

Sivil Toplumsal Alanın Yeni Feodalleşme Sürecinde Kamusal Alanın Plebisiter Bir Görünümü Olarak Mirasyedi Kamu

In The New Feudalization Process Of The Civil Social Sphere, Prodigal Public As A View From The Plebiscitary Public Sphere

Muhammet Ferit DUMAN¹

Yayın geçmişi:

Makale gelişi:

14.07.2021

Revizyon:

15.10.2021

Kabul tarihi:

27.11.2021

Yayımlanma tarihi:

01.12.2021

Anahtar kelimeler:

Sivil Toplum,

Kamusal Alan,

Mirasyedi Kamu,

Keywords:

Civil Society,

Public Spher,

Prodigal Public,

Özet: Sivil toplum değişim ve dönüşümlerin yoğun olduğu dönemlerde ön plana çıkmaktadır. Sürekli bir değişim ve dönüşümün hâkim olduğu günümüzde, toplumsal aklın geliştiği bir alan olarak sivil toplumun önemi ise süreklilik arz etmektedir. Günümüzün dünyası sivil toplum alanının mirası üzerinde kurulmuş olup yine bu zemin üzerinde yükselmektedir. Bu çalışma sivil toplum yazının üzerinde yükseldiği kubbeyi ayakta tutan ana sütunların banilerini, birincil metinleri üzerinden analiz etmektedir. Bir anlamda çalışma sivil toplumsal yazının başlangıcına inerek sivil toplumsal alanın güncel durumuna ilişkin analizlerde/teşhiste bulunmaktadır. Çalışmada sivil toplumsal alanın kararlı bir biçimde gelişmesini ve başta batı olmak üzere tüm dünyayı dönüştürmesini mümkün kılan sabitelerin bulunduğu görülmektedir. Bu sabitelerin, Antik Yunandaki cevherin, Orta Çağın ağır baskısı ve Yeni-Yakın Çağların yakıcı sıcaklığı altında kristalleşen elmaslar olarak günümüze ulaştıkları anlaşılmaktadır. Fakat çalışmanın sonucunda günümüzü domine eden sivil toplumsal alanda, mirasyedi bir kamunun gelişmeye ve güçlenmeye başladığı görülmektedir. Mirasyedi kamu, sabitesini kaybetmiş ve fakat hala kamusal muhakeme 'mülkiyetine' haiz birey ve birey grupların ortaklaştıkları kamudur. Çalışmada mirasyedi kamunun, sivil toplumsal alana orijinal/müstesna niteliğini kazandıran elmas sabitelerini, kısa emelli hevesleri için harcama eğilimlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Evet, kamusal alanda rasyonel kamusal muhakemeyi, ortak çıkar uzlaşısı temelinde korumaya ve geliştirmeye çalışan aktörler hala hâkim statüleri işgal etmektedirler. Fakat sivil toplumsal alanda yaşanan yeni feodalleşme, dizge kararsızlıkları, dijitalleşme, plebisiter demokrasi vs. gibi gelişmelerin mirasyedi kamuya alan kazandırdıkları görülmektedir. Mirasyedi kamunun, ortak iradenin en belirgin olduğu kurumlara (mahkemeler, meclisler, basın vs.) yönelik etki kapasitesinin artması, çarpan etkisi yaratmakta ve giderek daha fazla alan kazanmasına neden olmaktadır. Sivil toplumsal alanda mirasyedi kamunun alan kazanması ise rasyonel toplumsal aklı bulanıklaştırmakta, kararsızlaştırmaktadır. Sivil toplumsal alanın işlevini bozmaktadır. Son tahlilde, bugüne kadar insanların karşı karşıya kaldığı sorun bağlamları (kilise, monarşi, sanayileşme, dünya savaşlarının yıkımı, salgınlar vb.) ile baş etmesini sağlayan rasyonel kamusal aklın ivedilikle dikkate alması gereken en öncelikli konunun, mirasyedi kamu olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü sivil toplumsal alanın karşı karşıya kaldığı sorunların üstesinden gelebilmesi için önce kendisini revize etmesi ihtiyacı her geçen gün daha hayati bir hal almaktadır.

Abstract: Civil society comes to the fore in times of intense change and transformation. In today's world where a constant change and transformation prevails, The importance of civil society as an area where the social mind develops, on the other hand, is continuous. Today's world is built on the legacy of the civic social sphere and again rises on this ground. In the study is analyzed through primary texts belonging to those who built the main pillars that keep the dome standing where the civil society literature rises. In a sense, study makes a diagnosis/analyze of the current state of the civil society field by come down the childhood of civil society. It is seen in the study that there are constants that make it possible for the civil social sphere to develop decisively and to transform the whole world, especially the west. It is understood that these constants have reached today as diamonds of ancient Greek ore crystallizing under the heavy pressure of the Middle Ages and the caustic heat of the New-Modern Ages. However, as a result of the study, it is seen that the 'prodigal public' has started to develop and strengthen in the civil society sphere that dominates our

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi, SHMYO, Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü, ORCID: 0000-0001-7644-9486, mduman@bandirma.edu.tr

day. The prodigal public is a common public between individuals and groups of individuals that have lost their constant but still have public judgment 'ownership'. In the study, it is understood that the prodigal public has a tendency to spend the diamond constants, which give it an exceptional character to the civil society, for their short-term ambition. Yes, actors trying to protect and develop the rational public judiciary on the basis of the reconciliation of common interests in the public sphere are still dominant. However, it is seen that developments such as new feudalization, system instability, digitalization and plebiscitary democracy in the civil social field have expand the prodigal public space. The increase of the prodigal public's capacity to influence institutions such as courts and parliament, where the common will is the most prominent, creates a multiplier effect and causes it to expand its field more and more. In the civil social sphere, the prodigal public gaining space blurs the rational social mind and makes it unstable. It disrupts the function of the civic social sphere. In the final analysis, it is considered that the top priority issue that the rational public mind should immediately take into account is the prodigal public. Because the need to revise itself first in order to overcome the problems faced by the civil society area becomes more and more vital every day.

Giriş

Antik Dönemde başlayan sivil toplum tartışmalarının, özellikle 17. yüzyıl ve 19. yüzyıl arasında Avrupa'nın kendini dönüştürdüğü ve 20. yüzyıl sonrasında Avrupa'nın etki ettiği hinterlandı dönüştürdüğü dönemlerde daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Sivil toplumsal alana ilişkin yazılara ve yazarlara baktığımızda, düşünürlerin birçoğunun toplumsal dönüşümlerde elini taşın altına koyan kişiler olduğu ve yazılarının ise içinde buldukları dönüşümlerin 'sıcağı sıcağına' analizlerini içerdikleri görülmektedir. Günümüzde ise yakın geçmişten itibaren var olagelen değişim ve dönüşümler artan bir ivme ile hızlanmaktadır.

Sivil toplum yazınına bakıldığında günümüzdeki gibi kamusal muhakeme yetkesinin eşit oranlarda olacak şekilde tüm yurttaşların ortak mülkiyetinde muhafaza edilmesi, fiili ve hukuki durumu müstesnadır. Bu müstesna durumun marazi olmaması için kendini emsallerine göre istisna kılan ilkelerine/sabitelerine zarar vermemesi hatta geliştirmesi gerekmektedir. Değişim ve dönüşümlerin motoru sayılabilecek toplumsal aklın üretildiği bir alan olarak sivil toplum üzerine yapılacak araştırma ve tartışmalar günümüz 'risk toplumlarında (bkz. Beck, 2014)' daha büyük önem arz etmektedir.

Her ne kadar sivil toplum tartışmaları uzun tarihsel bir bağlama sahip olsa bile sivil toplumun, birbirinden farklı anlam kümelerini içinde taşıyan kapsamlı bir kavram olduğu akıld tutulmalıdır. Mesela 19. yüzyılda Roma Katolik Kilisesi sivil toplum hakkında konuşurken, kavram, kilisenin karşısında yer alan devletleri işaret etmektedir. Marks ise bu kavramı kullanırken kavrama az çok toplumun ekonomik temellerine vurgu yapan bir anlam yüklemekte ve devlete karşı olan bir anlam vermektedir (Colas, 1995, s. 1009).

Çaha'ya göre 17. yüzyıl başından günümüze siyasal alan konusundaki tartışmalara bakıldığında genel itibari ile; devletin merkeze alındığı ve bireyin merkeze alındığı yaklaşımların belirginlik kazandıkları görülmektedir. Devleti merkeze alan siyasal yaklaşımlar çizgisinde T Hobbes, N. Machiavelli, J.J. Rousseau, J. Bodin, G.W. Hegel gibi düşünürler yer alırken; bireyi merkeze alan çizgide ise J. Locke, C.L. Montesquieu, İ Berlin, A. Smith, J.S. Mill, ve F.A. Hayek gibi düşünürler yer almaktadır. Çaha bu bakış açısını Metin Haper'den ödünç aldığı "taransandantalizm" ve "instrumentalizm" kavramlarını kullanarak aşkın/transandantal devlet ve aracı/instrumental devlet perspektifi üzerinden analiz etmektedir. Çaha'ya göre Marksist yaklaşım yukarıda zikredilen iki temel siyasal halkanın dışında yer almayı hak edecek kadar farklı bir perspektife sahip olsa bile sonuçları itibari ile transandantal devlet düşüncesini aşmamaktadır (Çaha, 2000, s. 24,37).

