep BERKE

# FELSEFE YAZILARI 1: SİYASET, ETİK VE EĞİTİM

## EDITÖR:

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR

## YAZARLAR:

Dr. Öğr. Üyesi Esin SEZGİN

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR

Araş. Gör. Zeynep BERKE



Copyright © 2019 by iksad publishing house  
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
distributed, or transmitted in any form or by  
any means, including photocopying, recording, or other electronic or  
mechanical methods, without the prior written permission of the publisher,  
except in the case of  
brief quotations embodied in critical reviews and certain other  
noncommercial uses permitted by copyright law. Institution Of Economic  
Development And Social  
Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: [iksadyayinevi@gmail.com](mailto:iksadyayinevi@gmail.com)

[www.iksad.net](http://www.iksad.net)

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

Iksad Publications – 2019©

**ISBN: 978-625-7029-72-8**

Cover Design: Özlem Kaya

December / 2019

Ankara / Turkey

## **EDİTÖRDEN**

### **ÖNSÖZ**

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR

( 1 - 2 )

## **BÖLÜM 1**

### **TEMEL KAVRAM VE PROBLEMLERİYLE MODERN ETİĞE GENEL BİR BAKIŞ**

Araş. Gör. Zeynep BERKE

( 3 - 19 )

## **BÖLÜM 2**

### **MACHİAVELLİ, HOBBS VE LOCKE’UN SİYASET VE DEVLET KURAMLARI**

Araş. Gör. Zeynep BERKE

( 21 - 52 )

## **BÖLÜM 3**

### **HOBBS VE LOCKE’UN SİYASET FELSEFELERİ: “MODERN” DEVLETİN DOĞUŞU**

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR

( 53 - 86 )

## **BÖLÜM 4**

### **SİYASET FELSEFESİNİN YAKIN TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ**

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR

( 87 - 152 )

## **BÖLÜM 5**

### **ÇOCUK GELİŞİMİNE FARKLI BİR BAKIŞ: ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE**

Dr. Öğr. Üyesi Esin SEZGİN

( 153 - 181 )



## ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma esasen daha çok felsefeyle yeni tanışanların ve felsefe lisans öğrencilerinin faydalanmasını umut ettiğimiz bir kolektif ürün. Bu çalışmanın içeriğini, felsefenin ele aldığı o uçsuz bucaksız nesne alanından seçilen birkaç konuya dair hem tanıştırmacı hem de felsefe tarihinin derinliğini mümkün olduğunca sofistike bir biçimde sunmaya çalışan beş yazı teşkil etmektedir. Amacımız, bu tür çalışmaları raflarda beklemek yerine mümkün olduğunca kamusal alanda paylaşmak ve devamını getirmek olduğu için kitabın başlığını *Felsefe Yazıları 1: Siyaset, Etik ve Eğitim* olarak belirledik. İlk çalışma, günümüz dünyasının genel olarak kabul gördüğü etik tavrın yaşandığı modern tarihsel dönemece dair. Zeynep Berke bu çalışmasında modern etik anlayışın ortaya çıkışı ve felsefi temellerini ele almakta. İkinci ve üçüncü yazılar, felsefe tarihi açısından bir dönüm noktasını ifade eden ortak bir konuya yöneliyor: modern siyaset felsefesi. Zeynep Berke ve Irmak Güngör bu yazılarında özellikle ilk modern siyaset filozoflarının düşüncelerine yöneliyorlar ve bu çalışmalar hala aynı siyasi-hukuki terminolojiyi kullandığımız on yedinci yüzyılın en önemli siyaset felsefesi figürlerinin düşüncelerini ele alıyor. Modern devletlerin doğum süreçlerine şahitlik eden bu çalışmalar, şüphesiz bugünün politikasında da en önemli gündemi oluşturan devlet, egemenlik, özgürlük ve eşitlik gibi çok temel siyasi- hukuki kavramların felsefi tarihlerine ışık tutmayı deniyor. Dördüncü çalışmada Irmak Güngör yine siyaset felsefesinin kadim kavramlarını ele alıyor fakat bu kez tartışılan düşünceler çağdaş filozofların teorileri eşliğinde ele alınıyor. Son çalışma Esin Sezgin'e ait. Sezgin bu çalışmada, günümüzde

sıklıkla uygulanmaya başlanan çocuklar için felsefe alanına yöneliyor. Çocukluk ile felsefe kavramlarını birlikte ele alan bu çalışma felsefeyi çocuk gelişimi için alternatif bir yaklaşım olarak sunuyor.

Irmak GÜNGÖR

**BÖLÜM 1:**  
**TEMEL KAVRAM VE PROBLEMLERİYLE MODERN ETİĞE**  
**GENEL BİR BAKIŞ**

Araş. Gör. Zeynep BERKE<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye, zeynepberke@gmail.com





İyi olanın, doğru olanın, adil olanın ne olduğu soruları, insan ve toplumsal yaşam söz konusu olduğunda, cevaplanması en elzem, en hayati aynı zamanda da en zor soruların başında gelmektedir. Çünkü bu sorulara verilen cevap, insani yaşam alanı üzerinde doğrudan belirleyicidir. Bu anlamda, ahlaklılığı konu edinen etik, pratik yaşam ile bağı en fazla olan felsefe disiplinlerinden biridir. Bu çalışmadaki amacımız, bu kez modern felsefenin etik alanında karşılaştığı sorunları ve filozofların bu sorunlara getirdiği çözüm önerilerini ortaya koymak olacaktır.

Ahlak üzerine felsefi düşünmenin bizi karşı karşıya bıraktığı en temel sorunlardan birinin özgürlük sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ahlakın var olabilmesi, ahlaki eylemek ile ahlaki eylememek arasında tercih yapmaya muktedir bir ahlaki faili ön gerektirir. Ahlaktan bahsetmek, mekanizmin ve determinizmin ötesine çıkabilen bir varlık olduğu sürece mümkündür. Tam da bu nedenle, yere düşen taşın, programlandığı şekilde işleyen bir robotun, baharda açan çiçeğin ya da ceylanı yiyen aslanın ahlaklı davranıp davranmadığını tartışmayız. Tartıştığımız her zaman ve kaçınılmaz biçimde bilinç sahibi insanın ahlakıdır. Cornford, Sokrates'in ruhu keşfeden kişi olduğunu söylerken<sup>2</sup> de bunu kastetmektedir çünkü Sokrates'in ruh kavramı ile ifade etmeye çalıştığı şey, insanı doğanın mekanizminden çıkararak ahlaki fail haline getiren yanıdır. O halde filozofların, antik çağlardan

---

<sup>2</sup> Francis MacDonald Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s. 12.

beri ortaya koydukları ahlak felsefeleri, insanın özgürce eylemeye yetkin olduğu gözlemi/varsayımı temelinde yükselmektedir.

[P]ek çok kişi ve bu arada düşünür, insanı esas olarak insan yapan şeyin, değerle doğrudan ilişkili olmak, değer yaratmak, değer taşıyıcısı veya cisimleştiricisi olmak olduğunu haklı olarak savunur.<sup>3</sup>

Modern felsefe ile birlikte ortaya çıkan sorunların başında, tam da bu tespitten hareketle, doğadaki nedensellik ile insandaki değer yaratma kapasitesini ve özgürlüğü aynı anda açıklayabilecek bir sistem oluşturmak gelmiştir. Bu sorun, modern evren tahayyülü ile birlikte felsefe sahnesine çıkmıştır. Modernizm öncesinde gerek antik filozoflar gerek Ortaçağ filozofları (kimi istisnalar bir kenara bırakılacak olursa), evreni aşkın bir düzen, belli bir ereğe yönelmiş olan bir kozmos olarak görmüşlerdir. Evrende hüküm sürdüğüne inanılan bu kozmik hiyerarşik düzen; bilgiye, insana, topluma, ahlaka ve politikaya yönelik sorgulamalarda temele alınan dayanak noktası olmuştur. Antik anlayışa göre canlı-cansız tüm varlıklar “şeylerin düzeni”ne uygun olarak konumlanmalıdır. Buna göre, insan için doğru ve adil olan, hiyerarşik düzende kendisi için belirlenmiş konumda bulunmak ve kendisine verilen rolü en iyi şekilde oynamaktır. Bu düzene uygun olmayan davranışlarda bulunan kişiler, yalnızca insanlar dünyasında değil, doğada da bir düzensizliğe yol açarlar.<sup>4</sup> Çünkü hiyerarşik düzenin her

---

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.

<sup>4</sup> Taylor’a göre Anaksimandros’un, “zamanın takdirine göre yaptığı haksızlığın cezasını çekmek” ifadesi ile kastettiği düzene karşı gelenlerin doğa tarafından cezalandırılacak olmasıdır. Aynı şekilde Herakleitos’un, güneş alışıldık yolundan çıkacak olsa Furia’ların onu eski yerine getireceklerini söylemesi, şeylerin düzenine

seviyesi, birbirini tamamlamakta ve gerektirmektedir ve bir seviyedeki bozulma tüm seviyeleri etkilemektedir. Bu nedenle İlk ve Ortaçağ filozoflarının metinlerini incelediğimizde, amacın hep bu düzeni kavramak ve onunla uyum içinde yaşamak olduğunu görürüz.

Ancak 17. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında ortaya çıkan bilimsel gelişmeler, deneyler, keşifler ve devrimler, evren tahayyülünü tümüyle değiştirmiş, yepyeni bir paradigmanın doğmasına yol açmıştır. Sonraki yüzyıllarda giderek yaygınlaşan ve toplum tarafından da benimsenen yeni bilimsel evren kavrayışına göre doğadaki tüm nesnelere doğa yasalarına tabi maddelerdir. Yani duyularımızla algıladığımız, boşlukta yer kaplayan her şey –taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insan bedeni- nedensellik zinciri içinde etki-tepki mekanizmasının zorunluluğa bağlı olarak var olmaktadır. Bilimsel evren görüşü, maddeye yani doğaya hiçbir kutsallık, üstünlük ve değer atfetmemiş, evrene hüküm süren aşkın bir düzenin, bir zekânın, bir bilincin, bir erekselliğin olmadığını öne sürmüştür. Bu görüş doğallıkla modernite öncesinde varlık, bilgi, ahlak ve politikaya ilişkin söylenen her şeyin temellerini yıkmak anlamına gelmektedir. İnsan artık dev bir makinenin içinde yaşamaktadır ve bu makine onun hayatına anlam, amaç ve değer katmamaktadır. Eğer insan da bu makinenin bir parçası ise o zaman onun da nedenselliğe tabi olması gerekir. Dolayısıyla özgür iradeden, yani ahlaki kararlar verme yetisinden yoksun olduğu, dolayısıyla eylemlerinden sorumlu olamayacağının kabul edilmesi gerekir. Eğer

---

duyduğu inancın göstergesidir. Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 20-21.

insan bu makinenin bir parçası değilse, bu kez de evrende maddi olmayan bir öge bulunduğunun ortaya konması ve bilimsel evren görüşü ile uzlaştırılabilmesi zorunlu hale gelir.

Rasyonalist filozoflar, materyalizmi aşmamızı sağlamak için insanda madde dışında ikinci bir tözün –veya Spinoza’da olduğu gibi tek töz olan Tanrı’nın yayılım dışında ikinci bir ana niteliğin-; yani “düşünen aklın” var olduğuna dikkat çekerek insanın özgür, sorumlu ve ahlaki bir fail olma imkânını muhafaza etmeye çalışmışlardır. İlk modern filozof olarak görülen Descartes’ten itibaren pek çok rasyonalist filozof, insanın ikili bir doğaya sahip olduğunu, rasyonel bir yanı bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Klasik düşünceden pek çok açıdan farklı olan bu yeni bakış açısı, insanın düşünen yanını yani insan aklını, felsefi öğretilerinin merkezine taşımışlardır.<sup>5</sup> Akıl, maddi olmadığı için, maddeye hükmeden nedensellikten bağısızdır dolayısıyla da özgürlük ve ahlakın “elden gitmemesini” mümkün kılabilir. Diğer bir deyişle, anlamı, değerleri ve amaçları akıl yoluyla “inşa edecek” olanlar insanlardır.

Ancak bu akıl anlayışı, insanın cansız, mekanik ve amaçlı olmayan bir evrende yaşadığını varsaydığı için ortaya “ölçüt” problemi çıkmaktadır. Düalist filozofların, insanların kendi akıllarını kullanarak oluşturacakları ahlaki sistemlerde hangi ölçüte dayanacaklarını

---

<sup>5</sup> Bu noktada, aklın Antik felsefede, özellikle Platon ve Aristoteles’te de merkezi olduğu söylenebilir ancak elbette modern rasyonelistleri farklı kılan, dayandıkları ontolojik zeminin tümüyle farklı olması, dolayısıyla da aklın ahlaki ölçütleri bulmak için yöneleceği, “temaşa edeceği” bir kozmosun olmayışdır. Bu anlamda akıl, maddi evrenden yalıtık bir biçimde, yalnızca kendisine yönelerek ahlaki ölçütleri bulmak durumunda kalacaktır.

belirlemeleri gerekmektedir zira modern bilimin ortaya koyduğu evren, klasiklerin tüm ahlaki erdemlerin kaynağı olarak gördüğü evren değildir. Dolayısıyla filozofun tefekkür yoluyla, kozmosa içkin olan erdemleri ve kozmosun ona verdiği *telosu* bulması söz konusu değildir.

Öte yandan rasyonalizmin ön gördüğü gibi ayrı bir akli bir tözün varlığını reddeden ve her şeyin maddeden oluştuğunu öne süren materyalist filozoflar, insanın da bir madde olduğunu dolayısıyla da doğa yasalarına ve nedenselliğe tabi olduğunu söyleyerek, insanın özgürce eyleme olanağını elinden almış ve böylelikle bir bakıma ahlakın ön koşulunu ortadan kaldırmışlardır. Bu filozofların bir ölçüt ya da amaç belirlemeden önce özgürlüğün olmadığı yerde ahlakın nasıl mümkün olabileceğini açıklamaları gerekmektedir.

Modern felsefede materyalist evren anlayışına dayanan ilk etik kuramlarından birini Thomas Hobbes ortaya koymuştur. Bencillik etiği adı verilen bu anlayışın temelinde insanın psikolojik mahiyetine ilişkin bir ön kabul bulunmaktadır.

[P]sikolojik egoizm, insan varlıklarının özleri ya da doğaları itibariyle, daima kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini; onların, kuruluşları ya da yapıları gereği, kendi menfaatlerine olacak şekilde hareket ettiklerini; bütün eylemlerin yegâne amacının, eylemi gerçekleştiren kişinin yararına olan şeyi hayata geçirmek olduğunu; eylemin her türünün bencillik duygusundan kaynaklandığını söyler.<sup>6</sup>

Hobbes, dayandığı bu varsayımın temelinde insanın davranışlarına ilişkin gözlemlerin yattığını, insandaki egoizmin doğal

---

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 96-97.

bir olgu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla iyiyi, kötüyü, doğruyu, yanlış tanımlarken dayanabileceğimiz yegâne ölçüt de insandaki bu doğal eğilimler olmalıdır. Bu niteliğinden ötürü, Hobbes'un etik görüşü aynı zamanda doğalcı bir etik olarak adlandırılır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hobbes fizik yasalarının yani determinizmin hüküm sürdüğü bir evren anlayışına sahiptir ve bu anlamda insanın da tabi olduğu yasalara uygun şekilde anlaşılması gerektiğini savunur.

[G]alile'nin fiziğine büyük bir coşku ve inançla bağlanan Hobbes, onun ahlaki değerlere, amaç ve düzenliliğe yapılacak bütün gönderimlerden arınmış olan fizikte yaptığını etik alanında gerçekleştirmek amacıyla, kendi varlığını koruma ve devam ettirme eğilim ya da istemini Galile'nin eylemsizlik ilkesinin biyolojik karşılığı olarak öne sürüp, bütün ahlaki kural, yasa ve yükümlülükleri ondan türetmeye kalkışmıştır.<sup>7</sup>

İnsanın doğasından kaynaklanan bu bencillik, ondaki en temel dürtünün hayatta kalma arzusu olmasına neden olur. Dolayısıyla insan için hayatta kalmasını sağlayacak olan şeyler iyi, hayatta kalmasına engel olarak gördüğü şeyler kötü olarak algılanır.<sup>8</sup> Bu bağlamda insan, kendisine zevk veren şeylere doğal olarak yönelirken, kendisine acı veren şeylerden de doğal olarak kaçınır.

---

<sup>7</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 100.

<sup>8</sup> Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 30.

[Hobbes] insanın doğal olarak, kökensel olarak, siyasi olmayan (apolitik), hatta toplumsal olmayan (asosyal) bir hayvan olduğunu farz eder ve bu öğretinin öncüllerini kabul ederek iyinin esas olarak hoş olanla/haz verenle özdeş olduğunu varsayar.<sup>9</sup>

Dolayısıyla Hobbes, iyi ve doğru olanı, bireye haz veren şeyler ile eşitlemekle ahlakı tümüyle özneye göreli hale getirir. Dolayısıyla her eylemin iyiliği ve kötülüğünün kişiden kişiye değiştiği bir ölçütsüzlük durumu ortaya çıkmaktadır. Hobbes'un politik öğretisinde de ele aldığımız gibi, bu ölçütsüzlük durumunda hak ve güç birbirine eşitlenir çünkü güçlü olan istediğini yapma hakkına da sahip olur. Bu noktada akla, materyalist bir evren görüşünü benimseyen Hobbes'da özgürlüğün nerede durduğu sorusu gelir. Çünkü yukarıdaki cümleler insanın kendisine haz veren şeye yönelen, acı veren şeyden kaçan özgür bir varlık olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Ancak burada gerçek anlamda bir özgürlük değil, doğal belirlenmişlik vardır. İnsan, adeta bir otomat gibi hazza yönelir ve acıdan kaçır. Diğer bir deyişle bu onun doğasıdır ve bu doğanın dışına çıkmak gibi bir özgürlüğü yoktur. Hobbes'a göre özgür iradeye inanmak, doğaya hükmeden yasalar hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktan kaynaklanan bir hatadır.

Hobbes'un ortaya koyduğu rölativist bencillik etiği, daha sonrasında ortaya çıkan bireyciliğe ve öznel çıkara dayalı Yararcılık gibi etik kuramlara, daha da önemlisi çağımıza, özellikle Batı toplumlarına hâkim olan rölativist etik anlayışlarına ilham vermiştir.

---

<sup>9</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011, s. 199.



Modern felsefenin bir diğerk büyük ismi olan Spinoza ise, Hobbes'unkine kimi açılardan çok benzeyen temellerden hareket etmiş, ancak bir rasyonalist olduğu için farklı bir ontolojik zeminde farklı bir özgürlük anlayışı ve etik kuram geliştirmiştir. Bir diğerk çalışmamızda, onun epistemolojisinin ana hatlarını ele almıştık. Hatırlayacağımız gibi Spinoza, hem insanın doğası gereği hayatını koruma ve sürdürme çabası içinde olduğu hususunda, hem de doğada nedenselliğin hüküm sürdüğü konusunda Hobbes ile aynı fikirdedir. Ancak Hobbes'tan farklı olarak, Spinoza'nın rasyonalist bir epistemolojiye dayanan varlık anlayışında, Tanrı da yer almaktadır ve akıl insan için yalnızca bir çıkar hesaplama aracı değildir. Aksine insan zihni, ilke olarak, nedenlerin bilgisine, yani Tanrı'nın bilgisine ulaşabilecek kapasitededir çünkü kendisi de bir ide olan insan zihni, Tanrısal zihnin bir tezahürüdür ve onu anlayabilir.

Spinoza'ya göre sürekli hayatını koruma ve sürdürme çabasında olan insanlar, aynı zamanda “zorunlu olarak, daima, tutkulara tâbidirler.” İşte Spinoza, insanın sürekli olarak kontrolünde olmadığı ve nedenini bilmediği tutkulara maruz kalmasını bir tür kölelik olarak görür. Özgürlük ise bu tutkuların nedenlerine ilişkin bilgiye sahip olmaktır. Yani Spinoza için özgürlük, istediğini yapmak veya evrendeki determinizmden bağımsız olmak anlamına gelmez. Özgürlük doğadaki belirlenmişliğin farkına olmaktan kaynaklanır. İnsan böyle bir özgürlüğe ancak aklın duygulara hükmetmesi yoluyla ulaşabilir. ve insan evrende hüküm süren determinizmi anladığı ve kabullendiği ölçüde özgürleşir ve mutluluk duyar.

Ona göre hepimiz Tanrı ya da Doğa adı verilen bütünün birbiriyle etkileşim içinde bulunan parçaları olduğumuzdan, aydınlanmış ya da rasyonel kişisel çıkar bizi başkalarının çıkarını aramaya veya genelin iyiliğini gözetmeye götürür.<sup>10</sup>

Modern dönemde, insanın özgürlüğüne imkân verecek bir diğer ontoloji, Immanuel Kant tarafından ortaya konmuştur. Kant'ın sıklıkla sentez adı verilen çalışması, aslında hem rasyonalizmin hem de deneyciliğin ve materyalizmin doğru tespitlerini alıkoymayı ancak iki alan arasındaki sınırları da kesin olarak belirlemeyi hedefler. Kant fizik ile metafiziğin, akıl ile doğanın, teorik akıl ile pratik aklın, sınırlarını ve alanlarını belirlemeye ve böylelikle de hem bilgi hem ahlak alanında cevaplanamayan soruları cevaplayan tutarlı bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. .

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde, aklın teorik kullanılışı üzerinde durur ve onun sırf bilme yetisinin nesnelereyle uğraştığını kabul eder.<sup>11</sup> Diğer bir deyişle, birinci eleştiri doğanın bilgisi hakkındadır; doğa ise yasalara tâbi olan, etki-tepki mekanizmalarının hüküm sürdüğü, özgürlüğe yer olmayan nesnelere alanını temsil etmektedir.

Duyular dünyası ve deneyim, insana, kendisinin görünüş dünyasının bir parçası; doğanın bağları ile bağlı bir doğa varlığı olduğunu gösterebilir.<sup>12</sup>

İnsan bir yanıyla doğa dünyasına ait bir varlıktır ve bu alanda özgürlüğe sahip olması mümkün değildir. Diğer bir deyişle insan doğal

---

<sup>10</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 114.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s.16.

<sup>12</sup> Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.142.

yanı yüzünden nedensellik alanının yasalarına maruz kalır. Aklın teorik kullanılışı, yalnızca maruz kalınan bu algıları, anlama yetisinin kategorileri yoluyla anlamlandırmamızı sağlamaktadır.

Öyleyse aklın teorik kullanılışı insana özgürlük vadetmez. Dolayısıyla bilgi alanını fenomenlere ilişkin bilgimiz ile sınırlamak özgürlük ve dolayısıyla ahlaki eylemde bulunma olanağını ortadan kaldırır çünkü özgürlük duyum yoluyla bilgisine sahip olabileceğimiz bir nesne değildir. Bu nedenle de dışımızdaki doğal dünyaya ilişkin bilgimiz üzerine teorik bir akıl yürütme, ahlak felsefesi için yeterli bir temel sağlayamaz. Kant'ın felsefesinde doğa ile özgürlük arasındaki bu karşıtlığı en açık şekilde görmek mümkündür. Kant, aklın yalnızca teorik kısımdan ibaret olmadığını belirterek insan için bir özgürlük ve ahlak olanağı yaratır. İnsanın bir de pratik akli bulunmaktadır ve bu akıl insana otonomi kazandıran, onu doğal yanının tabi olduğu nedenselliğin ve zorunlulukların ötesine taşıyan akıldır. Böylelikle Kant insanı ikili bir doğaya sahip olduğunu, yani insanın bir yanıyla doğa diğer yanıyla akıl varlığı olduğunu kabul eder.

Peki, ahlaklılık için önkoşul olan özgürlüğün bilgisi bize nereden gelir? Kant, özgürlüğün, duyumdan gelen bir bilgi olmadığını, aklımızdaki *a priori* idelerden birisi olduğunu ilk eleştirisinde tespit etmiştir. O halde mesele, bu doğuştan gelen ideyi pratik alana taşımayı meşrulaştırmaktır. Kant şöyle der:

Şimdi biz, bu özgürlüğün gerçekten insanın istemesine (böylece de bütün akıllı varlıkların istemesine) özgü bir özellik olduğunu kanıtlayacak dayanaklar bulabilirsek, saf aklın pratik olabileceği ortaya çıkmakla kalmayacak, aynı zamanda, deneyle kısıtlı aklın değil, yalnızca saf aklın koşulsuzca pratik olduğu da ortaya çıkacak.<sup>13</sup>

Kant, aradığı dayanak, insanın doğrudan doğruya bilincine vardığı ahlak yasasındadır. Buyruğun olanağı, temelini “istemelerinde özgür olan ve ‘yapmalısın’ buyruğuna göre hareket edebilen bir varlıkta bulur.”<sup>14</sup> Özgürlük insanın doğrudan deneyiminde karşısına çıkmaktadır. Kant’ın ifadesiyle;

[Ö]zgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlâk yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz.<sup>15</sup>

İşte özgürlüğün, aklın *a priori* bir idesi olmaktan çıkıp pratik alana aktarılması böylece meşrulaştırılmaktadır. İnsan akla dayalı istemelerinde doğanın dayattığı zorunluluk ve nedensellikten kurtulabilir. Ahlaklı olmak için yapması gereken aklın ona buyurduğu ahlak yasasının sesine kulak vermektir. Akıl, ahlak yasasının sesine kulak verdiğinde, bu yasanın zorunluluğunu, bağlayıcılığını da görür ancak bu zorunluluk, doğa varlığı yanımızın maruz kaldığı zorunluluktan bir farkı vardır. Ahlak yasasına uymayı ve “iyi isteme”yi seçmektir insanı asıl özgürleştiren, onu amaçsız, anlamsız ve değersiz bir mekanizma, bir robot olmaktan kurtaran şey. “İsteme akıl sahibi

---

<sup>13</sup> Kant, *a.g.e.*, s.17.

<sup>14</sup> Heimsoeth, *a.g.e.*, s.142.

<sup>15</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 4.

olan canlı varlıkların bir çeşit nedenselliğidir ve canlı varlıkları belirleyen yabancı nedenlere bağlı olmadan etkide bulunabildiğinden, özgürlük bu nedenselliğin bir niteliğidir.”<sup>16</sup> O halde burada özgürlük negatif anlamıyla hiçbir şeye bağlı olmamak değil, pozitif anlamıyla “istemenin kendisi için koyduğu yasadan başka bir şeye bağlı olmamasıdır.”<sup>17</sup> Yani insana otonomi kazandıran istemenin özgürlüğüdür. Ahlaklı davranış, insanın doğa varlığı yanından gelen arzu ve eğilimlerin kölesi olmaması ve akıl yanında bulunan ahlak yasasına göre özgürce davranabilmektir.

O halde insan, aklın yasalarına göre hareket ettikçe özgür, otonom; fakat hareketlerini doğa yasalarına göre düzenledikçe özgür olmayan, diğer doğal varlık dünyası gibi heteronom olan bir varlıktır.<sup>18</sup>

Kant’ın amacı, en başta da belirttiğimiz gibi, insanı nedensellikten kurtararak özgürlüğe, ahlaka, değerlere, anlama ve amaçlara yer açmak olmuştur. Diğer bir deyişle o, insanı insan yapan, onu mekanik bir robottan ayıran, yalnızca “maruz kalan” bir varlık olmaktan kurtaran niteliklerin peşine düşmüştür. Kant için insan; değerli ve değer yaratmaya muktedir; belli ölçü ve sınırlar içinde dahi olsa özgürlüğe sahip olan; kendisi için amaçlar belirleyebilen bir varlıktır.

---

<sup>16</sup> Kant’tan aktaran: Mengüşoğlu, Takiyettin, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Doğubatu Yayınları, İstanbul, 2014, s. 61.

<sup>17</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>18</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

Ele aldığımız filozofların, insan doğasına ve evrenin yapısında yönelik farklı kabullerden hareketle, insanın nasıl iyi ve doğru eyleyebileceğine ve toplumdaki etik düzenin ne şekilde kurulması gerektiğine ilişkin birbirinden farklı tespit ve çıkarımlarda bulduklarını gördük. Öte yandan, tüm filozofların düşüncelerinin dayandığı arka planın aynı olduğunu, dolayısıyla da modern etik kuramlarının hepsinde ortak olan bazı unsurların bulunduğunu da unutmamamız gerekir. Çalışmalarında modernitenin belirleyici niteliklerini ayrıntılı bir biçimde ele alan ünlü filozof Charles Taylor’a göre, modern ahlak düzeninde ortak olan unsurları üç başlık altında toplamak mümkündür. İlki, kuramın bireyden yola çıkması, toplumun bireyler için kurulmuş olması ve bireyler arasında ortak çıkar düzeninin hüküm sürmesidir. “Bu bireycilik önceden egemen olan hiyerarşi nosyonunu reddetmenin ifadesidir.”<sup>19</sup> İkincisi, modern siyasi toplumun, yüksek bir erdeme değil, olağan hayatın ihtiyaçlarına hizmet eden bir araç olması ve bu amaca hizmet eden her şeyin kabul edilebilir olmasıdır. Bunun ötesinde özü itibarıyla iyi olan bir düzen olduğu düşünülmemektedir. Üçüncüsü, siyasi toplumun bireylere yönelik hizmetinin merkezinde özgürlüğün bulunmasıdır.

Diğer çalışmalarımızda çeşitli bağlamlarda ele aldığımız üzere çağdaş filozoflar, günümüz dünyasında, başta pek çok alanda bir krizin var olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Pek çok filozofa göre, bu krizlerde ve özellikle de etik alanında yaşanan krizde, modern etik

---

<sup>19</sup> Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 28.

anlayışlarının dayandığı bu ortak ilkeler büyük bir rol oynamıştır. Bireyciliği öne çıkaran bu etik anlayışları, aklın da giderek yalnızca kişinin kendi çıkarlarını hesap etmek için “araçsal” olarak kullanılmasına neden olmuştur. Taylor’a göre modern bireycilik, “benlik üzerine odaklanmayla benlik-ötesi daha büyük meseleleri – dinsel, siyasal, tarihsel meseleleri– dışlamayı hatta bunlara kayıtsızlığı bir arada barındır[maktadır].”<sup>20</sup>

Şu halde ahlak anlayışında gerçekleşen dönüşümü de kapsayacak biçimde bütün bir modernite projesi ve onun devamı olarak Aydınlanma, özelde Batı uygarlığını ama genelde bütün bir dünyayı kökten etkilemiş ve değiştirmiştir. Bu ve diğer çalışmalar bir bütün olarak ele alındığında, modernitenin varlıktan, bilgiye, ahlaktan, politikaya tüm alanlarda yarattığı depremler, yıktığı tahayyüller ve kurduğu yeni sistemler genel hatlarıyla ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, bugünün dünyasını anlamak ve anlamlandırmak için modernleşme sürecinin her aşamasının ve ögesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koyabildiğimizi umuyoruz.

---

<sup>20</sup> Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 20.

## KAYNAKÇA

- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- CORNFORD, Francis MacDonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.
- HEİMSOETH, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğubatu Yayınları, İstanbul, 2014.
- STRAUSS, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011.
- TAYLOR, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınevi, İstanbul, 2006.
- TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- ZELYUT, Solmaz, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.





**BÖLÜM 2:**  
**MACHİAVELLİ, HOBBS VE LOCKE'UN**  
**SİYASET VE DEVLET KURAMLARI**

Araş. Gör. Zeynep BERKE<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye,  
zeynepberke@gmail.com



Tarihin dev masası etrafına oturmuş filozofların düşüncelerini dinlemek, sistemlerini nasıl titizlikle ve heyecanla dokuduklarını takip etmek, sordukları sayısız soru ve verdikleri sayısız cevabı duymak zihinsel ufkumuzu genişleten bir tecrübedir. Bu tecrübe, insanın 'bugün'ünü aydınlatmaya, içinde bulunduğu zamana ve o zamanı oluşturan tüm öğelere yönelik kavrayışını geliştirmeye yarar. Bu çalışmada, bugün içinde yaşadığımız dünyaya, pek çok yönden ve derinden etki etmiş olan, üç önemli filozofun; Machiavelli, Hobbes ve Locke'un siyaset ve devlet kuramlarını açıklamaya ve karşılaştırmaya çalışacağız.

Bu üç filozofun felsefelerine yönelmeden önce, bugün modern felsefe olarak adlandırdığımız dönemin temel kabullerini ele almak, bu üç filozofun düşüncelerinin hangi sorulara ve sorunlara karşılık geldiğini anlamlandırabilmek açısından faydalı olacaktır. Çünkü her üç filozof da, yaşadıkları dönemde, gerek bilimsel, gerek felsefi, gerek politik arenada büyük ve köklü dönüşümlere şahit olmuşlar ve bu dönüşümlerle kendi felsefi sistemlerinde hesaplaşmışlardır.

Modern felsefe, genelde Rönesans'la başlayan yepyeni bir çağın İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da ise Rene Descartes ile başladığına inanılan felsefesini tanımlar.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

Modern felsefe, yepyeni bir çağ olarak tanımlanır, çünkü hem İlkçağ hem de Ortaçağ düşüncesinin temelini oluşturan ilkeler çok büyük bir dönüşüm geçirmiş ve bu da iki düşünsel paradigma arasında neredeyse bir kopuşa yol açmıştır.

İlkçağ felsefesinde evren, –insanın *logosun* ışığında anlamaya muktedir olduğu– kusursuz ve organik bir düzen, bir kozmos olarak görülmüştür. Niteliksel bir hiyerarşinin hüküm sürdüğü bu düzende insanın amacı, kendisinden bağımsız ve ona aşkın olan evrensel “iyi”ye, “ideal olan”a uygun yaşamaktır. “İdeal olan” bu gelenekte, ahlakın dayanağı olarak kabul görür ve hem toplumsal hem de politik yaşamın ne şekilde örgütlenmesi gerektiğine ilişkin ölçütü sağlar. İnsan doğası gereği politik bir varlık olarak görüldüğü için, devlet de doğal bir yapı olarak algılanır ve bu devlet de tıpkı tek tek her bir insan gibi “ideal olan”a ulaşmayı hedefler.

Söz konusu evren anlayışının pratik felsefedeki ... yansıması da, bireysel iyi ile toplumun iyisinin birbiriyle bağlantılı olarak düşünülmesidir. Bu, klasik Batı düşüncesinde, ahlak felsefesiyle siyaset felsefesi arasında organik bir ilişkinin bulunduğu anlamına gelir.<sup>3</sup>

İdeal devlet, evrende hüküm süren düzenin, uyumun, hiyerarşinin ve adaletin en iyi şekilde tezahür ettiği devlettir. Kozmosa içkin olan hiyerarşinin devletteki yansıması da doğallıkla insanların nitelikleri arasındaki farka dayanan toplumsal bir eşitsizlik olacaktır. Bizim modern zihinlerimiz için adaletsizlik anlamına gelecek olan

---

<sup>3</sup> Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, Ankara, 2014, s. 24.

böylesi bir eşitsizlik, antik düşünceye göre tam da adaletin yerini bulması için gereklidir, zira adalet herkesin hak ettiğini alması ve kendi niteliklerine uygun şekilde yaşama fırsatı bulmasıdır.

Ortaçağ felsefesi, felsefenin teolojinin hükmünde olduğu, vahyin, dinlerin ve buradan hareketle tanımlanan tartışılmaz dini dogmaların, gerek felsefi gerek politik yaşamın merkezinde durduğu bir felsefedir. Evren, canlı ve cansız tüm varlıkların bir ereğe yöneldiği, teleolojik ve ilahi bir düzen olarak kabul edilmiştir. Tanrı, tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarındaki açıklamalara paralel olarak, evreni yaratmış, onu ve dünyada yaşayan insanları yönetmekte olan, aşkın bir varlık olarak görülmektedir. İnsanlar işledikleri günahlar nedeniyle dünyaya gönderilmiş, düşmüş varlıklardır; amaçları, Tanrı'nın buyruklarını yerine getirerek kurtuluşa ulaşmaktır. Varlığa, bilgiye, ahlâka hatta toplumsal düzene ilişkin tüm soruların cevapları Tanrı'da aranmış; sınırlı ve düşmüş bir varlık olarak kavranan insanın, evreni, vahiyden yararlanmadan, kendi aklıyla anlayıp yorumlaması söz konusu olmamıştır. Bu paradigmaya uygun olarak, devletler de Tanrının bu dünyadaki temsilcisi olarak görülen ve bu nedenle de koşulsuzca itaat edilen bir kral tarafından yönetilir. Bunun yanı sıra kilise ve ruhban sınıfı ayrıcalıklı statülerinden ötürü, kral kadar –hatta kimi zaman ondan da fazla– etkili bir güç odağı oluştururlar. Halk bu sistemde, Tanrı karşısında aciz birer kul olmaları gibi, kral ve kilisenin karşısında da itaatkâr bir tebaa haline gelmiştir.

Ancak Rönesans ile başlayan süreç, Batılı insanın Tanrı'ya, evrene, dünyaya ve insana yönelik bakışında devrim niteliğinde, kökten ve topyekûn bir dönüşüm meydana getirmiştir. Coğrafi ve astronomik keşifler, kilisenin dünyaya ve evrene yönelik açıklamalarını, yani dünya merkezli evren anlayışını geçersiz kılarak, teolojiye dayanan kurumların ve paradigmanın itibarını, hükmünü ve gücünü yavaş yavaş azaltmıştır. Doğa bilimlerinin kullandıkları yöntemlerin kesin sonuçlar vermesi ve pratik alana uygulanabilirliği, yalnız doğa bilimlerine duyulan güveni arttırmakla kalmamış, insan aklının, vahiyden bağımsız olarak evrenin bilgisine ulaşabileceğini de göstermiştir. Yaklaşık bin yıl boyunca, kilisenin baskısı ve dinlerin tartışılmaz dogmaları altında ezilmiş olan toplum, doğa bilimlerinin kendilerine sunduğu kesinlik, açıklık, tutarlılık ve akla uygunluğu heyecanla karşılamış ve bu yeni paradigmaya sarılmıştır.

Modern felsefe, insanı bir kul olarak değil, fakat özgür ve yaratıcı bir özne olarak değerlendirir; ... Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir.<sup>4</sup>

Modern doğa bilimlerinin bulguları sonucunda evren, ilahi bir düzen olarak değil erekselliği olmayan, nedenselliğin hüküm sürdüğü, dili matematik olan mekanik bir düzen olarak görülmeye başlanır. Bu görüşten hareketle, doğaya, insanın anlayabileceği ve bu sayede de kontrol altına alabileceği, hükmedebileceği cansız bir alan olarak yaklaşılır. Bilgi artık insana aşkın olan ilahi düzeni ya da kozmosu

---

<sup>4</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 16.

anlamak için değil doğaya hükmetmemizi sağlayacak güç olarak görülür, bu nedenle de epistemoloji modern felsefenin en temel ilgi alanlarından biri haline gelir. Filozoflar, felsefi yöntemlerinde de bilimsel yöntemden etkilenmiş, bilimsel yöntemin iki temel aracı olan tündengelimsel ve tümevarımsal yöntemleri, felsefi sistemlerinin inşası için kullanmışlardır.

