T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

POLİTİK YARGI: ZİHİNSEL BİR YETİ OLARAK YARGILAMANIN POLİTİK DOĞASI

(DOKTORA TEZİ)

SEMİHA KÜÇÜK

BURSA -2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

POLİTİK YARGI: ZİHİNSEL BİR YETİ OLARAK YARGILAMANIN POLİTİK DOĞASI

(DOKTORA TEZİ)

Semiha KÜÇÜK

Danışman:
Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI

BURSA -2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı'nda 711943002 numaralı Semiha KÜÇÜK' ün hazırladığı "Politik Yargı: Zihinsel Bir Yeti Olarak Yargılamanın Politik Doğası" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 15/08/2025 günü 14:30–16:30 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …….. (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna …… (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Bengül Güngörmez AKOSMAN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Alim Yılmaz
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Eren Rızvanoğlu
İzmir Demokrasi Üniversitesi

15/08/2025

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 17/07/2025

Tez Başlığı / Konusu: Politik Yargı: Zihinsel Bir Yeti Olarak Yargılamanın Politik Doğası
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 287 sayfalık kısmına ilişkin, 17/07/2025 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3 'tür.
Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

17/07/2025

Adı Soyadı:	Semiha KÜÇÜK
Öğrenci No:	711943002
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Felsefe
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Politik Yargı: Zihinsel Bir Yeti Olarak Yargılamanın Politik Doğası" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

17.07.2025

Adı Soyadı: Semiha KÜÇÜK

Öğrenci No: 711943002

Anabilim Dalı: FELSEFE

Programı: FELSEFE

Tezin Türü: DOKTORA

ÖZET

Yazar adı soyadı	**Semiha KÜÇÜK**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Felsefe**
Bilim dalı	**Felsefe**
Tezin niteliği	*DOKTORA*
Mezuniyet tarihi	**…./…./……**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI**

Politik Yargı: Zihinsel Bir Yeti Olarak Yargılamanın Politik Doğası

Bu çalışma, yargılamayı insanın zihinsel bir yetisi olarak ele almakta ve bu yetinin politik doğasını felsefi açıdan incelemektedir. Günümüz toplumlarında uzmanlaşmanın yarattığı etkiler, 'yurttaşın politik alanda uzman olmadığı' görüşüyle birleşerek yurttaşlığı giderek pasif bir hak statüsüne indirgemiştir. Oysa politik yargı, iyi–kötü, haklı–haksız ayrımı yapan ve adaletsizlikleri görünür kılan yargıdır. Bu nedenle politik yargılar, yurttaşların ortak yaşamı anlamlı kılmak için verdiği yargılardır. Felsefe tarihinde varlık/teori/akıl/bilgi ile görünüm/pratik/sağduyu/salt kanaat arasında kurulan dikotomiler, politik yargının da yalnızca bir eylem biçimi olarak tanımlanması gerektiği anlayışını sürdürmektedir. Bu çalışma ise, bu anlayışın ötesine geçerek, birlikte "iyi" yaşamın ufkunu oluşturan politik yargıların hem zihinsel bir etkinliğe hem de eyleme dayandığını, bu iki boyutun yurttaş/bireyde birleştiğini göstermeyi amaçlamıştır. İlk olarak, yurttaşın politik yargıda bulunmasını engelleyen mevcut yaşamındaki kimi problemlere işaret edilerek, konunun neden felsefi olarak araştırılması gerektiğine dair bir kavrayış sunulmuştur. İkinci olarak, politik yargıyı anlamayı zorlaştıran güçlüklere yer verilmiştir. Evrensel bir kural altında değerlendirilemeyen politik yargıların çok boyutlu yapısı nedeniyle farklı felsefi açılardan ele alınması gerektiği savunulmuştur. Bu nedenle üçüncü olarak, politik yargı John Rawls'un adalet anlayışıyla normatif boyutta; Jürgen Habermas'ın kamusal alan, yurttaşlık ve demokrasi görüşleriyle iletişimsel ve katılımcı boyutta; Hannah Arendt'in düşünme, politik sorumluluk, çoğulluk ve temsili düşünme kavramlarıyla yargının düşünmeyle ilişkisi bağlamında; Hans-Georg Gadamer'in felsefi hermeneutik'i üzerinden hermeneutik boyutta değerlendirilmiştir. Tüm filozofların görüşlerinden hareketle, çalışmamız politik yargıyı yalnızca bireysel bir yargılama etkinliği değil, aynı zamanda yurttaşın ortak yaşama katılımının, kamusal sorumluluğunun ve demokratik bilincinin kurucu unsuru olarak kavramsallaştırmaktadır. Politik yargı, edilgen yurttaşlığın ötesine geçerek, katılımcı demokrasiye dayalı bir yurttaşlık anlayışının felsefi temelini oluşturur. Çalışma, politik yargının hem düşünsel hem eylemsel boyutlarını yurttaşta bir araya getirerek, politik yargının tüm yurttaşlar için potansiyel olduğunu ve çağdaş demokrasilerde vazgeçilmez bir kapasite olduğunu savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Politik Yargı, Yurttaş, Demokrasi, Adalet, Genişletilmiş Zihniyet, Sensus Communis, Phronesis.

ABSTRACT

Name & surname	**Semiha KÜÇÜK**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Philosophy**
Subfield	**Philosophy**
Degree awarded	*PhD.*
Date of degree awarded	**…./…./……**
Supervisor	**Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI**

Political Judgement: The Political Nature of Judgement as a Mental Faculty

This study approaches judgment as a mental faculty of the human being and examines the political nature of this faculty from a philosophical perspective. In contemporary societies, the effects of specialization, combined with the view that "the citizen is not an expert in the political sphere," have increasingly reduced citizenship to the status of a passive right. Yet political judgment is the kind of judgment that distinguishes between good and evil, just and unjust, and renders injustices visible. For this reason, political judgments are the judgments citizens render in order to make their common life meaningful. The dichotomies established throughout the history of philosophy—between being/theory/reason/knowledge and appearance/practice/common sense/mere opinion—have perpetuated the view that political judgment ought to be defined solely as a form of action. This study, however, aims to move beyond that view by showing that political judgments, which constitute the horizon of a shared "good life," are grounded both in a mental activity and in action, and that these two dimensions converge in the citizen/individual. First, by pointing to certain problems in contemporary life that hinder the citizen from exercising political judgment, the study offers an understanding of why the issue must be investigated philosophically. Second, it addresses the difficulties that complicate an understanding of political judgment, arguing that, due to their multidimensional nature—which resists evaluation under a universal rule—political judgments must be approached from different philosophical perspectives. Accordingly, third, political judgment is considered on multiple levels: in the normative dimension through John Rawls's conception of justice; in the communicative and participatory dimension through Jürgen Habermas's views on the public sphere, citizenship, and democracy; in relation to thought through Hannah Arendt's concepts of thinking, political responsibility, plurality, and representative thinking; and in the hermeneutic dimension through Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics. Drawing on the insights of all these philosophers, the study conceptualizes political judgment not merely as an individual act of judging, but as a constitutive element of the citizen's participation in common life, public responsibility, and democratic consciousness. Political judgment, by transcending passive citizenship, provides the philosophical foundation for a conception of citizenship based on participatory democracy. By uniting the reflective and active dimensions of political judgment within the citizen, the study argues that political judgment is both a potential inherent to all citizens and an indispensable capacity in contemporary democracies.

Keywords: Political Judgment, Citizen, Democracy, Justice, Enlarged Mentality, Sensus Communis, Phronesis.

ÖNSÖZ

Gönül verdiğim ilk günden beri, felsefenin mevcut yaşamımıza dokunduğunu düşündüm. Bu düşüncem, bazen kendimle ilişkimde çelişkilere yol açtı, özellikle lisans döneminin başlarında beni bir süre etkisi altına aldı. Platon'u okuduğumda, yaşama dokunmayan bir biçimde yalnızca 'ideal bir devlet' tasavvuru görmüyordum, o birlikte 'iyi' yaşamımız için başka şeyler söylüyordu. Okuduklarımı yanlış mı anlıyordum? Acaba ben buraya ait değil miydim? Tam da bu noktada, Leo Strauss yardımıma koştu, bana Platon' un ezoterik bir dil kullandığını ve cesaretli olmam gerektiğini söyledi. O cesaretle, Yüksek Lisans tezime kavuşmuş oldum. Doktora derslerimle insanın 'anlam' arayışına yönelik meseleler zihnimi daha sık meşgul etmeye başladı. İnsanın anlam arayan yanı varken, sistematik, ezbere biçimde yaşam sürdürmesinin nedenleri nelerdi? Bu meseleye dair hassasiyetlerim, elinizdeki çalışmaya zaten nüfuz etmiş durumdadır. Bununla birlikte felsefe tarihindeki dikotomilerin mevcut yaşama ısrarlı uygulanışı, zamanla beni daha çok rahatsız etmeye başladı. Yaşamıma dokunan bir noktadan hareketle, politika felsefesi çalışıyordum, o zaman benden uzak durulmalıydı, zira uzak durulması gereken bir alandı benimki. Felsefe teorik, politika pratik bir etkinlikti. Ben yalnızca güç, iktidar vb. ilişkileri yorumlamalı, bir tarafa kör bir aidiyetle bağlanıp, düşüncelerimi katı bir bağlılıkla savunmalıydım, yoksa kendime de yurduma da ihanet ederdim(!) Elbette insan bir geleneğe, bir kültüre doğar ve belli görüşlerin tarafını tutar, bundan daha doğal ne olabilir... Ama insan aynı zamanda değişen, gelişen bir canlıdır. Yalnızca tek sese kulak verirsem, öncelikle kendimi sonra diğer insanları nasıl anlayabilir ve neyin iyi neyin kötü olduğuna dair nasıl bir tecrübe kazanabilirim? Yaşanan adaletsizlikleri, duygu manipülasyonlarından nasıl ayırt edebilirim? Hep aynı noktaya geldim: Sorgulamazsam olmaz...

İnsanı ve yaşamını anlamaya çalışırken, aslında kendimi anlamaya çalıştığımı fark ettim. Zihnimde yalnızca vicdanımın sesi yoktu; orda geleneğin, tarihin, ailemin, arkadaşlarımın, politikacıların, filozofların, eşimin, iyi kilerimin, pişmanlıklarımın vb. sesleri de vardı. Ben daha zihnimden itibaren kamusal bir varlıktım aslında. Oradaki görüşleri de dinleyip yaşamıma yön vermekteydim. Bu sesleri koşulsuz olarak kabul etmeden, bir tartışma ortamı oluşturabildiğim sürece sorgulamam devam etmekteydi. Ben öncelikle burada yargı vermeye başlıyordum. Farklı görüşlere sahip iki çok sevdiğiniz arkadaşınızı düşünün lütfen. İkisine de aynı biçimde mi yaklaşmaktasınız? Öncelikle zihninizde, bu iki kişiyle iletişiminize dair farklı normlar vardır, iletişime geçersiniz, onların farklı geleneğe, kültüre, yaklaşıma sahip olduğunu göz önüne alır ve görüşleriniz uyuşmasa da kendinizi onların yerine koyup düşüncelerini anlamaya çalışırsınız yani zihninizi genişletirsiniz. Sizin görüşlerinizin tam zıddı olsa da haklı olabileceklerini göz önüne aldığınızda gerçek bir iletişim ortaya çıkar. Gerçek bir iletişimin olmadığı yerde ise zaten ezbere davranışların ötesine geçemeyeceksiniz. Zihindeki çoğulluğu gördüğünüzde ve sesleri bastırmayıp, kulak vermeye karar verdiğinizde gerçekten de gerçekleşen müzakerenin faydasını göreceksiniz. Bu, sizi geliştirip ileri taşımaya matuf bir çaba olacaktır. Bunu modern demokrasilerimiz için düşünün, çoğulluğu bastırmak yerine ötekinin haklı olabileceğini düşünerek hareket etmek, 'anlamak', ikna etmek zemininde. Bu çalışma politik olanı, birlikte yaşamamıza anlam veren ufuk olarak kabul etmektedir. Buradaki yargılarımız ise politik yargılardır. Çabamız, yaşama dokunacak noktalardan hareketle, politik yargının önemine vurgu yapmaya yöneliktir. Buradaki örnekleri göz önüne alarak, görüşlerine

yer verdiğimiz filozofları okumak kolaylaştırıcı olacaktır. Çalışmaya dair son bir noktaya değinmekte fayda var. Tezin ilk bölümü ve nispeten ikinci bölümünde yurttaşın yaşamına etki eden kimi betimler umutsuz bir görünüm sergilemektedir. Ancak bu tez bir isyan değil, bir umut tezidir. Politik yargılarımızla adil bir yaşam arzuluyorsak ve adaletsizlikleri görünür kılıyorsak öncelikle mevcut yaşamımıza bakmak ve olumsuz noktaları tespit etmek önemlidir. Ancak umut vadeden yan, bizim için daha önemlidir. Örneğin iletişim teknolojileri, yaşamımızdaki olumsuz etkilerinin yanı sıra, bugün tüm adaletsizlikleri gözler önüne serebilmektedir. Bu yönüyle de yurttaşları harekete geçirmektedir. Ve artık yurttaşlar büyük ölçüde hükümetlerin politikalarını şekillendirmektedir. Ayrıca çalışma tüm dikotomilerin, -teorinin de pratiğin de vb.- yurttaşta yani insanda bir araya geldiğine dikkat çekmektedir. Bir komedyenin mizahında adaletsizliği görünür kılması, bir yazarın düşünceleriyle bunu yapması politik yargıda bulunmak demektir. Politik yargı, herkes için bir potansiyeldir, sahiplenmek ise insanın/yurttaşın elinde...

Doktora sürecinin zorlu bir serüven olduğuna hiç inanmamıştım. İnsan sevdiği işle meşgul olurken ne gibi bir zorluk yaşayabilirdi? Yaşam, bana bu sorunun cevabını, burada anlatılamayacak kadar uzun dersler vererek yanıtladı. Daha doktora ders dönemimde zihnimde tezim belirmiş ve ders dönemi bitiminde neredeyse netleşmişti. İlk tez izleme toplantımda, jürimde yer alan kıymetli hocalarım, tezimin yalnızca yazım sürecinin kaldığını iletmişlerdi. Ama buradan sonra her şey değişti. Öncelikle canım kedim, oğlum Kaju' mu kaybettim. Yeterince yıkıcı olan bu deneyimin ardından sağlık problemlerim asla peşimi bırakmadı. Toparlanıp devam etmek için her ayağa kalktığımda, düştüm. Bir ara asla yazamayacağıma inandım. Peşi sıra birçok olumsuz deneyim yaşadım. Anladım ki her şey bizim elimizde değilmiş, her şey mükemmel olamazmış. Lakin tüm zorluklara, hatta imkânsız görünen kimi durumlara rağmen devam etme gayretinde oldum. Bunları bir gün unutursam diye burada dursun istiyor ve hayatımda belki de hiç yapamadığım bir şey yapmak istiyorum: Öncelikle en büyük teşekkürü kendime ediyorum...

İlk dersinden itibaren hayranlık duyduğum ve bizleri çok erken bırakarak aramızdan ayrılan Kıymetli Hocam Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ' ye bu çalışma vesilesiyle her şey için en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Kelimelere sığdıramayacak kadar çok sevdiğim, adını yazarken bile gözyaşlarımı tutamadığım, hayatımın her anına dokunan ve bizleri yine çok erken bırakan manevi babam Prof. Dr. Hüsamettin ARSLAN hocama, minnet ve rahmetle, her şey için çok teşekkür ederim.

Lisans yıllarımdan itibaren yollarımızın hiç ayrılmadığı, politika felsefesine dair ne öğrendi isem temelindeki en büyük isim Kıymetli Hocam, danışmanım Prof. Dr. Funda Günsoy TUROWSKI' dir. Çalışmalarıma ufuk olduğu gibi yoğun çalışmalarının arasında zorlu zamanlarımı dinleme nezaketi göstermiştir. Her şey için minnettarım. En zor zamanları kolaylaştıran, öğrencilerine her zaman destek olan, yaşama yaklaşımını örnek aldığım Değerli Hocam Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN' e yaşamıma katkıları için çok teşekkür ederim. Tez izleme jürimde yer alan, emekliliği sebebiyle ayrılan Prof. Dr. Tevfik ALICI, psikoloji üzerine okumalarıma yol göstererek tezime kıymetli katkılarda bulunmuştur, değerli yorumları ve katkıları için çok teşekkür ederim. Tez izleme jürimin Değerli üyesi Prof. Dr. Bengül Güngörmez AKOSMAN hocama, yol gösterici eleştirileri, ufuk açıcı kitap önerileri ve yapıcı katkılarının yanı sıra; her karşılaşmamda bana rahmetle andığım Hüsamettin hocamı hatırlatan

içten tavırları ve akademik zarafeti için derin şükranlarımı sunarım. Tez jürimde yer almayı kabul eden Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU ve Prof. Dr. Alim YILMAZ hocalarıma da eleştirileri ve önerileri için teşekkür ederim.

Bir telefon bir mail kadar yakın olan yaklaşımlarıyla güvende hissettiren, önemli okuma önerileri sunan ve iyi insan olma umudunu kendinde somutlaştıran Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Prof. Dr. M. Ertan KARDEŞ, Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ, Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP, Prof. Dr. Muhsin YILMAZ hocalarıma ayrı ayrı çok teşekkür ederim.

Yaşadığım tüm zor zamanlarda yanımda olarak desteğini esirgemeyen, her koşulda güven veren ve akademik yolculuğumda vazgeçilmez bir motivasyon kaynağı olan Değerli Hocam Doç. Dr. M. Zeynep ESENYEL, önce çalışkanlığını örnek aldığım hocam, sonra arkadaşım şimdi hayatımdan asla çıkmasını istemeyeceğim dostum, sevdiğim olmuştur. Gerçekleştirdiğimiz 'Perşembe Buluşmaları' ise bu çalışmanın ilerlemesi ve tamamlanması için sürekli bir teşvik ve ilham kaynağı olarak, akademik üretim sürecimi derinleştirmiştir. Her şey için çok teşekkür ederim.

Bu süreçte yanımda olan dostlarım; Yasemin Yıldız, Alparslan Uzunçam, Faysal Koçak, Dilara Levent, Burcu Doğan Çeliker' e destekleri ve anlayışları için çok teşekkür ederim. Aysun ve Can Gençulus' a ve anne karnından itibaren yanımda olan minikleri Ateş' e minnettarım. Ayrıca sağlık sorunlarım süresince yanımda olan Zonguldak Fizyoodak Merkezinin tüm fizyoterapistlerine teşekkür ederim.

Beni ben yapan, her şeyden önce iyi olmamı ve iyi bir insan olmamı isteyen anne ve babama çok teşekkür ederim. Her düştüğümde beni kaldıran, güçlü bir kadının kızı olduğumu hatırlatan canım annem ve güzel yürekli, merhametli babam, hep yanımda olmanızı temenni ediyorum. Ailemden çaldığım tüm zamanları umarım artık telafi edebilirim.

Her gün 10 kilo ağırlıkla uyumama neden olmalarına ve tüm yazım sürecimi tuşlar üstünden inmemeleriyle zorlaştırmalarına rağmen; tüm okumalarım, yazmalarım esnasında yanımda olan, en stresli zamanlarımı rahatlatan kızlarım, canım kedilerim Bihter' im ve Helen'ime çok teşekkür ederim.

Son olarak, hayat arkadaşım Okan'ım, bu tezin sayfaları, yalnızca düşüncelerin ve araştırmaların değil aynı zamanda birlikte ördüğümüz sevginin sessiz tanıkları. Senin 2023 doktora tezinde bana bıraktığın o derin ve incelikli sözler, yolumu aydınlatan bir pusula gibi oldu. Bilginin izini sürerken, kalbimi de besleyen, yanımda her koşulda sabırla, özveriyle dimdik duran sen ve senin sevgindi. Ve sen ve sabrın olmasa bu çalışma gerçekten tamamlanamazdı. En büyük teşekkürüm sanadır. Seninle paylaştığım bu yolculuk, yaşamımı anlamla doldurdu. Şimdi bu emeği seninle paylaşmak, en büyük mutluluğum…

İÇİNDEKİLER

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU i
YEMİN METNİ ii
ÖZET iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER viii
GİRİŞ 1
1 POLİTİK YARGI NEDEN ARAŞTIRILMALI? 9
1.1 Uzmanlaşmanın Otoritesi 14
1.2 Yurttaş Bi(R)ey Olarak Uzman Mıdır? 20
1.3 Fanatizm-Hizipçilik 28
1.4 'Düşünmeme Konforu' 35
2 POLİTİK YARGIYI ANLAMADAKİ GÜÇLÜK 42
2.1 Önyargılar – Ön Anlamalar 43
2.2 Varlık-Görünüm *Anlaşmazlığı* 57
2.3 Adalet/sizlik Bilinci 69
3 POLİTİK YARGIYI ANLAMA YOLLARI 83
3.1 Rawls: Adalet ve Yargı 84
3.1.1 Hakkaniyet olarak Adalet Teorisi: Önyargısız 'Rasyonel' Yargı 86
3.1.2 Rasyonel Yargıdan Makul Yargıya: Makul Çoğulculuk, Örtüşen Mutabakat, Kamusal Akıl 95
3.2 Habermas: İletişimsel Eylem, Yurttaşlık ve Yargı 108
3.2.1 Kamusallığın Yapısal Dönüşümü 110
3.2.2 İletişimsel Eylem, Yurttaşlık ve Yargı 114
3.3 Arendt: Düşünme ve Yargı 133
3.3.1 Düşünme Yetisi ve Politik Sorumluluk 136
3.3.2 Kantçı Estetik' e Başvuru: Arendt' te Sensus Communis ve Genişletilmiş Zihniyet 153
3.4 Gadamer: Hermeneutik ve Yargı 177
3.4.1 Felsefi Hermeneutik 179
3.4.2 Aristotelesçi Etik' e Başvuru 191
4 ZİHİNSEL BİR YETİ OLARAK YARGILAMANIN POLİTİK DOĞASI 207
4.1 Uzmanlaşmanın Otoritesine Karşı Politik Olanın Önemi 208

4.2 Yurttaş Bi(R)ey Değildir! / Sorumluluk Alma-Seçim Yapma 229
4.3 Fanatizm-Hizipçilik Ötesinde Mesafe: Eleştirel Düşünme 244
SONUÇ: ...
HATIRLANMASI GEREKEN: POLİTİK YARGI HERKES İÇİNDİR..... 259
KAYNAKÇA 268
ÖZGEÇMİŞ 285

GİRİŞ

> Benim kanaatim şudur ki, bir düşünür olmak, başkalarını düşüncede eğitmek, özgür yargılamayı pratik etmek ve bu pratiği başkalarında uyandırmak, başlı başına yeterli bir politik eylemdir. Zira benim deneyimim şunu göstermiştir: ne zaman bir başkasının kendi yargı gücünü kullandığını görsem, kendi yargı gücüm de sınırlarını ve aynı zamanda zenginleşme imkânını bulur.[1]

Bu çalışma, politik yargıyı insanların ortak bir yaşamı anlamlı kılmak için verdiği yargılar olarak ele almaktadır. Çalışma teorik bir anlama çabası olmasının yanı sıra, politik yargı üzerine yargıda bulunma pratiğini özgürce uygulaması ve bu pratiği başkalarında uyandırmayı amaçlamasıyla politik bir eylemde de bulunmaktadır. Strauss'un da dediği gibi "Her politik eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçlar."[2] 'Politik' sıfatının çoğu zaman dar anlamda politikanın kurumlarıyla özdeşleştirilmesi ve hatta politikanın 'şeytani' bir etkinlik olarak damgalanması onu yüzeysel bir anlayışa mahkûm eder. Öyle ki politik yargı böyle kavrandığında çoğunlukla politikacıların verdiği yargılar olarak anlaşılmaktadır. Oysa politik olanı yalnızca iktidar mücadelesi veya stratejik çıkarların alanı olarak görmek, politik yargının insan varoluşundaki asli yerini gözden kaçırmamıza yol açar. Bu anlayış, çalışmanın değiştirmeyi umduğu bir noktadır. Ayrıca belirtilmelidir ki politik yargıyı, 'zihinsel bir yeti olarak yargılamanın politik doğası' başlığıyla ele almak, politik yargının yalnızca bireyin zihninde temellenen bir yeti olduğunu söylemek anlamına gelmez. Burada özerk bir zihin anlayışını mütemadiyen yücelten bir yaklaşımı benimsemek yerine her insanda mevcut olan 'yargılama' yetisine vurgu yapılmakta ve bu yetinin politik doğasının ne anlama geldiği anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Politik olanı düşünmeye yönelik her felsefi çaba, 'ortak bir yaşam' tasavvurunu ve bu yaşama dair yargıları ele almayı gerektirir. İnsanlık tarihi, kendi ortak dünyasını

[1] Hans-Georg Gadamer, *On Education, Poetry, and History*, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 153.
[2] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, 1. b., İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017, s. 40.

anlamlandırmak ve yönetmek için geliştirdiği düşünme biçimlerinin tarihidir. Ve bu tarih boyunca en çetin sorulardan biri hep şu olmuştur: Birlikte yaşamak ne demektir? Politika felsefesi, insanlığın ortak yaşamına anlam kazandırmayı amaçlayan en eski düşünsel çabalardan biri olarak bu soruyu yalnızca birlikte olmak değil, birlikte 'iyi' yaşamak ne demektir? olarak formüle eder. Bir iyi arayışına yönelen bu soruya, bireylerin nasıl bir düşünme, nasıl bir sorumluluk ve nasıl bir yargı geliştirmesi gerekir? soruları eşlik eder.

Bu sorular, Antik Yunan'da, Agora'da, yurttaşların söz ve eylemleriyle şekillenen politik alanda canlıydı. *Polis*, yalnızca yasaların ve kurumların değil, insanların birbirlerini tanıyarak yargıda bulundukları bir 'ortak görünürlük' alanıydı. Dolayısıyla *polis,* teknik bir yönetimin ötesinde yurttaşların söz, eylem ve yargılarıyla kendi dünyalarını kurdukları ve birbirlerinin yargılarını sınadıkları bir sahneydi. Bu bağlamda, Aristoteles'in *zoon politikon* kavramsallaştırması, insanı yalnızca biyolojik değil, dil sahibi politik bir varlık olarak tanımlayarak, onun ancak başkalarıyla birlikte anlam bulabileceğini ifade etmekteydi. Lakin modern dönem ile insanın özüne dair bu anlayış biçim değiştirerek, insanı toplumsal, ahlaki bağlarından koparmış, bireyin aklını temel alan bir yaklaşım sergilemiştir. Politik olan ise bireylerin hak ve özgürlüklerinin güvencesi olarak aklın yasalarıyla anlaşılmıştır. Kant'ın 'aklını kullanma cesareti göster' çağrısı, bireysel sorumluluk ve özerkliğin temel ilkesine dönüşerek politik olanın öznesini yeniden şekillendirmiştir. Bunun yanı sıra yalnızca birey değil, bireyin aklına olan güvenle toplumun da 'rasyonel' bir biçimde kurulacağı düşünülmüştür. Bu yaklaşım modern dönemden bugüne uzanan insanın aklıyla her şeyin üstesinden gelebileceği bir 'birey' vurgusunu ön plana çıkarmış ve fakat yaşanan tüm deneyimlerle -özellikle totaliter yönetimler, dünya savaşları, soykırımlar- zamanla insanın kendi öznelliğine kapanarak, başkalarına ve ortak yaşama karşı duyarsızlaşmasına neden olmuştur. Ayrıca insanın eşit, özgür, akıl ve hak sahibi olması zemininde yükselen demokratik düzenler, modern bireyin ortak yaşama dair daha çok söz sahibi olduğu bir yurttaşlık ideali hedeflerken, yurttaşlığın prosedürel bir hakla sınırlandırılmasıyla bu amaçlarından uzaklaşmıştır. Bunun yanı sıra postmodernizmin farklılık talepleri ile şekillenen atmosferde yurttaşların

yaşamlarını birlikte anlamlı kılacakları, müzakere edecekleri kamusal alanlar daralmış, yurttaşlık edilginleşmiş, kendi özgürlüğü ve farklılıkları temelinde birbirine hiçbir bağ ile bağlanmak istemeyen yurttaşlar birlikte iyi yaşama yönelik sorgulamalardan uzaklaşmış ve politik olana dair yargılar yalnızca yönetsel alanla sınırlı görülmeye başlamıştır.

Kısaca betimlenen tarihsel, kültürel, politik dönüşümler ve bu dönüşümlerin bireyler/insanlar/ yurttaşlar üzerindeki etkileri, ortak birlikte yaşamı anlamı kılan yargılar olarak ele aldığımız politik yargı meselesinin araştırılmasını ivedi hale getirmektedir. Son yıllarda bu meseleye artan ilgi hukuki, yönetsel, idari vb. anlamda devlet insanının başarılı yargılarına yönelmek yerine, adil bir yaşam için politik yargının önemi nedir? Ortak bir dünya kurmak için politik yargının işlevi nedir? Demokrasilerde politik yargının anlamı nedir? gibi sorularla şekillenmektedir. Aslında bu sorular, iyi-kötü, haklı-haksız, adil-adil olmayanı nasıl ayırt edebiliriz? sorusunda birleşmektedir. Politik olanı insanların yaşamlarına dokunan varoluşsal bir zeminde anladığımızda politik yargılarımız adaleti sağlamak, ortak yaşamı anlamlı kılmak, adaletsizlikleri görünür kılmak adına; iyiyi kötüden, haklıyı haksızdan ayırt eden yargılar olarak, felsefi literatürde karşılık bulmaktadır.

Lakin, "çağımız bir "post" lar çağı"[3]dır. Son yıllarda sıklıkla duymaya başladığımız 'hakikat veya doğruluk sonrası' (post-truth) çağ[4], bireylerin hakikate olan ilgilerini yitirerek, kendi öznellikleri ve duygularıyla örtüşen kanaatleri tercih ettikleri, yalan ve manipülasyonun sıradanlaştığı bir iklime işaret etmektedir. Böyle bir iklimde, ortak hakikat ve rasyonel bir kamusal tartışma zemininin imkansızlaştığı bir çağda, bireylerin politik yargıda bulunmaları neden önem taşır? İnsanlar, hakikat ya da doğrudan bu kadar uzaklaşmışken, duyguların, kimliklerin, aidiyetler üzerinden

[3] Bengül Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet Henri de Lubac, Karl Lowith, Jacob Taubes*, 3. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2022, s. 15.

[4] Post-truth kelimesi ilk olarak 1992'de Steve Tesich tarafından kullanılmış, ancak özellikle 2016 Brexit referandumu ve ABD başkanlık seçimleri sonrasında popülerleşmiştir. Kavram, bireylerin hakikati önemsemek yerine kendilerini rahatlatan yalanlara yönelmeleri, aldatmanın kültürel olarak sıradanlaşması gibi eğilimleri tarif etmek için kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bknz. Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, çev. Deniz Özçetin, Ankara: Delidolu, 2019.

şekillenen yargıların politik bir anlam kazanması ne kadar mümkün olacaktır? Ortak bir 'biz' perspektifinden bakmak mümkün müdür? Bireylerin kendi öznelliklerine hapsolduğu, ortak yargıların eridiği, yurttaşlığın edilginleştiği; ayrıca sosyal medyanın kamusal alanın şekillendirilmesinde giderek daha güçlü rol oynamaya başlamasıyla, geleneksel uzmanların ve haber kuruluşlarının epistemik otoritesi aşınırken, kalabalık psikolojisinin ve anlık önyargı tehlikelerinin yoğunlaştığı bir ortamda, zihnin bir yetisi olarak yargılamanın politik doğasından bahsetmek mümkün olabilir mi?

İçine doğduğumuz dünya iletişim teknolojileri sayesinde, bugün belki de hiç olmadığı kadar birbirine yakın; fakat bu yakınlığın tam ortasında, insanlığın ortak ufku hiç olmadığı kadar parçalı durumdadır. Her kıta, her ekran ve her yargı, görünmez ipliklerle birbirine bağlıdır. Teknolojik devrimler, iletişim ağlarının sınırsız genişliği ve bilgiye anlık erişim, insanlığı tarihte eşi benzeri görülmemiş bir yakınlığa taşımıştır. Özellikle iletişim teknolojilerinin etkisiyle hem yurdumuzda hem dünyada birçok gelişmeyle, değişmeyle karşılaşmak durumunda kalıyoruz. Tüm teknolojik gelişmelerle kurulan yakınlığın paradoksal biçimde, insanların kendi öznelliklerine, özel alanlarına çekilerek müşterek anlam ufkunu bulanıklaştırdığı bir parçalanmışlığı da ürettiğine şahit oluyoruz. Savaşlarla, soykırımlarla, sayamayacağımız kadar çok adaletsizlikle karşılaşıyoruz. Bir yanda can veren insanlar varken bir yanda eğlenen insanlar görüyoruz. Dolayısıyla zihnimizde şu sorular beliriyor: Bu karmaşık ağda, insanın varoluşuna anlam kazandıracak bağ nedir? Birlikte yaşamı sürdürülebilir kılacak olan temel ilke nerede aranmalıdır? Parçalanmış ufuklarımızı yeniden bir araya getirmek ve adil bir gelecek tahayyül etmek nasıl mümkündür? Çalışmamız, politik yargıyı anlamaya çalışarak ve önemini göstererek bu sorulara verilebilecek yanıtların artacağı umudunu taşımaktadır.

Yargılamanın zihinsel bir yeti olarak vurgulanmasının bir nedeni, bugün insanın/bireyin/yurttaşın yargılama yetisine yabancılaştığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Evet, günümüz bireyi yargılama yetisine sahip olduğunu, hatta yargılarının hiçbir şekilde sorgulanmaması gerektiğini ısrarla savunacaktır. Lakin,

bugün yaşamımızın her alanında varlığını hissedeceğimiz ‘hız çağı’ nın etkisiyle çalışmanın mükellefi olarak kendimiz de dahil olmak üzere, yargılarımız üzerine durup düşünmeye fırsatımız olmakta mıdır? yoksa dönemin popülist söylemlerine bir teslimiyetle mi hareket etmekteyiz? Ayrıca teknolojik çağın getirilerinden biri olarak bireysel yargılarımızın, algoritmaların önerdiği tercihlere veya uzman otoritelerin hükmüne devredilmesi üzerine düşünmemiz gerekmez mi? Yurttaş, yurttaşlığını uzman otoritelere teslim edip, politik konular hakkında yargıda bulunmazsa yurdunun geleceği hakkında yargıları kim verecektir? Ayrıca küreselleşmenin etkisiyle yargılarımızın tüm dünyayı etkileyecek güçte olduğunu söylemek abartılı mıdır? Peki, birey yargılarının sorumluluğunu almadığında bu durumun bireyin kendine ve yaşadığı topluma etkileri ne olacaktır? Elinizdeki çalışma, her iki durumda da bir ‘anlam’ kaybının varlığına işaret edecek ve ele aldığımız düşünürlerin görüşleriyle beraber hem birey hem toplum üzerine etkilerine dikkat çekecektir.