Sivil toplum anlayışının liberal düşünce yanlılığı veya karşıtlığı üzerinden geliştiğini söylemek de mümkündür. Keane'e göre liberallerin devlet iktidarının sınırlanmasına duydukları ilginin

merkezi bir ögesini, devlet aygıtını devlet-öncesi veya devletin- olmadığı bir durumdan farklılaştırma çabası oluşturmaktadır. Keane devletin olmayan alan ile devlet alanını birbirinden ayırmaya dolayısıyla meşru devlet eyleminin kapsamını sınırlamaya yönelik bu kuramsal girişimin beş farklı versiyonunu sırlamaktadır. Birincisi Hobbes, Bodin, Spinoza vb. gibi düşünürler tarafından temsil edilmektedir. Bu düşünürler devleti, doğa durumunun radikal bir karşıtı olarak değerlendirmektedirler. İkinci versiyona Pufendorf, Kant, Fizyokratlar, Locke, Adam Ferguson vb. gibi düşünürler tarafından temsil etmektedir. Bu düşünürlere göre, toplum doğa durumunun karşıtı değil bilakis kendisi doğal olandır. Devlet tarafından korunmalı ve düzenlenmelidir. Devletin işlevi de birinci modelinde olduğu gibi doğal durumun yerine geçmek değildir. Devlet, toplumun (potansiyel) özgürlüğünü ve eşitliğini gerçekleştiren ve tamamlayan bir araçtır. Üçüncü versiyon ise Tom Paine'in metinlerinde belirginlik kazanmaktadır. Devlet ve sivil toplum arasındaki bir karşılık ilk kez bu metinlerde öne çıkarılmaktadır. Devlet özünde bir kötülük ve doğa durumundaki toplum ise özünde bir iyilik olarak ifade edilmektedir. Dördüncü versiyonun sahibi olan Hegel'in metinlerine bakıldığında sivil toplum devletin koruması ve fakat mutlaka aşması gereken bir aşamadır. Beşinci versiyon, seleflerine karşı bir sivil toplumsal alanı güvence altına almayı öncelikle görmektedir. Güçlü ve kendi alanını genişletme eğiliminde olan devletin sivil toplumsal alanı boğabilecek bir biçimde müdahale etmesine karşı çıkmaktadır. Bu versiyon öncelikle tüm hakları yasal güvence altında olan, devletle ilişkili olsa bile bağımlı olmayan, örgütlü vb. gibi nitelikleri haiz sivil toplumun korunması hatta canlandırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu görüş, J. S. Mill'in yazılarında ve Tocqueville'in halkın seçtiği, yeni, modern bir despotizm tipinden duyduğu kaygıda belirginleşmektedir (Keane, 1994, s. 60-63).

Çalışmada ise sivil toplum kavramına ilişkin tartışma noktasında ilkin Antik Yunan düşüncesine kısaca değinilecek ve sonrasında kavramın yeniden öne çıktığı ve toplumsal dönüşümlere ilham verdiği 17. yüzyıl (Hobbes, Locke,), 18. Yüzyıl (Rousseau), 19. Yüzyıl (Tocqueville, Hegel, Marks) 20. Yüzyıl (Habermas) yazını Çaha'nın perspektifi üzerinden ve Keane'nin versiyonları dikkate alınarak değerlendirilecektir. Böylelikle tarihsel bağlamı içinde ele alınan sivil toplumun, günümüzdeki durumu analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Sivil Toplum Tartışmaları

Literatüre bakıldığında gerek Antik Yunan metinlerinde gerekse de klasik veya modern dönem sivil toplum yazınında sivil toplum kavramının 'polis' yani şehir ve şehir devletleri kavramı ile organik ilişkisinin hep ön planda olduğu görülmektedir.

1.1. Antik Yunan'da Sivil Toplum Tartışmaları

Platon ve Aristoteles'in metinlerine bakılacak olursa öncelikle ifade etmek gerekir ki Platon ve Aristoteles için şehir devleti 'doğa'dır. Bundan dolayı vahşi bir hayvan için pençesi ne kadar doğal ise insanlar için de polis/ şehir devleti o kadar doğaldır. Bunun yanında her iki düşünür içinde şehir devleti insan ile uyumlu olmalıdır. İyi, mutlu, ölçülü, doğru, adil insan, iyi, mutlu, ölçülü, adil ve doğru bir şehir devleti demektir (bkz. Aristoteles, 1993, Platon, 2016). Devlet özelliklerini kendisini oluşturan insandan almaktadır. Örneğin Trakyalılar ya da İskitler kabadır. Atina ise bilime düşkündür. Fenikeliler ve Mısırlılar paraya meraklıdır. Ve her iki düşünür için en iyi, doğru, ölçülü, adil vs. toplum/devlet ancak eğitim ile mümkündür (Platon, 2016, s. 168).

Yönetim bağlamında hoca (Platon) ile gözde öğrencisi (Aristoteles) arasındaki temel ayrım ise yönetimin niteliğini de belirleyecek olan yönetimin niceliğidir. Platon için iyi, mutlu, ölçülü, doğru vs. insan ve devlet ancak 30 yıl savaşçılar ile birlikte ve bunun üzerine 20 yıl da yüksek eğitim almış olan Filozof Kralın aşkın yönetimi ile mümkündür. Filozof Kral şehri ve yurttaşları, kozmos ile mutlak bir ahenk içinde yönetmeyi amaçlamaktadır. Bunun için ise Filozof Kral'ın liderliğinde/rehberliğinde, akıl/yöneticiler, cesaret/savaşçılar ve iştah/üreticiler

başta olmak üzere her yurttaş ve sınıf ölçülülükten sapmadan, ‘yanlış/ahenksizliğe düşmeden’ kendi işini mükemmel yapmalı ve başkasının işine karışmamalıdır. Bu şekilde doğanın üç parçası olarak kozmos, şehir ve insan tam bir uyum yakalamaktadır. Adalet, ölçülülük, doğruluk, mutluluk ve iyilik bu büyük ahengin farklı görünüşleri olarak insanda ve şehir devletinde görünmektedir. Platon her ne kadar yukarıda ifade ettiği gibi devlet özelliklerini insandan/yurttaşlarından alır dese de bununla birlikte devleti öncelendiği anlaşılmaktadır. Platona göre devletin iyi olma şekli ile insanın iyi olma şekli aynıdır. İnsan mesela susadığında kendini tutabiliyorsa hayvandan ayrılmaktadır. Beden istediği kadar iyi olsun ruhumuzu iyi yapmaya yeterli değildir. Fakat ruh iyiye beden iyi olma ihtimali vardır. Bundan dolayı ‘mağaradan’ çıkmış ve aydınlanmış olan Filozof Kral ruhun bedeni iyi yapması gibi tüm yurttaş ve sınıfları mutlak ahengin içinde tutacak ruhu taşır ve temsil eder. Diğer herkes de bu ahenge tutunmak için Filozof Kral’a uyum sağlamalıdır ahengi bozan kişiler bu sapkın eğilimlerini ‘tutmalı’ bu eğilimlere hâkim olmalıdırlar (Platon, 2016, s. 2017).

Platon’un devletinde sivil toplumsal bir alan bulunmamaktadır. En mükemmel şekli ile nihayet bulan devlette araçlara yer yoktur. Onlar uyumu bozmaktadırlar. Ahenk tam olarak sağlandığı için Filozof Kral ve yöneticiler bir suyun doğal mecrasında akması gibi şehri yönetmektedirler. İyi yönetim için ahenk korunmalıdır. Yani yurttaş ve sınıflar ölçülülük içinde kalmak için sürekli ‘aşırı/ölçsüz yanlarını’ tutmalıdırlar. Bunun için yöneticiler, yurttaşı iyi niyetli yalanlarla manipüle edebilmekte ve ‘(sizi bu) vatan emzirdi bu vatanın yurttaşları kardeşleriniz. Siz bu toprağın çocuklarıdır. Vatani koruyun’ gibi söylemlerin üretildiği eğitim/öğretim sistemi üzerinden endokrine edebilmektedir (Platon, 2016, s. 142)

Platon aslında idealize ettiği insan ve şehir devletinin gerçekleşmesinin pek mümkün olmadığını bilmektedir. Fakat yine de Platon “bir ressam dünyadaki en güzel insan resmin çizse, hiçbir eksiği olmasa ressam resimdeki insanın gerçekten olabileceğini kanıtlayamasa yine de o ressamın değeri azalır mı?” diye sormakta ve cevaben “azalmaz” diyerek bir anlamda tekmil ettiği devleti bir hedef olarak işaret etmektedir (Platon, 2016, s. 216). Teorize ettiği devlet kurulamasa bile işaret ettiği devletin günümüze kadar kendisine direk veya dolaylı olarak takipçi ve temsilci bulduğu söylemek yanlış olmayacaktır.