Evrene, Tanrı'ya, doğaya ve insana yönelik kavrayıştaki değişimin yansımaları elbette politik alanı da tümüyle dönüştürmüş, İlk ve Orta çağ felsefesinde hiç sorulmamış daha doğrusu hiç var olmamış sorular ortaya çıkarak politik tartışmaların merkezine yerleşmiştir. İnsanların bir arada, bir devlet dâhilinde yaşamasının nasıl mümkün olacağı sorusu modern evren tahayyülünün ortaya çıkması ile birlikte politika felsefesinin cevaplamaya çalıştığı soruların başında gelmiştir. Bunun nedeni İlk ve Ortaçağ'da doğal olarak kabul edilen toplumun, modern dönemden itibaren 'kurulması' gereken 'suni' bir yapı olarak algılanmaya ve yorumlanmaya başlanması olmuştur. Modern doğa bilimlerinin bulguları evrenin mekanik bir düzen olduğunu öne sürdüğü için insan kendini ve toplumu şekillendirmek için ihtiyaç duyduğu ölçütleri de artık kozmosta ya da Tanrı'da bulamaz. Tanrı'yı ya da ilahi düzeni, varlığa, bilgiye, ahlaka ve politikaya ilişkin teorilerde bir dayanak noktası olarak kullanmak söz konusu olamaz. Bu minvalde "geleneksel yönetim sanatları sistematik biçimde örgütlenmiş olan idare ya da 'bürokrasi'yle değiştiril[miş] ... bürokratik devlet, aile bağları ya da zenginlikten çok, mesleki



uzmanlık kriterlerine göre seçilen memurlar tarafından çalıştırıl[maya]”<sup>5</sup> başlanmıştır.

İnsana aşkın değerler ve özellikle dini değerler referans alınmadığı için, modern politik düşünce aynı zamanda seküler bir karaktere sahiptir. Ayrıca hem İlkçağ hem de Ortaçağ politik düşüncesinden farklı bir şekilde, bazı insanların diğer insanlardan doğal olarak üstün oldukları anlayışını ve bu anlayışın bir sonucu olan eşitsizlik üzerine kurulmuş adalet kavramsallaştırmasını reddederek bütün insanların özgürlüğünü ve eşitliğini vurgulayan bir anlayış üzerinde temellenmiştir.<sup>6</sup>

Dolayısıyla, tüm toplumsal ve siyasi alanları yeniden tanımlama, kavramların içlerini doldurma diğer bir deyişle anlam alanını “sil baştan” inşa etme görevi insana düşmektedir.

Bir devletin nasıl mümkün olabileceğine ve nasıl düzgün bir biçimde işleyebileceğine ilişkin farklı fikirler ortaya koyan politika filozoflarını birbirinden ayıran en temel unsurlardan biri, toplumun yapıtaşı olarak gördükleri insanların doğasına ilişkin kavrayışlarındaki farklılıklardır. İnsanı, bir arzu varlığı olarak gören filozofların politik öğretileri, doğallıkla insanı bir akıl varlığı olarak görenlerin öğretilerinde neredeyse tamamen karşıt konumda bulunmuşlardır. Ancak tüm farklılıklarına rağmen modern öğretilerin kesiştiği ilke, politik düzenin merkezinde, aşkın *ideaların* veya Tanrı'nın emirlerinin değil insanın duruyor olmasıdır.

---

<sup>5</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 21.

<sup>6</sup> Küçükalp, Cevizci, *a.g.e.*, ss. 170-171.

İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern politik öğretiler, toplumu da doğal bir yapı olarak değil, fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı olarak değerlendirirler.<sup>7</sup>

Bu bağlamda devletin ve egemenliğin kaynağı, toplumun nasıl mümkün olduğu, insanın doğal hakları olup olmadığı ve varsa bunların ne şekilde belirleneceği gibi sorular politika felsefesinin cevap aradığı en temel sorular olmuştur.

### **Nicolo Machiavelli**

Ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki geçiş dönemi olarak kabul edilen Rönesans döneminde yaşamış olan Machiavelli'nin politika felsefesi, hem klasik politika felsefesine hem de teolojiye yönelik bir eleştiri ve yeni bir bakış açısı önerisidir.

Ona göre, kadim politika filozofları insanların bilfiil nasıl yaşadıklarıyla ilgilenmemişler ve bir “olması gereken”den hareketle gerçekleşmesi imkânsız hayali cumhuriyetler ve krallıkların peşinden koşmuşlardır. Benzer şekilde, vahyedilmiş din ise, insanın sosyo-politik hayatını düzenlemek için “ilahi rehberlik”e ihtiyaç olduğunu önerir.<sup>8</sup>

Machiavelli'ye göre yapılması gereken, “olan”dan hareket etmek yani tarihe bakmak, insan doğasını doğru ve gerçekçi bir biçimde anlamak ve daha sonra bu bulgulardan hareketle politik düzen için gerçekçi standartlar belirlemektir.

---

<sup>7</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>8</sup> Funda Günsoy, *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, ss. 168, 169.

Politika, Sokratik gelenekte “ideal olan”ın belirleyiciliği altında ele alınırken yani deyim yerindeyse “mağaranın dışı”yla ilişki içinde kavranırken, Machiavelli ile başlatılan modern dönemde “mağaranın içerisi”nde anlaşılabilir olan ve burada hâkimiyet kurmakla ilgili bir mesele haline gelir.<sup>9</sup>

Machiavelli’ye göre insan doğasına gerçekçi bir şekilde baktığımızda, kadim geleneğin varsaydığı gibi erdeme yönelen, doğası gereği toplum içinde yaşayan bir varlıkla değil, kaos içinde yaşayan bencil bir varlıkla karşılaşırız. Bu varlıkların eğitilerek sosyalleşmeleri ve bir düzen içinde yaşamaları mümkündür ancak bunu gerçekleştirecek bir toplum kurucu olması gerekmektedir. Ayrıca, toplumsal düzeni önceleyen erdemler veya ortak iyiler de yoktur. David West’in ifadesiyle “Machiavelli’nin *Prens*’i, politikanın ahlaktan ayırılmasının sonuçlarına ilişkin, kaydadeğer bir duygusuz incelemedir”.<sup>10</sup>

[T]oplumun iyisi, yani ortak iyi, erdem uyarınca tanımlanamaz, ama erdem ortak iyi uyarınca tanımlanmak durumundadır. ... Ortak iyiden anlamamız gereken de, tüm toplumların bilfiil peşinden koştuğu hedeflerdir. Bu hedefler ise, dış güçlerden özgürlük, istikrar veya yasa yönetimi, refah, şan-şeref veya nüfuzdur.<sup>11</sup>

O halde erdemler, toplumların hedeflerine göre belirlenir, diğer bir deyişle bir toplumun bu hedeflere ulaşmasını sağlamak için yapacakları her şey erdemlidir. Diğer bir deyişle tüm erdemleri,

---

<sup>9</sup> İrmak Güngör, *Immanuel Kant’ın Politika Felsefesi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2015, s. 7.

<sup>10</sup> West, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>11</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 77.

topluma dayandırmak suretiyle tek bir erdemin, “yurtseverlik” erdeminin çatısı altına toplamak mümkündür. Machiavelli toplum kurucunun yani prensin nasıl olması gerektiğini de, işte bu temel ilke ve kabullerin çerçevesi içinde açıklar. Ona göre, devlet doğal ihtiyaçlar sonucunda ortaya çıkan bir yapıdır ve dayanağı ulustur. Bu ulusun başındaki prens, yani mutlak monarşinin başındaki diktatör, ulusun gücünü arttırmak için her şeyi yapma hakkına sahip olan kişidir.

Schmitt’e göre ... [d]evlet düşüncesi tarihi bakımından Machiavelli’yi önemli kılan husus, modern devlet teorisinin, onun diktatörlük teorisinden gelişmiş olmasıdır.<sup>12</sup>

Gerçekten de Machiavelli’nin prensi, modern politika düşüncesinde izlerine çeşitli biçimlerde rastlayabileceğimiz bir diktatör profilidir. Bu diktatör, dinin ve kanunların üstündedir ve ülkesinin gücünü ve refahını artırma amacına hizmet ettiği müddetçe yaptığı her şey meşru kabul edilir. Diğer bir ifadeyle “Machiavelli, devlet adamının güç ve mutluluğunu devletin güç ve mutluluğu ile ilişkilendirmiştir.”<sup>13</sup>

## **Thomas Hobbes**

Modernitenin ruhunu en iyi yansıtan filozoflardan biri 1588 yılında İngiltere’de dünyaya gelen Thomas Hobbes’tur. Hobbes, on beş yaşında Oxford Üniversitesi’ne başlar ve burada skolâstik bir

---

<sup>12</sup> Günsoy, *a.g.e.*, ss. 108.

<sup>13</sup> Küçükalp, Cevizci, *a.g.e.*, s. 123.

eğitim alır. 1608’de eğitimini bitirerek soylulara özel oğretmenlik yapmaya başlar ve bu sayede Avrupa’yı gezme, felsefi ve bilimsel gelişmeleri yakından takip etme ve entelektüel çevrelerde bulunma şansı bulur. Hobbes’un geometri ve doğa bilimlerine yönelik hayranlığı da bu dönemde şekillenir. Hobbes, politik problemlerin, mezhepler arası çatışmaların, i savaşların ve dolayısıyla da korkunun hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Onun projesi, felsefeyi verimsiz bir teori etkinliği olmaktan çıkarıp, ona bilimsel bir kesinlik ve pratik değer kazandırmak ve daha sonra bu yeni bilimsel yöntemi siyasi alana uygulayarak çağın politik problemlerine çözüm bulmaktır.

Hobbes’un felsefi sistemi, oğelerin birbirine bağlı olduğu bir bütünlük oluşturur, çünkü o düşüncelerini, çağın ruhuna uygun olarak, matematiksel/geometrik türde bir kesinlikle, belirli bir ilkeden hareketle, mantıksal olarak birbirinden ıkarsanmış sonuçlar ile ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yüzden de onun siyaset ve devlet teorisinin temelinde, ontolojik ve epistemolojik kabulleri yatmaktadır. Evreni maddeden ibaret bir makine olarak gören, katı bir determinizme inanan ve evrende insanı aşan bir hakikat olduğuna inanmayan Hobbes’un etik ve politik düşünceleri de doğallıkla bu doğrultuda şekillenmiştir.

Eğer bütün kavranamaz bir nitelikte ise, zihin ile dünya arasında bir uyum yoksa ve doğanın insandan başka ve ondan daha yüksek bir efendisi yoksa bu durumda bilgi artık bir amaç değil, insana tümüyle yabancı oluğu düşünülen doğayı anlamlı ve anlaşılır kılmamanın, insanın efendisi olabileceği, hükmedebileceği bir şeye dönüştürmenin aracı olur.<sup>14</sup>

Hobbes'un bilgiyi ve hakikati bu şekilde insana bağımlı kılması, politika felsefesinin merkezine insanı koymasını anlaşılır kılar. Devletin kuruluş ilkelerini çıkarılabileceğimiz, evrensel, aşkın hakikatler olmadığına göre, hareket noktası kaçınılmaz olarak insan olacaktır.

Hobbes, uzun bir politika felsefesi geleneğinin bir halkası olduğunun bilincindedir ancak kendisinden önce ortaya konulan politika felsefelerinin bilimsel bakış açısına sahip olmadıkları için başarısız olduklarını düşünür ve kendisini siyaset biliminin kurucusu olarak görür. Hobbes'un politika felsefesinin ve doğal hak öğretisinin özünde yatan fikirleri, Strauss şu şekilde ifade eder:

Hobbes, adaletin sadece toplumun eseri olmadığını ve de bir doğal hukukun var olduğu şeklindeki geleneksel anlayışı benimsiyordu. Fakat o, Machiavelli'nin geleneksel politika felsefesine dair eleştirisini, geleneksel politika felsefesinin hedefinin fazla yüksek olduğu eleştirisini benimsiyordu. Bu yüzden de doğal hakkın başlangıçlardan çıkarsanmasını talep ediyordu; bu hak, ..., tüm insanların zamanının çoğunu gerçekten belirleyen temel ihtiyaçlar veya dürtülerden çıkarsanmalıydı.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Günsoy, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>15</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, ss. 86,87.

Öyleyse Hobbes, doğal hukukun varlığına itiraz etmez. Onun itirazı, geleneksel anlayışın insana yönelik algısına ve doğal hakların bu yanlış algıdan hareketle uygunsuz bir biçimde belirlenmiş olmasınadır. Hobbes’a göre “doğal yasa tüm tutkuların en güçlüsünden çıkarılmalıdır”<sup>16</sup>. Tıpkı Machiavelli gibi Hobbes da,

[İ]nsanın doğal olarak, kökensel olarak, siyasi olmayan (apolitik), hatta toplumsal olmayan (asosyal) bir hayvan olduğunu farz eder ve bu öğretinin öncüllerini kabul ederek iyinin esas olarak hoş olanla/haz verenle özdeş olduğunu varsayar.<sup>17</sup>

Doğası gereği bencil bir varlık olan insan, sürekli olarak acıdan kaçınır ve hazza ulaşmaya çalışır. Bu davranışın temelinde ise her insanda bulunan en güçlü ve en temel dürtü olan hayatını sürdürme arzusu vardır.<sup>18</sup> “Temelde böyle bir içgüdü olduğu için, Hobbes’a göre yaşamın sürdürülmesine yönelik her şey iyi, tersi olan her şey kötüdür.”<sup>19</sup> Doğası gereği yaşamını sürdürmeye çalışan insanın, hayattaki en temel isteği de doğallıkla ‘güç isteği’ olacaktır zira güç, ona arzu ettiği şeylere ulaşma, nefret duyduğu şeylerden kaçınma ve hayatını sürdürme şansı verir. Hobbes’a göre insanların tüm isteklerinin (zenginlik, bilgi, onur) temelinde güç isteği, güç isteğinin temelinde ise yaşamını sürdürme arzusu veya ‘öldürülme korkusu’ yatar. Öldürülme korkusu, insani dürtüler içinde en kuvvetli, en temel,

---

<sup>16</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen – Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011, s. 212.

<sup>17</sup> Leo Strauss, *DHT*, s. 199.

<sup>18</sup> Hobbes’un hayatını sürdürme arzusuna yaptığı vurgu, Galile’nin evrendeki nesnelere ilişkin olarak ortaya koyduğu eylemsizlik ilkesinin bir yansımasıdır.

<sup>19</sup> Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 30.

en evrensel olanıdır. O halde doğal yasanın dayanacağı ilke de bu olmalıdır yani yaşamını sürdürmek insanın ‘doğal hakkı’dır ve bu hakkını gerçekleştirmek için istediği her şeyi yapmakta özgürdür. İnsanların istedikleri şeyi yapmaları, sahip oldukları güç ile belirlendiğine göre, hak ile güç eşitlenir.

Doğal hakkın ne olduğunu bu şekilde belirledikten sonra Hobbes, böylesi bir doğaya sahip insanların toplum öncesi koşullarını hipotetik olarak resmettiği bir ‘doğal durum’ portresi aktarır. Hobbes’a göre, doğa durumunda birey, toplumsal bir yapı içinde bulunmaz zira daha önce de belirtildiği gibi Hobbes insanın doğası gereği bir *zoon politikon* olduğunu kabul etmez. Hobbes’a göre doğa durumu, tüm insanların bencilce haz ve güç peşinde koştuğu ve kendi isteklerini gerçekleştirmek ve güçlerini arttırmak için başkaları ile çatışma halinde olduğu bir ‘savaş durumu’dur. Hobbes, Leviathan adlı eserinde doğa durumunu şu şekilde tarif eder:

Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla, toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik ne de deniz yoluyla ihale edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi, Hobbes’un insan doğasına ve doğa durumuna ilişkin tespitleri oldukça karamsardır. Ancak Hobbes’a göre insan, aynı zamanda geleceği düşünebilen, hesap edebilen, akıl yürütebilen

---

<sup>20</sup> Hobbes’tan aktaran Cevizci, *a.g.e.*, s. 128.



bir varlıktır ve tam da yaşama arzusundan ve ölüm korkusundan yani bencilce nedenlerden ötürü, bu doğal durumdan, bu savaş durumundan çıkmak isteyecektir. “Bu anlamda korku, akli rasyonel hesaba sevk eder, yani şimdiki nedenlerden olası sonuçları çıkarmaya *iter* akli.”<sup>21</sup> Barış durumunun sağlanması için, insanların akıl yürüterek evrensel yasaları belirlemesi gerekmektedir. Hobbes bu yasalara *doğa yasaları* adını verir ve tüm doğa yasalarını anlamamızı sağlayacak basit bir formül ortaya koyar: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.”<sup>22</sup> Hobbes’a göre bu yasalar, insanları içsel olarak bağlayan ahlaki buyruklardır.

Bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunları uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere uymaya sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça, ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.<sup>23</sup>

Bu yüzden insanların bir toplum sözleşmesi yapması ve doğal haklarını ‘kılıcın zoruna’, yani bir egemene devretmeleri gerekmektedir. Ancak bu sözleşmede, insanların doğa durumundaki eşitliği korunmalıdır. Burada kastedilen insanların fiziksel ve zihinsel olarak eşit olduğu değildir ancak hayatını sürdürme hakkını gerçekleştirme konusunda bir eşitlik söz konusudur çünkü aptal biri zeki birini öldürebilir, zayıf biri güçlü birini öldürebilir. “Bu eşitlik,

---

<sup>21</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>22</sup> Hobbes’tan aktaran Zelyüt, *a.g.e.*, s.36.

<sup>23</sup> Hobbes’tan aktaran Cevizci, *a.g.e.*, s. 132.

aslında ölüm karşısında eşitlikdir.”<sup>24</sup> İnsanlar doğal hakları itibariyle eşit oldukları için, haklarını toplum sözleşmesi ile devrettikten sonra da eşit durumda olmalarının sağlanması gerekmektedir. Böylece, tüm insanlar egemen bir gücün altında, yine eşit olarak yaşamaya devam edecek, egemen güç ise insanlardan devraldığı gücü kullanarak, onların güvenliğini, eşitliğini, refahını ve barış içinde yaşamalarını garanti altına alacaktır. O halde;

[D]evletin işlevi erdemli bir hayat yaratmak ya da böyle bir hayatı teşvik etmek değil, herkesin doğal hakkını korumaktır. Ve devlet iktidarı mutlak sınırını, başka herhangi bir ahlaki olguda değil, bu doğal hakta bulur.<sup>25</sup>

Hobbes’un çizdiği çerçeveden hareket edildiğinde, ideal devlet rejimi doğallıkla monarşi olarak belirlenir.<sup>26</sup> Hobbes’un bu noktada yine bir toplama-çıkarma, bir hesap yaptığını düşünebiliriz. Mümkün olan en yüksek sayıda insanın, eşit ve refah içinde bir hayat sürmesi için, tek bir egemen güç olması gerekir, böylelikle yalnızca bir kişinin doğa durumunda yaşamasına izin verilerek, bütün bir toplumun barış içinde yaşaması sağlanacaktır. Hobbes’un *Leviathan* adını verdiği egemenin görevi, insanlardan devraldığı güç ile barışı, refahı ve huzuru sağlamaktır. İnsanların görevi ise, egemene kayıtsız şartsız itaat etmektir. Bu itaatin tek istisnası, insanların en başta toplum sözleşmesi yapma nedenleri olan yaşamını sürdürme hakkı olabilir

---

<sup>24</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>25</sup> Leo Strauss, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>26</sup> Hobbes, mutlak monarşiyi savunduğu halde, kimilerince liberalizmin kurucusu kabul edilir. İlk bakışta paradoksal görünen bu görüşün temeli, onun politik düzeni bireyden hareketle şekillendiren ilk kişi olmasıdır.

çünkü egemenin, bir insanın yaşamını sürdürme hakkını elinden alma hakkı yoktur.

Böyle bir duruma düşünceye kadar, devlet, her ne uygulamada bulunursa bulunsun ona itaat etmek bir sorumluluktur. Devletin, insanları koruyamama dışında, meşru olmayan herhangi bir uygulamasından bahsedilemez.<sup>27</sup>

## **John Locke**

John Locke, modernite projesinin önde gelen mimarlarından birdir. Locke hem düşünce tarihindeki en etkili epistemoloji geleneklerinden biri olan deneyimciliğin teorik temellerini atmış, hem de politika ve devlet teorisi ile mülkiyete dayanan modern kapitalist politik-ekonomik sistemlerin ve liberalizmin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Bu nedenle Locke'un düşünceleri adeta Batı medeniyetinin entelektüel dokusuna nüfuz etmiş, onun düşünme ve algılama kalıplarını şekillendirmiştir. Öyle ki çağdaş Batı dünyasını mülkiyet kavramını, sözleşme düşüncesini veya kapitalist ekonomiyi dışarıda bırakarak anlamak mümkün değildir. Aynı şekilde –çok yakın zamana kadar<sup>28</sup> – Batılı bilim insanları için materyalist evren tahayyülü adeta mümkün olan tek paradigma olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla çağdaş Batı medeniyetini anlamaya giden yolda en önemli ve merkezi duraklardan biri Locke'un felsefesidir.

1632 yılında İngiltere'de doğan John Locke, klasik diller, felsefe ve tıp eğitimi görmüş, bunun yanı sıra yaşadığı dönemde gelişmekte

---

<sup>27</sup> Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 61.

<sup>28</sup> Kuantum fiziğinin son yıllarda ortaya koyduğu yeni teoriler ve gerçekleştirdikleri deneyler, bazı alternatif evren tasavvurlarına kapı aralamıştır.

olan deneysel bilimlerle yakından ilgilenmiştir. Eserlerinin kapsamı ve çok yönlülüğü, farklı alanlardaki eğitim, araştırma ve deneyimlerinin bir yansıması gibidir. Locke, modern bilimin bulguları ve yeni evren, insan ve toplum anlayışının ışığında yeni bir felsefi sistem oluşturmaya soyunur. Tıpkı Hobbes gibi, Locke da öncelikle benimsediği mekanistik evren görüşüyle uyumlu bir bilgi teorisi ortaya koymuştur. Ancak onu ilgilendiren asıl meselenin en başından beri “ahlaklılığın ve dinin ilkeleri” olduğunu, Locke’u “insan zihninin güçleri ve sınırları hakkında genel bir inceleme yazmaya sevkede[nin]” “ahlak ve teoloji problemlerinin sorgulanmasında ortaya çıkan güçlükler” olduğunu gösteren ifadeleri bulunmaktadır.<sup>29</sup> O halde, Locke’un esas ilgi ve kaygısı pratik alana dairdir.

Locke, doğuştan idelerin varlığını reddederek, insanın sahip olduğu tüm bilginin kaynağını deneyime, bilgiyi de zihnimizdeki idelerin uyuşması-uyuşmamasına indirgedikten ve insan zihninin sınırlarını ve kapasitesini belirlediği özgün bir bilgi teorisi ortaya koyduktan sonra, bu temeller üzerinde yükselen bir ahlak ve politika felsefesi inşa etmeye koyulur. Locke’un bilgi görüşüne göre, ahlak hakkındaki idelerimiz, kanıtlayıcı bilgi kategorisine girmektedir. Yani ahlak yasalarının bilgisi, insan zihninin dolaylı yoldan, akıl yürütme yolu ile başka ideleri de hesaba katarak, ideler arasındaki uyuşma-uyuşmama durumunu belirlemesi ile elde ettiği bir bilgi türüdür. Kendi ifadesiyle;

---

<sup>29</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, s.53.

[A]hlakın da matematik gibi tanıtlamaya elverişli olduğunu düşünmekten çekinmiyorum; çünkü törel sözcüklerin yerini tuttukları şeylerin kesin gerçek özleri tam olarak bilinebilir ve böylece kesin bilgi, yani şeylerin kendilerindeki uyuşma ve uyuşmama elde edilebilir.<sup>30</sup>

Tıpkı dış dünyaya ilişkin bilgimizde olduğu gibi, ahlak ilkelerine ilişkin bilgimizde de kesinlik ölçütü, ideler arasındaki iç tutarlılık ve uyuşmadır. Ahlak, “iyi”yle ve “kötü”yle, iyiyi istemek ve kötüden kaçınmak ile ilgili bir mesele olduğuna göre, öncelikle “iyi” ve “kötü” idelerinin açık bir biçimde ortaya konması gerekir. Locke’a göre, bu iki idenin temelinde ise doğal yapıları gereği tüm insanlarda ortak olan haz ve acı deneyimleri yatmaktadır.

Bizde haz doğuran ya da hazzın artmasına ya da acının azalmasına neden olan ya da bize başka bir iyilik getirebilen ya da kötülüğün giderilmesini sağlayabilen ya da sürdürülebilir şeye *iyi* deriz. Tersine bizde acıyı üreten ya da arttıran ya da hazzı azaltan ya da bize kötüyü getiren ya da iyiyi elimizden alan şeye de *kötü* deriz.<sup>31</sup>

Ahlak ilkelerinin benimsenmesinde, bireye yol gösterecek olan ölçüt, idelerin birbirleriyle uyumu yani iç tutarlılık olmalıdır. Ancak ahlakın dayandığı ölçütün bireysel hazlar ve bireysel iç tutarlılık olması, ister istemez rölativist bir ahlak öğretisi ile sonuçlanacaktır. Bu durumda, tüm insanlar için geçerli evrensel ahlak yasalarının belirlenmesi noktasında bir güçlük ortaya çıkacağı açıktır ve Locke bu güçlüğü farkındadır.

---

<sup>30</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 292.

<sup>31</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: V. Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 148.

[Y]alnızca tutarlılık, etik görüşünde insan doğasından yola çıkan Locke'ta yeterli olmaz; bu yüzden, o hazcılığını dengeleyecek bir ahlak yasasına ihtiyaç duyar. ... Bu yasa, elbette Tanrı yasasıdır, ama aynı zamanda aklın ışığıyla bilinebilir bir yasa olduğu için, aklın yasasıdır. Akıl doğal akıl olduğu için, bu yasa aynı zamanda doğa yasasıdır.<sup>32</sup>

Akıl yoluyla ulaşılabilecek olan ilahi yasa, hem evrensel hem de nesnel bir ahlaki zemin sağlayacaktır. Öte yandan Locke'un, materyalist evren tahayyülü ve hazcı ahlak anlayışından yola çıkarak böylesine teolojik bir ölçüte başvurmuş olması ilk anda oldukça şaşırtıcı ve paradoksal gözükmektedir. Ancak Locke, zihnimizdeki idelere ilişkin doğru ve tutarlı bir akıl yürütmenin sonucunda Tanrının varlığının kesin olarak kanıtlanabileceğini düşündüğü ve insan aklının tanrısal hakikatlere ulaşmaya ilkece muktedir olduğunu aksiyomatik olarak varsaydığı için, böylesi bir ilahi yasayı sistemiyle tutarlı hale getirebilmektedir. Locke aynı zamanda vahyin de sezgisel bir bilgi olduğunu kabul etmektedir ve *Hükümet Üzerine İki Deneme (Two Treatises of Government)* adlı eserinde, sıklıkla İncil'den yaptığı alıntılarını geçerli ve kesin önermeler olarak sunmaktadır. Bir filozofun, içinde yaşadığı dönemin düşünce kalıplarına tümüyle bağışık olmadığı hesaba katıldığında, Ortaçağın henüz sona ermiş olduğu bir dünyada, teolojik düşüncelerin etkisinin örtük bir biçimde de olsa, hala etkili olması gayet muhtemel gözükmektedir.

Locke'a göre, ilahi yasa dışında iki ayrı yasa daha bulunmaktadır: Kanı yasası ve sivil yasa. Bu yasalardan ilki toplumun bir eyleme ilişkin ortak yargılarını ifade eder, bu yüzden de toplumdaki

---

<sup>32</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, ss. 495-496.

topluma değişiklik gösterecek, yani evrensel olamayacaktır. İkincisi ise, özünde kanı yasalarına dayanarak oluşturulduğu için aynı handikaba sahip olacaktır.

O halde uzun vadede kanı yasası ve de sivil yasa “mihenk taşı” olan ilahi yasaya uygun kılınmalıdır. Bu üç yasa türü arasında bir ihtilafın olmasının nedeni, insanların, her yerde, daha kalıcı değerde olanlardan ziyade doğrudan ve anlık hazları seçmeye eğilimli olmalarıdır. Bu moral teori bize ne kadar muğlak görünürse görünsün, Locke, bu moral kuralların eternal olarak doğru olduklarına inanır ve kendi “doğal haklar teorisi”ni üzerine inşa ettiği iç görülerin ilahi yasadaki çıkarıldığını düşünür.<sup>33</sup>

Locke’un siyaset ve devlet kuramının üzerinde yükseleceği ahlaki temel bu şekilde ortaya konduktan sonra, sıra tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi bir doğa durumu varsayımı üzerinden insanın devlet ve yasalardan önceki durumunu irdelemeye gelir. Ancak Locke, Hobbes’un aksine, doğa durumunun hipotetik olmadığı, gerçekten yaşanmış bir evre olduğunu savunur ve yine onun aksine, doğa durumunu herkesin birbiriyle çatışma içinde olduğu olumsuz bir evre olarak betimlemez.

Locke, doğa durumunu ... farklı yönetim biçimlerine veya politik devletlere değer biçerken başvuracağımız bir ölçüt, dikkate almamız gereken bir ideal olarak değerlendirir. Çünkü doğa durumuna, ... mutlak monarşiyi yargılayıp mahkum etmede kullanacağı ölçütleri, politik iktidarın yükümlülüklerini ve hayat geçirmek durumunda olduğu temel ilkeleri türetmek için başvurur.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>34</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.505.

Locke'a göre herhangi bir otoritenin bulunmadığı doğa durumunda, insanlar eşit durumdadır. Burada bahsettiği eşitlik elbette, herkesin birbiriyle mutlak anlamda eşit olması değil, insanların eşit haklarla doğmuş olmaları ve hiçbirinin bir diğerini yok etme veya hükmü altına alma hakkının olmayışıdır. Doğa durumunda yaşayan bu insanları eşitliğe yönlendiren de bir üst merci değil, aklın rehberliğidir.

Akıl, kendisine danışan tüm insanlığa, tümü eşit ve bağımsız olan insanlığa, kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğreten yasadır.<sup>35</sup>

İnsanların doğa durumunda sahip oldukları hakları, doğal haklar olarak adlandıran Locke, bu haklar içinde özellikle mülkiyet hakkına vurgu yapar. Locke'a göre mülkiyet hakkı, kendini koruma hakkından ayrılamaz zira bir insanın kendi emeği yoluyla dönüştürdüğü nesne, artık doğadaki durumundan çıkarak emek gösteren kişinin, onun 'kendisi'nin bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla mülkü korumak, aslında dolaylı yoldan kendi emeğini, kendisine 'ait olan' bir şeyi korumak anlamına gelir.<sup>36</sup>

Ancak bu, insanın sınırsız bir mülkiyet hakkı olduğu anlamına da gelmez çünkü aklın gösterdiği yasa, bize aynı zamanda başkalarının doğal haklarını da gözetmemiz gerektiğini söyler. Locke, bu görüşünü vahiyden de destek alarak şu şekilde ifade eder;

---

<sup>35</sup> Locke'tan aktaran Zelyüt, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>36</sup> Locke'un emek konusundaki ayrıntılı açıklamaları için bkz: John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New York, 2003, pp. 111-121.



Bize bu sayede mülkiyet veren doğa yasası aynı zamanda bu mülkiyeti sınırlar. “Tanrı bize her şeyden bolca vermiştir” (1 Tim. v. 17) ifadesi, sezgi ile onaylanmış olan aklın sesidir. Peki, o [Tanrı] bize bunları ne ölçüde vermiştir? Keyfini çıkaracak kadar. Kişi, çürümeden/bozulmadan önce herhangi bir hayati fayda için kullanabileceği kadarını kendi emeği karşılığında mülk edinebilir: bunun ötesinde olan her ne varsa, onun payından fazlasıdır ve başkalarına aittir. Tanrı hiçbir şeyi bozulması ya da yok olması için yaratmamıştır.<sup>37</sup>

Şu halde Locke’un doğa durumu, eşit haklara sahip olarak doğan, aklın ışığında yani ilahi yasanın rehberliğinde yaşamaya muktedir, kendini koruma hakkı çerçevesinde mülkiyet hakkına da sahip olan bireylerden oluşan bir durumdur. Locke’un şimdi cevaplaması gereken soru şudur: Peki, insanlar böylesine ideal ve problemsiz bir durumu bırakıp da bir devletin otoritesi altında yaşamayı neden tercih etmişlerdir? Bu sorunun cevabı, insanların bencillik, bilgisizlik, cahillik, umursamazlık gibi sebeplerle akıllarını kullanmamaya meyilli varlıklar olmaları olgusuna dayanmaktadır. Herhangi bir üst yargı mercii bulunmadığında, kişiler arasındaki anlaşmazlıklar ve hak ihlali durumlarının çözümü, bireylere kalacak, aklın yukarıda sayılan sebeplerle kullanılmaması sebebiyle, sorunlar çözülemeyecek ve karşıtlıklar nihayetinde bir savaşa neden olabilecektir.

---

<sup>37</sup> Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, p. 113. Çeviri bana ait.

Bundan dolayı, yazılı yasalara sahip olmak ve tartışmaları karara bağlayacak “bağımsız bir yargıç” olması arzulanır bir şeydir. Bu amaçları gerçekleştirmek için insanlar bir politik toplum yaratırlar. Locke’un toplum sözleşmesi, bireylerin kendi çoğunluklarının kararı ile hareket edecek bir yapı için birbirleriyle yaptıkları bir sözleşmedir.<sup>38</sup>

Locke’a göre bireylerin doğa durumundan, sivil duruma yani politik topluma geçmesini sağlayan ‘kökensel sözleşme’de oy çokluğu değil oy birliği sağlanması gerekir. Toplumun bir parçası olan her bir bireyin sivil duruma geçmeye rıza göstermesi gerekmektedir. Tek bir kişinin bile rızası dışında bir karar alınması, onun mülkiyetine zarar verilmesi anlamına geleceği için, bu kararın kabul edilmesi düşünülemez. Oy çokluğu, ancak politik topluma geçişten sonra işlevsel ve meşru hale gelir.

Görüldüğü gibi Locke’ta doğa durumundan, sivil topluma geçiş, kesin değil muhtemel bir savaş durumunu önleme ve mülkiyeti, yani, bireylere doğal hakları gereği ait olan can, mal ve özgürlüklerin, güvence altına alma amacı taşır. Locke’un bireyciliğini açıkça ortaya koyacak biçimde, bireyden ve bireysel mülkiyetten hareketle şekillenen sivil topluma uygun olan yönetim biçimi, doğallıkla, kişinin can, mal ve özgürlüğünü koruyan ve hiçbir surette bireye doğal hakları gereği ait olana el koymayan bir yönetim biçimi olmalıdır. Dolayısıyla, tek bir diktatörün keyfi yönetimine dayanan, bireyin mülkiyetine el konulmasını mümkün hale getiren mutlak monarşi, Locke için en kabul edilemez yönetim biçimidir.

---

<sup>38</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, ss. 73-74.

O, kendisine Aydınlanma'nın kurucu düşünürü unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokraziyle mücadele etmez, aynı zamanda on yedinci yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder.<sup>39</sup>

Nitekim o *Hükümet Üzerine İki Deneme (Two Treatises of Government)* adlı eserinde, mutlak monarşinin savunucularından Robert Filmer'i eleştirerek ne kutsal kitapların ne de aklımızın bize böyle bir düzeni önermediğini, "aksine ilahi otorite olarak hakkın sesi[nin] bize diğer insanların da haklarından ve iradelerinden bahset[tiğini]"<sup>40</sup> ifade etmektedir.

Bireysel özgürlüklere yaptığı bu vurgu ve devleti bireyden hareketle şekillendirmiş olmasından da görüleceği gibi Locke liberalizmi savunmaktadır. Locke'a göre akıl sahibi insanların insanların kendi özgürlüklerini ve mallarını bile bile bir başkasına devretmeleri, yani doğal haklarından isteyerek vazgeçmeleri düşünülemezdir.

İnsanların temel ve doğal haklara sahip oldukları ve devletin bu haklara dokunamayacağı ilkesi, liberal devlet sisteminin temel aksiyomudur. İnsanların haklarının kaynağı devlet değil, devletin kaynağı insanların haklarıdır. Devletin varlık nedeni bu hakların korunmasıdır.<sup>41</sup>

Locke'un mutlak monarşiye karşı önerdiği yönetim biçimi, güçler ayrılığı ilkesine göre şekillenmiş, yani yasama, yürütme ve yargının birbirinden kesin suretle ayrı olduğu karma bir yönetimdir.

---

<sup>39</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 436.

<sup>40</sup> Toku, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>41</sup> Toku, *a.g.e.*, ss. 37-38.

Bu yönetim, kökensel sözleşmeye ters düşen herhangi bir eylemde bulunduğunda, bireylerin başkaldırma ve hatta yönetim ile savaşıma hakkı daima bakidir.

İdeal devlet biçimine ve özellikle de bireyin haklarına yaptığı bu vurgu ile Locke'un politika felsefesi, hem politik karmaşa içindeki Avrupa'da, hem de adeta Locke'un tarif ettiği türde bir doğa durumunun hâkim olduğu Amerika'da çok büyük ve derin bir etki yaratmıştır. Locke'un eşitlik, doğal hak, güçler ayrılığı ve liberalizm görüşleri, pek çok ülkenin ama özellikle de Amerika'nın hem anayasasının hem de bireyciliğe, özgürlükçülüğe ve hoşgörüyeye dayanan kültürünün şekillenmesinde asli bir rol oynamıştır.

## SONUÇ

Çalışmamız boyunca üç filozofun hangi önermelerden ve kabullerden hareketle hangi yönetim biçimlerini desteklediklerini, aralarındaki farklılıkları ve karşıtlıkları gösterdik. Ancak nihayetinde büyük resme baktığımızda, aynı temelden beslendikleri ve aynı paradigmaya ait oldukları da açıkça görülmektedir. Machiavelli, gerek yaşadığı çağ gerekse öğretisinin kapsamı ve mahiyeti itibariyle, Hobbes ve Locke'tan ayrılrsa da; o modern felsefeye giden yolun ilk taşlarını döşemiş, yeni evren tahayyülünün doğurduğu sorunlara ilk kez dikkat çekmiş ve kendisinden sonra gelen filozoflara önemli bir entelektüel miras bırakmıştır. Üç filozof da, politik yaşamı, akli dışlayan türde bir teokrasinin ve kadim ideallerin hükmünden kurtarma, toplumsal yaşamı rasyonel bir tabana oturtma arzusunda birleşirler.

Modern politika felsefesi, kadim politika filozofları tarafından bir idea olarak kavranan ve ancak sonsuz felsefi arayışın objesi olan iyiyi pozitif bir gerçeklik haline getirme projesi olarak varlık kazanır.<sup>42</sup>

Ayrıca üç filozof da, politika felsefelerinde, 'olması gereken'den değil 'olan'dan hareketle, insana yönelik gerçekçi bir kavrayıştan hareketle ideal toplum düzenini tarif etmeye çalışmışlardır. Yaşadıkların çağın *ethosuna* uygun olarak üç filozofta da bireyin otonomluğunun merkeze alındığını ve kişinin benliğinin ahlakın yegâne kaynağı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Öznelliği merkeze

---

<sup>42</sup> Günsoy, *a.g.e.*, s. 168.

alan bu bakış açısında bireyin hedefi modern öncesinde olduğu gibi mutluluk ve erdem değil, konfor ve güvenlidir.