Bahse konu sorularla şekillenen çalışmamız, araştırmasında ne kadar teknik bir iş yapıyor olsa da konusu gereği mevcut yaşama bakmayı ve anlamlandırmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda toplumsal dünyanın kusurlu biçimleri ve bu biçimlerin bireyselliğimizi ve yaşadığımız yaşam biçimlerini nasıl şekillendirdiği düşünme kapasitemizle ilgilidir. Çalışma boyunca bireyciliğe, modern bireye, araçsal akla yapılan olumsuz eleştirilerle ve daha önce de belirttiğimiz üzere politik yargıyı ‘zihinsel bir yeti olarak yargılamanın politik doğası’ başlığında ele alan bir yönelimle karşılaşılacaktır. Bu durum her ne kadar bir çelişki oluşturuyor gibi görünse de kolektif yargı kapasitesi kadar, bireyin aklı ve vicdanına duyulan güvenin de zayıfladığı zamanlarda, öncelikle insanın yaşanan durumların farkına varması ve eleştirel bir yargı kapasitesi geliştirmesi gerektiği düşünülmektedir. Eleştirel yargı kapasitesini geliştirmek ise öncelikle eleştirel düşünme ile ilişkilidir. Soru sormak, kanaatlerin tahakkümünü kırmanın ve anlam yaratmanın yoludur; eleştirel düşünmek hem bireylerin hem de toplumun özgürleşmesini sağlayacak bir sorumluluktur. Ayrıca çalışma, insanın ferdiyetinin yanı sıra mevcut yaşamının bir hakikati olan toplumsallığını sürdürme zorunluluğunu ve bireyin önce toplumda

bireyliğini kazanıyor olması temelinde[5] insan için öncelikle önemli olanın toplum olduğunu kabul etmektedir. Bugün anlamsız görülen bu kabulün anlamlı hale gelmesi ise yine bir eleştirel düşünmeyi ve bu yolla eleştirel bir yargı kapasitesinin gelişimini gerektirmektedir. Bu bağlamda bugün modern demokrasilerin yurttaşları olarak, politik yargıyı yeniden sahiplenmek, demokratik yaşamın ve insanın ortak dünyasının korunabilmesi, anlamlandırılabilmesi için elzemdir. Zira, politik yargı, bir hukuk tekniği ya da yönetsel bir işlem değil, bireylerin başkalarıyla birlikte iyiye yönelme, adil-adil olmayanı sorgulama, haklıyı haksızı dile getirme ve tüm bunları paylaşma cesareti gerektiren yargıdır. Tam da bu nedenle, politik yargının yeniden düşünülmesi yalnızca teorik bir mesele değil, günümüzde yaşanan 'insanlık dışı' tüm durumlarla düşünüldüğünde varoluşsal bir sorumluluk olarak karşımızda durmaktadır. Bu tez, bu sorumluluğu yeniden hatırlama ve hatırlatma çabasının ürünüdür.

Varoluşsal bir sorumlulukla ele alınan çalışmamız, sınırları çerçevesinde çeşitli yönetim stratejilerini, çeşitli ideolojileri eleştirmeyi amaçlayan bir çalışma değildir. Bu minvalde metinde geçecek olan kimi -izmlerin ayrıntılı tanımlarına yer verilmemiş, başka dönemlerdeki ideolojilerin etkileri ile karşılaştırılmamıştır. Çalışma, politik yargının yurttaşın mevcut yaşamına etkisi üzerine odaklanmıştır. Elinizdeki çalışma, Ronald Beiner, Peter Steinberger, Linda Zerilli, Albena Azmanova, Alessandra Ferrara, Dick Howard gibi politik yargıyı ele alan düşünürlerin görüşlerinden etkilenmiş, kendi anlama yolunu oluşturmuştur. Türkçe literatürde *Yargıya Felsefeyle Bakmak* ve *Yargılama Fakültesi* dışında politik yargıyı felsefi perspektiften ele alan doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma aynı zamanda Türkçe literatüre katkı sağlamayı ummaktadır.

Bu minvalde çalışmanın ilk bölümü, politik yargının neden araştırılması gerektiği sorusuna odaklanmaktadır. Bu bölüm, çağdaş dünyada bireylerin kamusal sorumluluk ve politik yargılama etkinliğinden geri çekilmesine yol açan sosyo-

[5] İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, 7. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022, s. 11.

politik ve kültürel dönüşümleri inceleyecektir. Özellikle uzmanlaşmanın otoritesi, araçsal aklın hâkimiyeti, fanatizm, hizipçilik ve düşünme yoksunluğu gibi dinamiklerin bireylerin politik sorumluluk bilincini ve yargılama kapasitelerini nasıl aşındırdığı ele alınacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü, politik yargı kavramını anlamamızı güçleştiren üç meseleyi ele almaktadır. Öncelikle, bireysel yargılarımızı şekillendiren önyargıların ve ön-anlamaların günümüzde ne anlama geldiğine, politik yargıyı anlamada nasıl bir güçlüğe neden olabileceğine yönelik tartışmalara yer verilecektir. Bu meselenin hem anlamayı mümkün kılan hem de yaratıcı düşünceyi engelleyen yanlarına birlikte dikkat çekilecektir. Bir başka mukavvim unsur olarak, varlık ve görünüm arasındaki klasik ontolojik ayrımın; teori-pratik, bilgi-kanaat, hakikat-politika ikilikleriyle nasıl ilişkilendiği ve bunun politik yargının düşünme ve eylem arasında kurduğu aracı rolü anlamamızı nasıl zorlaştırdığı tartışılacaktır. Son olarak insanların politik yargı kapasitelerini harekete geçiren adalet ve adaletsizlik bilincine dair tartışmalara yer verilecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümü politik yargı kavramının normatif, iletişimsel, düşünsel ve hermeneutik boyutlarını sırasıyla John Rawls, Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Hans-Georg Gadamer açısından incelemektedir. Bu bölümde odak, yargıyı mümkün kılan düşünsel yaklaşımları çözümlemeye çevrilmektedir. Politik yargının yalnızca rasyonel hesaplamalara indirgenemeyeceğini, aksine tarihsel bağlam, özneler arası ilişkiler, kültürel farklılıklar ile iç içe geçmiş olduğunu göstermek temel hedeflerden biridir. Bu doğrultuda ilk olarak, John Rawls' un 'hakkaniyet olarak adalet' anlayışı üzerinden geliştirdiği önyargısız rasyonel yargı anlayışı ile başlayarak, onun cehalet perdesi, makul çoğulculuk, örtüşen mutabakat ve kamusal akıl kavramları üzerinden politik yargıyı nasıl rasyonel, makul ve normatif temelde sunduğu analiz edilmektedir. İkinci olarak, Jürgen Habermas' ın kamusal alan, iletişimsel eylem, yurttaşlık ve deliberatif demokrasi kavramları üzerinden geliştirdiği görüşleri ele alınacaktır. Habermas' ın politik yargıyı yalnızca bireysel akıl yürütmeye değil, iletişimsel süreçler ve karşılıklı gerekçelendirme zeminine dayandırması, yurttaşların aktif katılımını ve diyaloğunu vurgulaması açısından

değerlidir. Böylece yargının yalnızca bireysel özerklik değil, kolektif bir pratik olarak nasıl inşa edildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Üçüncü olarak, Hannah Arendt' in Kant'ın estetik yargı anlayışı ile politik yargı arasında bağ kurarak yargılamayı 'zihinsel yetilerin en politik olanı' olarak konumlandırması ve ortak bir dünyada başkalarıyla birlikte düşünme ve eyleme katılmanın zihinsel temellerini ele alınacaktır. Son olarak, Gadamer' in hermeneutik perspektifinden hareketle, tarihsellik bilincinin ve geleneklerin politik yargı üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Bölümün genel amacı, bu düşünürlerin sunduğu yaklaşımları doğrudan karşılaştırmak ya da kesin bir model önermek değil her birinin politik yargıya kattığı özgün katkıları görünür kılmak ve böylece politik yargının çok boyutlu doğasını ortaya çıkarmaktır.

Dördüncü bölüm, ele alınan filozofların görüşlerinden hareketle zihinsel bir yeti olarak yargılamanın politik doğasını açık kılmaya çalışacaktır. Öncelikle politik olan kavramının önemi üzerinde durularak, politik yargının ne türden yargılar olduğunu incelenecektir. Bu noktada Kant'ın yansıtıcı yargı, genişletilmiş zihniyet, *sensus communis* kavramları ile Aristoteles'in *phronesis* anlayışı politik yargının iki önemli modeli olarak incelenecektir. Ayrıca modern demokrasilerde yurttaşlığın seçimle sınırlı edilgin bir hak statüsüne indirgenmesinin yarattığı krizlerine karşı yurttaşlığın politik sorumluluk içeren bir yaşam pratiği olarak yeniden sahiplenilmesi gerektiğine vurgu yapılacaktır. Son olarak, dogmatik sadakatlerin ve hizipçi eğilimlerin politik yargıyı kısıtlayıcı etkilerinin karşısında eleştirel düşünmenin önemine yer verilecektir. Çalışma, politik yargının herkes için olduğuna ve bunun önemine dikkat çekmeye çalışacaktır.

1 POLİTİK YARGI NEDEN ARAŞTIRILMALI?

"Politik yargı neden araştırılmalı?": bu, yalnızca normatif bir merakın sonucu olarak formüle edilmiş bir soru değildir; tersine günümüz dünyasında karar verme süreçleri demokratiklik, uzmanlaşma, teknokrasi, meşruiyet ve kamusallık/kamusal aklın zayıflaması, etik krizler açısından ciddi bir baskı ve tehdit ile karşı karşıyadır. Gittikçe küreselleşen dünyada kararlar artık yerel değil, geniş ağ yapıları içinde ve sınır ötesi bağlamlarda alındığından klasik yurttaşlık ve ulusal kamusal akıl çerçeveleri işlevsizleşmektedir. Farklı kültürel normlar, hukuk sistemleri ve değer yargıları ile kuşatılmış bir dünyada ortak bir yargı alanından ve ortak bir kamusal dilden söz etmek nasıl mümkün olabilir?

Antik Yunan'dan itibaren '*poli*sle ilgili meseleler' e karşılık gelen *politika*nın, yurttaşların ortak bir yargıda bulunmak üzere 'söz' ü temel alan diyalojik karakteri ile, her şeyden önce kamusal[6] bir nitelik taşıdığını biliyoruz. Bu anlamda yurttaşlık ile politik yaşama katılım arasındaki özsel ilişki, günümüzde yurttaşlığın hukuksal bir statünün taşıyıcısı olarak tanımlanmasına evrilmiştir. Antik Yunan'da ahlak ve politikanın iç içe oluşu, günümüz rasyonel insanı için -seçimlerinin ve önceliklerinin sorgulanması bir tür ahlaki izinsiz giriş olarak[7] görüldüğünden- hayretle karşılanabilir. Kişinin özel değerler alanına tecavüz edilmemek kaydıyla tüm politik sorumluluk uzmanlara ve yöneticilere bırakılmıştır. Böylelikle politik akıl daha baştan engellenmiştir.[8] Oysa çok değil bir yüzyıl kadar önce yaşanan olayları hatırlamak; ayrıca iklim değişikliği, göçmenlik politikası, sistemik ırkçılık, kadın cinayetleri, çocuk istismarları, yönetim biçiminin kültürel ve sosyoekonomik

[6] "Kamusal alan kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. (...) Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar." bknz. Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, çev. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 95. Arendt için kamusal alan tanımı ise, özelde bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan, insan eseri dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meseleleri ve insani yapıntılar ile ilintili dünyayı ifade etmektedir. bknz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 9. b., İstanbul: İletişim Yay., 2018, s. 95.

[7] Ronald Beiner, *Political Judgment*, Cambridge: The University Of Chicago Press, 1983, s. 1.

[8] a.g.e., s. 2.

farklılaşması vb. tartışmaların olduğu bir dönemde öncelikle insan ve sonra yurttaş olarak, 'yargıda bulunmayı', 'söz' ü, 'etkin katılım' ı, 'düşünmeyi', 'sorumluluk almayı' tekrar ele almayı gerektirir.

Yurttaşlar olarak yargının politik yaşamın temel bir özelliği olduğunun farkındayız. Çünkü sürekli yargılar oluştururuz. Günlük konuşmalarımızın çoğu, medyada okuduğumuz, duyduğumuz ve gördüğümüz vb. şeylerin çoğu yargı içerir. Amaçlarımıza ulaşmaya çalışırken yargılarda bulunuruz. Kendi öznelliğimizin farkındalığı dahi yargıda bulunmayı gerektirir. Amaçlarımıza ulaşma kapasitemiz kısmen diğer insanların eylemlerine bağlı olduğundan hem bizi yönetenlerin hem de yönetilenleri oluşturan kalabalığın yargılarını da değerlendiririz. Yargılarımızı ahlaki olandan siyasi olana, yasal ve tarihsel, hatta estetiğe kadar çeşitli düşünceler şekillendirir.[9] Lakin kendi öznelliğine çekilen rasyonel birey, medyada gördüğü haberi, çalışma arkadaşı ya da patronu üzerine yargılamalarını ve hatta kendine dair düşüncelerini bile bir 'düşünüp taşınma' ile mi gerçekleştirmektedir; yoksa tepkisel ve dağınık bir sezgiselliğe mi teslim olmaktadır? önemli olan soru budur.

Bu sorunun önemi, çağdaş dünyada karar alma süreçlerinin giderek uzmanlara, algoritmalara ve teknik kadrolara devredilmesiyle artmaktadır. İklim krizi, pandemi yönetimi veya ekonomi politikaları gibi alanlarda "politika-dışı bilgi" nin talep edilmesi anlaşılırdır; ne var ki bu bilgilerin yön verdiği kararlar her hâlükârda normatif bir yük taşır: Kimin neye, nasıl ve ne kadar erişeceği; kimin dışarıda kalacağı, payların nasıl dağıtılacağı hususları verinin ötesinde değer yargıları gerektirir. Bu nedenle yargı, yalnızca veri yığınının mantıksal uzantısı olamaz; kamusal biçimde gerekçelendirilebilir, paylaşılabilir ve eleştiriye açık olmalıdır. Dahası, toplumsal kutuplaşmaların derinleştiği, değer ufuklarının ayrıştığı bağlamlarda bireysel muhakemenin mutlaklaştırılması, ortak bir ölçütler zemini kurmayı zorlaştırdığı gibi kamusal sorumluluk duygusunu da aşındırır. Kişisel

[9] Sanjay Ruparelia, "The Role of Judgment in Explanations of Politics", *Political Methodology Working Paper 29*, www.concepts-methods.org: IPSA, 2010, s. 3.

yargılarımızın kökenini, dayanaklarını ve başkalarıyla müzakere edilebilirliğini ciddiyetle ele almak tam da bu yüzden elzemdir.

Yukarıda bahsedilen problemlerin devamında ekonomik eşitsizlik, yoğun stres ve depresyon, özgürlük kısıtlamaları vd. gibi olgular tartışmalara güçlü bir duygusal ton yükler. Yaşamımızı sorgulamamızı salık veren duygusal tartışmaların sorgulamaya dâhil edilmeleri, mevcut yaşamın insan için değersizleştiğine dair hissiyatı beslemekte ve hatta gerçekleşmek üzere olan distopyalar olarak okunabilmektedir. Yani mesele yalnızca teorik değil, bireylerin gündelik varoluşunu aşındıran bir krizdir. Lakin dikkat edilirse tüm bu problemlerin çözümünde aklımıza 'uzman' bir mercii gelir ve işi ehline bırakırız. Sorunların yönetimini ehline bırakma eğilimi bireylerin politik sorumluluklarını da devretmeye yöneltir. Problemler bizi doğrudan etkilemediğinde ise çoğu zaman ne uzman bilgisi talep ederiz ne de bütüne dair ortak bir muhakemeye yöneliriz; yalnızca kıskançlıkla koruduğumuz öznelliğimize çekiliriz.

Jürgen Habermas, 'Meşrulaştırma Krizi' analizinde, modern politik sistemlerin beklentilerinin karşılanmasını mümkün kılacak ahlaki, politik meşruiyet kaynaklarının tükendiğini; mali, politik, ideolojik kriz türlerinin hepsinin köklerinin, politik muhakeme ve müzakerenin meşruiyetinden yoksun bırakılmış olduğu gerçeğinde yattığını söyler.[10] Öznelliğimize çekilerek, politik sorumluluk ve karar alma hakkını görmezden gelerek, bizi, yurdumuzu ilgilendiren ve artık günümüz dünyasında küreselleşen ortak problemler için 'yurttaş' olmanın, müzakerede bulunmanın önemini hatırlamazsak bahsedilen politik kriz daha da derinleşecektir. Oysa Rousseau'nun dediği gibi aslında her şey derinden politik olana bağlıdır[11] ve politik yaşam her birimize dokunmaktadır. Öyleyse unutulan bir yetimiz olan yargı yetisine dönmek, bu yetinin sadece her işin uzmanına ait, kurallara bağlı bir yeti değil, her insanda bulunan, zihnin politik bir yetisi olduğunu -aslında hatırlamak- serimlemek ana amacımız olacaktır. "Yargının doğasını

[10] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Cambridge, UK: Polity Press, 1992, ss. 68-75.
[11] Jean Jacques Rousseau, *Confessions: Volume Two*, London: J. M. Dent & Sons LTD., 1904, s. 55.

sorgulamanın amacı, açık kurallara ve yöntemlere dayanmadan kendimizi politik dünyada konumlandırdığımız zihinsel bir yetiyi ortaya çıkarmak ve böylece teknokratik dünyada her zamankinden daha sıkı bir şekilde kapanan bir müzakere alanı açmaktır."[12] O halde yargı kavramı ile başlayalım.

Yargı kavramının en belirgin felsefi çağrışımı ilk olarak, bir önermeyi onayladığımız ya da olumsuzladığımız bir zihin eylemi olan mantıksal yargı anlamındaki yargıdır. [13] Yargı ayrıca bilişsel bir yetiyi, yani ayrı bir zihinsel işlem alanını belirtmekte kullanılmakta. Bir başka anlamda yargılama, bir kişinin iyi veya sağlam bir yargıya sahip olduğunu öngördüğümüzde veya yargılarına güvendiğimizi söylediğimizde, zihnin bir niteliği anlamına gelmektedir.[14]

Ne var ki yargıyı kavramsallaştırmaya çalışırken günümüz açısından ve dilbilgisinden de kaynaklı bazı zorluklarla karşılaşırız.[15] Bu anlamda yargının ağır yasal çağrışımları nedeniyle hukuki alan ile ve bu alanın terminolojisi, ihtiyaçları ile şekillendiğini görmekteyiz. Baskın yasal çağrışımları ile yargı, zamansal olarak her şey bittiğinde, süreç tamamlandığında ortaya çıkan bir hüküm, yani 'zamansal olarak geriye doğru yargı' olarak anlaşılmaktadır. Oysa yargı, düşüncenin ve söz 'ün insan olmanın öz niteliği olarak görüldüğü Antik Yunan'dan beri felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede yargı yetisi varoluşsal bir mesele olarak insanın özne, yurttaş ya da daha genel ifade ile kendi yaşamının öznesi olmasını sağlayan bir kapasite olarak değerlendirilmektedir.[16] Bu da bir pratik bilgelik ya da *phronesis* -zamansal yönü ileriye dönük yargı- gerektirmektedir.[17]

---

[12] Bernard Crick, "Foreword", *Political Judgment*, kitap editörü Ronald Beiner Cambridge: The University Of Chicago Press, 1983, s. xi.

[13] Geleneksel mantık eserlerinde yargı ve önerme genellikle eş anlamlı kullanılır. Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 6.

[14] a.yer Tezimizde verilen üçüncü anlam ile ilerlenecektir.

[15] Yargının TDK' de ilk anlamı: kavrama, karşılaştırma, değerlendirme vb. yollara başvurularak kişi, durum veya nesnelerin eleştirici bir biçimde değerlendirilmesi, hüküm. 2) yasalara göre mahkemece bir olay veya olgunun doğuşuna etken olan sebeplerinde göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi sonucu verilen karar, kaza. Bu tanım yargının nesnesini takip eden bir şey olarak düşünülmesine yol açmaktadır.

[16] Kurtul Gülenç, Özlem Duva, "Hazırlayanların Notu", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, kitap editörü Şeyda Öztürk, Cogito, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 9.

[17] Bu noktada ileriye- geriye dönük bir etkinlik olarak yargılama karşıtlığı, fail/aktör etkinliği ile seyircinin etkinliği olarak başka bir kavramsal gerilime tekabül etmektedir. Bu konu 3. bölümde ele alınacaktır.

Yukarıda yargı kavramının kabaca üç anlama gelebileceğinden bahsettik. Bir zihin yetisi olarak yargının bir kişinin iyi ya da sağlam yargıya sahip olduğunu öngörmek veya yargılarına güvenmek olduğunu söylemiştik. Özellikle politika söz konusu olduğunda ya da kendi yaşamımız hakkında yanıldığımızda "Kötü yargıyı tanımak zor değil. Ama iyi bir politik yargının ne olduğunu nasıl bilebiliriz?"[18] Değişen koşulların ve zorunlulukların ortasında, neyin doğru, daha iyi ya da bazı durumlarda daha az zararlı eylem yolu olduğunu ayırt etme kapasitesi, yerleşik ilkeleri, sözleşmeleri vb. inceleme ve eleştirme yeteneğiyle bağlantılıdır.[19] Bir şeyleri eleştirirken, yargıda bulunurken belli bir 'anlam' arayışında[20] oluruz. Ancak Jacobson' unun ilettiği gibi bir zamanlar mantıklı olduğuna inanılan şeylere, bilimin yönelttiği şüpheler, bireylerin ve toplumların güvenini aşındırmış ve bir şeylere dahil olmaktan, hata yapmaktan çekinir olmuşuzdur. Hal böyle olunca, insanlar yargıda bulunmanın uçurumundan geri çekilmiştir.[21] "İyi/doğru/mantıklı" yargıda bulunma hakkı Antik Yunan'da 'bilge' ya da 'yasa koyucu' kişiye[22], modern dönemde 'eşit/özgür/akıllı bireye', günümüzde ise 'uzman' kişiye devredilmiştir. Amacımız ise, 'herkes için politik yargı' vurgusudur. O halde, günümüzde uzmanlaşmanın nasıl bir otorite haline geldiğine bakalım.

[18] Azmanova birkaç örnek verir: Fransız Devrimi'nin arifesinde Kraliçe Marie-Antoinette, asi kalabalığa ekmek bulamadıkları için pasta (börek) yemelerini tavsiye etmesi kötü bir yargıda bulunmadır. Başkan Clinton'ın evlilik dışı ilişkisini mahkemede yeminli olarak reddetmesi, yalan yere yemin etme, gücü kötüye kullanma ve adaleti engelleme suçlamalarına yol açarak, itibarını kaybetmesine neden olmuştur. Vb. bknz. Albena Azmanova, *The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgement*, New York: Columbia University Press, 2012, s. 1.

[19] Roger W. H. Savage, "Thought and Political Judgment", *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, C. 12, S. 2 (2021), s. 121.

[20] Gündelik kullanımdaki haliyle, böylesi daha iyi/anlamlı gibi bir seçimde bulunma ya da 'mantıklı' olan budur, şeklinde düşünülebilir.

[21] Norman Jacobson'dan aktaran Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 3.

[22] Örneğin; Platon *Gorgias* diyalogunda tek gerçek politik zanaatın (*politike techne*) bir uygulayıcısı olunduğu ölçüde Atinalılar arasında ender, belki de benzersiz olarak gördüğünü söyler. 'En iyi olan'ı hedefleme söz konusudur. Richard Bourke, Raymond Geuss (ed.), *Political Judgement: Essays for John Dunn*, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009, s. 8. Ayrıca Platon(Eflatun), *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016, ss. 521d6-e1.

1.1 Uzmanlaşmanın Otoritesi

> Açık ki, günümüzde bireyin tözü kendi içinde kapalı kalmaktadır. Bireyin entelektüel anlatımları artık gerçekten onun insani doğasıyla bağıntılı değildir; her defasında durum neyi gerektiriyorsa ona yönelmektedir. Popüler yargı ister doğru olsun ister yanlış, toplumun öteki işlevleri gibi, yukarıdan yönlendirilmektedir.[23]

Bugünden çok uzağa gitmeden, yakın dönem düşünürlerine baktığımızda mevcut yaşamımızdaki sorunlara dair felsefi teşhis ve tahlillerle karşılaşırız. Örneğin Adorno ve Horkheimer mevcut yaşam biçimlerimizdeki problemi bilgiye ve akla dair kavrayışımızdaki indirgemede görürler: "Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir."[24] Akıl yaşantımızı biçimlendiren, araçsal akıl olarak isimlendirilebilecek bir akla indirgenmiştir. Akıl değerli bir yaşam amacını kuramayacak ya da hedefleyemeyecek bir şey olarak kavranmış, dolayısıyla kendi imkânlarını kısıtlamıştır. "Akıl amaçsız bir amaçsallığa dönüşmüş ve tam da bu yüzden her türden amaca hazır hale gelmiştir. Kendisine doğrultulmuş bir plandır akıl."[25] Araçsal akıl insan ilişkilerinden politikaya kadar her alanda bir tür tahakküm kurmuştur. Lakin Araçsal aklın yukarıdaki cümlenin öznesinde yer alması onun gerçek bir özne olduğu anlamına gelmez. O, öznenin yaşantısını biçimlendiren bir kavrayış olarak oradadır. Öznenin yaşantısını belirli bir akılsallık temelinde yaşadığını ve yaşantısının her görünümünde bu akılsallığın/araçsallığın/araçsal akılsallığın damgasını vurduğunu ifade eder. 'Gerçek' özne olan insan, felsefenin işlevini etkin bir tavır olarak üzerine alabilir ve bu kavrayışını 'çözünmeye' tabi tutabilir. Bu çözünme için insanın anlamaya-anlamlandırmaya yönelik potansiyellerinin açığa çıkması yaşamını amaçlandırması gerekir.

Akılcılığın çağdaş biçimini eleştiren ve mevcut yaşamın değersizliğini bu açıdan vurgulayan Martin Heidegger çağımızda her şeyin hesaplanabilirliği açısından ele

---

[23] Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 492.
[24] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2014, s. 117.
[25] a.g.e., s. 124.

alındığını ifade etmektedir. Ona göre "Hesaplama sayılabilenden başka bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermez. Her şey, sadece onun saydığıdır. Her seferinde sayılan, saymanın devam etmesini sağlar."[26] Üzerine düşündüklerimizi yalnızca ölçülebilir, hesaplanabilir şeyler olarak görmemiz aslında mevcut yaşantımızın hastalığıdır. Mevcut yaşamın en kaygı verici olan değersizliğinin ise insanın 'düşünme' olanağını kullanmıyor oluşunda görür. Kendi 'düşünme' kavrayışını ortaya koyarak insan için değerli bir yaşam olanağını görünür kılma gayreti sergiler. Bilimin insana akıl olarak sunduğu araçsal akıl -Heidegger, Adorno ve Horkheimer gibi filozoflar için- eksik bir akıl kavrayışıdır ve bu sebeple tehlikelidir. Filozofların aklın farklı olanaklarına işaret ederek bizler için değerli olanı açığa çıkarmaya çalıştıklarına şahit oluruz.

Araçsal aklın ön plana çıkması yaşamın anlamına, amacına ve değerine ilişkin hiçbir belirlenimin rasyonel kabul koşullarına uymadığı anlamına gelir. Bunun yanı sıra sosyal yapıyı belirlerken referans alınacak herhangi bir düzen fikri aklın bu kullanımında temellendirilemez ve düzene dâhil bütün girdiler ancak birer araçtır. Bu açıdan ancak bireylerin azami refahını ve mutluluğunu sağlamayı hedefleyen araçsal akıl kendisini tek ölçütmüş gibi sunar. Taylor'a göre bu değişimdeki tehlikeli yön; "başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin, verimlilik ya da "maliyet-fayda" değerlendirmesiyle saptanması; yaşamımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların, faydayı maksimize etme isteminin gölgesinde kalmasıdır."[27]

Araçsal akıl ölçütlerinin yaşamın anlam boyutuna en açık uygulamalarını günümüzde son derece gelişmiş olan reklam sektörünün dilinde görebiliriz. Reklamlara baktığımızda yaşamdaki mutluluğun X içeceğini içerken yakalanacağı; en yüksek kabulü/beğeniyi Y sosyal medya platformunda α pozunun verildiği fotoğraflarla sağlanacağını; π marka telefon kullananların ya da kullanmayanların entelektüel olduğu gibi birçok sanrı her saniye gösterime çıkarılmaktadır.

[26] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 51.
[27] Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıtı Yayınları, 2011, s. 13.

Abonelerin tercihlerine uygun algoritmik haber sunan sosyal medya kültürü, bizleri önyargılarımıza hapsetmektedir. Önyargıları destekleyen tüm sistemler, bizleri düşünmekten, 'iyi' yargıda bulunmaktan alıkoyar. Siyasi seçim dönemlerine dikkat edilirse, herkes kendi siyasi yankı odalarında birbirini desteklemeye devam eder, bir hata yapıp karşıt görüşü dinlerse ve hele bir de hak verirse, hain hisseder ya da hissettirilir(!). Televizyon ya da çeşitli medyalarda tamamen taraflı el ele vermişlik, o ağların reyting rakamlarına yardımcı olabilir, ancak Arendt' in de dediği gibi kamusal söylemin ve nihayetinde demokratik projenin altını oymaktadır.[28] Yaşadığımız pazarlama çağı eksik kaldığımız 'mutlu yaşamın' boşluğunu doldurma vaatleriyle bizleri sayılabilen şeylerin tüketimine çağırmaktadır. Daha elzem olan bizlerin de artık kendi görüntülerini bir 'reklamcı' mantığı ile dolaşıma sunuyor olmamızdır. Günümüzde sosyal medya platformları kişisel bilgilerimizi ticari firmalara satmanın yanı sıra, kendi benliğimizi bir meta gibi pazarlama olanağını sunmakta ve teşvik etmektedir. İnternete yüklediğimiz fotoğraflarımız ve anılarımızı kalıp hikâyelerle her daim mutlu benlikler olarak sunmaktayız. Bu örnekler de sanıyoruz ki 'birey olma projesinin' altını oymaktadır. Avatar yaşamlarımızın tüketici mutluluğunu 140 karakter, birkaç fotoğraf karesi ya da kısa video gibi bizlere lütfedilen formatlarda sağlamaya çalışmaktayız. Bauman'a göre, bu durumlar "anlam içeriğinin daralmasıdır."[29]

Kimi insanlar -çoğunluğun aksine- anlam ihtiyacını karşılamak için başka seçeneklere ve kaynaklara yönelmektedir. Yaşamın anlamsızlığında bunalan bireylerin bazıları etik göreceliğe ve nihilizme kaymakta; bazıları ise kapitalizmin akıntısına kapılıp tümüyle bedensel ve bireysel hazları, konforu ve güvenliği hedeflemekte ya da kendi kültürünün dışından bir takım rahatlatıcı yaşam pratikleri ithal ederek yabancılaştıkları yaşama, ait olmadığı topraklardan anlamlar katmaya meyletmektedirler. Hatta kapitalist sistem kendi dayattığı yaşam biçimine en uzak öğretileri -kadim Uzakdoğu öğretileri gibi- kendisine karşı geliştirilen isyan hareketlerini –rap, rock, heavy metal müzikleri- pazarlamayı başararak, kendi

[28] Martin Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2023, s. 1.
[29] Zygmunt Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, çev. F. Doruk Ergun, 4. baskı İstanbul: Say, 2022, s. 118.

bünyesinde eriten bir düzen ile bu grubu da çaresiz bırakmamaktadır. Tüm manevi değerler açık veya örtük biçimde maddi kazançlar ile bağlantılı hale gelmiştir. İster dine isterse siyasi bir ideolojiye dayanıyor olsun tüm hareketler özünde sermayeye bağlı ve bağımlı kılınmıştır. Kısacası insan yaşamına dair her şeyin pazarlanabilir kılındığı bir tüketim çağına ait bir yaşama biçimine entegreyizdir. Elbette bu durumda giderek artan neoliberalizmin etkisi büyüktür.[30] Neoliberal özne, artık klasik liberalizmin vaat ettiği özgür, egemen ve özerk bireyi değildir.[31] Bu özne ekonomik hedeflere o kadar bağlanmıştır ki onlar adına kurban edilmesi mümkündür.[32]

Böyle bir yaşamın sonucu olarak özellikle stresin günlük hayatın kanıksanmış bir parçası olmasının, depresyon ve anksiyetenin çağın en yaygın hastalıklarının başında gelmesinin, artan intihar oranlarının, evrensel ölçekteki toplumsal ve psikolojik bir hastalığın semptomları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Rekabete devam etmek zorunda olan birey ise, yaşama devam etmeyi psikiyatrik ilaçlarda bulmalıdır. Uzmanına[33] giderek çözüme ulaşacağından emin olan birey, ilaçlarıyla savaşa devam etmelidir. İnsanlar yaşadıkları zorlukların beyinlerindeki birtakım kimyasal dengesizliklerden kaynakladığı fikrini kolayca benimsemiştir.[34]

---

[30] Laruffa, neoliberalizmin iki perspektiften tanımlar. İlk olarak kapitalist sınıf iktidarını yeniden gündeme getiren bir siyasi proje olarak okunabilir. Bu durum ekonomik seçkinlerin maddi çıkarlarının desteklenmesi ve refah devletinin 'rekabet devlete' dönüştürülmesi ile bağlantılıdır. Ekonominin bu önemi ve getirdiği rekabet anlayışını en üst seviyeye çıkarmak amacıyla hem bireyi hem devleti piyasa koşullarında yeniden yapılandırmayı amaçlayan 'yönetsel rasyonalite' olarak görülebilir. Bu anlamda ekonomik analizin her alana uygulandığı "toplumun ekonomikleştirmesi" süreçleri ile bağlantılıdır. Francesco Laruffa, "Social Welfare Discourses and Scholars' Ethical-Political Dilemmas in the Crisis of Neoliberalism", *Ethics and Social Welfare*, C. 13, S. 4 (2019), s. 325.

