

Makale Geliş | Received: 14.02.2018
Makale Kabul | Accepted: 30.03.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418514

Nihal Petek BOYACI

Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
ORCID: 0000-0002-0247-8679
npetekb@gmail.com

Çağdaş Demokrasinin Açmazları Üzerine Platoncu Yaklaşımlar *

Öz

Platon, yüzyıllar öncesinde yaşamış olmasına rağmen politika ile ilgili fikirleri güncel politik problemler açısından büyük önem taşımaktadır. Onun kendi yaşadığı dönemde demokrasinin işleyişine ilişkin yapmış olduğu tespitler, çağdaş demokrasi uygulamalarının problemlerini belirlerken hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu makalede Platon'un demokrasiye getirmiş olduğu eleştiriler ışığında çağdaş demokrasinin uygulamalarının problemleri ele alınacak ve daha sonra bu problemlere çağdaş Platoncu yorumcuların ne türden bir çözüm sundukları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Demokrasi, Atina Demokrasisi, Sanı, Hakikat, Meşruiyet Problemi, Temelcilik.

Platonist Approaches on the Dilemmas of Contemporary Democracy

Abstract

Although Plato had lived centuries ago, his ideas about politics is very important in terms of contemporary political problems. The evaluation on the functioning of democracy in this time retains its acceptability in determining the problems of contemporary democratic practices. In this article in the light of criticism that Plato did the problems of the practices of contemporary democracy will be handled and thereafter these problems will be tried to show what kind of solution the contemporary Platonist commentators offer.

Keywords: Contemporary Democracy, Athenian Democracy, Belief, Truth, Legitimacy Problem, Foundationalism.

* Bu makale yazarın "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi" başlıklı "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

Platon demokrasiye ve diğer bozuk yönetim biçimlerine eleştiriler getirerek, kendi ideal düzenini oluşturmaya gayret ederken, temelde yaşadığı çağın hâkim epistemoloji paradigmasına karşı çıkmış, demokrasiyi besleyen bu bilgi anlayışına oldukça derin eleştiriler getirmiştir. Düşünür, göreceli, kişiden kişiye değişebilen ve *rhetorikênin* büyük ölçüde etkin olduğu bir bilgi anlayışını eleştirmektedir. Platon eleştirdiği bu bilgi anlayışının yerine, mutlak ve kişiden kişiye göre değişmeyen bir bilgi anlayışı koyar. Politikayı da bu türden bir bilgi anlayışı ile temellendirmeye çabalar. Onun politikayı bu şekilde temellendirmesi, kuşkusuz, yönetim biçiminin ve bu çerçevede toplum düzeninin de farklılaşmasına yol açmaktadır. Demokrasinin adaletsizlik getirdiği düşüncesiyle hareket eden Platon’un oluşturmaya çalıştığı yönetim biçimi bilgelerin yönetimi ya da Jean-Luc Nancy’nin de deyimiyle bir tür *logokrasidir* (2010a: 69). Düşünüre göre, ideal yönetim aklın ya da bilginin yönetimidir. Ancak değişmez hakikatlerin bilgisini elde eden ve İyi İdeasına ulaşan az sayıda insan vardır. Bu insanların sayıca az olması da yönetimde az sayıda insanın bulunması anlamına gelir ve böylece yönetim biçimi elit sınıfın iktidarda olduğu bir bilgi aristokrasisine dönüşür.

Platon’da bilgi-politika ilişkisi açısından bir felsefi değerlendirme yapabilmek ve düşüncelerinin çağımız için ne anlama geldiğini sorgulayabilmek, öncelikle günümüz politik düzenine ilişkin temel gerilimlerin, problemlerin ve tartışmaların farkında olmayı gerektirmektedir. Bugünün dünyasında yaygın yönetim biçiminin liberal demokrasi olduğu ileri sürülebilir. Demokrasi en geniş anlamda herkesi kapsama, herkese söz hakkı tanıma ve özgürlük vaadinde bulunan bir yönetim biçimi olmasına rağmen, sistem bugün bu vaatlerini yerine getirmekte zorluk yaşamakta ve bu nedenle de birtakım açmazlar içinde işleyişini sürdürmektedir. Demokrasinin içinde olduğu açmazlar demokrasi idealinin ciddi ölçüde yara aldığı iddiasını da beraberinde getirmektedir ve bu da demokrasinin meşruiyet krizi yaşamakta olduğu fikrinin derinleşmesine neden olmuştur (Gülenç 2011: 8). Bugün demokrasinin içinde bulunduğu kriz, demokrasinin nasıl olması gerektiği tartışmasını yeniden gündeme taşımış ve ideal bir demokrasi anlayışını tartışmaya açmıştır. Liberal demokratik sistem yurttaşların politikaya katılımını genellikle seçimler aracılığıyla gerçekleştirirken, bu

durumun demokrasi tanımlaması için yeterli olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Bu nedenle ‘nasıl bir demokrasi?’ sorusu da yeniden gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar demokrasinin açmazlarının nasıl aşılabileceğini ele almayı hedeflemekte ve aynı zamanda sistemin meşruiyetini yeniden nasıl kurumsallaştırılacağı soruşturmasına yol açmakta, bu da sistemin herhangi bir normatif temel üzerinde yükselip yükselmemesi gerektiği tartışmasına sebep olmaktadır. Bu çalışmanın esas hedefi sözü edilen çağdaş demokrasi tartışmaları çerçevesinde Platoncu olarak nitelenebilecek görüşleri ele almak ve günümüz demokrasi eleştirilerinin kayda değer bir bölümünün Platoncu felsefi eksene geri dönülerek yapıldığına dikkat çekmektir. Bu hedef bağlamında bu çalışma da, günümüz demokratik yönetimlerin açmazlarına Platoncu bir çözüm oluşturabilme imkânını soruşturmayı amaçlamaktadır.

Schofield kitabının önsözüne Platon’un çağdaş bir filozof olup olmadığı sorusuyla başlar (2006: 1). Elbette ki Platon bundan binlerce yıl önce yaşamış ve kendi döneminin politik koşullarını eleştiri yağmuruna tutmuş ve bu eleştiriler ışığında ideal bir düzen tasavvurunda bulunmuştur. Ancak bugün Platon’un fikirlerinin sadece o günün koşulları çerçevesinde değil, aynı zamanda günümüz problemleri ile ilgili fikir teatisinde bulunulurken de sıkça ele alındığı görülmektedir. Bu nedenle Schofield de Platon’un çağdaş bir filozof olup olmadığına ilişkin yükselttiği soruya “hem evet hem de hayır” yanıtını verir. Ona göre, Platon politikayı felsefileştirirken, Atina ve Sparta’yı düşünmektedir (Schofield 2006: 1). Onun eleştiri yağmuruna tuttuğu yönetim sistemi günümüz şartları içinde kendine yer bulamayacak olan, köle ve kadınları dışta bırakarak sadece yurttaş tanımını içine girenlerin yönetimde söz sahibi olduğu doğrudan katılımcı demokrasidir. Çağımız şartlarında bu türden bir demokrasinin uygulanmasının zor, hatta neredeyse imkânsız olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Demokrasi uygulamaları arasındaki farklar, (bir başka deyişle çağlar arasındaki farklar) Platon’un çağdaş bir filozof olarak görülmesini engeller. Ancak onun demokrasi karşıtlığının ve *epistêmê*yle temellenmiş bir düzen arayışının günümüzle bağlantısının hiçbir biçimde kurulamayacağını iddia etmek ve bu fikirleri sadece o döneme özgüymüşçesine kendi hâlinde bırakmak da bugünün politik problemlerine eksik bir

bakış fırlatmak olur. Platon’un görüşlerini oluşturmasında etkili olan hususlar Eskiçağ Atina’sına özgüdür. Ancak onun bu çerçevede beliren düşünceleri bu etkilenimler nedeniyle sadece kendi döneminin sorunlarına çözüm önerileri olarak görülmemelidir. Günümüz demokrasi tartışmalarına bakıldığında, özellikle demokrasinin normatif temellerinin olup olamayacağı soruşturmasında ya da demokrasinin kendine özgü sorunlarının çözümünde, olumlu ya da olumsuz manada kimi zaman Platon’a dönüşlerin olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle Platon’un fikirlerinin günümüze nasıl aktarılacağına, bugüne ilişkin birtakım çözüm önerilerinin oluşturulmasında ne türden katkıların olabileceğinin ele alınması için filozofun düşüncelerini hatırlamak gerekmektedir.