Platon’un öğrencisi Aristoteles’in metinlerine ama özellikle ‘Politika’ eserine bakıldığında Polis kavramı ile işaret ettiği hususları dört başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar kurulu olduğu coğrafya, coğrafyayı dolduran nüfus, nüfusun ortak amacı olarak iyi ve bu iyinin anayasal güvencesidir. Aristoteles de hocası/Platon gibi uyum, adalet, ölçülülük ve doğrunun devlet ve yurttaşlar için aynı olduğuna inanmaktadır. Fakat Platon’un aksine Aristoteles devleti yurttaşa tercih etmez. Bunun içindir ki yasanın kaynağı Filozof Kral değil yurttaşların kendileri için en ilahi erdem olarak kabul ettikleri akıldır. Doğal sürecin sonucu olan şehir devletinde bu aklın yeri ise (sivil toplum) Politike Koinonia’dır. Politike Koinonia’nın temel işlevleri ise savunma, güdülecek siyaset yani yönetim ve adalettir. Bu bağlamda insanın politik bir hayvan olarak tarif edilmesi aslında ilahi yanı olan yani akli olan ve tercih ederse aklının (araç/kendisi istenilen) marifeti ile kendisi ve yurttaşı olduğu topluluğun mutluluğunu (amaç/kendisi için istenilen) sağlayabilecek olan hayat (hayvan kelime kökü hayat sahibi demektir) sahiplerinin kastedildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla doğa, aslanı nasıl pençeli bir hayvan kıldı ise insanı da politik bir hayvan kılmıştır (bkz. Aristoteles, 2013, 1993).

Aristoteles’e göre başkalarının başlarına gelince isabetli yargılarda bulunan insanlar söz konusu kendileri olduğunda çoğunlukla aynı başarıyı gösterememektedirler. O, insanların akıllı birer canlı oldukları kadar insanın arzu, şehvet vs. gibi hâkim olmadıkları bazı eğilimlerinin de akıldan pay aldıklarını uzun uzun analiz etmektedir. Adeta bunu bildiği içindir ki sivil toplumu (Politike Koinonia) kontrol edilmesi zor olan ve akıldan pay alan arzular vs. bakımından da tehlike doğurabilecek sonuçlarından korumak için metinlerinin içine ortak çıkarı/anayasayı

sapmalara (Tiran, Oligarşi vs.) karşı koruyabilecek mekanizmalar olarak yorumlanabilecek argümanlar yerleştiği görülmektedir. Bunları bireysel, sosyal, yönetsel/siyasal ve yasal olmak üzere dört bağlamda toplamak mümkündür (bkz. Aristoteles, 2013, 1993).

Bireysel planda; Aristoteles hayatın tüm alanını kapsayan bir anmada Türk toplumunun muhayyilesinde ‘şeriat’ kelimesi ile kısmen daha doğru anlaşılabilir anayasa eğitimi en önemli noktaya koymaktadır. Aristoteles için mutluluk ancak ‘etken’ olmakla mümkündür. Bu ise tüm güç ve iyiliğin tam olarak kullanılmasını gerektirmektedir. Burada dikkat edilecek husus ise doğru amaca yanlış eylemlerle ulaşamayacağıdır. Böylelikle şehrin ‘anayasasının çekirdeği’, eğitim alan herkesin teorik aklında ve pratik yaşantısında bulunmaktadır ve korunmaktadır.

Sosyal planda Aristoteles’in yurttaşı güçlüdür. Neredeyse bugün bireyselleşmiş diyebileceğimiz nitelikleri haizdir. Öncelikle yurttaş mülk sahibidir. Silah kullanmayı bilmektedir. Skholé sahibidir. Dolayısı ile amacı olan mutluluğa ulaşmak, onu korumak noktasında liyakat sahibidir.

Siyasal, politik planda yani yürütme planında; Aristoteles’in metinlerinde vatandaşların kendi kendine yetebilen yegâne erdem olan adaletin temsilcileri oldukları görülmektedir. Aristoteles’in bu işle meşgul yurttaşları en genel olarak dağıtıcı adalet/yürütme/devlet adamı ve denetleyici adalet/yargıçlar olarak sınıflandırdığını söylemek mümkündür. Aristoteles devletin en önemli erdemi olan adaletin devamı için iki denge mekanizması koymuş görünmektedir. Birincisi iyi bir yurttaş hem yönetmeyi hem de yönetilmeyi bilendir. Böylelikle yönetilmek yurttaşın şerefine, itibarına zarar veren bir statü olmaktan çıkarılmaktadır. İkinci olarak ise bu ilkeyi anayasal güvence altına alarak yasal planda adalet, dağıtıcı adalet veya düzenleyici adalet ile memur kim olursa olsun görevlerini ve görev sürelerini sınırlamaktadır.

1.2. Yeni Çağda Sivil toplum Tartışmaları

Katolik Kilisesinin ağır baskısını, modern aşkın devletin üzerinden kaldırılması talebi Machiavelli ile başlatılmaktadır (Çaha, 2000, s. 26). Machiavelli’in ‘Hükümdar/Prens’ isimli kitabının (2008) çevirmeni olan N. Adabağ metnin olduğu kadar metin yazarının da hakkını teslim etmektedir. Adabağ’a göre Hükümdar, Fransa’nın, İspanya’nın ve Vatikan’ın saldırısı altında dağılmış bir siyasal ve toplumsal dönemde sürgünde olan Machiavelli tarafından çıkış yolunu ve umudu gösterir bir kitaptır. Dolayısı ile aslında temelde Machiavelli siyasal düşüncelerine (bu uzun erimli bir düş olarak; kurumlar dizgesi ve yasalara bağlı, yurttaş mutluluğu ve kamu çıkarını gözetken laik bir cumhuriyet tasavvurudur) daha çok ‘Siyaset Üzerine Konuşmalar’ kitabında yer verirken, bu kitabı yazdığı sırada İtalya’nın başına gelenler ile bu yapıtını yarıda bırakarak cepheye koşan asker gibi coşku ile Hükümdar kitabını ülkeyi kurtaracak olan lider için motivasyon ve kılavuz metni olarak kaleme alır. Ait olduğu toplumun içinde bulunduğu umutsuz ve utanç verici durumu iyi tarafından yorumlayarak bu durumu aslında kurtarıcı bir ‘Prens’in muştusu olarak görmektedir. Nasıl, İsrail halkının Mısır’daki tutsaklığı Musa’yı, Perslerin Medlerce baskı altına tutulması ‘Kyros’, Atinalıların darmadağın olması ‘Theseus’u tarih sahnesine çıkardı ise İtalya’nın da Kilisenin başını çektiği düşmanlarca maruz bırakıldığı bu düşkün durum yeni bir ‘Prens/Hükümdarın’, yani yeni aşkın karizmatik bir liderin/devletin çıkmasının habercisidir. Dolayısı ile Machiavelli aşkın devletin yeni temsilcisi olan Prens için hazırladığı yol haritasının en büyük hedefi aynı zamanda en büyük düşman olarak İtalya’ya musallat olan Kilise’dir. Dolayısı ile Machiavelli’nin Hükümdarı modern yani Kilisenin/kutsalın etkisine karşı mukavemetlendirilmiş bir devletin tohumu olarak değerlendirilmektedir (Adabağ, 2008, s. vii-xxvi).

Bu nedenle Machiavelli eserin hemen girişinde Cumhuriyetlerden söz etmeyeceğini çünkü bunu daha önce uzun uzun anlattığını söylemektedir. Bu eserde ise hükümdarlardan, hükümdarlıklardan, hükümdarlıkların nasıl yönetilmeleri ve nasıl elde tutulmaları gerektiğinden bahsedeceğini ifade etmektedir. Çünkü Machiavelli ancak işi bilen bir hükümdarın yaşadığı ülkeyi bunalımlı zamanlarından yara almadan çıkarabileceğine inanmaktadır (bkz. Machiavelli,

2008). Machiavelli metninde buhranlı ve kuşatılmış İtalya'nın kurtarıcısına bir anlamda el kitabı olarak yazdığı eserinin sivil toplumsal anlamda en önemli noktası toplumu ve devleti kuşatan kutsalın çelik kafesini kırmasıdır. Çünkü Vatikan'ın da baskısı olan ülkesini bu bağlamda da kuvvetlendirmek istemektedir. Böylelikle devletin (ve dolayısı ile önemli ölçüde toplumun) üzerinde kaskatı duran Katolik çemberi kırmaya çalışan, dini ve askeri bir kuşatma karşısında halk desteğinin hayatiyetini vurgulayan bir metin ortaya çıkmaktadır. Hükümdar zor zamanların kitabıdır ama öne çıkardığı laik vurgu ve hükümdarın seçkinleri kırmadan ama mutlaka halkı yanında tutarak yönetmesi gerektiği önerisi sonraki dönemler için ardıllarına ilham vericidir.