[31] O artık bir "insan sermayesi" olarak, rekabet ortamında kendisinin 'en çok' olduğu bir homo economicusa dönüşmüştür. Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 44.

[32] a.g.e., s. 93.

[33] Psikiyatr ya da başka herhangi bir uzmanlık alanına duyulan saygı en başından belirtilmelidir. Buradaki vurgu, yargıda bulunma, eleştirme zahmetinde bulunmayan özgür ama mahrem bireye ve bu bireyler temelinde yükselen sistemin tamamına yönelik bir eleştiridir.

[34] Joanna Moncrieff, *İlaçla Tedavi Efsanesi Psikiyatrik İlaç Kullanımına Eleştirel Bir Bakış*, çev. Tevfik Alıcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2020, s. 287 Bu noktada Moncrieff'in ilaçla tedavi efsanesi adlı kitabı, psikiyatrik ilaçların taraflı ve özel grupların çıkarları doğrultusunda, devlet güvencesi ve farmasötik endüstrinin yönlendirilmesi ile nasıl yanlış bir bilgi sistemi oluşturduğunu ve kendini kimyasal dengelerin elinde gören bireylerin artan ekonomik sömürülerle karşısında nasıl tepkisiz kaldığını, böylelikle özel bir toplumsal kontrol sisteminin nasıl kurulduğunu temelleriyle birlikte sunan oldukça önemli bir kaynaktır.

Gerçek insani ilişkilerden koparılıp, uyuşturulan, günde ortalama 8 saat üreten 8 saat uyuyan ve 8 saat tüketen canlılar olarak, sanal insani ilişkilere girebilmek için birbirimizden kaçmaktayız. Sanal dünyada anonim kimliğiyle yargılanmadığı, yargılansa da kendi kimliği üzerine almasını gerektirmeyen, yani sorumluluk altına girmediği durumlarda kendini daha rahat hissetmektedir. Kısacası günümüz insanı *yalnız* bir imge haline gelmiştir. Yalnızlık öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, bugün İngiltere ve Japonya da yalnızlıkla mücadele için bakanlıklar bulunmaktadır.

Günümüz dünyasının en belirgin özelliklerinden biri de olguların ve deneyimlerin çeşitliliğidir; her alandaki değişim, gelişim ve üretim akıl almaz büyüklükte bir ivme kazanmıştır ve hayatımıza her gün yepyeni deneyim formları ve alanları sunmaktadır. Yaşantımız gerçek insani ilişkiler kurmak, durup düşünmek ya da bir şeylere hayır diyebilecek cesareti toplayabilmek için bile boş zamana yer bırakmamaktadır. Yapılacak o kadar çok şey vardır ki neyi niçin yapacağımızı değil, ne yapmayı istediğimizin bile kararını düşünebileceğimiz fırsat kalmamaktadır. "Mesai bitiş saati" asla gelmez.[35] Ne yazık ki, çocukken sorulan "büyüyünce ne olacaksın?" sorusunu birçok genç ancak üniversite eğitiminin sonunda kendisine yöneltmektedir. Özetle günümüz insanı yaşamlarını paket programlar şeklinde almaktadır.

Bütün bunların yanında herhalde günümüz dünyasındaki en büyük problemimiz kendi elimizden çıkan dünya problemlerine yabancılaşmamızdan kaynaklanmaktadır.[36] Bugün küresel ısınma üretim ve tüketim kültürümüzün bir

[35] Bauman, *Modernite, kapitalizm, sosyalizm*, s. 100.

[36] Arendt, modern dünyanın yabancılaşması hakkında üç büyük olaydan bahseder: Amerika'nın keşfi, reformasyon ve teleskobun icadı. Amerika'nın keşfi, yeni dünyayı açtığı için değil, yeryüzünün "insanın araştırma kapasitesine" tabi olduğu ana eşlik ettiği için önemlidir. Bu keşif, dünyanın uçsuz bucaksızlığının nesnel boyutlara indirgendiği küçülme sürecini başlatır. Reformasyon ise, kilisenin kamusallaştırılmasının öngörülemeyen bir sonucu olarak, nüfusun belirli katmanlarının, 'ortak dünyada özel olarak sahip olunan pay' dan yoksun bırakıldığı bir duruma işaret eder. Daha fazla sahiplenme, sonsuz bir zenginlik biriktirme süreci için zemin hazırlamaktadır. Teleskobun icadı ise modern bilimin 'evrensel' bakış açısını temsil eder. Bu icat, duyular tarafından aldatılmaktan kaçınmak için dünyanın dışında bir pozisyon almanın gerekliliğinin altını çizmekte idi. Bknz. Arendt, *İnsanlık Durumu*, ss. 357-461. Ayrıca Marcuse, yabancılaşmayı, bireylerin kendi bilinç ve yaratıcı güçlerine birbirlerine ve kolektif insansal özlerine yabancılaşması ve kendileri üzerinde hakimiyet kurmuş olan, insanı insanlığından uzaklaştıran güçlerin tutsağı haline gelmesi; yabancılaşmış varlıklarınca yutulması olarak tanımlar. Bknz. Herbert Marcuse, *One Dimensional*

sonucudur. Geliştirdiğimiz teknolojiler hem psikolojik hem de bedensel rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Nükleer silahlarımız hayal gücümüzün üzerinde tahribatlar yaratmaktadır. Kateb' in deyişiyle Arşimet projesinin -dünyayı dışarıdan temizleme arzusunun- meyvesi nükleer silahlardır.[37] Ve bizler bunlara rağmen en çok kaynağı dünyamızın nasıl düzeleceğine değil, dünyanın sonunu getirdiğimizde hangi gezegene kaçacağımıza harcıyoruz. İnsani ilişkilerde aramıza sanal kilometreler koyup sahte benliklerimizi görücüye çıkartıyoruz. Ve ne acıdır ki suçluyu işaret ederken bile kendi suçumuza yabancılaşıyoruz. Çocuklarımız tablete düşkün olduğundan bizimle iletişim kurmuyor. Fotoğrafından beğendiğimiz kişiyi gerçekte beğenmez isek yalancılıkla suçluyoruz. Yalanın yasal olduğu meta yaşamlarda suç doğruluktadır. Yaşamımızdan şikâyet edip nedense hep teknolojiyi suçluyoruz. Ama sorgulanması gereken; teknoloji veya bilimsel bilgiden ziyade mevcut yaşamımızdır.

Teknoloji hem yıkım için hem de yaşamın daha yaşanabilir hale getirilmesi için kullanılabilir. Robotlar kendilerine özgürlük verilmesine gerek olmayan hizmetçiler olarak, internet algı manipülasyonlarından kurtulabileceğimiz bir mecra olarak hizmet edebilir. Eğitim uzak mesafeler kat etmeden evimizin rahatlığında gerçekleştirilebilir. Teknoloji sayesinde daha fazla boş zaman, daha doğru bilgi ve daha iyi eğitim alma olanağımız arttırılabilir. Yalnızca yaşamlarımızın değerliliği üzerine düşünmemiz ve bunun yolunda hareket etmemiz gerekli. Paranın satın alabileceği her şey için para gereklidir, ancak insan kendisini satın alamaz. Kendi yaşamına yönelik sorumluluğunu ve bu bağlamda diğerleri ile ilgili sorumluluğunu her an gündemde tutmalıdır. Sonuç olarak biz insanlar mevcut yaşam biçiminde şikayetçi olduğumuz her şeyin sorumluluğunu taşımak durumundayız. Oysa bizler, tüm bu sıkıntıların arasında, rekabet etmemiz gereken bir piyasada, vaktimiz yokken, kendimizi dinlendirmeye çalıştığımız sanal mutluluk türlerinin hepsinde

Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, First Edition Boston: Beacon Press, 1964, s. 18.

[37] Kateb'den aktaran Dana Richard Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of The Political*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1996, s. 192.

yalnız hisseder ve her alanda bir uzman ararız. Öyle ki bizi sıkıntılarımızdan kurtarsın. Görüldüğü ve yaşandığı üzere bu pek mümkün olmuyor.

> Gerçeklerle yüzleşme anı, süpermarketlerdeki taşan raflara, reklam baloncuklarıyla dolu internet sitelerine ve bize nasıl arkadaş edineceğimiz ve insanları nasıl etkileyeceğimiz hakkında tavsiyeler veren kişisel gelişim uzmanı ve yaşam koçu korolarına bakarak anlaşılacağından daha da yakın olabilir. Mesele bir kişisel aydınlanma anıyla nasıl onun gelişinden önce davranıp, önüne geçeceğimizde. Şüphesiz ki bu kolay bir görev değil: bunu başarmak için ahlaki sorumluluklar evreninin tüm insanlığı, gururu ve refahı birlikte kucaklaması, aynı zamanda paylaştıkları ev olan gezegenin hayatta kalmasını gözetmesi gerekir; bundan azı yetmez.[38]

Öyleyse, küreselleşen dünyamızda, bakış açılarının çoğalması, daha çok varlığın, olayın, kültürün ve insanın göz önüne alınması gerekmektedir. Lakin görülüyor ki küçük azınlıkların çıkarını temsil eden, birkaç standart ölçümle, formülle sınırlı *tek bir bakış açısı* ya da belli alan uzmanları herkese dayatılmaktadır.[39] Bir sermaye olarak görülen insan başarısız olamaz. İnsan popüler yargıların dışında bir şey yaptığında 'uzmanlaşmanın otoritesi' ile gereksiz görülür ve terkedilme tehlikesi ile baş başa kalır. Bu sebeple belli yargı kalıplarına uymak durumundadır. O yüzden özellikle her tınıya uygun demokrasinin olduğu ve övüldüğü toplumlar başta olmak üzere, her yönüyle toplumunu oluşturan bireyler, sıradan yurttaşlar sesini duyurmak için uzman mı olmalıdır?

1.2 Yurttaş Bi(R)ey Olarak Uzman Mıdır?

Yurttaşlık kavramı politik felsefe tarihinde oldukça farklı anlamlara evrilmiştir. Antik Yunan'da *polis* içinde olmak, doğallıkla bir toplum içinde yaşamaya yazgılı insanı ifade etmekte idi. Ayrıca ahlak ve politikanın iç içe olması, dönemin

[38] Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*, s. 107.

[39] Bruno Latour, *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*, çev. Orçun Türkay, 1. b., İstanbul: Kolektif Kitap, 2019, ss. 20-21 Latour burada 'küreselleşme' ve 'dünyasallaşma' kavramlarını birbirinden ayırmaktadır ve bu durumun kasıtlı olarak birbirine karıştırıldığını öne sürmektedir. Dünyasallaşma piyasanın işine gelen, uzmanların dayattığı görüşlerin herkese dayatılmasını içerir, bu dayatma sonucu kişilerin bakış açıları gitgide daralmaktadır. .

filozoflarının düşünceleri birbirinden farklı farklı olsa da iyi, ahlak, erdem kavramları ile temellendirilmiş bir site ruhunu yansıtmaktadır. Yurttaşlar davranışlarında sadece kendine karşı değil, topluma karşı da sorumlu görülmektedir. *Polis* ile yurttaşların karşılıklı olarak birbirlerinin varlığını anlamlandırmış olmaları, *zoon politicon* olarak yurttaşın etkin katılımını gerektirmekte idi. Roma dönemine bakıldığında ise, yurttaş *homo legalis* olarak nitelendirilmiştir.[40] Yurttaşın bu yeni tanımı ile, imparatorluk 'yasal varlık olan uyruk' lardan bağımsız bir hal almıştır. Antik Yunan'da yurttaş ile site arasındaki özsel ilişki, Roma' da imparatorluğun "yasanın birleştiği, ortak yarar üzerine anlaşan yurttaşlar topluluğu"[41] olarak görülmesi ile yurttaş ile arasına mesafe koymuştur.

Orta Çağ'da yurttaşlık, modern anlamda hukuki ve politik bir statü olarak henüz teşekkül etmemiş, bireylerin toplumsal konumları esasen aidiyet ilişkileri ve hiyerarşik bağlar üzerinden belirlenmiştir. Feodal düzenin belirleyici olduğu bu dönemde birey, devletin özerk bir üyesi değil; bir senyörlüğün tebaası, bir loncanın üyesi ya da bir dini cemaatin mensubu olarak konumlanmıştır. Yurttaşlık, bu bağlamda, bireysel hak ve özgürlükleri içeren bir statüden ziyade, kişinin feodal lordlara, kiliseye veya şehir cemaatine karşı yükümlülükleri ve bağlılıkları ile tanımlanmıştır. Şehirli olmak, belirli bir sınıfa ya da loncaya mensup olmak ya da bir feodal beyliğe tabi olmak gibi aidiyetler, bireyin toplumsal kimliğini ve haklarını belirleyen başlıca unsurlardı. Dolayısıyla Orta Çağ'daki yurttaşlık anlayışı, eşitlik ve bireysel özerklikten çok, kişisel bağlılık ve statüsel farklılık üzerine kurulu; modern yurttaşlık kavrayışına kıyasla yerel, parçalı ve hiyerarşik bir karakter arz etmektedir.

[40] J. G. A Pocock yurttaşlık kavramının iki ayrımla dönüşüme uğradığını söyler. Yurttaşlık 'doğal' kavramı ile 'yasal' kavramı başlık olacak şekilde tarih içerisinde şekillenmiştir. Pocock, insanın doğuştan politik bir hayvan olmasının (insanın 'doğal' olarak politik yaşamın içine doğması, doğası gereği politik olması) '*zoon politicon*' olarak adlandırıldığı yerde, Roma' da ise hukuk(jurisprudence) icadı ile beraber, yasal bir varlık yani *legalis homo*' olarak adlandırıldığını söyler. *Polites* olarak yurttaş, Roma ile *bourgeois* (özel mülkiyet temelinde kuramlaştırılan) bir uyruk haline geldiği bir anlayışa dönüşmüştür. Yurttaş mutlak itaat eden bir uyruk halinde biçimlenmiştir. Bknz. Pocock, T.J. "The Ideal of Citizenship since Classical Times", ss. 29-52.
[41] Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 137.

Modern dönemde yurttaşlık anlayışı, bireyin devletle olan ilişkisini hukuki, siyasal ve sosyal haklar ile yükümlülükler temelinde tanımlayan bir statü ve aidiyet biçimidir. Aydınlanma düşüncesi, Fransız Devrimi, ulus-devletin inşası ve anayasal demokrasilerin gelişimiyle birlikte kurumsallaşan bu anlayış, bireyi doğuştan gelen haklara sahip bir özne olarak tanımlamış ve yurttaşlığı devletin tanıdığı, anayasal güvencelere bağlanmış hukuki bir kimlik haline getirmiştir. 1789 tarihli 'İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi', modern yurttaşlık anlayışını doğuştan gelen haklara dayandırarak yeniden tanımlamış ve böylece yurttaşlık, ilk kez hukuki bir statü olarak, bireyin devletle olan ilişkisini hak ve yükümlülükler temelinde düzenleyen bir çerçevede anlam kazanmıştır. Fransız Devrimi' nin ardından yurttaşlık, ulus-devletin temel taşı haline gelirken, bireylerin yurttaşlık statüleri de kan bağı (*jus sanguinis*) ya da doğum yeri (*jus soli*) gibi kriterlerle hukuken belirlenmiştir. Anayasal düzen, yurttaşlık kavramını hukuki olarak tanımlamış ve oy hakkı, mülkiyet, eğitim, güvenlik gibi hakları anayasal güvence altına alırken; askerlik, vergi ödeme ve yasalar karşısında sorumluluk gibi yükümlülükleri de yurttaşlığın ayrılmaz bir parçası olarak tesis etmiştir. Böylelikle modern yurttaşlık, yalnızca bir aidiyet biçimi değil, aynı zamanda katılım, temsil ve kamusal sorumluluk içeren aktif bir politik kimlik olarak şekillenmiştir. T. H. Marshall'ın klasik yaklaşımına göre modern yurttaşlık üç evrede gelişmiştir: 18. yüzyılda bireysel özgürlükler, mülkiyet ve sözleşme hakkını içeren sivil yurttaşlık; 19. yüzyılda seçme ve seçilme hakkı üzerinden siyasal yurttaşlık ve 20. yüzyılda sosyal refah, eğitim ve sağlık gibi hakları kapsayan sosyal yurttaşlık. [42]

Bu anlayış, yurttaşlığı salt pasif bir hukuki statüden ibaret görmeyip, bireyin kamusal yaşama katılım hakkını ve yükümlülüğünü vurgulayan bir anlayışa dayanır. Nitekim modern politik felsefenin kurucularından Machiavelli, modern yurttaşlık düşüncesine geçişte kilit figürlerden biridir. Onun cumhuriyetçilik anlayışı, yurttaşlığı yalnızca haklara sahip olmakla değil, özgürlüğü korumak için politik mücadeleye aktif biçimde katılmakla tanımlamış ve böylece günümüz pasif yurttaşlık anlayışına karşıt olarak 'aktif yurttaşlık' modelinin öncülüğünü

[42] T. H. Marshall, T. B. Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000, ss. 27-28.

yapmıştır. Bununla birlikte, modern politik felsefede yurttaşlık eksenli tartışmalarda farklı aksların ortaya çıktığını da belirtmek gerekir. Thomas Hobbes, modern yurttaşlık anlayışının kurucularından olsa da onun yaklaşımı hem John Locke 'tan hem de Machiavelli'den önemli ölçüde farklılaşır. Hobbes için yurttaşlık, doğal durumda şiddet ve güvensizlik içindeki bireyin, güvenlik karşılığında bütün haklarını egemen güce devretmesiyle oluşur. Yani Hobbes' un modeli, yurttaşlığı özgürlük değil, güvenlik temelli bir kavramsallaştırmayla tanımlar. Bir başka aks ise Locke'un doğal hak temelli yurttaşlık anlayışıdır. Machiavelli' den farklı olarak yurttaşlığı öncelikle doğal haklara ve toplumsal sözleşmeye dayandırır. Machiavelli yurttaşlığı politik katılım ve cumhuriyetin korunması üzerinden tanımlarken, Locke yurttaşlığı bireyin doğuştan sahip olduğu haklarını devlete devrederken güvence altına aldığı bir statü olarak görür.

Rönesans ile yaşanan gelişmelerle birlikte, farklı düşüncelerin farkına varılması, modern politika anlayışına giden çizgiye uzanır. Machiavelli ile başlayan modern dönem politika felsefesinde, liberalizm kurucusu olarak görülen Locke'un, 'özel mülkiyete' dayalı bir yurttaş anlayışı geliştirdiğini görmekteyiz.[43] Adam Smith ise, bu anlayışı ekonomik koşulların kendi başına bir güç ve tüm politik düzenin bir sonucu olduğunu söyleyerek serbest piyasa ekonomisi temeline taşımıştır.[44] J.S. Mill, liberalizmde görülen sorunları iyileştirmek adına 'en yüksek seviyede mutluğu' hem birey hem devlet açısından düşünmüştür ve devletin herkesin özgürlüğünü koruması adına devletin -bireyin yararına- müdahale hakkı olmasını savunmuştur.[45] Faydacı düşüncenin popülerliğine ve bu görüş zemininde yükselen 'bırakınız yapsınlar' liberalizmine bir eleştirel bakış getiren John Rawls, insanın

[43] Yurttaşlar eşit ve özgürdür, devlet yurttaşların 'özel mülkiyetlerinin' korunması için vardır.
[44] Cohen, Martin, *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*, Çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınevi, 2020, s.231. ayrıca bknz. Smith, Adam, *Ulusların Zenginliği: Birinci Cilt*, Çev. Ayşe Yunus & Mehmet Bakırcı, İstanbul: Islık Yayınları, 2020.
[45] Böylelikle Kant'ın yaptığı negatif özgürlük- pozitif özgürlük ayrımı yeniden önem kazanmıştır. Negatif özgürlük "yasanın: her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir". Pozitif özgürlük ise, saf olarak pratik aklın kendi kendine yasa koymasıdır." Bknz Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014, s. 38. Liberalizmle birlikte negatif özgürlük bireysel haklarla karşılarken, pozitif özgürlük yurttaşların yönetime katılmasını amaçlayan kamusal bir özgürlük olarak tanımlanır. Örs, Birsen, (Ed.) *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, s. 84.

toplumsal bir varlık olduğunu ifade ederek sahip olunan tüm avantajların bir düşünce deneyi ile tüm yurttaşlara dağıtılacağı bir adalet teorisi geliştirmiştir.[46] Rawls' un düşünceleri oldukça ses getirmiş olsa da, piyasa ve rekabet anlayışında temellenen neoliberal anlayışın ve neoliberal öznenin/yurttaşın karşısında düşünceleri çok etkili olamamıştır.

Klasik liberalizmin özerk yurttaş anlayışı, yurttaşın bir 'sermaye' olarak görülmesi anlayışıyla yer değiştirmiştir. Kısaca değindiğimiz üzere sırasıyla *Zoon politicon, homo legalis* olarak nitelendirilen yurttaş artık, *homo economicus*'a dönüşmüştür.[47] Devlet açısından da 'refah' yerine 'ekonomik büyüme' kavramı önemli olmuştur. Nitekim uluslararası kuruluşların değerlendirmelerine bakıldığında, devletlerin refah seviyesinin değil ekonomik büyümesinin 'kredi notu' ile değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu rekabet ve girişimci olma hırsı, açlık sınırının altında yaşayan yurttaşlara karşı bir çözümlemeye dönüşmemekte ve hatta yurttaşa da 'aç olduğunuza bakmayın, ülkemiz yüzde şu kadar büyümüştür' şeklinde seçim vaatlerine dönüşebilmiştir. Neoliberalizmin bu anlamda toplumsal alana müdahalesi de rekabeti özendirmek olarak, herkesi kendi kendinin girişimcisi haline getirmek için yapılır.[48] İnsanların en temel motivasyonları şu olur: "Girişimcileş, rekabet konumunu ve değerini geliştir, puan veya derecelerini maksimize et!"[49]

Michael Foucault neoliberal öznenin içinde bulunduğu durumu biyopolitika kavramı etrafında düşünmektedir. "Foucault'ya göre modern kurumlar insanları sürekli gözetim altında tutar ve "normalite" sağlamak için tasarlanan, başka bir söyleyişle beşerî varlıkları teknolojik sistemin kuşatıcı hedeflerinin gerekliliklerine uygun "biyo-iktidara/güce" dönüştürmek için tasarlanan disiplinlere maruz bırakır."[50] Biyoiktidar yurttaşları hem beden hem bilinç üzerinden yönlendirici

[46] John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
[47] Brown, *Halkın Çözülüşü*, s. 44.
[48] M. Lazzarato'dan aktaran Hülya Eşki Uğuz, Sibel Çalişkan, "Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Ahlaki ve Politik Değerlerden Yoksun Bir Anlatının Eleştirisi", *Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi*, C. 3, S. 2 (2022), s. 15.
[49] Brown, *Halkın Çözülüşü*, s. 93.
[50] Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji-Politika-Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011, s. 351.

algılarla (iyi bir kariyer, iyi bir evlilik, iyi bir yaşlılık, emeklilik vb) kontrol altında tutmaktadır. Belirlenen normlardan beslenen iktidar, kaynağını bireysellikten[51] alarak bireyi de normlara uyumlu hale getirir. Böylelikle en aykırı yurttaş bile sistem içerisinde yaşamaya gönüllü veya mecbur hale gelmiş bulunmaktadır. Bunların hepsi biyopolitiğin alt kategorileridir.[52] "Neoliberalizm (…) ayırt edici özelliği piyasanın ekonomik biçimini genelleştirmesi ve böylece toplumsal alanın tamamının ekonomikleşmesine yol açmasıdır."[53] Her şeyin ekonomik olana indirgenmesi, politikanın da ekonomik olana indirgenmesine yol açar ve kamusal alanla, 'ortak iyi' ile anlam bulan yurttaşlık zeminini ortadan kaldırır.

Neoliberalizmin her şeyi ekonomikleştirmesi temelinde düşündüğümüzde, "standartlaştırılmış bireyler, ihtiyaçları bakımından tek biçimli ve hatta birbiri ile değiştirilebilir"[54] olarak, ekonomikleştirilmiştir aslında.[55] Tek biçimliliğin tam tersine çok sesliliğin temsilcisi olarak görülen demokratik yönetimin olduğu birçok modern devlette kamusal alanın, sözü müsadere eden birçok mercii tarafından sömürgeleştirilmiş olduğunu görüyoruz.[56] Bu noktada söz konusu demokratik devletlerin, sözü müsadere altına alınan yurttaşlarını 'rey/oy' olarak gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Birey, 'rey' den ibaret görülmektedir. Yurttaşın etkin katılımının, söz hakkının yerini seçime katılım oranları almış durumda. Bu aslında sanıyoruz ki Foucault' un dediği gibi bireyselliği temele alan bir gücün sonucudur. Yurttaşa verilen yönetime dahil olma 'his'si kendini gerçekleştirmesine olanak sağlayan normlardan birisi olarak değerlendirilebilir. Yurttaş, rekabete,

[51] Chul-han, Foucault'nun biyoiktidar anlayışının da ötesinde bir durumun varlığına referansla neo-liberal psikopolitika kavramını kullanır. Neoliberal psikopolitikanın bireyin ruhunu ele geçirerek, sürekli psikopolitik yönlendirmelerle "kendini sömüren bir kendilik girişimcisi" haline gelmesinden bahseder. Bu durumda da psikolojik tekniklerin devreye girdiğini söyler. bknz. Byung-Chul Han, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2019, ss. 39-68.

[52] Popüler kültür ögeleri de , her alanda normlaştırılabilir. Örneğin güzellik algısı vb. birçok konu tektipleştirilmiş şekilde sunulmaktadır. Bedensel bir deformasyon durumunda diyetisyene, sonuç alınamazsa bir estetisyene gitmek, bireyin zaruri bir durumu haline gelmiştir. Bu şekilde oluşturulan kategorisel normlar her alana yayılmıştır. Altuğ Koç, "Michel Foucault'nun 'Biyopolitika' Kavramının Teorik Çerçevesi", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2 (2018), ss. 210-11.

[53] Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu College De France Dersleri (1978-1979)*, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015, ss. 198-200.

[54] James C. Scott, *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, 2008, s. 519.

[55] 20.yy'da yurttaşların 'kitleler' olarak görülmesinin yeni temsili olarak düşünülebilir.

[56] Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yayınları, 2016, s. 136.

ekonomik büyümeye dahil oluyor böylelikle. Benzer şekilde yurttaşlık eğitiminde yurttaşlık üzerine düşünmek yerine, yurttaşlara kendi tercihlerini uygulayan rasyonel aktörler muamelesinin uygun görülmesi sanıyoruz ki yurttaşa kendini daha 'özgür' hissettirmektedir. Dikkat edersek yurttaş olmak, bir ülkenin hatta artık dünyanın geleceği hakkında düşünmek, katkıda bulunabilmek sadece oy kullanma davranışı ile çerçevelenmiş durumdadır. Politikanın şeytani bir etkinlik olduğu algısı, yurttaşın 'uzman' olmadığı gerekçesi ile[57] güçlenerek, çok da dahil olunmaması gereken bir etkinlik olarak görülüyor. Bu ise, politikadan uzaklaştırılmanın, dışlanmanın bir projesi olarak görünüyor. Yurttaşa, yönetime ve politik kararlara dahil olduğu duygusu telkin edilmekte; fakat bu katılım, gerçek anlamda karar alma süreçlerine müdahil olma değil, sistemin yeniden üretimine gönüllü katkıyı sağlayan bir yönlendirme mekanizması olarak işlev görmektedir. Foucault' cu bir perspektiften değerlendirildiğinde, bireyin yönetimde söz sahibi olduğunu düşünmesi, aslında onun yönetilebilir bir nesne haline gelmesini kolaylaştıran bir disiplin tekniğidir. Neoliberal özneleşme süreci bu bağlamda, bireyi özgürlük yanılsaması içinde rasyonel tercihler yapan bir aktöre dönüştürerek, kamusal yaşamdan ve eleştirel düşünmeden uzaklaştırır. Böylece yurttaşlık, aktif politik yargı ve katılım pratiği yerine, tüketici mantığıyla hareket eden bir bireysel tercih davranışına indirgenir. Tüm bu mekanizmalar, bireyin yalnızca seçim sandığı aracılığıyla sınırlı bir biçimde 'katılım' göstermesine neden olurken, politikanın teknik ve uzmanlara özgü bir faaliyet olarak algılanmasını pekiştirir. Sonuç olarak neoliberal çağda yurttaşlık, biçimsel bir 'katılım hissi' üzerinden bireyi tatmin ederek, onu gerçek politik özne olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Bu minvalde, yurttaş politikadan dışlandıkça uzmanlaşmanın derinleşmesi de artmaktadır. Tüm politikayı seçime ve tüm seçimi de tercihe indirgeyen yeni politika anlayışı her ne kadar aşağı, bayağı ve uygunsuz olursa olsun her tercihe meşruiyet bahşetmeye zorlanmaktadır. Bir başka açıdan yurttaşa sunulan yetersiz

[57] Çünkü politikanın teknik bir niteliği vardır ve bu nitelik uzmanlara ve yöneticilere ait görülmektedir.

seçenekler arasından, çeşitli çıkarlar doğrultusunda seçim yapıyor oluşunda seçeneklerin sınırlılığı oldukça önemlidir ve bazen kesinlikle belirleyicidir.[58]

Arendt' in 1956 Macar ayaklanmasında tanık olduğu konsey sistemindeki örnek günümüz açısından aydınlatıcı olabilir:

> Biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin politik kaderini belirleme imkanına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke bir araya gelebilmemiz ve kaderimizi belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan, bazı kamusal mekanlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Politik partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi görüşlerini dile getirir ve diğerlerinin görüşlerini dinlerse, işte o zaman görüş alışverişi yardımıyla rasyonel bir görüş oluşumu süreci gerçekleşebilir. Böylelikle, hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır ki; bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle, daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya yanlışlandığı yer olacaktır.[59]

Demokratik ülkelerimizde yeterince seçeneğimiz var mıdır? Yeterli seçenek varsayıldığı durumda dahi kökleşmiş dünya görüşlerimize bir mesafe alabilmeyi, eleştirel düşünmeyi, başka seslere kulak vermeyi ne ölçüde başarabiliyoruz? Elbette yurttaş olmak, seçimlerde oy vermeye indirgendiği için, demokratik toplumlarda hangi adaya oy vermeliyim sorusu dışında soru sormaya hakkımız yokmuş gibi görünüyor. Oysa demokratik ülkelerimizde yurttaşların ülkedeki meseleler üzerine görüş alışverişi yapması, müzakere etmesi beklenir. Politikanın diyalojik karakterini demokrasi rejimi ile özdeşleştiren Albert Camus, demokrasiyi yalnızca 'halkın görüşü' ya da kitlelerin yönettiği herhangi bir fikirden ayıran oldukça özel bir anlamda anlaşıldığını iletir: "ne de olsa demokrat, rakibinin haklı olabileceğini kabul eden, bu nedenle onun kendisini ifade etmesine izin veren ve argümanları üzerine düşünmeye hazır olan kişidir."[60] Günümüzde bu anlamda demokratların,

[58] John Dunn'dan aktaran Bourke, Geuss, *Political judgement*, s. 310.
[59] Hannah Arendt, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", *Baykuş*, çev. Devrim Sezer, Ünsal Doğan Başkır, S. 4 (2009), s. 108.
[60] Albert Camus'den aktaran Andrew Schaap, Danielle Celermajer, Vrasidas Karalēs (ed.), *Power, Judgment and Political Evil: in Conversation with Hannah Arendt*, Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Publishing Co, 2010, s. 173.

demokratik yurttaşların politik yargılarını bu şekilde mi oluşturdukları üzerine düşünülmelidir. Politik topluluğun kaderini elinde tutan etkin bir öznenin yurduna kendini ait hissetmesi anlamında yurttaşlığın hatırlanması ve demokratik devletlerimizdeki anlayışların üzerine politik yargıların önemi açısından bu örneklerin serimlenmesi önemlidir.

Yurttaş bi(R)ey olarak uzman mıdır? Sorusuna kısaca yanıt vermek gerekirse, yurttaş, evet 'birey'dir. Birey olması özgürlük ve eşitlik hakları üzerinde temellenmiştir. Ve yine birey evet 'rey'dir, bu sebeple yurttaş olduğu hissini taşımakta ve etkin katılımda bulunduğuna inanarak yurduna aitliğini bu hisle sağlamaktadır. Uzman mıdır? Bir neoliberal özne olarak hayır bu işin uzmanı değildir, o sebeple biraz ötede durması gerekmektedir. Sanatta, bilimde ya da belirli bir bilgi birikimine sahip olduğunu düşündüğümüz alanlarda uzmanın görüşüne başvurmak, alanın uzmanının önemli derecede güvenilir yargıda bulunacağını düşündüğümüzden gayet anlaşılabilirdir. Lakin etik ve politika konularında yurttaşın bir 'uzman' olmaması gerekçesiyle; haklıyı haksızdan, iyiyi kötüden ayıramayacağını düşünmek yargılama becerisine sahip her insanın etkin bir yurttaş olmaktan vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Yurttaş olarak, bu 'teknokratik' bakışı sorgulamak, ancak politik yargı yetimizi kavramak ve sahiplenmekle mümkün olacaktır.[61]

1.3 Fanatizm-Hizipçilik

Jelff Malpas, Arendt' e referansla politik olanın, dünyanın ortaklığında ortaya çıktığı için ortak eylem ve konuşma alanı olduğunu, tam da bu nedenle çoğulluk alanı olduğunu söyler. Bu alan başkalarıyla birlikte konuştuğumuz, hareket ettiğimiz kendi görüş ve yargılarımızla, başkalarının görüşleri arasında müzakere

[61] Devrim Sezer, "Yargı ve Etik: İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, ed. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 108.

edilen alandır.[62] Uzmanlaşmanın otoritesi ve yurttaşın bir uzman olarak görülmüyor oluşu ile bu çoğulluk ve müzakere alanının oldukça daralmasına ve yurttaşın sesinin bastırılmasına yol açmıştır. Ket vurulan yargı yetisi, neoliberalizm etkisi ile sadece politika alanındaki sesleri kısmaya değil, tüm alanlarda bir bozulmaya sebebiyet verdi. Bu durum yalnızca uzman görüşüne körü körüne güvenen bir fanatikliği değil aynı zamanda yargıda bulunmadan hizipçi tutumların yaygınlaşmasını da beraberinde getirmiştir.[63]

Yurttaşın kamusal alandan dışla(n)ması ile devletlerin aldığı kararların sorgulanmadan kabul edilmesi, modern toplumların politik ufkunda önemli bir bozulmaya işaret etmektedir. Bu bozulma özellikle medyanın rolünde açıkça görünür haldedir. Zira, medya aracılığıyla dolaşıma giren her şeyin eleştirel süzgeçten geçirilmeden doğru kabul edilmesi, yurttaşın yargı yetisini devre dışı bırakarak, onu doğrulamaksızın ve sorgulamaksızın kabule yönlendirmektedir. Daha önce vurgulandığı gibi, medyanın 'piyasa' mantığı temelinde[64] işleyen yapısı ve kendi yankı odalarında 'tarafsız' ve 'eleştirel' bir bakıştan giderek uzaklaşması, yurttaşın kendisine sunulan haberlerin doğruluğunu sorgulamasını gerektirmekte; lakin hız, yoğun mesai ve sürekli meşguliyet ('mesaisinin hiç bitmemesi') gibi modern yaşam koşulları bu sorgulamayı gerçekleştirecek imkânı fiilen ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, bireyin eleştirel yargıda bulunmak yerine, aidiyet duyguları ve grup kimlikleri üzerinden konumlanmasına yol açmaktadır. Böylece

[62] Schaap, Celermajer, Karalēs, *Power, Judgment and Political Evil*, s. 174.