Platon sadece politik alanda değil, aynı zamanda felsefenin diğer alt dallarında da kendisinden sonraki dönemlerde ve günümüzde filozoflar tarafından hem eleştirel manada hem de kendilerine temel oluşturmada tekrar ele alınarak yoğrulmuş ve farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Örneğin Strauss insanların kendilerini anlamaları ve geleceğe giden izsiz yolu aydınlatmaları için Kutsal Kitap ve Grek felsefesi olarak belirlediği iki kökenin anlaşılması gerektiğini öne sürer (2000: 10). Düşünürün Grek felsefesinden kastı özünde Platon’a ve onun yaratmış olduğu entelektüel mirasa dönülmesi gerektiği manasını taşır. Bunun dışında Nietzsche de kendi düşünce sistemi içinde Platon’dan etkiler taşımaktadır. Onun Platon’un *Politeia* diyalogunda anlatmış olduğu “asil yalan” ile ilgili söyledikleri, aslında ahlakla ilgili genel birtakım soruları ortaya çıkarır, böylece düşünür Hıristiyanlık ahlakındaki asil olmayan yalanla bir karşıtlık kurar (Schofield 2006, 1). Ayrıca Nietzsche Platon ile Platonculuk arasında bir bağ kurarak Hıristiyanlığın ahlaki bir kavrayışa ulaşmasını da bu dinin varlığa ahlaksal boyut kazandırmasıyla ilgili olduğunu da belirtir (Schofield 2006, 1). Schofield, Hegel’in de tıpkı Nietzsche gibi, Platon’un tarihsel süreçte belli bir öneme sahip olduğunu düşündüğünü belirtir (2006: 1). Bir başka ünlü düşünür Popper da kendi düşünce sistemini oluştururken hem epistemolojik hem de politik bağlamda Platon felsefesine çok derin eleştiriler getirmiştir. Felsefe tarihindeki bu örnekler daha da fazlalaştırılabilir. O halde, Whitehead’in “bütün bir felsefe tarihinin Platon’a düşülen

dipnotlardan ibaret olduğu”, sözüne bir kez daha kulak vermek gerekmektedir. Bu yüzden de Platon sadece belli bir zaman ve mekânda var olmuş bir filozof olarak değil, hâlâ üzerine tartışılacak ve kendisine başvurulacak biri olarak görülmelidir (Schofield 2006: 1). Platon politika, bilgi, eğitim, demokrasi, ütopya, paranın gücü, ortaklık ideali gibi konuları ele alırken, kendi dönemine ilişkin problemleri özellikle de politik problemleri gözetmektedir. Günümüzün politik dinamikleri bundan yaklaşık iki bin beş yüz yıl öncesiyile büyük oranda farklılık göstermesine karşın, aynı türden problemlerin benzer tartışmalar, değerler ve anlamlar çerçevesinde devam ettiği söylenebilir. Onun çağdaş tartışmalara olan katkısı da yine politika bağlamında ve politika ile bilgi arasında bir bağ kurmak ihtiyacı çerçevesinde düşünülebilir.

Politik olan her eylem ya dönemin koşullarını muhafaza etmeyi ya da kötü gidişata dur demeyi istemektedir (Strauss 2000: 32). Strauss’a göre, bu açıklama politik eyleme iyi veya kötünün eşliğini getirir. Her türden politik eylem kendi içerisinde iyinin bilgisine yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşımaktadır (Strauss 2000: 32). Buna göre, politika felsefesi konusu itibarıyla insanların iyi yaşamayı ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi kendilerine apaçık bir hedef olarak belirlemesiyle ortaya çıkar (Strauss 2000: 33). Bu hedef doğrultusunda politika felsefesi aynı zamanda normatif bir disiplindir. Betimleyicinin karşıtı olarak görülebilecek olan normatif disiplinler olanı değil, olması gerekeni araştırma yoluna girerler (Wolff 1996: 2). İyi toplumun bilgisi ve insanların iyi yaşamayı, var olan düzeni betimlemekle değil, bu amaçlara ulaşmak için bir kaideler dizgesini oluşturabilmekle mümkün olabilir. Bir politika felsefecisi ‘hangi kural ya da disiplin iyilerin (servet, güç, hak, özgürlük vb.) dağıtımını belirlemelidir?’ sorusunun cevabını arar. Bu dağılım, belli birtakım kurallar çerçevesinde yapılabileceği gibi, temele hiçbir şey almaksızın hem ekonomik hem de her türden derecede haklar bağlamında ultra liberal bir görünüm içerisinde de gerçekleştirilebilir (Wolff 1996: 2-3).

Strauss’un politika felsefesi tanımı bağlamında da Platon, *poliste* adaleti ve insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla “iyi bir düzen”, “iyi bir toplum” kurmanın yollarını araştırmakta ve “iyi yaşamın” tesisi için çabalamaktadır. Bu düzen her ne

kadar bir ölçüde totaliterliğe uzanıyor olsa da dönemin şartları açısından bakıldığında, o dönemin koşullarına ve adaletsizliğine bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Platon, politikanın yani *polisi* yönetme sanatının da, bilgi ile paralellik çerçevesinde kurulmasını ve hatta (mutlak) bilginin şekillendirdiği bir düzen olması gerektiğini öngörmüştür. Bu, tam da Strauss’un tanımladığı biçimiyle politika felsefesi olarak görülebilir. Çünkü onun bu tanımı Platon’un çabalarının bir başka görünümü olarak düşünülebilir. Strauss’a göre, “politika felsefesi politik şeylerin doğası hakkındaki kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimidir” (Strauss 2000: 35). Çünkü “sağlam yargıda bulunmak için hakiki standartları bilmek durumundayız” (Strauss 2000: 35). Bu da günümüzde çoğu yorumcu tarafından karşı çıkılan bir tür doğa araştırması hatta kimi zaman bir öz araştırması olmak durumundadır.

Strauss’un politik şeylerin doğasının ne olduğunu belirleme diye tanımladığı politika felsefesi günümüzde bu anlamından sıyrılmış, uzlaşmacı bir biçimde ya da hiçbir temel ele alınmaksızın kavramların ne olduklarının belirlenmesi yoluyla daha iyi bir dünya düzeni arama yoluna girmiştir. Bu durum, Wollf’un da söylediği üzere, politika felsefesinin özerklikle otorite arasında tam bir denge oluşturma amacı (1996: 2) içindeki bir düşünceler silsilesi olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Politika felsefesi Eskiçağ’da olduğu gibi özü aramaktan, belli bir hakikat çerçevesinde bir araya gelmekten çok, daha iyi bir toplum için başka türden bir arayışa doğru uzanmaktadır. Bu arayışın merkezinde ise modern demokrasi ideası vardır.

Çağdaş politika felsefesinde yapılan tartışmalar genel olarak günümüz dünyasının vazgeçilmezi olarak görünen demokrasi düzeni üzerinde yoğunlaşmaktadır. Demokrasi bir öz arama çabasından ziyade bireyin daha ön planda tutulduğu uzlaşmacı bir sistem olup; eşitlik, hak ve özellikle de özgürlük gibi kavramlar çerçevesinde düzenlenmiş bir yönetim biçimidir. Demokrasinin en genel ve en eski tanımı “halkın yönetimi” olarak kabul edilir. Kelimenin kökeni itibarıyla ve Atina’da uygulanma biçimiyle de örtüşen bu tabir, yurttaşların hepsinin katılımını ve doğrudan bir yurttaş yönetimini tam anlamıyla yansıtmaktadır. Ancak Atina demokrasisinin günümüzde uygulanan