Hem Hobbes hem de Locke, insan doğasına ilişkin gerçekçi kavrayışa ulaşmak için insanların, bir devletin egemenliği altında olmadığı bir doğa durumu varsaymış ve insanın “doğal hak”larını bu doğa durumuna göre belirlemişlerdir. Ayrıca her ikisi de politik düzenin bu doğal haktan hareketle tesis edilmesi gerektiğini ve insanların kendi aralarında yapacakları bir toplum sözleşmesi ile haklarını bir egemene devretmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Hobbes ve Locke’un bir diğer ortak noktası, farklı sonuçlara ulaşmış olsalar da, politik yaşamı bireyden; bireyin arzu ve ihtiyaçlarından hareketle şekillendirme çabalarıdır. Dolayısıyla her iki filozofta da, farklı şekillerde de olsa, toplumun tesis edilmesi yüce bir amaçtan değil kaosun kendi çıkarına ters çıktığını fark eden bireyin bencil yöneliminden çıkar. Doğallıkla adaletin tezahürü olan hukuk ve yasa da, yalnızca insanın yararına hizmet eden bir mekanizmaya indirgenir.

Machiavelli’yi, Hobbes ve Locke’tan ayıran temel unsur, onun teorik düzlemde, ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinde yükselen bir politika felsefeyi yapmayıp, somut örneklerden ve olgulardan yola çıkarak yalnızca pratik sonuçlara, yani vatanın korunmasını ve güçlenmesini sağlayacak mekanizmalara odaklanmış olmasıdır.

[M]achiavelli birincil olarak politik düzeneklerle, erke erişme ve onu koruma amaçlarıyla ilgilenirken, Hobbes genel bir politik kuram sunmaktadır ki, bunda erk kavramı ve işlevi olağanüstü önemde roller oynamaktadır.<sup>43</sup>

Hobbes ile Locke'un aralarındaki farkın ilk ve belki de temel nedeni doğa durumunu çok farklı bir biçimde tasarlamış olmaları, diğer bir deyişle insanın doğasına ilişkin kavrayışlarının farklı olmasıdır. Hobbes'a göre, insan doğası gereği hazzı yönelen, acıdan kaçan, bencil bir varlıktır; akıl ise yalnızca hazzı arttırıp acıyı azaltma amaçlı teknik bir hesaplama yetisidir. Oysa Locke'a göre insan aklın ışığında ve ilahi yasanın rehberliğinde başkalarının doğal haklarına zarar vermemesi gerektiğini bilerek yaşayabilecek olan bir akıl varlığıdır. Hazzı çok daha geniş, niteliksel ve derin bir bağlamda ele alan Locke için insanın hazzı yönelmiş olması, onu bencillığe değil hoşgörüyeye, barışa ve huzura sevk edecektir.

Dolayısıyla Hobbes'a göre doğa durumundan daha doğrusu savaş durumundan, doğal haklardan vazgeçmeden, onları mutlak bir egemene devretmeden çıkmak mümkün değildir. Oysa Locke için sivil duruma geçiş, yalnızca muhtemel bir savaş durumunu önlemek ve daha konforlu bir yaşam sürmek için tercih edilen bir durumdur, dolayısıyla da doğal hakların bir başkasına devredilmesi bir zorunluluk ya da seçenek değildir.

---

<sup>43</sup> Frederick Copleston, *İngiliz Görgüçülüğü Copleston Felsefe Tarihi Cilt 5*, İdea Yayınları, İstanbul, 1991, s.77.

Locke bize Hobbes'takinden farklı bir egemen güç resmi verir. Hobbes'un egemeni, mutlaktır. Locke, bir "yüksek güç"ün olmak zorunda olduğunu kabul eder, ama bunu dikkatli bir şekilde yasama meclisinin eline bırakır; ... Locke, yasayı yürürlüğe koyanların aynı zamanda yasa yapmamalarını temin etmek amacıyla "güçler ayrılığı"na, yani yargı, yürütme ve yasamanın bağımsızlığına önem verir.<sup>44</sup>

İki filozof arasındaki bir diğer fark, mülkiyete ilişkin kavrayışlarında yatmaktadır. Hobbes mülkiyetin, ancak doğa durumundan çıkılıp, sivil düzene geçildikten sonra söz konusu olacağına inanırken, Locke mülkiyetin doğal bir hak olduğunu, ilahi yasanın bize bunu gösterdiğini savunur.

[L]ocke'un mülkiyeti sivil toplumdan önce varolan bir şey olarak öne sürmesinin nedeni, elbette mülkiyetin yaratıcısının, toplum değil, fakat birey olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup>

Ele aldığımız üç filozofun düşüncelerinin, bugün içinde yaşadığımız sivil ve politik sistem üzerinde ne denli etkili olduğunu görmemek gerçekten imkânsız gibidir. Çağdaş kapitalist toplumlara, monarşilere, temsili demokrasiye, halk eylemlerine, başkaldırlara, devrimlere, mülkiyet dağılımına, geçtiğimiz yüzyılda yaşanan savaşlara ve soykırımlara baktığımızda, her adımda bu filozofların açık ya da örtük izlerine rastlarız. Dolayısıyla bu çalışma ile politika tarihindeki kritik bir kırılma anını ele almanın yanı sıra, bu filozoflarının düşüncelerinin yaşadığımız dünya ile ne kadar canlı ve derin bir bağı olduğunu da gösterebildiğimizi umuyoruz.

---

<sup>44</sup> Zelyüt, *a.g.e.*, s.75.

<sup>45</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 513.



## KAYNAKÇA

- CEVİZCİ, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- COPLESTON, Frederick, İngiliz Görgücülüğü Copleston Felsefe Tarihi Cilt 5, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1991.
- GÜNGÖR, Irmak, *Immanuel Kant'ın Politika Felsefesi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2015.
- GÜNŞOY, Funda, *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- KÜÇÜKALP, Kasım; CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, Ankara, 2014.
- LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.
- LOCKE, John, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New York, 2003.
- STRAUSS, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen – Petek Onur, Say Yayınları, Ankara, 2011.
- STRAUSS, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- TOKU, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- ZELYUT, Solmaz, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.

**BÖLÜM 3**

**HOBBS VE LOCKE’UN SİYASET FELSEFELERİ:**

**“MODERN” DEVLETİN DOĞUŞU**

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye, iirmak.gungor@gmail.com



Modern siyaset düşüncesinin genel özelliklerini ortaya koymadan önce ilk olarak düşünce tarihini okuma biçimiyle ilgili birkaç noktaya değinmek bu dönemi anlamak açısından faydalı olacaktır. Teori ilk bakışta her zaman evrensel ve tarih-üstü gibi görünün soru cevaplardan müteşekkil gibi görünür. Fakat düşünce tarihini salt soyutlamalardan ibaret, yalıtık ve zaman- mekân üstü bir şey olarak okumak, aslında düşüncenin gerçekten öğrettiği şeyi kaçırmaya sebep olabilir. Dolayısıyla, filozofların düşüncelerini anlama amacına yönelik olarak yapılması gerekenlerden biri, filozofun içinde soluk alıp verdiği dönemdeki soru ve sorunları da hesaba katarak okumak, yani filozofun hangi güncel sorunlardan hareketle, teorisini kurmaya giriştiğini anlamaktır. Bu hem dönemin düşünsel, felsefi tartışmaları, hem de (politika, felsefe, ahlak vb. gibi) güncel toplumsal dönüşüm ve krizler içinde geçerlidir. Yalnız bu düşüncenin, felsefi soyutlamaların önemsizleştirilmesi anlamına gelmemelidir.<sup>2</sup>

Modern sözcüğü Latince “modernus” tan dilimize geçerek ilk anlamı ile “en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi” anlamına gelse de, dünya ve düşünce tarihinde büyük ölçüde üzerinde mutabakata varılmış bir zaman sürecini ifade eder. Modern dönem genel olarak XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar uzanan yüzyılları kapsarken, modern felsefe Rene Descartes ile başlatılarak, genelde Kant ile sonlandırılır. Bu dönem Ortaçağ felsefesinden sonra, Yeniçağ felsefesinden önce geldiği düşünülen döneme gönderme yapar.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ellan Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara**, s. 26.

<sup>3</sup> Haz. Abdülbaki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, 2. b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 986.

“Avrupa’da on beşinci yüzyılda başlayıp 20. yüzyıla dek etkili olan felsefe”<sup>4</sup> olarak da bu tarihsel döneme sınır çizmek mümkündür.

Modern dönemde ortaya çıkan temel toplumsal-tarihsel koşullar, krizler, o dönemin düşüncesini etkilemiş ve felsefe tarihinde de belirli izdüşümler üretmiştir. Bu bakımdan “bir toplumsal dönüşümün doruğuna ulaşmasını ve pekişmesini söylemdeki değişiklikler gösterir.”<sup>5</sup> O halde bu belirlenimler ışığında modern dönem felsefesini de temel ve özel felsefî tartışmaları toplumsal-tarihsel dönüşümleri hesaba katarak düşünmek gerekir. Modern dönemde biliyoruz ki “eşitlik” fikri adaletin temel koşulu olarak ilk kez düşünce tarihinde gündeme gelmiştir. Bu düşünce değişiminde şüphesiz aristokrasinin giderek kan kaybetmesi ve pazarın genişlemesi ile güç kazanarak artık yönetimde söz hakkı talep eden burjuvazinin etkisi büyüktür. Bununla birlikte yenedünyanın keşfedilmesi de düşünsel hayatın dönüşümünde etkilidir.

Toplumdaki bu dönüşüm ve sekülerleşme ile birlikte “evren tasarımı” da dönüşmüştür. Modern dönem öncesinde “niteliksel evren anlayışı” hâkimken modern dönemde matematiksel bilginin değer kazanmasının da etkisiyle “niceliksel evren anlayışı” hâkim hale gelmeye başlamıştır. Matematik ve mekanizmin, doğanın temel ilkelerini çözen yaklaşım olarak keşfedilmesiyle, doğa, insanın ona hâkim olabileceği bir şey olarak görülmüş ve bunlar evrenin ve dahası toplumsal düzenin işleyişini açığa çıkartan temel ilke olarak

---

<sup>4</sup> Ahmet, Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., 7. Basım, İstanbul, 2010, s. 1112.

<sup>5</sup> Ellan Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara**, s. 38.

görülmüştür. Örneğin Antik Yunan'da toplumdaki hiyerarşi, yani eşitsizlik doğalken (köleliğin doğal olarak görülmesi) ve sonrasında aristokrasi toplumda üst sınıftan, modern dönemde herkesin eşit olduğu görüşü genel olarak savunulmuş ve statüye dair nitelikler törpülenerek toplum niceliksel ve homojen bir biçimde kavranmıştır.

Erken modern dönem düşüncesinde bu mekanik evren tasarımının, sonraları Aydınlanmacıların katkısıyla yumuşatılsa da, oldukça sert bir biçimde savunulduğu söylenebilir. Açıkçası filozofların, bu determinist anlayış içerisinde özgürlüğü tamamen rafa kaldırıp, ahlakın da imkanını ortadan kaldırarak çok tehlikeli toplumsal izdüşümleri doğuracak şekilde akıl yürüttüklerini fark etmeleri, zaman almıştır. Bu bakımdan modern dönemin hem mekanik evren tasarımını temele aldığı fakat daha ileri tarihlerde bu sorunun çözümü için arayışa girdiğini de belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Aydınlanmanın temel soru(n)larından birisinin de, bu nedensellik ilişkilerinden ibaret yani mekanik evren kurgusu içerisinde “özgürlüğe” yer bulmak olması manidardır. Aydınlanmanın yapısı basitçe, matematik ve Newtoncu bilim arasındaki çatışma ile diğer yanda bireysel ve politik özgürlük arzusu arayışı olarak belirlenebilir.<sup>6</sup> İşte böylelikle felsefenin en kadim çatışmalarından birisine bağlanmış oluruz: zorunluluk ve özgürlük. Kant'ın ilgisini oluşturan en önemli sorunlardan birisinin de, bu zorunluluk ve özgürlük arasındaki çatışmanın bir uyum içerisinde çözüme kavuşturulması olduğunu şimdiden ifade edebiliriz.

---

<sup>6</sup> Stanley Rosen, **Hermeneutics as Politics**, Oxford University Press, New York, 1987, p. 3.

Genel anlamda modernitenin çabası bilgide bir nesnelleştirme, evrensel hakikati ve gerçeği bilme imkânı sağlama amacına yönelmiştir. Modern dönemle birlikte akıl ya da sağduyu herkese eşit dağıtılmış bir potansiyel olmakla birlikte hem “evrensel bilgi”nin hem de “evrensel insan-özne”nin doğuşuna temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aydınlanmayla giderek yükselen ve bugün hala hümanist teorilerin kendisine temele aldığı “eşitlik” ve “evrensellik” ideallerinin felsefi arka planını kuran aslında epistemolojideki bu dönüşümdür. Çünkü modern dönemde felsefi sistemde ontolojinin yerini, tüm bir teorinin dayanağı olarak artık büyük ölçüde epistemoloji almaktadır (Kant). Bilgi, artık insanların belirli bir kısmının edinmeye muktedir olduğu tanrısal bir şey değil (Platon), herkesin yani her öznenin nesne ile ilişkisinin sonucunda elde edebileceği evrensel bir şey haline gelmiştir (Descartes).

Tüm bu genel perspektifin toplumsal ya da politik düşüncenin ufkuna da yansıdığını ve son derece etkili bir dönüşümü ifade ettiğini belirtmek yanlış olmaz. Modern filozofların politik düşüncelerini izlediğimizde burada, devletin meşruiyetinin de tanrıdan insana kaydığını gözlemleriz. Bununla birlikte niteliksel evren tasarımının, yerini niceliksel evren tasarımına bırakıyor oluşu, sağduyunun hepsine eşit dağıtıldığı modern “eşitlik” anlayışıyla birlikte düşünülebilir. Ayrıca bu mekanik tasarımda, ereksellik değil nedensellik ilişkileri hâkim olduğundan insanların kurumları “yapay” ve akılsal temellidir. Bu noktada, klasiklerde politika ile ahlak arasındaki vazgeçilemez ilişkinin, yerini bir ayrılığa bıraktığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla modern dönem içerisinde ele alınacak bir politik düşünce söz konusu

olduğunda dikkat edilmesi gereken en önemli birkaç husus, (1) özgürlük ve eşitliğin, adaletin kendisi olmadan düşünülemez içerimleri olarak kabul edilmesi; (2) devletin, meşruiyetini tanrıdan değil insan aklından alması yani yapay bir varlık olması; (3) ahlak ile politika arasındaki ilişkinin zorunlu bir karakteri olmaması, hatta ahlakın, ayrı bir alan olarak politik teoriden dışlanması.

Niccolo Machiavelli'nin düşüncesi, politika ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda, muhtemelen başka kimsede olmadığı kadar keskin bir kopuşu ifade etmektedir. Erken modern olarak nitelendirebileceğimiz düşünür, Prens başlıklı eserinde, salt devletin varlığını sürdürme amacı peşinde prensin izlemesi gereken öğütlerini ortaya koymaktadır. Yalnız bu öğütler, ahlakı göz önünde bulundurmaktan, erdemlere uygun olmaktan öylesine uzaktır ki, metnin tamamını, ahlakın politikanın dışına itilişinin manifestosu olarak nitelendirmek mümkündür.

Machiavelli, bu eserinde, monarkomaklar tarafından dile getirilen onca itiraza hiç tereddüt etmeden sırt çevirmiş ve yeni siyasi iktidarın (hükümdarın) ahlakla sınırlandırılmayan icra yeteneğine övgüler yağdırmıştır. *Hükümdar*, İtalya'nın dağılık siyasi durumunu toparlamak için katkı sunmaya hevesli bir öğütname, dolayısıyla hayal ve umutla beslenen bir çeşit dava ya da savunmadır.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Taner Yelkenci, "Devlet ve Anayasal İktidar", **Kampfplatz Dergi**, cilt 1 sayı 1, Pheonix Yayınevi, 2012, s. 21.



Önceki bölümde ele aldığımız üzere Sokratik dönemde “ahlak” ve “ideal olan”dan ayrı düşünülemez olan bu etkinlik, Machiavelli’nin elinde, devletin varlığını sürdürmek uğruna her aracın seferber edildiği ve insanların “rasyonel varlık olarak sahip oldukları ahlaka” herhangi bir hesap borcu olmayan “teknik” bir mesele haline gelmiştir. Bir kuvvet yoğunlaşması, merkezi iktidar olarak modern devlet fikrinin ilk ışıklarını bize, en soğuk biçimiyle gösteren Machiavellidir. Bu soğukluğu Machiavelli’nin adını, hep pejoratif anlamıyla kullanılan bir sıfat haline getirmiştir. Çünkü “Makyavelci olmak ilkesiz, düzenbaz, entrikacı, dalavereci olmak, ahlaki kaygıları bir tarafa bırakıp hedefe kilitlenen bir kişi olmak” demektir. Bu tavrın başarısı ya da doğruluğu, tartışmamızın sınırlarını aşsa da, Machiavelli’nin soğukkanlı tespitlerle örülü, “olan”dan hareket eden “bilimsel” tavrının, onu, hala güncel ve bir müddet daha güncel kalacak eşi bulunmaz bir teorisyen yaptığı kesindir. Tam da bu tavrı sebebiyle Machiavelli, siyaset biliminin de kurucusu kabul edilir.

Machiavelli’yle giderek belirgin hale gelen bu kırılma, sonraki yüzyılda yazan ve yine politika felsefesinin en önemli isimlerinden birisi olan Hobbes tarafından sahiplenilecektir. Fakat Hobbes, Machiavelli’nin “hesap vermeksizin” ortaya koyduğu “gerçekçi” ilkelerini sahiplenmekle birlikte, “temellendirme” kaygısı da taşımaktadır. Hobbes’un düşüncesiyle değiştiğine şahitlik ettiğimiz en önemli unsurlardan birisi, teorideki bu “meşruiyet” kaygısıdır. Klasiklerde ve Ortaçağ’da doğal kabul edilen ve temelini tanrıda bulan devlet, Machiavelli’de bir kuvvet yoğunlaşması olarak karşımıza çıkar fakat Machiavelli, egemenliğin meşruiyeti sorusuyla açıkça ilgilenmez.

Eş deyişle Machiavelli'nin, egemenliğin meşruiyetini temellendirmek gibi bir kaygısı olmamıştır. Fakat Hobbes ile birlikte, modern dönemde felsefenin her alanında sonsuz bir ilgiyle karşılanan “temellendirme” probleminin, politik teorinin de asli unsurunu teşkil ettiğini fark ederiz. İşte felsefede, “sözleşmeci” geleneğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak “doğal durum” tartışmaları ortaya koyan bu eğilim, temellendirme çabasının bir ürünüdür.

Hobbes, Locke ve Rousseau, bu bölümde ele alınacağı üzere birer sözleşme ve doğal durum tasviri aracılığıyla devletin, meşru temellerini, bu temellerden hareketle de devletin yapısını ortaya koymayı denemişlerdir. Bu sebeple onlar “sözleşmeci gelenek” diye tabir edilen bir özgün eğilimi temsil ederler. Kant da, biçimini değiştirmek suretiyle, bu doğal durum tartışmalarına katılmıştır. Kant'ın, kendi teorisinde bu geleneğe borçlu olduğu yönleri ilerleyen satırlarda ortaya koymayı deneyeceğiz.

“Doğal durum”, insanların devlet kurulmadan önce, devletsiz durumda nasıl bir yaşam sürdüklerini, bu durumda yaşarken bir barış ya da savaş durumunda mı yaşadıkları, ürünlerin paylaşımında nasıl bir yol izledikleri, herhangi bir haklarından söz edilip edilemeyeceği şeklindeki soruları yanıtlayan, spekülatif anlatılardır. Bu spekülatif anlatının ortaya konması, insanın, devletsiz bir durumda yani devlet tarafından sınırlandırılmadığında açığa çıkacak bir “insan doğası” varsayar. Eğer insan, doğası gereği birbirinin kurdu ise bu devletin otoriter bir devlet olarak insanları birbirinin şiddetinden koruyup düzeni tesis etmesi gerekecektir. Eğer insan, doğası gereği iyiye, bu kez

devlet, mülkiyetin korunması gibi yaşam hakkından başka taleplerle şekillenen bir politik yapıdır. Böylece insanlar, her halükarda doğal durumdan çıkmak üzere, kendi rızalarıyla bir sözleşme yaparak devleti kurmuşlardır. Şimdiye dek hep böyle bir politik birlikte altında yaşadığımız gerçeği, sözleşmenin kanıtını teşkil eder. Doğal durum sözleşmeleri bu bakımdan, iki belirlenimde bulmamıza olanak tanır: (1) Devlet, insanların kendi aralarında imzaladıkları bir sözleşmeyle kurulduğu için bu, devletin meşruiyetini insandan aldığı, yapay bir insan ürünü olduğunu gösterir. (2) Bununla birlikte devletin kuruluşu ve buradan hareketle önerilen yönetim biçimi, (iddia odur ki) tam da “insan doğası”na uygun olan yegâne biçimdir, dolayısıyla bu teori, akılsal olarak temellendirilmiştir.

## **HOBBS: LEVIATHAN VE MODERN POLİTİK DÜŞÜNCENİN FELSEFİ TEMELLERİ**

Thomas Hobbes en temelde, siyasal düşünceyi materyalist bir temele dayandırmayı amaçlar. O, çağının en büyük sorunu olan dinsel, siyasal çatışmaları ve iç savaşı sona erdirmenin ancak mutlak bir egemen sayesinde gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Hobbes burada tam da modern devletin belirleyici unsurlarından biri olan “merkezileşme”yi devreye sokmaktadır. Biliyoruz ki, modern devletin başat iki özelliği “merkezileşme” ve “bürokratikleşme”dir. Felsefi düşüncesini en ileri götürdüğü *Leviathan* adlı metninde kalıcı, kurumsallaşmış bir egemenliği anlatırken Hobbes, aslında bu anlamda

modern devletin felsefi temellerini ve bu öncüllerin tutarlı sonuçlarını sunmaktadır.

Thomas Hobbes 1588’de İngiltere’de doğmuştur. Oxford’daki eğitiminden sonra Avrupa’da çeşitli geziler yapmış, Galileo gibi isimlerle tanışarak kendini, deyim yerindeyse gelişen yeni bilime adamıştır. Mekanik fiziğe ilişkin eserler de yayımlayan Hobbes, şüphesiz dünyanın içerisine girdiği tüm bu düşünsel dönüşümün etkisinde kalmış; hatta bu mekanik materyalist düşünceyi insan, siyaset felsefesine de uygulamıştır. Dolayısıyla Hobbes’un düşüncesinde, siyaset felsefesi ile metafizik kavramlar arasındaki mesafe gözle görülür biçimde açılmaktadır.

İngiltere’de çeşitli dinsel ve siyasal karşıtlıklar nedeniyle nihayet 1640’da iç savaş patlak verir. Ülke, bir çeşit karma yönetim olan *Crown in Parliament* uygulamasının (yani siyasal erkin iki meclisten oluşan parlamento ile kral arasında paylaşılması uygulaması) çözülmesiyle bölünmüş ve karmaşaya sürüklenmiştir. Bu ayrılık sınıfsal olarak temelde, kapitalistleşen toprak sahiplerinin ve ticaretle uğraşan yeni burjuvazinin güç sahibi olduğu parlamento ile soylular ve monarşi arasındadır.<sup>8</sup> Ayrıca çoğalan dini mezheplerin taraftarları dini özgürlükler konusunda çatışmaktadır ve biliyoruz ki bahsettiğimiz dönem tam da imparatorlukların çözülmeye başladıkları dönemdir. Böyle bir siyasi arka planda düşüncesini geliştiren Hobbes’un temel sorunu hiç şüphesiz ülkenin içinde bulunduğu kaos halinin sonlandırılmasıdır. Hobbes burada çözümü “merkezi”, “mutlak” bir

---

<sup>8</sup> **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 427- 431.

güç yani “egemen”de bulunmaktadır. Dolayısıyla Hobbes tam da devletin hukuki ifadesi olarak bir “egemenlik” teorisi geliştirmiştir.

Parlamentonun güçlü muhalefetine karşı mutlak monarşinin nasıl savunulacağı Hobbes’un temel ilgisini oluşturur. Burada karşılaşılan en zor sorulardan birisi de yalnızca parlamentonun değil, parlamento dışında kalan “çoğunluğun” siyasi rolünün ne olacağıdır. Dahası Hobbes, aslında kelimenin tam anlamıyla felsefi bir soruya daha cevap aramaktadır: “çoğunluk nasıl olur da ‘bir’ olur? Çokluk nasıl ‘birlik’ haline gelir? Hobbes çözümü, çoğunluğun iradesini egemene devredip “bir”, “halk” olarak devre dışı bırakmakta bulur. Çoğunluğu bir siyasi birlik olarak ortaya çıkaran edim, halkın direnme hakkından vazgeçme edimidir aslında. “Hobbes’un düşüncesinin bu yanı yorumcularca ihmal edilmiştir. Ama hem kralcı, hem de parlamenter kampın, çoğunluğun siyasi arenayı işgal etmesine karşı olan muhalefetlerini teorik bir çerçeveye koyan Hobbes’tu.”<sup>9</sup>

Hobbes’un düşüncesinin, bugün kullandığımız kamu hukuku terminolojisinin kaynaklarını sunan bir düşünce olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Modern devletin hukuki ifadesi olan “egemenlik” kavramı ve bir kamu hukuku terimi olarak yani hukuki kişilik olarak “halk” kavramları, tam da bu anlamlarıyla ve felsefi temelleriyle Hobbes’un düşüncesinde karşımıza çıkar. “Hobbes’dan bu yana, aynı siyasi-hukuki kavramsal alan içinde bulunduğu ve XVII. yüzyılda biçimlenen devlet, egemenlik, ulus, halk, temsil... gibi kavramların pek

---

<sup>9</sup> Ellen Meiksins Wood, **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012, s. 271.

de kılık değiştirmeden bugüne ulaştıklarını kabul etmek gerekecektir.”<sup>10</sup> Bu bakımdan Hobbes, egemen-halk ayırımının devletin oluşturucu unsuru olduğunu söylemeye bir kez daha imkân vermektedir.

Hobbes, dönemin düşüncesine, *Yeni Dünya*’nın keşfinin etkisinde kalan toplumsal dönüşümlere, modern devletin doğuşunun yarattığı zemine uygun olarak çağdaşları gibi “doğal durum” tartışması yürütmüş ve toplumsal sözleşmenin temelini bu tasvir ışığında ortaya koymayı amaçlamıştır. Onu bir pozitif hukukçu olarak nitelendirebilecek olmanın zemini ise, doğal durumda, bir egemen olmaksızın hiçbir yasadan yahut adaletten ve adaletsizlikten söz edilemeyeceğini ifade etmiş olmasıdır.

Hobbes, burjuva devrimini hazırlayan düşünsel zeminle kastedilen “eşitlik” fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu her şeyden önce bir “kopuş”u ifade eder. Toplumsal statülerin törpülenerek giderek belirsizleştiği, evrensel “insan” anlayışının doğduğu bu tarihsel dönemde Hobbes “insanlar doğuştan eşittir” düşüncesini felsefesinin temeline koymuştur. Bu düşünceye göre, insanlar doğuştan eşittir ve bunlar kimi potansiyelleri bakımından birbirlerinden üstün gibi görünseler de, eninde sonunda genel olarak birini diğerinden üstün kılacak kadar büyük farklılıklara sahip değildirler. Hobbes’a göre aslında insanlar birbirlerini öldürebilecek kadar eşittir; dolayısıyla bunlar arasındaki eşitsizlik de doğal değildir, medeni hukukla ilgilidir yani sivil toplum ve onun yasaları tarafından yaratılmıştır. Bu eşit, yani

---

<sup>10</sup> Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 102.

birbirine gücü yeten insanların farklı ve en nihayetinde çatışacak olan arzuları, çıkarları vardır. Böyle bir eşitlik durumunda ise, insanlarda doğacak olan temel duygu “güvensizlik”tir. Eşitlik zemininde herkesin birbirini alt etme imkânının olduğu bu güvensizlik durumu, giderek bir savaş durumuna dönüşecektir. Dolayısıyla Hobbes’a göre “Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir.”<sup>11</sup>

Hobbes bu savaş durumu için insan doğasını suçlayamayacağımızı ifade eder. Çünkü insanların fiziksel refleksleri ile zihinsel durumu kendini korumaya yönelmektedir. Çıkarlar gerçekleştirilmeye kalkışıldığında ve bunlar bir engelle karşılaştığında, insanlar bu engele karşı kuvvet uygulama eğilimindedir. Fakat bunlar, yani istek ve arzuları gerçekleştirmeye yönelik insan doğası kendi başına suçlu değildir; zira Hobbes’a göre insanın istek ve arzuları kendi başlarına günah değildir. Doğa durumunda herhangi bir eylemin adil ya da adaletsiz veya günah olup olmadığından söz edilemez, çünkü onları yasaklayan bir yasa olmadığı sürece bunların gerçekleştirilmesi bir adaletsizlik de değildir. Doğal durumda herkesin kendini korumaya hakkının olması dışında hiçbir yasa yoktur ve bilinemezdir. Bu, doğal bir yasanın olmadığı anlamına gelir. Yasa ancak insanların karşılıklı olarak üzerinde anlaşmalarıyla olur. “Böylece yasalar yapıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanamadığı sürece, hiçbir yasa yapılamaz.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 101.

<sup>12</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 102.

Sonuçta doğal durumda herhangi bir ilke yasa olarak yapılmamıştır; eşitlerin çıkarları çatışmaktadır ve yasa olarak koyulmadığı sürece bu çıkarları gerçekleştirmeye yönelik hiçbir eylem de adaletsiz sayılamaz. Doğal hakka gelince, Hobbes “doğal hak” derken yalnızca insanların temel eğilimleri olan kendi kendilerini korumaya yönelik eylemlerini kasteder. Özgürlüğü, bir eylemin gerçekleştirilmesinin önünde engel olmaması şeklinde tanımlayan Hobbes, doğal durumda, kendini korumaya yönelik eylemlerin önünde böyle bir sınırlama olmadığını; böyle bir sınırlandırmanın “doğal” olamayacağını ifade eder. Böylelikle Hobbes pozitif hukuk doktrininin felsefi temellerini atmış olur.

Böyle bir eşitlik ve güvensizlik durumunda insanları ölüm korkusu, rahat bir yaşama olan özlem sarar ve tam da bu olumsuz unsurlar, toplumsal bir sözleşme yapmak için kurucu unsurlar haline gelirler. Can güvenliklerini garanti altına almak isteyen yani ferah bir yaşama kavuşmak isteyen insanlar bir araya gelerek sözleşme aracılığıyla devleti kurarlar çünkü bu güvenlik doğal yasa aracılığıyla sağlanamaz. Hobbes metafizik kavramlarla siyasete, toplumsal yaşama müdahale edilmesi girişimini yararsız bulur (ya da edilemeyeceğinin farkındadır) ve bu durumu *Leviathan*'da şöyle dile getirir:

Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özet olarak bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru



olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.<sup>13</sup>

Bu güvence ancak tek bir karar verici tarafından yönetilen ve bu karar vericinin sürekli olduğu bir toplumda ancak sağlanabilir. Dolayısıyla Hobbes için insanların kendilerini birbirlerinden ve dış güçlerden koruyarak mutluluk içinde yaşamalarının tek koşulu, bunların bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyerek bir heyete devretmeleridir.<sup>14</sup> Bu, herkesin kendi iradesini ve muhakemesini de o kişinin muhakemesine tabi kılmasıyla olur. İradenin, bu kendi isteğiyle devredilmesi “onay ya da rıza”dan da öte bir şeydir; burada herkes, diğerlerinin de iradesini bu tek kişi ya da heyete devretmesi koşuluyla kendini yönetme hakkını devreder. Dolayısıyla bu ahit ya da sözleşme, yönetenlerle yönetilenler arasında yapılan bir sözleşme değil, herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmedir. Bu ahit, yönetilenler arasında yapılır ve herkes bir ve aynı kişilikte gerçekten *birleşir*:

Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk bir DEVLET, Latince CIVITAS olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya daha saygılı konuşursak *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 133.

<sup>14</sup> Hobbes için aslında önemli olan çoğunluğun siyaset dışında kalması ve karar verici gücün, bu bir kişi ya da heyet de olsa belirli ve sürekli olması gibi görünüyor. Dolayısıyla mutlak egemen yerine mutlak bir parlamento fikri de Hobbes'un kuramıyla tutarlı gibi görünebilir. Yalnız metinlerin tamamı incelendiğinde Hobbes'un gerçek tercihinin bir kişinin, ölümlü tanrı olarak “egemen”in mutlak egemenliğinden yana olduğu fark edilir.

<sup>15</sup> Hobbes, **Leviathan**, s. 136.

Bedenler çürüyebilir ama otorite daimidir. Bu ölümsüz tanrının yeryüzündeki yansıması olan kişiliği taşıyan ölümlü tanrı “egemen”dir, onun dışında kalan herkes ise onun “uyruğu”dur.

Bu egemenin, özelde monarkın her bir kararı halkı temsil eder ve yetkilerinden sorgu sual olmaz çünkü tüm iradeler bir kez egemene bırakılmıştır. “Halk” dediğimiz insan kitlesi herkesin birleşerek kendisini “egemende tanımasıyla” oluşur, “doğar”. Hobbes’a göre bireysel iradeler ve güçler, yapay bir varlığa devredilmedikçe, çokluk tek bir bütünlük halinde var olamaz;

bunlar (kalabalık) tekil bir varlık değil ama her biri kendi istencine sahip ve teklifler karşısında kendi kararları olan insanlardır [...] Dahası, tarif ettiğimiz şekliyle tek bir kişi haline gelmemiş bir kalabalıkta, her şeyin herkese ait olduğu doğa durumu hüküm sürmeye devam eder.<sup>16</sup>

Bir kamu hukuku terimi olan ve günümüze kadar devredilen “halk” kavramının doğuşu Hobbes aracılığıyla da görülür ki devletin, egemenin doğuşuyla koşulludur. Halk bir kamu hukuku terimidir ve bu nedenle ancak devlet aygıtıyla ilişki içinde kavranabilir. Bu ilişki ihmal edildiğinde devleti önceleyen otantik bir halk tasarımına kapı aralanır.

Burada Hobbes tam da egemen-halk ayrımının, devletin oluşturucu unsuru olduğunu vurgulamaktadır. Hobbes’dan öğreneceğimiz ve ondan sonraki düşüncelere baktığımızda da karşımıza çıkan şey, monarşik ya da değil, modern devlet düşüncesinin ancak onunla var olabilecek halk ya da ulus düşüncesine dayandığıdır.

---

<sup>16</sup> Thomas Hobbes, **De Cive**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 87-88.

Hobbes'a göre insanların iradelerini devrederek oluşturdukları birlik olmaksızın bunlar biçimsiz bir insan kitlesidir, çokluktur. Çoğunluğu bir siyasi varlık olarak ortaya çıkaran yani onları halk haline getiren eylem, halkın direnme hakkından vazgeçme eylemidir. Egemen güç, ondan önce var olan bir toplum, halk tarafından yaratılmamıştır, dolayısıyla olmayan bir topluma da hesap vermesi söz konusu değildir. Tersine egemen güç toplumu daha doğrusu halkı yaratır ve bu sebeple onun hiçbir kararı sorgulanamaz. “Jaume, halkın tabii bir gerçeklik değil, yapay bir gerçeklik olduğunu belirtirken, Rangeon gibi, bir kavram olarak halkı aynı bağlamda ele almaktadır.”<sup>17</sup> Buradan çıkacak temel sonuçlardan birisi de, modern siyasi ve hukuki kavramların ancak anlamlı bir bütün içerisinde ve birbirleriyle bağlantılı biçimde ele alınabilecekleridir. Sivil toplum kavramının ancak laik modern devletle birlikte düşünüleceği yönündeki görüş burada bir kez daha doğrulanmaktadır.

*Leviathan*'da geliştirilmiş biçimiyle karşımıza çıkan düşünceye göre egemenliğin en önemli özelliği “mutlak” ve bölünemez olmasıdır. Egemenin mutlak olması gerektiği yönündeki bu görüşünü Hobbes, şu ya da bu yönetim biçimi için değil, *devletin doğasına* ilişkin bir özellik olarak geliştirir. Yani mutlak egemenlik tüm yönetim biçimleri için doğru ve geçerlidir. Mutlak egemenliğin göstergelerinden ilki, onun yasa yapma gücünü elinde bulundurmasıdır, burada yasa, devletin ya da egemenin uyruklarına emrettiği kurallardır. Egemenin mutlaklığı, sözleşmeye bir taraf olmayıp, bu sözleşmeyi bozma imkânının

---

<sup>17</sup> Akal, a.g.e., s. 100.

olmayışında da kendini gösterir. Ne egemen ne de sözleşmeyi yapanlar bu sözleşmeden vazgeçemezler. Bunlar, sözleşme yoluyla kurdukları devlete kendi iradelerini tabi kılmakta ve devletin zor, şiddet kullanma tekeline elinde bulundurduğunu kabul etmektedirler. Egemenle uyruk arasında çıkacak bir çatışmayı çözecek olan, en nihayetinde egemen ve onun dayanağı olan zorlayıcı güçtür. Dolayısıyla egemenin kudreti ve kararı hiçbir biçimde sınırlandırılmaz. Hobbes, *Leviathan*'ın egemenin haklarına ilişkin olan on sekizinci bölümünde, egemenin kudretinin hiçbir biçimde sınırlanamayacağını maddelerle bildirir. Buna göre hiçbir uyruk adaletsizliğe başvurmadan egemene karşı gelemez, egemenin kararları eleştirilemez, egemenin hiçbir eylemi cezalandırılmaz, yargılama; savaş ve barış durumlarına karar verme de egemene aittir vb... Egemen mutlakdır ve egemenin mutlak olması *devletin sürekliliği için zorunludur*.