Machiavelli ülkenin kurtulması için ne gerekiyorsa yapmayı 'erdem' olarak ifade ederken, güçlü düşmana teslim olmanın bir 'yazgı' olmadığını toplumun da anlayabileceği duygusal, hamasi cümlelerle ifade etmektedir. Ona göre çoğu insan özellikle zor zamanlarda, dünya işlerini yazgı ve Tanrı'nın takdiri olarak değerlendirmekte ve insanların bu süreçleri değiştirmeye kudretlerinin olmadığına dolayısı ile çabalamak yerine kadere teslim olmanın daha doğru olduğuna inandıkları ifade etmektedir. Machiavelli böylesi bir halka ve hükümdar adayına yazgının dünya işlerindeki etkisinin yarı yarıya olduğunu ifade etmektedir. Evet yazgı önünde kimsenin durmadığı, her şeyi alt üst eden, kimsenin önünde şiddetine dayanıp karşısında durmadığı bir sel gibidir. Fakat Machiavelli ekler, bizler cesaretimiz ve aklımızı kullanarak selleri dizginleyen bentler, barajlar yapabilmekteyiz. Dolayısıyla esasında yazgı kendisine karşı koyabilecek 'erdem'in' var olmadığı yerde gücünü gösterebilmektedir. Machiavelli'ye göre yazgı dışıdır. Ona egemen olmak isteniyorsa anı iyi kollamalı ve ne zaman sert ne zaman yumuşak olunması gerektiği bilinmelidir. Hükümdar sürekli aslan kalmamalıdır. Tuzaklardan kurtulmak için tilki, kurtlarla savaşmak için aslan olunmalıdır. Ancak bu şekilde yazgı kendisini gözü kara, yürekli olana teslim edecektir. Machiavelli eserinin sonunda zor zamanlar geçiren milletlerin kendi seçkin kişilerini hükümdarlarını yaratan süreçler olduğunu nasıl ki Kyros'un ruh yüceliğini anlamak için Perslerin Medlerce baskı altında tutulmaları ve Theseus'un seçkin kişiliğini algılayabilmek için Atinalıların darmadağın olmaları gerekmişse Fransa, İspanya ve Vatikan kuşatmasında olan İtalya'nın yaşadığı buhranın bir kurtarıcı hükümdar yaratacağını ifade ederek tüm İtalya'yı bu kişinin altında toplanmaya çağırmaktadır (bkz. Machiavelli, 2008).

Machiavelli'nin 'baht ve erdem' kavramsallaştırması ile ifade edersek 'bahtın' İngiltere'ye açtığı kapıdan çağdaş sayılabilecek iki ismin, Hobbes (1588-1679) ve Locke'un (1632-1704), sivil toplumsal yazınına dahil oldukları ve 'kişisel becerileri (erdem)' üzerinden katkı sağladıkları görülmektedir. Aşağıda görüleceği üzere iki düşünür de ağırlıklı olarak, İngiltere'de politik/sivil toplumsal alanın ikiye bölünerek dönüştüğü bir dönemde 'ölümüne/öldüresiye' karşıt iki grup içinde (Hobbes Katolik Mutlak Monarşi yanlısı iken Locke Protestan Parlamenter Monarşi yanlısı) yaşamaktadır. Fakat buna karşın ilginç bir şekilde iki düşünürün paradigmalarının kesişim kümesi hacimlidir. Bundan dolayıdır ki bu karşıtlığa rağmen Hobbes'un Locke'u etkileyebilecek analizleri bulunmaktadır.

Martinich'in uzun uzun anlattığı Hobbes biyografisinden anlaşılacağı üzere Hobbes mutlak monarşinin etkisinde olan Oxford'da küçük yaşlarından beri yetişir ve mezuniyeti sonrasında (Parlamento güçlerinin iç savaşı kazanması sonrası Avrupa'ya kaçınıncaya kadar) yine mutlak monarşi yanlılarının 'himayesinde ve hizmetinde' ömrünü geçirir. Fakat buna karşın Avrupa'ya birçok kez seyahat eder ve burada Galileo gibi bilim insanları ile tanışma fırsatı bulur (bkz. Martinich, 2010). Yani bir yanı ile geleceğe yaslanmaktadır fakat diğer yanı ile geleceği görmektedir. Hobbes'un sivil toplum tartışmasında da bu dilemma kendisini hep hissettirmektedir.

Hobbes, iç savaş gibi otorite boşluğu olan dönemlerde de ortaya çıkan toplumsal yapıyı doğa durumu; yalnızlık, savaş, ölümün ve korkunun hâkim olduğu durum olarak değerlendirmektedir. Ona göre insanlar doğal karakterleri (kudret, övgü, rekabet arzuları) gereği genel bir gücün yani

ölümlü tanrı olarak Leviathan'ın korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birlik, barış, yaşam ve güven ortamı yani sivil toplum sağlanamamaktadır. Sivil toplum ise kişilerin haklarını, geri alamayacakları ve rızanın gönüllülüğe dayanmak zorunda olmadığı sözleşme ile tek taraflı olarak 'layüsel ve masum' bir kişiye devretmeleri ile sağlanmaktadır. Hobbes ölümlü Tanrısını, analiz ederken egemen gücü tanrısal bir kudretle kutsamakta/donatmaktadır. Bu kudretin fikri veya fiili olarak sorgulanmasını ise devletin bozulmasına ve yıkılmasına yol açacak faktörler olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Hobbes'un metinleri aşkın devletin bir temsilidir (bkz. Hobbes, 2005, 2007).

Fakat Hobbes'un yaşadığı dönemin nezaketi dikkate alındığında metinlerinin direk ve dolaylı olarak sivil toplumsal yazını ve pratiğini güçlendirildiği de açıktır. Özellikle Leviathan'ın egemenliğini, sivil toplumsal alandaki birey lehine genişletecek şekilde, iki temel bağlamda çerçeveselendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Hobbes; birincisi egemene teorik olarak mutlak bir sınırsızlık verirken pratikte egemeni yine sınırsız olan Tanrı'nın ilkeleri ile çerçeveselendirir. Egemen her ne kadar sivil toplumu meydana getiren sözleşmeden münezzeh olsa bile egemeni var eden neden yani egemenin meşruiyeti sözleşme ile haklarını devraldığı kişilerin birlik, barış, yaşam ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamakla sağlanır. İkincisi Hobbes için tebaanın bağlı olduğu öncelikli yasa; Tanrı'nın insanlarda bulunan ebedi kelim, eş deyişle doğal akıl, yoluyla herkese bahsettiği ve Hobbes'un 19 başlıkta topladığı doğal hukuktur. Medeni/Pozitif hukuk ise dini veya siyasi egemenlerin yaptığı hukuktur. Egemenler tarafından yapılan medeni kanunların aksine doğa yasaları değiştirilemez, ebedidir, herhangi bir ilan veya duyuru gerekmez, yasayı bilmemek kimseyi mazur kılmaz. Çünkü on dokuz başlıkta topladığı bu yasalar, bireyin hayatı için zararlı olabilecek hususları yasaklayan veya bireyin hayatını en iyi şekilde koruyabileceği ilkeleri içeren ve en önemlisi akılla bulunabilen yasalardır. Egemenin gerek doğa yasalarına gerekse de medeni yasalara uyma zorunluluğu yoktur. Fakat tebaanın/yurttaşın doğa yasaları öncelikli olacak şekilde her ikisine de uyma zorunluğu vardır. Bireyin hayatındaki herhangi bir durum bağlamında bu iki yasanın çelişmesi egemen gücün birinci bağlamdaki görevini yapmaması yani meşruiyetinin sorgulanması anlamını taşımaktadır (bkz. Hobbes, 2005, 2007).

Böylesi bir durumda bile Hobbes açıkça egemene itaati salık verir. Fakat kendisi de dini metinlere çok hâkim biri olan Hobbes'un satır araları okunduğunda yarattığı Leviathan olur da Golyat'a dönüşürse diye tebaanın/sivil toplumun cebine gizlice Davut'un sapanını ve taşıını bıraktığı görülmektedir.

Locke ise Hobbes'da satır arasında olanı kendi döneminin ve deneyiminin prizmasından geçirerek kendi metinlerine yansıtmaktadır. Woolhouse'un anlatımlarında görüleceği gibi Locke, Oxford'da hoca olma benzerliği bir yana bırakılacak olursa, Hobbes ile aynı dönemde fakat iki farklı/kutuplaşmış İngiltere'de yaşamaktadırlar. Tüm hayatını pek bir sıkıntı çekmeden yaşayan Hobbes'un aksine, Locke'un Hekim ve Kimyacı (belki eczacı demek daha doğru olur) olduğu halde 'faydalı hakikatlere' olan merakı dolayısıyla siyasal ve dini alandaki teorik ve pratik tartışmalara girdiği; mutlak monarşinin yetkilerini sınırlamak isteyen Parlamento yanlısı bir muhalif olduğu için (Wing) Oxford (Christ Church) üniversitesinden ihraç edildiği; gizli yollarla Wing yanlılarının gittiği Hollanda'ya kaçtığı; Hollanda'da bile İngiltere kralına jurnallendiği için, sahte kimliklerle yaşamak zorunda kaldığı ve 52 yaşında bile hala bekâr ve çocuksuz olduğu görülmektedir (bkz. Woolhouse, 2011). Dolayısıyla Locke sakın görünüşünün ve metinlerinin yanında Locke'un aksiyoner yanı da dikkate alınmalıdır.