demokrasi modelleriyle benzerlik göstermediği de aşikârdır. Çağdaş demokratik uygulamaları Atina demokrasisinden farklı kılan en temel hususlardan biri her yurttaşın doğrudan katılımının olanağını taşıması ve yurttaşların kendi kendilerini temsil etme haklarının bulunmasıdır.¹ Demokrasinin günümüzde bu şekilde uygulanması özellikle nüfus yoğunluğu ve insanların meşguliyetleri açısından oldukça zor görünmektedir. Çağdaş demokratik siyasette karar alma aşamaları genel olarak temsili bir biçimde, yani yurttaşların doğrudan katılımı yoluyla değil, halk tarafından seçilen temsilciler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Atina’da en geniş anlamıyla yurttaşların meclis ve mahkemelere doğrudan katılımlarının ve seçim ya da kura ile yönetime katılma olanaklarının bulunması, o dönemdeki uygulamanın demokrasi olduğuna ilişkin tanı konulması açısından yeterliyken, o günden bugüne demokrasi uygulamalarında farklılaşmalar meydana gelmiş, bir yönetim biçiminin demokrasi olup olmadığının tanımlanması tek bir biçimde yapılamaz hâle gelmiştir. Ayrıca o dönemin demokrasi uygulamasında temele alınan değerlerle, bugünküler arasında da temel farklılıklar olduğu aşikârdır. Antik dönemde *isegoria* yani herkesin görüş bildirme veya *isonomia* yani yasalar önünde eşitlik kavramları üzerine kurulan demokrasi, günümüzde eşitliğin yanı sıra özgürlük, insan hakları, seçimlerde oy kullanma hakkı, refah, sosyal adalet, kamusal müzakere, seçilme hakkı, hukuk egemenliği, çoğulculuk gibi kavramlarının ve daha geniş manada bir yurttaş tanımının üzerinde yükselmektedir. Buna göre, Atina’da demokrasi yurttaşların siyaset yapma olanağı ve politikaya eşit bir biçimde katılma hakkı olarak görülürken, bugün demokrasi eşitliğin özgürlükle birlikte ele alındığı, haklar bağlamında kurulan bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bugün demokrasinin tek yönlü bir biçimde ele alınarak, yani sadece yasalarına, düzenlemelerine ya da seçim gibi süreçlere bakılarak tanımlanması ideal olanın belirlenmesi için yeterli değildir.

¹ Ancak burada geçen yurttaş tanımı günümüz yurttaş tanımından oldukça farklıdır. Atina’da yurttaş tanımı içinde kadın ve köleler yer almamaktadır. Bu nedenle sadece köle olmayan erkeklerin (özgür yurttaş olarak) yönetimde söz sahibi olma hakkına sahip olduğu görülmektedir. Günümüzde ise belli yaşın üzerindeki herkesin seçme ve seçilme hakkı bulunmaktadır.

Demokrasinin anlaşılması için demokrasinin kapsamındaki çeşitlemeyi ve değişimi açıklamaya çalışmanın önemli olduğunu düşünen Tilly’e göre, demokrasinin ve demokratikleşmenin gözlemcileri² genellikle kapalı ya da açık bir biçimde, anayasal, tözel, prosedürel ve süreç yönelimli olmak dört çeşit yaklaşımdan birini seçerek demokrasiyi tanımlarlar (Tilly 2011: 22-29). Anayasal yaklaşım, bir düzenin siyasi faaliyetle ilgili çıkardığı yasalara yoğunlaşır. Böylece bu yaklaşımı gözetenler tarihe bakarak, bu yasal düzenlemeler çerçevesinde diğer rejimlerdeki farklılıklara göz atabilirler. Demokrasi modelleri arasında da federal yapıya karşı üniter yapı türünden çeşitlemeler; monarşiler, başkanlık sistemi ve parlamento sistemi gibi düzenlemeler arasında da ayrımlar yapabilirler (Tilly 2011: 23). İkinci bir yaklaşım olarak öne sürülen tözel yaklaşım, belli bir düzenin desteklediği yaşam koşullarına ve politikalara odaklanır. Bu yaklaşımda insanların refahı, kişisel özgürlükleri, sosyal adaleti, toplumsal eşitliği, kamusal müzakere ve çatışmaları, barışçıl yollarla düzenleniyor mu ona bakılır. Eğer gerçekten bu şekilde bir düzenleme söz konusuysa anayasasında ne yazdığına bakılmaksızın bu yönetim biçimi demokrasi olarak kabul edilebilir. Prosedürel yaklaşımın ilgi odağında ise seçimler vardır. Bu seçimlerin yurttaşların katılımıyla gerçekleşip gerçekleşmediğine ve bunun sonucunda politikada ya da hükümette düzenli değişiklikler olup olmadığına bakılır (Tilly 2011: 25). Ancak bu yaklaşımda seçimlerin düzmece bir biçimde gerçekleştiği tespiti yapılırsa, prosedürel demokrasi demokrasinin bir kriteri olarak kabul edilemez. Son olarak bu üç yaklaşımdan oldukça farklı olan süreç yönelimli yaklaşım vardır. Bu yaklaşım için bir durumu demokratik olarak adlandırmak hareket halinde olan asgari süreç dizilerini gerektirir. Tilly bu süreç dizilerini Dahl’ın işaret ettiği en az beş kategori ile belirler: Etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinebilme, gündemin denetimi ve yetişkinlerin dâhil olması (Dahl 1998: 37-38). Bu kategoriler ışığında günümüz demokrasileri de Dahl’ın gösterdiği biçimde ele alınmalıdır; çoğunluk tarafından benimsenmiş ortak siyasal kurumlar bütünü yani *poliarşi* olarak (Gutmann 1998: 482). *Poliarşiler* aslında ideal olmayan demokrasi

² Tilly’nin gözlemciler olarak bahsettiği ve bu dört çeşit ayrımı yapanlar, George Reid Andrews –Herrick Chapman, David Collier – Steven Levitsky, David Held, Alex Inkeles, Guillermo O’Donnell, Reynaldo Yunuen Ortega Ortiz, Philippe Schmitter- Terry Lynn Karl’dır.

biçimidirler. Bu türden yönetimler bütün yurttaşların değil, ancak çok sayıda yurttaşın problemlerine uzun bir zaman boyunca cevap verebilirler. Bu yönetimlerin asgari özellikleri ise bütün yetişkinler için politik ifade, basın, örgütlenme özgürlüğü ile eşit oy hakkı, seçilme hakkı, hukukun egemenliği ve sık sık yapılan serbest seçimlerdir (Gutmann 1998: 482).

Dört farklı yaklaşımla ele alınabilecek olan demokrasi için bu tanımların her biri kendi içinde eksiklikler taşır. Örneğin anayasal yaklaşımda uygulamaların dışında, teori ile pratik arasında bir uygunluk olmaması durumunda sadece yasalar çerçevesinde bir ülkeyi tartmak, yanılığlara düşmekten başka bir şey getirmeyecektir (Tilly 2011: 23). Sadece seçime odaklanmış prosedürel yaklaşımda seçimle yöneticilerin değişip değişmediğinin kontrolünden ziyade yurttaşların, farklı fikirlerin söz sahibi olup olmadığı kontrol edilemez. Gerçek anlamda bir düşünce özgürlüğünün olup olmadığı bu yaklaşım dâhilinde bilinemez. Tözel yaklaşım ise her ne kadar ideal olana yaklaşan bir demokrasi gibi görünüyorsa da, anlatılan ilkeler arasında bir değişimin nasıl ele alınacağı meselesine ve sonuçlara odaklanması nedeniyle, demokratik ölçütlerin (güvenlik, sosyal adalet, toplumsal eşitlik vs.) nasıl gerçekleştiğinin sorgulanmasını ya hiç yapmaz ya da eksik yapar. Keza bu Tilly'nin aklına bir başka soruyu getirir: İnsanlar bütün bunlara sahipken yoksulluk sınırında yaşıyorlarsa, müzakere nasıl sağlıklı gerçekleşebilir? Son olarak, Dahl'ın kriterlerinin oluşturduğu süreç yönelimli yaklaşım, sadece demokrasinin kurumlarını betimlemekte, bir tür birbirine geçmiş kurumlar dizinini anlatmaktadır (Tilly 2011: 26).

Demokrasinin en temel problemlerinden biri, her türden gerekli kurumların oluşturulması, olması gereken tüm süreçlerin tanımlamalarının yapılmasına rağmen, bu kurum ve süreçlerin nasıl işleyeceğinin yeterli/yetkin bir açıklamasının yapılamamasından kaynaklanır. Cevaplanması gereken en önemli sorulardan biri demokrasinin ne türden bir temelle işlerliğini sürdürdüğüdür. Kurumlar hangi temel üzerine inşa edilmelidir? Yurttaşlar arası eşitlik dendiğinde bu türden kapsayıcı bir sözcüğün nasıl anlamlandırılmakta olduğuna bakılmalıdır. Ayrıca salt oy kullanma, seçimler sık sık yapılırsa dahi, gerçekten demokratik bir durumun ortaya çıkarması için

yeterli midir? Farklı birçok düşünce ve inanç sistemini içinde barındıran bir yapı olan toplumda hangi düşünce sisteminin adalet kavrayışının, neden temele alınacağı ya da alınması gerektiği bir başka önemli sorulardan biridir (Özbank 2009: 16). Bu ve buna benzer birçok soru demokratik bir işleyişin nasıl gerçekleşeceğini sorgulamada önemli bir yer tutar. Ancak bugünün en önemli sorularından biri olan bir yönetim biçimi olarak demokrasinin hangi temeller üzerine oturtulacağı başka birçok sorunun da cevabı olacak nitelikte önemli bir tartışma konusudur.