Hobbes'un egemenlik teorisinde, devletin merkezi gücünü sınırlandıracak hiçbir ayrılık ilkesini benimsemiyor oluşu, arzulanmayan bir durum olmakla birlikte, güncel bazı çok önemli tartışmalara da kapı açmıştır. Örneğin, Hobbes'un düşüncesi temele alınarak birçok yerde, yönetim biçimleri arasında var olduğu iddia edilen farkın bir nicelik mi yoksa nitelik farkı mı olduğu yönünde, günümüz dünyasında (Türkiye ve Amerika örneklerini bile düşünürsek) oldukça anlamlı olan sorular sorulmaktadır. Hobbes'un açtığı yol John Austin'den, Carl Schmitt'e kadar kendisini duyurarak düşüncesinin güncelliğini kanıtlamıştır. Hobbes'un temelini attığı pozitif hukuk geleneğini takip eden John Austin de egemeni yasa koyucu olmakla ayırır ve yasanın da en temelde egemenin –zorlayıcı gücü bulunan-

buyruğu olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Son dönemde sıklıkla tartışıldığı üzere Hobbes'un *desizyonizmini*<sup>19</sup> ileri götüren ve egemenliği *olağanüstü hale* bakarak açıklamak gerektiğini bildiren ise Carl Schmitt'tir. Schmitt'e göre "Egemen, olağanüstü hale karar verendir."<sup>20</sup> Bugün birçok düşünür Schmitt'in açtığı yoldan ilerlemiştir ve olağanüstü hal incelemelerindeki ciddi artış göze çarpmaktadır. Bununla birlikte daha yakın zamanda, ortaya "anayasal diktatörlük"<sup>21</sup> denen bir kavram da atılmıştır. Bu kavram etrafında yapılan tartışmalar en temelde devletin sert çekirdeğinin (yani egemenlik) kuvvetler ayrılığı ilkesi, özsınırlama aracılığıyla yapılan müdahalelerle zayıflatılıp zayıflatılmayacağı yönündedir. Bu minvalde sorulan en önemli sorulardan birisi de yine "yönetim biçimi her ne olursa olsun her devletin, ilk amacı kendi varlığını sürdürmek olan bir diktatörlük olup olmadığı"dır.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> John Austin, **The Province of Jurisprudence Determined**, John Murray, London, 1832.

<sup>19</sup> Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 38.

<sup>20</sup> Schmitt, a.g.e., s. 13.

<sup>21</sup> Clinton L. Rossiter, **Constitutional Dictatorship**, Princeton University Press, Princeton, 1948. Bu konuda daha ileri tartışmalar için Bkz. William E. Rappard, **The Crisis of Democracy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1938.

<sup>22</sup> Sonuçta Hobbes iktidarın sınırlandırılması sorununa, modern devletin doğasını göz önünde alarak yaklaşmak bakımından elverişli bir düşünce ortaya koymuştur. Buna göre devlet aygıtı söz konusu olduğunda iktidarın gerçekten sınırlı olup olmadığı yönündeki soruya olumlu yönde cevap vermek -olağanüstü haller de hesaba katılınca- pek mümkün görünmemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bir çözüm yok değil. Bu çalışmanın sınırlarını aşmak bakımından burada ele alınamayacak olsa da, bu sorunun cevaplanması, hatta sorunun kendisinin ortadan kaldırılması özellikle Vladimir İlyiç Lenin, Antonio Gramsci gibi isimler aracılığıyla mümkün görünmektedir. Ayrıntılı tartışma için Bkz. Sinan Özbek, **Pratik Felsefe Yazıları**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Hobbes'un Leviathan'ının uyruklar üzerindeki sınırsız gücü, ilk bakışta Kant'ın düşüncesiyle "en çok" karşıtlık içerisinde olduğu nokta gibi görünmektedir. Zira Kant, hem Locke'tan devraldığı kuvvetler ayrılığı ilkesini benimsemekte, hem de "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz" başlıklı makalesinin devlet hukukuna ilişkin bölümünü "Hobbes'a Karşı" altbaşlığı ile kaleme almıştır. Fakat daha ayrıntılı bir inceleme, Kant'ın devlet teorisinin, Hobbes'un otoriter devlet anlatışına da çok şey borçlu olduğunu gösterir. Çünkü Kant da en az Hobbes kadar ateşli bir biçimde yasama kuvvetine karşı herhangi bir itaatsizliği yasaklamıştır. Bu bakımdan Kant'ın düşüncesinde de, pozitif yasa esastır ve doğal haklar ya da adalet temelinde bile olsa yasa koyucuya itaatsizliğin herhangi bir biçimi meşru olarak görülemez. Bu tartışmayı üçüncü bölümde ele almaya çalışacağız.

## **2. LOCKE: LIBERAL DEVLET VE MÜLKİYET**

Locke'un, klasik modern tartışmalar ile günümüz dünyası arasında doğrudan bağ kuran bir düşünce ortaya koyduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Locke, belki Hume, Kant gibi felsefede özgünlük bakımından öne çıkarak akla ilk gelen isim değildir ama liberal devleti göz önünde bulundurduğumuzda Locke, onsuz düşünülemez bir "kurucu baba"dır. Locke'un düşünce yapısı ve eğilimleri son derece moderndir. Başka bir ifadeyle Locke, modern düşüncenin hem epistemolojik hem de pratik alandaki yönelimlerinin cisimleştiği bir düşünce ortaya koymuştur. Bu bakımdan, Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olduğu kadar Locke'un da genel olarak

modernitenin kurucu babası olduğu bile iddia edilmiştir.<sup>23</sup> Bugünü, günümüz dünyasının özellikle toplumsal/politik yapısını düşünmek üzere yola çıkan birisinin kendisine dönmek zorunda olduğu isimleri sıralayan klasik (hatta klişe) söylemin, Locke’un adını anmaması asla düşünülemez. Peki, Locke neden hala bunca önemlidir?

Locke, bir sözleşme teorisyeni olarak bireysel hakları ön plana çıkarır ve devleti doğrudan mülkiyetin koruyucusu olarak kurgular, bununla birlikte Locke, “emeği” de bir (potansiyel) “mülk” olarak belirlemekle düşüncede önemli bir kırılmaya işaret etmiş olur. Egemenlik hususunda ise Locke “kuvvetler ayrılığı” ilkesini sistematik bir biçimde öneren ilk düşünür olmakla yine politik teoriye önemli bir katkı sunmuş olur. Tüm bu önerilerin temelini sağlayan felsefi çabası Locke’u “liberalizmin kurucusu” yapmış; dolayısıyla güncel kılmıştır. Bununla birlikte aslında bu çalışmada, liberalizm ile ilişkisi içerisinde Locke’a atfedilen bu güncellik iddiasını, Kant’la paylaşdırmak gibi bir niyet olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda Locke’un liberal teorisi, onun genel eğilimini ortaya koyacak biçimde ve özellikle de Kant’ın düşüncesi ile ilişkili olduğu kadarıyla kısaca ele alınacaktır.

Locke’u, devlet karşısında birey haklarını ön plana çıkarmaya, eş deyişle devleti insanın bireysel haklarında temellendirmeye iten, en temelde “doğal haklar” düşüncesidir. Thomas Aquinas’ta, muhtemelen ilk yetkin temsilini bulan “doğa yasası” ve “doğal haklar” fikri, dönemin koşullarına uygun olarak biçim değiştirse de, Locke’un düşüncesi açısından da asli bir unsuru teşkil eder. Aquinas’ın, tanrı

---

<sup>23</sup> Edward Feser, **Locke**, Oneworld Publications, Oxford, 2007, p. 1.

yasasından hareketle temellendirdiği ve bu yasadaki türetilen çıkarımlarla (yani akılla) varılan “doğal yasa”, aynı zamanda insanın ahlâki bir yükümlülüğü olduğu fikrini de içerir. Buna göre insanın doğadan ve insanlarla toplumsal ilişkisinden hareket ederek apaçık olarak görebildiği, çıkarımlarla varabildiği bu doğal yasa, insanların yaptıkları yasanın da kendisinden çıkması gereken “meşru temeli” oluştururlar. Locke da, tıpkı Aquinas’ın durumunda olduğu gibi doğal yasaların var olduğuna ve insanların bunları akıl yoluyla kavrayabileceğine inanmıştır. Fakat Locke, tahmin edileceği üzere tanrı vurgusunu çok daha sessizce yapmış, başka bir ifadeyle tanrıyı, bir postüla olarak koymuş fakat içerikten yoksun bırakmıştır. Bu, modernlerde oldukça belirleyici olan (örneğin Descartes’ı düşünürsek) son derece tipik bir yaklaşımdır. Locke’un doğal hukuktan ne anladığını tam olarak belirlemek istersek onu, bütün rasyonel insanların bilebileceği ve üzerinde anlaşmaya varabileceği bir dizi ilkeyi ifade eder. İnsanların doğal haklarının bulunduğunu iddia etmek, Locke’un sözleşme ve devlet teorisini de belirleyecektir.

Locke da modern devleti bir doğal durum ve sözleşme teorisine dayandırarak temellendirmeyi denemiştir. Amacını kendi ifadeleriyle gösterirsek;

Siyasal iktidarı doğru anlamak ve onu kökeninden türetmek için bütün insanların doğal olarak nasıl bir durumda olduklarını incelemeliyiz. Bu durum, insanların, doğa yasası sınırları içinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin iznine bağlı olmaksızın, davranışlarını düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerine uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufla bulunmaya yarayan tam bir özgürlük durumudur.



Doğal durumda insanlar özgürdür fakat Locke’a göre bu, sınırsız bir serbestlik anlamına gelmez.<sup>24</sup> Doğal durumda insanları yöneten ve bunun bir sonsuz serbestlik durumuna dönüşmesini engelleyen de “doğal hukuk”tur. Burada özgürlük herkesin her istediğini yapması anlamına gelmez, aksine bu özgürlük, doğa yasasının izin verdiklerini yapma özgürlüğüdür. Locke, doğa durumunun tam bir özgürlük ve eşitlik durumu olduğunu ifade ederken Hobbes’la görüş birliği içerisinde fakat bu iki düşünürün görüşleri bu noktadan sonra, tam da “insan doğası”na dair fikirlerinin karşıt olması sebebiyle ayrılacaktır. Locke’a göre doğa durumu hiç de Hobbes’un tasvir ettiği gibi sınırsız bir savaş durumu değildir; aksine doğal durum “bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma” durumudur. Çünkü insanlar, doğa yasasının gösterdiği üzere “doğal haklara” da sahiptirler ve akıl aracılığıyla herkes bu yasa ve hakları fark edebilir. Dolayısıyla “insanların yer yüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın birlikte, akıllarına göre yaşadıkları durum tam anlamıyla doğa durumudur.”<sup>25</sup> İşte tam da bu noktada Locke’un teoriye yaptığı, muhtemelen en önemli katkıya döneriz: yabancılaşmaz (doğal) haklar düşüncesi. Locke’a göre,

doğa durumu onu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasasına sahiptir: ve akıl, ki bu yasadır, ona danışan tüm insanlığa, herkesle eşit ve bağımsız olan bir kimsenin başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Çünkü insanların hepsi her yerde ve sonsuzca akıllı olan tek bir yaratıcının eseridir; bir

---

<sup>24</sup> John Locke, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, çev. Aysel Doğan, İlyaz İzmir Yayınevi, İzmir, 2013, s. 30.

<sup>25</sup> Locke, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, s. 19.

egemenin bütün hizmetkarları dünyaya onun emri ve çabasıyla gönderilmiştir.<sup>26</sup>

Böylelikle Locke, pozitif yasanın olmadığı yerde bile insanların, rasyonel varlık olmak ya da tanrı yaratımı olmak bakımından sahip oldukları vazgeçilmez haklar olduğunu ileri sürer. Locke'un bir doğal hak teorisyeni olduğunu söylemeye izin veren de budur. Hatta Strauss, Locke'un temel vurgu ve hareket noktasının bireysel haklar olduğunu, dolayısıyla onun düşüncesinde bu hakların yükümlülük ve ödevlerden de önce gelen bir ahlâk kategorisini teşkil ettiğini ifade eder.<sup>27</sup> Ona göre Locke için doğa yasası;

doğanın bir işi olmaktan ziyade aklın bir yaratımıdır; o bir 'mefhumdur' ve şeylerin kendisinde değil 'yalnızca zihinde' vardır. Bu etiğin neden kanıtlanabilir bir bilim seviyesine yükseltilebileceğinin esas nedenidir.<sup>28</sup>

Locke'un ortaya koyduğu bu bireysel doğal haklar, bugün bizim negatif haklar diye tanımladığımız; tarihte İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi (1989), Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1791) gibi düşünce ve belgelere de büyük ölçüde kaynaklık ve etki eden haklardır<sup>29</sup>: yaşamak, özgürlük ve mülkiyet. Burada Locke'a göre, "doğal haklar" fikrinden yola çıkarak bir yönetimin meşruiyetinin de belirlenebileceğini ifade etmek gerekir. Kant'ın, ilerleyen satırlarda gösterileceği üzere, her halükarda yasaya itaatsizliği yasaklayan otoriter devletin aksine Locke'a göre devlet

---

<sup>26</sup> Locke, a.g.e., ss. 30-31.

<sup>27</sup> Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 236-286.

<sup>28</sup> Leo Strauss, **Doğa Hak ve Tarih**, s. 265.

<sup>29</sup> Erol Kuyurtar, "John Locke", **Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 250; Feser, a.g.e., p. 103.

“bile” bu vazgeçilemez haklara müdahale edemez; ettiği takdirde de meşruiyetini yitirir. Çünkü tıpkı Aquinas ve Augustinus’un düşüncesinde olduğu gibi Locke’a göre de yasalar meşruiyetini doğal yasadandan alırlar. Bu bakımdan Augustinus’un “adil olmayan yasa, yasa değildir” dediği yerde Locke da, “bireysel doğal hakları çiğneyen bir hükümetin meşru olmadığını” söyleyecektir. Bu noktanın, Kant’ın devletinin Rousseau’nun özgürlükçü ve Hobbes’un otoriter devletinin bir sentezi olduğu şeklindeki görüşle birlikte ele alınmak üzere hatırdan tutulması gerekir.

Peki, Locke’a göre doğal durum böyle bir barış durumuysa, neden insanlar bir siyasal iktidarın yönetimi altına girmek istemektedirler?

Locke, her ne kadar doğal durumu bir barış durumu olarak tasvir etse de, iş, insanların mülk edinmelerine geldiğinde, bu tasvirde Hobbes’unki gibi sürekli olmasa da, çatışmaların çıkması muhtemeldir. Dolayısıyla mülkiyet edinme, bu sorunun cevabının temel unsurudur. Yani Locke’un sivil toplum ya da devlet teorisinin temelinde, bireyin doğal mülkiyet hakkı, bu hakkın tanınıp meşru kılınması ve korunması yer almaktadır. Locke, mülkiyetin doğal bir hak olduğunu kabul eder fakat sahiplenme sadece nesnelere yönelmez. İnsan aynı zamanda kendi kişiliğinin, özgürlüğünün ve yaşamının da sahibidir. Yani Locke mülkiyet kavramını çok geniş bir anlamda ele alır. Fakat Locke’un, içerisinde bulunduğu tarihsel dönemi, yani pazarın giderek genişlediği ve burjuvazinin de artık bir sınıf olarak güçlenmiş olduğu bu dönemi göz önüne alırsak, Locke’un, “emeği” de bir mülk olarak kabul edip, herkesin mülk sahibi vatandaş olarak kabul edilmesi önerisiyle asıl

olarak hangi tarihsel arka planın bir teorisi ve temellendirmesini yaptığımızı daha net biçimde anlayabiliriz. Dolayısıyla fazla ileri gitmiş olmazsak, “mülkiyet” kavramının anlamının böyle genişletilmesinin, daha çok felsefi temellendirmenin olanaklarını kullanmak amacıyla olduğunu yani mülkiyet ile devlet arasındaki ilişkinin temellendirmesi amacıyla ortaya konduğunu ifade edebiliriz. Çünkü metinlerini ayrıntılı bir incelemeye tabi tuttuğumuzda Locke’un zihnindeki problemin daha çok mülkiyetin paylaşılması durumunda ortaya çıkacak çatışmalar olduğunu, dolayısıyla sözleşmenin, tam da bu çatışmaları sonlandırmak üzere yapılmış olduğunu görürüz. Dolayısıyla bu noktada, Locke’un devletinin, büyük ölçüde özel mülkiyetin korunması görevini üstelenen bir üst mahkeme olduğu yönündeki görüşe bağlanmış oluruz.

Tanrı insanlara, onların içinde rahatlıkla yaşamaları ve kullanmaları üzere birçok nesneyle dolu bir dünya vermiştir. Buradaki nimetlere herkesin eşit ölçüde hakkı vardır ve “kimse insanlığın geri kalanını bunları kullanmaktan alıkoyacak özel bir hâkimiyete sahip değildir.”<sup>30</sup> Fakat bir şeye “benim” demenin koşulu, ona kendi “emeğini” katmaktan geçer. Emek harcayarak elde ettiğim bir ürün, başkalarına yetecek kadar bıraktığım takdirde, sorgulanamaz biçimde “benim” olur. Çünkü burada kişi, o şeye emeğini katarak kendine ait bir şeyi eklemiştir. Dolayısıyla Locke’a göre özel mülk sahipliği “emek” dolayımıyla olur. Fakat insanların çıkarları, özellikle özel mülk konusunda çıkarları çatışacaktır. İnsanlar bu tip anlaşmazlıklar durumunda kendi davalarında hakem olamazlar, zira taraflı

---

<sup>30</sup> Locke, a.g.e., ss. 47-48

davranacaklardır. Bu da giderek topluluğu bir savaşa sürükler. İşte tam da bu sebeple insanlar kendi rızalarıyla sivil koşula geçerler. Devlet, anlaşmazlıklarda bir üçüncü kişi, hakem ya da üst mahkeme olarak görev yapmalıdır. Fakat yabancılaşılabilir haklar söz konusu olduğunda, yani yaşam, özel mülk, özgürlük vb. söz konusu olduğunda “rıza” göstermediği takdirde bireye devlet dahi müdahale edemez. Dolayısıyla Locke için devlet, bireyin haklarını gözeten ve bunları korumaya yönelik bir hakem konumundadır. Dolayısıyla devletin kendisi de doğa yasasına karşı gelemez.

Locke’un buradaki tartışmamız için önemli olan diğer büyük katkısı, güçler ayrılığı ilkesini açık seçik bir biçimde ilk kez yine *Hükümet Üzerine İkinci İncelemesi*’nde sunuyor oluşudur. Locke, bugün hala hararetle tartıştığımız ve şüphesiz zaman ile mekânı aşan bu ilkenin temellerini ciddi olarak atan ilk isimdir. Ona göre uygar yönetimin yapısı ve sınırları kaynağını, Locke’un doğa durumunda betimlediği kendi kökenlerinden alır. Yönetim, insanların kendi doğal haklarının daha iyi korunacağı düşüncesi ve güvencesi ile doğmuştur. Devletin uyguladığı “pozitif” yasalar, “doğal” yasalarla uyumlu olmalıdır. Devletin amacı, bireylerin kendi canlarını, mallarını ve özgürlüklerini, bunları keyfiyete karşı koruyarak güvence altına almaktır. Toplumun oluşturulmasının asıl amacı, kişilerin korunmasıdır; başka bir ifadeyle, toplum kendi rızası ile kişilerin korunması için yasa yapma yetkisini devretmiştir –egemenliğin ulusa ait olduğu düşüncesi-. Dolayısıyla, devlette kuvvetlerin ayrılığı yönünde bir sınırlama ve de egemen iktidar konumunda olan yasama organı için de bazı sınırlamalar söz konusudur. Burada Kant’ın,

Locke'un güçler ayrılığı ilkesini benimsediğini "fakat" kendi sisteminde ahlâka ve insanın kendinde bir amaç, değer oluşuna yaptığı vurguya rağmen, Locke kadar bile bir doğal hak savunusu yapmadığını belirtmek gerekir. Tam da bu noktada Kant'ın devletinin otoriter yanını açığa çıkaran bir katkısıyla karşılaşacağız ki, bu hem liberal düşünce hem de Kant'ın kendi sistemi açısından hayati bir noktayı teşkil edecektir.

Locke'un teorisine göre, yasama ya da "egemen iktidar" keyfi bir iktidar değildir. Devlet iktidarı "sınırlı"dır. Yasalar, kamu yararı dışında başka hiçbir amaç gözetemezler. İnsanlar, doğa durumunda bile keyfi bir iktidara, başıboşluğa, serbestliğe sahip değildir; dolayısıyla böyle bir serbestlik hiçbir siyasi iktidara da devredilemez. Eğer doğal haklar ve iktidarlar mutlak bir yönetime devredilirse, bu haklar (mülkiyet) doğa durumunda olduğundan daha güvencesiz bir hale gelecektir. İktidarın sınırlandırılması ve keyfilikten uzak tutulması için gerekli yol, güçler ayrılığı ilkesinin takip edilmesidir. Burada Locke'un teorisinin bireyi temele alan ve bireyin (doğal haklarının) devlet karşısında korunmasına yönelik liberal yanını tekrar devreye girmiştir.

Güçler ayrılığı denince yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin farklı organlar olarak düzenlenmesi ve işlerinin birbirlerine kuvvet uygulamaz biçimde ayrı yürütülmesi anlaşılır. Ancak Locke yasama, yürütme ve "federatif güç"ten bahseder. Yasama, Locke'a göre her zaman ayrıcalıklı ve üstün konumda olsa da, süreklilik göstermeyebilir. Kamu yararına uygun biçimde yürütülmesi gereken bu güç, çoğunluk ilkesine göre karar alır. Dolayısıyla Locke'un teorisinde yurttaşlar, yasa yapma ve yürütme yetkisini egemene devretseler de, doğal haklarını

çığneyen durumlar söz konusu olduğunda bu hükümet meşruiyetini yitireceği için, bu gücü geri alma yetkisine de sahiptirler. Bu noktada Locke şöyle demektedir:

Yasama gücü sadece belli amaçlar doğrultusunda davranan, emaneten verilmiş bir güç olduğundan, yasa koyucunun kendisine duyulan güvene zıt şekilde davrandığını gözlemlediklerinde, yasa koyucuyu ortadan kaldırma ve değiştirme üstün gücü halktadır. Çünkü bir amacı gerçekleştirmek için güvenilerek verilen bir güç, bu amaçla sınırlıdır; her ne zaman bu amaç açıkça ihmal edilir veya bu amaca karşı davranılırsa, verilen güven zorunlu olarak geri çekilmelidir ve bu güç onu verenlerin ellerine geri dönmelidir, ki onlar onu kendi güvenlik ve emniyetleri için en iyi olarak gördükleri yeni birilerine verebilir. Böylece toplum kendisini herhangi bir insanın, hatta yasa koyucuların uyruklarının özgürlük ve mülklerine karşı planlar yapıp uygulayacak kadar aptal veya kötü olduklarında, girişim ve planlarına karşı koyma üstün gücünü daimi olarak korur.<sup>31</sup>

Yürütme erki ise her zaman varolan bir erktir. Federatif güç ise doğal denebilecek bir erktir ve devletin üyeleri ile o devlet dışındakilerin ilişkilerini düzenler. Locke bu güçleri ayrıntılı bir biçimde analiz etmektedir. Fakat bizim için şimdi bu genel hatları, tartışmamızda verimli rol oynayacak biçimde düzenlemek önemlidir. Locke, her şeyden önce, tanrının yarattığı bütün insanların eşit biçimde sahip olduğu “doğal haklar”ın var olduğunu ve bunların diğer her türden emrin, yasanın üstünde olduğunu savunur. Locke’a göre pozitif yasanın kendisi de insanların yabancılaşılamaz, doğal haklarını korumak amacıyla yapılır. Bireysel hakları ön plana çıkararak, bunların kamu yararı içerisinde eriyip gitmemesi için çaba gösteren Locke,

---

<sup>31</sup> Locke, a.g.e., s. 149.

eninde sonunda çözümlü iktidarın sınırlandırılması yoluyla bulur. Doğal (bireysel) hakları bütün düşüncesinin temeline koyan Locke, aynı zamanda pozitif yasaların geçerliliğinden, egemenin kudretinden (siyasi iktidarın, yasama erkinin) de şüphe duymamaktadır. Fakat ortaya çıkan soru, böyle bir siyasi gücün, nasıl olup da aklın keşfi olan ve zorlayıcılığı bulunmayan hakları kendi keyfine kullanmayıp, korumaya devam edeceğidir. Burada devreye sokulması gereken, evrensel geçerliliğe sahip olduğu düşünülen cevap iktidarın sınırlandırılması olacaktır.



## KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, “Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tanrı”ya Övgü”, Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları İstanbul, 2011.
- AKAL, Cemal Bali, İktidarın Üç Yüzü, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.
- FESER, Edward, Locke, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- GÜNSOY, Funda, Schmitt ve Strauss’ta Politik Olan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- HOBBS, Thomas, De Cive, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- HOBBS, Thomas, Leviathan, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- LOCKE, John, Hükümet Üstüne İkinci Tez, çev. Aysel Doğan, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2013.
- MACHIAVELLİ, The Prince, translated by A. Robert Caponigri, Henry Regnary Company, Chicago, 1968.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağ’dan Ortaçağ’a Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2008.
- POGGI, Gianfranco, Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

- ROSEN, Stanley, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, New York, 1987.
- ROSSITER, Clinton L., *Constitutional Dictatorship*, Princeton University Press, Princeton, 1948.
- SCHMITT, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- STRAUSS, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen; Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.



**BÖLÜM 4**  
**SİYASET FELSEFESİNİN YAKIN TARİHİNE GENEL BİR**  
**BAKIŞ**

Araş. Gör. Irmak GÜNGÖR<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye, iirmak.gungor@gmail.com



Adaletsizlik güncele dair bir yakınmayı, adalet ise bu günceli aşmak yönünde bir talebi ifade eder. Adaletsizlik dünya gerçeğine yöneltilmiş bir yargı, adalet bu gerçeği kesen bir idealdir.<sup>2</sup>

Hukukun uygulayıcı kişilerinin anonim olduğu, üstün ve tarafsızca uygulandığı demokratik hukuk devletleri, temel insani hakların korunması, sosyal ve ekonomik eşitlik ideali ile özgürlük ve nihayet adalet ideasının dünyaya indirilmesi... Bu mefhumlar, birkaç yüzyıldır politik dünyamızı sarmış fakat teorik mlahazalarda tuttuğu büyük yere bakılırsa hala sağlanamamış politik ideallerimizin bir zeti niteliğindedir. Siyaset felsefesindeki hatırı sayılır ilerleme ya da onun güncele bir “hayır”dan yola çıkarak toplumsal hayatı en adil biçimde örgütleme çabası olarak hala sonlanmamış olması, pratikteki siyaset yapma enstrümanlarının yetersizliğini ve dünya çapında hep beraber içerisine düştüğümüz durumdan duyulan memnuniyetsizliği göz önüne serer niteliktedir. Ülkemiz de dâhil bütün dünyada hukuk devleti ilkelerini zedeleyen uygulamalar dikkat çekmekte, açlık sorunu neredeyse hiç küçülmeden yerinde saymakta, esasen bize içerik hakkında hiçbir Şey söylemeyen yoksulluk sınırının bile yerlerde olduğu dünyamızda ciddi ve çok yönlü bir krizle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Bu bakımdan hukuk, hak, eşitlik, özgürlük ve adalet ideallerimizin yeniden sorgulanmaya ve içeriklerine dair derinlikli bir incelemeye tutulmalarına dair ihtiyacın hayati olduğunu iddia etmek abartı olmayacaktır. Sözü geçen kavram ve sorunları ele

---

<sup>2</sup> Armağan ztrk, Ionna Kuçuradi’nin adalet üzerine düşüncelerini, mealen, son derece hoş ve açıklayıcı bir biçimde böyle formüle etmiştir. Armağan ztrk, Liberal Adalet ağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick rneği, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013, s.

alarak düşünce üreten çağdaş filozoflar da bu hususta en iyi yol göstericiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda, öncelikle hali hazırda elimizdeki kavram setini ilgilendiren sorunun tespiti ve bu soruna önerilmiş kimi çözümlerin çarpıştırılarak incelenmesi öncelikli amaç olarak belirlenmiştir.

Tüm dünyada devreye girmiş “güvenlik konsepti”, “demokratik hukuk devletlerinde” hukukun çiğnendiği birçok muhtelif örneğin doğmasına yol açmıştır. Sadece ülkemizde değil, Amerika gibi kendisini özgürlük ülkesi olarak ortaya koyan bir çok örnekte egemenliğin “kendi yurttaşlarını öldürebilme” özgürlüğü şeklindeki uç tanımını haklı çıkaracak nitelikteki zorlu örnekler birer istisna olmaktan çıkarak, olağan hale ilişkin uygulamalar haline gelmişlerdir. Özellikle “güvenlik”, terörle mücadele önlemleri örneğinde görülebileceği üzere hukukun resmi ya da resmi olmayan bir şekilde askıya alınmasına yahut çabucak çıkartılan yasalarla yürütmeye uygun biçime sokulmasına, yeterli sebep olarak görülmektedir. Bu bakımdan yığınla insan, hayret uyandıracak gerekçelerle, hatta komik fezlekelerle, tutuklanmakta, süresiz ve belirsiz bir şekilde baskı altına alınmaktadır. Dolayısıyla dünya genelinde hukukun mahiyeti ve işleyişine, genel hakların sağlanıp sağlanılamamasına, temsili demokrasinin özgün zorluklarına karşı ve en önemlisi de “eşitlik” ve “özgürlük” ideallerinin gerçekten “herkes” için mümkün olup olmadığına dair ciddi soru ve sorunlar olduğu hususunda şüphe olmadığı açıktır.

Bununla beraber temsili demokrasinin krizi, temsil edilmesi gereken ve daha çok özgürlük talep eden azınlıkların seslerini daha yüksek çıkartmasıyla alevlenmiş; çoğunluğun fikir birliğine varması durumunda kendileri iktidarlarca hiç temsil edilemeyen grupların mağduriyeti demokrasi kavramsallaştırmamızın sorunlarını giderek daha çok gün yüzüne çıkarmıştır. Bu bakımdan antik Atina'dan devraldığımız iddia edilen demokrasi modelinin kendisi ve uygulama koşulları hiç soru konusu edilmediği için, belki de hiç gelmeyecek ya da gelmesi mümkün olmayan bir hayali doğrudan demokrasi pratiğinin özlemiyle sürdürülen tartışmalar sürekli katlanarak aynı kavramsal çerçevenin tekrar edilmesiyle içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Devletlerin hukuki uygulamaları yanında, tüm dünya yurttaşlarının doğal haklarını garanti altına almayı ve korumayı hedefleyen ve geldiğimiz noktada “hak”ların genişletilmesi hususunda en yüksek noktayı ifade eden “İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi” ile “İnsan Hakları” mahkemesi ise hala “herkes” için genişletilememiş, başka bir ifadeyle sözlü olarak ifade edilen “herkes” kelimesinin içeriği, özünde çeşitli biçimlerde sınırlandırılmıştır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin (Sözleşme)<sup>3</sup> 1. maddesine göre, Sözleşme'ye taraf olan devletler, Sözleşme'de korunan hakları ‘kendi yargı yetkileri içindeki herkes için güvenceye almakla’ yükümlüdür. Bununla beraber,

---

<sup>3</sup> İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Korumaya Dair Avrupa Sözleşmesi, 4 Kasım 1950 tarihinde imzaya açılmış, 3 Eylül 1959 tarihinde yürürlüğe girmiştir.



Devletler Sözleşme’de korunan hemen hemen bütün haklar ya Sözleşme metninin kendisinde düzenlenmiş olan ya da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin kararıyla geliştirilmiş olan koşullara uygun olarak sınırlandırılabilirler. Bu durumda bazen ve bazıları için haklar meşru bir biçimde sınırlandırılırken, yine de hakların herkes için güvenceye alındığından bahsedilebilmesi nasıl mümkün olur?<sup>4</sup>

Neo-liberalizmin kapitalist devlet ve devlet mantığıyla olan ilişkisinin en başta belirttiğimiz üzere giderek gün yüzüne çıkan ilişkisinin yarattığı sorunları ve bunların sermaye düzeyindeki sebep ve etkilerini yani üzerinde genel olarak mutabakata varılan ve çağdaş siyaset filozoflarının sıklıkla üzerine yoğunlaştığı temel durumu Yelkenci şöyle özetler:

Sermayenin hareket kabiliyetinde yaşanan artış neo-liberalizmi iktisadi düzeyde karakterize eden temel belirtidir. Madalyonun diğer yüzü ise “esnek emek piyasası”, nam-ı diğer düşük ücret ve güvencesiz çalışmadır. Kente sıkışan yığınla insan belirsiz ve rizikolu bir geleceğe doğru sürüklenmeye şimdilik mahkûmdur. O halde kapitalist üretim tarzını vücuda getiren iki temel faktörün (sermaye ve emek-gücünün) 12 Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi zamanla elastiki ve akışkan bir yapıya büründüğünü ifade etmek yanlış olmaz. Bu durum insanları kaotik bir sosyo-ekonomik yapıyla baş başa bırakmaktadır. Bugünkü hayatı ekonomik düzlemde özetleyen kelimeler hightech ve yoksulluktur. Neo-liberalizm bu ikisinin tehlikeli bir karışımına dayanır; yani karakteri distopiktir. Ekonomik alanda gözlenen bu değişim siyasi ifadesini hikmet-i hükümete bulur. Artan belirsizlik ve kaos istisnai hale ilişkin idari prosedürleri daimi hale getirmeyi teşvik etmektedir. “Terörü” önlemeyi amaçlayan yasal düzenlemeler ruhlara şekil veren ve kamuoyu oluşturan bir teknolojiye dönüşmüştür. Elastikiyetin ve akışkanlığın bu alanda da hâkim olduğunu ifade etmek gerekir. Dinleme ve gözetleme teknikleri, kriminal laboratuvarlar, olay yeri inceleme ekipleri, teknik ve fiziksel takip ekipleri, incelikli hale gelmiş idare teknikleri vs. Bütün bunlar poli-teknikte yaşanan devasa bir büyümeye işaret etmektedir. Neo-liberalizmi karakterize eden kuvvet polistir; onu siyasi düzeyde özetleyen kavram siyasi

---

<sup>4</sup> Esra Demir Gürsel, *Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları* içinde, “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Pek Hassas Terazisi ve Demokratik Toplum Anlayışı”, Ed. Bora Erdağı, NotaBene Yayınları, Ankara, 2015.

teknolojidir. Hükümetler sanık aleyhine delil yaratabilmekte, toplumsal ve özel hayatı suç konusu haline getirebilmekte, terörü tanımlayabilmekte, ardından en meşru siyasi talepleri dahi kriminalize edebilmekte, kısacası topluma belirli amaçlar doğrultusunda şekil verebilmektedir. Ceza hukuku toplum mühendisliğinin en önemli araçlarından bir tanesi haline gelmiştir. Devlet, kendisini sıradan bir siyasi aktörmüş gibi göstermeye çalışanlara nispet edercesine, varlığını tüm ağırlığıyla hissettirmekte, üstünlüğünü apaçık bir şekilde kanıtlamaktadır. Hükümet, zaman zaman parıldayan anayasal iktidara karşı, şiddetle yoğrulmuş derin bir mantığa (devlet mantığına) sahip olduğunu bu günlerde hiç çekinmeden hatırlatmaktadır. İktisadi ve siyasi alanda görülen bu elastikiyetin hukuki bir ifadesi var mıdır? Demokratik hukuk devletine yapılan vurgunun özellikle bu dönemde artmış olması anlamlıdır. Evrensel hukuki kural ve kaidelere gönderme yapan kozmopolit bir dünya görüşünün (neo-liberalizmin) ideolojik ve teorik düzeyde neredeyse rakipsiz sayılabilecek bir konuma yükselmesi olması dikkate değer. Devletleri eşit ölçüde bağlayabilecek evrensel/rasyonel ilkelerin inkâr edilemez birer gerçek oldukları kabul ediliyor. İlginç olansa şudur: Doğal hukuka, evrensel ahlaka (etiğe) ve adalete açılan bu türden bir rasyonalizmin hikmet-i hükümete engel olacağı iddia ediliyor. İç hukukunu birçok konuda uluslararası antlaşmalara bağlayan devletler bu rasyonalizmin epey önce maddi bir kuvvet haline geldiğini kanıtlamaktadır. Keza siyasetin hukukileşmesi (insanlar değil de yasalar hükümet etmeli) yönünde yapılan telkinlerin bu derece kuvvet kazanmış olması da aynı bağlamda değerlendirilmelidir. Bütün bu gelişmeler, doğal hukuku hikmet-i hükümete karşı, büyük siyasi entegrasyonları (Pax Romana/Pax Europaea) ulusal devlete karşı, dolayısıyla hukuk devletini polis devletine karşı konumlandırmayı teşvik etmektedir. Hâlbuki yanlıştır. Çünkü özel mülkiyet rejimi ve liberal ekonomi bu evrensel hukuki anlayışın temelidir. Doğal hukukun soyut kural ve kaidelerini cisme kavuşturan sermayedir. Sermayenin hareket kabiliyetiyle (devlet müdahalesinden kurtulma becerisiyle) doğal hukukun ikna kabiliyeti (pozitif hukuku alt etme becerisi) arasındaki ilişki doğru orantılıdır. O halde sermayenin diğer yüzü, yani “esnek emek piyasası”, asıl adıyla düşük ücret ve güvencesiz çalışma, doğal hukukun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmelidir. Evrensel hukuki kural ve kaidelerden yayılan parıltı kaotik toplumsal yapıyı ve çelişkileri gizlemeye çalışır. Liberal ekonomik tahlillerde göze çarpan yüzeysellik kitlesel yoksulluğu hafızalardan uzak tutmaya yarar. Adaletin (evrensel ahlaki ilkelerin) sosyo-ekonomik cüruflla yüzleşmekten kaçınması sonuçta hikmet-i hükümetle olan bağlantısını ele verir. Parlak (içerikten yoksun) ilkeler, kaosu ve kitlesel yoksulluğu kolluk kuvvetiyle baş başa bırakmanın en uygun

yolu haline gelir. Adalet, devletin sert müdahalelerini cılız bir tavsiyeyle geçiştirmek zorunda kalır. Kısacası doğal hukuk, yoksulluktan türeyen radikal talepler söz konusu olduğunda, devlet mantığıyla hiçbir zoru olmadığını, dahası onunla uyum içinde bulunduğunu gösterir.<sup>5</sup>

Bütün bu gelişmelerden rahatsız olmayan, insan toplumlarının nice yönetim ve yaşam biçimini bir kenara bırakarak, kişinin kendisini inşa sürecinde koşulların rolünü dışlayıp insanı salt bir akıl varlığı ve içerisinde bulunduğu sistemi mutlak, ezeli ve ebedi sanan kesim bir yana bırakılırsa, hala siyaset felsefesi yapan muhalif yaklaşımların, çalışmamızın özel ilgisi bağlamında, genel olarak birkaç başlık altında toplanabileceği ifade edilebilir. İlk yaklaşıma göre bunlar, kuvvetler ayrılığı ilkesinin, demokrasinin, özellikle hukukun ve temel liberal değerlerin tahrifi ve yozlaşmış olması anlamına gelen uygulama sorunlarıdır. Dolayısıyla bunlar, kimi yozlaşmış hükümetlerce “hukuk devleti”nin, polis devletine dönüştürüldüğü anlamına gelir ve temel olarak kötü niyete ve kullanıma dayanan, “uygulamaya” ilişkin sorunlardır. Bununla birlikte adaletin gerçekleştirilmesi bu çevrelere göre daha iyi uygulanan demokrasilere, halkın eğitim ve aydınlanmasına, kuvvetler ayrılığı ilkesinin sorunsuzca uygulanmasına, dolayısıyla liberal hukuk devleti idealimizin geliştirilerek ve genişletilerek uygulanmasına bağlıdır. Bu bakımdan temel sorun sosyal bir sorundur ve adalet, tam da hukuki pozitivizmin görüşüne göre kendisinin yerini aldığı “hukuki eşitlik” ilkesiyle gerçekleştirilebilecektir. Çok basitçe özetlenirse bu yaklaşıma göre sorunlarımız esasen “iletişime” dayanan sosyal sorunlardır ve çözüm

---

<sup>5</sup> Taner Yelkenci, “Giriş”, **Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi** içinde, Der. Taner Yelkenci, NotaBene Yayınları, Ankara, 2013, s.11.

ancak eşitliğin genişletilmesi ile yurttaşların bilinçlenip yönetime katılmasıyla çözülebilecektir. Hannah Arendt, Leo Strauss Jürgen Habermas, daha yakın tarihte Chantal Mouffe, Ernesto Laclau ve Ranciere gibi düşünürlerin görüşleri, ayrıntıları farklılık taşısa ve kendilerini farklı cenahlara ait olarak tanımlasalar hatta doğrudan uzlaşmacı siyasetin eleştirisiyle işe koyulsalar da, nihayetinde yine bu minvalde okunabilir. Zira adı geçen düşünürlerin “kamusal iletişim” ve “uzlaşmacı rasyonelliğe”, yurttaşın rolü ile toplumsal antagonizmaların agonizma olarak “tartışılmasına” yaptıkları vurgu, onların, demokratik karar alma süreçlerindeki tıkanmayı bir iletişim sorunu olarak betimlediklerini gösterir. Dolayısıyla özellikle Habermas örneğinde belki en yüksek ifadesini bulan bu yaklaşıma göre “araçsal rasyonelliğe dayalı liberal yurttaşlık nosyonu iletişimsel rasyonelliği özümsemiş bir müzakereci demokrasi modeli ile yer değiştirirse liberal politikanın tarihsel arızalarından ve güncel krizinden sıyrılabileceği”<sup>6</sup> düşünülmüştür.