Hobbes gibi Locke'a göre de insanlar medeni, siyasi bir topluluk oluşturarak doğa durumundan çıkmaktadırlar. Fakat Hobbes'un aksine Locke'da doğa durumu; yalnızlığın, savaşın, korkunun durumu değildir. Doğa durumu; herkesin bedenlerini, itibarlarını, mallarını yani tüm sahipliklerini içerir bir kavram olarak mülkiyetlerine karşı yapılacak ihlalleri cezalandırma haklarına sahip oldukları yetkin bir özgürlük durumudur. Doğa durumu yetkin eşitlik durumudur. Yani doğa yasalarını ihlal eden herkes bu ihlali cezalandırma hakkı noktasında

eşittir. Bu şekilde doğa durumunda her insan doğa yasası olan mülkiyeti koruma ve musallat olanı cezalandırma yasasının yürütücüsüdür. Fakat bir insanın diğerini, onayları olmaksızın mülkiyeti altına alma eğilimi savaş durumunu yaratmaktadır. Bu savaş durumu karşısında doğa durumundaki insanın iki seçeneği bulunmaktadır. Birincisi yeryüzünde (doğa durumunda) haklarını almak için savaşan ve haklı olduğunu düşündüğü halde haklarını almak için başvuracak yeri olmayan kişiler için tek çare ‘öteki dünyaya’ başvurmaktır. İkinci yol ise bu kişiler için yeryüzünde bir muhatap bulmaktır. Bu muhatap bulma arayışı ise insanın sivilleşmesi, toplumsallaşması, siyasallaşması anlamına gelmektedir. Doğa durumundaki insanlar artık savaş durumundan, doğa yasasının kendilerine verdiği yürütme (koruma ve cezalandırma) yetkesini, mülkiyetlerini doğa durumundaki hali ile ‘muhafaza (barış/korunma) ve müdafaa (güvenlik/cezalandırma)’ etmekle vazifeli otoriteye devrederek çıkmaktadırlar. İnsanlar tek başlarına baş edemeyecekleri/cezalandırmayacakları kötülükler yani mülkiyetlerine musallat olunmasıyla yürütme yetkelerini birleştirerek baş etmek/cezalandırmak için sivilleşmektedirler. Böylelikle insan doğal hürriyetini toplum hürriyetine tebdil etmektedir. İki durumda da insan hürdür çünkü (geniş anlamda) mülkiyete sahiptir (bkz. Locke, 2012, Woolhouse, 2011).

Locke yönetimi ikiye ayırmaktadır. En üstün iktidar olarak yasama ve ikincil iktidar ise yürütmedir. Halk veya temsilcilerinin olduğu üstün iktidar olarak parlamento, sadece ortak yarar adına herkes için sürekli geçerli olacak yasaları çıkarmaktadır. Yürütme ise yasaların uygulanmasına nezaret eden sürekli ve ayrıcalıklı iktidardır. Sürekli çünkü yasama için yasa çıkar ve toplantı biter fakat yürütme bu yasanın sürekli uygulanmasından sorumludur. Ayrıcalıklıdır çünkü kamu yararı için yasanın buyruğu olmaksızın ve hatta bazen doğa yasalarını uygulamak adına istisnai durumlarda yasaya karşı biçimde takdir yetkisine göre hareket etme hakkına sahiptir. Bu ayrıcalığın kullanımı suiistimal edilmesi halinde, ki Locke bunu hiçbir bilge Prens yapmayacağını söyler, bu kötü kullanımın yeterli çoğunluktaki insan için hissedilir olması halinde yasamanın ya da direk rahatsızlık duyan insanların doğal hürriyetlerini kullanma hakları doğmaktadır. Çünkü toplumsal hürriyete sahip insanların sadece yasama erkine karşı itaat borcu bulunmaktadır. Yürütme erkine karşı böyle bir borç bulunmamaktadır. Locke için yürütme erki doğal olarak, doğa durumundaki yasalara (mülkiyeti koruma ve musallat olanı cezalandırma) aykırı şekilde hareket edememektedir. Çünkü hakların devredildiği hükümet/yönetim doğa yasasını ihlal ettiği anda insanlar toplumsal hürriyetlerinden doğal hürriyetlerine rücu etmektedirler. Vazifesine ihanet eden yönetim karşısında artık tüm insanlar mülkiyetlerini korumak ve mülkiyete musallat olanı cezalandırmak noktasında meşru yetke sahibidirler (bkz. Locke, 2012).

Rousseau ise ‘Toplum Sözleşmesi’ isimli eserinde selefleri gibi toplum düzenine güvenmektedir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını sorgulamaktadır. Fakat hemen daha eserin başında sonunda söyleyeceğini aşikâr etmektedir. Rousseau’ya göre evet, insan özgür doğmaktadır fakat nedense her yerde zincire vurulmuştur. Ona göre kendi kendisini başkalarının efendisi sananlar bile köle olmaktan sakınmamaktadırlar. Rousseau bu değişimin nasıl yaşandığını değil ama nasıl yasalastığını açıklama iddiasındadır (Rousseau, 2007, s. 4).

Her şeyden önce Rousseau için insan olmanın yegâne koşulu özgürlüktür. Özgürlüğünden vazgeçen insanlığından da vazgeçmektedir. Rousseau analizlerinde biyoloji ile analogiler kurmaktadır. Doğa durumundaki insanı ‘gelişmemiş bir hayvan’ olarak değerlendirmektedir. Doğa durumundaki özgürlük de her şeyde hak iddia edilen, eşitsiz ve aklın değil içgüdülerin hâkim olduğu bir özgürlüktür. Rousseau’ya göre insan ancak aklını kullanmaya başladığı zaman ahlaki ve adil bir nitelik kazanmaktadır. Akla göre de hiçbir insanın benzerleri üzerinde doğal yetkisi yoktur ve kaba güç de hak yaratmamaktadır. Öyle ise insanlar arsında her çeşit haklı yetkenin temeli sözleşmedir (Rousseau, 2007, s. 7).

Doğa durumundaki eşitsiz ve içgüdüsel özgürlükleri olan insanlar akıllarını kullanıp eşit ve özgür olmak için bir sözleşme yapmaktadırlar. Toplum sözleşmesi ile üyelerin her birinin canı ve malı tüm toplumun eşit derecede koruması altındadır ve bireyler özgürdür. Özetle toplum

sözleşmesinde her üye bütün varlığını ve gücünü bir arada genel istem/iradenin emrine vermekte ve kendini bütünü bölünmez bir parçası kabul etmektedir. Böylelikle insan sınırsız isteme özgürlüğünden vaz geçmekte fakat elindekine sahip olma özgürlüğü kazanmaktadır. Temel sözleşme insanları güç ve zekâ bakımından eşit ve özgür olarak kabul etmez. Fakat sözleşme ve hak hukuk yoluyla tüm insanlar eşit ve özgür kılınmaktadır. Sözleşme ile herkes kendi iradesinden genel irade lehine vaz geçmektedir. Böylece doğa durumundan sivil topluma bir daha geri dönülemez şekilde geçilmiş olmaktadır (Rousseau, 2007, s. 12-15).

Genel irade bütüne yaşam/varlık kazandıran yasadır. Yürütme ise Genel iradeye hareket kazandırmaktadır. Temel sözleşme, bütünü, bölünmez eşit ve özgür üyeler kılmakta ama onu korumak için ne yapılması gerektiğini söylememektedir. Bu ise yasanın görevidir. Yasa egemen varlıktır. Egemen varlık devredilemez, temsil edilmez. Yasama genel iradenin attığı kalptir. Yürütme ise oylanana yasanın uygulayıcısıdır. Egemen varlık yürütmeyi yürütme ise halkın yanlışlarını dizginlemelidir (Rousseau, 2007, s. 16-17).

Rousseau'ya göre genel istem her zaman doğrudur ama genel istemi sevk ve idare eden kişiler her zaman aydınlanmış kişiler olmayabilirler. Toplumsal sözleşmenin en iyi uygulanabileceği yerler Antik Yunan şehirleri gibi küçük yerleşimlerdir. Egemenlik coğrafyası veya nüfus ne kadar artarsa güç de hükümette o kadar temerküz etmekte ve genel iradeye uymama eğilimi artmaktadır. Özel istem ara vermeksizin genel istemi sevk ve idare etmesi gerektiğinden dolayı, hükümet de egemenliği kullanmak için sürekli bir gayret göstermektedir. Bu tıpkı yılların bir insanı ihtiyarlatarak bedeni yok etmesi gibi tedbirler alınmaz ise (egemenliğin devredilmemesi, bölünmemesi, şehirlerin küçük, nüfusun az olması vs.) toplumsal sözleşmenin ihtiyarlaması kaçınılmazdır. Böylelikle toplumsal sözleşme birinci durumda egemenlik genel iradede özel iradeye geçmesi ile ya da ikinci durumda egemenliğin/genel iradenin/devletin ve üyelerin dağılması ile bozulmaktadır. Egemenliğin özel iradenin eline geçmesi halinde, özel irade egemen kalabilmek için artık bencilliğine hizmet eden akıl ile gücünü hak/meşru ve gücüne boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmaya çalışmaktadır. Çünkü Rousseau'nun saydığı dört yasa içine en önemli olanı devletin gerçek anayasası mermere, tunca yazılan değil insanların yüreklerine kazılı olan ahlak, töre ve kamuoyunda yaşayan anayasadır (bkz. Rousseau, 2007). Bundan dolayı eserinin başında ifade ettiği gibi yüreğinde genel iradenin anayasası/özgürlüğü kazılı olmayan kişi kendini başkalarının efendisi sanan bile kölelikten kurtulamamaktadır.