Özbank, siyaset kuramcılarının konuya ilişkin olarak iki bilindik model sunduğunu öne sürer (2009: 16-17). Bunlardan ilki siyasal gücün hak doğurduğu anlamını taşıırken, bir diğeri hakkın güç doğurduğu anlamını taşır. İlk olarak öne sürülen modelde, politik olarak güç sahibi olan insanların görüşleri çerçevesinde adalet anlayışı düzenlenir. Bu düşünce Platon’un adaletin ne olduğunu tartıştığı *Politeia*’nın ilk kitabında Thrasymakhos’un öne sürdüğü fikirle benzerdir. İkinci modelde ise somut ifadesini insan hak ve özgürlüklerinde bulan demokratik bir adalet anlayışı söz konusudur (Özbank 2009: 17). Adaletin güçlünün işine gelen olarak görüldüğü ilk modelde meşruluk yani neden siyasal ve hukuki yapının neden bu otoriteye itaat etmesi gerektiğinin yanıtı sadece güçtür. Ancak ikinci modelde her türden kesim eşit bir biçimde siyasal haklara sahiptir ve adalet anlayışının meşruluğuna ilişkin makul gerekçeler sunmak bir yükümlülük olarak görülür. Keza bu yükümlülüğün yerine getirilmemesi bir istikrar problemini ortaya çıkarır (2009: 17-18). Demokraside istikrar probleminin olması veya demokrasinin birtakım açmazlar içine girmesi, onun meşruiyetinin ve temellerinin sorgulanmasını beraberinde getirir. Bugün demokrasinin içinde bulunmuş olduğu kriz dönemi de bu yönetim biçimine ait bir meşruiyet problemi olmasından ileri gelir.

Çağdaş demokrasi uygulamalarına ilişkin yapılan tespitler kimi çağdaş düşünöleri Platon’un eleştirilerine başvurmaya yönlendirmiştir. Çünkü söz konusu aksaklıklar ve adaletsizlikler Platon’un demokrasi eleştirisine kadar geri götürebilecek bir boyuta ulaşmıştır. Bu fikre kimi zaman karşı çıkanlar olsa da, ilk demokrasi modelinin eleştirisi

üzerinden günümüz demokrasi uygulamalarına bakıldığında, Platon’unkine benzer birtakım tespitlerde bulunulabileceği görülmektedir.

Bugün demokrasiye ilişkin en temel tartışmalardan biri, Nancy, Brown, Lefort, Bensaïd ve özellikle de Badiou’nun da belirttiği gibi, demokratik siyasetin sağlam bir temelini olmaması veya temelini sermayeye ya da paraya dayanması ve bu nedenle aslında anlamsal/kavramsal açıdan demokrasinin muğlâk bir mana içermesidir. Buna göre demokrasiye ilişkin “halkın yönetimi” tanımlaması, yerini başka türden açıklamalara, hatta demokrasinin betimlenemez bir kavram olduğu anlayışına bırakmıştır. Demokrasinin ne olduğunun belirlenmesine ilişkin bu türden girişimlerin tarihsel köken ve izleri kendi çağındaki demokrasi anlayışını derinden eleştiren Platon’a dayandırılmaktadır. Her ne kadar her iki dönemin tarihsel koşulları ve demokrasi uygulamaları arasında ciddi farklılıklar olsa da bugünkü demokrasinin problemlerine bakış, Platon’un Atina deneyiminde ortaya koyduğu demokrasi eleştirisini dikkate almayı gerekli kılar.

Platon için demokrasi sonu gelmez isteklerin yer aldığı, istekler arasında dizginlenemez bir yarışın olduğu yönetim biçimidir (Cross-Woozley 1964: 263). Bu yönetim biçimi altında yaşayan insanlar da her şeye karşı birtakım arzular beslerler. Bu nedenle onlar için bütün istekler veya hazlar birdir. Platon’un demokrasiye ve demokrat insana ilişkin tanımlamasının temelinde, bu yönetim altında yaşayan insanların zorunlu arzularla zorunlu olmayan arzular arasında ayırım yapma becerisine sahip olmamaları yatar (Rancière 2007: 51). *Politeia* diyalogunun 561a-562a satırları arasından yapılan alıntıda da görüldüğü üzere, demokrat insan hiçbir ilkeye bağlı olmadığından, bütün zevkleri eşitlik zemininde denkleştirir ve kura çeker gibi bıkcıncaya kadar kendini rastgele istediği bir zevkin emrine verir. Buna göre, bu insan bir gün şarap içip sarhoş olurken, başka bir gün flüt çalıp, türkü söyler; kimi zaman boş boş oturup dururken, birden felsefeyle meşgul olur, hatta ardından politikaya bile atılıp kürsülerde aklına geleni söyleyebilir. Böyle bir insan kendi içinde pek çok farklı şeyi bir arada barındırabilir. Bu ve bunun gibi birçok işle uğraşan bu insan türü, herhangi bir etik ilkeye bağlı olmadığından ve arzular arasında iyi ya da kötü ayırımı yapamadığından,

arzu ve hazların hepsini eşitlik çerçevesinde ele alır. Bunun anlamı ise eşitsizlikler arasında bir eşitlik kurmaktır.

Rancière, Platon’un demokrasi insanı için yapmış olduğu bu tanımlamayı özetlerken, aynı zamanda demokrasinin ne olduğuna ilişkin de bir açıklama getirir:

Sözcüğün ortaya çıktığı günden beri bir mutabakat varsa, o da “demokrasi”nin farklı hatta karşıt şeyleri anlattığı konusundadır. Demokrasinin bir yönetim biçimi olmadığını, canlarının istediği gibi davranmak isteyen insanların paşa gönlünün buyruğu olduğunu söyleyen Platon ile başlar bu iş (...) (2010: 82).

Ayrıca Rancière bu insanın demokrasi de dâhil olmak üzere, her şeye karşı istek, değişim ve moda kipinde muamele ettiğini belirtir (2007: 52). Platon’un bu demokrat insan tasvirinin günümüz insanı için modern bir tercümesinin yapılması mümkündür (Rancière 2007: 52). Tanımlanan demokrasi insanı postmodern birey olarak betimlenen insana oldukça benzemektedir. Buna göre, Platon açık bir biçimde “tüketim toplumunun şizofrenik bireyinin resmini bizim için evvelden çizmektedir” (Rancière 2007: 52). Bugünün demokrat insanının davranışı ise Rancière tarafından ortalama bir Fransız aydını için televizyonun karşısına kurulmuş süpermarket müşterisinin hükümranlılığı olarak tanımlanır (2010: 83). Buna göre, günümüz demokrasisi ve bunun ortaya çıkardığı birey bir haz öznesi olarak ortaya çıkarken, aynı zamanda zorunlu ya da zorunlu olmayan istekler arasında bir ayırım yapmaksızın her şeye karşı istek duymaktadır.

Rancière’in demokrasinin ne olduğuna ilişkin bir başka tespiti de yöneten yönetilen arasındaki sıfat yoksunluğundan beslenir (2007: 143). O demokrasinin, sıfatlardan yoksun olması nedeniyle tam olarak açıklanamayacağı düşüncesini yine Platon’a dayanarak açıklar. Platon’un *Nomoi* diyaloguna bakıldığında, üçüncü kitapta yönetmekle ilgili toplam yedi ilkedен söz edilmektedir (689e-690c). Buna göre, *polis*lerde ebeveynlerin çocuklarını, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlülerin güçsüzleri yönetmesi olmak üzere yönetenler ve yönetilenler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu beş ilkenin ilk dördü doğal yatkınlıkları gösterirken, beşincisi diğer dördünü özetler niteliktedir. Buna göre