[63] Fanatizm, *fanum* Latince tapınak ya da kutsal yer anlamına gelen kökten türetilmiştir aynı şekilde, fanaticus, kendini tam anlamıyla tapınağa adamış kişileri nitelemek için kullanılır. "Fanum", *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarenden, 1968, s. 676. Ayrıca Afşar Timuçin, fanatizm kavramını bir fikre, inanca körü körüne bağlı, kendi görüşünü hiçbir tartışmaya gerek duymadan doğru sayma eğilimde olan hoşgörü karşıtı bir dar kafalılık olarak tanımlar. bknz. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004, s. 116. Günümüz yaygın görüşünde daha çok spor faaliyetleriyle anlaşılıyor olsa da her alana yayılmış fanatizm kavramı, hiçbir sorgulamada bulunmadan bağımlı bir duruşu ifade eder. Hizipçilik/Fraksiyon (faction) ise büyük bir grubun içinde farklı inanç ve amaçlara sahip olan küçük bir gruptur. Ancak bu kelimenin yalnızca muhalif düşüncelere sahip gruplar için kullanılması oldukça hatalı olacaktır. Tocqueville' in sivil toplum teşekküllerini demokrasinin okulları olarak değerlendirmesinden günümüze kadar sivil toplum kuruluşları hem toplumsal hayatın kalitesini artırmak hem de özgürlüğün güvencesi olarak yer almaktadırlar. Ancak hizipçilik bu anlayışın aksine görüşlerine uymayan durumlar için, toplum ve rejim için tehdit teşkil eden gruplardır. Zeynel Kilinç, "Hobbes, Rousseau ve Madison'un Hizip Anlayışları ve Sundukları Çözümler", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 3 (2019), s. 227.

[64] "Tüm iletişim medyasının kar-zarar kamçısının, ilan-reklam gelirlerinin tüketici talebinin, iflas tehdidi devlet sansürünün emrinde çalışması bekleniyor." John Keane, *Medya ve Demokrasi*, çev. Haluk Şahin, 6. baskı İstanbul: Ayrıntı, 2010, s. 114.

yurttaş, kamusal alandaki tartışmalardan uzaklaşarak bir 'taraf' ın hazır yargılarına yönelerek politik yargıda bulunmaktan uzaklaşmaktadır. Bunun yanı sıra, yurttaşların kamusal alandan uzaklaş (tırıl)ması süreci, yalnızca yurttaşların politik süreçlerden kop (arıl)masıyla sınırlı değildir. Bu durum, ülkelerde tutuklanan ve daha sonra suçsuzluğu kanıtlanan birçok insana yöneltilen mantıksal bir kılıfla meşrulaştırılmış suçlamaların sorgulanmaksızın kabul edilmesinin de düşünülmesini gerektirir. Bu ve benzeri örneklerle yurttaşların 'birlik'[65] olabileceği bir zeminin bulunmadığına tanık oluyoruz. "Artık yurttaşlar öyle bir toplumsal hayat içerisinde birbirleriyle iletişirler ki, çoğu zaman aralarında bağ kentsel (geometrik) yakınlıktır. Ve medya organları ya da elektronik tahakküm (internet) dolayısıyla yüzleşmelere konu olmayan kültürel göndermeleri güdükleşme tehlikesi altındadır."[66] Kamusal alanı 'sosyal' olarak değerlendirmemize neden olmuş tüm sosyal medya araçları ile düşüncelerimizi paylaştığımız alanlarda bireyler anonim bir karaktere bürünmüştür. Bu durumun birçok nedeni olsa da[67] bireyler anonim kimliklerle bu alanlarda var olabilmektedir. Anonim kimliklerin en temelinde ise bireyin ya da yurttaşın sorumluluk almaması bulunuyor. Birey kendi kimliğini gizleyerek, sorumluluk almayarak, 'popüler sesin' yanında olarak ya da karşı çıkarak cesaret göstermesi gereken durumlardan da azade olmaktadır. Bu durum keyfini kaçıracak her türlü durumdan onu korumaktadır. Sorular sorulmadıkça birey, bir 'taraf' ın yargılarını hakikat kabul etmiştir.

Kamusal alanda politik konuların tartışılmasında yargıda bulunmaktan uzaklaşan birey, yargı vermenin gereksiz olduğunu düşünerek yargılarını askıya almış ya da kendi farklılık iddiası temelinde yargılar çoğulluğunu kabul ederek, kendini özelleştirmiştir. Özel olan her birey; sosyal, siyasal, bireysel hakları temelinde özgür olduğuna inanarak yaşıyor. Nitekim, İnsan hakları sözleşmesi de evrensel olarak bireyi güvence altına almaktadır. Ancak aynı bildiri, birçok insanın katlinde sessiz kalabilmiştir. Dolayısıyla insanın insan olarak görülmediği durumlarda,

[65] Buradaki birlik olma, herkesin aynı şekilde düşünüp karar alması anlamında değil, çoğulluklar zemininde yargıların müzakere edileceği bir alanda var olması anlamındadır.
[66] Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 122.
[67] Teknolojinin, teknolojik araçların egemen güçlerin elinde olması ya da kamuoyu baskısının yargı yetisini sıklıkla aşındırıyor olması örnek verilebilir.

hakların gerçek anlamda güvence altında olmadığı durumlarda tüm hak koruma iddiaları da soyut bir önermeden ibaret olur. "Biz, 'demokratik çoğunluk', insan hakları ihlallerine 'bizim' değil 'onların' yani daha farklı insanların (hatta aramızda kalsın ama onlara hakikaten insan denilebilir mi?) maruz kaldığını ve bu zulümlerin bizi, iyi ahlaklı insanları etkilemeyeceğini düşünüyoruz."[68] Levinas, *Felsefe, Adalet, Aşk* makalesinde, Dostoyevski'den alıntı yaparak "Bütün insanlar birbirinden sorumludur, hele ben herkesten daha çok"[69] der. İçine doğduğumuz dünyada bütün insanlar birbirine bir noktada dokunmakta, verdikleri kararlar diğer insanların yaşamına etki etmektedir. Bu bağlamda, bize dokunmayan yılanın yaşamasını istemek, sıra bize gelene kadar mümkün olacaktır. Bu nedenle hak ihlallerini yalnızca 'ötekilerin' sorunu olarak kodlayıp susmak, kısa vadede yurttaşın kendini dışarıda tutabildiği kanaatini pekiştirse de uzun vadede hukukun genellik iddiasını aşındırır ve asgari adalet koşullarını zayıflatır. Kamusal alandan çekilen kendini özelleştiren yurttaş bu sessizliği rasyonelleştirdikçe ihlaller kurumsallaşır; sonunda aynı mekanizmalar yurttaşın kendi yaşam alanını da kuşatan bir güç haline gelir.

Benzer biçimde kendi yargılarını belirli bir tarafgirliğe göre şekillendirmek de tarafıyla fikir uyuşmazlığına düşene kadar ve daha kötüsü bir nefret söylemi geliştirilene kadar devam edecektir. Karıştırılan bir nokta da 'taraf' olmayı belli bir futbol takımının fanatiği olmakla karıştırmamızdan kaynaklanır. Bir düşünceler çoğulluğunda, bir müzakere ortamında, politik bir alanda her ne konuda olursa olsun elbette bir 'taraf' tutulabilir, görüşler mantıklı gelebilir, saygı duyulabilir. Lakin sorun bu durumun bir fanatizme dönüşmesindedir. Körü körüne bağlanılan her düşünce, başka ideolojileri eleştirip, kişinin kendisinin bir 'ideolojiye düşmesi' ile sonuçlanır. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*nda ideoloji terimi üzerine düşünür. İdeoloji kavramının sonundaki ek itibariyle, hayvan bilimi olan zooloji gibi, idenin bilimi imasına şiddetle karşı çıkmaktadır. *Logic* kelimesinin kökündeki

[68] Bauman, *Modernite, kapitalizm, sosyalizm*, s. 30.
[69] Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık / Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Kolektif, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 245.

*logos*a dikkat edilmeli ve bu dikkatle "bir idenin mantığı (*logic of an idea*)"[70] olarak karşılanmalı ve her ne olursa olsun, tek bir 'ide'nin mantığına göre gerçekleşmektedir.[71] Tek bir ideye göre hareket etmek ise, tam da bahsettiğimiz fanatizmi ifade eder. Bu durumda kendi ideolojisine uymayan farklı bakış açılarının var olması, eleştirel düşünmenin imkânı, 'fanatik' düşünce için kabul edilemezdir. Herkesin aynı ideolojiyi sahiplenmesi beklenir. Bu durumda da kişilerin 'kendi' yargısı söz konusu olmamaktadır.

Beiner, Maurice Merleau Ponty' e atıfla *Hümanizm ve Terör*' de 'tarihin muğlaklığı' olarak adlandırılan şeye, yani bizim seçimimiz olmayan ve tamamen kontrolümüz altında olmayan bir tarihte yaşadığımız gerçeğine dikkat çekmektedir. Tarihteki çoğu örnek insanların bu tarihsel muğlaklıkta ahlaki ve politik sorumsuzluğa kapıldığı durumları açığa çıkartır. Bunu Stalin yönetimindeki Moskova göstermelik mahkemelerine atıfta bulunarak detaylandırır ve samimi inançlı insanların nasıl olup da kendi alçalışlarını onaylamaya ve iş birliği yapmaya yönlendirilebilir olduğunu anlaşılır kılmaya çalışır.[72] Burada ideoloji amaçlarına giden yolda karşısına çıkan engeller olarak gördüğü insanları yargılarken, halkına bu yargılamaların mübah olduğunu düşündürmek için kendi 'nihai amaçları' nı kullanmıştır. Bu nihai amaçlara samimi şekilde bağlı olan insanlar tarihin o anındaki ahlaki ve politik sorumluluklarını, politik yargılama kapasitelerini askıya alırlar. Bu noktada insanların günümüzde de aşina olduğumuz fanatizmlerinin, herhangi bir şeye aşırı bağlı olmalarının içinin ne kadar boş olduğunu görebiliriz. Bu da bireyin hem yurttaş olarak hem de kendisini hissettiği o 'biricik özne' olarak yargılamalarını kendi seçimleriyle mi, bir topluluğun yönlendirmesiyle mi ya da hiç bunlara kafa yormadan popüler bir sürüye dâhil olarak mı yaptığı -kişiden kişiye farklılaşsa da- bize temelde yargılama konusunda sıkıntılar olduğunu göstermektedir.

[70] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3 / Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 297.
[71] a.yer.
[72] Beiner, *Political Judgment*, 1983, ss. 115-16.

Ponty' nin örneğindeki her yöne çekilebilirlik, insanın insan olarak sahip olduğu düşünme ve yargılama yetisini kullanmadığını gösterir. Bu durum insanlara sıra kendilerine gelene kadar masum görünse de ne yazık ki zamanla nefret içeren bir hizipçiliğe dönüşebilmektedir. Belli bir ideoloji etrafında bir araya gelmiş grupların kendi hayat tarzını, yaşama biçimini bir fanatizme dönüştürmesi, zamanla kendinden farklı düşünen karşı oluşumları dışlayacak biçimde hareket etmesine neden olur. Hele bir de günümüzde popüler olanın peşinden gidecek bir kitleden bahsedildiğinde durum daha vahim olabilmektedir.

Hobbes, kitlesel boyutlara ulaşan bir gösterinin/topluluğun/anlayışın ideolojik, dini, kültürel vb. herhangi bir sebeple kontrolden çıkması ve 'fesat amaç' ları olanlar tarafından istismar edilmesiyle toplumda düzeni bozabilecek bir tehdit oluşmasını hizip olarak tanımlar.[73] Hobbes'a göre hizipler "bir insanın bağırsaklarındaki kurtlar" gibidir ve beden sağlığı için nasıl bu kurtlardan kurtulmak gerekli ise, hizipçiliğe yol açan her şeyden de kurtulmak gereklidir.[74] Hizipçilik bir tehlike unsuru da olsa Hobbes'un önerdiği şekilde ortadan kaldırmak otoriter devletlerin işidir. Bu şekilde hareket eden devlet de aslında topluma karşı başka bir hizip olarak adlandırılabilir. Rousseau'nun, *homo legalis* ile nitelenen yurttaşlık kavrayışına karşı, eyleyen bir özne olarak aidiyet anlamındaki yurttaşlığı canlandırmak için genel irade kavramına verdiği önemi biliyoruz. Bu noktada hizip, Rousseau için genel iradeye katılmayıp, kendi özel iradesini, bencil güdülerini takip eden grup olarak anlaşılmaktadır.[75]

James Madison, liberal bir bakışla toplumda çeşitli ideoloji, gelir grubu, inanç vb. farklı çıkarları sebebiyle çeşitli gruplara bölünmelerinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Ancak diğer yurttaşların haklarına aykırı bir çıkarla hareket eden grupları hizip olarak değerlendirir.[76] Madison hizipçiliğin engellenmesinde ülkenin

[73] Gary L. McDowell, "Private Conscience & Public Order: Hobbes & 'The Federalist'", *Polity*, C. 25, S. 3 (1993), s. 429.
[74] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 223.
[75] John M. Warner, *Rousseau and the Problem of Human Relations*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2015, s. 190.
[76] A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *The Federalist Papers*, ed. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 50.

büyüklüğünü, hizipçiliğin üzerine serpilen küçük çıkarlara, birtakım entrikalara, kan davalarına karşı koruyucu olarak görmektedir. Çünkü daha büyük yerlerde seçmenler değerlendirme ufkunu genişletmek zorunda kalacaklardır. Daha çok kamu yararını düşünen temsilciler seçmeleri gerektiğini bileceklerdir.[77] Madison, grupların şekillenmesini teşvik etmeyi ve onları dengede tutmayı önerir. Böylelikle ne kadar çok grup olursa, hizibin baskın olacağı bir grup olmayacaktır.[78]

Günümüzde bir de 'karizmatik hizipçilik'[79] ten bahsetmek mümkün olacaktır. Buraya kadar bahsettiklerimizle görülmektedir ki; insanlar, yurttaşlar kamusal alanda söz sahibi olamamakta, kendi evleri olan mekânı (kamusal alan) bile uzmana devretmektedir. Öyle ki günümüzün kamusal alanı kabul edilen sosyal medya araçlarında kimliklerini '… uzmanı' şeklinde tanımlamaktadırlar. Biz ise uzman önadının neye dayanarak yazıldığını bilmeden, aynı konuda binlerce farklı açıklaması bulunan uzmanlardan en çok takipçisi olana yönelmekteyiz. Uzmanlaşma derinleştikçe de insanlar bireyselleşmeye devam etmekte ve sorgulama, eleştirme, yargıda bulunmadan, farkında olmadan oradan oraya savrulma yaşamaktadır. Bu halde, popüler olana yönelim artmakta ayrıca artık insanlar 'influencer' mesleğiyle insanları etkilemektedir. Kendi yargı yetisine yabancılaşan insanlar için, kritik zamanlarda da 'influence' edilenler, Hobbes'un deyimi ile fesat amaçlar için kullanılır hale gelirler. Hal böyle olduğunda da karizmatik bir hizipçilikten söz edebiliriz.

O halde hem hizipçilik hem fanatizm 'in etkisi politik yargıda bulunmayan insanlar için zararlı hale gelebilmektedir. Zarar ortaya çıkmadan, bahsedilen yurttaşlar hiçbir şeyin farkında olmadan yaşamlarına devam etmektedir. Ancak yurttaş olarak amacımız, bir zarar beklemek değil, her anlamda yarar sağlamak olmalıdır. Elbette bu durum her yurttaşın sorumluluk alması ile olacak, bunun için de düşünüp taşınıp harekette bulunmak gerekmektedir.

[77] Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, 1. b., London: SAGE, 1999, s. 86.
[78] Hamilton, Madison, Jay, *The Federalist Papers*, s. 53.
[79] Bu terim, Ackerman atfıyla Ferrara'dan alınmıştır.

1.4 'Düşünmeme Konforu'

> Sonunda sanığa boş laflar ettiğini söylediklerinde, hâkimler şüphesiz çok haklıydılar; ama bu boş lafların sahte olduğunu, sanığın çirkin ve aslında hiç de hoş olmayan diğer düşüncelerini bu yolla saklamaya çalıştığını düşünürken yanılıyorlardı. Kötü hafızasına rağmen, Eichmann'ın kendisi için önemli olayları her defasında kelimesi kelimesine aynı beylik laflarla ve kendi uydurduğu klişelerle (ne zaman kendi kelimeleriyle bir cümle kurmayı başarsa, bu cümleyi klişe haline gelene kadar tekrar ediyordu) anlatmasındaki dikkat çekici tutarlılık bu varsayımı çürütüyordu. İster Arjantin veya Kudüs'te anılarını yazarken ister polis soruşturması veya duruşma sırasında olsun, her zaman aynı şeyleri aynı biçimde ifade ediyordu. Eichmann'ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğin *düşünme* daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyordunuz. Eichmann'la iletişim kurmanın imkânsız olmasının nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı[80]

20.yy'da antisemitizme ve soykırıma şahitlik eden Hannah Arendt' in yaşadığı dönemin başlıca suçlularından olan Otto Adolf Eichmann, soykırım operasyonunu yürüten, milyonlarca insanın ölümüne neden olacağını bildiği evrakları düşünmeden imzalayan bir Nazi subaydır. Dönemin atmosferi göz önüne alındığında, Arendt' in bu duruşmalara katılmış olması, onun anlamaya çalıştığı problemler noktasında ona ipuçları sunan bir deneyim olmuştur. Eichmann' ın kendini savunma biçimi, klişeleri, ezber deyişleri ve bunların dışında tek kelime edemiyor olması Arendt' i oldukça düşündürmüştür.

Arendt, duruşmadan sonra yazdığı raporda 'kötülüğün sıradanlığı' ndan bahsetmiştir. Bu sıradanlık, bazı çevreler tarafından kötülüğün 'sıradan' bir şey olarak gösterilmesi iddiası ile oldukça tepki almasına sebep olmuştur. Lakin Arendt, bunun tersine bu kötülüğün ardındaki nedenlerin, motivasyonların 'sıradan' olduğunu göstermeye çalışmıştır. Eichmann kendisini, kendine verilen göreve sadık kalan, verilen emri eksiksiz yerine getiren biri olarak motive etmiş ve kendini savunmuştur. Hatta eşine, çocuklarına ve etrafındaki insanlara 'iyi' davranan biri

[80] Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 59.

olarak görmektedir kendini. Bu noktada Eichmann 'iyi' ve 'kötü' yü nasıl tanımlar ve nasıl ayırt eder? O, yaptığı tüm eylemlerin 'iyi' olduğuna inanmaktadır. İşte Arendt bu noktada, kötülüğün düşünme yoksunluğu/yetersizliği/beceriksizliği ile bağlantılı olduğunu düşünür.[81] Bernstein'ın belirttiği gibi; Arendt açısından düşünememek, Eichmann' ın "en rahatsız edici özelliği" dir.[82] Yaptığı canavarca eylemlere karşın, o bir canavar değildir.[83] Öyleyse "iyilik ve kötülük sorunu ya da doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi?"[84]

Eichmann, emir-komuta zincirindeki bir subay olarak 'düzen' gereği üssünün emirlerine uymaktadır. Eichmann imzaladığı evraklarla görevini yerine getirdiği için, ölen insanların sorumluluğunu da hissetmemektedir. Sorumluluk kavramı ise bir 'karar' mantığından kaynaklanmaktadır. Kararı veren kendisi olmadığı için bir sorumluluk hissetmez. Aslında "ortada çözüm bekleyen bir sorundan ziyade uygulamaya konması gereken bir 'seçim' vardır."[85] Peki, günümüzde gerçekten seçimlerimizi kendimiz yapıyor muyuz? İster pazarlamada ister finansta, sağlık hizmetlerinde veya ceza adalet sisteminde olsun, çağdaş yaşama giderek daha fazla yapay zekâ nüfuz ettikçe, algoritmaların yaygın olarak insan muhakemesinin yerini aldığı görülmektedir.[86] Algoritmik hesaplar bizim neyi tercih edeceğimize yönelik oldukça tutarlı sonuçlar vererek, 'piyasa' daki 'uzman'lığının hakkını veriyor görünmektedir. Bu anlamda "ehil olmak bir sorunu çözebilmeyi sağlar. Sorumluluk sahibi olmak karışık ve muğlak durumlarda bile ve özellikle de sorun, neredeyse her zaman olduğu gibi, birden fazla düzeyle ilgiliyse, karar verebilmek demektir."[87]

[81] Hannah Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 2: Sel Yayıncılık, 2019, s. 148.
[82] Richard J. Bernstein, "Arendt on Thinking", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 277.
[83] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 22.
[84] a.g.e., s. 23.
[85] André Comte-Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?: Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine*, ed. Can Belge, çev. Dilek Yankaya, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 99.
[86] Aktaran Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 11.
[87] Comte-Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, s. 100.

Eichmann örneğinin yanı sıra Polonya'da görevli iken askeri kamyonlar ve sahte belgeler teminiyle, Yahudilerin kaçmasına yardım eden, yakalandığında da idam edilen Alman Çavuş Anton Schmidt[88] totaliter bir rejimdeki tüm baskılara rağmen kendisi kendi sorgulamasını yapmış, sorumluluk almış, mevcut toplum normlarının dışında karar vermiştir. Sorumluluk almak, karar vermek çoğu zaman bir bedel ödemeyi de göze almayı gerektirir. Birinin ölmesini engelleyebilecekken bunu yapmamanın öldürmekten herhangi bir farkı yoktur.[89] Schmidt'in eylemi, bu dünyada insan olmanın anlamını ve insanın varlığını hesaba katan, sorumluluk alan bir eylemdir. O bir 'kötülük yapmama' kararı almıştır. Bu sıradanlıktan kaçış ise bedelsiz olmayacaktır.

İlgi alanlarımız, amaçlarımız kurallara bağlı olmadığından, insanlar arasındaki derin anlaşmazlıkları çözmek problemli olabilir. Çünkü kişinin ne söylediğini, neden fikir ayrılığına düştüğümüzü ilgi alanlarını, çıkarlarını, amaçlarını anlamadan kavrayamayız. Bu anlama olana kadar da onun ne dediğini bilemeyiz.[90] Bunun yanı sıra post modern anlayışın farklılık talepleri, her kültürün farklı değerlerinin birbiri ile kıyaslanamaz olması temelinde, ortak bir zeminde buluşma imkânını da zora sokmuştur. Burada önemli olan başka bir nokta da nesnel dünyayı ve dünya içindeki her bir olayı da hiç kimsenin tek başına yeterince, kavrayamayacağıdır. Çünkü dünya tek bir kişiye, dünyadaki bakış açısına göre tek bir perspektiften sunar kendini. İnsan dünyayı 'gerçekten' olduğu gibi görmek ve deneyimlemek istiyorsa, yalnızca kendi bakış açısıyla yetinemez; zira dünya, çoklu perspektifler üzerinden kavranabilen ortak bir alandır. Nesnellik ve görünürlük, ancak bireylerin birbirleriyle konuşma özgürlüğü içinde, farklı görüşlerini ifade edip paylaşmaları sayesinde ortaya çıkar. Böylece dünya, yalnızca bireysel değil, çoğul ve ilişkisellik içinde anlam kazanan bir gerçeklik haline gelir; şeylerin nasıl işlediğini kavrayabilmek de bu diyalojik çokluk sayesinde mümkündür.[91]

[88] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te*, ss. 237-39.
[89] Peter Singer, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 292.
[90] Linda M. G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2016, s. 26.
[91] Arendt'ten aktaran a.g.e., s. 32.

Görüldüğü üzere bir yanda, olumsuz koşullara rağmen sorumluluk alan bir Schmidt, diğer yanda "Şimdi geriye dönüp baktığımda, itaatkâr olmaya ve emir almaya dayanan bir hayatın gerçekten çok rahat bir hayat olduğunu anlıyorum. Bu şekilde yaşamak, kişinin düşünme ihtiyacını minimuma indirir."[92] diyen ve en çok 'yasalara uyan bir yurttaş' olmakla övünen[93] bir Eichmann ile karşı karşıyayız. Eichmann, sorgulamayı değil itaati seven ve bununla övünen; fanatizme kapılıp, düşünmeme konformizmine düşmüş bir Nazi subayıdır. Schmidt ise maddi her herhangi bir çıkar beklemeden, başkalarının perspektifini de göz önünde bulundurup düşünen ve eylemde bulunan, politik varlığını kaybetmemiş bir subaydır. Elbette her türlü riski göze alarak yapmıştır bunu. Lakin "düşünmemenin de kendine has tehlikeleri vardır; insanları sorgulamanın tehlikelerine karşı koruyarak, insanlara belirli bir toplumda ve belirli bir dönemde tayin edilmiş davranış kuralları her neyse onlara sadık kalmalarını öğretir. İnsanların alıştıkları şey ise, yakından sorgulamanın daima onları şaşkınlığa düşürmesinin de gösterdiği gibi, kuralların içeriklerinden ziyade, tekilleri tabi kılabilecekleri kurallara *sahip* olmalarıdır. Eğer herhangi bir sebeple, eski "değerler" i ya da erdemleri tasfiye etmek isteyen birisi ortaya çıkarsa, yeni bir davranış biçimi getirdiği takdirde, çok az bir zorlamayla ve ikna etmeye -yani yeni değerlerin eskilerden daha iyi olduklarını kanıtlamaya- gerek bile duymadan bunu kolaylıkla başarabilecektir. İnsanlar eski davranış biçimine ne kadar sadıklarsa, yeni davranış biçimini benimsemeye de o kadar istekli olacaklardır. Pratikte bu, toplumun en saygın, yani tehlikeli ya da tehlikesiz herhangi bir düşünceyle meşgul olmayacak mensuplarının çok daha kolay boyun eğecekleri, öte yandan eski düzenin en istikrarsız unsurlarının ise en az söz dinleyenler olacakları anlamına gelir."[94]

Öyleyse, eleştirel düşünebilmek oldukça önem arz etmektedir. "Eleştirel düşünür için akıl, diyalojiktir; çünkü düşünme eylemi tek başına monolojik olsa da, başkalarının çoğul aklına karşı kendini kamuya açık bir şekilde test edene kadar

[92] Roger Cohen'e atıfla aktaran Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 286.
[93] Seyla Benhabib, "Arendt's Eichmann in Jerusalem", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 67.
[94] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, ss. 207-8.

geçici ve kesin olmayan bir nitelik taşır."[95] Ayrıca eleştirel düşünmek, çok bilgiye sahip olmak demek de değildir. Ruby, Gramsci' ye atıfla, öne sürdüğü hegemonya kavramı ile kibirli anti-entelektüalizme düşmeden, entelektüelleri muaf olduklarını düşündükleri dinamiklere dahil ederek; toplumun her yerine sinen uzmanlaşmanın yerleştiği pratikler, aygıtlar tarafından oluşan bir düzende yetiştiklerini ve yöneten sınıfların 'memurları' olduklarını söylemektedir.[96] Benzer şekilde bugün yapay zekâlardan bahsediyoruz, muhakkak ki insanların büyük çoğunluğunun ulaşamadığı bilgi düzeyindeler. Ancak bilgi sahibi olmak eleştirel düşünme için yeterli olsa idi, bugün teknik olarak mümkün olan aletlerin insafına kalmış çaresiz yaratıklar olurduk.[97] O sebeple düşünmek; sorgulamayı, seçim yapmayı, sorumluluğu, karar vermeyi, risk almayı gerektirir. İkna olmuş, kendini adamış tarafgirler hayatta yeni zorluklarla karşılaşmazlar. Onlar zaten tüm önemli cevaplara sahip olduklarını düşünürler. Tekrar düşünmeye itilmeyi reddederler.[98] Bu sebeple, kişi ya da gruplar kendilerinin dışındaki toplulukla bağını da kabul etmelidir ki hem düşünmesini sınayabilsin hem de o topluluğa karşı sorumluluk alabilsin.

Sokrates'le birlikte belki de ilk öğrendiğimiz şey; 'sorgulanmamış yaşamın yaşamaya değmez oluşudur'. Yaşamımız, yaşadığımız dünyadaki fiili fikirleri içeren bir haldir. İçine doğduğumuz dünyada insani yaşama/birlikte yaşama özgü temel bir olgu olan karar vermek durumunda kalıyoruz. Verilen kararlarda da bir şeyin iyi olduğu için tercih edildiğini, kötü olduğu için reddedildiğini görmekteyiz. Ancak bu noktada bu iyi/kötünün kim tarafından belirlendiği sorusunu sormak ya da bir şeyin hakikaten iyi mi kötü mü olduğunu sorgulamak insanlara zor gelmektedir. Yaşadığımız dönem sorgulama yapmayanlar için iş, sağlık, eğitim vb. aklınıza gelebilecek her alanda insanın uyuşturulması üzerine kuruludur. Hayatın tüm koşulları ile uyuşan insan için de bırakın düşünme üzerine düşünmeyi, yalnızca 'düşünmek' bile insanların zoruna giden bir hal almıştır. elbette bu durum yaşadığımız döneme özgü bir durum değildir, Sokrates'in kendini bir 'at sineği'

[95] Schaap, Celermajer, Karalēs, *Power, Judgment and Political Evil*, s. 121.
[96] Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 132.
[97] Arendt'ten aktaran Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 282.
[98] Schaap, Celermajer, Karalēs, *Power, Judgment and Political Evil*, s. 123.

olarak görmesine neden olan andan, günümüzde felsefe üzerine çalışanların 'gereksiz' görüldüğü, filozofların düşüncelerini anlamaya çalışırken yaşamı kaçıran, birbirlerini eyleyen küçük insan toplulukları olarak görülmesine kadar her dönemde izi sürülebilir. Öyleyse kabul etmeliyiz ki her dönemde 'doxa' ları ile yaşayan belli bir toplum içine var olmaktadır insan. Bahsettiğimiz 'iyi' nin doxalardan arındırılması için ise felsefeye ihtiyacımız vardır. Bu ihtiyaç ile yönelen insan, iyi yaşamın iyi toplumun bilgisini edinmek için yola koyulduğunda ise politika felsefesi söz konusu olmaktadır. İnsanların iyi ve adil bir yaşam isteği olduğuna sanıyoruz ki itiraz olmayacaktır. Lakin bu bir istek olarak kalmakta, uzmanlara bırakılmakta, üzerine düşünmeye, sorumluluk alarak elini taşın altına koymaya -bırakın cesaret etmeyi- gerek duyulmamaktadır. Adil bir dünya istemini dahi -konforumuz lehine- başkalarından beklemekteyiz.

Buraya kadar çizilen -ilerleyen bölümlerde daha rahat anlayabilmek adına belki oldukça karamsar- tablo, aslında içinde bulunulan durumun 'canavarca' 'niyetli bir kötülük' ile değil, aslında sorgulamayan, dönemin bilir kişisine bırakılan yargı yetimizin[99] unutuluşu ve dolayısıyla bu durumun yurdunun geleceğini şekillendiren yurttaşın alanının daralması ve anlamını kaybetmesine yönelik bir betimlemeyi amaçlamaktadır. Bu betimlemede bahsedilen uzmanlaşma ve onun bireyselleştirici yönü, uzmanı olunmayan konularda bize büyük bir konfor sağlar: 'düşünmeme konforu'. Öyleyse kendi alanımız dışında hiçbir konudan bahsetmemeli, kritik durumlarda fikirsiz kalmalı ve sorumluluk almamalıyız. Bu durum kendi düşünmesi için bile sorumluluk almayan bireyin insanlar arası ilişkilerde sorumluluk almasını daha da güç hale getiriyor. Düşünmeyen, sorumluluk almayan birey, farkında olmadığı ama her gün yargı da bulunduğu yerde, yargılarını bir 'taraf' olarak vererek yine konforunu yakalar. Ama ait olma/sevgi ihtiyacını karşılamak için fanatik olamadığı durumda çözümü hizipçilik de bulmaktadır. Dikkat edersek yargılamadan edemeyen insan düşünmemekte, sorumluluk almamakta, yurttaş olarak sesini duyuramamakta ve ama tüm durumlar da

[99] Ki buradaki yargılama, gündelik yaşamda görüş bildirme, fikir belirtme olarak kullanılmaya alışılan kavram olarak anlaşılmamalıdır. Burada yargı kavramı ile kastımız, en kabaca anlamı ile sorgulayan, eleştiren bir zihnin iyi/kötü, doğru/yanlış ayrımı yapma yetisi olarak kullanılmaktadır.

adaletsizlikten yakınmaktadır ve çoğu zaman bu yakınmalar 'ezbere' olmaktadır. Bu minvalde, politik yargı her zaman adaletsizlik bilincinin olduğu yerde ortaya çıkmakta, adaletsizliği gidermeye çalışmaktadır.[100] Yasalar aracılığıyla bir *homo legalis* görülen yurttaşlık anlayışıyla, bu adaletsizliğin üstü örtülmeye çalışılmaktadır. Politik yargı adaletsizliği ortaya çıkaran ve bunu tartışmaya açan yargıdır. Politik yargı bize ne yapmamız gerektiğini söylemez ama yargılamadan edemeyeceğimizi söyler.