1.3. Yakın Çağ/Burjuva Sivil Toplum Tartışmaları

Sivil toplum tartışmaları bağlamında Hegel ve Marks'dan bahsetmemek eksiklik olacaktır. Çünkü 18. yüzyıla gelindiğinde artık burjuvazi, ekonomik alan ve sivil toplumsal alan bir arada anılmaya başlanmaktadır. Bu noktada aşağıda görüleceği üzere Hegel sivil toplumu aşkın devletin içinde eritmekte, Marks ise devleti sivil toplumun içinde dönüştürmektedir.

Hegel'e göre Rousseau devletin temelini düşünceyi yerleştirmekle büyük bir adım atmıştır. Fakat bu düşünce bireysel irade ve genel irade planında duraksadığı için tamamlanmış değildir (Bumin, 1981, s. 26). Jean Hyppolite'ın güzel bir şekilde özetlediği gibi Hegel'in yaklaşımının temelinde 'Espri' kavramı yatmaktadır. Hegel için tarih denilen şey esprinin hareketidir. Evrensel esprinin sürekliliği içinde devletler, milletler ve bireyler, tarihsel şartlar tarafından belirginleşen özel nitelikleriyle tarih sahnesinde boy göstermektedirler (Hyppolite, 1991, s. 11).

Hegel'e göre (1991) keyfi irade madrabazları her türlü düşünme tarzını kitlelere felsefe olarak yanlış aksettirmekte hukuku sübjektif gayelere ve fikirlere, özel inançlara dayandırmakla iç ahlakı, hukuk bilincini, sevgiyi, kamu düzenini ve devlet kurumlarının yok olması sonucuna yol açmaktadırlar. Ona göre özgürlük objektif ahlaklılıktır. Bireyin kişisel olarak özgürlüğe sahip olma hakkı ancak bir nesnel ahlaki gerçekliğe ait olmakla tamamlanabilmektedir. Özgürlük gerçek anlamına o zaman ulaşmaktadır. Objektif ahlaklılığın kendini gerçekleştirme için ise bir dizi farklı momentlerin formları içinden geçerek ilerlemesi gerekmektedir. Bu momentler aile, sivil toplum ve devlettir. Kişi aile içindedir. Sonrasında aile cevherselliği birliğini tabii olarak (eğitim, yetişkin olma, vs.) kaybetmekte ve bölünmektedir. Aile bireyleri dağılarak

halkın tabii kökünü oluşturmaktadır. Böylelikle kişi dış bağlantıların yani sivil toplumun safhasına geçmektedir. Sivil toplum biçimsel bir evrensellik içinde özerk bireylerin doldurduğu bir alandır. Bu üyeler karşılıklı özel çıkara dayalı bir bağımlılık ilişkisi içinde bir arada durmaktadırlar. Sivil toplumun üyeleri (bürger) özgür oldukları için değil zorunluluktan dolayı birliktir. Her yerden hücum eden ihtiyaçlar, keyfi irade, kişisel çıkarlar bireyler marifeti ile aileden sivil topluma gelen ve sivil toplumun kendisinde taşıdığı cevhersel kavramı yok eder. Sivil toplum, barındırdığı bu zıtlıklar nedeni ile bütünlüklü bir iyi veya kötü biçime kavuşamaz. Sivil toplum içinde hem zenginlik hem sefalet manzaraları görmek mümkündür. Fakat son tahlilde devletle nihayet buluncaya kadar nitelik ve nicelik olarak yozlaşma eğilimi taşımaktadır. Bu zıtlıkları ve karmaşıklıkları içinde hem sefalet ve sefalet hem de bu ikisi için ortak olan fizik ve moral yozlaşma manzaraları göstermektedir. Sivil toplum cevhersel kavramını evrenselleştirdiği zaman ise bir dış organizasyon olarak kendini gerçekleştirmeye başlamaktadır. Sivil toplumu domine eden keyfi irade devlet ile uyumlu hale geldikçe özgürlük anlam kazanmaktadır. Sivil toplumun cevhersel kavramı kamu yönetimi ve korporasyon ile kendini gerçekleştirerek devletin siyasi ana yapısına dayanmaktadır. Sivil toplumu içinde eriten Devlet artık kamu hayatının amacı ve pratik yaşamdaki gerçekliğidir (bkz. Hegel, 1991).

Sonuçta aşkın devlet geleneği içinde Hegel, devletin yönetimini Platon'un metinlerinde ifade edildiği gibi üretimle uğraşmayan bilgelere teslim etmektedir. Çünkü sadece bu bilgiler ortak çıkarları bilip, ortak çıkarı hâkim kılabilirler (Bumin, 1981, s. 33)

Marks'a göre Burjuva-sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki ayrılığı bir çelişki olarak görmesi, Hegel'in en derin yanılığını oluşturmaktadır. Ona göre gerçek karşıtlığı, kral ile burjuva-sivil toplum arasındaki karşıtlık oluşturmaktadır. Fakat bu karşıtlık, burjuva-sivil toplum mecliseler ile krallık ilkesi yürütme gücü ile siyasal devlette uzlaşmaktadır (Marks, 2009, s. 110, 23).

Marks devleti sivil toplumun bir yansıması olarak kabul etmektedir. Ona göre sivil toplum devletin şahsında kaybolmamakta aksine yeniden üretilmektedir (Çaha, 2000, s. 38). Marks için, devletin sivil toplumdaki çatışmaları ortadan kaldıracak, genel çıkarları hâkim kılacak üstün bir yeri yoktur. Modern devlet Hegel'in anladığı gibi akıllı gerçekleştiren bir kurum değil, kapitalizmin bir ürünüdür. Hegel'de olduğu gibi, devlet sivil toplumu değil, sivil toplum devleti kontrol etmektedir. Sivil toplum ise tarihin asıl merkezi ve sahnesidir. Marks radikal bir devrim ile devletin ve sivil toplumun aşılacağına inanmaktadır (Bumin, 1981, s. 33-37).

Marks, Hegel'in neredeyse tam aksine devleti, üreten sınıfların eline teslim etmektedir. Marks'ın sivil toplum kavramını Hegel'in aksine formüle etmiş olmasına rağmen, siyasal yaşamın sözleşmeye değil, güce dayalı olarak geliştiğini kabul ettiği ve sınıfsız topluma geçişte devlete kurucu bir rol biçtiği için Marksist devlet yaklaşımı, transandantal devlet düşüncesini aşamaz. Hatta transandantal düşünürlerin öngördüğü tarzdaki bir devlet aslında en mükemmel şekliyle sosyalist rejimlerin pratiğinde somutlaşır (Çaha, 2000, s. 37).

2. Burjuva Sivil Toplumsal Alanın Feodalleşmesi

Genel kullanımda sivil toplum olarak ifade edilen kavramı Habermas daha dar bir çerçevede 'burjuva kamu alanı' olarak isimlendirmektedir (Timur, 2008, s. 40). Habermas'a göre modern çağ her şeyden önce özgürlüğün damgasını taşımaktadır. Bu özgürlük kişinin çıkarlarını akılcı olarak kollayabilmesini sağlayan medeni kanunla toplumda; siyasal iradenin oluşturulmasına katılımda eşit hak ilkesiyle devlette; ahlaksal özerklik ve kendini gerçekleştirme olanağıyla özel alanda gerçekleşmektedir. Bu alanlardaki özgürlüğü mümkün kılan kültür birikimi ise kamusal alanda meydana gelmektedir (Habermas, 2002, s. 55).

Özellikle 15. ve 16. yüzyılda meydana gelen tarihsel gelişmeler, 17. yüzyılda yavaş yavaş yaşamımıza giren burjuva kamusal alanının oluşumunda etkili olmuştur (Onat, 2013, s. 73). Bu gelişmeleri ise kronolojik sırası ile; esnaf loncalarının çözülmesi ve merkantilizmin gelişmesi, 'merkantil çatışmalı iş birliği' içinde Burjuvazinin aile, yerel ve ulusal pazarları bünyesinde

Kamuoyu egemendir. Ama yönetememektedir (Habermas, 2003, s. 307, 331, 389). Parlamento tartışmaları sayesinde kamuoyu hükümete dileklerini, hükümet de kamuoyuna siyasetini bildirmektedir (Fraenkel, 1957, s. 182'den akt: Habermas, 2003, s. 389). Yargının da aynı biçimlerde olmasa bile bağlı oldukları liberal yasa normu kavramı, genellik ve hakikat (adalet=doğruluk) saiklerini içermektedir (Habermas, 2003, s. 305).

Böylelikle siyasal akıl yürütme ilkeler temelinde şahısların özel çıkarlarının uzlaşısından parlamenter norm uzlaşısına kadar etkin bir biçimde şekillenebilmektedir. Birbirini kararlı kılan ve kılması gereken/beklenen bu kümeler Habermas'ın yeniden feodalleşme olarak isimlendirdiği toplumsal değişimler nedeniyle bilakis birbirinin çökmesine hizmet etmektedir. Habermas'a göre kamusal topluluğun akıl yürütme faaliyeti, bu yeniden feodalleşme olgusuna kurban edilmektedir ve böylece 'yeniden feodalleşme', biziatihi siyasal kamu alanına da uzanmaktadır (Habermas, 2003, s. 278,378).