hükmetme veya yönetme sıfatına sahip olanlar daha önce doğanlar ya da diğerinden üstün bir doğaya sahip olanlardır. Bilgililerin bilgisizleri yönetmesi olan altıncı ilke Platon'un *kallipolisinin* temel yönetim biçimini gösterir. Son bir ilke vardır ki, Platon her ne kadar bunun Tanrı'nın da hoşlandığı, şansa dayalı bir ilke olduğunu söylese de, bu ilke kura sonucu yönetici olacak kişiyi belirlemekle ilgilidir. Bu yönetim ilkesi yurttaş olan herhangi birinin yönetim düzeyinde veya kamusal görevde bulunma hakkını ona verdiği için demokrasiyi çağrıştırır bir yöntem olarak görülebilir. Bu yöntemde insanların yönetici olmalarını belirleyen şey onların doğuştan getirdikleri bir özellikten ya da diğerlerine karşı üstün bir doğaya sahip olmalarından kaynaklanmaz. Ayrıca kura yönteminde hiçbir karşıtlar çifti işlemediği gibi, bir rol paylaşımı ilkesi de yoktur (Rancière 2007: 143). Bu nedenle yedinci sıfat olarak adlandırılan kura aynı zamanda sıfatsızlığın vurgusudur. Bu sıfat yokluğu karşılıklılık ilkesinin de ortadan kalkması anlamına geldiğinden kura da beraberinde bir paradoks yaratır: Sıfat yokluğunun ya da sıfatsızlığın bir sıfat olması (Rancière 2007: 144). Atina'da demokrasinin ilk adımlarının atıldığı Solon döneminde, hiç sıfatları olmayan yani aristokrat olmayan kesimin birtakım haklar elde etmesi yoluyla ortaya çıkan demokratik yönetim, zamanla içinde biraz sermaye edinmiş küçük tüccarların yanı sıra, fakir halkı da içermiştir. Bu kavramsallaştırmadan yola çıktığı düşünülürse, Rancière'in, demokrasinin ortaya çıkışını veya *demosun* iktidarını sadece fakirlerin iktidarı olarak değil, yönetme için sıfatlara sahip olmayanların iktidarı olarak algılamak gerektiğini düşündüğü öne sürülebilir (2007: 145). Bütün bunlara göre, Platon'da da görüldüğü üzere, demokrasi başlangıcı olmayanın başlangıcı, hükmetmeyenin hâkimiyeti ve hiçbir sığfata dayanmayan sıfat sahiplerinin yönetimi olarak ortaya çıkar (Rancière 2007: 144).

Rancière'in demokrat insana ilişkin düşüncesine benzer bir fikir Badiou'da da görülür. Ona göre demokrasi bayrağının zararlı gücü, şekillendirdiği özne tipinde toplanır ve bu öznenin özelliğı bencilliğinin yanı sıra küçük hazlardan mutlu olmasıdır (Badiou 2010: 17). Badiou da Platon'a başka bir noktada geri dönerek, onun demokrasiye ilişkin düşüncesinin aslında bu yönetim biçiminin Atina'yı sıkıntılar(ın)dan kurtaramayacağını düşünmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle

Platon’un demokrasi eleştirisi sadece aristokrat tutumuna bağlanamaz. İlk bölümde de anlatıldığı üzere, Atina demokrasisi ve göreceli bilgi anlayışının yol açtığı çıkmazlar ve adaletsizlikler, Platon’un demokrasiyi eleştirmesinin ana nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. O demokrasiyi hem iyi bir düzen olmadığından, hem de bu düzendeki insanın her şeye karşı arzu ve istekler içinde kalmış biri olmasından dolayı eleştirir. O halde Platon’un eleştirilerinin iki noktayı hedef aldığı söylenebilir; O, öncelikle demokrasinin devlet düzeyinde resmiyete kavuşturduğu gerçekliğin özünü; daha sonra bu gerçeklikte ortaya çıkan demokrat insanın kendisini hedef almaktadır. Bu açıklamadan sonra Badiou, Platon’un aşağıdaki iki tezi savunmakta olduğunu belirtir:

1. Demokratik dünya, dünya değildir
2. Demokrasinin öznesi, öznenin hazzı üzerinden kurulabilir (2010: 18).

Badiou Platon’un demokrasiye ilişkin savunduğu bu iki tezin hiç de önemsiz olmadığını belirtir ve bunu şu şekilde açıklar (2010: 18-19): Demokrasi öznesinin egemen toplumsal hayattan alacağı ders de her şeyin elinin altında hazır bulunduğu yanılsamasıyla başlar. Ona göre, her türden haz eşittir. Demokrasinin tamamına ermesi yani tam olarak kendini gerçekleştirmesi de bu eşitlik ve dolayısıyla aslında hiçbir şeyin değerinin olmaması dolayısıyla mümkün olur. Peki, Badiou neden hazlar arasındaki eşitliğe bu denli dikkat çekmektedir? O, kendisinin de belirttiği üzere, Platon’un fikirleri aracılığıyla, her dünyanın o dünyada kurulan farklılıklarla aydınlanabileceğini belirtir (2010: 19). Platon hakikatle kanaat arasında ayırım yaparak farklılığa dikkat çekmektedir. Eğer her şey demokrasi öznesinin kabul ettiği gibi, eşdeğer olarak görülürse, o zaman sınırsız yüzeyler, ortamlar ve görünüşler ortaya çıkar, bunun dışında bir dünya meydana gelmez (Badiou 2010: 19). Badiou’ya göre, eşit olana da olmayana da eşitlik dağıtan bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi tanımlarken Platon tam da bunu kastetmektedir. Sınırsız yüzeyler içinde her şeyin başka her şey yerine ikame edebildiği bir dünya, kendine ait mantığı olmayan bir dünyadır ve bu nedenle demokratik dünya, dünya değil, daha çok anarşik görünüşler sergileyen bir görünüşler rejimi olarak ortaya çıkar (Badiou 2010: 19).

Brown da, Rancière ve Badiou'nun demokrasi tanımlamasına benzer bir tanımlama yapar; düşünürün bu tanımlaması, aynı zamanda Platon'un dile getirdiği demokrat insanın pek çok farklı şeyi içinde barındırdığı tespitine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Ona göre, demokrasi bugüne değin kavramsal olarak hiç bu kadar muğlak, isim olarak da hiç bu kadar içi boş olmamıştı. Buna göre, demokrasi insanların istedikleri umutları ve hayalleri yükleyebilecekleri içi boş bir gösterendir (Brown 2010: 51). Demokrasinin muğlaklığı vurgusunu ve Platoncu bir eleştirel yaklaşımla onun aslında her anlama gelme potansiyeli taşıdığından dolayı anlamının olmadığı düşüncesini paylaşan bir diğer isim de Nancy'dir. Onun demokrasiye ilişkin görüşü ve bu bağlamdaki demokrasi tanımlaması şu şekildedir:

“Demokrasi” anlamsızlığın timsali halinde geldi: Siyasal erdemın tümünü temsil ettiği ve ortak hayrı sağlamanın yegâne yolu olduğu için kelime, en sonunda her türden sorunlu niteliği, her türden sorgulama veya tartışma olanağını sindirip eritti. Geriye çeşitli sistemler veya çeşitli demokratik hassasiyetler arasındaki farklar üstüne tartışmalar kaldı. Kısacası “demokrasi” her anlama –politika, etik, hukuk, uygarlık– geldiği için hiçbir anlam ifade etmez oldu (2010a: 67).

Nancy demokrasinin hiçbir anlam ifade etmemesini onun aslında özü itibarıyla betimlenebilir olmamasına bağlar (2010b: 57). Bu nedenle de ona verilecek tek anlamın, yapılabilecek yegâne tanımın da ancak bu olabileceğini söyler.

Bütün bunlara göre, günümüz dünyasında demokrasi muğlaklık içeren bir kavram olarak ortaya çıkar. Aslında her türden kavramı ve düşünceyi kendi içinde barındırırken, bu, onun aynı zamanda hiçbir anlama gelmeme manasını da taşımaktadır. Bu durumda o, herkesin kendi fikirlerine yer bulabildiği her türden düşünceyi, değer yargısını ve hazzı kendisinde barındıran bir sistem olarak ortaya çıkar. Demokrasi bu haliyle düşünceler, değer yargıları, değerler ve hazlar arasında bir farklılık getirememekte, onları birbirine eşit olarak görmektedir. Platon'un demokrasi insanı tanımında da görüldüğü üzere, istekler veya hazlar arasında hiçbir farklılık ilkesine dayanmaksızın onları hepsini eşit bir biçimde gören insan da ancak bir haz öznesi olarak var olabilmektedir.