Çağdaş adalet teorilerini belirleyen bir başka yaklaşım ise sorunların sosyal yönüne ek olarak ekonomik ilişkileri de hesaba katmayı önererek, serbest pazar piyasasının acımasız fırsat eşitliğini, koşulları iyileştirmek suretiyle daha eşitlikçi bir biçimde kurmayı önermektedir. Bu yaklaşım sosyal ve ekonomik sorunları birbirleriyle ilişki içerisinde ele alarak, yine kurulu kapitalist düzen içerisinde yani bir devrim nosyonu olmadan fakat özcü adalet anlayışına<sup>7</sup> dayanarak eşitlik ve özgürlüklerin genişletilmesi yönünde düzeltmeleri zorunlu

---

<sup>6</sup> Armağan Öztürk,

7

görür. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre dağıtıcı adalet nosyonumuz geliştirilmeli ve devletler tarafından hukuk aracılığıyla konacak kurallarla haklar garanti altına alınacaktır. Rawls'un Kant'ın teorisinden esinlenen adalet teorisi, Nozick'in yaklaşımı ve özellikle şimdilerde Avrupa'nın birçok şekilde ödüllendirdiği Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı bu çözüm arayışlarına muhtemelen en önemli örneği teşkil eder. Bu düşünürlerin ortak noktası esasen düzen içinde kalarak fakat kimi önlemlerle düzenin iyileştirilmesini önererek, adaleti hem sosyal hem ekonomik olarak eşitliğin sağlanmasıyla koşullu olarak görmüş olmaları ve tam anlamıyla klasik politika felsefesi yapıyor olmalarıdır. Bu bakımdan, Rawls ve Sen gibi son derece iyi niyetli ve neredeyse idealist çağdaş liberal düşünürlerin bile, liberal siyasetin düştüğü temel hatalardan birisine düştüğü iddia edilebilir. Buna göre Rawls ve Sen, dünyanın hali hazırdaki haline ciddi bir eleştiri getiriyor ve “adalet”i bir idea olarak alıyor olsalar da, onu, hukuki pozitivizmin yaptığı gibi hukuki eşitlik ile ikame etmekten başka bir çare bulamamışlardır. Dolayısıyla önerdikleri düzen içerisinde de “adaletsizlik” varlığını hala sürdürmek durumundadır ve adalet yalnızca hukuki eşitliğin daha geniş kitlelere genişletilmesi suretiyle tartışılacaktır. Bu nokta bizi, adaletin bir talep olarak ortaya çıkmasına ihtiyaç kalmayacağı iddia edilen komünist düzeni telkin eden sol düşünürlerin yaklaşımına yönlendirir. Bu üçüncü yaklaşıma göre devlet, hukuk ve liberal fırsat eşitliği fikirleri sınıf çelişkilerinin üzerini örtmeye yarayan birer mittir. Dolayısıyla bu sistem içerisinde kalındığı sürece zaten doğal olan şey hukukun iktidarın kendisi tarafından çiğnenmesi, devletin hakim sınıfın

çıklarları için sözde hakları eğip bükmesi, liberal bir sis perdesi altında hüküm sürenin hala belirli bir kesimin sözcüsü olan egemen olmasıdır. Dolayısıyla sol cenah, çalışmanın başında anılan dünya sorunları ve hukuk devletinin çelişkileri karşısında, bunların uygulamaya dair istisnai sorunlar olduğu değil, aksine modern kapitalist devletin doğasından kaynaklandığını iddia etmektedir.

İlginç olan ise, tam da devletçi diye nitelendirilebilecek Schmittyen yaklaşımın yani onun egemenlik teorisi ve ona dayanan yaklaşımların da aynı sonuca varıyor oluşudur. Bu tespite göre ve olağanüstü hal ile istisnai hallerin dünya tarihindeki incelemelerinden çıkacak sonuç esasen modern devletin doğası gereği müdahale edilemez bir çekirdeğinin bulunduğu, kendi varlığını sürdürmek için tıpkı Leviathan adlı ikonadaki gibi ius yani hukuku ayağının altına alabileceğidir. Dolayısıyla hukuka ya da hukuksuzluklara, hak mağduriyetlerine, eşitsizliğe ve özgürlüklere dair son derece hayati görünen sorunlarımıza yönelik üçüncü yaklaşım hem Schmittyen teori hem de sol cenah tarafından benzer bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Dünya tarihi boyunca toplumsal krizler ile siyasi krizlerin ve bunların çözümüne yönelik idealleri dile getiren teorik çabaların büyük ölçüde aynı zamanlarda ortaya çıkarak yükseldiği bilinen bir gerçektir. Yaklaşık dört-beş yüzyıldır politik ideallerimizin ufkunda vazgeçilemez kavramlar olarak duran hukuk, hak, eşitlik, özgürlük ve nihayetinde adalet kavramlarının yükselişinin de belirli toplumsal dönüşümlerle koşullu olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan modern demokratik hukuk devletinin yani liberal ulus devletinin ve onunla

yükselen kavramlar setinin, 16. ve 17. Yüzyıldan itibaren toplumun yükselen bir kesiminin yani burjuvazinin temel talepleri olarak ortaya çıkan ihtiyaçlardan doğan ve bu sınıfın aristokrasiye karşı hem toplumsal hem de politik zaferinin bir sonucu olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla 16.-17. yüzyıldan itibaren doğan aynı hukuki-kavramsal çerçeveyi kullandığımız ve sorunlarımıza hala çözüm bulamadığımız açıksa, sorunun tam bir tespiti ve çözümün gerekli araçlarını tespit etmek amacıyla bu kavramların esas içeriğine dönmemiz zorunlu görünmektedir. Modern politika felsefesine ilişkin önceki çalışmada belirtildiği üzere modern devletin doğuşu krallık ve aristokrasinin kan kaybedişi ile, parlamento yani burjuvazinin bunlar karşısındaki zaferini ifade eder. “Pazar”ın ortaya çıkışıyla ekonomik olarak yükselen burjuvazi, yönetimde de hak sahibi olmak istemiş ve böylelikle krallıklar ciddi bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Hobbes örneğinde özellikle vücut bulduğu üzere egemen ile bildiğimiz anlamda merkezi bir kuvvet aygıtı ve bürokratik bir birlik olarak devletin doğuşu arkasından “ulus” kavramının yükselişiyle birlikte şimdiki politik dünyamızın temellerini atmıştır. Bunun yanında Aristoteles üzerine çalışmamızda daha ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalıştığımız üzere demokrasi, yurttaş ve politika gibi kavramların anlamları bu yüzyılda ciddi bir dönüşüme uğrayarak kullandığımız içeriklerini kazanmışlardır. Bu bakımdan özellikle modern devlet, hukuk devleti, yurttaş gibi kavramlarımızın tam da Hegelci anlamda ihtiyaçtan doğmuş ve tarih içerisinde içeriklenmiş, dolayılara girerek anlam kazanmış olduklarını ifade etmek gereklidir. Yurttaş kavramının, antik Yunanlılar için yeterli fakat serbest piyasa

ekonomisinin kendisi içerisinde büyüdüğü modern devlet açısından yetersiz anlamındaki dönüşümü ilk kez teorik ve sistemli olarak ifade eden kişi John Locke olmuştur. Anlamını mal mülk sahipliği, yerli olmak, erkek olmak gibi özel niteliklerden alarak *skhole* sahibi kişiyi ifade eden antik yurttaşlık anlayışı, Fransız Devrimi, Pazar ile burjuvazinin yükselişi ve modern devletin doğuşuyla genişletilmek zorunda kalınmıştır. Zira emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan yığınların yönetimden pay istemeleri yani çoğunluk sorunu artık antik önlemlerle çözülememektedir. Locke Hükümet Üzerine İkinci İnceleme’de “emeğimizi kattığımız şeyin mülkümüz olduğunu” ve daha da kritik olanı “emeğin” de bir mülk olduğunu ifade ederek ücretli emek gücüyle ilerleyecek sistemin teorik ilanını yapmıştır. Dolayısıyla artık “herkes” yurttaşdır çünkü herkes, maddi mal mülke sahip olmasa bile potansiyel olarak satabileceği emeğe sahiptir. Böylelikle modern devletin içine doğan herkes yurttaş sayılabilecektir.

Hukuk devletinde uygulanacak kuvvetler ayrılığı ise yine Locke’un liberal katkısı olarak karşımıza çıkar ve genel kabule göre hukuk devletinde, sözü bu hukuki kaidelerin üzerinde olabilecek kimse yoktur. Liberal ve güncel olarak kabul edilen anlamıyla liberal hukuk düzeni, öncelikle genel, kamusal, pozitif ve özerk bir hukuk olma niteliği üzerinden tanımlanır. Bu şekilde tanımlanan hukuk, aynı zamanda hukuk devleti ve eşitlik ideali ile kamu/özel ayrımı üzerinden şekillenir. Özerk bir bilgi alanı olarak hukuk, ahlak ve siyaset gibi alanlardan bağımsız onlardan özerk bir biçimde tanımlanır. Bu da nihayetinde hukuki pozitivizmin yaptığını, yani



adaletin yerine hukuki eşitlik kavramının konmasını getirir. “Hukuki pozitivizm, doğal hukukun bir kavramı olarak adaletin değerle ilişkisi nedeniyle hukuk biliminden dışlanması gereğinden hareketle adalete değil, liberalizm paradigması içerisinde daha “belirli” bir kavram olarak ve ‘hukukun herkese tam ve eksiksiz uygulanması’ şeklinde görülen hukuki eşitlik ilkesine sığınmıştır.”<sup>8</sup> Bununla birlikte özgürlükle eşitlik arasında da diyalektik bir ilişki varsayılır ve liberal demokrasilerde eşitliğe göre özgürlük fikri baskın olsa da ikisi birbiriyle sürekli ilişki içerisinde ele alınır. Fakat bu çerçeve esasen, liberal değerlere uygun bir eşitliği varsaydığı, yani söz gelimi fırsat eşitliğini öne sürdüğü, serbest piyasa ekonomisine uyumu kişisel potansiyellere bıraktığı için adaleti de “eşitlik olarak adalet, eşitlerin eşit, eşit olmayanların da farklı bir muameleye tabi tutulmaları”<sup>9</sup> olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla köleliğin temelini sağladığı ekonomik yapı olduğu antik yurttaşlık, demokrasi ve hak anlayışlarıyla, günümüz demokrasilerinin mutlak eşitlik ilkesi arasında niteliksel ve yapısal bir fark olup olmadığı sorusu da - özellikle çokça tartışılan modern kölelik meselesiyle birlikte düşünülmek üzere- kendisini dayatmış olur. Fakat nihayetinde çağdaş anlayışta varsayımlar idealize bir biçimde sunulur ulaşılabilecek en adil yöntem gibi gösterilmektedir.

Çağdaş teorilerin demokrasi, hukuk devleti, yurttaşlık, hak, özgürlük ve eşitlik sorunlarına yaklaşımda bir kesimin sorunu ekonomiden bağımsız sosyal bir sorun olarak ele aldığını ve özellikle

---

<sup>8</sup> “İdeolojik Bir Kavram Olarak Hukuki Eşitlik”, s. 31.

<sup>9</sup> Keyman, 1978, s.32.

antik Atina'nın özgün deneyimine dayanmak suretiyle iletişim ile rasyonellik ve kamusal alan üzerinden çözüm arayışına girdiği ifade edilmişti. Bu eğilimin örneklerinden birisi olarak ve çalışmamız için önemli isimlerden biri olması sebebiyle şimdi Hannah Arendt'in düşüncesine temel aldığı kavramsal incelemeleri, onun politika, özgürlük, eşitlik ve yurttaşlık kavramlarını nasıl ele aldığını ve çözüm önerisini özetlemek yerinde görünmektedir.

### **Diyalojik Demokrasi: Arendt ve Habermas**

Antik Yunanlılar için *polis* en temelde “özgürlük sahası”dır. Özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasî örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir suretle insanları bir düzen dâhilinde bir arada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir. Antik kent devletinde “doğal” görülen kölelik ise polis'in özgürlük alanı oluşunun temel koşuludur. Burada bugün anladığımız anlamıyla “insan”dan –Descartes'ten itibaren koşulsuz olarak tüm bireyleri kapsayan, temelini akıl yahut emek gibi ortak bir paydada bulan “evrensel insan” anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Burada –özgür- erkek, köle ve kadından doğal olarak üstündür. Antik Yunan *Polis*'inde *agora*'ya çıkan ve “söz söylemeye ehil olan” yurttaş, anlamını sahip olduğu özel mülke ve onu yaşamın zorunluluklarından kurtaracak bir kadın veya köleye sahip olmasından alır.

Antik Yunan anlayışına göre yurttaş, kendisini yaşamsal ihtiyaçların gerektirdiği yükümlülüklerden kurtaracak bir kadın ve/veya köleye sahip; dolayısıyla mülk sahibi erkektir. Antik

özgürlük, en temelde yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmayı ifade eder. Dolayısıyla erkeğin yurttaş olarak eşitleriyle agoraya çıkıp eyliyor ve burada söz söylüyor oluşu (praxis ve lexis'in politik anlamda hayati önemi ileride açıklanacaktır) onun hanedeki (*oikos*) iktidarına bağlıdır. “Yani *polis*'te bir şahsın konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır.”<sup>10</sup> Yurttaşlar üretici çalışmadan muaftırlar ve yoksulluk ya da köleden yoksunluk başlı başına polis' e katılmanın önünde engeldir. Erdemler bile ancak bu alanda söz konusudur, burada takdir edilir. Sonuç olarak antik Yunan'da yurttaşın kim olduğu sorusuna ilişkin iki temel belirlenimde bulunulabilir. İlkin bu birey bir erkektir; ikinci olarak da köle doğmamış, mülk sahibi, dolayısıyla da fikir beyan etmek ve eşitleriyle karşılaşmak üzere boş zamanı (*skhole*) olan kişidir. Yurttaşın yükümlülükten azat olduğu etkinlikler doğrudan ne zorunlulukla ne de yararla ilgilidirler. Dolayısıyla poliste eşitlerin fikir beyan etmesi yoluyla meseleler tartışılır, görüşülür; müzakere edilir.

*Polis* boş zamanın (*skhole*) geçirildiği bir alan olmanın ötesinde bir anlama da sahiptir. Yaşamsal zorunluluklardan azade olan mülk sahibi erkek, yani yurttaş, agorada eşitleriyle “karşılaşır” ve onlarla “müzakere” eder. Antik Yunan düşüncesinde ve Arendt'te de, modern dönemde ortaya atılan sözleşme teorilerine karşın yurttaşlık sözleşmeyle kurulan bir şey değildir. Burada yurttaş olmak anlamını bir devlete mensup olmaktan çok orada “söz sahibi olmak”tan alır. Siyaset insanların bir arada tutulmaları için gerekli olan bir araç

---

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2010, s. 60.

olmadığı gibi; yurttaşın siyasetle ilgileniyor oluşu da beşeri kaygılardan çok, onun insani etkinliğini, hem de çoğullukla koşullanmış olarak en insani etkinliğini yerine getiriyor oluşundandır. Yurttaş Arendt'e göre en temelde bir varlık biçimidir ve aktif bir bireye işaret eder. Arendt'in polis' in yapısına uygun olarak tasarladığı yurttaş budur, bu ayrıca bireyin kendisini gerçekleştirme bakımından da insan için en uygun konumdur. Yurttaş olmak, görünürlikle karakterize edildiği için burada insanın ve dünyanın gerçekliğini sağlar. Burada Antik Yunan dünyasında “düşünce” nin söz (*logos*) ve eylem (*praxis*) karşısındaki ikincil konumu da, yurttaşın ne anama geldiğinin ortaya konması bakımından önemlidir. Arendt de antik Yunan düşüncesindeki “düşünme” nin bu ikincil konumuna dikkat çeker ve “politik eylem” kavramını bu temel üzerine kurar.

Antik Yunan düşüncesinde konuşma, söz anlamında *logos* ve eylem olarak *praxis*, yalnız insana has olan bir tür etkinlik olmak ve zorunluluk ile yararın söz konusu olduğu beşeri meselelerin üzerinde olmak bakımından “düşünce”den, “tefekkür”den (*theoria*) üstündüler. Konuşma ve eylem bu bakımdan Aristoteles'in “*bios politikos*” (politik yaşam) dediği şeyi oluşturmaktadır. Düşünce sözün yanında ikincildir, söz ile eylem ise aynı mertebeden görülmekte ve eş sayılmaktadırlar. Yurttaş erkeğin özgür bir birey olarak *agoraya* çıkışı, yani mükemmelen siyasi birer etkinlik olan konuşma ve eylemi gerçekleştirmesi, hane (*oikos*) ile *polis* arasındaki kesin bir ayrıma dayanır. Arendt'in toplumsalın yükselişiyle silikleştirdiğini, hatta

kaybolduğunu söylediği bu ayrımın ortaya konması onun modernizm eleştirisinin anlaşılması için anahtar noktalardan bir diğeridir.

Arendt antik Yunan *polis* inin bu siyasi yapısını tarihsel bir olgu olarak, ama bir “feyz alma” biçiminde incelemiştir. Modern dönemde toplumsalın yükselişiyile siyasi olanın, kamusal alanın kan kaybetmesi, insanın en temel etkinliklerinin anlam yitirmesi onu bu alanla ilgilenmeye yönelten ve harekete geçiren temel itkidir. Özgürlük ve siyaset arasındaki vazgeçilmez ilişkinin ortaya konması, gerçekten “insani” olanın hatırlanması bakımından Arendt *polis*’in bu kavrayışından yola çıkarak bir modernite eleştirisi yapar. Başka bir ifadeyle Arendt bugün sınırlarının neredeyse tamamen kaybolduğu kamusal alanın ideal biçimini, antik Yunan *polis*’inde görmektedir. Bununla birlikte Arendt’in emek, iş ve eylem arasında yaptığı ayrım; özellikle eylemi davranıştan ayırıyor oluşu ve sonuç olarak modern toplumun “zorunluluk” la belirlendiğine dair saptaması onun en özgün yanlarını ifade etmektedir. Bu amaçla Arendt *Vita Activa* terimini önerir. Arendt *Vita Activa* terimini üç temel insani etkinliği; emek, iş ve eylemi ifade etmek üzere önerir. *Vita activa* terimi, insanın düşünme etkinliğini vurgulayan *vita contemplativa*’nın aksine, ürünleri somut olarak görülebilir olan, insan ve nesnelere dünyası ile ilgilidir. Arendt, *vita activa* kavramını Aristotelesçi bir anlamda kullanır ve Yunan düşüncesini takip ederek işaret ettiği üç etkinliği birbirinden ayırır.<sup>11</sup> *Vita Activa* terimi Arendt’e göre antik kent

---

<sup>11</sup> “Burada dile getirilen düşüncelerin ve yapılan açıklamaların gerisinde, kavramlar arasında ayrım yapmanın başlı başına bir önem taşıdığına dair bir inancın yattığı açıktır sanırım.” Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina

devletinin ortadan kalkmasıyla gerçek anlamını yitirmiş ve dünya ile ilgili her türlü etkinliği ifade etmek için kullanılmıştır. Arendt de terimi insani etkinlikleri ifade etmek amacıyla kullanır fakat bunlardan yalnızca biri; “eylem” tam anlamıyla “insana özgü” olan, insani işler alanını oluşturan etkinliktir. *Vita activa* terimi en temelde, -eylem aracılığıyla- başkalarıyla birlikte gündelik dünyada varlık olmanın, insan olmanın temel koşulu olduğunu ifade eder.

Eylem, Arendt düşüncesi için hayatî kavramlardan biridir. İnsanlar çalışmadan da yaşayabilirler, başkalarını kendileri için çalıştırabilirler fakat eylemin ve konuşmanın olmadığı bir yaşam “harfiyen, yaşarken ölmek demektir.”<sup>12</sup> Ölmek, insanlar arasında olmaktan çıkmak anlamına geldiğine göre; doğrudan insanlar arasında gerçekleşen yegâne etkinlik olarak eylemin sonlandırılması bu bakımdan ölmek demektir. *Vita activa*’nın içerdiği etkinlikler içerisinde en yüksek mertebeye sahip olan eylem, yaşama anlam katan olmakla birlikte insanın da diğer varlıkları “aşan” en özgün yanını ifade eder. Denebilir ki, “Arendt’e göre özgürlük ile politika bir madalyonun iki yüzü gibidir ve ikisi de, yurttaşın insani işler alanına

---

Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), s.s. 132-133. Zira Arendt’e göre kavramların herkesçe anlaşılır müşterek anlamlarını yitirmeleri müşterek bir dünyada yaşamaktan çıktığımızı, dolayısıyla da anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya mahkûm olduğumuzu ifade eder.

<sup>12</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 259.

katılarak, diğerk yurttaşlarla birlikte eyleyerek ve diyalog kurarak yarattığı kamusal alanda görünür olurlar.”<sup>13</sup>

Arendt kendisinden önceki filozofları “özgürlük” ile “irade özgürlüğü”nü eşitlemek bakımından eleştirir. Liberal özgürlük anlayışı da Arendt için yeterli değildir. Buna göre filozoflar özgürlük meselesiyle yalnızca “özgür istem” bakımından, yani istemde kişinin kendisiyle girdiği etkileşimde olduğu biçimiyle ilgilenmişlerdir. Özgürlük burada ilkin başkalarından bağımsızlık, sonra egemenlik anlamına gelmiştir. Fakat Arendt’e göre, onun felsefesinin en temel kavramlarından biri olan özgürlük de görünür olmalıdır. Bu özgürlük düşüncede değildir, düşüncenin alanı olan kalbe ait değildir. “Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler.”<sup>14</sup> Dolayısıyla o, ne negatif- pozitif diye ayrılabilir; ne de başkalarının bulunmalarını gerektirmeyen bir içsel yeti olarak kavranabilir. Özgürlük bireyin tekelinde olan bir etkinlik ya da sahip olduğu bir yeti değildir. Özgürlük her şeyden önce, eylemle ilişkili olarak başkalarının refakatini gerektirir.

---

<sup>13</sup> Seçkin Sertdemir, *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, çev. Ersel Kayaoğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), s. 211.

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), s. 202.

Modern dönemde özgürlüğün politikayla olan bağı koparılmıştır; baskın bir otoritenin olmaması yahut “egemen olma” ile eşitlenmiştir. Geleneksel felsefenin ve modern kavrayışın sınırları içinde kalarak egemen olmama hali ile özgürlüğün birlikte var olduklarının kavranması güç görünmektedir. Haliyle burada egemen olmama durumunda insanların nasıl özgür olabilecekleri bir sorun teşkil ediyor gibi görünür. Fakat Arendt, önceki bölümlerde ortaya konulduğu üzere antik Yunan düşüncesinden beslenir ve eylemi, özgürlüğü başkalarının varlığını gerektiren –ancak bu başkaları eşitler olmalıdırlar- etkinlikler olarak kavrar. Modern insan özgürlüğü bir egemen olma yahut siyasi olanın engellenmesi- otoritenin olmaması anlamında düşünür. Bu bakımdan o özgürlüğün, siyasetin bittiği yerde başladığını düşünme eğilimindedir (Liberalizm). Oysa özgürlük, kamu alanını kuran güçtür. Özgürlüğün gerçekleşme biçimi ise, eylemdir. Arendt’e göre kendimizle etkileşimimiz içinde değil; başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün farkına varırız.

“Özgürlük insan ilişkileriyle ilgili bir meseledir; bazı ilişkiler özgürlüğü geliştirirken bazıları onu yok ederler.”<sup>15</sup> Örneğin antik Yunan hanesinde, *polis*’in durumuna karşıt olarak “zorunluluk” hâkimdir. Bununla birlikte despotik yönetimlerde de özgürlüğün varlığından söz edilemez; dolayısıyla insanın politik alan içinde özgürlüğünü kaybedebileceği de doğrudur (Totalitarizm). Özgürlüğün alanı kamusal alan, onun gerçekleştiği etkinlik ise eylemdir. Özgürlük aynı durumda bulunan başka insanların –eşitlerin- refakatine ve

---

<sup>15</sup> James T Knauer, “Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action”, *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3, 1980, s. 722.



bunların bir araya gelerek etkileşimde bulunacakları bir kamusal mekâna ihtiyaç duyar. Antik Yunan örneğinde görüldüğü üzere insan, kendini sözle veya edimle dâhil ettiği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya çıktığı anda özgürdür. Özgürlüğün dünyevi bir gerçekliğe sahip olmasının koşulu, onun eylemde bulunabileceği bir insan dünyasının kurulmuş olmasıdır. “Siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur.”<sup>16</sup> Dolayısıyla Arendt için özgürlük, yurttaşın diğer yurttaşlarla kurduğu politik ilişkiyi ifade eder. Yani özgürlük, eylem ve sözlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan politik olarak organize olmuş bir dünyanın kurulması demektir.

Özgürlük de tıpkı kamusal alan gibi, var olmak için eyleme gereksinim duyar. Arendt’e göre eylem ile siyaset, özgürlük -en azından- varsayılmadan kavranamayacak yegâne şeylerdir; buna göre özgürlük meselesine değinmeden tek bir siyasi mesele bile ele alınamaz. “Özgürlük, gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir. O olmadan siyasi yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir.”<sup>17</sup> Arendt, insanı eyleme yetisini haiz bir varlık olarak tanımlar; ona göre bu yeti diğerlerinin merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla insani etkinliklerin en yüksek mertebesinde yer alan eylem, özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Hatta Arendt’e göre özgürlük politik olanla ve eylemle özdeşdir. İnsanlar yalnız eylediklerinde özgürdürler. Eyleme

---

<sup>16</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 202.

<sup>17</sup> Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

kapasiteleri olduğundan, düşündüklerinden, plan yaptıklarından değil ama yalnız eylemde buldukları zaman özgürdürler. “Eylem, özgür olmak; bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak demektir.”<sup>18</sup> Zira eylem ne zihnin ne de istemenin buyruğu altındadır. Eylemin esinleyici ilkesi kendini tam haliyle ancak eylemin icrasında duyurur. Özgürlüğün görünmesi de eylemin yerine getirilmesiyle çakışır. İnsanlar eylemde bulduklarında özgürdürler. Dolayısıyla özgür olmak ile eylemek bir ve aynı şeydir. Yalnız burada eylemek modern dönemde “davranış” a indirildiği biçimiyle değil; Arendt’ten aktarıldığı üzere, antik Yunan düşüncesine uygun anlamında insani etkinliklerin en üstünü olarak eylemdir. Mükemmelen siyasi ve başkalarının varlığıyla koşullu olan eylemdir. Sonuçta Arendt eylem, politika ve özgürlük arasında vazgeçilemez bir ilişki olduğunu savunur ve buna göre “politikanın/ politik yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür.”

Arendt 20. Yüzyılın bunalımlı ortamında yetişmesine karşın, düşüncesinde asla mutlak bir kötümserliğe teslim olmamıştır. Antik Yunan *Polis*’ inin görkemli yaşamını kendisine hareket noktası olarak belirleyen Arendt, insanın görkem arayışına ve ebediyet arzusuna olan inancını asla kaybetmemiştir. Modern dönemde yaşanan anlam yitiminin tersine çevrilmesi adına Arendt sürekli olarak, geçmişin hazinesinin bulunması ve insanî olanın gerçek anlamını yeniden kazanması adına hareket etmiştir. İnsan söz konusu olduğunda, onun

---

<sup>18</sup> A.g.e., s. 207.

ne olduğu sorusunun, en az tanrının doğası hakkındaki soru kadar teolojik olduğunu belirten Arendt, bu bakımdan sadece “insanlar” hakkında konuşmakta ve “yaptıklarımız”ı yeniden düşünmektedir. Arendt insanın ne olduğunu yahut onun doğasını açıklama çabasında değildir. O daha çok “insanî yaşam”dan, bu yaşamın koşullarından söz etmektedir. Onun insanî yaşam dediği şey, bir ütopya; bir ide değildir. Arendt’e göre bu yaşam ancak kamusal alanda, insanî etkinliklerin en üst mertebesinde yer alan eylemin gerçekleştirilmesiyle gerçekleşebilir. Özgürlük de negatif yahut pozitif olarak ayrılmaz ve bir ide değildir. Özgürlük kamusal alanda gerçekleştirilen eylem – konuşmanın eşlik ettiği eylem- aracılığıyla “gerçekleşir”.

Arendt’e göre modern dönemde toplumsalın yükselişiyile kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrım giderek silikleşmiş; ne kamusal ne de özel nitelikte olan “toplumsal” bu iki alanı da ikame etmiştir. Toplumsal olanın siyasal olanı bu ikamesi Arendt için son derece sorunlu bir durumdur. Zira belirtildiği üzere, politik uzamın olmadığı yerde eylem olanağı ve özgürlük de yoktur. Özgürlüğün olmadığı bir yaşam ise hakiki anlamıyla insanların kendilerini –insanî- yaşamı gerçekleştir(e)medikleri anlamına gelir. Politik bir varlık olarak insanın artık toplumsal hayvan olarak tanımlanıyor oluşu, bu evrilme, Arendt’in sözünü ettiği gerilimi özetler niteliktedir. Kitle toplumunun inşası ve bireyin atomizasyonu hem insanî özgürlüğün

imkânını ortadan kaldırır; hem de bireyleri kitlesel bir yalnızlığa terk eder.<sup>19</sup>

Şimdi, Arendt'in özgürlük ve eşitlik kavramlarını modern geleneğinkinden farklı tarzda ele alarak kullanışı, belirtildiği üzere esasen kavramların esas yani antik anlamlarına başka bir ifadeyle de antik Atina demokrasisinin belirli bir döneminin deyim yerindeyse idealize bir versiyonda temel alınmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Arendt, Batı'nın kendisini mirasçısı olarak iddia ettiği antik demokrasi anlayışına dönerek oradan feyz alarak sorunlarımıza çözüm arayışındadır. Fakat Arendt'in ihmal ediyor gibi görüldüğü şey esasen bu antik yurttaş etiğinin, toplumsal formasyonun belirli özellikle de maddi özelliklerine duyarsız oluşudur. İlk olarak kamusal, iletişim, rasyonellik, uzlaşma ve yurttaş sorumluluğuna dayanan bu türden bir teorinin hesaplaşması gereken şey "koşullar" olmalıdır. Arendt elbette antik kavrayışa bir dönüşü açıkça önermez fakat kavramları kullanım tarzı belirli bir romantizm içermekte ve kavramlar esasen özcü bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Dolayısıyla Arendt, yurttaş, devlet, özgürlük gibi kavramları "gerçek" anlamlarını sorgular ve bunların bir tarihini yaparken çok yönlü bir yaklaşım sergilese de, kavramların tarih içerisinde dolayılara girerek içeriklendikleri gerçeğini bir yana bırakarak, dönüşümleri üzüntüyle karşılar. Hâlbuki düşüncesi, kavramsal analizleri siyaset felsefesi ve genelde siyaset teorisi açısından ufuk açıcı olsa da, sonunda özcü bir özlemle sınırlı kalıyor

---

<sup>19</sup> Arendt'le bu konuda görüş birliği içerisinde olan Habermas, çalışmasında bu durumun mimarideki yansımalarına da yer ayırmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*.

gibi görünmektedir. Çünkü ayrıntılı bir inceleme bize şunu gösterecektir: antik yurttaşlığın temelinde duran esasen kölelik sistemidir. Modern dönemde köleliğin topyekun ortadan kalktığını iddia edecek kadar saflığa düşmekten imtina ederek o halde şunu tespit etmek zorunlu görünmektedir: köleliğin antik biçimi, yurttaş skholeyi yani agoraya çıkacağı nitelikli boş zamanı, oraya çıkabilecek bir birey olacak kadar eğitimi vs.'yi sağlayan esas temeldir. Dolayısıyla kavramın öz anlamını ortaya çıkarmak her ne kadar teorik mülahazalar açısından ilgi çekici olsa da, nüfustaki niteliksel ve niceliksel dönüşümle birlikte ele alındığında maalesef yalnızca ufuk açıcı bir özlemi dile getirebilir gibi görünmektedir.

Bununla birlikte Arendt'in bu mükemmel çabası, sermaye ve iktidar ilişkisi ile devlet mantığına da duyarsız gibi görünmektedir. Zira antik “yurttaşı” yurttaş yapan ve modern “halk”ı egemenin suretinde tanımlayan yani yığınları ve bireyleri biçimlendiren, bu türden karşılıklı ilişkilerdir. Dolayısıyla, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Arendt'in son derece isabetli bir biçimde farketdiği gibi kişi olmak iktidarın çeşitli düzeylerdeki ilişkilerinden bağışık değildir. Bu bakımdan kamusal tartışma, rasyonel müzakere, iletişim ve özellikle de yurttaş sorumluluğu gibi nosyonları modern toplumlarda düşünmek bizi tıpkı Foucault'un özneyi incelerken yaptığı gibi iktidar ilişkileri üzerine düşünmek zorunda bırakacaktır.<sup>20</sup> Fakat Arendt'in

---

<sup>20</sup> Tam olarak eleştirisinin neyi temele aldığını açıklamak bakımından şu noktayı belirtmekte fayda görüyoruz: Foucault zaman zaman kendisini bir “iktidar tarihçisi” olarak nitelendirmişse de, çalışmalarına yön veren temel itkinin bir “iktidar analizi” yapmak olmadığını da belirtir. Foucault'un “iktidar”ı analiz ediyor oluşu onun asıl

metinlerinde sorumlu yurttaşı o yapacak koşulların ihmal edildiği ifade edilebilir.

Çalışmamız bakımından önemli olan bir başka düşünür ise teorisini Arendt ile aynı minvalde ele aldığımız Habermas'tır. Habermas'ın düşüncesinde de, Arendt'in adını anmasa da muhtemelen etkilendiği Kant etkisi ciddi bir biçimde mevcuttur. Bununla beraber Arendt ile Habermas'ın köken bakımından esas ortaklığı antik Yunan okumalarından gelir. Habermas da "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü"nde, tıpkı Arendt'inkine benzeyen, temel niteliksel bir fark barındırmayan ve aynı noktalara vurgu yapan bir ideal Atina demokrasisi betimlemesinden hareket etmektedir. Kamusal ve özel alanlar arasındaki antik ayırım Habermas'ın da kendi "iletişimsel eylem teorisi"ni inşa ederken beslendiği esas kaynaklardan olmuştur. Buna göre Habermas da, modern dönemde kamusal alanın kan kaybetmesini üzüntüyle karşılar ve yeniden hatırlayıp hatta uygulamamız gereken şeyin kamusal iletişimde sağlanacak bir başarı olduğunu iddia edecektir. Habermas esasen "iletişim"i, doğası gereği "uzlaşma" amacı güden, başka bir ifadeyle ideal karşılıklı konuşmanın, dilin doğası gereği uzlaşmayı kendisinde barındırdığını

---

olarak "özne sorunu"yla ilgileniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Foucault'a göre -özellikle modern dönemde- özerkliği sorgulanmayan, ezeli- ebedi bir kategori olarak kurulmuş "özne"nin kendisi; iktidar ilişkileri içerisinde belirlenmiş bir üründür. İktidar burada, sık sık anıldığı biçimiyle salt baskıcı, negatif bir unsur değil; aslında bir ilişki biçimi olarak kavranmalıdır. Buna göre en yetkin biçimini devlette bulan klasik -baskıcı- iktidar kavrayışının karşısına Foucault, tüm ilişkilerin birer iktidar ilişkisi olduğu iddiasıyla çıkar. Buna göre insan-özne'nin iktidar ilişkileri içerisinde şekillenen ve bunlar aracılığıyla üretilmiş bir "ürün" olduğu söylenebilir.

öne süren radikal bir demokrasi teorisi inşa etmiştir.<sup>21</sup> Bu bakımdan Habermas, tam bir Alman filozofu tarzıyla kılı kırk yaran dil incelemeleri ve felsefe tarihi hesaplaşmaları arasında esasen, bir sonraki bölümde ele alınacak olan bir diğer yaklaşımın yani çatışmayı temele alan teorisyenlerin (Mouffe, Laclau, Schmitt) karşı çıktığı tarzda uzlaşmaya dayanan bir düşünce geliştirmiştir. Özellikle Mouffe, Laclau ve Ranciere -ki bunlar çağımızın en önemli siyaset felsefecilerindendir- kendilerini birer Marksist olarak tanımlasalar da Schmitt'ten miras aldıkları siyasi olan tanımıyla yani siyasette çatışmayı temele alan yaklaşımlarıyla sorunlarımızı farklı bir biçimde ele almaktadırlar. Gerçi buna rağmen onların da ekonomik ilişkileri bir Marksistten beklenenden çok daha fazla göz ardı ettikleri ve sorunları “sosyal” sorunlar olarak betimlemeleri sebebiyle sıkı birer realist olmadıklarını itiraf etmek gerekir. Bu bakımdan onlar da, her ne kadar çıkış noktaları diyalojik demokrasi kavrayışlarına bir eleştiri olsa da, sermaye ve güç ilişkilerinden çok siyasalın kaybını temele almak ve tartışmaları liberal kavramsal çerçeveden hareketle yürüttükleri için Habermas ve Arendt ile ortak bir kaygıyı taşımaktadırlar.