Yeniden feodalleşmenin rasyonel kamusal aklın yukarıda ifade edilen iki ilke ve üç kümesine karşı çöküş etkisi yaratacak bağlamları bulunmaktadır. Aleniyet ilkesi gerek devlet gerekse de toplumsal büyük örgütler arasındaki rekabet halindeki sınırsız çoğulculuk nedeniyle yitime uğramaktadır. Rekabet eden çıkarların sergilenmesi ise akli kamusal muhakemede aranıp bulunan uzlaşının, kamusal-olmayan yoldan mücadeleyle elde edilen veya basitçe dayatılan uzlaşmaya terk etmesine neden olmaktadır. Eleştirel aleniyet ve rasyonel uzlaşma yerini yönlendirici ve gösterişçi aleniyete ve güdümlü uzlaşmaya terk etmektedir (Habermas, 2003, s. 305,307, 329,381). Reklam etkisi ile ticarileşen basın ise kitle basınına dönüşmekte ve eleştirel işlevini yitirmektedir (Habermas, 2003, s. 292). Bu durumda Kamuoyu çalışması, bizzat uzlaşma malzemesini bir kamusal tartışma konusu yapmaksızın kendi konumunun prestijini güçlendirmeye kitlenmektedir (Habermas, 2003, s. 335). Dolayısı ile hakikat arayışının yerini çıkar çatışmaları almaktadır. İlkeler ve kamusal müzakere alanında bunlar yaşanırken kamuoyunda kitle iletişim araçlarının tüketim kültürüne dayalı kamusalılığı genelleşmektedir. Tüketim kültürünün sosyo-psikolojik hususiyeti olan birikmeyen tecrübe kamuoyu aklını kullanılmasını engellemektedir. Güdümlü kanaat oluşturma biçimleri ile kamuoyu da güdümlü hale getirmektedir. Bunun toplumsal psikoloji bakımından zaruri sonucu olarak, şahıslara karşı hassasiyet ve kurumlara karşı sinizm ortaya çıkmaktadır (Habermas, 2003, s. 283, 290, 296, 329). Tüketim kültürü ile nitelik değiştiren kamuoyu ile birlikte aklın kamusal kullanımı için yetiştirilmiş tahsilliler tabakasının yankı ve titreşim bulacağı zemin yıkılmaktadır. Özellikle de edebi üretim yapan kısmı, toplumda bir misyonu yerine getirebileceği duygusunu yitirmektedir (Habermas, 2003, s. 300,301). Habermas'a göre artık plebisitleştirilmiş bir "siyasal" kamunun, tüketim kültürünce siyasal olmaktan çıkarılmış bir kamu tarafından emilmesi eğilimi mevcuttur (Habermas, 2003, s. 303). Bu durum ise parlamenter kamusalılığı plebisiter tahrifatına, yargısal kamusalılığın tüketim kültürü tarafından tahrifatı tekabül etmektedir. Kitle iletişim araçlarınınca haber yapıp pazarlanmak için yeterince ilginç olan adli olaylar (ceza davaları), eleştirel bir ilke olarak aleniyeti benzer biçimde ters çevirmektedirler. Aleniyet, yargının orada toplanmış vatandaşlarca denetlenmesi yerine, mahkemede müzakere edilmiş olayların tüketicilerin kitle kültürü için hazırlanmasına hizmet etmektedir (Habermas, 2003, s. 345).

Son tahlilde kabaca ifade etmek gerekirse Habermas'a göre kamuoyunun, kamusal müzakerenin ve kurumsal müzakerenin ticarileşme eğilimi rasyonel kamusal alanı (siyasal işlevi) yukarıda ifade edilen ilke ve kümeleri ile yıkılma eğilime sokmaktadır. Habermas, doğal olarak, 1962 yılında 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü' yayınladığı dönemdeki şartlara göre kamusalılığı yorumlamaktadır. Dolayısıyla rasyonel kamusal alanı yıkıma götüren aktörler bağlamında özel şahsi çıkarların alanı olarak kamuoyunu diğerlerine nazaran daha edilgen bir biçimde analiz etmektedir. Bu edilgenliği örnek vermek gerekirse kamuoyunu oluşturan kitle kurumlara karşı sinizm içindedir, şahıslarla daha ilgilidir. Yeni feodal dönemde kamuoyu kitle basınına etki edebilen kurumları temsil eden kanaatlerin güdümlüyebildiği bir alandır. Kamusalılık *toplumsal örgütler tarafından el konulmuş özel çıkarların* baskısı altında güçten düşmektedir. Burjuva kamusalılığının çöküşünü temsil eden bir yapı olarak bu kamusalılık, *örgütler tarafından*

medyaya tabi kılınmış kamusal topluluğun üyeleri üzerinden geliştirilen, gösterisel ve manipülatif aleniyeti benimsemektedir. Kamusal iletişim yoluyla değil de kamusal yoldan açıklanan kanaatlerin iletişim suretine bürünmesiyle, gösterisel veya yönlendirici şekilde geliştirilen aleniyetin anaforu içinde, *örgütlenmemiş özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk üzerinde hak iddia edilmektedir* (Habermas, 2003, s. 347, 378, 396, 401).

Fakat 2021 yılına gelindiğinde kamuoyunu güdüleme kapasitesi, *örgütlenmemiş özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk üzerinde hak iddia etme* imkân, kabiliyet ve teçhizatı, kamuoyunu oluşturan sıradan şahıslarda bile bulunmaktadır. Çünkü Habermas'ın terminolojisi ile ifade etmek gerekirse yeni basın/kitle basınının etki kapasitesi plebisiterleşmektedir. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması önceden pahalı teçhizat, uzman personel, kapalı iletişim ağları vs. gerektiren yazılı, görsel ve işitsel basın yayın kuruluşlarıyla mümkündür. Bu imkanlar ise ağırlıklı olarak Habermas'ın ifade ettiği *'toplumsal örgütler'*in elindedir. Fakat tüm bu imkanlar artık sıradan şahısların elinde bulunan bir cep telefonu ile kullanılabilir. Bu durumda kamusal sadece *toplumsal örgütler tarafından el konulmuş özel çıkarların değil ortaklaştıkları konularda anlık örgütlenmeyi başaran organize gruplar tarafından el konular çıkarların baskısı altında* da güçten düşebilmektedir. Yani Habermas'ın analizlerini yaptığı sırada sadece resmi ve özel kurum ve kuruluşların yetkin olduğu kamusal olmayan kanaat oluşturma, kamuoyunu, basını, yargıyı ve hatta parlamentoyu manüple edebilme yetkesi artık plebisiterleşmektedir.

Elbette ki kamuoyu içinde bu yetkeyi rasyonel kamusal akıl pekiştirmek onu diğer akıl kümeleri ile kararlı kılmak için kullanan şahıslar, gruplar, kurumlar bulunmaktadır. Fakat çalışma kamusal alan tartışmasını Habermas'ın bıraktığı yerden analiz edeceği için bunlar ihmal edilmektedir. Dolayısıyla bir sonraki bölümde süregelen yeni feodalleşme sürecindeki kamusal alanın plebisiter bir görünümü olarak 'mirasyedi kamu' kavramı tartışılacaktır.

3. Sonuç: Mirasyedi Kamu

Kamusalığın geldiği noktada kamusal müzakere için yaşam dünyasında var olan imkânlar radikal bir biçimde artmaktadır. Öyle ki önceden sadece devlete ve mülk ve/veya tahsil sahiplerine ait olan kamusal ayrıcalıklar artık plebisiter bir yayınlık kazanmaktadır.

Kamusalığın günümüzde gelmiş olduğu noktada artık merkezizsiz kripto paralardan, yeni sosyal medyadan, sanal ağlar üzerinden organize olan muhaliflerin siyasal iktidarları sarstığı veya devirdiği, şahısların dijital avatlara sahip oldukları vb. bir dönemden geçilmektedir. Bu durumun (yukarıda ifade edilen) müzakereci bir demokrasiye hizmet ettiği söylenebilmektedir. Fakat bu dönem aynı zamanda yeni feodalleşme sürecinde yeni gelişen teknolojik gelişmelerin kendisine sunduğu olanakları kullanmakta ehil ve kararlı, koçbaşı kitleler için neredeyse sınırsız imkânlar sunmaktadır. Habermas'ın analiz ettiği burjuva kamusal alan içinde somutlaşan kurum ve kurallar (değerler) hala devlet ve sivil toplumsal alanın taşıyıcı kolonlarıdır. Bunun yanında teknolojik etkileşim imkanlarını kullanan kitlelerin ise kamusal alandaki durumları belirlenmeye ve analiz edilmeye muhtaçtır.

Çalışmanın başından beri yapılan tartışma sonucunda Batı medeniyet havzasında, sivil toplumsal alanın, kendi tarihi içinde iki temel etki altında kaldığı ve bu iki etkinin de ortak bir sonuç yarattığı anlaşılmaktadır.

Birincisi; Antik Yunan'daki yolculuğuna özgür insanların ortaklaştıkları iyiyi anayasal bir güvence altında yaşamak ideali içinde tarih sahnesine çıkan sivil toplum kavramının uzun bir süre Orta Çağın Katolik mutlak monarşilerinin oldukça 'ağır baskısı' altında kaldığı anlaşılmaktadır. İkinci olarak ise sivil toplumun Yeni ve Yakın Çağın 'yakıcı/çatışmacı sıcaklığı' altında piştiği görülmektedir. Sonuç olarak ise her yurttaşın kamusal müzakere yetkesine sahip olduğu demokratik yönetimin biçiminin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi elmas kristalleri karbon atomunun belli bir sıcaklık ve basınç altında kalması neticesinde uzun yıllar içinde oluşan ve nadirliğinden ötürü çok kıymetli olan bir madendir. Sivil toplumsal

alanın sabiteleri ise antik çağ cevherinin, Orta Çağın ağır baskısı ve Yeni/Yakın Çağ yakıcı sıcaklığı altında kristalize olmuş elmaslardır.