[100] Cengiz Çakmak, "Politik Yargı Olarak Politik Felsefe", *Politik Felsefe Nedir?*, ed. M. Ertan Kardeş, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, s. 143.

2 POLİTİK YARGIYI ANLAMADAKİ GÜÇLÜK

Politik yargı meselesi, düşünce tarihinde yeni bir soru değildir. Başta Platon ve Aristoteles olmak üzere birçok filozof, kamusal alanda alınan kararların dayandığı muhakeme biçimleri üzerine düşünmüş, neyin adil, neyin doğru, neyin kamusal alanda 'iyi' olacağı üzerine tartışmıştır. Bernard Crick, politik yargının her yerde olduğunu, ya bir beceri, erdem olarak övüldüğünü ya da yokluğundan yakınıldığını ancak kavrama dair bir literatür olmadığını iletir.[101] Dolayısıyla politik yargının 'düşünülmemişliği' değil, anlama ve açıklamasındaki süreğen güçlük, bu bölümün odak noktasıdır.

Birinci bölümün sunduğu perspektif, politik yargının nasıl anlaşabileceğinden önce, neden anlamakta güçlük çektiğimizi sorgulamayı gerektiriyor. Amacımız teorik bir tanım vermekten çok, bu kavrayışı zorlaştıran bazı derinlikli katmanları görünür kılmaktır. Çünkü çoğu zaman sorun, yargının ne olduğu değil, yargıyı mümkün kılan düşünme alanının bastırılmış -daha çok kişinin kendi eliyle- olmasındadır. Buna bağlı olarak, politik yargı kavramı hem çok uzak hem de fazla yakın bir yerde durmaktadır. Her insan yargıda bulunur, lakin 'kendi' yargısı yerine geçen alışkanlıklar, pozisyonlar, ezbere kalıplar yalnızca 'doğru/yanlış', 'iyi/kötü' hakkında anlama ve karar vermeyi değil, birlikte yaşamak için neyin önemli olduğuna da dair karar vermeyi de güçleştirmektedir. Bu bağlamda kişilerin önyargıları ve ön anlamaları önemli olmakta ancak çoğunlukla sağlıklı bir politik yargı için kurtulunması gereken bir şey olarak anlaşılmaktadır. İnsanın tarihsel ve kültürel bir varlık olarak, düşüncelerinin toplumsal yapılar tarafından şekillendiği düşünüldüğünde meselenin bu kadar basit olamayacağı açıktır. İkinci olarak, varlık ve görünüm arasındaki eski ve hala etkili ikilik, düşünce geleneğinde teori-pratik, bilgi-kanaat, felsefe-politika gibi ayrımlarla yakından ilişkili olmuş ve politik yargıyı anlamayı zorlaştıran güçlüklerden biri olmuştur. Politik yargı bu ayrımlara paralel olarak ya teorik soyutlama olarak ya da salt bir uygulama olarak anlaşılmıştır. Biz ise bu ayrımı,

[101] Crick' e göre Aristoteles, Spinoza, Hobbes, Hume, Burke, Godwin gibi politik filozoflar dahi bu meseleyi sadece 'geçerken' ele almıştır. Crick, "Foreword", s. x. Ayrıca Beiner' in analizine göre Platon, Aristoteles, Aquinas, Vico, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume yargı meselesiyle ilgilenmiş olmasına rağmen politik yargı kavramına dair bir 'literatür' kesinlikle oluşmamıştır. Arendt' in Kant'ın yargı yetisinin eleştirisindeki beğeni yargılarından hareket ettiği yargılama üzerine düşüncelerini tamamlayamamış olması da ancak bu konuda spekülasyon yapmaya neden olmaktadır. Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 4.

aslında aynı şeyi söyleyen ama aynı şeyi söylediğini fark etmeyen bir *anlaşmazlık* olarak ele alıyoruz. Son olarak, insanın adalet ve adaletsizliğe dair bilincinin politik yargının içeriğini belirleyen en temel zeminlerden biri olarak görmekteyiz. Adalet her zaman arzulanmış ama çoğu zaman soyut bir ideal olarak ele alınmıştır. Bu noktada adalet arzumuzun ve adaletsizliğe dair yakınmalarımızın aslında somut adaletsizlik deneyimlerinden ortaya çıktığına dikkat çekerek, politik yargının tam da bu adaletsizlik deneyimlerini fark eden, tartışmaya açan yargı olduğunu söylüyoruz. Bizim açımızdan önemli bir diğer nokta, adaletsizliğin yalnızca sisteme ya da ötekine yönelik olmadığına dikkat çekmek olmuştur. İnsanın kendi yargı yetisini askıya alması, düşünmeden pozisyon alması ya da kendi yaşamını sorgulamaktan vazgeçmesi aslında en derin ve görünmeyen adaletsizlik biçimidir ve aslında tüm adaletsizlikleri görünür kılabilmesinin, tartışabilmesinin yolu olarak politik yargının imkânı da öncelikle bu adaletsizliği fark etmekle mümkündür: bireyin kendine yaptığı adaletsizlik. Öyleyse başlayalım.

2.1 Önyargılar – Ön Anlamalar

> Bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılarıdır[102]

Yargı, Türkçe 'de 'yar'[103] kökünden türetilmiş olup, nesne, olgu, durumları analiz etmeyi, parçaları açıklamayı ve nihayetinde anlamayı da beraberinde getirmektedir. Yargının

[102] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2009, s. 20.

[103] 'Yar' sözcüğü Türkçe sözlükte "deniz, göl, ırmak gibi su kıyılarında ya da karada dik, yer, uçurum" anlamına gelmektedir. bknz. Ali Püsküllüoğlu, "Yar", *Arkadaş Türkçe sözlük*, İstanbul: Arkadaş Yayınları, 2010. Ayrıca yargı kelimesi çok eski Türk törelerinde 'yargu' olarak geçmektedir. Moğolca da 'hâkim', Çağatayca da 'ferman' olarak görülen yargı, Yunanca' da tüze anlamında *dike* yani 'hak' kelimesiyle karşılanmıştır. Yargı deyimi, Antik Yunan felsefesinde *apophansis* ve Latincede *Judicium* deyimleriyle dile getirilmiştir. Bknz. Orhan Hançerlioğlu, "Yargı", *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005. Türkçede yargı kelimesinin kökü ilk anda 'yar-mak' tan, yani fiil kökünden türetilmiş gibi düşünülmektedir. Ancak bu anlamla ilişkili olabilecek tek kaynak Nişanyan etimoloji sözlüğü gibi görünmektedir. Sözlükte -yar kökünün 'ayırmak, keserek bölmek' anlamında kullanıldığını görüyoruz. bknz. Sevan Nişanyan, "Yargı", *Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*, Liberus, 06.04.2022. Bu noktada, Özdemir, yargı kavramının batı dillerindeki etimolojisinde 'yarmak' fiili ile ilişkisi tespit edilmiş görünmediğini ileterek, kelime üzerine çalışmaların yetersiz olduğunu vurgular ve fiil kökünden geldiğini tanıtlamaya çalışır. Yargı kelimesinin hem parçayı hem bütünü anlattığını, yarma kavramının içinde bu iki anlamında bulunduğunu

önüne gelen ön sıfatı ise ona başka bir anlam katmakta ve hatta günümüz açısından düşünüldüğünde negatif bir anlayışı simgelemektedir. Bir başkasını, durumu, vakayı anlamaya çalışırken 'önyargılı olmadan hareket etmek' günümüz insanının popülist söylemlerinden biri haline gelmiştir.

Gadamer, önyargının kazandığı bu negatif anlayışın yükünü Aydınlanma' ya yükler. Öyle ki "Kavramların tarihi, Aydınlanma oluşuncaya kadar *önyargı kavramının* bugünküne benzer negatif çağrışımlar içermediğini gösterir. Aslında 'önyargı,' bir durumu belirleyen unsurların tümü nihai şekilde gözden geçirilmeden önce verilen yargı anlamına gelir. Hukuk terminolojisinde 'önyargı' nihai karara ulaşılmadan önceki geçici hukuki yargıdır. Hukuki tartışmaya giren kişi açısından bu kişinin kendisine karşı verilen bu tür yargıya muhalefet etme şansını sınırlandırır. Nitekim, Fransızca *prejudice* Latince *praejudicium* gibi "ters etki," "dezavantaj," "zarar" anlamına gelir. Fakat bu negatif anlam yalnızca türev/ikincil bir anlamdır. Negatif sonuç kesinlikle pozitif geçerliliğe herhangi bir emsalin değeri gibi bir ön yargı olarak geçici kararın değerine bağlıdır."[104]

Aydınlanmanın ayırt edici özelliklerinden biri, bireyin özerkliğini sınırlayan tüm kaynakların karşısına aklı koyan, sınırlamaya neden olacak tüm otoritelere karşı olup aklın otoritesine sonsuz güven duyan bir anlayışta kendini göstermektedir. Gadamer' in vurguladığı gibi, bu sınırlamalardan biri de önyargılar olmuştur. Friedrich Meinecke, Aydınlanmanın bireysel hakları güçlü şekilde vurguladığını ancak bireylerin ve kültürlerin gerçek benzersizliğini hiçbir zaman kavrayamadığını iletmektedir. O, Aydınlanmanın etkisiyle insanların kendilerini önyargılarından kurtardıklarında "aynı sesle konuşacaklarını ve bir bütün olarak evrende geçerli olanlarla uyum içinde olan aynı zamansız ve kesinlikle geçerli gerçekleri dile getireceklerini" savunduğunu düşünür.[105] Gadamer' e göre aydınlanmanın temel önyargısı, geleneğin de gücünü reddedecek

söyler. Yarılabildiği için bütün, bütün olduğu için yarılabilirdir. Ayrıntılı bilgi için bknz. Coşkun Özdemir, "Kök (Etimoloji), Sözcük ve Kavram İlişkisi: Yargı Sözcüğünün Etimolojik ve Kavramsal Anlamı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21 (2013), ss. 189-202.

[104] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 11.

[105]Meinecke, aydınlanma ile bireylerin eşsiz görüldüğünü ancak bu eşsizliğin ait olduğu kültürün geniş bağlamı içinde kavranmasının da gerekli olduğu vurgular. Ona göre bireyler hakkındaki yargılar, belirli tarihsel koşulları ve insanların içinde hareket ettiği daha geniş bağlamı dikkate almak zorundadır. Friedrich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, çev. J. E. Anderson, First Edition New York: Herder and Herder, 1972.

biçimde 'önyargıya karşı önyargıdır.' Aydınlanma önyargıya karşı yaptığı ikili ayrım[106] ile düşünüldüğünde ya başkalarına bel bağlayarak -uzmanlaşmanın otoritesi başlığımıza paralel biçimde- onların otoritesi ile hataya sürüklenir ya da acele ile yargıda bulunuruz. Aydınlanma bunların yerine Kant'ın Sapare Aude! "Aklını kullanma cesaretini göster!" düsturuna uygun şekilde otoriteyi akıl olarak belirlemeyi önerir.[107] Gadamer' in önyargıya ilişkin görüşlerine tekrar değinmek üzere ara vererek, teoride, aklını tek otorite kabul etmeye itirazı olmayacak günümüz bireyinin önyargılarına ve hangi bağlamlarda anlaşıldığına bakalım.

Günümüzde insanların birbiri ile rekabet halinde olduğu, toplumun her kesimine sirayet eden bir anlayışı simgeleyen neoliberal düzene entegre yaşayan bireyler, yargıda bulunmakta mahir *görünmektedir.* Öyle ki 'girişimcileş' mantığıyla hareket eden bireylerin her konuda bir fikri olmak zorundadır. Rekabetin dışında kalırsa değersizleşeceğini[108] bilen birey bu korkuyla, sistemin sunduğu hızlı ve mini bilgi akışlarında salınırken bulur kendini. Bu bilgilerin güvenilir olması yerine dikkati ne kadar popüler olduğu ne kadar dikkat çekeceği ve ne kadar kâr sağlayacağı üzerinedir. Bu sistemin üyeleri olan Müslüman başörtülü bir birey ile lgbtq+ bir bireyi ele alalım. Bu iki kişinin yan yana gelemeyeceği yönündeki çoğunluğun ön yargısı inkâr edilemez. Lakin gerçek yaşama dokunduğumuzda bu iki kişinin -ya da benzer karşıtlıktaki iki kişinin- oldukça yakın ve samimi bir ilişkisine şahit oluruz. Onların birbiri ile derdi yoktur, problem; sistemin içinde sunmak zorunda oldukları kimliklerin 'don/durul/muş' olmasından kaynaklanır. Başörtülü bireyin ailesine bu arkadaşından bahsetmesi ya da

[106] Gadamer Aydınlanmanın eleştirel önyargılar teorisine pozitif bir değer olarak yaklaşır ve Önyargıları 'otoriteden' doğan ve 'acelecilikten' doğan ön yargılar olarak ayırır. Bu minvalde, acelecilikten doğan önyargılar, bireyin kendi aklını kullanırken yaptığı hatalardan kaynaklanır. Otoriteden kaynaklanan önyargılar ise, kişinin hiçbir şekilde aklını kullanamadığı durumlarda söz konusudur. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 21.

[107] Gadamer, Aydınlanma düşüncesinin temel eğilimlerini ve geleneğe yaklaşımını ele almaktadır. Aydınlanma, her türlü otoriteyi reddetme ve tüm yargıları aklın eleştirisine tabi tutma fikrini savunur. Bu bağlamda, kutsal kitaplar dahi mutlak doğruluk iddiasında bulunamaz; onların geçerliliği, ancak akıl tarafından doğrulanmalarına dayanır. Bu sebeple, Aydınlanma, geleneği bir otorite kaynağı olarak değil, tarihsel bir araştırma ve eleştiri nesnesi olarak görür. Doğa bilimlerinin duyularla elde edilen verileri eleştirdiği gibi, gelenek de eleştiriye tabi tutulur. Bu yaklaşım, İngiltere ve Fransa da görülen uçlara savrulma olarak -özgür düşünmenin uç sınırları ve kutsal kitapların dogmatik yorumlarının karşısında ateizm gibi- görülmüş olsa da her zaman dine veya geleneğe mutlak bir karşıtlık anlamına gelmez. Örneğin; Alman Aydınlanması, Hristiyanlığın 'hakiki' ön yargılarını kabul etme eğilimindedir. a.g.e., s. 14.

[108] Harvey, bireyin niceliksel olarak-para, izlenme sayısı, terfi vb- ölçülemeyen hiçbir şeyin onu değerli kılmadığına/cağına dikkat çeker. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 165.

lgbtq+ bireyin hakları için mücadele ettiği sivil toplum örgütlerine bu arkadaşıyla birlikte gitmesi oldukça zor görünür. Hem aile hem de kuruluştaki diğer bireyler bu iki kişinin birlikteliğini yadırgayacak ve hatta onları kutuplaştırmak için girişimlerde bulunabileceklerdir. Bu durum daha önce belirttiğimiz fanatizm-hizipçilik kavramlarının ve bu durumun toplumun tümüne yansımasının zeminidir diyebiliriz. Elbette bu sorun birçok ikili ilişkide karşımıza çıkabilmektedir.[109] Gülmeyi çok sevmeyen bir insana soğuk, samimi olan insanlara laubali yakıştırmalarında bulunurken de acele ederiz. O halde Gadamer' in aktardığı aceleyle yargıda bulunma hali vuku bulur. Nitekim bu durum düşünce şehidi Sokrates'in öncelikli olarak kıyafetleriyle yargılanmasına değin izini sürebileceğimiz kadar eskidir aslında.

Bugünün popülist söylemlerine yatkınlık, bireylerin dışlanmama niyetinde, sahih tek tipleşmelerinde görülebilir. Bu tek tipleşmeler birçok sosyal-politik olanda görülebilir olsa da insanların 'görünmek isteyen' varlıklar olarak özellikle dış görünümlerinde ve kendilerini dışarıya sunma biçimlerinde netlik kazanır. Hannah Arendt, bu noktada kendini sunma ve kendini sergileme arasında bir ayrım yapar. Arendt' in yaptığı ayrım, bireylerin nasıl göründüğüne dair önyargıların, toplumsal baskılarla şekillenen kimliklerin belirginleşmesinde nasıl rol oynadığını anlamamıza katkı sağlar. Bu minvalde, kendini sergileyen varlık, sahip olduğu özellikleri göstermekten başka çaresi olmayandır. Kendini sunma ise, sunulan imajın bilinçli bir tercih olmasından ötürü kendini sergilemeden ayrılır. Yapılacak her türlü iki yüzlülük ve hile bu sebeple kendini sunmada mümkündür ve hakikatten ayırdı noktasında hiçbir zaman tutarlılık göstermezler.[110] Her dönemde olduğu gibi günümüzün de kendini sergileyen bilinçli

[109] Jane Austen'in Elizabeth Bennet ve Fitzwilliam Darcy arasındaki ilişkiyi merkeze aldığı romanı *Gurur ve Önyargı* 'da Elizabeth'in sosyal statüsünden dolayı ona karşı önyargılı olan Darcy, Elizabeth tarafından soğuk ve kibirli biri olarak değerlendirilir. Romanda hem kişilerin birbirine karşı olan önyargı temaları hem de toplumsal sınıfların -özellikle dönemin İngiltere'si göz önüne alındığında daha da önem kazanır-evlilik ve kadınların toplumsal rolleri gibi temaların da ön yargılar temelinde düşünülmesi ile önemlidir. bknz. Jane Austen, *Gurur ve Önyargı*, çev. Işıl Önder, İletişim Yayınları, 2022.

[110] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 56. Arendt, iki yüzlülüğü genellikle ahlaksızlığın erdeme bir övgüsü olarak tanımlandığını ancak bunun tam anlamıyla doğru olmadığını söyler. Her erdem, bir hoşnutluk ifadesi ve dünyaya verilen bir sözle başlar. Bu söz, kişinin kendi hoşnut olduğu değerlere göre davranacağına dair bir taahhüttür. Ancak iki yüzlü, bu sözü bozarak bir tür ahlaki tutarsızlık sergiler. İkiyüzlülük, ahlaksızlıktan hoşlanan ve bunu gizleyen bir durum değildir aksine bir kişinin yalnızken bile diğerlerine görünmek istediği gibi görünme kararıyla ilgilidir. Bu karar, kişinin dünyada var olan davranış seçenekleri arasından bilinçli bir seçim yapmasını gerektirir. Bu seçimler, zamanla kişinin karakterini veya kişiliğini oluşturan bir bütün haline gelir. Karakter, kişinin ruhsal ve fiziksel yapısının yanı sıra yetenekleri ve kusurlarının üzerine

varlığı, kendini sunma noktasında farklılık gösterir. Bu oldukça olağan durum, kişinin kendine has yetenekleri ve kusurları üzerinde yükselen ve teşhis edilir sayısız vasıfla birlikte elbette bireyin karakterini oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken, Gadamer' in aydınlanmaya atfettiği, Arendt 'in ise Hegel'den itibaren teşhis ettiği insanın kendi kendini inşa ettiği düşüncesi eleştirisinin bugün ne anlama geldiğidir. Kendimizi sunma biçimimizin bizim seçimlerimize dayanması ve bu seçimlerin dünyadaki rollerimizle ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde günümüz bireyinin seçimlerini düşünmek yerinde olacaktır.

> Modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin, varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebinden kaynaklanır[111]

Günümüz neoliberal öznesinin hayata karşı acelesi, rekabet ortamındaki huzursuzluğu onun öznelere karşı olduğu gibi diğer her şeye karşı da mesafeli olmasına/güvensizlik duymasına sebep olur. Bu durumdaki bireyin yaşadığı içsel boşluğu ve yaşamın anlamsızlığını özneler yerine nesnelerle etkileşimde bulunarak, sosyal medya, tüketim vb. yollarla gidermeyi tercih etmektedir. Bu öznenin durumu Simmel' in deyişiyle kendi yaşamının özneye ait olmamasının trajedisidir.[112] Yani artık kendi seçimlerini yapmadan kendini sunan bireyler söz konusudur. Arendt' in altını çizdiği asıl nokta kendini sunan bireylerin kendilerini her ne şekilde sunarlarsa sunsunlar bir öz farkındalığa sahip olarak hareket ediyor olmalarıdır. Lakin günümüzde belli bir şekilde giyinmenin, belli bir şekilde görünmenin ve hatta betimlenen tarafgirlikler aracılığıyla belli şekilde düşünmenin tüm kuralları verili görünmektedir. Bu sebeple postmodernizmin farklılık talepleri yüksek sesle savunuluyor olsa da meselenin özünde olması gereken yüz, beden hatlarına sahip olmak isteyen ve -özgürlüğü temelinde, teknolojinin tüm imkanlarını da kullanılarak- 'standart' lara uymazsa yadırganan bireyler söz konusudur. Bir hayvan sahiplenmek isteyen birey bile 'güzel, şirin, kabul edilebilir' standartlara göre sahiplenme

---

kazınır. Ona göre, modern felsefe, bu karakterin insanın kendi yarattığı bir şey olduğu yanılsamasına kapılmıştır. Ancak, insanın kendini oluşturması ile varoluşun saf gerçekliği birbirinden farklıdır. a.g.e., ss. 56-57.

[111] Georg Simmel, "Metropol ve Tinsel Hayat", *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 85.

[112] Georg Simmel, "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 341.

gerçekleştirmekte, kendini sunma biçimine katkısını göz önünde bulundurmaktadır. Ekonomik olarak güçlü olanın haklı olduğu, üniversite okuyanın okumayana -koşullara bakılmaksızın- göre 'bilgili' olduğu bir dönemin öz farkındalıktan uzak bireylerinin basmakalıp, cansız basitleştirmelerine şahit oluruz. O halde belli standartların dışında kalanlar ön yargıların konusunu oluşturuyor görünmektedir.

Harper Lee'nin *Bülbülü Öldürmek*teki Tom Robinson karakterinin ten rengi sebebiyle toplumun büyük kısmı tarafından peşinen suçlu ilan edilmesi, Scout Finch karakterinin geleneksel kadın rollerinin dışında kalıyor oluşu, ya da Boo Radley karakterinin sırf yalnız kalma tercihi sebebiyle hakkında bir sürü efsanenin varlığı bizlere yaşadığımız önyargıları somutlaştırma olanağı sunar. Benzer şekilde John Steinbeck, George Milton ve Lennie Small adlı iki göçmen tarım işçisinin hikayesini anlattığı *Fareler ve İnsanlar*' da Lennie' nin zihinsel engelli olması hem görünümü sebebiyle hem de kendini 'istendiği' gibi sunamaması sebebiyle önyargıların hedefindedir. Bu noktada önyargı ve yapılan her türlü ayrımcılık arasında ayrım yapmak önemlidir. Önyargılarımız, yargılarımızı ne kadar şekillendiriyor olsa da aslında zihnimizdeki resimlerdir. Bu anlamda kilolu bir insanın sağlıksız olduğunu düşünmek bir önyargı olarak addedilirken, fit dediğimizin bir insanın sağlıklı olarak görmek de aslında bir önyargıdır. Gadamer, önyargının kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmediğini hem negatif hem pozitif değere sahip olabilecek bir düşünce unsuru olduğunu belirtir.[113] Ayrımcılık ise; olumsuz önyargıların davranışa dönüşmüş halidir. Elbette bu her olumsuz önyargının davranışa dönüşeceği anlamına gelmez. Lakin davranışa dönüşen önyargıların ayrımcılığa vardığı yerler kişilerin aralarına mesafe koyması olarak görünüyor olsa da kritik durumlarda radikal kötülüklere uzanabilmektedir.[114]

[113] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 11.

[114] Kant radikal kötülüğü, insanın ahlaki yasayı bilmesine rağmen kendi çıkarlarını ya da bencil arzularını bu yasanın önüne koymak olarak ele alır. Radikal kötülüğü kökensel olarak ele alan Kant, bencillik, çıkar, hırs vb. güdülerin bizzat kötülüğün kaynağı olduğunu söyler ve insanın özgür istenci ile kötüyü bilerek seçtiği bir durumdan bahseder. bknz. Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009, ss. 39-41. Arendt, bu kavramı Kant'tan alır ancak totalitarizm bağlamında açıklar. O, suçtan farklı olarak, radikal kötülüğün, 'insanları insan olarak gereksiz kılmak' gibi bir amacın olduğu sistemle ortaya çıktığını söyler. bknz. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3 / Totalitarizm*. Ayrıca bu noktada Lard Svendsen' ın kötülüğü dört türde sınıflandırdığı (şeytani, araçsal, idealist, sıradan kötülük olarak) ve radikal kötülüğü 'şeytani kötülükle' ilişkilendirdiği

Önyargı, herhangi bir durum ya da konuyu belirleyen tüm unsurları incelemeden, lehinde ya da aleyhinde olabilecek kanıtları yeterince araştırmadan, konunun ya da durumun hemen başında verilen doğru ya da yanlış hükmü ifade etmektedir.[115] Lakin kendimize ve dünyaya dair yargılarımızda, önyargılarımız şüphesiz tartışmasız bir yere sahiptir. Bir yargıda bulunmak, bir seçim yapmak, bir karar vermek için de 'anlama' 'yorumlamalarımız' önemlidir. Gadamer' in deyişiyle önyargılar olmadan bir anlama mümkün değildir.

Descartes ile başlayan, aydınlanma ile daha da güçlenen, tüm evrenin hiçbir koşul olmaksızın nesnel yöntemle açıklanacağı düşüncesi ile 'anlama' ya yönelik çabanın -teknik dışında- önemi azalmıştır. Heidegger, 'anlama' yı var-olabilmekliğin varlığı olarak görür ve anlama, henüz-mevcut olmayan olarak noksan kalan bir şey değildir.[116] Anlamanın icra edilişine ise yorumlama demektedir.[117] Bir şeyin öncelikle anlanması ve yorumlanması özü itibariyle *ön-sahip olmaklık*, *ön-bakış* ve *ön-kavrama* üzerine temellenir.[118] Heidegger'den oldukça etkilenen Gadamer, anlamanın ön görüsel bir yapısı olduğunu, her anlama ediminin ön anlamalarını varsaydığını söyler. Nitekim bu durum, önyargıları (*vorurteil*) varsaymaktadır. Bu sebeple anlamanın şartı olarak önyargılarımızı derinlikli olarak ele alır. Aydınlanma açısından bireysel otonomimizin önündeki en büyük engel olarak ortadan kaldırılması gereken önyargılar,[119] Gadamer için bizim geçmişle bağlantımızı kesmek yerine geçmişi bize ilk olarak açan, tarihsel anlamayı mümkün kılan pozitif unsurlardır.[120] "Anlama bir olay olarak gerçekleşir ve felsefi açıdan bakıldığında hermenoytiğin ne türde bir anlama olduğunu, kendisi de tarihsel değişmeyle birlikte

esere bakılabilir. Bu minvalde düşünür, radikal kötülüğün oldukça nadir görülen -genelde mitolojik ya da teolojik- bir kavram olduğunu, tarihsel bağlamda karşımıza çıkan kötülüklerin daha çok araçsal, idealist ya da sıradan kötülük kategorilerine girdiğini vurgular. bknz. Lars Svendsen, *Kötülüğün Felsefesi*, çev. Mehmet Hocaoğlu, İstanbul: Redingot Kitap, 2018.

[115] Antony Flew (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Rev. 2nd ed New York: St. Martin's Press, 1984, s. 286.

[116] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 226.

[117] a.g.e., s. 232.

[118] a.g.e., s. 235. Dasein' in yorumlamak için önce anlaması gerekliliği temelinde, mesele anlama ve yorumlamayı modern dönemle başlayan ve olgunlaşan bilgi idealine yaklaştırmak değildir. Nitekim "Bilimsel kanıt görevi gereği kanıtlayacağı şeyi önceden varsayamaz." a.g.e., s. 238. Yani yorum hep anlaşılmış olan temelinde hareket etmektedir. Buradaki döngüde Heidegger, bu döngüye dahil olmak ve tüm ön anlayışlar ile anlamaya çalışmak vurgusu yapmaktadır. Ön anlamalardan yoruma ve yine anlamaya dönen kısır bir döngü söz konusudur.

[119] István M. Fehér, "Prejudice and Pre-Understanding", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn, Malden, Mass. Oxford Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, s. 284.

[120] David E. Linge, "Editor's Introduction", *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, çev. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977, s. XIV-XV.

değişen ne türde bir bilim olduğunu sormaktır."[121] Genel bir ifade ile hermeneutik, gelenek, arka plan koşulları, yaşam biçimlerini dikkate alır ve geleneksel olarak türetilmiş ve tarihsel olarak aktarılmış önyargılarla ilgilidir. Steinberger' e göre bu önyargılar, akıllıca düşünme ve hareket etme kapasitemizin temelini ve ifade edilmemiş sezgisel bilgi deposunu oluşturur.[122]

Arendt, yaşamda paylaşılan, sohbet sırasında açıklamaya gerek duymadan ortaya atılan önyargıların, günlük hayatımızın bir parçası olması sebebiyle politik olduğunu söyler.[123] Bu sebeple yaşamın her noktasında karşılaştığımız önyargılar şikâyet edeceğimiz ya da değiştirmeyi deneyeceğimiz şeyler değildir. Bu yönüyle Gadamer' in önyargı üzerine düşünceleri ile paralellik bulunduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki "İnsan önyargılar olmadan yaşayamaz, zira ömrü boyunca karar vermesini/yargıya varmasını gerektiren her şey hakkında özgün bir yargı oluşturmaya yetecek zekaya ve kavrayışa hiçbir insan sahip değildir, kaldı ki böyle tam bir önyargısızlık insanüstü bir uyanıklık gerektirir. Önyargılara açıklık getirip onları gidermenin her dönemde ve her yerde politikanın görevi olması bu nedenledir; ancak bu demek değildir ki politikanın görevi, insanları önyargısız olacak şekilde eğitmektir ya da böyle bir aydınlanma yaşamaya çalışanların kendisi önyargıdan muaftır."[124] Ona göre, tarih boyunca insanlar hayatlarındaki belli başlı alanlarda bir karşılaştırma ya da değerlendirme yaparken, önyargılarına her zaman itimat etmişlerdir.

Ancak Arendt için yargı-önyargı ilişkisinde, önyargının, günlük yaşamda yargılama standardı olarak kabul edilmesinin sınırları vardır. Bu meşruiyet yalnızca saf/gerçek/halis yani yargı iddiası taşımayan önyargılar için geçerlidir. Yani, önyargılar toplumsal hayatın standartları olarak işlev görebilir, ancak bu meşruiyet yalnızca halis önyargılar için geçerlidir. Halis önyargılar, kişisel deneyimden bağımsızdır ve genellikle toplumsal kanaatlere veya genel kabul görmüş görüşlere dayanır. Bu yönüyle, bireysel farklılıklarla ya da kişisel deneyimle temellendirilen yargılardan ayrılırlar. Deneyimden bağımsız

[121] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 66.
[122] Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, s. 223.
[123] Hannah Arendt, *Politikanın Vaadi*, çev. Müge Serin, Sel Yayıncılık, 2023, s. 92.
[124] a.yer.

kalıplaşmış olarak var oldukları için, bir netlik sunmaz ve önyargılar bir 'ikna' dan ziyade ön kabullere dayanırlar. Arendt' in bu noktada tehlikeli gördüğü durum yargının yerine önyargının geçmesidir. Bu tehlike, politik düşüncenin temeli olan yargıdan mahrum kalındığında ve bu durum politik alana yayıldığında ortaya çıkar.[125] Zerilli' nin ilettiği üzere, "Eğer Arendt' in iddia ettiği gibi tüm politik düşünce esasen yargılama kapasitesine dayanıyorsa, o zaman önyargılar, sadece anlamayı mümkün kılan unsurlar değil, aynı zamanda demokratik politika için potansiyel olarak devre dışı bırakıcı unsurlardır."[126] Elbette burada bireyin düşünmesinin, sorgulamasının önüne geçen 'önyargılar' anlayışı söz konusudur. Bu anlamda, bir önceki bölümde de bahsettiğimiz üzere, demokrasiyi demokrasi yapan yurttaşların, yargılama yetisini sadece bi(r)ey olarak seçim yapmasında görmekteyiz. Önyargıların buradaki tehlikesi ve aslında gücü, geçmişe sıkı sıkıya bağlı olmasında yatmaktadır. Çok önceden oluşturulan bir yargı, önyargının ardında saklı kalır. Yeniden değerlendirilmeden kalıplaşan önyargılar, yeniden değerlendirilmemesi sebebiyle yargının oluşmasını engeller ve aynı zamanda şimdiki zamanın özgün deneyimini olanaksız hale getirir. Bu sebeple "şayet önyargıları gidermek istiyorsak, önce onlarda içerilen geçmiş yargıları keşfetmeliyiz; demek ki onlarda yatan her ne hakikat varsa açığa çıkarmalıyız."[127] Buna paralel olarak Arendt yargı sözcüğünün iki anlamı arasında ayrım yapar: ilk olarak,

> Yargı öncelikle münferit ve tikel olanı genel ve evrensel olan altında düzenlemek, sınıflandırmak, böylece düzenli bir değerlendirme yapmak, yani somut olanın tespit edilmesini sağlayan standartları uygulamak ve somut olana istinaden kararlar almak anlamına gelir. Bu tür yargıların hepsinin ardında peşin hüküm, önyargı vardır. Sadece münferit vaka değerlendirilir ama standardın kendisi ya da onun ölçmek için kullanıldığı şeye uygun bir ölçü olup olmadığı değerlendirilmez. Standart konusunda belli bir noktada bir yargıya varılmıştır ama şimdi o yargı benimsendiğinden daha başka yargılara varmak için adeta bir araç olmuştur.[128]

---

[125] a.g.e., s. 93.
[126] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, s. 126. Çünkü önyargılar, mevcut deneyime dayalı yargıda bulunmanın (*Urteile*) yerine geçebilen önyargılardır. Bu noktada çoğunlukla başkalarının örtük mutabakatına güvenme söz konusudur.
[127] Arendt, *Politikanın Vaadi*, s. 94. Arendt' e göre önyargılar içinde saklı olan hakikati gün yüzüne çıkarmayı gerektirir. Bu adımın atlanılması durumunda, Yahudilere ya da Amerika'daki siyahilere dair köklü önyargılar gibi meselelerde, çözüm arayışlarının sınırsız ve sonuçsuz bir döngüye dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durum, bu tür meselelerle ilgili sayısız kitabın ve saygın hatiplerin çabalarının neden yetersiz kaldığını açıkça ortaya koyar.
[128] a.yer.