Bu tartışma bizi şimdi Schmittyen analize doğru getirmiş olsa da öncesinde bir başka yaklaşımı, adaleti liberal, sosyal hukuk devletleri içerisinde, bu devletlerde alınacak önlemlerle çözmeyi öneren çağdaş adalet teorilerini sunmak yerinde olacaktır. Kelimenin tam anlamıyla yani klasik anlamda siyaset felsefesi yapan bu yaklaşımın en önemli

---

<sup>21</sup> Anthony Giddens, “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde, Der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 171.

temsilcileri muhtemelen John Rawls ve Amartya Sen olmuştur. Temelde Nozick, Mill ve Hayek ile birlikte bu düşünürler, herhangi bir devrim fikri olmadan, mevcut düzen içerisinde devletin siyasi rolünü kimi zaman azaltmak kimi zaman arttırmak suretiyle ekonomik eşitsizliği meşru ya da haksız görerek birer adalet teorisi geliştirmişlerdir. Bu bakımdan adı geçen düşünürler, ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri birlikte ele almış, bir diğerinin önemini göz ardı etmemeyi deneyerek çeşitli refah önerileri geliştirmişlerdir. Bununla birlikte adı geçen düşünürlerin teorilerinin, daha önce adı geçen düşünürlerin aksine siyaset ile ahlak arasında daha sıkı bir ilişki kurduğunu, özellikle Rawls ve Sen'in, siyaset ile ahlakın antik birliğini geri çağırarak adaleti özcü bir biçimde gerçekleştirmeyi hedefledikleri fark edilecektir. Fakat buna rağmen Rawls ve Sen de, her ne kadar temele aldıkları kavram “adalet” olsa da, hukuki pozitivismeye düşmekten pek de kaçınmamışlardır. Zira Rawls ve Sen, liberal fırsat ve hukuk eşitliğiyle yetinmeyip koşulları hesaba katsalar ve biçimsel adalet anlayışını mümkün olduğunca içeriklendirerek işlemeye çalışsalar da hukuki, sosyal ve mümkün olduğunca ekonomik “eşitlik” hedeflemektedirler. Dolayısıyla burada da adaleti ikame eden kavram, bilimsel bir hukuk kavramı olarak hukuki “eşitlik” olmuştur. Bu bakımdan Rawls ve Sen'in teorilerine, her ne kadar iyi niyetli de olsa birer kural elitizmi oldukları yönünde eleştiriler getirilmiştir.



## **Liberal Çözümler: Rawls'un Adalet Teorisi ve Sen'in Kapasite Yaklaşımı**

Rawls'un en önemli eseri “Bir Adalet Teorisi”, haklar hakkında bir kitaptır. Rawls burada sahip olduğumuz hangi hakların bir diğerine karşı olduğunu keşfetmeye çalışır. Söz gelimi adil yargılanma hakkı, adil olmayan bir savaşa katılmama hakkı, yoksulluk ve sömürüye karşı korunma hakkı gibi siyasi, ekonomik ve sosyal hakları, temel ilk ilkelere hareketle varmaktadır. Rawls, esasen ahlak felsefesini, faydacı olmayan bir tarzda yeniden saygıdeğer yapmaya çalışmıştır. Açıkça liberal olan bu kitabın, kimi zaman anti siyasi olduğu iddia edilmiş olsa da, ümit vadettiğini ve “eğer kitabın tezleri doğruysa, liberalizmin, muhafazakârlık ile sosyalizm arasında kabaca düzenlenmiş bir uzlaşma değil, sağlam temellere sahip ayırt edici bir akide” olduğu ifade edilebilir.

Rawls, uzun zaman sonra siyaset felsefesi yaparken bir sözleşme teorisi öne süren ilk kişidir. Modern bir sözleşmecisi olarak Rawls, bilgisizlik peçesi denen bir teoriyle, toplumun tam bir tarafsızlık ilkesinden hareketle kurulması gerektiğini ifade eder. Bu düşünceye göre doğru bir adalet kuramı, biz ancak genellikle tam bir tarafsızlık biçimi olabilen şeylerin hiçbirini bilmemiş olsaydık başkalarıyla işbirliği yapma biçimini yönetmek için konan kuralları söyleyerek sahip olduğumuz hakların neler olduğunu bildirmelidir. Rawls'un teorisinin en önemli ayırıcı yanlarından birisi de, özellikle faydacılığa karşı çıkışının da temel argümanını teşkil eden, bireye yaptığı vurgudur. Rawls, metninin daha ilk sayfasında “Her kişinin bir bütün

olarak toplumun refahının bile çığneyemeyeceği adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır” demektedir. Adalet teorisini tamamen geliştirmeden önce “Dağıtıcı Adalet” başlıklı makalesinde ise aslında bu teorinin kısa bir özetini yapar. Buna göre “adalet kavrayışı, bir toplum tarafından üretilmiş menfaatler bölümlenmesini tanımlayan toplumsal düzenlemeler arasından seçim yapmaya ve uygun gelen dağıtıcı paylar hakkındaki bir fikir birliğini sağlama almaya yarayan ilkeler dizisidir.”<sup>22</sup> Böylelikle Rawls, iki adalet ilkesine varmadan önce temele, niceliğin belirleyiciliğine karşı çıkarak, özcü bir adalet anlayışını ve mutlak bir kişi dokunulmazlığını almaktadır. Rawls, niceliğin belirleyiciliğine karşı kişileri ayrı amaçlar sistemine sahip nitelikleri olan bireyler olarak ele alır ve böylece modernite ile faydacılığın homojen toplum tasarımına da verimli bir argümanla karşı çıkmış olur. Adalet de böylelikle Rawls için “temel malların” yani her tür insani amacı pratik olarak gerçekleştirmek için gerekli olan malların ve menfaatlerin dağıtımıyla ilgili olmak durumundadır. Nihayetinde Rawls, bilgisizlik peçesiyle insanların iki ilkeyi benimseyeceğini iddia eder ve adaletin iki ilkesini şöyle tanımlar:

1. Her bir kişi, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş toplam sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmalıdır.

2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler;

a) gerek adil tasarruf ilkesiyle uyumlu şekilde, en az avantajlı durumda olanların maksimum yararına olacak şekilde,

---

<sup>22</sup> John Rawls, Dağıtıcı Adalet, 130.

b) gerekse adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmelidir.<sup>23</sup>

Böylelikle Rawls, hem toplumsal hem de ekonomik eşitsizlikler hususunda orijinal argümanını ortaya koymuş olur. Bu anlayışı sorumuz bağlamında değerlendirmeden önce, Rawls gibi sosyal ve ekonomik eşitsizliklere karşı mevzu bahis ettiğimiz temel kavramları tartışan başka bir düşünürün, Amartya Sen'in görüşlerini ele almak yerinde olacaktır. Zira Rawls, toplumsal gerçeklere her ne kadar duyarlıysa da, Sen'in yaptığı “yoksulluğun” orijinal tanımıyla onun bir adım önüne geçtiğini ifade etmek bizce yanlış olmayacaktır.

Amartya Sen, iktisat ve felsefe alanlarında yaptığı disiplinler arası çalışmalarda hem etkili hem de özgün düşünceler ortaya koymuş olan, çağımızın en önemli düşünürlerindendir. Sen, iktisat ve etik arasında bağ kurmayı deneyen çalışmaları ve bu alandaki katkılarından dolayı 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülü kazanmıştır. Amartya Sen'in adalet, yoksulluk gibi kavramlara yaklaşımı, “etik iktisat önerisi” ve ortaya koyduğu sosyal alternatifler temel olarak onun “kapasite yaklaşımı” ismiyle anılan teorisine dayanmaktadır. Bu bakımdan Sen'in genel olarak insani dünyaya yaklaşımının çok yönlü olduğunu, onun ne yalnızca somut iktisadi önerilerle ne de soyut bir ideal toplum tasviriyle ilgilendiğini belirtmek gerekir.

Sen'in problemi esasen, bu çalışma bağlamında ele aldığımız diğer düşünürlerle ortaktır yani günümüz dünyasında bunca zenginlik ve bunca eşitsizlik varken ve “özgürlük” ve “eşitlik” kendilerini anmadan

---

<sup>23</sup> John Rawls, Bir Adalet Teorisi,

bir adım dahi atamadığımız iki kavramken, bunların asla gerçekleşmediği şeklindeki tespitine dayanır. Birey giderek daha fazla ön plana çıkmakta ama aslında bireylere kendilerini gerçekleştirme ya da seçme şansına sahip olma anlamında birey olma imkânı verilmemektedir. Başka bir deyişle, günümüz dünyasında bireyler, seçme şanslarını talep bile etmeyecek kadar kapasitelerinin farkında değil ya da bunları kullanma şansına sahip değildir. Söz gelimi, asgari ücretli bir işte çalışan niteliksiz eleman muhtemelen -içerisinde doğduğu topluma göre değişmekle birlikte- kendisi için en doğruyu seçebilecek, siyasal süreçlere katılmayı talep edecek, doğru biçimde hesap yapacak kadar bile eğitilmemiştir. Dolayısıyla Sen, insanın kendisini gerçekleştirme kapasitelerine yaptığı vurguyla hem liberalizmin bireyciliğini aşmakta hem de -nitelik farkıyla- da olsa kısmen Marksist tez ya da taleplere yaklaşmaktadır.

Sen'in kalkınma teorisinin temelinde öncelikle farklı türden özgürlüklerin rolünü kabul etmek yatar. Çünkü Sen, liberal fırsat eşitliğine karşı, yani serbest piyasa koşullarına uyum sağlamak ve deyim yerindeyse savaşıarak sivrilmek zorunda olan bireyin, içerisinde bulunduğu eşitsiz koşullara karşı daha gerçekçi bir tahlil yapar ve son tahlilde şu tespiti dile getirir:

Bireysel olarak sahip olduğumuz eylem özgürlüğü, bize sağlanan toplumsal, siyasal ve iktisadi fırsatlar tarafından kaçınılmaz biçimde sınırlanır ve kısıtlanır. Bireysel eylemlilik ile toplumsal düzenlemeler arasında birbirini tamamlayan derin bir ilişki vardır... Bireysel özgürlüğün kapsamı ve etki alanı üzerinde toplumsal etkilerin gücünü eşzamanlı olarak tanımak önemlidir. Karşı karşıya olduğumuz sorunları çözebilmek için bireysel özgürlüğü toplumsal bir taahhüt olarak görmemiz gerekir.<sup>24</sup>

Sen'in yaklaşımında özgürlük, özgürlüğün genişlemesi, hem kalkınmanın başlıca amacı, hem de aracı olarak görülür. Kalkınma, eğer özetlemek gerekirse, çok temel olarak insanlara pek az seçenek bırakan ve makul faaliyetlerini gerçekleştirme konusunda pek az fırsat sağlayan çeşitli özgürlük yoksunluğu tiplerinin ortadan kaldırılmasını ifade eder.<sup>25</sup> Bu yoksunlukların ortadan kaldırılması ve özgürlük imkânının yaratılması da kalkınmanın kurucu ögesidir. Fakat bir yandan da, bu görüşün de ötesine geçerek, bireysel özgürlüğün kendinde taşıdığı değerden başka, başka türden özgürlükleri ilerletmek için belirli türden özgürlüklerin araçsal olarak etkili kılınmasıyla güçlü biçimde tamamlanması gerekir. Söz gelimi, iktisadi ve siyasal özgürlükler birbirlerine düşman değil -ki Sen'e göre sıklıkla böyle varsayılmıştır- aksine birbirlerini desteklemekte, güçlendirmektedir. Bununla birlikte eğitim ve sağlık gibi alanlardaki imkânlar da iktisadi ve siyasi katılım fırsatlarıyla ilişkisiz değildir; aksine bunları tamamlar. Basitçe, ancak sağlık hizmetlerinden gerektiği ölçüde faydalanabilen bireyler siyasal katılım için talepte bulunabilir ve bunu gerçekleştirebilir, belirli bir seviyede eğitim almak ise zaten daha

---

<sup>24</sup> Amartya Sen, **Özgürlükle Kalkınma**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 264.

<sup>25</sup> Sen, **Özgürlükle Kalkınma**, s. 14.

başat bir koşulu ifade edecektir. Dolayısıyla Sen'in yaklaşımının kalkış noktası, özgürlüğü kalkınmanın ana hedefi olarak saptamakta ve bunlar arasında ampirik nedensel ilişkiler kurmakta yatar. Yani kalkınma, insanların yararlandığı gerçek özgürlükleri genişletme sürecidir. Adalet ise her türden kapasite ve özgürlüklere eşit olarak ulaşabilmeyi ve dahası kapasitelerdeki sarih eşitsizliklerin bertaraf edilmesidir. Amartya Sen, *The Idea of Justice* (2009) başlıklı eserini John Rawls'a adanmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere Rawls, Sen'in entelektüel serüveninde önemli bir konuma sahiptir ve onun düşünceleri -geliştirilmek suretiyle- etkilidir. Sen'in ortaya koyduğu düşüncenin ve özelde de adalet anlayışının, her şeyden önce çağdaş düşünürlerden daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Yani Sen, örneğin Rawls'un düşüncesinde gördüğümüz üzere birincil malların eşit dağıtımını gerekli görse de, insan varlığı için yaşamsal önemi haiz temel hak ve özgürlüklerin kapsamının daha geniş olduğunu, bunların karşılanmasının da genel olarak birbirlerinin kullanımını geliştirip güçlendireceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla çağdaş düşünürlerle ortak olarak refah seviyesinin arttırılmasını temel amaç olarak görse de, Sen, refahın kendisinin salt maddi varlıkların arttırılması ya da kimi liberal “formel” özgürlük ve hakların tanınması ile sağlanamayacağını düşünür.

Fakat Sen'in düşüncesinin özgün yanı sadece Rawls'a karşı çıktığı şeklinde formüle edilemez. Sen'in kapasite yaklaşımı, aslında en temelde karşımıza, refah ekonomisine karşı en güçlü çağdaş eleştiri

olarak çıkmaktadır.<sup>26</sup> Özelde ise Sen'in karşı çıkışının faydacı liberal adalet teorilerini hedef aldığı söylenebilir. Sen, kapasite yaklaşımıyla insanların nelere sahip olduklarına değil, etkili bir şekilde onların ne yapabildiklerine ve ne olabildiklerine odaklanarak, amaç (refah ve özgürlük gibi) ve araçları (para gibi) birbirinden ayırmıştır. Sen'e göre faydayı temele alan refah ekonomileri, insanın birçok boyutunu göz ardı etmekte, refah sağlamada temel ölçüyü maddi kazanımlar üzerinden koymaktadır. Dolayısıyla Sen'in iddiasına göre örneğin gayri safi milli hasıladaki artış ya da tek tek bireylerin gelirlerindeki artış toplumsal olarak olumlu bir şeyler ifade ediyor olabilse de, özgürlüklere odaklanan bir teoriye göre kalkınmayı bunlarla özdeşleştirilemez. Sen'in ifadesiyle bunları yapan "daha dar kalkınma anlayışları" böyle yaparak özgürlükleri sınırlandırır ve medeni, siyasal haklar ile kamusal tartışma ve denetimlere katılma gibi hakları göz ardı ederler. Sen, bu karşı çıkışını şöyle ifade eder:

Gelir ve servet yerine, hayat kalitesi ve temel özgürlükler üzerine odaklanılması, yerleşik iktisat geleneklerinden bir ayrılma olarak değerlendirilebilir ve aslına bakılacak olursa öyledir... Modern refah iktisadının standart önermeleri bir taraftan kişisel çıkara dayalı davranışa, bir yandan da toplumsal başarının fayda temelli bir kritere göre değerlendirilmesine dayanır.<sup>27</sup>

Bu minvalde Sen, ampirik araştırmalarda incelenmesi gereken beş tip özgürlük olduğunu ifade etmektedir: 1) siyasal özgürlükler, 2) iktisadi imkanlar, 3) toplumsal fırsatlar, 4) şeffaflık güvenceleri ve 5) koruyucu güvenlik. Sen'e göre bu temel hak ve fırsat tiplerinin her biri

---

<sup>26</sup> Fahri Seker, "Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımı", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* içinde, Sayı: 32, Ocak-Haziran 2009, s. 260.

<sup>27</sup> Sen, *Özgürlükle Kalkınma*, s. 24.

kişinin genel kapasitesinin gelişmesine katkıda bulunur. Genel olarak insani kapasiteleri ve özgürlüğü arttıracak olan ve birbirini destekleyen bu araçsal özgürlüklerin geliştirilmesidir.<sup>28</sup> Fakat daha genelde ona göre önemli olan varolan adaletsizliklerin tespit edilmesi ve tespit edilebilir olmasıdır. Yapılması gereken ve kendisine dayanılması gereken teori de nasıl olup da adaletin -daha fazla- genişletilebileceği sorusunun kendisi olacaktır.

Sen, metninin hem önsöz hem girişinde dünya tarihinden önemli örneklerin isimlerini anarak onların adaletsizlik karşısındaki tepki ve adaleti geliştirmeye yönelik çabalarını hayranlıkla selamlar. Buna göre Gandhi, Martin Luther King gibi adalet için savaştan birçok önemli ismin derdi mükemmelen adil bir dünyayı kurmak olmamıştı -bu keşke mümkün olsaydı- ama onların yaptığı, bariz bir biçimde tespit edebildikleri adaletsizlikleri ortadan kaldırmaktı. Eğer esas problem olarak diğer soruyu yani adaletin tüm dünyada nasıl gerçekleştirileceği sorusunu temele alsalardı, muhtemelen bu yaptıklarını yapmamış olurlardı. Bu bakımdan Sen'e göre düzeltilebilir adaletsizliğin tespiti, sadece bizi harekete geçiren en temel motiv değildir, aynı zamanda adalet teorisinin merkezinde yer alır-almalıdır. Adalet ölçütünü ise yine "karşılaştırmalı adalet teorisi geleneğinde" görüldüğü gibi adaletsizliğin tespiti, karşılaştırma ve kapasiteler yaklaşımında ortaya konan ilkeler teşkil etmektedir. Kapasiteler yaklaşımında temel alınan özgürlük ve eşitlik fikri de zaten adaletin esas unsurları olarak görünmektedir.

---

<sup>28</sup> Sen, Özgürlükle Kalkınma, s. 25.



Rawls ve Sen'in bu teorik katkıları birçok çevre tarafından anti-siyasal ya da salt ahlaki olarak bulunmuş başka bir ifadeyle tıpkı insan hakları fikri gibi zorlayıcılığı olmaması ve tüm tanımlama çabalarına rağmen sınırlarının çizilmesinin zorluğu açısından uygulanırlığı sorgulanmıştır. İşte çalışmamızın hem diyaloga dayanan demokrasilere hem de etik siyasetin uygulanabilirliğine eleştiri getiren yaklaşımına böylelikle bağlanmış oluruz. Bu Schmittyen ve Marksist yaklaşımlara göre nasıl ki diyalojik ya da yurttaş sorumluluğuna dayanan yaklaşımlar çeşitli iktidar ilişkilerine duyarsızsa, sorunları düzen içerisinde iyileştirme yapmak suretiyle çözmeyi deneyen ahlaki adalet teorileri de, iktidar ile sermaye ilişkilerine ve daha da önemlisi devlet mantığına -niyetlere- son derece duyarsızdır. Bu bakımdan bu son yaklaşımda ele alacağımız düşünürlerin görüşleri, özellikle Schmitt'in teorisi hiç de iç açıcı olmasa da, en azından çözümün en önemli basamağı olduğu söylenen “sorunun doğru tespiti” bakımından önemli ve verimli birer analiz aracı olarak görülebilecektir.

## **Eleştirel Yaklaşımlar**

Carl Schmitt 20. yüzyılın, sosyal açıdan karmaşık fakat yüzyılın çeşitli krizlerinin sonucu olarak entelektüel açıdan da “verimli” ortamında fikir üretmiş bir hukukçu, düşünürdür. Schmitt, bir hukukçu olmasının da etkisiyle, tanıklık ettiği yeni deneyimleri soğukkanlı tespitlerle harmanlayarak tarihten pek çok şey öğrenen (onaylayan) fakat kısmen de özgünlüğüyle ön plana çıkan bir düşünce ortaya koymuştur. Demokratik haklara, bireysel özgürlüklere, insanın *zoon politikon* olmaklığıyla ilişkili olarak sahip olduğu/ olması gereken

sorumluluklara değer veren okur için oldukça “iç karartıcı” hatta şeytani görünebilecek bu düşünceye olan ilgi, son yıllarda giderek yükselmiş hatta birçok farklı cenahtan düşünür Schmitt’i kendi tezlerini desteklemek üzere tanıklığa çağırmıştır. Bu durumun, bir yandan her düşüncenin maruz kaldığı çok yönlü okuma durumunu ifade etse de, büyük ölçüde, Schmitt’in düşüncesinin günümüz açısından hala açıklayıcı olduğu gerçeğine dayandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Eleştirel bir gözün Schmitt’i okurken, 17. Yüzyılda doğan aynı hukuki literatürü kullanan günümüz dünyasının ayrıntılı bir analize tabi tutulduğu hissine kapılması, oldukça muhtemeldir. Zira devletten bahsettiğimiz her seferde hala merkezileşmiş ve meşru şiddet kullanma tekeli elinde tutan bir kuvvet aygıtını kastederiz ve liberal teorinin, bu devletin sert çekirdeğinin üzerine üfleme çalıştığı sis perdesi Schmitt’in teorisinin ışığında giderek aralanmaya başlar ve böylelikle ortaya gerçekçi bir tahlil çıkar.

Schmitt, politika (*politics/ die Politik*) ile politik olan (*the Political/ das Politische*) arasında ince, sınırlarının belirlenmesi zor fakat hayati bir ayırım yapar. Onun açısından bu ayırımı gerekli kılan temel motiv, egemen devletler çağının sona ermesiyle devletin, politik olan üzerindeki tekeli kaybetmesi olmuştur.<sup>29</sup> Schmitt *Politik Olan Kavramı (Der Begriff des Politischen)* başlıklı metninin ilk baskısında politik olanı sadece uluslararası politika, başka bir ifadeyle dış politika olarak düşünmüş olsa da, dünyada yaşanan dönüşümler sebebiyle

---

<sup>29</sup> Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010. s. 57.

“sivil savaş” durumunu hesaba katmak zorunda kalır. Çünkü yaşanan politik ortam, yani Schmitt’in sıklıkla eleştirdiği liberalizmin yükselişi, “devletin devlet olma iradesinin ortadan kalmaya başladığının”<sup>30</sup> bir ifadesidir. Zira Schmitt, liberalizmin bireyi ön plana çıkarttığını ve böylelikle sosyal alanın politikayı tahakkümünü tespit etmiştir ve bu devletin, dahası politik olanın kan kaybetmesi anlamına gelir. Böylelikle Schmitt iç savaş riskini de teorisine dâhil etmek durumunda kalır. Dolayısıyla şimdilerde özellikle de günlük kullanımında birbirlerine indirgenmiş olan “politika” ile “politik olan” arasında ayırım yapmak Schmitt’e zorunlu görünmüştür. Böylelikle son haliyle Schmitt’in *Politik Olan Kavramı*;

şeylerin doğasına ilişkin zaman dışı özellikleri aramakla işe başlayabilecek türden bir çalışma olmayıp araştırma konusunu netleştirmek için öncelikle ölçütler geliştirmeyi amaçlar. Sorunun esasını, devlete ilişkin olan (Staatlich) ve siyasal (Politisch) kavramları ile, savaş (Krieg) ve düşman (Feind) kavramlarının karşılıklı konumlanması ve ilişkilerinin kavramsal alana katkıları ekseninde incelenmesi teşkil etmektedir.<sup>31</sup>

Schmitt, ilk ayırımını şöyle yapar: “Devlet kavramı, politik olan kavramını varsayar.”<sup>32</sup> Bu tespitle Schmitt, politik olan kavramı anlaşılmaksınız devlet kavramının da anlaşılamayacağına işaret eder.

---

<sup>30</sup> Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*, s. 56.

<sup>31</sup> Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012, Önsöz, s. 39.

<sup>32</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 49.

Zira politik olan “toplumun somut-tarihsel varoluşunun ötesindedir ve böyle olmakla da her toplumun kaçınılmaz, özsel metafizik temelidir.”<sup>33</sup> Dolayısıyla Schmitt’in politik olan ile ontolojik bir düzeye işaret etmektedir ve bu bakımdan politik olan, somut düzlemde yaşanan çekişmeleri, kararı yahut dönüşümleri içeren politikadan ayrılacaktır. Bununla birlikte, ilerleyen satırlarda göreceğimiz üzere Schmitt’te, çağdaş literatürde, sıklıkla “logos” a yapılan vurguyla ön plana çıkan “konuşma”, “diyalog” ve “uzlaşma” da hayati bir yer tutmaz. Bu bakımdan Schmitt, “çatışma”yı temele alan düşünme biçimi yahut politik teoriler için temel kaynağı sağlamaktadır.

Schmitt’in politik olan için önerdiği ölçüt “dost ile düşman” ayrımıdır.<sup>34</sup> Üstelik bu ayrım ya da politik olanın bu ölçütü, tarihsel bir belirlenimi de ifade etmez. Dost ile düşman arasındaki ayrım ontolojik bir ayrımdır, bu bakımdan politika Schmitt için de insanın kaderidir.<sup>35</sup> Fakat dost ile düşman ayrımı ontolojik olsa da, devlet denen politik birlik tarihsel bir biçimdir. İşte tam da bu sebeple politik olan, devleti önceler, hem de zamansal bir öncelik değildir bu, ontolojik olmak bakımından politik olan en temelde durur. Bu sebeple de devletin kendisini ve halkın mahiyetini anlamak ancak politik olanın politikadan ayrılması ve doğru anlaşılmasıyla sağlanabilir. Böylelikle Schmitt’in egemenlik teorisi hakkında da ipuçlarını

---

<sup>33</sup> Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*, s. 60.

<sup>34</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 57.

<sup>35</sup> Bu ayrım özel değil, kamusal bir ayrımdır. Kişisel düşmanı değil, ontolojik olarak başka ve yabancı olanı ifade eder. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, ss. 58-67. Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*, s. 61 ve devamı.

edinmiş oluruz. Politik olan (o kurucu an) devleti varlığa getirir ve ancak böylelikle düşmana karşı, ne pahasına olursa olsun içeride birliği sağlayan egemen doğabilir. Çünkü Schmitt'e göre politik olan;

Sıradan gündelik akışı değiştiren, düzeni sarsan, tarihin seyrini bozan ve böylece yeni imkânlar açan mucizevi bir güçtür. O, yeni rejimler, yeni politik kurumlar yaratma özgürlüğüdür. Öyleyse, o, norm değil karar, hukuk değil, hukuk-dışı, adalet değil, şiddet, düzen değil, düzensizlik, kozmos değil, kaos, içkin değil, aşkın olandır. O, başlangıçtır, kurucu belirsizlik anıdır; politikayı kurma etkinliğidir. Nihayetinde, her politik düzen, kurucu bir kaos ve istikrarsızlık anında varlığa gelir.<sup>36</sup>

Öyle görünüyor ki şimdi temel sorun dost ve düşmanın kim olduğuna “karar” verecek olanın kim ya da kimler olduğudur. Biliyoruz ki bu soru(n) Schmitt'in modernlerle ortaklaştığı ilk noktalardan birisini ifade eder. Çünkü antiklerin “iyi yaşam” idealinden umut kesen modernlerin, salt “hayatta kalma”yı amaç edinen politik dünyalarında edindikleri temel soru(n) düzeni kuracak olanın, çokluğu birlik haline getirecek olanın kim olduğu şeklindeki soruydu. Bu bakımdan Schmitt için de “açıktır ki, politik olanı karara bağlayan modern devletin amacı, ‘iyi hayat’ın tesisi değil, bizatihi hayatın korunmasıdır.”<sup>37</sup> Bu bakımdan Schmitt'in Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un düşüncelerinin bir takipçisi olduğunu ifade etmek gerekir. Kaldı ki Hobbes'u, desizyonist tipin klasik temsilcisi olarak

---

<sup>36</sup> Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta “Politik Olan”*, s. 377.

<sup>37</sup> Günsoy, Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta “Politik Olan”*, s. 69.

belirleyen Schmitt'in kendisidir.<sup>38</sup> Schmitt'in egemenlik teorisini temellendirdiği bu düzlem, kendisinden sonra gelen düşünürlerce de sahiplenilmiş ve politik olan ile politikanın mahiyetini düşünmede etkili olmuştur. Schmitt, en nihayetinde politikayı temelsiz bir temel, bir sıfır anı fakat kurucu bir an olarak tahayyül etmiştir. İnsanın, Arendtyen bir ayrım olan, yeni bir şeylere başlama kapasitesi fikri ile birlikte düşünüldüğünde, Schmitt için politik olan tam da bu yetiyi ifade eder. Bu bakımdan mükemmelen insanidir ve yine Arendtyen bir ifadeyle “öngörülemezdir”. Dolayısıyla Schmitt için sadece olumlu bir gönderimi de yoktur zira kurucu an, “yıkıcı” da olabilir ve potansiyel olarak her türden rejimi tehdit etmektedir. Politik olan, topluma içkin bir belirsizliktir, bir karar verilemezlik noktasıdır.

Bu noktada sorunun artık kamu hukuku terimlerine tercüme edilmesi gerekecektir. Modern devletin hukuki ifadesi ise “egemenlik”tir. Dolayısıyla Schmitt'te temel politik sorunu teşkil eden karar sorunu, Maciavelli, Bodin ve Hobbes'u takip ederek egemenlik ve devlet kavramlarına bağlanır.<sup>39</sup> Böylelikle soru, “egemen kimdir?” şeklinde formüle edilmiş olur. Schmitt, hakikaten de son derece modern bir biçimde düşünmekte, ilk modernlerle aynı kavramları kullanmaktadır<sup>40</sup>, hatta onun “Egemenlik Üzerine Dört Bölüm” alt

---

<sup>38</sup> Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 38.

<sup>39</sup> Günsoy, s. 87.

<sup>40</sup> Elbette bu tavrın Schmitt'e özgü olduğunu kastetmiyoruz. Bu kısmen bir zorunluluktur, zira “Hobbes'dan bu yana, aynı siyasi-hukuki kavramsal alan içinde bulunduğu ve XVII. yüzyılda biçimlenen devlet, egemenlik, ulus, halk, temsil... gibi kavramların pek de kılık değiştirmeden bugüne ulaştıklarını kabul etmek

başlığıyla yayınlanan metni, bu filozofların isimlerini anarken, bir yandan onlarla -özellikle Hobbes'la- aynı sorulara cevap aramaktadır.

Schmitt'in bu soruya verdiği cevap oldukça nettir: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir."<sup>41</sup> Ve ancak böyle bir tanım, sınır-kavram olarak egemenlik kavramına hakkını verebilecektir. Schmitt, karar sorununu, sınır bir durum olarak olağanüstü hale bakarak cevaplamak gerektiğini düşünür. Çünkü sadece kendisine referansla açıklanabilecek, kendisinden başka bir karar ya da norma dayanmayan, "kelimenin tam anlamıyla karar" olan, yalnızca olağanüstü hal hakkındaki karardır.<sup>42</sup> Olağanüstü halde verilen karar, hukuku askıya alır, dolayısıyla devletin kendisini koruma refleksiyle hukukun ne içinde ne de dışında bir durum olarak tam anlamıyla bir belirsizlik anıdır. Schmitt egemenliğin bu belirlenimini, hem *Siyasal İlahiyat*'ta, hem de *Diktatörlük*'te, modernlere dönüş yaparak göstermeyi denemektedir. Bu bakımdan *Diktatörlük*'te Schmitt, "tarihin sunduğu geleneksel şemanın aksine, egemenlik sorununun, XVII. yüzyılda doğal hukukçu yazarlar tarafından da olağanüstü hal hakkında karar verme sorunu olarak algılandığını"<sup>43</sup> gösterdiğini ifade eder.

---

gerekecektir." Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012, s. 102.

<sup>41</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 13.

<sup>42</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 13.

<sup>43</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 17.

“Yeni düzen kavramı olarak devlet”<sup>44</sup>, kendisini özellikle ortaçağda yükselen dinsel çatışmalara (Katoliklik ve Protestanlık) bir son vermek, kendisini bu bakımdan karar mercii olarak belirlemekle kanıtlamıştır. Bu bakımdan Machiavelli, Bodin ve Hobbes’un içerisinde buldukları tarihsel çerçevenin büyük ölçüde benzeştiğini hatırlatmak, merkezileşmiş bir kuvvet aygıtı olarak devletin doğuşu hususunda önemli ipuçları verecektir. Özellikle Machivalli ve Hobbes’un sorunu, ülkelerindeki iç savaşın sona erip devletin birliğinin sağlanmasıdır. Machiavelli’nin uğraştığı temel politik sorun, İtalya’nın ulusal birliğinin kurulması sorunudur. Üstelik bu, onun düşüncesinin tarihselci bir okumasından çıkarılan bir sonuç da değildir.

Dolayısıyla “modern” devlet teorisinin, maddi bir ihtiyaca cevap veren ve temel olarak benzer sosyo-politik koşullar/sorunlar içerisinde gelen düşünürlerce ileri sürülen bir teori olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. “Devlet düşüncesi tarihi bakımından Machiavelli’yi önemli kılan husus, modern devlet teorisinin, onun diktatörlük teorisinden gelişmiş olmasıdır.”<sup>45</sup> Machiavelli en temelde, politika ile ethiki birbirinden ayırır, prensi etik sorumluluklardan azad eder; dolayısıyla politik iktidar ile uyruk arasındaki ilişkiyi “eşitsiz bir güç ilişkisi” olarak kurar.<sup>46</sup> Bu, politikanın amacını kendi varlığını sürdürmek ve kendi gücünü geliştirmek olarak ortaya çıkaran eşitsiz güç ilişkisi, kelimenin modern anlamında devletin ve onun hukuki

---

<sup>44</sup> Günsoy, s. 108.

<sup>45</sup> McCormick’ten akt. Günsoy, s. 108.

<sup>46</sup> Günsoy, s. 109.



ifadesi olan egemenliğin en önemli alamet-i farikası olacaktır. Modern devletin başat iki özelliği, yani merkezileşme ve bürokratikleşme, burada kuvvet yoğunlaşması ve iktidar tekniği olarak kavranır.

Çünkü devlet her şeyden önce maddi bir aygıttır; kuvvete yön veren bir siyasi iktidar tekniğidir. Modern devlet, tarihsel olarak siyasi bir teknikten doğmuştur; kuvvet yoğunlaşması, yürütme ve militer/bürokratik memuriyet onun asli özellikleridir; doğası icra ve operasyona (araç ve gerece) dayanır. Bu durum, Machiavelli'nin ahlak ve siyaseti birbirinden neden ayırmak zorunda kaldığını açıklar. Ayrıca *Ragione di Stato*'da mistik hukuki birliği (*universitas/societas christiana*) temsil eden o kitabın neden ayakaltında gezindiği de daha iyi anlaşılır: Devlet, varlık nedeni ve amacı kendinde bulunan, dolayısıyla özerk bir işleyiş biçimine ve yasalara sahip olan bir aygıttır. Devlet mantığı, bu özerkliği muhafaza eden stratejik ilkeleri yansıtır. İster tek bir kişinin mutlak iktidarı olsun, ister demokratik cumhuriyet, modern devlet öncelikle bağımsız maddi varlığını sürdürmek için çaba harcar. Bunu da kendi mantığına uygun bir şekilde, yani kuvvet (şiddet) ve baskı uygulayarak, bürokratik olanakları kullanarak ya da teknik ve uzmanlık gerektiren gizli bir siyaset (arcana imperii) yürüterek yapar. Modern siyasal birlik (ulus-devlet), hangi biçime sahip olursa olsun, her şeyden önce kuvvet ve teknikle ilgili bir meseledir. Machiavelli, davayı bu nesnel koşullar üzerinde şekillendirmiş, savunmayı da ona göre yapmıştır.<sup>47</sup>

Modern siyasal iktidarın kuvvet ve icradan oluşan maddi temeli kamu hukukunda da göze çarpar. Jean Bodin'in "egemenlik" tanımı (modern devletin hukuki ifadesi) bunu açıkça gösterir: "Egemenlik kavramı, devletin mutlak ve sürekli iktidarını içerir [...] Egemenlik, en yüksek emretme kuvveti anlamına gelir."<sup>48</sup> Schmitt'in de tespit ettiği üzere bu tanımdaki "mutlak ve sürekli" ifadesi, Hobbes'ta

<sup>47</sup> Yelkenci, "Devlet Mantığı", s. 114.

<sup>48</sup> Bodin'den Akt. Yelkenci, *Devlet Mantığı*, s. 115.

giderek gelişmiş anlamını bulacak olan kralın ölümsüz bedeni fikrinin doğmasını ifade eder. Machiavelli’de prensin hem bireysel-maddi varlığına -hatta talihine!- bel bağlamak durumunda olan egemenlik, Bodin’in tanımıyla birlikte, süreklileşir. Fakat burada kral hala devletle özdeştir. “Bu çerçevede Bodin, istisnai olanın varlığını kabul etmekle birlikte, kralın dünyevi olanı aşan bir egemenliğe sahip olduğunu söylemez.”<sup>49</sup> Egemen, ancak Hobbes’un Leviathan’ıyla birlikte kişiler ölse de baki kalacak, “tanrısal” bir karaktere bürünür. “Kral öldü! Yaşasın kral!” şeklindeki slogan bu bakımdan oldukça açıklayıcı görünmekte ve Schmitt’in, modern kavramların ilahiyattan devşirme oldukları yönündeki tespitine kanıt teşkil etmektedir.

Egemen, olağanüstü hale karar verendir fakat Schmitt’in ifadesinin devamı daha can alıcı bir tespiti dile getirir: liberal hukuk devleti doktrininde olağanüstü hal yok sayılmaktadır. Olağanüstü halde verilen karar, gerçek anlamda “karar” olsa da liberal örtü, tüm bir normlar sisteminin temelinde bir kararın olduğunu unutarak, temele, tarafsız ve sabit anayasanın kendisini yerleştirir. Üstelik istisna halinin kimi anayasalarca tanınıyor ve yasaya dâhil ediliyor oluşu da Schmitt’in iddiasını çürütmez. Zira biçimsel olarak istisna hali hakkında anayasada her ne türden kanun yer alırsa alsın, istisnayı istisna yapan “hukukun askıya alınması”dır. Dolayısıyla istisna hali, bu durum geçici de olsa hukuki bir boşluk anını ifade etmek zorundadır. “Bu nedenle -ister genel ister münferit bir durumda- yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin

---

<sup>49</sup> Günsoy, s. 111.

alametifarikasıdır.”<sup>50</sup> Bu bakımdan, Leviathanın doğuşunda olduğu gibi güvenlikle ilgili bir korku anında tüm yetkiler egemene devredilir. Üstelik özgürlüklerini sonuna kadar kullanmaya hevesli yurttaşların tebaası olduğu çağdaş devletler de buna bir istisna teşkil etmez, aksine, onlar da kuvvetlerin tek bir elde toplanması için yetkiyi egemene rıza hatta gönüllükle verirler. Böylelikle olağanüstü halde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. Kritik olan ise bu durumun tüm yetkileri elde toplamayı gerektirecek türden bir istisna hali olduğuna ve istisnadan sonra kuralın ne olduğuna karar verecek olanın kim olduğudur.<sup>51</sup>

Şimdi bu Schmittyen tezleri devreye sokarak modern egemenlik ve hukuk devleti hakkında bir tartışma yapmayı deneyebiliriz. Özetle ve Schmittyen bir tarzda içerik verecek olursak şu tespiti yapabiliriz: modern devletin başat iki özelliği merkezileşme ve bürokratikleşmedir. Anayasal devlet, “hukuk devleti” biçiminde kurgulanmış başka bir ifadeyle “ehlileştirilmek üzere” liberal bir ilkeyi benimsemiştir: hukukun üstünlüğü ilkesi. Bu ilke en temelde devlet içinde hukukun, siyasi iktidardan daha üstün olduğu anlamına gelir. Leviathan’a karşı Locke’un ilk kez sistematik bir biçimde önerdiği kuvvetler ayrılığı ilkesi de, siyasi iktidarın kuvvetleri tek elde toplayarak “keyfi” davranmasını engellemek suretiyle, bu ilkeyi garanti altına almayı amaçlar. Amaç, devleti yönetenin kişiler ya da

---

<sup>50</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 17.