Sivil toplumsal yazına bakıldığında tüm yazarlar öncelikle en doğru ve meşru yönetimin nasıl olması gerektiğini tartışmaktadırlar. Bu tartışmaların hemen hepsi demokratik bazı nitelikleri teorik olarak övmekte ama bir bütün olarak tüm insanların dâhil olacakları demokratik yönetimi pratik olarak mümkün görmemektedir. Tartışmalar genel olarak, Rousseau'nun ifadesi ile 'bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil' yaklaşımını taşımaktadırlar (Rousseau, 2007, s. 81). Fakat buna karşın günümüzde tüm yurttaşların kamusal muhakeme rüştüne sahip oldukları demokratik yönetim biçimi, ortak iyiye ulaşmak için en meşru yönetim olarak kabul edilmektedir.

Yine çalışmada analiz edilen yazına bakılacak olursa bilinen tarih içinde tüm yurttaşların kamusal muhakeme rüştüne sahip oldukları demokratik yönetim biçiminin yaşandığı yegâne dönemin içinde bulunduğu anlaşılacaktır. Tüm geçmişte asil ya da kutsal olanların mülkiyetinde olan hak ve özgürlüklerin günümüzde tüm insanların eşit mülkiyeti olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu durum sivil toplumsal alanın 'kıymetini' sıradanlaştırmamalıdır. Fakat çalışma içinde ifade edilen düşünürlerin demokrasiye ilişkin ihtiyatlı argümanlarına bakılacak olursa bu risk daha en başından beri görülmektedir.

Günümüzü dünya tarihinde müstesna bir dönem kılan ise sivil toplumsal alanın kendi tarihi içinde damıtarak getirdiği kurum ve kuralların üzerinde durduğu 'sabitelerdir'. Sabitelerin silikleşmesi Habermas'ın analizlerinde yeni feodalleşmenin yolunu açmaktadır. Teknolojik imkanlar ise kamusal aklı ve alanı güdümlü kılma yetkesini plebisitleştirmektedir. Kamusal aklın rasyonel veya rasyonel olmayan kullanımı teknolojinin sağladığı imkânlarla birleştiğinde kamusal alan artık; anlık ortak ihtiyaçlara göre istenildiği zaman kutsalın yeninden ve yeniden üretildiği ya da her şahıs veya grubun kendi çıkarına uygun bir kutsalı üretebildiği bir alan haline gelmektedir.

Yeni feodalleşme sürecine karşı rasyonel kamusal alanın paydaşları olarak kamuoyu, kamusal müzakere ve kurumsal müzakere ehliyetine sahip kişi ve kurumlar rasyonalite lehine bir moment geliştiremezlerse yüzyılların içinde oluşan sivil toplumsal alanın sabitelerinin/elmaslarının 'miras yedi bir kamu' tarafından harcanma riski ile karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır.

Miras yedi kamu kavramı kamusal alanın tümünü kapsamamaktadır. Miras yedi kamu, yeni feodalleşme sürecinde gelişen teknolojik imkanları kullanan plebisiter kamusal alanın irrasyonel eğilimli bir görünümüdür. Miras yedi kamu: sivil toplumsal alanın sabitelerinin/elmaslarının kıymetini araçsallaştırarak irrasyonel biçimde harcama kapasitesi olan sırdan insanlardan oluşan kamudur. Miras yedi kamu Habermas'ın yeni feodalleşme sürecinde sadece resmi veya özel kurumlar (çıkarcı gruplarında) dahilinde analiz ettiği rasyonel kamusal alanı kararsızlaştırma yetkesinin plebisiter bir yaygınlık kazanmasıdır. Bu bakımdan miras yedi kamu kamusal alanın plebisiter bir görünümüdür. Böylelikle miras yedi kamu teknolojik imkânları kullanarak kamuoyunu, kamusal müzakereyi (basın ve tahsilli tabakayı) ve kurumsal müzakereyi (parlamento ve yargı) kararsızlaştırma (sosyal medya üzerinden sosyal linç, tutuklatma talepleri, montajlar vb. gibi) etkisine haizdir. Bu bağlamda miras yedi kamuyu kamusal alanın bir aktörü olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Batı ve dolayısı ile baskın dünya medeniyetinin taşıyıcı platformunun sivil toplumsal alan olduğu görülmektedir. Sivil toplumsal alanın kıymeti ise tarihi süreç içinde baskı ve sıcaklık altında kristalize olan elmas sabiteleridir. Günümüzde ise yeni feodalleşme dijital dopingin (yeni sosyal medya, fenomenler elinde yok edilmek üzere olan edebi kamu vs. etkisi) etkisiyle doğal akışından daha hızlı bir debi ile akmaktadır. Yaşanan gelişmeler her ne kadar Habermas'ın işaret ettiği müzakereci iletişimsel rasyonaliteye hizmet etse bile mirasyedi kamunun da avantajlarının olduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın sonucunda sivil toplumsal alanın sabitelerinin elmas kıymetinde olduğuna ve bu elmasları ‘anlık hevesleri/çıkarları’ için harcama kapasitesi kazanan sıradan insanların oluşturduğu etki gruplarına mirasyedi kamu kavramı ile dikkat çekilmektedir. Teorik olarak eskizleri beliren mirasyedi kamu üzerine yapılacak alan çalışmaları ise konun pratik yönünü tamamlayacaktır.

Odaklanıldığında daha net görülecektir ki çağımızı bekleyen en hayati konu günümüzde yaygın olarak tartışıldığı üzere ne COVID 19 veya türevleri ne de iklim değişikliğidir. En büyük risk, karşılaşılabilecek tüm risklerle başa çıkma kapasitemizi aktive eden rasyonel kamusal aklın Habermas’ın işaret ettiği ‘ticari çıkarlarını önceleyen örgütlü kurumlar’ ve çalışmada işaret edilen ‘anlık çıkarlarını önceleyen ve anlık olarak örgütlenebilen miras yedi bir kamu’ tarafından ‘işlevsizleştirilmesi/harcanması’ riskidir. Sivil toplumsal alanın karşı karşıya kaldığı sorunların üstünden gelebilmesi için önce kendisini revize etmesi ihtiyacı her geçen gün daha hayati bir hal almaktadır.

Kaynakça

- Adabağ, N. (2008). Giriş, *Hükümdar* içinde (ss. vii-xxvi). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Aristoteles. (2013). Atinalıların devleti. (S. Yakup Bayduri, Çev.). İstanbul: Araf Yayınları.
- Aristoteles. (1993). Politika. (M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Aristoteles. (2015). Nikomakhos’a Etik. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Beck, U. (2014) Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru. (K. Özdoğan ve B. Doğan Çev.) İstanbul: İthaki.
- Betalli M. (2018). Polislerin ülkesi Yunanistan. U. Eco (Ed.). *Antik Yunan* içinde. (61-147. ss.) (L. Basmacı, Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bumin K. (1981). Sivil toplum ve devlet, İstanbul: Yazko Yayınları.
- Colas, D. (1995). Civil society: From utopia to management, from marxism to anti-marxism. *The south atlantic quarterly*, 94 (4), 1009-1025.
- Çaha, Ö. (2000), Aşkın devletten sivil topluma, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.
- Ferguson A. (1996). An Essay on the history of civil society, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2003). Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü. (T. Bora ve M. Sancar, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2002). Post modernliğe giriş: Bir dönüm noktası olarak Nietzsche. (Y. Alogan, Çev.). *Post Modernist Burjuva Liberalizmi* içinde (55-70. ss.), İstanbul: Doruk Yayınları.
- Hegel, G.W.H. (1991). Hukuk felsefesinin prensipleri. (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Hobbes, T. (2007). Yurttaşlık felsefesinin temelleri. (D. Zarakolu, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobbes, T. (2005). Leviathan. (S. Lim, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Hyppolite, J. (1991). Sunuş, *Hukuk felsefesinin prensipleri* içinde (ss. 7-19) (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Keane, T. (1994). Sivil toplum ve devlet. (N. Erdoğan Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Locke, J. (2012). Yönetim üzerine ikinci inceleme. (F. Bakırcı Çev.). İstanbul: Ebabil Yayınları.

- Machiavelli. (2008). Hükümdar. (N. Adabağ, Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Marks, K. (2009). Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Martinich, A.P. (2010). Thomas Hobbes. (A. Terzi, Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Onat N. (2013). Kamusal alan ve sınırları. İstanbul: Durak İstanbul Yayınları.
- Platon, (2016). Devlet. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2017). Kriton. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2012). Sokrates'in savunması. (A. Çokona, Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J.J. (2007). Toplum sözleşmesi. (V. Günyol, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Timur, T. (2008). Habermas'ı okumak, Yordam Yayınları, İstanbul.
- Woolhouse, R. (2011). John Locke. (A. Terzi, Çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Toplumsal Politika Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.