Anlamının muğlaklığına ve tanımlanma güçlüğüne rağmen bugünkü demokrasi anlayışı genel olarak seçimler ekseninde ele alınan bir yönetim şekli olarak görülmektedir. Herkesin eşit bir oy hakkının bulunduğu demokrasi, çoğunluğun kararına göre her şeyin belirlendiği, çoğunluğun kararlarının uygulamaya konulduğu bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düzende insanların seçim demokrasisi ya da temsilciler yoluyla kendilerini ifade etmeleri aynı zamanda onların potansiyel ya da soyut olarak eşit ve özgür bireyler olduğu düşüncesine işaret eder. Herkesin eşit olduğu bir toplumda da bu eşitlerden çoğunluğunun vermiş olduğu karar veya oy nezdinde alınan karar geçerli sayılır. Genel oy hakkı olarak tanımlanan bu durum aslında saygın bir şey olarak addedilebilirken, bu sürecin, ortaya çıkarmış olduğu sonuçlara bakıldığında, tekrar gözden geçirilmesi gereken bir durum olduğu sonucu ortaya çıkar. Bensaïd demokrasinin oy hakkına indirgenmesini, insanların sayısal çoğunluğunun hiçbir zaman hakikatin veya adaletin kanıtı olmadığı düşüncesi ekseninde eleştirir (2010: 30). Temsili demokraside çoğunluğun hakikati belirlediği yanılması, aynı zamanda kararların nitelikle değil, nicelikle verildiğinin açık bir göstergesidir. Seçmenler veya halk demokrasi sürecine seçim dışında herhangi bir katılımda bulunmadığı sürece niceliksel demokrasi süregelen bir sistem olarak kendi mevcudiyetini koruyacaktır. Ayrıca demokrasi de dâhil olmak üzere her şeye istek, değişim ve moda kipinde muamele eden demokrasi insanı göz önüne alındığında, demokrasinin basit çıkar çatışmalarını evrensel bir ahlak yasası ya da etik ilke olmaksızın çözmesi gerekliliği de başka bir problem olarak ortaya çıkar (Bensaïd 2010: 41). Lippmann, bu noktada halkın kendisini sadece seçimler yoluyla ifade etmesinin yetersiz olduğunu belirtmektedir (Bensaïd 2010: 41). Buna göre, politikanın bir meslek olmaması ve herkesin her işle aynı şekilde ilgilenmesinin mümkün olmayışı, “belli bir kesime ait olan birey”in yaşadığı deneyimin, herhangi bir kesime ait olmayan bireyinkinden farklı olması sonucunu doğurur. Herhangi bir çatışmanın önlenmesi ise çatışmanın taraflarının aralarında uzlaşmaları ve tarafların kendi işleri dışında bu iş için zaman ayırması ve konuya ilişkin bilgi sahibi olmalarını gerektirir. Halkın sadece seçmen olarak görüldüğü niceliksel durum karşısında Lippman’a göre anlaşmanın sağlanması aşamasında çoğu zaman bir güçlük ortaya çıkar ve zorbaca müdahaleler

veya bir tür demokratik hayal kırıklığı meydana gelebilir. Buna göre, sadece seçmen olan ve konuya ilişkin derin bir bilgi sahibi olmayan seçmenler çatışmanın taraflarından biri dahi olsa seçilenler tarafından baskı altına alınabilirler. Bir başka deyişle, demokrasi herkesin (yönetenler de dâhil olmak üzere) eşitliği olarak görülmesine rağmen, çeşitli çatışmalar karşısında ortaya çıkan durum “halkı yerine oturtmak, yani ona alçakgönüllülük görevini hatırlatmak ve basamaklarda ait olduğu yere oturtmaktan başka bir şey olmaz (Bensaïd 2010: 41-42). Günümüzdeki temsili demokrasinin en temel sıkıntılarının biri budur. Evrensel değerlerden söz edilemeyeceği gibi, herhangi bir anlaşmazlık durumunda bir hayal kırıklığının yaşanması ya da temsilcilerin baskı uygulaması türünden farklı sonuçların meydana gelmesi söz konusudur (Bensaïd 2010: 42). Rancière de Lippman’ın bu görüşüne bir noktada katılarak, aslında temsilin oligarşik bir görünüşü olduğunu öne sürer (Bensaïd 2010: 42). Bunun nedeni tek cümleyle şu şekilde özetlenebilir: Temsili demokraside seçmenleri temsil edenler tartışma ortamının sınırlarını da belirlerler ve bu durumda herkesin eşitlikçi bir biçimde yönetime oy vermek dışında bir katılımının olduğundan söz edilemez.

Günümüz demokrasi uygulamalarında, seçimler fikirlerden çok, başka türden bir metanın, sanki o meta değermiş gibi, temele alınmasıyla gerçekleşmektedir. Bir önceki alt bölümde Brown’un beş madde altında topladığı seçim ve yönetimin hangi koşullarda gerçekleştiğine ilişkin argümanına bakıldığında, demokrasinin en temel özelliklerinden biri olan seçimlerin ve dolayısıyla seçimler sonucunda beliren yönetimin bir kâr-zarar ilişkisi ve sermayenin talepleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Badiou’nun demokrasiye yaptığı en radikal eleştiri de demokrasinin, kapitalizmle ve her şeyin birbiriyle eşdeğer olmasını öngören ticari eşdeğerlilikle özdeşleştirilmesidir (Bensaïd 2010: 30). Buna göre, seçmen demokrasisi olarak adlandırdığı günümüz demokrasi işleyişi piyasa ekonomisi olarak adlandırılan kapitalizmin temsili olma niteliği taşır (Bensaïd 2010: 30). Badiou’nun ve Brown’un da iddia ettiği üzere, demokrasi bu denli para ve sermaye ile ilişki içindeyse eğer, o zaman demokrasinin temel özelliklerinden biri olan eşitlik ilkesi ancak görünüşte bir ilke olarak kalmaktan daha ileri gidemez. Keza Brown’un beş maddede sıraladığı ve politika ile sermayenin birlikteliğine vurgu

yapan demokrasi tanımlaması insanlara temsil ve yasalar önünde eşit muameleden başka bir şey sunulmadığının resmidir. Sıralanan maddeler ışığında politikacılar sermaye ile işbirliği içine girmek zorunda kalırken, halkın yönetimi şeklinde zuhur etmesi gereken demokrasi piyasanın ölçütleriyle hareket ettiğinden dolayı, işletme yönetimine dönüşmek zorunda kalır. Ayrıca seçimlerin bir reklam şirketinin pazarlama faaliyetine dönüşmesi ise, nitelikli politikacılardan daha çok, reklamı iyi yapanın galip geldiği bir düzenin temellerini atmaktadır. Bu duruma göre eşitlik de sadece oy kullanma eşitliği ve yasa önünde eşitlikten (ancak Brown bunun her zaman gerçekleşmediğini ve özlük haklarının eşitliğini içermediğini düşünür.) başka bir şeye dönüşmez (Brown 2010: 59).

Badiou, para ile demokrasi arasındaki sorunlu ilişkinin Platon tarafından da gözlemlenmiş olduğunu söylemektedir (Badiou 2010: 23). Onun bir *poliste*ki para akışının getireceği sonuçları görmesi, *kallipolis*inde en azından yönetici konumundakilerin para ve mülk edinme hakkının olmaması gerektiği yarasını getirmesinin, diğerlerine de sabit üretim görevleri biçmesinin temel nedeni olmuştur. Bütün bunlara göre, insanlar arasındaki eşitlik sadece oy verme yani temsil yoluyla sağlanmaz. Demokrasinin sermaye ile olan ilişkisinin çözülmesi ya da kesilmesi eşitliği sağlayacaktır. Badiou tam olarak eşitliğin sağlanabilmesinin yolunun demokrasinin zıddının hayata geçirilmesiyle meydana gelebileceğini söyler (Badiou 2010: 22). Ancak ona göre, demokrasinin zıddı totalitarizm ya da despotizm değil, komünizmdir.

Demokrasinin zıddı, kolektif varoluşu bu tezgâhın cenderesinden çekip çıkarmak isteyen şey olur. Yani, olumsuz cümleyle söyleyecek olursak, dolaşım düzeni artık paranın düzeni, birikim düzeni de Sermaye'nin düzeni olmamalıdır. Demek oluyor ki eşyanın dönüşümünün özel mülkiyete emanet edilmesini kesinlikle reddedeceğiz (2010: 22).

Badiou demokrasinin zıddı olan şeyi, yani Platon'un bilge aristokratlar talebinin herkese dağılımı olarak görmektedir. Onun demokrasiye ilişkin çözüm önerisi Platoncu bir çerçeve içermekte ve o, Platon'u bu manada komünizmin ilk temsilcisi olarak görmektedir (Badiou 2010: 23).