<sup>51</sup> Sıklıkla yakınmalara sebep olan “terör” ve “terörle mücadele” kavramlarının kapsamlarının belirsizliği, bize düşüncede hareket kabiliyeti kazandırma ihtimali bakımından, bir analogi kurularak bu meseleyle birlikte düşünülebilir.

şahsi çıkarlar değil, sabit yasaların olmasıdır. Anayasal devlet, siyasi iktidarın denetlenmesi sorununa bir çözüm arayışıdır. Bu yasanın kendisi ise hukuk sisteminin en tepesindeki norm olan anayasadır. Anayasa, önceden belirlenmiştir, keyfi olarak değiştirilemezler. Bu bakımdan, Schmitt'in acımasız eleştirilerine konu olan “tarafsızlık” ilkesi, hukuk devletinin en yüksek erdemini de ifade eder. Bu bakımdan hukukun üstünlüğü ilkesi, hukuk sistemine değil, siyasi rejime dair bir ilke, öneri ve beklentidir.<sup>52</sup> Fakat dünyada yaşanan ve yaşanmakta olan deneyimleri hesaba kattığımızda yargıyı hükümetten ayıran, onun tekelinden alan anayasal devlette bu normların uygulanışı ile modern devlet aygıtı arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek, hem de Schmitt'in kılavuzluğunda düşünmek neredeyse zorunlu hale gelir.

Türkiye’de anayasal devlet, biçimsel olarak tam manasıyla 1961’de kurulmuştur. Kuvvetler ayrılığı, cumhurbaşkanının tarafsızlığı, yargı bağımsızlığı ve yargı denetimi 1961’deki askeri müdahale sonrasında gelmiştir.<sup>53</sup> Böylelikle artık, normal şartlar altında, 2002’den beri iktidar olan AKP gibi siyasi iktidarlar devleti hukuka dayanarak yönetiyor olarak görünürler. Dahası, gerçekten de iktidarın, meşruiyeti sorgulanacak türden, “adalet duygusu”nu tırmalayan türden eylemleri bile çoğunlukla hukuk üstünlüğü ilkesinin

---

<sup>52</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara, Siyasal Kitapevi, 2003, s. 9.

<sup>53</sup> O tarihe kadar cumhurbaşkanı siyasi partisinden istifa etmek zorunda değildi. İsmet İnönü’yü tarafsız olmamakla eleştiren Celal Bayar, Demokrat partiyle iktidara geldikten sonra bu kuralı bozmamış ve genel başkanlığı bıraksa da parti üyeliği ve milletvekilliğine devam etmiştir. Bununla birlikte yargı bağımsızlık ve denetimini sağlayan Anayasa Mahkemesi de 1961 Anayasası ile kurulmuştur. Bkz. Ayşegül Kars Kaynar, Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı, Kampfplatz içinde, dip. 1&2.

dışına çıkılmadan hatta mükemmelen hukuki bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla Ak Parti iktidarına sıklıkla yöneltilen, hükümetin hukuk üstünlüğü ilkesini zedelediği yönündeki eleştirilere karşı, aynı hükümetin tam da hukuk devletinin işleyişine ve diline uygun olarak eylemde bulunduğu, yalnızca anayasal devletin sağladığı imkânlar şeklinde hükümet ettiği şeklinde savunma yapılabilir. Esasen bu savunmanın hepten yanlış olmadığı, zira yargı ve yürütme kadroları “doğru” kişilerle doldurulduğu sürece ve anayasada gerekli görüldüğü takdirde değişiklikler yapılabildiği de göz önünde bulundurulduğunda kuvvetler ayrılığı ilkesinin, ortaya atıldığı amacı gerçekleştirmek için yeterli olmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla hükümet ile anayasal düzenleme, başka bir ifadeyle siyasi iktidar ile normatif düzen arasındaki ilişkinin tekdüze ve sorunsuz olmadığını teslim etmek gerekir.<sup>54</sup> Çünkü hukukun üstünlüğü ve kuvvetler ayrılığı ilkesi, yasaların uygulanışını sorunsallaştırmaz. Dolayısıyla,

Bir yandan anayasal devlet, hukukun üstünlüğü ile siyasi iktidarı normatif düzenden uzaklaştırır ve onu sınırlar; öte yandan parlamenter sistem yasama ve yürütme iktidalarını pratik olarak çoğunluk partisinin eline verir. Böyle olunca, parlamentonun yasama fonksiyonunun kendisi, yasal normların siyasi iktidarı dışlayamadığının en bariz örneği olur. Yasal normları yapan, çok partili ve çok sesli parlamento değil, parlamentodaki çoğunluktur.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Ayşegül Kars Kaynar, Carl Schmitt, “Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı”, s. 47.

<sup>55</sup> Ayşegül Kars Kaynar, Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı, s. 48.

Dolayısıyla liberal parlamenter sistemlerde yasal normların ilahi, kutsal, evrensel değerler oldukları pek söylenemez, daha çok bunlar o anki okluğun iradesi ve kararından ibarettir.<sup>56</sup> Eğer bu çoğunluğun, belirli amaçlar etrafında hatta kimi zaman bir kahraman ya da peygamber türünden karizmatik bir lider etrafında örgütlenme ihtimali de düşünülürse, Schmittyen bakış açısından tek kişinin kararı ile çoğunluğun kararı arasında nitelik bakımından bir fark olmadığı da rahatlıkla ve çelişkiye düşülmeksizin iddia edilebilir. Bu bakımdan,

demokrasi modern parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın da var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın var olabilir ve diktatörlük demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir.<sup>57</sup>

Bu tespiti, şimdi bir kez de egemenlik tanımına dönerek olağanüstü hal ilanı ile birlikte düşünürsek, tespitin doğrudan işaret ettiği “yönetim biçimleri arasındaki tatsız yakınlık” daha anlaşılır hale gelir. Böylelikle hem Schmitt’in neden modern devletin değiştirdiği kılıkları bir kenara bırakarak doğasıyla (ve hukuki ifadesi olarak egemenlikle) ilgilendiği, hem de Schmitt düşüncesinin Marksist teorisyenler tarafından sıklıkla, devletin “sert çekirdeğine” vurgu yapan Althusser gibi isimlerle birlikte düşünüldüğü açıklık kazanır. Schmitt, her ne kadar devletin doğrudan sınıf çelişkilerinin üzerini örten bir yeniden üretim aygıtı<sup>58</sup> olduğunu düşünmese de, amacı bir

---

<sup>56</sup> Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 39.

<sup>57</sup> Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 49.

<sup>58</sup> Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*,

yana, bu aygıtın işleyiş biçimini post-Marksist düşünürlerle ortaklaşacak biçimde ortaya koymuştur.<sup>59</sup>

Döneminde yalnız olmadığını belirtmekle birlikte, kendisinden sonra olağanüstü hal üzerine yapılan tüm çalışmaların, hele de bunlar hukukun askıya alındığı an olarak demokrasi ve diktatörlük arasındaki ilişkiyi sorguluyorsa, bir şekilde Schmitt'ten etkilendiğini/esinlendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu durumun muhtemelen en önemli ve ünlü örneğini Giorgio Agamben teşkil eder. Bununla birlikte çok daha yakın tarihte C. L. Rossitter'in ortaya koyduğu felsefi temelli fakat somut tarihsel örnekleri işleyen çalışma da, Schmitt'ten esinlenmiş olması muhtemel ve benzer bir soruya cevap aramaktadır.

---

<sup>59</sup> “Devletin ‘söz dinlemeyen’ doğasını en iyi fark edenlerden biri de hiç şüphesiz Lenin’dir. Sendikalar üzerine yaptığı bir konuşmada bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Konuşma temel olarak şu sorulara cevap vermek amacıyla yapılmıştır: İşçilerin sınıfsal çıkarını kollayıp gözetken bir devlette işçi sendikalarına ihtiyaç var mıdır? Kapitalistlerin sınıfsal çıkarları üzerine bina edilmiş bir devlette azınlığın (kapitalistlerin) çoğunluğa (emekçilere) uyguladığı sistematik şiddeti ve dolayısıyla işçi sendikalarının varlık sebebini açıklamak kolaydır. Peki ya proletarya diktatörlüğünde? Lenin’in cevabı şöyle: ‘Parti programımız [...] devletimizin bürokratik çarpıklıklarla malul bir işçi devleti olduğunu göstermektedir [...] Alın size geçiş döneminin gerçekliği. Şimdi, pratikte bu şekle bürünmüş bir devlette sendikaların savunacakları bir şey olmadığını ya da kitlesel düzeyde örgütlenmiş proletaryanın maddi ve manevi çıkarlarını savunurken sendikalar olmadan da idare edebileceğimizi söylemek doğru olur mu? Hayır, bu teorik açıdan çok yanlış bir akıl yürütme tarzıdır [...] Şu an öyle bir devletimiz var ki, *proletarya bu devlete karşı kendisini tümüyle örgütlü bir şekilde korumak zorundadır, bizse hem işçileri kendi devletlerine karşı korumak* [abç] hem de işçilerin devletimizi korumalarını sağlamak için bu işçi örgütlerinden yararlanmak zorundayız’”. Lenin’den akt. Taner Yelkenci, “Marksist-Leninist Devlet Teorisi”, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi içinde*, (Der.) Taner Yelkenci, Ankara, NotaBene Yayınları, 2013, s. dip. 60.

Çalışmanın koyduğu betimleyici hedefi amaçlamak uğruna şimdi, politik olanın ve politikanın doğası hakkındaki bu Schmittyen tespitlerin, diğer “çatışmacı” düşünürlerin görüşlerindeki izini sürebiliriz. Chantal Mouffe ve Laclau, kendilerini Marksist olarak tarif eden ve çağımızın en önemli politika felsefecileri arasında sayılan iki isimdir. Onlar gerek ortak gerekse de şahsi çalışmalarında aynı teoriyi ayrıntılandırmış, Marksist temellere dayanan fakat radikal bir demokrasi teorisine evrilen bir düşünce ortaya koymuşlardır. Onları özgün kılan ise düşüncelerini, en yüksek temsilini Habermas düşüncesinde bulduğunu ifade edebileceğimiz “diyalojik” ya da “iletişimsel” ve uzlaşmaya dayanan demokrasi teorilerine bir karşı çıkış olarak geliştirmiş olmalarıdır. Zira Mouffe, özellikle “Siyasal Üzerine” (*On The Political*) başlıklı metninde, hem “çatışma”nın hem de “politik olan” ile politika arasındaki ayrımın temellerini kurarken doğrudan Schmitt’e referansla yazmaktadır. Dolayısıyla getirdikleri çözümler iki farklı uca doğru yönelmiş olsa da, topluma içkin çatışma ve politikanın bir temelsiz temel oluşu hususunda bu düşünürler hemfikir görünmektedir. Bir başka çağdaş düşünür Jacques Ranciere de, toplumun doğasında, yani topluma içkin olan bir yarıktan söz eder ve klasik ya da modern her toplumun bu ikilik üzerine tesis edildiğini düşünür. Bununla birlikte Ranciere, “politik olan”, ve “politika” ayrımına bir unsur daha ekler ve “polis”ten söz eder. Ranciere de, özgürleşme ve eşitlik ilkelerini temele alır, dolayısıyla o da radikal bir demokrasi savunucusu olmuştur. Fakat “polis”e yaptığı vurguya rağmen uzlaşmaya değil, çatışmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla Ranciere, polis’in, konuşmaya dayanan demokrasi pratiğinden değil,



toplumu tesis eden yarığın giderilmesi biçiminden feyz almaktadır. Fakat Ranciere'in düşüncesinde de politik olan, yine bir temelsiz temel olarak kavranır.

Mouffe ve Laclau'nun çıkış noktasının en temelde, pratikte gerçek bir demokrasiye duyulan acil ihtiyaç ve teorik olarak dillerden düşmeyen fakat toplumdaki antagonistik ilişkileri ve siyasal gözden kaçırın "diyalojik demokrasi" söylemleri olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. "Demokrasi", birçok düşünürün üzerinde mutabakata vardığı üzere günümüzde giderek içi boş bir gösteren haline gelmiş ve liberalizmin de etkisiyle, politik olanın ve politikanın kendisi kaybolmuştur ki bu noktada Arendt ve Habermas'ın kaygısını paylaşmaktadırlar. Hem güncel, reel politik tartışmalarında hem de teorik tartışmalarda sıklıkla dile getirilen ve belirli ölçülerde kutsanan diyalog, uzlaşma, mütabakat gibi kavramlara şüphesiz hepimiz aşına hale gelmişizdir. Fakat bir yandan da hepimiz, giderek artan anti-demokratik uygulamalara, demokrasi adı altında ülke rejimlerinin çoğunluğun iradesinin diktasına dönüşümlerine, yerel politika çağrılarına rağmen merkeziyetçiliğe de aşınayızdır. Bununla birlikte, demokrasi söylemine eşlik eden fakat ona eşlik ederken kendisi de boş bir gösterene dönüşen "insan hakları" söylemleri de hem apolitik düzeyde sadece sohbetlere konu olmakta, bir yandan da çeşitli işgal güçleri için kimi zaman kılıflar haline gelmektedir. Dolayısıyla bunca demokrasi çağrısı ve insan hakları talebine rağmen politik alanda vahim bir dönem içerisinde olduğumuz ve meseleyi kökten bir biçimde aşmadıkça böyle de kalacağımız açıktır. İşte Mouffe ve Laclau bu sorunlara, politikanın kaybı ya da politikanın geri dönüşü

tartışmalarına katılarak cevap ararlar. Çünkü bu düşünürler, çağın ruhuna hâkim olan politik kavrayışın aslında bir politikasızlık olduğunu, hakim söylemlerin toplumsal yaşamın ve politikanın gerçek karakterini gözden kaçırdıklarını iddia etmektedirler. Bu bakımdan Mouffe ve Laclau'nun politikayı Schmittyen bir tarzda anladıklarını ve topluma içkin olanın çatışma, onların özgün ifadesiyle antagonizma olduğunu ifade etmek gerekir.

Mouffe ve Laclau'nun en temel hedefinin, demokratik politikanın esas karakterini ortaya koymak olduğu ifade edilebilir. Onlar buradan yola çıkarak, bu karakterin doğasıyla tutarlı, çağımıza en uygun demokratik politikanın koşullarını teorize etmeyi denemektedirler. Bunu yolda en temel karşı çıkışları ise evrensel mutabakata, konuşmaya, iletişime ve nihayetinde uzlaşmayı temele alan teorilere yönelmektedir. Çünkü Mouffe'a göre -ki burada temelde Habermas'ı hedef almaktadır- “evrensel düzeyde rasyonel bir mutabakatın mümkün olduğuna dair inancın demokratik düşünceyi yanlış yola saptırdığını”<sup>60</sup> düşünmektedirler. Hâlbuki Mouffe'a göre, muhtemelen Machiavelli'den başlatabileceğimiz bir hatta Schmitt'i de takip ederek, topluma doğası gereği içkin olan “diyalog” ve “müzakere” değil; “çatışma” ya da “antagonizma”nın kendisidir. Dolayısıyla Mouffe'a göre demokratik siyasetin başarması gereken şey toplumdaki antagonizmayı yok sayması ya da ortadan kaldırması değil, onu, demokratik kurumlar aracılığıyla bir “agonizma” biçiminde kamusal alana aktarmak olmalıdır. Bu sebeple kamusal alan

---

<sup>60</sup> Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013, s. 9.

ne çözümler antagonizmaların ne de salt uzlaşmanın alanı olmalıdır; kamusal alan daha çok, canlı bir agonistik mücadelenin alanı olmalıdır.

Mouffe ve Laclau siyasal ile siyaset arasında yaptıkları ayrımı hem *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* başlıklı metinde, hem de Mouffe'un şahsi çalışması olan *Siyasal Üzerine* metninin hemen başında tekrar etmektedirler. Mouffe, ayrımı şöyle dile getirir:

“siyasal”la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, “siyaset”le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum.<sup>61</sup>

Dolayısıyla Mouffe ve Laclau'ya göre “çatışma” toplumun göz ardı edilemeyecek, tek değil fakat esas karakteridir. Dolayısıyla siyasal olan Mouffe ve Laclau için de, yine Heideggerci ve Schmittyen anlamda “ontik” düzeye gönderme yaparken, siyaset ontolojik düzeye gönderme yapar. Mouffe ve Laclau'ya göre siyasal oluşturulan içerik diyalog ya da müzakere şeklinde belirlenemez, yalnızca alana hâkim olan karakterin evrensel uzlaşma değil, çeşitli düzeylerde ve çeşitli biçimlerde ifade bulan ve asla tamamen ortadan kaldırılamayacak –ve özgün düşüncelerine göre kaldırılması istenmeyen- antagonizmalar olduğudur. Laclau ile birlikte ifade ettikleri üzere:

---

<sup>61</sup> Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 16.

Bizim yapıtımızda merkezi rol oynayan antagonizma kavramı, her tür nihai uzlaşmayı, herhangi bir akılcı konsensüsü, bütünüyle kapsayıcı bir “biz”i baştan olanaksız kılıyor. Bize göre dışlayıcı olmayan bir kamusal akılcı tartışma alanı kavramı olanaksızdır. Çatışma ve bölünme, bize göre, ne yok edilmesi arzulanan ama yazık ki edilemeyecek rahatsızlıklardır, ne de -tikelliklerimizi bir yana bırakıp akılcı benliğimizle davranmaktan aciz olduğumuzdan ötürü- asla ulaşamayacağımız, ama ulaşılacak ideal olarak arzuladığımız bir uyumun gerçekleşmesini engelleyen ampirik engellerdir. Biz çatışma ve bölünme olmaksızın çoğulcu bir demokratik siyasetin olanaksız olacağına inanıyoruz.<sup>62</sup>

Böylelikle Mouffe ve Laclau, projelerinin dayandığı temeli ortaya koymuş olurlar; onlara göre en konsantre ifadesiyle, antagonizma topluma içkindir ve aşılması gereken bir mefhum değildir, bununla birlikte demokratik siyasetin gereği, antagonizma toplumu yani bir arada yaşamayı imkansız hale getireceği için, onu agonizma boyutuna çekerek kamusal alanı bu türden çekişmelerin alanı haline getirmektir. Fakat asıl ayırıcı nokta Laclau ve Mouffe’un, demokratik siyaseti mümkün kılanın da, tam da bu antagonizma olduğunu düşünmeleridir. Onlara göre antagonizma, demokrasinin varoluş koşulu ve doğru demokratik siyasetin yeşerebilmesinin asıl sebebidir. Dolayısıyla Mouffe ve Laclau, antagonizmayı kabul etmekten ileri giderek, onu, agonizma formunda siyasetin doğasına dâhil ederler ve tam da bu sebeple uzlaşmayı temele alan teorilerin siyasetin gerçek karakterini kaçırdıklarını, bunların apolitik olduğunu ifade ederler.

---

<sup>62</sup> Ernesto Laclau; Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015, s. 23.

Burada Mouffe ve Laclau'nun, düşünceleri kısmen ortaklaşsa da eleştirdiği Marcel Gauchet'nin de toplumdaki ihtilaf hususunda benzer bir görüş ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Gauchet de, çatışma ya da ihtilafın (*conflict*) siyaseten ortadan kaldırılması gereken değil, aksine itiraf edilerek yaşanması gereken bir şey olduğunu ileri sürmüştür. Gauchet de güncel dünyanın bir siyazetsizlik krizi içerisinde olduğu kesindir. Doğru anlamda demokratik siyaset yapmak ise ihtilafın itirafıyla gerçekleşecektir, zira “demokrasi kavramı temelde insan otonomisinin siyasal olarak biçimlenişidir.”<sup>63</sup> O, Laclau ve Mouffe'un ve yine Claude Lefort'un tezine oldukça benzer bir biçimde, “demokratik toplumsallığın, ihtilafın, siyasette ortadan kaldırılması yoluyla değil, ancak barışçıl yolla temsil imkânına kavuşması sayesinde oluşacağını”<sup>64</sup> ifade eder:

Siyaset ihtilafın toplumun sürekliliğini sağlayacak bir tarzda tesis edilmesidir. İhtilafın yokluğu ancak hasımın yokluğu anlamına gelir ki bu da savaşların hedefi olan bir barıştır. Siyasal ihtilaf ortak alanı kurar. Siyasal ihtilafın özel doğası, içinde karşıt bakış açılarının anlam kazanacağı bir aleniyet (kamusallık) alanını tesis eder. Bakış açılarından birinin yok olması, bu alanın yok olmasıdır.

Dolayısıyla Gauchet de demokrasiyi, Mouffe ve Laclau'nun kavramlarını kullanırsak, toplumsal antagonizmanın, agonizma olarak var olduğu ve çatıştığı bir kamusal alanın varlığa getirilmesiyle, yani karşıt konumların eşit temsil ve agonistik bir tartışma imkânı bulduğu bir durum olarak anlamaktadır. Siyasal ve siyaseti, toplumun çatışmalı doğası üzerinden tanımlayıp, bu çatışmayı insanın yazgısı olarak

---

<sup>63</sup> Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, Der.; çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013, s. 19.

<sup>64</sup> Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 15.

gören çağdaş isimlerden bir diğeri de Jacques Ranciere olmuştur. Ranciere ise vurgusunu demokratik temsil değil “eşitlik” ile “özgürleşme” üzerine yapar ve toplumu kuranın bir yarılma olduğunu, toplumun doğası gereği bir yarık üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Ranciere’e göre de ontik düzeyde bir yarık ve çatışma, topluma içkindir.

Ranciere, siyasal ile siyaset ayrımına “polis”i de ekler. Ona göre *polisi* kuran, uyumdan, ortaklaşmadan, müzakereden, konuşmadan önce bir “uyuşmazlık”tır. Bu sebeple hem polisin kuruluşu, hem siyasetin kendisi bir uyuşmazlığa ve bir “yanlış sayım”a dayanır. Ranciere, siyasal ile siyaset arasındaki ayrımı şöyle yapar:

Şu soruluyor bize: “Siyasal *olan* nedir?” Ben en kısa yanıtı vereceğim: Siyasal olan, ayrı türden iki sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır. Bu sürece polis adını vereceğim.

İkincisi eşitlik sürecidir. Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Bu oyunu anlatacak en uygun ad, özgürleşmedir. Lyotard’ın çözümlmelerine rağmen, ben özgürleşme fikri ile evrensel bir haksızlık ve evrensel bir mağdur büyük anlatısı arasında zorunlu bir ilişki görmüyorum. Bir haksızlığın ele alınmasının polis süreci ile eşitlik süreci arasındaki karşılaşmanın evrensel biçimi olduğu doğrudur. Ama bu karşılaşmanın kendisi sorgulanabilir. Zira hangisi olursa olsun her tür polisin eşitliği inkâr ettiğini ve bu iki sürecin birbirleriyle ortak ölçüleri bulunmadığını öne sürmek mümkündür. Bu Le Maitre ignorant’da işlediğim, entelektüel özgürleşmenin büyük düşünürü Joseph Jacotot’nun tezidir. Ona göre yalnızca bireylerin entelektüel özgürleşmesi mümkündür. Yani siyasal sahne diye bir şey yoktur. Yalnızca polis yasası ve eşitlik yasası vardır. Sahnenin var olabilmesi için formülü değiştirmemiz gerekir. Her tür polisin eşitliği inkâr ettiğini söylemek yerine, her tür polisin eşitliğe zarar verdiğini söylemeliyiz. O zaman şunu diyebileceğiz: Siyasal olan,

eşitliğin doğrulanmasının verilmiş bir zararın, bir haksızlığın incelenmesi biçimine bürüneceği sahnedir.

O halde elimizde üç terim var: polis, özgürleşme, siyasal olan.<sup>65</sup>

Böylece Ranciere, polisi kuran siyaseti düzenleyici, örgütleyici bir form olarak tarif eder, siyasal olanı ise bir süreç olarak görür: özgürleşme süreci.<sup>66</sup> Dolayısıyla Ranciere için de siyasal olan sabit olan değil, sabit bir öz değil, kurucu olandır; o siyasetin yönünü değiştirebilecek olan, yaşam biçimi olarak rejimi tehdit edendir. Çünkü siyasal olan demokratik mücadeleyi getirdiğinde, eşitliğin sağlanması ve özgürleşme süreci olarak karşımıza çıkar. Bu minvalde *Polisin* kuruluşu bir yanlış sayıma dayanır: topluluk içinde yaşayan herkesi halk (*demos*) adı altında, bunların toplamıyla özdeş kılma yanlışı.<sup>67</sup> Fakat bu yanlışın kendisi siyaseti mümkün kılar. “Ranciere’e göre verili düzen (polis) bir yanlışa, bir açmaza, tam da politikayı mümkün kılan bir skandala dayanır.”<sup>68</sup> Bu bakımdan “Demokratik mücadele, sesleri sözlere çeviren özgürleştirici bir süreç olacaktır. Demokrasi de verili polis düzenine karşı çıkışlar olduğu sürece var olur (...)Özgürleşme, herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin doğrulanmasıdır.”<sup>69</sup> Bu yüzden de Ranciere demokrasiyi, saf siyaset ya da saf politika olarak görür. Ona göre antik

---

<sup>65</sup> Jacques Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, ss. 70-71.

<sup>66</sup> Jacques Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, s. 72.

<sup>67</sup> Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir, Aralık Yayınları, 2005, s. 40; 58.

<sup>68</sup> Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan"*, s. 349.

<sup>69</sup> Yavuz Yıldırım; Efe Baştürk, “Ranciere Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* içinde, Sayı: 24, Bahar, 2015, s. 55.

ya da modern, toplumdaki temel ayrım ya da yarı fakirler ve zenginler arasındadır fakat farklılıklar söz söylemeye ehil olan, topluma katacak erdemi olan gibi farklı biçimlerde çeşitlenir. İşte demokrasi de toplumdaki bireyleri, kendilerini gerçekleştirebilecek biçimde eşitlemeyi yani söz gelimi sırf ses çıkarana, söz söylemeye ehil olanı eşitlemekle ilgilidir. Bu yüzden politika,

*polis*in rasyonel söze haiz olanlar ile yalnızca ses çıkarana arasında tesis ettiği hiyerarşik yapıyı bozma özgürlüğüdür. Bu yüzden Ranciere'e göre politika, hiçbir şeyin adı değildir veya hiçliğin, yokluğun adıdır. Yalnızca bu hiçliğe eş bir özgürlük olması hasebiyle politika, evrensel eşitsizliğin neden olduğu evrensel haksızlığı telafi etme yoludur. Bu anlamda, demokrasi, salt bir yönetim biçimi değildir; o, politikanın *sine qua non*udur ya da hatta politikanın tam da kendisidir.<sup>70</sup>

Ranciere'in uyuşmazlık ile kastettiği tam da budur: aslında halkın tümünün erdemi olan özgürlükten başka hiçbir şeyi olmayanlar ile rasyonel söze sahip olanlar arasındaki uyuşmazlık. Uyuşmazlık kavramının burada *disagreement* yani anlaşmazlığın karşılığı olarak kullanıldığı düşünülürse, Ranciere'in de topluma içkin olan yarı, çatışma ile politikanın kurucu an olma, temelsiz bir temel yani hiçbir şeyin adı olma hususunda yukarıda adı geçen düşünürlerle ortaklaştığı ifade edilebilir.

Bütün bu tartışmalardan sonra daha yakın zamanda düşünce üreten Mark Neocleous'un hatırlattığı bir noktaya dönmek yerinde görünmektedir. Neocleous, Marksist bir çizgiden hareket ederek Schmitt'e karşı çıkar fakat bu karşı çıkışın konusunu teşkil eden şey

---

<sup>70</sup> Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta "Politik Olan"*, s. 350.



Schmitt'in haksız oluşu değil, yeteri kadar ileri gitmemiş oluşudur. Neocleous'a göre -ki burada o Agamben'in düşüncesini de hesaba katmaktadır- temelde, 20. yüzyılın başından itibaren modern liberal devletler olağanüstü halin istisnai tedbirlerini kullanarak hak ve özgürlükleri o kadar yaygın ve o kadar sık kısıtlamışlardır ki, olağanüstü ve istisnai niteliklerini kaybetmişlerdir. Yani şiddet, liberal devletin olağan durumudur; kuralıdır. Özgürlükler ülkesi Amerika'da (Baltimore), bizlerin şaşkınlık ve nefretle kınadığı Gezi Parkı olaylarının çok daha geniş çaplı bir versiyonunun yaşanmış olması bu bakımdan hiç de şaşırtıcı değildir. Böyle bir örnek karşısında, bu örnek göz ardı edildiğinde cevabı hemen herkese çok açık gelen şu sorunun yanıtı artık oldukça belirsiz kalmaktadır: Amerika Birleşik Devletleri, bir polis devleti midir?

Burada belki, Rappard'ın şu kısa ama özlü ifadesini hatırlatmak faydalı olabilir: “Demokrasi barışın çocuğudur ve annesinden ayrı yaşayamaz.” Metnin başında, bizi bu sorunun peşine düşmeye iten örneklerden bir başkası olarak Guantanamo, istisnai bir örneği ya da anomaliyi değil, araştırılması gereken vahim ve gerçek bir teorik zemini işaret eder. Türkiye'nin doğusunda yaşanan sivil ölümleri ya da cumartesi anneleri gibi örnekleri de bu çerçevede yeniden gözden geçirip, teşhisin -maalesef- Schmittyen bir tarzda konması zorunlu görünmektedir: Yönetim biçimi her ne olursa olsun modern devlet söz konusu olduğunda yapısı gereği ehil kılınamayan bir iktidar alanından, ilk ve başlıca amacı kendisini sürdürmek olan sert bir çekirdekten ve liberal önlemlerle kısıtlanamayacak bir egemenlikten söz ederiz.

Dolayısıyla Schmitt bize, her şeyden önce, hatta onu aşarak gerçekten yaşanır bir dünyaya dair tahayyülümüzü kurmazdan önce, en temelde, birbirlerinden nitelik bakımından çok farklı olduğunu düşündüğümüz yönetim biçimleri arasındaki tatsız yakınlığı öğretmektedir.

## KAYNAKLAR

- Althusser, Louis. *Yeniden Üretim Üzerine & Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları*,
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2010.
- Demir Gürsel, Esra. “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Pek Hassas Terazisi ve Demokratik Toplum Anlayışı”, *Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları* içinde, (Ed.) Bora Erdağı, NotaBene Yayınları, Ankara, 2015.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2003.
- Gauchet, Marcel. *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, Der.; çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013.
- Günsoy, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2010.
- Schmitt, Carl. *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 38.
- Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*,

- Sertdemir, Seçkin. “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* içinde, çev. Ersel Kayaoğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Giddens, Anthony. “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde, Der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Knauer, James T. “Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action”, *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3, 1980.
- Kars Kaynar, Ayşegül. “Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı”, *Kampplatz* içinde, Keyman, 1978,
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015
- Mouffe, Chantal. *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Armağan. *Liberal Adalet Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ranciere, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Ranciere, Jacques. *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir, Aralık Yayınları, 2005.

- Seker, Fahri. “Amartya Sen’in Kapasite Yaklaşımı”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* içinde, Sayı: 32, Ocak-Haziran 2009.
- Sen, Amartya. *Özgürlükle Kalkınma*,
- Yelkenci, Taner. “Giriş”, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde, Der. Taner Yelkenci, NotaBene Yayınları, Ankara, 2013.
- Yelkenci, Taner. “Marksist-Leninist Devlet Teorisi”, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde, (Der.) Taner Yelkenci, Ankara, NotaBene Yayınları, 2013.
- Yelkenci, Taner. “Devlet Mantığı”, *Felsefelog* içinde, Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi,
- Yıldırım, Yavuz; Baştürk, Efe. “Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* içinde, Sayı: 24, Bahar, 2015, ss. 51-62.

**BÖLÜM 5:**  
**ÇOCUK GELİŞİMİNE FARKLI BİR BAKIŞ: ÇOCUKLAR**  
**İÇİN FELSEFE**

Dr. Öğr. Üyesi Esin SEZGİN<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hamidiye Sağlık Bilimleri Fakültesi Çocuk Gelişimi Bölümü, İstanbul, Türkiye. esinsezgin21@gmail.com



## GİRİŞ

Felsefe ve bilim ilk olarak Eski Yunan'da M.Ö. 5.6 yy'larda Milet'te Thales ile başlamaktadır. Felsefe, aydınlatma, inceleme, ayırt etme, değerlendirme ve eleştirme gibi karmaşık bilişsel becerilere ve eleştirel düşünmeyle ilgili merak, açık fikirlilik, eleştirinin kabul edilmesini içeren, eğilimlere odaklanan, bilgi edinimi gerektiren entelektüel bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Felsefenin öncülerinden biri olan Sokrates felsefe öğretmek yerine felsefe yapmayı öğretmiştir. Tek bir teoriyi yaymak yerine, kendi düşüncesini yansıtmak için bir öğrenme yöntemi yaymıştır. Sokrates'in katkısı ile insan, sorgulamayı ve gerçek, adalet, güzellik, nezaket vb evrensel temaları analiz etmeyi öğrenmiştir. Sorgulanarak ulaşılan bilgi, yetişkin ya da başka kişiler tarafından öğretilmemiş, aksine öğrenen kişi tarafından keşfedilmiştir. Bilgi sorgulama yoluyla inşa edilmiş ve yeniden yapılandırılmıştır (Daniel, & Aurıac, 2011).

Son yıllarda çocuk felsefesi olgusu filozofların ve eğitimcilerin odak noktası olmuştur. Aristoteles'ten bu güne filozoflar, çocuk felsefesini çeşitli görüşler kapsamında değerlendirmişlerdir. Çocuk sorgulamalarının ilkel felsefe ile eşleştiren görüşlerin yanısıra çocuğun bilişsel yetersizliğinin olduğu felsefi düşünme için gerekli olan olgunluğa erişmesinin gerekliliği üzerinde duran görüşler de bulunmaktadır (Walczak, 2019).



## ÇOCUKLARDA FELSEFE GELİŞİMİ

Çocuğun gelişim alanlarındaki başarısı yaşamın ilk altı yılında şekillenmektedir. Bu durum düşünme becerilerini geliştirmenin ilk yıllardan başlaması gereken bir süreç olduğunu göstermektedir. Beyin araştırmaları, erken deneyimlerin beynin mimarisi üzerinde ve yetişkin kapasitelerinin gelişimi ve kapsamı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Yaşamın ilk yıllarında, düşünme becerilerini destekleyen bir çevre - nesnelere, materyaller ve insanlar - yaratarak, çocuklar büyüdükçe daha kapsamlı bir öğrenmenin temelini atılmasını sağlamaktadır. Ayrıca, ilk yıllar, çocuklara düşünme zevkini aşılamanın ve açık fikirlilik, merak, dikkat, şüphecilik, hayal gücü gibi düşünmeyi desteklemenin zamanıdır. İlk yıllardaki düşünme becerileri ile ilgili literatür gözden geçirildiğinde, bağımsız oyun ve araştırmayı desteklemek, problem çözme teşvik etmek, çocukların düşüncelerini teşvik etmek için hem planlanmış hem de beklenmeyen ilgi çekici ve heyecan verici sınıf etkinlikleri kullanmak, yaratıcı bir şekilde düşünme ve problem çözme yollarını yansıtmak çocukların düşüncesini geliştirmede önemli olarak tanımlanan bazı aktiviteleri işaret etmektedir. Yetişkinler açık sorgulamayı kullandığında, çocuklarla sürekli paylaşılan konuşmalara katılmaları ve düşüncelerini ifade etmeleri için desteklenmeleri durumunda, çocuklar kendilerini hazır ve düşünmeye istekli hissettikleri bir ortam yaratmaktadır (Birbili, 2013).

“Çocuk Felsefesi” ise ilk kez Fransız filozof Karl Jaspers tarafından adlandırılmıştır (Önal, 2018). Çocuk Felsefesi çocukları düşündürmeyi ve soru sormalarını sağlamayı içeren çocukların yaptığı

felsefe olarak açıklanmaktadır. Epicurus'a göre felsefe yapmak için hiçbir zaman erken ya da geç değildir. Felsefe her zaman yapılabilir. Montaigne, bebeklik döneminde başlanmasını tavsiye etmektedir, ancak Descartes çocukluk, yalnızca felsefenin üstesinden gelebilecek önyargıların doğduğu yerdir (UNESCO, 2007) olarak açıklamıştır. Piaget, algı, bellek, muhakeme becerileri, düşünme becerileri belleğe kaydetme, muhakeme etme, düşünme ve kavramayı bilişsel gelişim altında incelemiştir (Önal, 2018). Matthews ise çocuklarla filozoflarla benzer özellikleri içeren konuşmalar yapılması gerektiğini düşünmekte ve çocuklarla diyalog ifadesini kullanmaktadır. Çocuğun soyut düşünemeyeceğini belirten geleneksel yaklaşımların yerine eleştirel düşünme becerilerini destekleyen içeriğe sahip müfredatları savunmaktadır (Çayır, 2015). Lipman ise öğrencilerinin yaşamlarıyla ilgili akıl yürütme ve doğru karar verme yetilerinin eksik olduğunu görmüş, üniversitenin sistematik olarak akıl yürütme ve karar vermeye başlamak için geç olduğunu düşünmüştür. Lipman geleneksel okullarda eğitim gören çocukların “öğrenciler kalıbında donmuş buz küpleri gibi etkisiz, birbiri ile etkileşime giremeyen bilgi parçaları edinirler” şeklinde gözlemlerini ifade etmiştir (Karakaya, 2006; Jackson, 2013; Elicon, 2016). Aristoteles “felsefe merakla başlar” şeklinde görüşünü belirtmektedir. İlgi ve merak ise felsefenin temelini oluşturur. Merak kendiliğinden oluşmamışsa, felsefi düşünce için merakın ortaya çıkarılması gerekmektedir. Piaget, 3 yaştan itibaren, çocuğun kendine ve çevresine sorular sormaya başladığını ifade eder. Bunlar arasında en önemli olan sorular ise “Niçin” lerdir. Neden ve niçin soruları, çocuklarla felsefe yapabilmenin temelidir. Merak bu soruların

sorulmasına zemin hazırlamakla, çocuğun dikkatini çekmekle ortaya çıkar (Oktar, 2019)

Düşünce, dil ve eylem gelişimi çocukların felsefe eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Bu gelişim masal ve çocuk oyunları ile desteklenebilir. Çocukların yaşlarına göre gelişimsel özelliklerine göre felsefe eğitiminin desteklenmesi gereklidir. Özellikle çocukların 3-6 yaş arası döneminde düşünme eğitimi ve felsefe eğitimi için çocuğun bilişsel gelişimi tamamlanmalıdır. 6-12 yaşta mantıksal düşünme, sebep-sonuç ilişkisi kurma, karşılaştırma, sayı, şekil, zaman, mekân, uzaklık, boyut ve hacim kavramları gelişmeye başlamaktadır. Çocuklar 6 yaşından sonra eğitimde felsefi düşünceye yönelik alıştırmalar yapılabilir (Doğan, 2007;Önal, 2018).