Bu bağlamda Arendt' in çalışmalarının arka planını oluşturan -yaşadığı yirminci yüzyılın totaliter politikaları- tüm unsurlarla birlikte düşünüldüğünde, önyargıların bir yargı biçimini alması oldukça sorunlu görünmektedir. Zira münferit vakaların -ve bağlantılı insan hayatlarının- genel kurallar sorgulanmadan yargılandığına ve bu kuralların mağdurları olduğuna bizler de aşinayız. Bu sebeple Arendt için yargı konusu oldukça önemlidir ve O, yargının alıntıda verilen standartların olmadığı, günlük yaşamımızda alışılmamış, yeni bir durumla karşılaşıldığında kişinin durumu doğru/yanlış değerlendirdiğini/yargıladığını söylediğimizde yargının kazandığı ikinci anlam üzerine düşünür.[129] Ve burada "kişinin ayırım yapma yeteneğiyle, düzenleme ve sınıflandırma yeteneğiyle olduğundan çok daha fazla alakalı olan yargı yetisi"[130] önem kazanır. Yargı, standartları sorgulama kapasitesine sahiptir ve tamamen yeni, önceden kategorize edilmemiş durumlarda ortaya çıkar. Buna karşın önyargılar, geçmiş yargıların donmuş, katılaşmış ve yeniden değerlendirilmeden aktarılan versiyonlarıdır. Önyargılar, geçmişe sıkı sıkıya bağlı olmaları nedeniyle bireyin gerçeklikle eleştirel ve açık bir şekilde yüzleşmesini, şimdiki zamanın özgün deneyimlerini engeller. Ancak, ideolojiler bu süreci daha da ileri taşıyarak, bireyi tüm deneyimlerden yalıtan ve evrensellik iddiasında bulunan sistemler sunar. İdeolojilerin önyargılardan farkı, evrensellik iddiası taşımalarıdır, bu da onların daha kapsamlı bir tehlike haline gelmesine yol açar. Lakin Arendt' e göre modern dünyada, geçmişte sabit bir dayanak olarak kabul edilen standartlar artık geçerliliğini yitirmiştir. Bu durum geçmişi anlamlandırmayı ve geleceğe yönelik eylem ilkeleri oluşturmayı zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda çağımız genellikle bir tür nihilizmle, değerlerin çözülmesiyle ve ahlaki düzenin krize sürüklenmesiyle yorumlanır. Arendt' e göre böyle yorumlar, standartların olmadığı durumlarda bireyin yargıya varmasının mümkün olmadığı, yargılama yetisinin yalnızca herkesin üzerinde uzlaştığı genel ilkelere dayanarak mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadır.[131] Modernitenin bu biçimde karakterize edildiğine ilişkin iddia, Arendt' in, kişisel

[129] a.g.e., ss. 94-95. Arendt' in son eseri *Zihnin Yaşamı* ve *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler'*den önce, tikel olanın peşin hükümlü, önyargılı bir kuralın altına sokulmasının ötesinde bir tür yargı ile ilgilenmekte olduğunu görmekteyiz. Burada ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, Kant'ın uygun bir kuralın olmadığı bir tikel ile uğraştığımız ve bu nedenle kuralın üretilmesi gereken bir yargı biçimi olan 'yansıtıcı/reflektif/derin düşünen yargı kavramı' söz konusudur. bknz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2011, s. 28.
[130] Arendt, *Politikanın Vaadi*, s. 94.
[131] a.g.e., s. 95.

deneyimlerinin etkisiyle, önyargıları, Gadamer' in değerlendirmelerinin ötesinde daha ciddi bir tehdit olarak algılamasına yol açmıştır.[132]

Önyargının rolü bağlamında Arendt 'in görüşleri Gadamer' in önyargılara ilişkin savlarıyla karşılaştırılabilir. Gadamer, önyargıyı anlamanın ön koşulu olarak görürken, Arendt, önyargının donmuş ve yargılama kapasitesini engelleyen bir haline odaklanır. Bu sebeple Arendt' e göre, yargı, standartların ötesinde, bireyin gerçeklik karşısındaki eleştirel ve yaratıcı tutumuyla şekillenen bir süreçtir. Standartların yetersiz kaldığı durumlar, yeni düşünme yolları geliştirmek ve gerçeklikle yüzleşmenin farklı biçimlerini keşfetmek için bir fırsat olabilir.[133]

Bu minvalde Habermas, hermeneutik' e sempati ile baksa da[134] kişinin önyargılarının ve entelektüel varsayımlarının farkında olabileceğini düşünür. Dolayısıyla önyargı, aniden incelemeye, analize, değerlendirmeye ve nihayetinde çözülmeye hazır hale gelen bir önyargıdır: "(şeffaf hale getirilen) bir ön anlayış ya da önyargı yapısı artık bir önyargı olarak işlev göremez."[135] Habermas, önyargılar ve onlardan oluşan verili bir entelektüel ufuk içinde sıkışıp kalma fikrinin, toplumsal ilerleme ve ciddi değişim olasılıkları konusunda oldukça muhafazakar çıkarımları olduğunu düşünür.[136] Kendi önyargılarımızın farkına varmak ve incelemek fikri ise son derece özgürleştiricidir. Öyleyse, Arendt' in standartların yetersiz kaldığı durumlarda yeni düşünce yolları geliştirme fikrine benzer şekilde, Habermas eleştirel anlayış olasılığına dikkat çekmektedir. Tahmin edileceği üzere, hermeneutiği ciddiye alan bir isim olarak Habermas' ın önyargıya dair görüşlerine karşın Gadamer, önyargılar olmadan düşünmenin kendisinin de imkânsız olduğunu kabul eder.[137] Ona göre, önyargılarla ilgili

---

[132] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, ss. 125-26.
[133] Arendt' in yargı meselesinde -ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi- Kant'ı temel aldığını biliyoruz. Kant'ın estetik yargılar üzerine yaptığı gözlemler, yargının standartlardan bağımsız işleyebileceğini ve yalnızca değerlendirilen şeyin kendisine dayanabileceğini gösterir. Bu tür yargılar, mutlak bir uzlaşı sağlamasa da ikna edici olabilir ve eleştirel bir tartışmanın zeminini oluşturabilir.
[134] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 223.
[135] Jürgen Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method", *Understanding and Social Inquiry*, ed. Fred R. Dallmayr, Thomas A. McCarthy, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, s. 358.
[136] Jürgen Habermas, "On Hermeneutics' Claim to Universality", *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, New York: Continuum, 1985, ss. 313-16.
[137] Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, çev. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977, ss. 33-35.

her düşüncenin kendisi de önyargıya dayanacaktır. Önyargılar elbette değişken ve istikrarsızdır; ufuklar geçirgen ve sabit değildir. Değişim aslında yorumsamacı terimlerle anlaşılan entelektüel yaşamın temel bir özelliğidir; dolayısıyla yorum bilgisi hiçbir şekilde muhafazakarlık, durağanlık veya otoriteye körü körüne itaat öğretisi değildir.[138] Ancak önyargılarımızdan kaçabileceğimize ve onları bağımsız rasyonel incelemeye tabi tutabileceğimize inanmak, insan zihninin kendisini yanlış anlamaktır. Tüm düşünceler, tarihsel olarak çeşitli ve zaman zaman istikrarsız olsa da üstü kapalı ve kaçınılmaz önyargıların içine gömülüdür ve onlar tarafından şekillendirilir. Victoria McGeer ve Philip Pettit, rasyonel talepler karşısında yargının yapışkan(sticky) olduğunu söylemektedir.[139] Öncelikle şeylerin öyle olmadığına dair reddedilemez kanıtlar olsa bile, algılarımızın onları belli şekilde temsil etmeye devam etmesi anlamında 'yapışkandır'. Örneğin sudaki bir çubuğun tamamen düz olduğu açık olsa da algılarımız çubuğu bükülmüş olarak temsil etmeye devam eder. Bu algının bize verdiği bir görünümdür. Ancak çubuğu bükülmüş olarak görmeye devam etsek de onun düz olduğuna kolayca karar vermem anlamında yargılarım böyle görünmez. Algılama ve yargılama arasında kesinlikle bir zıtlık olsa da McGeer ve Pettit, yargılarımızın da algılarımız gibi, kanıtlar ne kadar reddedilmez olursa olsun, yapışkan olduğuna dikkat çekmektedirler. Öyle ki yargıya bu şekilde bakıldığında önyargılardan arınmış yaratıklardan bahsediliyor gibi görünmektedir. Oysa bizler o türden yaratıklar değiliz.[140] Ayrıca çalışmanın aktardığı üzere yakın zamanda zihin üzerine yapılan çalışmalardaki ortak tema, algısal yetilerimizin sabit kalıplara kilitlenmiş olması gibi, yargısal yetimizin de -belirli şekillerde- sabit olduğudur.[141] Bugün kanıta dayalı yargılarda bulunmanın kolay olmaması gibi, yargıya dayalı oluşturulmuş inançları sürdürmek de kolay değildir. "Yargı yaşamı agonistiktir, sınırlayıcı ve çarpıcı güçlerden kaçmak ve gerekçeli görüşün sürdürülmesinde onları uzak tutmak için sürekli bir mücadele gerektirir."[142] Bizler

[138] a.g.e., s. 31.
[139] Bknz. Philip Pettit, Victoria McGeer, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", *Political Judgement: Essays for John Dunn*, ed. Richard Bourke, Raymond Geuss, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 50-70. Ayrıca bu noktada John Dunn, siyasi ve psikolojik alışkanlıklarımızda biz insanların kendimizi aklın 'en hafif esintisine' duyarlı hale getireceğimiz yönündeki varsayımı eleştirmektedir. bknz. John Dunn, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*, London: Harper Collins, 2000.
[140] Çalışma, yargılamanın yalnızca insanlara özgü olduğunu söylemektedir. Örneğin robotlar ne kadar zeki, esnek, karmaşık hale gelirse gelsin, yargıda bulunmayacaklardır. Çünkü önermeler hakkında inançlar ve arzular oluşturabilmek için gereken anlamsal yükselişi gerçekleştiremeyeceklerdir. bknz. Pettit, McGeer, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", s. 53.
[141] a.g.e., s. 58.
[142] a.yer.

buradaki mücadeleyi irademize güvenerek aşacağına inanan canlılarız. İrade ise hep geleceğe yönelik bir anlamı barındırır.[143] Bugün kötü olarak nitelendirilen bir alışkanlığı bırakmak için bile kullanılan 'senin iraden yok mu?' cümlesi iradeyi kullanarak gelecekte bu davranışı yapmamayı içermesiyle bir öz-denetimi, öz düzenlemeyi beraberinde getirmektedir. Bu anlamda bazı irade teorisyenleri iradenin, aklın öngördüğü yolları sessizce takip ettiği bir zihin yapısına neden olduğunu söyler.[144] Bunun doğru olduğu kabul edilse dahi, bugünün gündelik yaşam gerçeğinde insanların bir performans öznesi[145] olarak insani zayıflığın üstesinden gelme çabaları, 'kendi' aklının öngördüğü yolları takip etme noktasında problem yaşamaktadır. Yaşanılan bu problem de elbette yargılarını etkilemektedir. Nitekim başka baskıların ortaya çıkmasına izin verildiğinde, kişi artık yargıda bulunduğu meselelerle tutarlı bir şekilde düşünmeyecek ve hareket etmeyecektir. Dolayısıyla yargısal olarak onayladığı şeye tüm kalbiyle inanmayacaktır.[146] Öyleyse, burada bahsi geçen 'tüm kalbiyle inanma', yargı meselesindeki mücadele için bir içselleştirmeyi de beraberinde getirmektedir. Bu içselleştirme ise istemsiz biçimde önyargılara, ön anlamalara, mevcut inançlara büyük bir pay ayırmaktadır.

Günümüzde mevcut inançlarımızı etkilemesine izin vermemek için 'inatçı ve bilinçsiz bir kararlılık' sergilediğimize dikkat çeken McGeer ve Pettit, bu konuda çarpıcı çeşitlilikte çalışmalardan birkaç örnek verir: Çeşitli argümanları değerlendirmemiz istendiğinde, inançlarımızla çelişen sonuçlara sahip geçerli argümanları reddetme ve uygun sonuçlara sahip geçersiz argümanları onaylama eğilimindeyiz. Kabul ettiğimiz hipotezleri kontrol etmemiz istendiğinde, karşıt örnekleri değil, doğrulayıcı önermeleri arama eğiliminde oluruz. Farklı yönlere giden raporlar sunulduğunda, önceki anlamalarımıza uygun olanları daha iyi düşünürüz. Sosyal dünyada, yalnızca başkaları hakkında hızlı değerlendirmeler yapma eğiliminde olmakla kalmaz, aynı zamanda genellikle karşıt kanıtlara rağmen bu ilk yargılarda ısrar etme eğiliminde oluruz.[147] Çalışma, aklın özgür alanında hareket etmediğimizi ve doğamız gereği 'yargılarımızın nereye gideceğinin

[143] İngilizcede yardımcı fiil olarak 'will' geleceği işaret ederken, 'to will' iradeye işaret etmektedir. Arendt, zihnin varlığından şüphe etmemiş büyük filozofların çoğunluğunun iradenin yanılsamadan ibaret olduğuna inandıklarını söyler. Buradaki sorun, iradenin hiç var olmamış şeylerle meşgul olmasından kaynaklanmaktadır. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 258.
[144] John McDowell, "Virtue and Reason", *The Monist*, C. 62, S. 3 (1979), ss. 331-50.
[145] Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, 2. b., İstanbul: İnka Kitap, 2024, s. 19.
[146] Pettit, McGeer, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", s. 56.
[147] a.g.e., s. 61.

aydınlanmış ustaları olmamamız' sebebiyle yargının oluşumu sürecinde belli zorluklar olduğunu kabul etmemiz gerektiğini vurgular.

Önyargılar ve ön anlamalar, olumsuz anlamlar yüklense ve aşılmaya çalışılsa da aklın dahi aşmak için yeterli olmadığı bir kavram olarak ele alınsa da yargıda bulunmadan önce konum alır ve bu yönüyle kesinlikle yargılarımızı da etkiler. Bu anlamda rasyonel bir teste tabi tutmadan yaptığımız tercihleri içerir ve çoğunlukla sezgiler ve içgüdülerle belirlenir.[148] Önyargılar genellikle arka plandadır ve sezgisel olarak anında, düşünmeden çağırılır.[149] Ancak, bir yargıda bulunurken 'anlama' larımızın yadsınamaz önemi ve gerekliliği bu iki kavramın kesişmesini sağlar. Önyargılar, Josef Bleicher' in deyişiyle, 'anlamanın verili ufku' nu oluştururlar.[150] O halde denilebilir ki önyargılar ve ön-anlamalar, politik yargılarımızın ayrılmaz bir parçasıdır. Lakin politik yargılarımızı şekillendirirken hem bir kaynak hem de bir engel olarak karşımıza çıkmasıyla ele alınmalıdır. Gadamer' in önyargıyı anlamanın ön koşulu olarak gören görüşleri, önyargıların yalnızca olumsuz bir yargı olmadığını, aynı zamanda dünyayı anlamamızda bir başlangıç noktası sunduğunu hatırlatır. Öte yandan, Arendt' in önyargıların yargılama kapasitesini donduran ve yaratıcılığı engelleyen yönüne odaklanması, bu kavramın eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu kavramların taşıdığı çift anlam – bir yandan geçmişin birikimini ve geleneğin önemini temsil ederken diğer yandan düşünsel sınırlara neden olması– günümüzde de belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Modern söylemlerde sıkça kullanılan 'önyargılı olma!' ifadesi, genellikle önyargıların olumsuz bir yönüne vurgu yaparken, geçmişten devraldığımız birikimin politik ve ahlaki yargılarımızdaki yerini göz ardı etme riski taşır. Bugün, bireylerin politik ve sosyal yaşamda önyargılarla hareket etme eğilimi, neoliberal düzenin hızla şekillendirdiği yüzeysel bilgi akışlarıyla birleşmektedir. Bu süreçte, önyargılar, bireylerin karşısındaki gerçekliği anlamalarını kolaylaştıran bir araç olmaktan çıkarak, onları geçmişin kalıplarına hapseden bir engele dönüşebilir. Ancak, önyargıların tamamen

[148] Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 92.
[149] Örneğin, davalar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri keşfetmesi gereken hukukçu, bunu birdenbire yapmaz. Hukuksal kavrayış, geleneksel ve yerleşik bir ön anlayış yapısından ortaya çıkar. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 241.
[150] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, 1st edition London: Routledge, 1993, s. 108.

reddedilmesi de bireyin tarihsel kökenlerinden kopmasına neden olabilir. Bu noktada önemli olan, önyargıların içerdiği hakikati ve tarihsel bağlamı anlamak, onları eleştirel bir süzgeçten geçirerek dönüştürebilmektir. Önyargılar, zihnimizde geçmişe dair bir resim oluşturarak insanlığın kolektif belleğini bugüne taşır hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kimliğimizi ve değerlerimizi şekillendirir. Ancak, önyargıların yargılarımızı daraltma tehlikesini göz önünde bulundurarak, onları sorgulamak ve eleştirel düşünceyle sınamak da bir o kadar gereklidir. Günümüz bireyleri, teknolojinin hızlandırdığı bir dünyada geçmişe ve geleneğe sık sık sırt çevirirken, insanlığın tarihsel tecrübelerinin sunduğu derslerden kopma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, politik yargıların derinliğini kaybetmesine yol açabilmektedir. Öte yandan, önyargıların geçmişten gelen bu derin kökleri, bugünün meselelerine dair daha zengin ve anlamlı bir perspektif sunma potansiyeline sahiptir. Önyargıların varlığını kabul etmek, eleştirel düşünce ve yaratıcı yargı mekanizmalarını devreye sokmak, daha adil ve kapsayıcı bir politik alanın kapısını aralayabilir. Bu bağlamda, yargılarımızda hem geçmişin gücünü hem de bugünün ihtiyaçlarını dengeleyebilmek, politik düşüncenin vazgeçilmez bir parçasıdır. Hem geçmişe hem de geleneğe duyulan saygının, insanlık için düşünce özgürlüğü ve eleştirel yargı ile dengelenmesi gerektiğini düşünüyoruz

2.2 Varlık-Görünüm *Anlaşmazlığı*

> İçine doğduğumuz dünya, hepsinin ortak özelliği *görünmek* olan, dolayısıyla da uygun duyu organları bahşedilmiş varlıklar tarafından algılanması yani görülmesi, duyulması, dokunulması, tadılması ve koklanması gereken doğal ve yapay, canlı ve ölü, geçici ve kalıcı pek çok şey barındırır. Eğer görünümlerin bir muhatabı- yani salt orada bulunmakla kalmayıp kendilerine görünen ve algılarına sunulmuş şeyleri tanıyabilecek, ayırt edebilecek ve tepki verebilecek (<yani> kaçabilecek ya da kovalayabilecek, onaylayacak ya da reddedecek, suçlayacak ya da övülecek) canlı varlıklar olmasaydı, hiçbir şey görünmez "görünüm" kelimesi hiçbir şey ifade etmezdi. Hiçlikten gelip girdiğimiz, oradan da bir hiçliğe gittiğimiz bu dünyada *Varlık ve Görünüm örtüşür.*[151]

Felsefe tarihinde karşılaştığımız pek çok dikotomi, Arendt' in vurguladığı gibi, özünde bir varlık-görünüm ayrımı etrafında şekillenir. Platon'un idealar kuramından modern

[151] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 37.

fenomenolojiye uzanan çizgide, görünen ve gerçekten var olan arasındaki mesafe, düşüncenin temel sorunlarından biri olarak ele alınmıştır. Bu bakış açısı, yalnızca metafizik bir tartışma değil, aynı zamanda algı, bilgi ve politika alanlarına uzanan bir sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. Varlık ve görünüm, dünyayı kavrayışımızda birbirine sürekli temas eden aynı gerçekliğin iki kurucu boyutu olmasına rağmen, bir boyutun öne çıkarılmasıyla bir *anlaşmazlığ*ı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bir bütün olarak insan ve insana dair tüm olanakları, belirlenimleri anlama gayretinde 'aynı şey'i/leri sorgulayanlar, varlık ve görünüm arasında bir *anlaşmazlık* halinde olmuşlardır.

Bilge olmak ve bilgili olmak, ruh-beden, varlık-görünüm, akıl-sağduyu, bilgi-kanaat, teori-pratik, vb. ayrımlar anlaşmazlıklara neden olur. Soyut entelektüel faaliyet ile pratikte uygulayıcıların faaliyetleri arasında büyük fark olduğu yargısına aşinayız. Örneğin yasa yazmak entelektüel bir faaliyetken mahkemede hâkim olmak pratik bir faaliyet olarak görülür. Bu aynı zamanda pratik insan -kadim dönemden beri kullanılageldiği haliyle pratik bilgelik- imgesini de beraberinde getirecektir. Aristoteles'in teleolojik anlayışından itibaren, bugün de büyük ölçüde geçerli olabilecek anlayış, bazı insan doğalarının bazı işlerin doğasına daha uygun olduğu yönündedir. Buradaki örneğimiz için hâkim, iyi muhakemeye ve pratik bilgeliğe sahip olmasıyla mahkemedeki görev için uygun görünmektedir. Yasa yapacak kişi ise, teoride başarı sağlayacak olan entelektüeldir. Bu minvalde teori ve pratik için yapılan ayrımlar edebi/tarihi geleneğimizle pekiştirilmeye devam etmiştir. Örneğin salt teorik başarıdan yoksun olduğu aşikâr olan Perikles[152], bu yoksunluklarını dünya işlerinde başarı

[152] Thukydides, Perikles' i derin politik muhakemeye sahip bir lider olarak betimler ancak bu muhakemenin sınırlarını da vurgulamaktadır. Perikles' in liderliğinde Atina, dış politikada pragmatik ve stratejik yaklaşımlar sergilese de hem içeride hem dışarıda çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Perikles' in liderliği sırasında alınan kararlar kısa vadede başarılı görünse dahi uzun vadede Atina'yı zor durumda bırakmıştır. Perikles, kararlarında her zaman yeterli bilgiye sahip olmamış; özellikle kuzeydeki Potidaea ve Makedonya meselelerinde yanlış istihbarata dayanarak hareket etmiştir. Sparta ile olan gerilimde barışı sürdürme şansını değerlendirememiş, gurur, şan gibi faktörler stratejik muhakemesine baskın gelmiştir. Geoffrey Hawthorn, Perikles' in kendi yarattığı sistemin ve Atina'nın güç gösterisinin rehinesi haline geldiğini söyler. Bu minvalde halkın beklentilerini karşılamak için savaş gibi riskli kararlar almak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Perikles'in, liderlik yetenekleriyle etkileyici bir figür olsa da belirsizlikler karşısında sezgiye dayalı kararlar aldığını görmekteyiz. Bu durum onun kısa vadeli pratik sonuçlara odaklanmasına, halkı yatıştırmak ve desteklerini kazanmak için popülist politikalar izlemesine neden olmuştur. Yani aldığı kararların teorik bir temele dayanmaması ya da üzerine düşünülmeden verilen yargıları söz konusudur. Geoffrey Hawthorn, "Pericles' Unreason", *Political Judgement: Essays for John Dunn*, ed. Richard Bourke, Raymond Geuss, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 205.

göstererek telafi etmiştir.[153] Teorik olanı düşünmek ile -dolayısıyla akıl ile-, pratik olanı eylem, sağduyu ile özdeşleştiren anlayış, temelde teori ile pratiği, akıl ile sağduyuyu ayırmış; ilkini varlık alanına ikincisini görünüm alanına yerleştirmiştir. Dolayısıyla hakikat felsefede, politika ise *praksis* alanında görülmüştür.

Arendt, hiç kimsenin hakikat ile politikanın arasının oldukça kötü olduğundan şüphe duymadığını söylemektedir.[154] Hakikat arayışı olarak felsefenin ve *praksis* etkinliği olarak görülen politikanın bu anlaşmaz görünümü, ilkinde aklın kullanımına, ikincisinde pratik bilgeliğe muteberlik kazandırmıştır. O halde akıl başka, yargılama başka bir şeydir. Peki, yargılama hiçbir şekilde entelektüel bir karakter/unsur taşımaz mı? Ya da pratik bilgeliğe sahip biri karar verirken aklını kullanmaz mı? Sağduyulu biri düşüncesizce mi davranır ya da sağduyu düşünsel bir nitelik içermez mi? Benzer şekilde pratik bilgeliğin felsefe ile bağlantısı olmadığından, hiçbir soyutlama, akıl yürütme içermediğinden bahsedebilir miyiz? Tüm bu sorular bu şekilde sorulduğunda anlamsız görünmektedir. Buradaki ayrım, akıl ve yargı arasındaki ayrımdan ziyade aklın farklı türleri ya da kullanımları arasındadır[155]. Peki ne olmuştur da akıl ve yargı bu şekilde bir ayrıma gitmiştir?

Klasik gelenekte filozof ile tikel olanlar arasında sürekli bir mesafe söz konusudur. Filozof değişmeyenin, özün, ölümsüz olanın arayışındaki insan olarak görülmüştür. İlk filozoflarda bir *arkhe*[156] arayışı olarak görülen değişmeyene ulaşma isteği, Parmenides' de tikelliği ve değişimi yadsıyarak doruk noktasına ulaşmıştır ve Nietzsche' nin deyişiyle batı felsefe geleneğindeki dikotomilerin sorumlusu olarak görülmüştür.[157] Parmenides' ten oldukça etkilenen Platoncu felsefenin de en temel özelliklerinden biri bilgi ve salt

[153] Steinberger, bu noktada Washington'u da örnek gösterir. Çok az tarihçinin inkâr edeceği gibi, Washington'un, "entelektüel" başarıları oldukça önemli olan John Adams ya da Madison'dan daha iyi bir başkan olduğunu söyler. bknz. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 2.
[154] Hannah Arendt, "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 271.
[155] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 3.
[156] Arendt, klasik Yunancada *arkhe* sözcüğünün bilinen 'başlangıç' anlamının yanı sıra 'yönetim' anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Arendt, *Politikanın Vaadi*, s. 44.
[157] Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992, s. 55.

kanaat arasındaki ayrımdır.[158] Steinberger, Platonun geleneğin etkisiyle erken dönem diyaloglarında da böylesi bir amacı olduğunu iddia eder. Sokrates, *Euthyphron* ile dindarlık sorusunun, *Lakhes* ile cesaret sorusunun, *Protogoras* ile erdem sorusunun peşine düştüğünde, amacın sadece doğru olmak değil, gerçek bilgiye sahip olduğu için doğru olmak olduğu açıktır. Belki de Euthypron' un babasını mahkemeye çıkarması gerçekten dindarlıktır, ancak kendisi bunun dindarca bir şey olduğunu *bilince*ye kadar eylem tatmin edici değildir.[159] Burada politik yaşam, kanaatten ziyade bilgi tarafından yönetilir ve politikada faaliyette bulunanlar da bunu bilgili bir şekilde yapmalıdır. Aynı şekilde politik düşüncenin kendisi de yani teorik girişimleri de bu şekilde yönetilir.[160] Böyle bakıldığında filozof, görünümler dünyasını, duyusal alanı terk ederek; görünümlerin ötesinde olana, (hakiki) varlık alanına, tümel olana yönelmiş ve hakikati burada arar görünmüştür.

Antik Yunan toplumu, hakikati merkeze alan ve insanı aydınlatmayı amaçlayan söyleşi geleneğiyle bir bütünlük tasavvurunu beslerken; öte yandan agonistik toplumsal bağlara dayanmasıyla iki karşıt görüşü bünyesinde barındırır. Bu ikili yapı, bir yanda görünüşü geri plana iterek bir 'ideali' yüceltirken, öte yanda ise mevcut olanı saptamaya yönelir.[161] Her iki durum için de tarihsel olarak Yunan devletleri ister sosyal ister politik açıdan ele alınsın sözün politik işlevine dair teşhisler her zaman merkezi bir rol oynamıştır. Mabel L. Lang, Yunanlıların bir araya gelmelerinin asıl işlevi olarak gördüğü konuşmanın -ister felsefi soruşturma ister politik tartışma ister gevezelik için olsun- Yunan sahnesinin daimî bir veçhesi olarak *Agora*da gerçekleştiğini söyler.[162] Herkes tarafından görülebilir,

[158] Duyularımızın bize sunduğu tüm tikel görünümlerin -değişen, dönüşen, ölümlü doğalarına rağmen- ardında değişmeyen bir anlam arayışı ve değişmeyen bir varlık alanı tasavvuru söz konusudur. Filozofun hakiki olana ulaşma arzusunun en somut örneği ise bilindiği üzere Platon'un idealar öğretisidir.
[159] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 8.
[160] Steinberger, buradaki paradigma örneğinin Platon olduğunu, felsefenin ilke ve prosedürlerinin hem filozof/krallar hem de onlar hakkında tartışmaya giren filozof ya da diyalektikçiler için geçerli olduğunu düşünür. Bunun yanı sıra Hobbes da bir topluluğun doğru ilkelerini üreten çıkarımları siyasi aktörlerin yurttaşlık yükümlülüklerini belirleyecekleri araçlar olarak görür. Her iki durumda da teorisyen ve uygulayıcı, farklılıkları ne olursa olsun, bilginin genel temelleri açısından faaliyet gösteriyor olarak düşünülür; teorik spekülasyon ve siyasi eylem, bu oldukça kısıtlı anlamda, bir bütündür. Ona göre stoacılar, orta çağ kazuistleri, faydacılar, sosyalistler, sosyal darwinistler adalet ve liberalizmle ilgilenen hemen hemen tüm yazarların hem politik düşünce hem politik yaşam için böyle bir temelciliğe dayanmış ya da en azından bunu varsaymışlardır. a.g.e., s. 10.
[161] Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 15.
[162] Mabel L. Lang, *Socrates In The Agora*, New Jersey: American School Of Classical Studies At Athens, 1978, s. 2. Ayrıca agora, orijinal anlamında 'bir araya gelme yeri' iken zamanla 'pazar yeri' olarak

duyulabilir ve söze dayanan kamusal mekân olarak agorada felsefe yapma kararı Sokrates ile başlamış ve onun bu kararı pratik beceri ile politikanın teorik kavranışı arasındaki karşıtlığı açmıştır.[163] Bu noktada Arendt, Sokrates'in mahkum edildiğinde Atinalı yurttaşları aşikar masumiyetine ve erdemlerine inandıramamasının bir sonucu olarak, Platon'un *ikna*' nın geçerliliğinden kuşku duyduğunu düşünür. Platon'un buradaki şüphesi *doxa*' yı yani kanaati şiddetle kınamasına, *doxa*'dan bahsedilmese bile, hakikatin her zaman kanaatin tam tersi olarak anlaşılmasına ve Platon'un mutlak standartlara özlem duymasına yol açmıştır. İnsan edimlerinin yargılanabilmesini de sağlayacak olan bu gibi standartlar Platon'un politik felsefesinin birinci saiki olmuş ve idealar kuramını etkilemiştir.[164] Arendt, buradaki meseleyi filozof ve *polis* arasında bir çatışma olarak[165] değerlendirse de Strauss, bu noktada asıl meselenin kent ve filozof olanla ilgili değil[166], filozof olanla filozof olmayan arasındaki ilişkide yattığını düşünür. Strauss' un görüşüne daha yakın bir yaklaşımla denilebilir ki, günümüzde yaşanan uzmanlaşmanın temeli de buradadır. Platon'un filozof olanların filozof olmayanlar üzerindeki yönetimi, zaman içerisinde demokrasilerimizde nihai kararın/yönetimin demokratik meclislere mi uzmanlara mı ait olduğu yönünde bir soruya dönüşmüştür ve daha önce de belirttiğimiz üzere 'doğru yargılar işin uzmanları tarafından verilmeli' olarak anlaşılmıştır. Antik dönem üzerinden verilen örneklerle birlikte buradaki bir başka ima, 'teori' ve 'soyutlamalarla' uğraşan bir kişinin, tam da bu nedenle sağduyulu ve pratik bilgeliğe

kullanılmaya başlanmıştır. Lang'a göre insanların sürekli bir araya geldiği yerin alışveriş sahnesine dönüşmesi bu anlam değişikliğinde rol oynamıştır.

[163] Richard Bourke, Raymond Geuss, "Introduction", *Political Judgement: Essays for John Dunn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 2.

[164] Arendt, *Politikanın Vaadi*, ss. 10-11.

[165] Arendt, Sokrates'in bilge olmadığını söylemesi ile felsefeden talepte bulunduğunu ve bu talebin filozof ve *polis* arasındaki çatışmanın son raddesi olduğunu belirtir. Özellikle Platon'un Sokrates'in ölümünden sonra iknaya güveninin sarsılması ile değişmeyen ebedi hakikatin hükmedeceği bir tiranlık tasarladığını düşünür. Ancak filozof 'un ebedi olanın yansımasını takdim etme çabası *polis*le ters düşmesine neden olmuştur. bknz. a.g.e., s. 15. Ona göre özellikle Antik filozoflar, insanların birbiriyle özgürce iletişime girdiği ve politik alanı oluşturan bir faaliyet olarak politik 'eylem'i anlayamamıştır. Hatta 'doğru' olana, hakikate öyle odaklanılmıştır ki önemli olan eylem (*praxis*) değil 'yapmak' (*poiésis*) olmuştur. Bu durum kamusal alandaki çoğulculuğu gözden kaçırmış ve 'beşerî meselelerdeki kırılganlığa çare olarak' eyleme melekelerinden vazgeçmelerine neden olmuştur**.** Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 286. Biz burada Arendt 'in Platon yorumlarına kısmen katıldığımızı ve Platon 'un idealar kuramı üzerinden yapılan değerlendirmelerin eksik kaldığını, Devlet Adamı ve Yasalar metni ile değerlendirilmesinin daha eleştirel ve 'doğru' bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. bknz. Semiha Küçük, *Devlet ve Yasalar'da Platon'un Politika Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019.