Platon’un demokrasi eleştirisinden hareket eden düşünürlerin içinde, Platon’a bağlılığının en açık biçimde anlaşıldığı düşünür Badiou’dur. Badiou kendisiyle yapılan söyleşide Platon’da üç şeyle ilgilendiğini söyleyerek, Platon’dan ne şekilde etkilenmiş olduğunu anlatır (2006a: 117). Öncelikle ona göre, Platon felsefesinin koşullarına karşı, bir ilk niteliği taşıyan farkındalığa sahiptir. Düşünür bu durumun ne anlama geldiğini şu şekilde açıklar:

Platon’da felsefe matematikle, sanat ve şiirle –gerçi bununla ilgili diyalogu biraz zorlama ve karmaşıktır- siyasetle ve Şölen’de ve diğer diyaloglarda görüldüğü gibi aşkla mecburi bir diyalog içindedir. Bu yaklaşım felsefenin bütüncül bir bilgi ya da sistem olduğu fikrinden uzaktır. Platon’a göre, felsefe kendisiyle bağlantılı olarak değil, başka bir şeyle -karşılaştığın insanlarla ve onların söyledikleriyle (Sokrates), ama aynı zamanda da matematikçilerin buluşlarıyla, şiir ve trajedi yazarların eserleriyle, siyasi durum ve tartışmalarıyla, aşk duygusunun varlığı ve yoğunluğuyla- bağlantılı olarak düşünmekle başlar (Badiou 2006a: 117).

Badiou’nun Platon ile ilgilendiği ikinci husus, Platon’un felsefenin hakikat teorisi olmadan pek bir yere varamayacağı inancıdır. Hakikat Badiou için de büyük bir önem taşımaktadır ve onun hakikat görüşü Platon’un öne sürdüğü hakikat düşüncesiyle oldukça benzer nitelikler taşıdığını öne sürer. Bu noktaya göre, Badiou Platon’un hakikate ilişkin görüşlerine farklı bir pencereden bakmaktadır. Ona göre, Platon’da kapalı bir hakikat teorisi bulunmaz. Hakikat Platon’da her zaman yeni koşullar içinde yeni baştan, başka bir şeyle bağlantılı bir biçimde ele alınır (Badiou 2006a: 118). O, Platon’un hakikatin hiçbir zaman kendine yeterli veya tamamlanmış bir tanıtlamanın nesnesi olmadığını fark ettiğini düşünür (2006a: 118). Bu durumda hakikat belirlenmiş olan değildir.

Son olarak, Badiou’ya göre, Platon aşkın İdealarla değil de düşünmenin ne olduğu sorusuyla ilgilenmektedir (2006a: 118). “(...) özellikle son diyaloglarında: *Sofist*’te, *Parmenides*’te, *Philebus*’ta Platon “düşünce nedir?” sorusunu herhangi bir aşkınlığa ayrıcalık tanımak için değil, şunu sormak için gündeme getirir: İde’ler arasındaki içsel eklemlenme nedir, içsel başkalığı, çıkmazı vb. nedir?” (Badiou 2006a: 118). Badiou’nun Platon’u bu şekilde okuması temelcilik ve anti-temelcilik tartışmaları çerçevesinde yeni bir görüşün doğmasına neden olmuştur. Bu durum günümüzde meşruluğunu ya da

temellerini kaybeden politikanın da yeniden gözden geçirilmesi olanağını sunmaktadır. Badiou, farklı bir belirleme yaparak temelciliği hakikat ve özne arasındaki ilişkiyi farklılaştırarak yeniden düşünür.³ Badiou'nun bu çabasıyla beliren bu düşünce bugün post-temelcilik olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda kanaatlere bağlı bir özne de, kendisinden ayrı bir hakikatin olduğunu kabul eden bir özne de kabul edilmeyecektir. Burada özne, hakikati yaratmaktadır.

Badiou'nun hakikat düşüncesinin temelleri Cantor'un küme teorisine dayanır. Cantor'un “kümeler kuramı zorunlu olarak her kümenin alt kümesi olarak boş kümeyi sunar, bu onun biricikliğidir, bir (one) değil biricikliğidir (uniqueness), çünkü boş küme bir değil, hiçbir çokluğudur (Ergül 2011: 49). Boş küme, kümenin elemanlarının toplamı ile kümenin alt kümesinin toplamının aynı olmadığını ve dolayısıyla ortada temsil edilmeyen bir fazlalık bulunduğunu göstermektedir (Kalaycı 2012: 11). Kalaycı'nın da belirttiği üzere, bu fazlalık aslında kümenin her şeyi kapsamadığının bir işaretidir. Buna göre her şeyi kapsayan kümenin elemanı olmayan, yani orada temsil edilmeyen şeyler vardır (Kalaycı 2012: 12). Bu durum topluma uygulandığında, toplumun kendisi küme olarak adlandırılır. Ancak toplumda göçmenler gibi temsil edilemeyenlerin varlığı ise boş kümeyle tekabül eder. Buna göre, göçmenler durumun ya da kümenin bir parçasını oluştururken aynı zamanda temsil edilemediklerinden bir boşluk noktasını da meydana getirirler. Bu temsil edilemeyenden hareketle mevcut durum ya da toplum sorgulanmalı

³ Demokratik siyasette gerekçelendirme veya politikanın meşruluğu problemine ilişkin temelcilik ve anti-temelcilik olarak kategorilendirilebilecek iki temel perspektiften söz edilebilir. Jürgen Habermas Kantçı bir bakış açısını benimser ve belli bir özne tipini temele alarak meşruiyet problemini çözmeye çabalar. Ona göre, müzakerenin gerçekleşmesinin koşulu araçsal olmayan, evrensel veya etik değerleri temele alan tartışmacı tarafların olmasını gerektirmektedir. Müzakereci model, tartışmalarda taraflar arasında bir evrensellik varsayar ve bu haklarını ciddiye alınmamak gibi psikolojik nedenden ötürü kullanamamalarını dikkate almaksızın herkesi eşit olarak görür. Bu duruma Young bir eleştiri getirir ve toplumsal farklılığa ve konuşmaya giriş tarzına dikkat eden iletişimsel demokrasi kuramının, tartışma pratiklerinin kültürel özgüllüğü tanıdığını belirterek bu türden bir iletişim modeli önerir (1998: 178). Richard Rorty gibi temelcilik karşıtları ise bir politik sistemin rasyonel temellerinin olmasını istemenin evrensel ilkeler çerçevesinde farklılıkları kapsayıcılığa çeviremeyeceğini düşünür. Bu nedenle anti-temelcileri özel kılan şey, farklı insanları anlayışla karşılama, benimseme, onlara güvenme yetenekleridir (1998: 474). Kalaycı, anti-temelciliğin belirsizliğinin, politikada sırf farklılık olsun diye farklılığı ön plana çıkardığını söyler ve bu durumun bir farklılık retoriğine yol açtığını düşünür. Farklı olanı görmezden gelmek kadar, bu durum da aynı şekilde tehlikelidir (2012: 9).

ve bir kırılma noktası ortaya çıkarılmalıdır (Ergül, 2011: 10). Hesaba katılmayan bu öge olayın kendisini meydana getirecektir.

Badiou *Sonsuz Düşünce*'de hakikat sürecinin başlaması için *bir şey* olması gerektiğini öne sürer (2006b: 29). Bu *şey* ön görülemez veya rastlantıya bağlıdır. Olanın ötesinde olan, *olay*dır. Buna göre “olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar (Badiou 2006b: 30)”. Olay karar verilemez kavramına bağlıdır. Bu ise, olayın bir öznesinin ortaya çıkması anlamını taşır. Badiou öznenin, olayın olduğuna karar verme riskini üstlendiğini ve karar verilemez bir olayı sabitleyen şey olduğunu söyler (2006b: 31). Hakikat süreci öznenin olayla ilişki kurma kararına bağlıdır. Bu da sadakattir (2006a: 51). Bir olaya sadık olmak demek ise bu olayın eklendiği durumun içinde duruma göre düşünerek hareket etmek demektir. Bu da özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (2006a: 51). Badiou özetle, bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine hakikat adını verir. Hakikat başka bir yerde değil tam da durumun içinde ortaya çıkar (2006a: 52). Hakikat aşkın değildir. Öznenin buradaki konumu ise, olaydan sonra ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır. Olaydan önce herhangi bir biçimde kesin bir öznenin söz edilemez. Kısacası hakikat süreci özneye neden olur (2006a: 52).