Felsefenin soruları ilk çocukluk çağında sormaya başladığımız sorulara benzer niteliktedir. Bu yüzden, Antik Çağ Felsefesi dönemi olan, Sokrates öncesi felsefenin, çocukluk çağı olarak görülmüştür. Evrenin ilk maddesi nedir? Dünyanın özü nedir? Dünya nasıl yaratılmıştır? vb sorular felsefenin ilk soruları olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişte ve günümüzde bu sorular temel çocukça sorular olarak görülmektedir (Önal, 2018). Felsefede cevaplardan çok soru sormanın önemli olduğu düşünüldüğünde, çocukların soru ve sorgulama dönemi ile ilk felsefi çağ soruları arasında bir benzerlik kurulabilir. Çocuklar felsefi düşüncelerinin ortaya çıktığı dönemde karşımıza çıkan soruları sormaktadır. Bu sorular arasında, çocukların ölümle ilgili soruları üç yaşından itibaren başlar, dünyaya ve çevrelerine ilişkin meraklarıyla, varoluşsal ve metafizik sorular da dahil

olmak üzere dünya, sevgi, büyümenin, yaşamanın ve ölmenin anlamına yönelik soru sorarlar (UNESCO,2007). Bununla birlikte, felsefi sorunlara tipik olarak dört veya beş yaş arasındaki çocuklar tarafından rastlanmaktadır. Bu sorulardan bazıları;

- Hayaletler gerçek mi yoksa gerçek değil mi?
- Babam bana iyi olmamı söylediğinde ne demek istiyor?
- Birini en iyi arkadaş yapan nedir?
- İnsanlar beni sevdiklerini söylerken ne demek istiyorlar?
- Adil değil!
- Zaman neden bazen bu kadar yavaş?
- Sanırım bebeğim bir insan, sadece bir şey değil.
- Annem iyi bir sebep olmadığını söyledi. Ne demek istedi?
- Ailem gerçeği söylemem gerektiğini söylüyor.
- Büyükbabam öldüğünde nereye gitti? (Montclair State University,2019)

Çocuklarla felsefe içerikli çalışmalarda felsefenin çocuklara katkısına ilişkin amaçlar ortaya çıkmıştır. Bu amaçlar;

1. Bağımsız düşünebilme
2. Topluma uygun vatandaş olabilme
3. Kişisel gelişimi destekleme
4. Dil, konuşma ve tartışma becerilerini geliştirme
5. Felsefeyi kavramsallaştırma
6. Çocuklara özel bir öğretim metodu geliştirme(UNESCO,2007)

## **ELEŞTİREL VE YARATICI DÜŞÜNME BECERİSİ**

Eleştirel ve yaratıcı düşüncenin gelişime olan ilişkisine yönelik yapılan çalışmaların son yıllarda artmasının nedeni çağdaş toplumda ihtiyaç duyulan becerilerin doğasının değişmesinden kaynaklıdır. Bunun sonucunda reçete şeklinde verilen müfredat ve içerik bilgisine verilen önem zamanla azalmıştır. Eleştirel ve yaratıcı düşünme beceriler ile işbirliğine dayalı problem çözme gibi aktarılabilir becerilere verilen önem artmıştır. Bununla beraber hem daha derin öğrenmeyi kolaylaştırma aracı hem de yaşam becerilerini kolaylaştırdığını göstermiştir. Çocukların bağımsız düşünme, düşündüklerini yansıtabilme becerisi yoluyla keşfetme ve standartlarını yükseltebilme de anahtar rol oynadığı görülmüştür. Düşünme süreçlerine odaklanmanın öğrenme performansını artırdığı, performans hedeflerine odaklanmanın öğrenme performansını azalttığı görülmüş. bu çalışmalar sonucunda pek çok düşünme programları oluşturulmuştur. Bu programlar, müfredattan ayrı olarak, müfredatın bir parçası olarak ya da müfredatın içine yerleştirilerek sürecin tamamını içeren özelliklerde oluşturulmuştur (Topping &Trickey, 2004).

### **Eleştirel Düşünme Becerisi**

Eleştirel düşünme de felsefe gibi pek çok tanımı bulunmaktadır. Amerikalı bilim adamları, Robert Ennis, Mattew Lipman, Richard Paul, John McPeck ve Harvey Siegel'in eleştirel düşünme tanımı ön plana çıkmıştır. Buna göre eleştirel düşünme, karmaşık bilişsel becerilerle karakterize olan mantıklı düşünme, yaratıcılık, icat etme, birleştirme,

alternatif önerme, benzetme yapma gibi yetenekler ile meraklı, stratejik ve titiz olma gibi tutumları, kaynakların güvenilirliğini yargılamak, hipotezleri tanımlamak, bakış açısı geliştirmek ve savunmak, sebep araştırmak ve inandırıcı sonuçları içermeyi ifade eder. Kısaca eleştirel düşünme, karmaşık bilişsel becerilerle karakterize edilen mantıksal düşünme olarak tanımlanmış üst düzey düşünme becerilerinden biridir (Daniel & Auriac, 2011).

Eleştirel düşünme beynin ‘frontal lob’u ile ilişkilidir. Düşünme, karar verme, odaklanma, olasılıklı düşünme, akıl yürütme, yorumlama, tahmin etme, bilgileri düzenleme, strateji üretme ve uygulama, davranışları düzenleme, sonuç çıkarma gibi beceriler beynin prefrontal korteksi ile ilgilidir. Prefrontal korteks, bellekte depolanmış olan ve diğer kaynaklardan gelen uyarıyı düzenlenip, birleştirilip davranışa karar veren bölgedir. Prefrontal korteksin gelişimi dört yaş civarında gelişir ve ergenliğin sonuna kadar devam eder. Özgürce düşüncelerin ifade edilebildiği güven veren ortamlarda eleştirel düşünce gerçekleşirken, korkunun yer aldığı durumlarda prefrontal korteks devre dışı kalır ve bunun sonucunda planlama, yaratıcı düşünme ve uzun dönemli sonuçları düşünmenin gerçekleşmesi mümkün olmaz (Yaralı, 2019).

Facione (1990) eleştirel düşünmenin bilişsel alt boyutlarını altı başlıkta sınıflandırmıştır. Bunlar; yorumlama (çeşitli durum, anlamını ya da önemini kavrama ve ifade etme), açıklama (muhakemenin sonuçlarını belirtme), değerlendirme (çıkarımsal ilişkilerin mantıksal gücünü değerlendirme), çıkarım yapma (mantıklı sonuçlara ulaşmak

için gerekli unsurları saptama), analiz (çıkarımsal ilişkileri saptama) ve öz-düzenleme (analiz ve değerlendirme becerilerini kendi kendine kullanma) dir (Facione'den aktaran Yaralı, 2019).

Lipman'a göre eleştirel düşünme, dört kategoriye göre gelişen becerileri öngörür: kavramsallaştırma, muhakeme, genelleme ve araştırma. Tanımı üç temel kriter etrafında döner:

- 1) Belirli kriterlerin kullanılması (ifadelerin terimlerini değerlendirmek)
- 2) Kendi kendini düzeltme (kendi hatalarını aramaya başlamak)
- 3) Bağlam duyarlılığı (farklı bağlamların farklı kurallar ve ilkeler uygulamaları gerektirdiğini kabul etmek)

Lipman'ın ünlü makalesi *Philosophy for Children*'ın bir bölümü müfredatta zihin ve düşünme üzerinedir. Lipman'ın kaygısı, düşünce eğitiminin küçük yaşlarda verilmiyor olması, (Oktar, 2019) 1970'li yılların başında Amerikan filozof Lipman (2003), *Çocuklar İçin Felsefe (P4C)* yaklaşımının amacı, çocuklara yönelik eleştirel düşüncenin, düşünme kapasitelerini geliştirmelerini gruba bakış açısını zenginleştirmek için işbirliği perspektifini geliştiren felsefi diyalog yoluyla geliştirilmesidir (Daniel & Auriac, 2011; Akkocaoğlu Çayır & Akkoyunlu, 2016).

### **Yaratıcı Düşünme Becerisi**

Yaratıcı düşünce, üretken, yenilikçi, sorunlara farklı ve yeni çözümler getiren ve kişiye özgü düşünceleri ortaya çıkarmaktadır. Yaratıcı düşünme becerileri, çocukların yeni düşünceleri üretme ve fikirler öne

sürme, hipotezler önerme, hayal gücünü kullanma ve alternatif sonuçlar bulma, problemlere çözüm önerileri getirebilmedir (Yaşar & Aral, 2010).

Yaratıcı düşünme, düşünsel, duyuşsal ve davranışsal ürünleri içermektedir (Özel & Bayındır, 2015).Yaratıcılığı desteklemek için, yaratıcılık eğitimine okul öncesi dönemde başlamak önemlidir. Çocuğun yaratıcı düşünme becerilerini olumlu yönde etkileyen etmenlerden biri ailedir. Aile içinde çocuğa gösterilen ilgi ve fırsatlar çocuğun yaratıcılığını olumlu yönde etkileyecektir. Bir diğer etken ise sınıf ortamıdır. Çevresel etkenlerden olan çocuğun içinde bulunduğu sınıf ortamının özelliği yaratıcılık gelişimine etkili olmanın yanı sıra buradan edineceği ön bilgiler geleceğe yönelik olumlu ya da olumsuz etkilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Çocuğun sınıf ortamında kurduğu etkileşim, yaratıcı düşünme becerilerinin gelişiminde önemlidir. Sınıf düzenlemeleri yapılırken zenginleştirilmiş eğitim ortamları ve yaratıcı düşünme becerilerini destekleyen eğitim programları çocuğun yaratıcı düşünme becerilerini desteklemektedir (Yuvacı & Dağlıoğlu, 2018).

## **EĞİTİMDE FELSEFENİN KULLANILMASI**

Lipman etkili bir öğretmenin herhangi bir tekniğe tek başına güvenmeyeceğini, ancak hangi yöntemi seçtiği ve hangi vesileyle çalışması gerektiğinin yöntemlerini saptamak için kendi duyarlılığına güveneceğini ifade eder. Yöntemlerden biri küçük çocuklarda şüphesiz ki oyun olacaktır (Oktay,2019). Hikaye anlatımı teknikleri kullanılarak süreci yönetmenin eğlenceli bir şekilde mümkün olduğu düşüncesi,



çocuklarla felsefe yapma yönündeki ilginin önemli ayaklarından birini oluşturmaktadır. Son yıllarda masal anlatıcılığı, daha da özel olarak masal anlatıcılığı eğitimleri giderek önem kazanmıştır ve bu alana yönelik ilgi bu eğitimleri sektörleştirme yolundadır. Felsefi sorgulamaya konu olacak mesaj etkili bir anlatımla çocuğa sunulur.

Öyküden, gazete haberinden ya da günlük yaşam deneyimlerinden hareket ederek çocukların diyalog kurlmaları ve tartışmaları yoluyla kavramları oluşturmaları, okuduklarıyla ya da duydukları ile kendi deneyimlerini birleştirerek çocukların felsefi düşünme becerileri desteklenebilir (Akkocaoğlu Çayır & Akkoyunlu, 2016).

Fisher (2008)'e göre eğitimde kullanılan hikâyelerin çocuklarda felsefeyi desteklemektedir.

- Hikâyeler yoluyla edebiyat sevgisi sağlama
- Eleştirel düşünme ve tartışma olanağı verme
- Sorgulama ve deneyimi toplulukla paylaşma
- Kitap ve hikâyelerdeki çok kültürlülük mirasına yönelik farkındalık sağlama
- Hayal kurmaya, sözlü ve sözsüz yaratıcılığı harekete geçirme
- Dil, dilin biçimleri ve formları konusunda katkı sunma
- Etkin dinleme ve konuşma becerilerine yönelik pratik yapma imkânı yaratma

Felsefe eğitimde son yıllarda oldukça fazla kullanılmaktadır. Felsefenin kullanılmasının yararları;

- Çocukların fikirlerini keşfederek öğrenmelerini sağlamak
- Çocuklara fikirlerinin değerli olduğunu ve başkalarının da değer taşıyan farklı fikirleri olduğunu görme imkanı verir.
- Her zaman aynı fikirde olmak zorunda olmadıklarının farkında olurlar.
- Soru sorma ve tartışma yoluyla öğrenirler.
- Tüm öğrenciler (öğretmenler dahil) sorgulama fırsatlarına sahiptir.
- Yanlış cevap verme korkusu olmadan konuşmaya sahiptir.
- Küçük çocuklara gelişme şansı verir.
- Çocuklara kutunun dışına çıkarak düşünme ve diğerlerinin ilham veren fikirleri olduğunu görme şansı verir.
- Tüm çocuklara değer verir ve özgüveni geliştirir.

Çocuklarla felsefe etkinliklerinde öğretmen çocukların görüşlerini doğru ya da yanlış olarak nitelermemeli, düşüncelerini ifade edebilmeleri için zaman ayırmalı, herkesin düşüncelerini özgürce ifade ettiği ortam sağlamalıdır (Lipman, 2003; Tunç, 2017). Eğitime başlarken;

- Bir uyarı ile başlanır.
- Çocukların, merakı dayanan bir soru sorma hayal güçlerini kullanmaları teşvik edilir (Acaba neden...?).
- Çocuklar en çok ilgilendikleri soru üzerine toplu bir karar verir.

- Tartışma başlatılır. Çocukların düşünceleri ve fikirleri tarafından yönlendirilir.

Çocuklar ne kazanır?

- Konuşmadan önce düşünmeyi öğrenmek ve söylediklerinin sebeplerini sunabilmeyi,
- Görüşlerine ve başkalarının görüşlerine değer vermeyi,
- İşleri kişisel olarak değerlendirmeyi,
- Saygılı olmayı ve müzakere etmeyi,
- Fikirlerini söylemekten korkmamayı öğrenir.

Sonuçları;

- Müfredatın diğer alanlarına etkiler
- Yaratıcı yazma için birçok fikir verir
- Müfredatın tüm alanlarında sorgulayıcı bir sınıf oluşturur.
- Oyun alanında kişisel becerileri ve davranışları etkiler.
- Sorumluluk pozisyonları için gerekli becerileri geliştirir.
- Dinleme ve akıl yürütme becerileri, bağımsızlık(Philosophy for Children, 2019).

## **FELSEFE EĞİTİMİNDE KULLANILAN METODLAR**

Birçok çocuğun okula başladığında entelektüel düşünme yerine sorulan sorulara tek ve bilinen doğru cevabı vermeye cesaretlendirildiği pasif öğrenme deneyimi bulunmaktadır (Santrock, 2014). Oysa açık uçlu sorular sorma, soruları cevaplamaları için zaman tanıma, kendi

düşünce ve inançlarını diğer kişilerle karşılaştırma, farklı çözüm yolları bulma (Karadağ vd., 2017) çocuklarda felsefi düşünme becerilerinin gelişimi için anahtar rol oynamaktadır. Felsefi düşünme becerilerini desteklemeye yönelik uygulanan metodlardan Matthew Lipmann Metodu: P4C, Gareth B. Matthews Metodu ve Felsefi Sorgulama Topluluğu (FST) Metodu ile ilgili bilgiler bu bölümde verilmiştir.

### **Matthew Lipmann Metodu: P4C**

P4C metodolojisi, İngiltere'de bir üniversite profesör olan Matthew Lipman tarafından, birinci sınıf öğrencilerinin mükemmel içerik bilgisine sahip olduğunu ancak bağımsız düşünemediklerini fark etmesi ile başlayan P4C metodu yaklaşık 35 yıldır devam etmekte ve 60'ın üzerinde ülkede kullanılmaktadır (Maartens, 2019). Lipman'a (2003) göre, üniversite seviyesinin eleştirel düşünme ve düşünme stilleri, değerlendirme ve mantıksal akıl yürütme için geç olmasıdır. Oysa çocuklar eleştirel düşünmeyi öğrenebilirler ( Naseri vd., 2017).

Lipman (1998)'nin felsefe eğitimi programı, Dewey, Vygotsky ve Mead'in görüşlerine dayanan bu program felsefenin okullara girmesini savunur. Bu yaklaşımda, felsefe çocukların diğer kişilere saygılı olmalarına, eleştirel düşünebilmelerine, soru-cevap, soruşturma ve sorumluluk bilinci, tartışma becerisi olayların sebeplerini araştırma karar verme gibi becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Yaklaşım, gerçek yaşamdan yola çıkarak eleştirel diyalogları içeren eğitim ortamı oluşturur. Lipman, okul dönemindeki geleneksel eğitim-öğretim yöntemlerinin çocuklara eleştirel ve yaratıcı düşünceye yönelik fırsatlar

sağlamadığını, geleneksel eğitim öğretim tekniği içeriklerin ezberlenmesi, hafızaya alma ve hafızanın fazla bilgiyle doldurulmasını içerir. Bu nedenle, çocukların yetişkin olduklarında mantık yürütme yeteneğine dayalı yaşam becerilerinden yararlanamayacağını ve çocuklara daha az değerli ve yüzeysel bir reflektif beceri verdiğini savunur. Geleneksel eğitim yerine, çocuklara kavramsallaştırma, analiz etme, mantık yürütme gibi entelektüel becerileri kazandıracak yaklaşımlar içeren programlar oluşturulmalıdır. Lipman, entelektüel bilgiyi, olgunlaşmış ve karmaşık düşünme yeteneğine sahip bireylere aktarmanın bir yolu olarak geleneksel felsefeye karşı çıkmadan, öğrencilerde eleştirel düşünmeyi teşvik etmek için felsefe temelli bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşımın amaçları; *birinci amaç*, eleştirel düşünme ile ilgili becerilerin aktarılmasına dayanır. Eleştirel düşünme öğretiminin *ikinci amacı*, kişisel deneyim ile ilgili saygı ve öznellik gibi değerleri öncelikle ele alınır. Öğrencilerin; a) kişisel deneyimlerini zenginleştirmek için eleştirel düşüncelerini b) akademik programları tarafından önerilen içerik unsurlarını yansıtır. Bu açıdan eleştirel düşünme bir uygulamadır. Çevrenin anlaşılmasıyla gerçekleşir ve her bir gerekçelendirmenin, her bir anlamın, her bir yorumun sorgulanmadan kabul edildiği bir öznel-öznel (benlikle yüzleşen benlik) perspektifi kapsamına girmektedir. *Üçüncü bir amaç*, eleştirel düşünmeyi öğretmedeki eğitim amacının, öğrencileri yalnızca kültürlerinin standartlarına, kurallarına, yasalarına ve geleneklerinden ibaret değil, öğrencilerin birbirini kabul etmeleridir. Üçüncü hedefe ilişkin anlayış felsefidir. Lipman, çocukların ortak bir problemin çözümünü sorgulamak için eleştirel düşünme ve akranlarla diyalog

kurma beceri ve tutumlarını geliştirmek amacıyla felsefi destek materyali tasarlamıştır. Çocuklarla felsefi oturumları kolaylaştırmak için önerilen üç adım vardır: 1) Belirsizlikleri ve paradoksları içeren bir romanın okunması; 2) Öğrencilerin ilgisini çeken ve akranları arasında tartışmak istedikleri belirsiz veya paradoksal durumlarla ilgili soruları toplamak; 3) John Dewey'in pragmatik yaklaşımından hareketle somutlaştırılan P4C'deki soruşturma topluluğunda (CI), grup olarak, sorularına cevap veren unsurları inşa etmek için diyalog kurmak. CI, öğrencilerin sosyal yaşam etiğine başlatıldığı ve bakış açılarını farklılaştırarak ve açıkça alternatif çözümler üreterek, öğrencilerin zihinlerinde sosyo-bilişsel çatışmalar oluşturan bir mikro toplumdur. Bu, "değişimin dönüşümünü neredeyse kendi kendine yöneten bir süreçtir". Bir CI'de, tüm üyeler ortak hedefleri amaçlar, fikirleri ve bilgileri birbirleriyle paylaşır ve karşılıklı eleştirilerinde tarafsız ve objektif olmaya çalışırlar. Bir sınıf bir CI'ye dönüştürüldüğünde, öğrenciler evrensel kavramları ve sosyal hayatın temel ilkelerini içselleştirir (Lipman, 2003; Topping & Trickey, 2007; Boyacı, Karadağ & Gülenç, 2018).

P4C, çocukların eleştirel, yaratıcı ve titiz düşüncelerini geliştirir. Daha üst düzey düşünme becerileri geliştirmeye, iletişim becerilerini geliştirmeye yardımcı olur ve çocukların başkalarıyla işbirliği yapmayı öğrenmesine yardımcı olur. Eğitimde, bilgileri ezberletme ya da düz anlatım yoluyla çocuklara sunmak yerine tartışma, edebi eserlerden metinler, drama, soru- cevap, anoloji gibi farklı yöntemler kullanılabilir (Kızıltan, 2012). Örneklemlerle açıklayacak olursak;

- Matematik dersinde, çocukların çalışmalarını tartışması ve bir cevabın neden doğru olduğunu açıklaması gerekir. Aşamalarda ilerlerken, düşüncelerini açıklamaya ve örnek vermeye başlamaları gerekir.
- Bilim dersinde, çocukların önerilere yanıt vermesi ve bir sorunun cevabını nasıl bulacağına dair kendi fikirlerini ortaya koyması gerekir. Öğrenciler fikirlerini keşfederek ve ileterek farklı ortamlarda güvenle konuşur ve dinler. Tartışmada ana noktaların anlaşıldığını gösterir. İlgili yorum ve sorularla dikkatlice dinlediklerini gösterirler. Kelime kullanımlarını ve ayrıntılı kullanma becerisini ilerletir.
- Tarih dersinde çocuklar, geçmişin farklı insanlar tarafından nasıl yorumlandığını ve temsil edildiğini anlar. Değişimin sonuçlarını ve bizi günümüzde nasıl etkilediğini anlar ve ifade eder. Çocuklar geçmişle ilgili öyküleri bilir ve anlatır.
- Coğrafya dersinde, çevre ve kültürleri anlamaları ve bunların dünyadaki etkileri hakkında gerekçeli yargı ve görüşlerde bulunur.
- Fen müfredatının bir parçası olarak “Işık” konusu üzerinde çalışırken, ışığın karanlığın yokluğu olup olmadığını tartışmaya başlayabilirler.
- Hikaye ya da örnek olay tartışmaları. “Adalet ve Eşitlik” gibi kavramları ya da “kuralların işlevlerini” tartışmak, karşıt görüşler oluşturmayı başarabilirler.

- Çocuklar matematikle ilgili çalışmalarını tartışır ve düşüncelerini açıklamaya başlar. Uygun örnekleri bularak genel bir ifadeyi anladıklarını gösterir.
- Çocuklar bir şeyleri nasıl keşfedecekleriyle ilgili önerilere cevap verir ve yardımıyla kendi önerilerini yapar, gözlemlerini açıklar.
- Çocuklar önerilere cevap verir ve bir sorunun cevabını nasıl bulacağına dair kendi fikirlerini ortaya koyarlar.
- Gözlemlerine ilişkin görüş ve yargılarına nedenler sunabilir..
- Çocuklar, okudukları ya da dinledikleri hikayeler, şiirler ve kurgusal olmayan olaylardaki ana olaylar veya fikirler hakkındaki görüşlerini ve beğendikleri ya da beğenmedikleri yönleri ifade eder.
- Kurmaca ve kurmaca olmayan hikayelerle ilgili sorulara cevap verirken ana noktalarını açıklar, neden tercih ettiklerini ifade eder.
- Çocuklar yazı yoluyla basit kelimeler ve deyimler kullanarak kendini ifade eder. Çalışmalarda ilginç ve uygun kelimeleri kullanıldığında yeni fikirler geliştirir. Cümlelerinde fikirlerini mantıklı bir şekilde genişletir ve kelimeler çeşitlilik geliştirir.
- Çocuklar bazı detaylar vererek fikirlerini veya hesaplarını genişletmeye başlarlar.
- Çocuklar konuşma ve dinleme konusunda kendine güven göstermeye başlar. Dinleyicinin ihtiyaçlarının farkında



olduğunu gösterir, fikirlerini açıklar, genellikle dikkatlice dinler ve cevap verirler.

- Çocuklar fikirlerini keşfederek ve ileterek farklı bağlamlarda güvenle konuşur ve dinlerler. Tartışmada ana noktaları anladıklarını gösterir. Konuyla ilgili yorum ve soruları dikkatlice dinlediklerini, kelime kullanımını ve ayrıntıları farketme seviyesinin değiştiğini gösterir (Philosophy for Children, 2019).

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi eğitim sürecinin odağı, bilginin edinilmesi değil, araştırılan konu içindeki ve arasındaki ilişkilerin anlaşılmasıdır. Çocuklar için felsefenin dayandığı eğitim paradigması yansıtıcı, eleştirel ve eğitimin sorgulama olduğunu varsaymaktadır. P4C, farkında olmanın sosyal bir başarı olduğunu ve ayrıca zeka kapasitesinin güven ilişkileri ile bağlantılı olduğunu kabul eder (Lipman, 2003).

### **Gareth B. Matthews Metodu**

Amerikalı bir felsefeci olan Gareth B. Mathews aile ortamında felsefi diyalogları incelemiştir. Mathews tüm konulara felsefeyi kullanarak yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Matthews'a göre ihmal edilen ve küçümsenen çocukluk anlayışı tekrar ele alınarak çocuğun doğal merakı ele alınmalıdır. Yeni bir müfredata gerek olmadığını ve etkinliklerin içinde felsefi soruların yer alması üzerine durmuştur. Çocukların yaptığı felsefeyi yetişkinler için de felsefe olarak kabul etmiş, verdiği derslerde öğrencilerinin çocukluk yıllarındaki düşünceleri üzerine odaklanmıştır. İnsan hayatında

felsefenin önemine vurgu yapan Matthews çocukların doğal filozoflar olduğunu söylemektedir. Ancak çocukların doğal filozof olmaları yetişkinlerin onlara sunacak bir şeylerin olmadığı anlamına gelmez. Matthews verilen eğitimler sonucunda, çocukların doğal felsefi meraklarını geliştirmeyi, verilen konuya odaklanmayı ve “Bu yeterli bir durum gibi görünmüyor” “Bu beni ikna etmiyor” gibi sorgulamaları tecrübeli filozofların yaptığı gibi kullanmayı öğrendiklerini belirtmiştir. Bu nedenle çocukların çeşitli etkinliklerde desteklenmesinin önemi üzerinde durmuştur. Örneğin; felsefi öyküler yazma, bir takım verilen örnek olaylarla (bina inşası, yiyecek paketi üzerindeki yazı) ilgili sorgulama yapma gibi. Matthews bu metot ile hem çocuklara hem de yetişkinlere felsefe yapma tutumu kazandırılabilceğini belirtmiştir. Matthews öğrencilerine bazı sorunlarını çözebilmeleri için kendi çocukluklarına, yani kendi çocukluk düşüncelerine gitmelerini tavsiye etmiştir.( Sheffer,1989; Matthews, 1980“den Akt. Çayır, 2015; Boyacı, Karadağ & Gülenç, 2018; Karakaya,2018)

### **Thomas E. Jackson Metodu**

Çocuklarda felsefe üzerine çalışan filozoflardan biri olan Thomas E. Jackson, çocuklar için eğitim felsefesinin okul öncesi eğitimde başlatılması, ilkokulda devam etmesi ve uygun bir ders olarak yapılması gerektiğini savunmaktadır. Jackson çocuklarla felsefede bağımsız düşünce ve davranış geliştirmeyi savunmuştur. Thomas E. Jackson metodunda her düşüncenin önemli olduğu kabul edilmeli ve küçümsenmemeli söyleyenin yaşına, kim olduğuna bakılmamalıdır. Her düşünce serbestçe ifade edilebilmeli ve fikrini söyleyen her çocuk

dinlenmelidir. Temel ihtiyaçlar ve diğerk zaruri ihtiyaçların giderilmesi felsefe yapan kişiler tarafından değil, kendileri tarafından belirlenmelidir. M¼mk¼n olduğu kadar dışsal baskıları aza indirgeyerek kendilerini ifade edebilmeleri sağlanmalıdır. Ayrıca grup inisiyatifi öne çıkartılması da önemli bir noktadır (Karakaya,2006; School Education Gateway, 2019). Thomas E. Jackson'a göre Yansıtıcı Soruşturma Topluluğunda topluluk fikri, entelekt¼el olarak güvenli bir yer olan sınıfta başlar. Bu, toplumdaki tüm katılımcıların (öğrenciler ve öğretmenler), herhangi bir soruyu sormakta özg¼rlerse ya da bireye saygı gösterildiği sürece herhangi bir gör¼ř belirtebilirler. Soruşturma için gerekli sosyal becerileri öğrenme bağlamını sağlayan, topluluğunun topluluk yön¼d¼r ve müfredatın diğer tüm içeriğinde yer alan ezberlemenin ötesinde çalışmak için gerekli olan entelekt¼el araçları ("¼st d¼zey" d¼ř¼nme becerileri) sağlayan felsefi yönelimli bir sorgulamadır. Topluluk fikri, sorgulamanın, dikkatlice dinlemenin ve her bir topluluk üyesinin(öğretmen ve öğrenci) çabası ile ortak olan sorgu topluluğunun tüm üyeleri tarafından özenli katılımın önemini içermektedir (Jackson, 2019)

### **Felsefi Sorgulama Topluluğu (FST) Metodu:**

Catherine McCall tarafından geliştirilen Felsefi Sorgulama Topluluğu adı verilen bu yöntem ile 5 yaşındaki çocukların üniversite öğrencilerinden daha iyi felsefe yaptıklarını ifade eder. Yetişkinlerle ve çocuklarla Felsefi Diyalog Önce Dublin'de 1976 da üniversite öğrencileriyle geliştirilen, daha sonra 1984'te küçük çocuklar için uyarlanan FST Metodolojisi, yetişkinlerle ve çocuklarla aynı şekilde

kullanılır (Gray, 2015). Mc Call (2017) fırsat verildiğinde ve uygun koşullar oluşturulduğunda çocukların daha erken dönemde beklenen felsefi sorgulamaları yapabildikleri, akıl yürütebildikleri, soyut fikirleri, kullanabildikleri görülmektedir.

FST’de tartışma planları, alıştırmalar ve fikirlerin yer aldığı kılavuz kitaplar bulunmamaktadır. Grup içindeki diyalogun felsefi bir yapıya sahip olması FST başkanının sorumluluğundadır. FST metodunda, çocukların fikir üretmelerini desteklemek çocuklar söz alan kişinin adını belirterek, “.....”nın fikrine “katılıyorum” ya da “katılmıyorum” der ve fikri ile ilgili neden sunması beklenir (McCall, 2017). FST oturumları, başkanın oturum süresinin yeterli olduğunu ve katılımcıların yorulduğunu fark ettiği zaman sonlandırılır. FST metodunun uygulaması, çelişkiler ve karşı-örnekler aracılığıyla tartışma yaratarak topluluğun organize olmasını sağlar, her bir katılımcı seanslar sırasında yanılabilceğini de fark eder ve bu uygulama mevcut inançların dünyayı doğru bir şekilde yansıtmama olasılığı üzerinden hareketle devam eder (Boyacı, vd., 2018).

## SONUÇ

Antik Çağ'dan günümüze kadar farklı yapılarda felsefenin eğitim içeriği şekillenmiş ve güncel şartlar kapsamında değişen çevre ve ihtiyaç duyulan insan profiline göre değişimine devam etmektedir. Tarihle beraber değişen eğitim müfredatları, ulaşılmak istenen amaca göre nasıl bir yol izlememiz gerektiği konusunda araştırmacılara yol göstermektedir.

Son yıllarda dünya genelinde yapılan çok sayıda çalışma, çocukların yaratıcı ve özenli düşünme becerilerini geliştiren sorgulayıcı felsefe topluluklarında, yeni müfredatlarda yer alan yaratıcı düşünme, soru sorma, kendi düşüncelerini diğerlerinin düşünce ve inançları ile karşılaştırma gibi felsefi düşüncelerin çocukların ve toplumun gelişimine katkıda bulunduğunu gözler önüne serdi.

Çocuklar için Felsefe'nin yaratıcı ve eleştirel becerilerini geliştirerek özgüvenli, korkmadan duygu ve düşüncelerini söyleyebilen, bilgiyi ezberlemek yerine bilgiye ulaşmanın yollarını ortaya koyan çocuğun akademik başarısına olumlu yönde etkisinin olduğu görülmektedir. Bu nedenle eğitim programlarında felsefi düşünme becerilerinin kullanılması, eğitimcilerin felsefe eğitimine yönelik bilgi ve ihtiyaçlarının giderilmesi çocukların başarısını artıracak ve bizi gelecek kuşaklara hazırlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Birbili, M., (2013): Developing young children's thinking skills in Greek early childhood classrooms: curriculum and practice, *Early Child Development and Care*, DOI:10.1080/03004430.2013.772990
- Boyacı, N. P., Karadağ, F., & Gülenç, K. Çocuklar İçin Felsefe/Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (31), 145-173.
- Çayır Akkocaoğlu, N., & Akkoyunlu, B., (2016). *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI)* 7, 97-133 DOI: 10.17569/tojqi.91449
- Daniel, M.& Auriac, E. (2011). “Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children”, *Educational Philosophy and Theory*, 43(5), 415-435.
- Demirtaş, V. Y., Karadağ, F., & Gülenç, K. (2018). Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Felsefi Sorgulama Süreçlerinde Oluşturdukları Soruların Düzeyi ve Verdikleri Cevapların Niteliği: *Çocuklarla Felsefe Eğitimi. International Online Journal of Educational Sciences*, 10(2),276-294.
- Dirican, R., & Deniz, Ü. (2017). Okul öncesi dönemdeki çocukların felsefi tutum ve davranışlarını belirleme kontrol listesi: geçerlik ve güvenilirlik çalışması.*Electronic Turkish Studies*,12,14,137-150.

- Doğan, Y. (2007). İlköğretim çağındaki 10-14 yaş grubu öğrencilerinin gelişim özellikleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(13), 155-187.
- Elicor, P.P.E.,(2019). Rethinking Education: Matthew Lipman's Pedagogical Model TAMBARA 33,1:1-2, 43-58.
- Gray, N. (2015). Three Methods of Philosophical Dialogue: differences and similarities between Nelson's Socratic Method , Lipman's P4C Method, McCall's CoPI Method. Erişim adresi:<https://slideplayer.com/slide/6281632/>
- Jackson T. (2019). A Guide for Teachers. Erişim adresi: <http://p4chawaii.org/resources/planning-teaching-and-assesing/>
- Karadağ, F., Demirtaş, Y. V., & Yıldız, T. (2017). 5-6 yaş çocuklar için felsefi sorgulama yoluyla eleştirel düşünmenin değerlendirilmesi ölçeğinin geliştirilmesi. *International Online Journal of Educational Sciences*, 9(4), 1025-1037.
- Karakaya, Z. (2006). Çocuk felsefesi ve çocuk eğitimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(4), 23- 37.
- Kızıltan, Ö., (2012). Felsefe öğretimi sorunları ve yeni yaklaşımlar. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1,4,334-342.
- Kizel, A. (2016). Philosophy with children as an educational platform for self-determined learning *Cogent Education*, 3,1-11. Erişim adresi:<http://dx.doi.org/10.1080/2331186X.2016.1244026>
- Lipman, M. (2003). *Thinking in Education*. Cambridge University Press.

- Maartens, D. (2019). What is “Philosophy for Children, or P4C”?  
<https://www.crawfordschools.co.za/news/what-is-philosophy-for-children-or-p4c>.
- McCall, C. C. (2017). Düşünmeyi Dönüştürmek. (Çev. Kurtul Gülenç ve Nihal P. Boyacı). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Montclair State University Institute for the Advancement of Philosophy for Children (2019): Erişim adresi <https://www.montclair.edu/iapc/what-is-philosophy-for-hildren/why-philosophy-for-ildren/>
- Naseri, S., Gorjian, Z., Ebrahimi, M. R., & Niakan, M. (2017). Critical Thinking in P4C (Philosophy for Children) Educators: An Intervention Study. *International Journal of Scientific Study*, 5(7), 108-113
- Oktar, S. Ü. (2019). Çocuklarla Felsefe Üzerine Bir İnceleme. *Iğdir University Journal of Social Sciences*, 17, 45-66.
- Önal, M. (2018). Çocukça Felsefe Yapmak ya da Düşünme ve Felsefe Dersine Hazırlanmak. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2(4),61-68.
- Özel, A & Bayındır, N . (2015). Sınıf Öğretmenlerinin Öğrencilerde Yaratıcılığı Geliştirmeye Yönelik Öğretimsel Davranışları. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5, 348-358.
- Philosophy for Children (2019).What is Philosophy for Children?.  
Erişim adresi: <http://www.philosophy4children.co.uk/home/p4c/>
- Santrock, J. W. (2014). Ergenlik. (Çev. Ed. Diğdem M. Siyez). Ankara: Nobel.



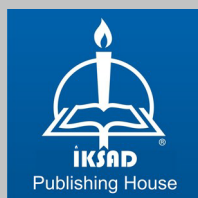
- School Education Gateway (2019). Philosophy education for children (p4c) (5 days program) Erişim adresi: [https://www.school-educationgateway.eu/en/pub/teacher\\_academy/catalogue/detail.cfm?id=89205](https://www.school-educationgateway.eu/en/pub/teacher_academy/catalogue/detail.cfm?id=89205)
- Sheffer, S. (1989). Matthews originally published in *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 8, 3. Erişim adresi: <https://www.susanahsheffer.com/uploads/1/1/6/7/11672632/matthewsapprenticeship.pdf>
- Tozduman Yaralı, K. (2019). Developmentally critical thinking and supporting critical thinking in children . *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, DOI: 10.9779/pauefd.536546
- Trickey, S. & Topping, K .J. (2004) ‘Philosophy for children’: a systematic review, *Research Papers in Education*, 19:3, 365-380, DOI: 10.1080/0267152042000248016
- Tunç, A.İ.(2017). Çocuklarla felsefe. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, 71-89.
- UNESCO (2007). Philosophy a scholl of freedom teaching philosophy and learning to philosophize, teaching philosophy and learning to philosophize: Status and prospects. Erişim adresi: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001541/154173e.pdf>
- Walczak, P. (2019) Why piaget does not philosophize? Critical discussion of gareth b. Mathews with the piagetan concept of cognitive development. *Childhood & Philosophy*, 15, DOI: 10.12957/childphilo.2019.39320

- Yaralı, K. T.(2019). Gelişimsel Açıdan Eleştirel Düşünme ve Çocuklarda Eleştirel Düşünmenin Desteklenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1-26. DOI:10.9779/pauefd.536546
- Yaşar, M & Aral, N . (2010). Yaratıcı Düşünme Becerilerinde Okul Öncesi Eğitimin Etkisi. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 3 (2) , 201-209 Erişim adresi <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akukeg/issue/29341/313988>
- Yuvacı, Z., & Dağlıoğlu, H. E. (2018). Okul öncesi eğitim alan çocukların ve buldukları sınıf ortamının yaratıcılık düzeyleri arasındaki ilişkisinin incelenmesi. *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 234-256.









978-625-7029-72-8