[166] Çünkü kent, basitçe duvarlardan oluşan bir yapı değildir, kent yurttaştır ve filozof da yurttaştır. Leo Strauss, *Platonun Politik Felsefesi: Savunma*, ed. David Janssens, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, 2018, C. 1, s. 42.

sahip bir kişi olma ihtimalinin düşük olmasını gerektirmesidir.[167] Şüphesiz buradaki anlamıyla yargı, filozof olmayanların pratik alanda verdiği kanaate dayalı yargıda, filozof olanların da teorik hakikate ulaşması yoluyla yargıda bulunması olarak anlaşılmış, ama esas olarak pratik alandaki kanaatler değersiz görülmüştür. Buradaki bir başka önemli nokta ise, Arendt' in *doxa* kelimesinin sadece kanaat değil, görkem ve ün anlamlarına gelmesinin, "politik alemle yani herkesin göründüğü ve kim olduğunu bizzat gösterebileceği kamusal alanla ilişkili"[168] olduğuna dikkat çekmesidir. Özellikle Antik Yunan'da, hanenin mahremiyetinde -özel hayatında- kişi görünmez ve burada *doxa* olanaklı değildir. Kişinin ve *doxai'* nin *görünür* olduğu yer kamusal alandı ve Sokrates hep bu alanda idi. Sokrates burada *doxa*'yı yok sayarak değil tam aksine şeyleri etraflıca konuşarak -diyalektik, *dialegesthai*- yani doxa' yı kendi hakikiliği içinde gözler önüne sererek hakikati ortaya çıkarmaktadır.[169] Bu minvalde Arendt, *polis*in, yani kamusal alanın, yurttaşların birbirleriyle eşit düzeyde iletişim kurarak kanaat oluşturdukları bir alan olduğunu savunur. Ona göre kanaat, bireyin başkalarıyla birlikte dünyayı yorumlama ve anlamlandırma sürecinde ortaya çıkar.[170]

Esas mesele, klasik gelenekte politik yaşamın kanaatten ziyade bilgi tarafından yönetildiğinin düşünülmesi olmuştur. Görüldüğü üzere, bilgi ve kanaat arasındaki ayrım, teori ve pratik ayrımına, özel ve kamusal alan ayrımına gitmiştir. Bu durum günümüze değin çeşitli ikiliklere neden olmuş ve politik yargının anlaşılmasını güçleştirmiştir. Arendt, filozofun hangi alemi seçerse seçsin görünümler dünyasının *önceliğini* koruduğunu söyler. Aslında filozof *görünüm*lerin ardında bir görünmeyen olduğu düşüncesini bile bu dünyanın görünürlüğü sayesinde kazanır. Filozof zihinsel yaşamda inzivaya çekildiğinde hakikati açıklayacak bir şeyleri bulmak isterken kanıtlarını yine görünümler dünyasından alır.[171]

[167] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 6.
[168] Arendt, *Politikanın Vaadi*, s. 17.
[169] a.g.e., ss. 17-18. Arendt' e göre, Sokrates, Platon'un aksine, yurttaşları eğitmek yerine onların *doxa*i' sini geliştirmek istemiş, kenti yönetmek yerine kentin at sineği rolünü üstlenmiştir.
[170] Arendt için, *doxa*, bireysel görüşten daha fazlasıdır; ortak bir dünyada başkalarıyla paylaşılabilir bir anlam yaratmanın temelidir.
[171] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 42.

Başka bir açıdan Dick Howard, teori-pratik sorununun modern döneme özgü olduğunu düşünmektedir. Kant'ın 1793 de "Yaygın Bir Söz Üzerine: 'Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz'" başlıklı makalesiyle bir ilke imza attığını söyler ve devamında Marx' ın 'dünyayı felsefi, felsefeyi dünyevi kılma' görevinden bahsetmesini ele alır.[172] Klasik ontoloji ve onun dünya görüşü, varlık olarak ilk olanın oluş dünyasında da önceliğe sahip olduğunu kabul ediyordu. Klasikler için varlık/oluş, var/yok, tikel/evrensel vb. ikilikleri tek bir rasyonel kozmosun içine gömülmüştü. Bu anlamda klasik dünya kapsayıcıydı; bir ya /ya da değil, bir hem/hem de olarak. Rönesans, reform ve modern bilimin doğuşu olarak adlandırılan değişimler, bir seçimi zorunlu kılan bir gerilim ortaya çıkarır; dünyayı tutarlı bir kozmos olarak bir arada tutan dışsal garanti artık apaçık olmadığında ikicilik dışlayıcı hale gelir.[173] Klasik gelenekte yargı, kişinin karakteri, toplumsal bağlamı ve ahlaki sorumluluğuyla sıkı sıkıya bağlıdır. Modern gelenek, 'olması gereken' yerine 'olan' a bakmasıyla ve bireyin aklına verilen önemle politik hayatı şekillendirmiştir. Burada yargı, bireysel aklın özerkliğiyle, sistemin düzenini koruma arasındaki gerilimde şekillenir. Bu minvalde klasik dönem dünyayı felsefi kılmaya çalışırken, modern dönem felsefeyi dünyevi kılmaya çalışmıştır denilebilir. Aristoteles'in *Phronesis* (pratik bilgelik) kavramı üzerinden -ve hatta Platon'un *Devlet Adamı* diyaloguna kadar gidecek şekilde- klasik dönemin pratik yönünü görmezden gelindiğine dair bir eleştiri, Platon'un *doxa*'yı hakikatin karşısına koyması gibi, Aristoteles'in de *phronesis*'i *nous*un karşısında konumlandırmasına dikkat çekmekle yanıtlanabilir.[174] Bu minvalde modern gelenek genel politik arka planla düşünüldüğünde "Modern birey, geleneksel cemaat bağlarından ve dünyanın organik ve hiyerarşik bir bütünlük olarak temsilinden özgürleşmişti."[175] Klasik gelenekte doğasına uygun işler yapmakla nitelenen kişiler, modern dönemle birlikte eşit derecede özgür bireyler halini almış ve yeni soruları kendilerini nasıl gerçekleştirecekleri olmuştur. Bireysel çıkarların, diğer bireyleri

[172] Marx, Kant'ın makalesinde ele aldığı sorunla Yunan felsefesi üzerine yazdığı doktora tezinde yüzleşmiştir. Dick Howard, varlık-görünüm, teori-pratik, gerçek-ideal gibi dikotomilerin batı felsefesinin kökeninde yer aldığını ve Marx'ta yeni olan şeyin 1843'te sunduğu çözüm olduğunu söyler. Marx'ın 'tarihin bilmecesi' olarak adlandırdığı şey, proletarya tarafından çözülmelidir. Proletarya, kapitalizmin yarattığı yabancılaşmış emeğin ürünü olmasına rağmen aynı zamanda bu sistemi dönüştürme potansiyeline sahiptir. Yani proletarya hem nesne hem de özne olabilen, kendi kendini üretebilen bir yapıdır. Bu anlamda bilmeceyi ve çözümü ifade etmektedir. Dick Howard, *Political Judgments*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996, s. 69.
[173] a.g.e., s. 146.
[174] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 1. b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 1142a 25.
[175] Howard, *Political Judgments*, s. 30.

etkilediğinde nasıl meşrulaştırılacağı, bireylerin bireyselliğini kaybetmeden nasıl sorumluluk alacağı, toplumla nasıl bir dayanışma halinde olunacağı ve elbette bireylerin hakları tehlikeye atılmadan normatif geçerliliğin nasıl üretilebilir olacağına dair sorularla devam etmiştir.[176] Bu sorular ve verilen yanıtlar da politik yargının şekillenmesine yeni bir boyut kazandırmıştır. Öyle ki Machiavelli için yargıda bulunmak stratejik ve pragmatik[177] ve Hobbes için egemen güce devredilmesi gereken bir araç[178], Locke'da doğal hakların savunulmasında bireysel bir kapasite olarak[179], Rousseau'da halkın kendi

[176] Howard, Anglo-Amerikan liberalizminin (bireysel haklar ve özgürlüklerin korunması, hukukun üstünlüğü, serbest piyasa ekonomisi, toplum sözleşmesi gibi konulara daha çok vurgu yapan John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill, Isaiah Berlin, John Rawls gibi düşünürlerin temsil ettiği yaklaşım) piyasanın tarafsızlığına başvurarak, bireyin özgürlüğünün piyasanın soyut, tarafsız ve nesnel mantığı tarafından gerçekleşeceğini savunurken; Kıta Avrupası liberalizminin (özgürlük ve toplumsal sorumluluk arasındaki dengeyi kurmaya, devletin bireyin refahını sağlama rolüne, kolektif haklara ve dayanışmaya, sivil topluma vurgu yapan J.J. Rousseau, Alexis de Tocqueville, Immanuel Kant gibi düşünürlerle temsil edilen yaklaşım), Benjamin Constant' ın klasiklerin özgürlüğü ve modernlerin özgürlüğü arasındaki ayrımını, ortak politik yaşam koşullarını özel bireysel haklardan ayırarak geliştirdiğini söyler. Burada özel haklar ve bireysel mutluluk arayışı şeklinde iki kutba çağrı vardır. Diğer tarafta ise, François-Noël Babeuf' tan başlayarak, maddi sosyal adaleti gerçekleştirmek için yalnızca biçimsel bireyciliğin ötesine geçmeye çalışan çeşitli sosyalizm biçimleri yer almaktadır. Benzer şekilde egoist bireyciliğe karşı muhafazakâr tepki geleneksel değer hiyerarşilerini geri kazanarak modern demokratik siyasetin antinomilerinden kaçınmaya çalışmıştır. a.g.e., s. 31.

[177] Machiavelli'nin prens/hükümdara atfedilen eseri *Hükümdar* ve birçok kişiye ithaf edilen cumhuriyetleri konu alan eseri *Söylevler* üzerinden denilebilir ki, politika *virtu* (erdem*)* yoluyla *fortuna*ya (talih) hâkim olma ve onu kendi amacına hizmet edecek şekilde yöneltebilmeyi içerir. Bir davranışın iyi veya kötü olduğu, iktidarı ele geçirmek, elde tutmak ve geliştirmek yönünde yaptığı etkiyle ölçülmektedir. Bu sebeple yargı amaca ulaşmak için her şeyin mübah olduğu stratejik ve pragmatik bir anlam taşımaktadır denilebilir.

[178] Bilindiği üzere, Hobbes, *Leviathan* da egemen güç olarak gördüğü devlet olmadıkça 'herkesin herkesle savaş' halinde olacağından bahseder. Dolayısıyla Hobbes açısından doğa durumundaki bireylerin yargıları toplumda savaşa yol açmaktadır. Yargı burada bireysel akıl yürütmeden çok, mutlak otoritenin meşruiyeti ile ilişkilendirilmiştir denilebilir. Bir başka açıdan Hobbes *Leviathan*'ın birinci bölümünün 6-8 kısımlarını yargı ile müzakere arasındaki ilişkiyi incelemiş ve yargı ile zekayı birbirinden ayırmıştır**.** Ronald Beiner, *Political Judgment*, London: The Unıversity of Chicago Press, 1983, s. 4.

[179] Locke'un *Yönetim Üzerine Birinci İnceleme, Yönetim Üzerine İki İnceleme* ile *Hoşgörü Üzerine Mektup* eserlerine referansla denilebilir ki insanlar doğal haklara (yaşam, özgürlük, mülkiyet) sahiptir ve yargı, bireylerin bu hakları korumasını sağlayacaktır. Locke, öncelikle doğa yasalarına bağlı şekilde, her insanın eşit ve özgür –hak ve ödevlerde elbette- olduğu durumda birbirleriyle rıza içinde olmaları anlamındaki toplum sözleşmesinden yani politik otoritenin kurulmasından önceki durumdan söz etmektedir. Locke doğa durumunu kusursuz bir özgürlük durumu olarak tasvir etmektedir. Ona göre doğa durumu "tüm insanlığın barışını ve korunmasını amaçlamaktadır." Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*de bu doğa yasasının uygulanmasını ve yürürlükte olup olmadığını denetleyecek herhangi bir kişi, kurum vb. olmaması sebebiyle kitabın başlarında serimlenen barış durumu /doğa durumu zamanla bozularak bireylerin doğa yasasının yargıcı olduğu bir duruma, Hobbes 'un dediği gibi herkesin kendisi için var olduğu duruma dönüşmektedir. Yani doğa durumunda mağdur edilen kişi, doğal yasaya göre mağduriyetini kendisini mağdur eden kişiden tazmin etmelidir. Dolayısıyla kişi burada doğal yasanın uygulayıcısı olma durumundadır. Locke 'da doğa durumundaki doğal hukuk teorisinin özünü *İkinci İnceleme*nin 5. Bölümünde yer alan mülkiyet konusu oluşturmaktadır. Locke a göre insan doğası mülk edinmesi yönüyle anlaşılmalıdır. Locke 'un yaşadığı dönem için mülkiyet krala ait olarak görülmektedir. Bu anlamda Locke için Hobbes da bir nevi insanları tilkilerden koruyup, Leviathan' a yem etmektedir. Dolayısıyla Locke için boyun büktüren sistemde insanın, hayvandan bir farkı kalmamaktadır, ayrıca bu durum doğa yasasına da aykırıdır. Öyleyse sahip olmanın temel bir hakka dönüştüğünü görmekteyiz. Doğal yasa mülkiyeti öngörmekte ve yönetimler de nihayetinde

kaderini tayin etmesiyle ilişkilendirilen bir kavram[180] olarak okunabilir. Bir başka açıdan politik yargının kavramsallaştırılma tarzı politik olanı nasıl kavradığımızla doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede bakıldığında yargı problemine dair iki temel yönelimden söz etmek mümkündür. İlk yönelim, felsefi temelleri idealist akılcılıktan realist materyalizme uzanan,[181] politikayı bir yönetim ve uzmanlık meselesi olarak gören ve politikanın bir çatışma alanı olarak anlaşıldığı bir düşünce çizgisine işaret eder. İkinci yönelim ise, idealist akılcılıktan fenomenolojik yaklaşıma uzanan[182] ve politikanın söz, diyalog, kamusal alan, barış, kolektivite gibi ögelerle temsil edildiği bir hattı imler.[183] İlk yaklaşım, uzmanlaşmanın otoritesi olarak ele aldığımız başlıkla ve yurttaşı bi(r)ey olarak gören günümüz dünyasıyla yakından ilişkili olmuştur. Uzmanlaşmanın otorite olduğu yerde yurttaşın ya da sıradan insanın yargısı gereksiz görülür, yargı ancak uzmanların kullanabileceği bir yeti olarak ele alınır. Bu durum insanların/yurttaşların pasifleşmesine yurttaş olarak bireylerin kendilerini uzman görmemelerine, dolayısıyla düşünmeye, sorumluluk almaya gerek duymamalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla burada yapılan ayrım temelinde birinci düşünce çizgisinin temsil ettiği gibi politika bir çatışma alanı olarak -şeytani bir etkinlik olarak- görülür. Bu durumun günümüzde de oldukça yaygın bir görüş olduğunu belirtmiştik. Çörekçioğlu ikinci yönelime dair, "bu iki alan daha ziyade ayrıştırılarak ya pratiğin gerekleri veya otonomisi esas alınır (Aristoteles, Arendt) ya da teorik araştırmanın pratiğin hizmetine sunulması gerektiği (Kant ve Habermas) vurgulanır."[184] diyerek teori-pratik ilişkisinin yeniden değerlendirildiğini iletir. Yazarla hemfikir olacağımız gibi burada insanın /yurttaşın kamusal alandaki ortak konuşmaları,

bu hakkı güvence altına almak için kurulmaktadırlar. Ancak bireylerin kendi davalarında yargıç olması adaletsizliğe yol açabilir. Bu nedenle Locke, yargının tarafsız bir otoriteye devredilmesini savunur. Yargı, bireysel hakları koruyan bir hukuk sisteminin temel taşıdır**.**

[180] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*nde 'genel irade' kavramını yargı kavramı ile ilişkilendirebiliriz. Ona göre genel irade (halkın kolektif yargısı) adaletin ve politik düzenin temelidir. Ve yine genel irade vurgusu ile bireysel yargılardan çok kolektif yargının ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Halk verdiği yargılarla kendi kaderini tayin edebilir. Bu halkın kolektif yargısını ifade eden doğrudan demokrasi anlayışını güçlendiren bir yaklaşımdır. Dick Howard' ın politik yargının 'demokrasinin dili' olduğu görüşü temelinde Rousseau' nun bu dile dikkat çekmesi ile önem kazandığını da belirtmiş olalım.

[181] Hakan Çörekçioğlu' nun bu görüşünü temsil eden düşünür örnekleri; Platon, Machiavelli ve Hobbes(savaş) Hegel ve Marx (çatışma), Nietzsche (hınç) ve Carl Schmitt (dost-düşman dikotomisi) dir. Hakan Çörekçioğlu, "Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının İmkânının Koşulları", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, ed. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y., s. 140.

[182] Sokrates, Aristoteles, Locke, Kant, Arendt, Habermas tarafından temsil edilen yaklaşım olarak ele alınır. a.g.e., s. 141.

[183] a.g.e., ss. 140-41.

[184] a.g.e., s. 142.

uygun bir yargının temel ölçütü haline gelir.[185] Bu bağlamda daha birinci bölümde betimlediğimiz problemler nedeniyle kamusal alanın anlamının daraldığını görürüz. Elbette artan sosyal ve kültürel karmaşıklık ya da farklılıklar 'ortak konuşmaları' zorlaştırmaktadır, ancak bir başka açıdan sosyal medya ya da iletişimin mümkün kılındığı tüm teknolojik araçlar da bu ortak konuşma zeminini oluşturmak bakımından kullanılmamaktadır. Ayrıca ikinci düşünce çizgisinde adı geçen Sokrates' in, teori-pratik ayrımında cisimleşen varlık-görünüm ilişkisini kesinlikle ayrıştırmadığını tam da bir insanda vücut bulacaksa, bu kişinin Sokrates olacağını savunuyoruz. Yine aynı şekilde bu çizgide adı geçen Arendt 'in uzunca bir süre -yapılan ayrımların gölgesinde- pratiği önceledeğini kabul ederek, yaşadığı deneyimlerden sonra varlık ve görünümün örtüştüğünü başlığımızın girişindeki alıntı ile görüldüğü üzere- savunduğunu belirtmek istiyoruz. Çünkü bir alana öncelik vermek, diğer alanı hep gözden kaçırır.

Düşünce tarihinde yaygın olarak teorik olanın akılla, pratiğin sağduyu ile ilişkilendirildiğini biliyoruz. Teorik olanı üretmek için pratik alandan uzaklaşmak, düşünmek gerektiğini; pratik olanında sadece görünürde eylemle bağlantılı olduğunu düşünülmüştür. Bu şekilde yaklaşmak, hep ayrıştırmalara neden olmakta, birini diğerinin karşısına koymakta ve varlık ve görünümün arasını sürekli açmaktadır. Platon'dan itibaren felsefede 'varlık' genellikle hakikat, değişmezlik ve ebedilikle ilişkilendirilmiş, 'görünüm' ise yanılsama, gelip geçicilik ve aldatıcılık olarak değerlendirilmiştir.[186] Bu ayrım, düşünme eyleminin yalnızca hakikate ulaşmak için bir araç olduğu fikrini güçlendirmiştir. Arendt' e göre, bu yaklaşım insanın deneyimlediği dünyayı ve görünüşlerin çokluğunu göz ardı eder. Arendt, insanın dünyadaki deneyimini anlamak için öncelikle 'görünüm' ü merkeze alır. Bu minvalde bu dünyada varlığı bir *izleyici* gerektirmeyen hiçbir kişinin ya da hiçbir şeyin olmadığını söyler. Görünen her şey, göründüğü sürece tek başına var değildir, her zaman birileri tarafından algılanır.[187] "Canlı varlıklar sadece dünyada değildir; aynı zamanda *dünyaya aittirler* ve bunun sebebi tam

[185] a.yer.
[186] Arendt, Platon'un 'mağara alegorisi' nin bu anlayışın temel bir örneği olduğunu söyler: İnsanlar mağarada gölgeleri izlerken yalnızca görünüşleri algılar, oysa hakiki varlık mağaranın dışında, 'idealar dünyasında' bulunur. Bu sebeple filozof görünümler dünyasını terk etmek zorunda kalır. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 42.
[187] a.g.e., s. 37.

olarak aynı anda hem özne hem nesne -hem algılayan hem algılanan- olmalarıdır."[188] Bu anlamda klasik geleneğin varlığı yalnızca düşünceyle kavranabilecek soyut bir gerçeklik olarak ele alması, Arendt için varlığın 'duyulur dünyadan kopuk bir hakikat' olarak ele alınmasına, (Salt) görünümün[189] küçümsenmesi de dünya ile bağlantının kopmasına sebep olmuştur. Düşünme, dünyayı anlamlandırma ve görünüşlerin ötesindeki anlamları kavrama çabasıdır. Ancak bu süreçte, görünüşleri ortadan kaldırmayı değil, onların anlamını çözmeyi hedefler. Dünya, bir insanın yalnızca düşüncesinde değil, başkalarıyla paylaşılan bir görünüm alanında gerçeklik kazanır. Görünümler dünyasında hakikat, soyut bir ide olarak değil, insanın dünyaya ve başkalarına yönelik eylemleri, sözleri, yargıları ile açığa çıkar ve farklı bakış açıları arasındaki diyalog ve karşılaşmalarla şekillenir. Öyleyse düşünce de soyut bir eylem olmaktan çıkarak dünyadaki insanlık deneyiminin bir parçası haline gelir. İnsan, hakikat/varlık ve görünüm arasında bir ayrım yapmaktansa, onların birliğini deneyimler ve bu birliği düşünme yoluyla anlamlandırır.

Batı felsefesi, özellikle Platon ve Aristoteles'le birlikte, teori ile pratiği iki farklı alan olarak ele almıştır: Teori (*Theoria*) görünümün ardındaki hakikati arama, soyut düşünce ve kontemplatif bir duruş olarak tanımlanmıştır. Pratik (*Praxis*) ise, eylem ve günlük yaşamla ilişkilendirilmiş, teoriden daha düşük bir statüye yerleştirilmiştir. Pratik, genellikle 'uygulama' ya da 'teorinin uygulanması' olarak görülmüştür. Bu ayrım, pratik eylemi teorinin bir türevi olarak görmüş ve böylece insanın 'eylemle dünyada yarattığı hakikat'i küçümsemiştir. Modern toplumlarda, düşünme (teori) çoğu zaman pratikten kopmuş, soyut bir akademik uğraş haline gelmiştir. Bu durum, insanları eylemden uzaklaştırmış ve politik alanı zayıflatmıştır. Arendt' e göre benzeri bir durum modern bilimler için de geçerlidir. Görünümün ardındaki (hakiki) varlığı keşfetmek isteyen filozof gibi, modern bilim de görünüm de -yüzeyde- olanın ardında hep yeniyi aramıştır. "Yüzeyin altında yatanları keşfetmek amacıyla ister içindekilere bakmak için görünür bedeni kesip açsın, isterse de saklı nesneleri, kendi doğal duyularımıza gösterme araçları olan dışsal özelliklerinden kopartan her türden sofistike cihazlar aracılığıyla yakalasın bilim insanı da görünümlere bağlıdır."[190] Hangi dönem olursa olsun insanın 'hakikat'

[188] a.g.e., s. 38.
[189] 'Salt görünüm' ifadesi, Arendt 'in, görünüşlerin yüzeysel ya da aldatıcı olmadığını, aksine insan dünyasının en temel gerçekliği olduğunu vurgulamak için kullandığı bir kavramdır. a.g.e., s. 42.
[190] a.g.e., s. 43.

arayışı her zaman sürmüştür. Kant'ın da dediği gibi "eğer görüngüler gerçekte olduklarından daha çoğu olarak alınmazlarsa, eğer kendilerinde şeyler olarak değil yalnızca görgül yasalara göre bir araya bağlanan yasalar olarak ele alınırlarsa, o zaman kendilerinin görüngüler olmayan zeminleri olmalıdır."[191] İster bilim insanlarının kesinlik arayışı ister filozofların tefekkürü açısından bakalım gerçek olan dönüp dolaşacağımız yerin gündelik hayatın bir gerçeği olmasıdır. Tam da bu sebeple Kant'ın 'teoride doğru ama pratikte işe yaramıyor' dediği yerde bizler de sorun yaşıyoruz.[192] Öyle ki politik yargı üzerine yapılan çalışmalarda yargı meselesi de bir paradoks olarak ve teori-pratik ayrımı üzerinden ele alınıyor. Görünümlerin ardındaki hakikat arayışımız asla dinmiyor, nitekim Arendt üzerinden aktardığımız gibi kesinlik arayışı olan bilimler dahi bu arayışın üstesinden gelemiyor. Öyleyse bu arayışın üstesinden gelinmesi gereken değil, bu arayışla birlikte yaşamayı öğrenmemiz gereken bir mesele olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Çünkü insan hem bir varlık hem bir görünümdür. Hem bilgiye hem kanaate ihtiyacı vardır. O halde hem teoriye hem pratiğe aittir. Tüm bu ayrımların ortasında köprü kuracak olan ise yargılarımız, salt bir varlık olmamamız hasebiyle de politik yargılarımızdır. Politik yargı çalışmalarına bakıldığında ister adalet ister demokrasi ister hukuki açıdan ele alınsın temelinde insan ve insanın birlikte iyi yaşam pratiği vardır. Bu arzu kendini adalet arayışında cisimleştirmiştir.

[191] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, s. 345.

[192] Arendt, temaşa ve eylem farkını, teori ile pratik arasındaki ilişkiyle düşünmeye alışkın olsak da Kant'ın bu denemesinde meseleyi böyle anlamadığını iletir. Kant'a göre pratik kavramı, pratik akıl tarafından belirlenir ve bu, yargı veya eylemle değil, aklın ahlaki yönüyle ilgilidir. Kant, 'temaşaya dayalı hoşlanma' veya 'etkin olmayan haz' gibi yargıların pratik meselelerde belirleyici olmadığını savunur. Pratik alanda yargı değil, irade ön plandadır ve bu irade, aklın ahlaki ilkelerine (maksimlerine) uygun şekilde hareket eder. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*' nde bile aklın kullanımını tartışırken önce pratik (ahlaki) içerimlerini ele alır, ardından spekülatif (teorik) kullanımını incelemek için ahlaki düşünceleri geçici olarak bir kenara bırakır. Spekülatif akıl, bireyin nihai hedefleri ve 'en yüksek sorularla' ilgilidir. Kant için pratik, ahlakla özdeşleşir ve bireyin birey olma durumunu merkeze alır. Bu bağlamda, pratiğin gerçek karşıtı teori değil, spekülasyon yani aklın spekülatif kullanımıdır. Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 121.

2.3 Adalet/sizlik Bilinci

İnsanlığın her dönemde aşina olduğu ama tanımlamakta zorlandığı adalet kavramı, kendisine dair meselelerde, normatif boyutlarda yaşanan uyuşmazlıkların yanı sıra kavramın ne olduğu/neyi simgelediği noktasında anlaşmazlıklara da neden olmuştur. Bu anlaşmazlıklar adaleti ya varlık alanına hapsetmiş ve tanımlanamayan, kavranamayan, üzerine sürekli düşünülen bir kavram olarak adaleti bulma inatçı arayışını sürdürmüş ya da belirli kurallar ve ilkelerle mutabakat sağlamak için çeşitli teorilerde görünür kılmaya çalışmıştır.

Antik Yunan'ın eşitlik ve özgürlük kavramları yerine uyum ve düzeni temel alan kozmik düzeninde, yurttaşlar için kurallı bir mütekabiliyet anlayışı aslında bir dostluğun (*philein*) koşulu olarak adaleti tesis eder. Nitekim dostluğun *telos*' u hem insanın hem toplumun 'ortak iyi' sini temel almasında görünüm kazanır. Teleolojik anlayışın ardından teolojik bir yaklaşımın benimsendiği orta çağda ise adalet, ahlaki kurallar ve ilahi emirler düzeni uyarınca anlaşılmıştır. Aydınlanma döneminin bu görünümlerden rahatsızlığı aklı tek gerçek varlık olarak konumlandırmasında ve bireyi 'eşit' ler olarak özgürleştirme projesinde görülebilir. Eşit, özgür ve akıl sahibi bireyler kendi aralarında yaptıkları toplum sözleşmeleri ile adaletin tesis edileceğine inandılar. Çünkü 'hak' sahibiydiler ve hakları bu sözleşmeler yoluyla korunmaktaydı. Bu durumun bir uzantısı olarak insan hakları, hukukun üstünlüğü, eşitlik, özgürlük kavramları adaletin temel unsurları haline gelmiştir. Literatürde usûli adalet olarak kavramsallaşan adalet anlayışında bireylerin eylemleri mülkiyet haklarını koruyan genel kurallarla uyumlu olmaları ile adil kılınır.[193] Bu yaklaşım eşitlik anlayışını temel alır. Oldukça yıpratıcı tüm deneyimlerle düşünüldüğünde günümüz açısından kanunlar önünde eşitlik gereğinde hiçbir ihtilaf yoktur lakin çok farklı hizmetlerde olan kişilere eşit hak/ödül verilmesi adaletin onayacağı bir şey değildir.[194] Aydınlanma ile bireyler için eşit haklara sahip olmak, zamanla sosyal, ekonomik, politik bağlamlarda eşitliği sağlamaya yetmemiş ve sosyal

[193] Bu anlayışın tipik örnekleri adil yarışlar olmuştur. Burada önemli olan bireyin hak ettiğini alması değil, tüm aldatmalardan uzak kimsenin -doping almak gibi- bir avantaja sahip olmadığı bir yarışı simgeler. Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 4. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2018, s. 227.

[194] Bu noktada geleneksel liberal anlayış, eşit olmayan bireylere eşitlik uygulanmasının hukukun üstünlüğünü tahrip ettiğini ve totalitarizmi zorunlu kıldığını savunmuştur. a.g.e., s. 216.

adalet kavramı ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla adalet gelirin ve zenginliğin doğru dağılımını ilgilendiren meselelerde aranmaya başlanmıştır. Günümüz dünyasında, ekonomik eşitsizliklerin arttığı ve sosyal sınıflar arasındaki uçurumların büyüdüğü bir ortamda, sosyal adaletin gerekliliği daha fazla tartışılmaktadır. Ayrıca adalet yalnızca eşitlik ve haklar etrafında şekillenmeyip, küresel ölçekte çevresel adalet, toplumsal cinsiyet eşitliği ve azınlık hakları gibi pek çok boyutla genişlemektedir. Teknolojik gelişmeler ve dijital eşitsizlikler de adaletin yeni sınırlarını oluşturuyor. Küresel ısınma, doğal kaynakların tükenmesi gibi sorunlar, çevresel adalet anlayışını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, adaletin tanımı sadece bireylerin haklarının korunmasıyla sınırlı kalmayacak, aynı zamanda gezegenin korunması ve tüm insanlık için sürdürülebilir bir geleceğin inşa edilmesi de bu anlayışın içine dahil olacaktır. Bu minvalde, sosyal adalet tek tek bireylerin eylemleri yerine toplumun adaleti ve adaletsizliği açısından değerlendirilirken, küresel adalet dünya çapında eşitsizliklerin ve güç ilişkilerinin nasıl yeniden düzenlenmesi gerektiğine yoğunlaşır.

Lyotard' ın deyişiyle "adalet sorusu sorulmadan politik alana girmek mümkün değildir."[195] Dünya her zaman yeni olaylara gebedir ve her seferinde adalet sorusunu sormak zorunda kalırız. Genel hatları ile değindiğimiz anlayışlarda adalet kavramı her dönemde sorgulanmış, bireyler ve toplumlar bir nevi adalete ulaşma/adaleti sağlama temelinde politik yargılarda bulunmuşlardır. İnsanoğlunun en eski arayışlarından biri olarak adalet arayışının temeli, adaletsizliğin fark edilmesinde yatar. Bireyler, bir haksızlık ya da eşitsizlik deneyimlediğinde adalet kavramını sorgulamaya başlar. Buradaki amacımız politik yargının, bir adaletsizlik bilincinin oluştuğu yerde var olması ve bu adaletsizliği gidermeye çalışmasıyla[196] görünüm kazanmasına dikkat çekmek olacaktır. Bu açıdan adalet bilinci, adaletsizlik bilinciyle iç içedir ve bir politik yargı için önemli bir başlangıç noktasıdır. Ancak bu bilinç, politik yargıyı hem mümkün kılan hem de onu zorlaştıran bir yapı taşını oluşturur.

[195] Jean François Lyotard, JeanLoup Thebaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, 1. b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 175.
[196] Çakmak, "Politik Yargı Olarak Politik Felsefe", s. 143.

Varlık ve görünüm *anlaşmazlığı*' ndan doğan ikilikler adalet arayışında kendini teori-pratik ikiliğinde göstermiştir. Teori ve pratiğin ayrılığı, politik yargı açısından tarihsel, felsefi ve normatif bağlamlarda kritik bir meseledir. Nitekim politik yargı doğası gereği hem teorik ilkelerle hem de pratik bağlamlarla ilişkilidir. Bu sebeple günümüz düşünürleri de politik yargı meselesini bu perspektiften ele almaya yoğunlaşmıştır. Örneğin Alessandro Ferrara, politik yargının normatiflik ve bağlamsallık arasında bir gerilim taşıdığını söyler. Politik yargının evrensel normlara dayanması gereği, bu normların somut durumların çeşitliliğini her zaman tam anlamıyla karşılayamadığı gerçeğiyle karşı karşıyadır. Bu sebeple Kant'ın belirleyici ve yansıtıcı/düşünümsel yargı ayrımından hareketle, yansıtıcı yargı anlayışının modern toplumlarda nasıl işleyebileceğini tartışır.[197] Benzer şekilde Albena Azmanova paralel bir gerilimi 'yargı paradoksu' olarak adlandırır. O, "bir yargı modeli ne kadar ideal teori içerirse, politik pratiğe o kadar az uygulanabilir; ne kadar az ideal teori içerirse, ahlaki açıdan o kadar az titiz ve dolayısıyla daha az güvenilir olur" demektedir.[198] Elbette yargı meselesine dair artarak devam eden böylesi sorgulamalar ve anlama çabaları, insanın hiçbir dönemde arayışından vazgeçmediği adalet kavramı ile yakından ilişkilidir.