Genel olarak Badiou'nun hakikati sabit bir öz değildir, aksine o, hiçbir biçimde tamamlanmamış, her yönüyle belirlenmemiş bir hakikattir. Onun tamamlanmamış olması türeyimsel bir biçimde ortaya çıkmış olması demektir. Böylesi bir hakikat ise olası sonuçlarının kurgulanmasına imkân verir (2006a: 33). Düşününün bu hakikat görüşü çerçevesinde toplum bir küme olarak ele alınırsa, siyasetin görevi de siyasal olanın düzenlenişini sarsıntıya uğratarak, olaya tutunarak yeni bir hakikatin türemesine izin vermektir (Kalaycı 2012: 13). Bu nedenle Badiou “insanı kurban veya ölümlü olarak gören, dolayısıyla bir hakikati oluşturmaktan ziyade türsel bir varlığı korumaya kendisini uyarlayan siyasal anlayışın terk edilmesi gerektiğini bildirir (Ergül 2011: 159). Ergül'ün de belirttiği üzere, Badiou “öteki ve insan hakları” merkezli veya ondan kaynaklanan siyaset anlayışına karşı çıkar. Ona göre, insan haklarına dayalı siyaset

etkinlikten ziyade edilginliği, durumun içinden düşünülen siyasetten çok, kurtaran ve kurtarılan arasında bir hiyerarşik düzene yol açar (Ergül 2011: 159).

Bütün bunların yanı sıra, Badiou tıpkı Platon’un kendi dönemindeki demokrasi eleştirisinin temelini oluşturan sanı-hakikat ayırımına benzer bir ayırım da yaparak, günümüz demokrasisinde sadece kanaatlerin tanımlı olduğunu düşünür. Platon’a göre kanaat ya da sanı sadece duyulara dayalı görünüşler alanına ait olanlara dair oluşturulan inançken; hakikat akılla ilgili olan nesnel doğrulardır, düzeni, değişmezliği ve tutarlılığı beraberinde getirir. Sanıların hâkim olduğu bir dünya kanaat ya da inançların kolaylıkla değişebilmesi nedeniyle, insanların içinde maddi istek ve arzularını tatmin etmek için yaşadıkları, tutarsızlık veya değişkenlik içinde gerçekleşen bir düzen olabilir. Buna göre Badiou bugünkü demokrasi toplumlarının tam olarak kanaat toplumları olduğunu düşünür. İletişim ile birtakım problemlerin çözüme ulaşacağı düşüncesi de tam da bu kanaatlerin tanımlı olması nedeniyle (Ergül 2011: 163). Ancak Badiou hiçbir biçimde kanaatlerin ortadan kalkmasını istememekte, kanaatlerle hakikatler arasına bir mesafe konması gerektiğini düşünmektedir. Keza Ergül’ün de belirttiği üzere bir kanaat, yenilik ya da arzu vaat etmez (2011: 163). Kanaatler ölçülemezlik zeminini oluşturur ve sadece iletişime yararlar, oysaki hakikat karşılaşmaya dayanır. Bu nedenle günümüz toplumlarının salt kanaatlerle iş görmesi, her türden yenilikten uzaklığı getirdiği gibi, hakikatle karşılaşmayı da olanaklı kılmaz. Badiou bugün akılsal hakikatin tahakkümünün mümkün olmadığını, görelilik ve kanaatlerin tahakkümünün yürürlükte olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. “Siyasetin özü kanaatlerin çokluğunda değil, mevcut durumdan kopuşun sağlanabileceği bir imkânın daha doğrusu mevcut durumun penceresinden bakıldığında imkânsız olanın yaratılmasında yatar” (Ergül 2011: 164). Politikada da bugün hâkim olan akılsal hakikatin değil, kanaatlerin tahakkümüdür. Hakikate dayalı politik ortamın yokluğu ise bugünün çıkmazlarının ana nedeni ve en önemli eksikliğidir.

Bütün bu tartışmalar farklı yönelimlere sahip olsalar da tek bir tespite odaklanırlar: Demokrasinin krizde olduğu ve demokratik teamüllerin belirlediği

politikanın çıkmazda olduğu fikrine. Demokratik işleyişteki aksaklıklar, ortaya çıkan adaletsiz tutumlar bugün demokrasiyi yeniden ele almayı gerektirmektedir. Demokrasinin açmazlarına yönelik bu yeni okuma tekrar Platon’a dönmeyi zorunlu kılmaktadır. Platon’un demokrasiye yapmış olduğu eleştirilerin çağdaş filozoflar tarafından yeniden ele alınması ve bugün sanı/kanaatlerin alanı olarak görülen demokrasinin krizine ilişkin yapılan tespitler hakikatin nasıl tanımlanacağına dair yeni bir tartışmayı ortaya çıkarmaktadır. Bugün demokrasi her ne kadar kanaat veya sanıların ışığında iş görüyor olsa da, onu bu sanıların tahakkümünden kurtararak yeniden ele almak gerekmektedir. Buna göre özne ile akıl birlikteliğinin ve akılsal hakikatin bulunduğu politik bir ortamın sağlanması önemlidir. Böylece demokrasi rasyonel bir biçimde hakikat veya hakikatler ışığında temellendirilebilir. Keza demokrasi rasyonel temelinden yoksun kaldığında, sadece insanların sözde çıkarlarına bağımlı hâle gelmektedir. İşte demokrasiyi bu çıkar ve öznellikten kurtarmak da Platon’a geri dönüşü önemli kılmaktadır. Bugün aklın bu şekilde araçsal kullanımı adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramların düşünsel köklerinden kopmalarına neden olmuştur. Bu nedenle demokrasinin meşruluğunu kazanması ve temellendirilmesi ya da demokratik düzende doğru ilkeler eşliğinde hareket etmesi, özne-akıl birlikteliğinin yeniden kurulmasını, kavramların düşünsel ya da tarihsel köklerine kavuşturulmasını ve tıpkı Platon’un ideal *polis*inde yapmaya çalıştığı gibi bilgi-politika-etik ilişkisinin yeniden tesis edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda yapılması gereken ise değerleri ya da kavramları yeniden ele almak ve tarihsel akış içinde onların mutlaklıktan uzak bir şekilde insanlık onuruna ya da insanlığa yakışır bir biçimde temellerini yeniden kurmaktır.

KAYNAKÇA

- BADIOU, Alain (2006a). *Etik*, İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, Alain (2006b). *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden & Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, Alain (2010). ”Demokrasi Bayrağı”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 15-23, İstanbul: Metis Yayınları.
- BENSAİD, Daniel (2010). “Daimi Skandal”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 24-50, İstanbul: Metis Yayınları.
- BROWN, Wendy (2010). “Artık Hepimiz Demokratız ...”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 51-65, İstanbul: Metis Yayınları.
- CROSS, R. C. – A. D. WOOZLEY (1964). *Plato’s Republic*, London: Macmillan & Co Ltd.
- DAHL, Robert A. (1998). *On Democracy*, London: Yale University Press.
- ERGÜL, Savaş (2011). Badiou’nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜLENC, Kurtul (2011). “Demokrasi, Meşruiyet Sorunun ve Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Yazın*, 18/2011: 8-13.
- GUTMANN, Amy (1998). “Demokrasi, Felsefe ve Gerekçelendirme”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 481-491, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- HABERMAS, Jürgen (1998). “Demokrasini Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 37-50, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- KALAYCI, Nazile (2012). “Felsefenin Bugünü Yarını Konferansları I – Konuşma Metni,” Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, [Http://Web.Deu.Edu.Tr/Felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.Ve.Yarini.Pdf](http://Web.Deu.Edu.Tr/Felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.Ve.Yarini.Pdf).
- NANCY, Jean-Luc (2010a). “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 66-80, İstanbul: Metis Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010b). *Demokrasi Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- ÖZBANK, Murat (2009). *Rawls-Habermas Tartışması. Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- PLATO (1926). *Laws Books 1-6*, trans. R. G. Bury, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

PLATO (1930). *Republic Book 1-5*, trans. Paul Shorey, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

PLATO (1935). *Republic Book 6-10*, trans. Paul Shorey, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

RANCIÈRE, Jacques (2007), *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2010). “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 81-86, İstanbul: Metis Yayınları.

RORTY, Richard (1998). “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 471-475, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

SCHOFIELD, Malcolm (2006). *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, UK: Oxford University Press.

STRAUSS, Leo (2000). *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

TILLY, Charles (2011). *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Ankara: Phoenix Yayınevi.

WOLFF Jonathan (1996). *An Introduction to Political Philosophy*, UK: Oxford University Press.