Bilindiği üzere, bireylerin özgür ve eşit olarak hak sahibi olması ve bu hakların demokrasi rejiminde vücut bulması, genel kabul görmüş kuralların uygulanmasının yanı sıra sürekli gerekçelendirilmeye tabi olan kuralları da gerektiren bir politika nosyonunu zımnen varsaymıştır. Bu minvalde ortaya çıkan liberal demokrasi anlayışları da politik kuralların kamusal olarak gerekçelendirilmesi ihtiyacını ortaya koymuşlardır. Bu gerekçelendirme ihtiyacı ise kendini çeşitli adalet teorilerinde göstermiştir. Bu teoriler adaleti kamusal alanda görünür kılmayı ve ortak bir mutabakat sağlamayı amaçlamıştır. Ancak çoğulculuğun bir değer olarak alınmasının bir nevi zorunlu olduğu bugüne gelindiğinde, bu adalet teorileri yalnızca sonuçsuz kalan tarihsel deneyimin bir ürünü olarak kalmıştır. David Schmidtz, adaleti birbiriyle bağlantılı ögelerden oluşan bir takımyıldızına benzetmektedir. Bu takımyıldızında bir dereceye kadar birlik ve bütünlük görülebilir.

[197] Ferrara, *Justice and Judgment*.
[198] Azmanova, Kant'ın 'aklın skandalı' dediği (her ne kadar insan aklı kesin ve doğrulanabilir bilgiden aciz olsa da özellikle insan varoluşuyla ilgili konularda, her zaman bu tür bir bilgiyi aramaya mecburuz) şeyin, bize kendini 'yargı paradoksu' olarak sunduğunu düşünmekte ve yeniden formüle etmektedir. Azmanova, *The Scandal of Reason*, s. 4.

Ancak adaletin bütünlüğü bir binanın bütünlüğünden çok, bir mahallenin bütünlüğüne benzeyen sınırlı bir bütünlüktür. İyi mahalleler iyi binalar kadar kapsamlı tasarlanamazlar.[199] Tarih boyunca fikirlerine en çok güvenilenler dahi neyin adil olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Sonrasında adalet üzerine yapılan analizlerde ortaya çıkan teorilerde de birbirine karşıt örnekler görmekteyiz. Tüm bu arayışlarla da aranılan şey bulunmuş görünmemektedir. Problem Schmidtz' in dediği gibi teorileştirmenin bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü teoriler o çok arzulanan mutabakatı sağlamamaktadır. Bu anlamda adalet bir mahalle ise, adalet teorisi bu mahallenin bir haritasıdır. En iyi teori bile, bazı bölümlerin boş bırakıldığı harita gibi eksiktir.[200] Özellikle günümüzde farklı iyi anlayışlarına sahip özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan bir toplumun bütünleşmesini, bu yurttaşların çıkar ve değer ihtilaflarını, ihtilafa dahil olan taraflara dışsal herhangi bir bakış açısına, kritere veya ilkeye başvurmadan çözmelerine yardımcı olacak bir adalet kavrayışı mümkün müdür?[201] Görüldüğü üzere bu soru ile yine bir adalet arayışında, bir teori arayışı olmasa bile bir uzlaşı ihtiyacında, buluruz kendimizi. O halde bir kez daha adalet, aklın sormaktan kaçınamayacağı bir soru olarak bizimle beraberdir.

Adalet arayışı, hukuki meselelerde ya da insanlar arası ilişkilerde olsun 'hak' kavramı üzerinden şekillenir: hak edenin hak ettiğini alması olarak. Ancak mesele kimin neyi hak ettiği ya da hak edilen şeyin ne olduğu konusundadır ve oluşturulan teoriler ve eleştirileri bu noktada anlaşmazlığa düşmektedir. O halde adalet için ortaya konan kuralların geçerliliği ve insanların/toplumların bu kuralları kabulü arasındaki gerilim; meşru olanla, adil olan arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Azmanova' nın deyişiyle buradaki zorluk, "bir yanda belirli bir toplumsal durumun pratik-tarihsel varlığı (ve bunun kamusal olarak onaylanıp 'normal' kabul edilmesi) ile diğer yanda bunun bir adaletsizlik meselesi olarak görünür hâle gelmesi ve politik bir aciliyet kazanması arasındaki zamansal uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır."[202] Nitekim adalete dair yargılar soyut olarak başlamaz. Yani adalete dair tefekkürde bulunup, teoriler oluşturarak, bu teorilere göre hareket etmenin adaleti sağlayacağı inancı çok da tatmin edici olmamıştır. Adaleti

[199] David Schmidtz, *Adaletin Unsurları*, çev. Hayrettin Özler, 1. b., Ankara: Liberte Yayinlari, 2010, s. 15.
[200] a.g.e., s. 19.
[201] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 179.
[202] Azmanova, *The Scandal of Reason*, s. 8.

sorgulayabilmek, adaletsizlik deneyimini yaşamakla mümkündür. Adalet yargıları öncelikle şikayetler olarak başlatılır, başkalarının çıkarlarına ve değer algılarına dayanan talepler olarak ortaya atılırlar. Örneğin hem İngiltere hem Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik karşıtları taleplerini öncelikle köle sahiplerinin eylemlerine yöneltmiştir. Sonraki aşamada köle ticaretinin kaldırılması için hükümetlere karşı genelleştirilmiş talepler olarak dile getirilmişlerdir. Benzer şekilde, 1989'da doğu ve orta Avrupa'nın büyük bölümünde komünizmin çöküşünü tetikleyen antikomünist 'kadife devrimler' -öğrenci isyanları ve çevresel protesto hareketleri-, kapitalist sistemin üstün adaleti adına komünizmin adaletsizliğinin reddedilmesi olarak başlamamıştır. Yani adalete dair yargılar, soyut ahlaki ilkelerin incelenmesi olarak değil, verili bir toplumsal durumun bir *adaletsizlik* meselesi olarak tematikleştirilmesi olarak başlamaktadır.[203] O halde adaletsizlik durumlarını okumadan, adaleti tesis etme uğraşı akıntıya karşı kürek çekmektir. Adorno' nun belirttiği üzere "doğru olanın ne olduğunu bilemesek de emin olmak için tam olarak yanlış olanın ne olduğunu biliriz."[204] Yaşadığımız deneyimlerde neyin doğru olduğuna hemen karar vermek zordur, ancak bir şeylerin yanlış gittiğini ya da eksik olduğunu hissederiz. O halde mevcut bir adaletsizlik durumunu hissetmek ve ondan etkilenmek için ya da adil bir toplum arayışında evrensel bir adalet kavramına ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bireyin özgürlüğü ve özerkliğinde yükselen -ancak bireyi ve yurttaşı pasifize eden- adalet teorilerinden ziyade gerçek yaşamda deneyimlenen acı, baskı deneyiminden özgürleşme hedefleriyle ilgili entelektüel angajman, bireyi/yurttaşı aktif kılmanın yolunu açmak istemiştir. Elbette bu noktada Aydınlanmanın adalet, eşitlik, ilerleme, özgürlük gibi ideallerinin başarısızlıklarını ele alan Eleştirel kuram[205] geleneğinin teşhisleri oldukça etkili olmuştur. Bu gelenek, genel anlamda bireyleri bilinçlendirme amacı ve devamında Weberci modernite kritiği tarafından işaret edilen modernitenin problemlerini tersine çevirme itkisiyle, toplumsal özgürleşimin tesis

[203] a.g.e., ss. 8-9.
[204] Ernst Bloch, "Something's Missing: A Conversation between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", *The Utopian Function of Art an Literature: Selected Essays*, çev. Jack Zipes, Frank Mecklenburg, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989, s. 12.
[205] 3 Şubat 1923'te kurulan ve "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü" olarak da bilinen Frankfurt Okulu, toplumun mevcut yapısını anlamak için Marksist teorinin önemli bir potansiyel taşıdığını ve bu yapının yeniden inşası gerektiğini savunan bir entelektüel grubu temsil eder. Eleştirel Kuram terimi ise, 1930 sonrasında Enstitü'nün benimsediği program çerçevesinde, birinci kuşak düşünürlerden Horkheimer, Adorno ve Marcuse' nin felsefi yaklaşımlarını tanımlamak için kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bknz. Tom B. Bottomore, Ümit Hüsrev Yolsal, *Frankfurt Okulu ve Eleştrisi*, Ankara: Say Yayınları, 2016. Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları*, İstanbul: Ayrıtı Yayınları, 2014.

edilebileceğine yönelik pozitif bir perspektifte konumlanmıştır. Daha sonra, ikinci dünya savaşı ve sonrasında yaşanan deneyimlerle öncelikli olarak bireyin 'etkin' özne olması umudunu yitirmiş ve pesimist bir düşünce formunu benimsemişlerdir.[206] Bu pesimist tavır, günümüzün tasvir ettiğimiz özellikleri ile düşünüldüğünde benzerlik göstermektedir. Eleştirel kuramın, eleştirel bir toplum kuramı vurgusu, bireyin yüceltilen özgürlüğünün karşısında mevcut toplumsal durum arasında gördüğü çelişki bugün için de geçerlidir. Nitekim günümüzün toplumu da aynı pesimist tonda 'yorgunluk toplumu' olarak betimlenmektedir.[207] Byung- Chul Han, yaşadığımız toplumun artık Foucault'nun betimlediği hapishanelerden, kışlalardan, kliniklerden oluşan bir disiplin toplumu olmadığını, yerini ofis kuleleri, alışveriş merkezleri, fitness salonları, havaalanları, bankalar ve gen laboratuvarlarına bırakan bir performans toplumunun aldığını belirtir. Dolayısıyla toplumun bireyleri de artık hapishanede kışlada vb. 'itaat etmesi beklenen özneler' değil, bahsi geçen alanlarda performans göstermesi gereken bireyler olmuştur. Kuralların, zorlamanın, yasak ve emirlerin itaati gerektirdiği toplumun negatif vurgusu, kuralsızlaştırma ile yerini girişime, projeye, motivasyona bırakmıştır. İlkinin negatifliği suçlular ve deliler üretirken, bugünün toplumu depresif ve mağluplar yaratır.[208] Her dönem için insanların temel meselesi adalet ise, adaleti arama ya da tanımlama arayışında ister teorik ilkelerle ister bizzat yaşanan deneyimlerle adaletsizlik üzerinden adaleti anlama uğraşında, neden bireyler suçlu/deli ya da depresif/mağlup olmaktadır? Amacımız tam da bireyi özgürleştirmek, eşit haklara sahip bireylerin politik yargıları yoluyla 'adaletli' bir yaşam pratiği değil midir? O halde baskı ve acıdan özgürleşen bireylerin bugün yaşadığı adaletsizlikleri nerede konumlandırmalıyız? Amacımız bir adalet tanımlaması ya da yaşanan adaletsizlikleri serimlemek değildir, elbette böyle bir şey mümkün de değildir. Niyetimiz, meseleye bugünden bakabilmenin bir yolunu sunmaktır. Bugünün bireyi de adaleti arzulamakta, adaletsizlikten yakınmaktadır. Kimileri dünyayı görmek yerine, bakmayı tercih etmekte; kimileri de yurttaş olarak ne yapabileceğini sorgulamaktadır. Günümüzde kendimizi tahammül edilemez adaletsizlikten sorumlu bir

[206] Özellikle araçsal akıl üzerine inşa edilen ve mevcut düzenin acımasız bir eleştirisine dönüşen Aydınlanma ve Kültür Endüstrisi üzerine yorumları düşünülebilir.
[207] Han, *Yorgunluk Toplumu*.
[208] Han, buradaki ilişkiyi Almanca boynuna negatiflik yapışan, kurallara bağlı *Sollen* ve sınırları kaldırılmış *Können* yardımcı fiilleriyle anlatır. Almanca da *Sollen*, -meli, -malı olarak yardımcı fiildir. Burada 'yapmalısın' vurgusu, itaat toplumuna aittir ve burada negatiflik ve zorlama vardır. *Können* ise, -e bilmek yardımcı fiili olarak, yapabilme, yapmaya yetenekli olma anlamındadır. Bu yardımcı fiilde **ise** performans toplumunun pozitiflik vurgusu vardır. a.g.e., s. 20.

toplumun yurttaşları olarak kabul etmek zorunda kaldığımızda da demokrasiyi sorgulamaya başlarız. Bu anlarda ihtiyacımız olan şey adalet ilkeleri değil, adaletsizliğe rağmen kurtuluş olasılığının hala toplumumuza içkin olduğunu teyit etmek için bir nedendir.

Howard'a göre demokratik politikanın olasılık koşulları on sekizinci yüzyılın iki büyük devrimi (Fransız devrimi ve Amerikan devrimi) tarafından oluşturulmuştur. Ancak ne devrim ne demokrasi dışarıdan bir gözlemci, bir dizi kurum, eylem ya da olayla tanımlanabilecek bir yapıdır. Elbette bu durum koşulların göz ardı edilebileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim demokratik politikanın işleyebilmesi için belirli anayasal çerçeveler ve hukuki normlar gereklidir. Ancak Amerikan devriminin, köleliği kaldırmak bir yana yurttaşlarının politikaya katılımını hemen sağlamadığı için demokratik olmadığı ya da bir devrimin gerçekleşmediğini söylemek ne kadar doğrudur?[209] Buradaki zorluk bir kez daha politikanın uzmanlara bırakılması, yurttaşların yurdunun geleceğini belirlemede yalnızca seçim aracı olarak görülmesi ve genel olarak insanın bu 'karmaşık' alandan uzak durması gerektiğine yönelik önyargılardır. Söz konusu önyargı ise kuşkusuz bir zamanların yargısı olarak gelmiştir. Bu yargıların oluşumunda ise elbette yaşanan adaletsizlik deneyimleri söz konusu olmuştur. Ancak varlık ve görünümdeki anlaşmazlıklar bilgi-salt kanaat, teori-pratik, düşünme-eylem ayrımlarına neden olduğu gibi politik olan ve politika ayrımına da neden olmuştur. Bu ayrım yanlış anlamaları da beraberinde getirmiştir. Bugün politik yargı üzerine bir tartışma, konuşma açıldığında muhtemelen ilk karşılaşacağınız soru ülkenin ya da dünya gündeminin 'politika' sında, politikacıların yaşadığı ya da yaşattığı problemler üzerine olacaktır. O halde politik yargıyı anlamdaki bir başka zorluk olarak politik olan ile politika arasındaki ilişkiye bakmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim bugün her insanın yargıda bulunduğu fikri kolaylıkla kabul edilir olsa da söz konusu 'politik yargı' olduğunda 'politikaya' dair bir şeyler söylenme zorunluluğu var gibi görünmektedir. Öyleyse, politik olanın ne olduğu

[209]Aynı durum Fransız devriminin, terör rejimi ya da Napolyon imparatorluğu ile sonuçlanması için de geçerlidir. Howard, aynı belirsizliğin tarihçinin devrimin gerçekleştiği anı belirlemeye çalıştığında da yaşandığını söyler. Örneğin Amerikan devrimi, Bağımsızlık bildirgesiyle mi, köleleri özgürleştiren iç savaşla mı, anayasayla mı tanımlanmalıdır? sorusu, yanıtlanmakta zorluk yaratmaktadır. Howard, *Political Judgments*, s. 24.

konusuna ihtimam göstermek politik yargının anlaşılmasını güçleştiren hususları anlama noktasında ayrıca önem arz etmektedir.

Howard'a göre tarihsel olgular belirlendikten, örüntüler gün yüzüne çıktıktan ve seçenekler açıklandıktan sonra filozof bu olguların, örüntülerin ve seçeneklerin nasıl mümkün hale geldiğini sorar. Filozof da koşul ile koşullandırdığı şey arasında -politik olan ile politika arasındaki farkta- ısrar etmektedir. Howard'a göre filozof burada yaşanan olayları basit şekilde tanımlamaz, bir 'anlam' vermeye çalışır. Zira totaliter sistemlerin aniden çöküşleri gibi durumları anlamın bu boyutu olmadan anlamak güçtür. Bu minvalde Fransa ve Amerika da yaşanan deneyimlerde devrim ne önceden belirlenmişti ne de basit bir kaza ile olmuştu, filozof burada politik olanı tanımlamanın doğasında var olan radikal olasılıklar üzerinde ısrar etmektedir. Ancak politik olanı tanımlayan ne filozoftur ne de politik olanın anlamı bir kez ve herkes için belirlenebilir bir şeydir. Filozof burada yalnızca belirli koşullarda politik olanın tanımlandığı yapıyı analiz edebilir.[210] Nitekim bir filozof olarak Marx'ın ekonominin sınırlarına hapsettiği sınıf mücadelesini varsayan özgürleşme mücadelesi, politik olanı politikaya sonrasında da ekonomik olana indirgemiştir. Marksizm'den etkilenen ancak onu katı ekonomik determinizmden arındırarak sosyal ve kültürel yönleriyle yeniden yorumlayan Eleştirel Kuram' ın ilk kuşak filozofları, kültürün artık insanların kendilerini gerçekleştirdiği bir değerler alanı olmadığını, egemenlik ilişkilerinin biçimlendirdiği bir manipülasyon alanına dönüştüğünü[211] söylemesiyle de ideoloji eleştirilerini politika haline getirmiştir. Azmanova' ya göre eleştirel teori bazı sosyal kurumlar ile faillerin acıları arasındaki nedensel bağı hedef alarak ideolojiyi baskının istikrara kavuşturulması ve meşrulaştırma süreci olarak analiz etmektedir. Bu nedenle, ideoloji eleştirisinin mekanizması, ideolojinin baskıcı güç ilişkilerinin sürdürülmesinde nasıl işlev gördüğünün anlaşılmasına bağlıdır.[212] Görüldüğü üzere zamanla aydınlanmanın rasyonalist politikasının yerini bir ideoloji eleştirisi politikası almıştır.[213] Günümüz için baskının kullanılması meşru egemen gücün kullanımı ile anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla yaşanan

[210] a.yer.
[211] Özellikle "Kültür Endüstrisi" başlığında bu vurgu güçlüdür. Adorno, Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, ss. 162-223.
[212] Azmanova, *The Scandal of Reason*, s. 49.
[213] Burada bir başlangıç noktası olarak eleştirel teorinin ele alınmadığı belirtilmelidir. Örnekler niyetimizi anlatabilmenin seçilen duraklarıdır.

adaletsizliklerin neredeyse hepsinde egemen gücün kullanımına ilişkin adaletsizlik yakınmaları ile karşılaşırız. Burada politik olan, bir kez daha politika ve yönetime indirgenmiş ve adalet/adaletsizlik e dair her şey dışarıdan beklenen bir şey olarak görülmüştür.[214] Böylesi anlamalar, politik yargılarımızın da 'dışarı' da bırakılmasına, unutulmasına sebep olmuştur. James Clarke'ın dediği gibi baskının etkileri kişisel olarak deneyimlense de baskı "ancak diğerleri onu paylaşılan bir gerçeklik olarak tanıdığında ve dahası dayanışma ve eylem için temel oluşturabildiğinde politik hale gelir."[215] Bunun yanı sıra baskıdan özgürleşme durumunda, adaletin salt ihtiyaçlara yönelik talepler için de böylesi bir yaklaşımı gerektirdiği söylenebilir. Eş deyişle Nancy Fraser, karşılanmamış ihtiyaçların kamusal olarak tanınması için verilen mücadelelerin, "yeni kolektif faillerin ya da toplumsal hareketlerin kendi kendilerini oluşturdukları bir an" haline geldikleri ölçüde politik olduklarını öne sürmektedir.[216] Eleştirel teorinin adaletsizlik deneyiminden yola çıkmasının önemi, bizim açımızdan sosyal etkileşim anlarına vurgu yapmaya imkân sağlamasıdır. Zira adalet arayışında insanlar teleolojik bir tarih teorisinden ya da olması gereken bir teoriden yola çıkmadılar. Somut amaçlar peşinde çıkarlarını savunurken, 'taleplerine anlam veren ufuk olarak politik olan' ı keşfettiler. Yaşadıkları deneyimler hakkındaki yargılarının geçerliliğini anlamalarına ve birlikte deneyim yaşadıkları insanları ikna etmelerine izin veren bir kuram geliştirmeleri gerekti ve burada evrensel geçerlilik iddiasında bulunabilecek ortak bir deneyim, demokratik bir politik kültürün yaratılmasına yansımıştır.[217] O halde demokrasi rejiminde yaşayan günümüz yurttaşlarının politik olanı nasıl deneyimlediğini sormak, bu minvalde demokratik imkanlarına bakmak politik yargıyı anlamada amaca matuf bir başka nokta olmuştur.

İnsanda adalet ve adaletsizlik bilincinin var olması, politik yargıyı gerekli kılar. İnsan eğer tek başına olsaydı, o zaman yargıda bulunmaya ne ihtiyacı ne de yeteneği olurdu.

---

[214] Politik olanın bu şekilde anlaşılması, politik yargının işleyişini de soyut ilkeler, hukuki çerçeveler ve kamusal müzakereler üzerinden şekillenmiştir. Bu anlayış hukuk ile adalet arasındaki ilişkide daha da belirginleşmiştir. Hukuk, düzeni ve istikrarı sağlamak adına normatif kurallar koyar ve bağlayıcı ilkeler oluşturur; ancak adalet her zaman yürürlükteki hukuki sistemle örtüşmeyebilir. Tarihsel olarak kölelik, kadınların seçme hakkının olmaması veya sömürgeci düzenlerin yasallığı, hukukun adaleti tesis etmediğini açıkça göstermektedir.

[215] James P. Clarke, "Social Justice and Political Freedom: Revisiting Hannah Arendt's Conception of Need", *Philosophy & Social Criticism*, C. 19, S. 3-4 (1993), s. 342.

[216] Nancy Fraser, "Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies", *Ethics*, C. 99, S. 2 (1989), s. 303.

[217] Howard, *Political Judgments*, s. 32.

"Yeşil yapraklar görürdüm ama onları yargılamazdım. Sadece bir hayvan gibi onları gözlemlerdim."[218] Benzer şekilde tikel çıkarlar, şikayetler ya da nedenler kendi başlarına politik eylemlere yol açmamaktadır, meşru olmak için tikel taleplere açık bir kamuoyunun da mevcut olması gerekmektedir. Bu minvalde adaletsizlik bilinci yalnızca bireyin kendi yaşadığı haksızlıklardan değil, başkalarının maruz kaldığı adaletsizlikleri fark etmesinden de doğar. Tanrı Kabil'e, Habil nerede? diye sorduğunda "ben kardeşimin bekçisi miyim" şeklinde verilen öfkeli yanıt[219] günümüzün bir zorluğunu betimler. Bugün kimse kimsenin bekçisi değildir, olmak istemez. İnsan 'kendisinin bekçisi' olmayı dahi gerekli görmez. Emmanuel Levinas' a göre Kabil'in cevabı ile her türlü ahlaksızlık başlamıştır, ben kabul etsem de etmesem de kardeşimin bekçisiyimdir ve kardeşimin iyiliği benim neyi yaptığıma veya ne yapmaktan geri durduğuma *bağlıdır*. Bu bağımlılığı tanımak ve onun sorumluluğunu kabul etmek, beni etik varlık yapan şeydir.[220] Levinas için ötekinin yüzü etik değer oluşturmanın işlevi üzerine kurulmuştur.[221] Ötekinin yüzü ile karşılaşma ben' in üstünden atamayacağı bir sorumluluk yükler ve bu sorumluluk ben' i kendiliğine davet eden bir çağrı niteliğindedir. Bu bağlamda 'kendi olmak' özgür olarak düşünmek, hareket etmekten ziyade kendinden sorumlu olmak demektir. "Psikolojik ve antropolojik tasvirlerde bu, *Ben*'in zaten kendisine çakılı olması, *Ben*'in özgürlüğünün lütuf [grâce] gibi hafif olmayıp çoktan bir ağırlık olması, Ben'in kaçınılamaz bir biçimde kendisi olmasıyla açıklanır."[222] Bu noktada bireyin bugün yaşadığı zorluk, Levinas' ın betimlediği Arendt' in kavramsallaştırdığı şekilde bireyin kendini sergileyen varlık olmaktan ziyade kendini sunan birey olmasında görülebilir. Birey yaşadığı sistemin bir getirisi olarak, kendini her şeye gücü yeten her şeyi en iyi 'yapabilen' bir özne olarak sunar. "Bugün neoliberal üretim ilişkisinin zorladığı yapabilmenin mutlaklaştırılışı, Ben'i ötekilere karşı körleştirir. Ötekinin kovulmasına yol açar."[223] Oysa Levinas için, Öteki

[218] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 257.
[219] Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 93.
[220] Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", s. 248.
[221] Etik değerler görüngülerle şekillenir ve kendimizi bu görüngüler içerisinde ifade ederiz. Levinas' ın ötekinin yüzü teması, öteki ile ben ilişkisinin sonsuz aşkınlığına gönderme yapılarak açımlanır. Öteki, ben' e hitaben ben' in doğasında gelişmiştir. Levinas 'ın ötekinin yüzüne yaptığı soyut varlık vurgusu, dil/iletişim ile somutlaşır. Bu minvalde aşkın görünen ötekinin yüzü dinlemek istemeyenleri bile etkileyen bir yapıdadır. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity (An Essay On Exteriority)*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press, 2007, ss. 193-212.
[222] Levinas'tan aktaran Byung-Chul Han, *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, çev. Mustafa Özdemir, 3. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023, s. 77.,
[223] a.g.e., s. 78.

yüzü görmek ve bu kendiliğe çağrı kişiyi içine kapanmaktan ziyade, kişiyi radikal bir düşünmeye davet eder.[224] Günümüzün radikal düşündüğünden emin olan bireyi, bahsedilen bağımlılığı tanımayı ise özgürlüğüne bir baltalama, özerkliğine bir müdahale olarak okumaktadır. Bu bağlamda Levinas' ın vurguladığı gibi, ötekinin yüzüyle karşılaşma yalnızca etik bir yükümlülük değil, bireyi kendiliğine çağıran bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, bireyin yalnızca kendi varoluşu için değil, başkalarının yaşamı için de hesap verebilir bir özne olmasını gerektirir. Günümüzde ise, bireyler ötekinin yüzünü görmek yerine ona bakmamayı tercih etmekte; kendi dünyalarını kurarken, başkalarının acılarını bir veri olarak kaydetmekle yetinmektedirler. Han, günümüzü betimlediği *like* kültürü kavramıyla, her türlü yaralanma ve sarsılış biçiminin reddedildiğini söyler.[225] Ona göre *like* kültürü, sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte bireylerin düşüncelerini, imgelerini ve kimliklerini sürekli olarak teşhir ettikleri, ancak gerçek anlamda farklılıklarla karşılaşmadıkları bir ortamı ifade eder. Han'a göre, bu kültürde insanlar yalnızca kendilerine benzeyen, kendilerini onaylayan içerikleri tüketmeye eğilimlidirler. Bu durum, gerçek anlamda bir diyalog veya ötekiyle karşılaşma olanağını ortadan kaldırır. Çünkü 'öteki' olan, yani bireyin düşünce dünyasını zorlayan, ona meydan okuyan farklılıklar, rahatsız edici bulunduğu için dışlanmaktadır. Dolayısıyla birey eleştirel düşünmeye zorlanmadığı bir alan yaratır. İnsanlar, kendilerine benzeyen görüşleri 'like' eder, onlara meydan okuyan ya da farklı olanı ise görmezden gelir veya dışlar.[226] Bu durum, daha önce betimlediğimiz üzere görüş benzerliğimiz olan her şeyin tarafını tutmamıza, hep haklı olduğunu düşünmemize -fanatizm-, farklı olanı ise görmezden gelmeye ya da dışlamaya -hizipçi tavır- sebebiyet vermektedir. Paralel olarak, böylesi bir atmosfer, kamusal alanın çöküşüne ve sağlıklı bir politik iletişimin zayıflamasına yol açar. Demokratik toplumların temelinde yer alan çoğulculuk ve farklılıklarla yüzleşme pratiği, yerini, bireyin yalnızca kendi konfor alanında kaldığı, dolayısıyla yeni düşüncelerle karşılaşmadığı bir yapıya bırakır. Kendimi sunarken, kendimi onayladığım yankı odası, ötekinin anlamını yitirdiği bir kültürel dönüşümü ifade eder. Dolayısıyla kendi adaletsizlik bilincimin farkında olsam dahi 'öteki' nin acılarına ve kaygılarına kulak verememem. Bu da hem bireysel hem de toplumsal düzeyde adalet,

[224] Roger-Pol Droit, "Emmanuel Levinas Etiğin Kaynağını Öteki İnsanda Bulmuştur", *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 212.
[225] Han, *Ötekini Kovmak*, s. 84.
[226] a.g.e., ss. 84-85.

empati ve eleştirel düşünce gibi kavramların erozyona uğramasına neden olur. Bu durum, modern toplumların adalet arayışının bireysel duyarlılıklar yerine yapısal ve teknik çözümler çerçevesinde ele almasına neden olmaktadır. Adaletin yalnızca hukuki prosedürlerle tesis edilebileceği yönündeki yaygın kanı, bireyin etik ve politik sorumluluğunu göz ardı etmektedir. Oysa Levinas' a göre, etik olanın temelinde, ötekinin varlığını yalnızca tanımak değil, ona karşı sorumluluk üstlenmek yer alır. "Politik alan ise, ötekilerle karşılaştığım, konuştuğum ve onları dinlediğim bir mekandır."[227] Dolayısıyla Levinas' a referansla denilebilir ki, adalet bilinci soyut bir kavrayış olmanın ötesinde, ötekiyle kurulan etik bir karşılaşmadan beslenen somut bir deneyimdir. Ötekinin varlığı, bireyin etik bir yanıt vermesini gerektirir ve bu yanıt, adaletin soyut bir ilke olarak değil, bir ilişkisellik içinde şekillendiğini gösterir. Dolayısıyla politik olan' ın deneyimlenmesi ve adaletsizliğin fark edilmesi ve tartışmaya açılabilmesi için, yani politik yargıda bulunmak için, bireyin ve toplumun ilişkisi ve sorumluluk meselesi önem arz etmektedir.

Bireyin politik sorumluluk almasını engelleyen en büyük etkenlerden biri, çağımızın hâkim epistemolojisinin yarattığı uzmanlaşma miti ve bunun sonucunda ortaya çıkan edilgen yurttaşlık anlayışıdır. Bilginin belirli disiplinler içinde sınırlandırılması ve politik olanın teknik uzmanlığa indirgenmesi ile bireyin etik-politik sorumluluklarının göz ardı edilmesi ve sağduyu kaybı yurttaşların kamusal meselelerde aktif bir rol almasını zorlaştırmaktadır. Politik yargının bir yeti olarak bireyde mevcut olduğu fikrinin göz ardı edilmesi, politikanın yalnızca seçkinler ya da uzmanlar tarafından yürütülmesi gerektiği yönünde bir algı yaratmakta ve bu durum demokratik süreçlerin sağlıklı işlemesini sekteye uğratmaktadır. Ancak aynı zamanda bireyler, adaletsizliğin sorumlusu olarak demokrasiyi sürekli suçlamaktadır. Oysa Arendt' in de vurguladığı gibi, politika yalnızca yönetenler tarafından değil, bizzat yurttaşlar tarafından icra edilmesi gereken bir faaliyettir. Dolayısıyla adalet kavramı da bireyin yalnızca kendi mağduriyetini gidermeye yönelik bir talebe indirgenemez; aksine, ötekinin varlığına ve ortak dünyaya yönelik bir sorumluluk olarak kavranmalıdır. Özellikle küreselleşen dünyamızda, ekonomik

[227] a.g.e., s. 85. Han, burada bireylerin 'dinlememe' durumlarına da dikkat çeker ve 'dinleme' nin politik boyutuna dikkat çeker. Bugün çok şey duymamıza rağmen, ötekileri dinleme, acılarına kulak verme yeteneğinin giderek kaybolduğuna dikkat çeker. Bu durum toplumsallığı gözden kaçırmakta, kamusalı özel alanlarda ufalamaktadır. a.g.e., ss. 85-86.

eşitsizlikler, çevresel yıkım, mülteci krizleri gibi meseleler, bireyin yalnızca kendi toplumu içerisindeki eşitlik ve hak mücadelesi olarak adalet arayışının sınırlarını da genişletmiştir. O halde, bireyin sorumluluğu yalnızca kendi yaşadığı topluma yönelik değildir; ötekiyle kurulan ilişki, ulusal sınırların ötesine taşan bir etik yükümlülük yaratır. Tüm bunlarla beraber, bireyin politik yargısı daha da önemli bir hal almaktadır.

Bilindiği üzere adalet meselesi çoğunlukla kamusal ve toplumsal düzeyde ele alınmıştır. Bizim çalışmamız bu başlıkta başka bir adaletsizliğe dikkat çekme amacındadır: bireyin 'kendi' ne yaptığı adaletsizlik. Bireyin kendisiyle kurduğu ilişkinin de politik yargılar için öneminin gözden kaçıyor olması, politik yargı meselesini anlamada, bizim açımızdan en önemli zorluktur. Günümüz toplumunda birey, çoğu zaman kendisine karşı en sert adaletsizliği uygulayan fail konumundadır. Bu durumun en açık göstergelerinden biri, 'performans toplumu' nun, kendi başarı mitinin tutsağı hâline gelen bireyidir. Birey, özgürleştiğini sanırken aslında kendisini sonsuz bir rekabetin içine hapseder; tükenene kadar kendini sömürür ve kendi varoluşuna yabancılaşır. Bu süreçte bireyin kendine karşı en büyük adaletsizliği, 'kendi' olanaklarını görmezden gelmesi, varoluşunu bir proje olarak yönetmesi ve bu minvalde sürekli daha fazla üretmek zorunda olduğu yanılgısına kapılmasıdır. Böylece, birey yalnızca dışsal otoritelerin değil, kendi içindeki baskıcı mekanizmaların da kurbanı hâline gelir. Ayrıca Levinas' ın ötekinin yüzüyle karşılaşma deneyimini etik sorumluluğun temeli olarak görmesi, bu noktada bize yeni bir perspektif sunar. Bireyin yalnızca başkalarına karşı değil, kendisine karşı da adil olması, ötekinin yüzüyle karşılaşmaya benzer bir deneyimi gerektirir. Çünkü birey, sadece başkalarına değil 'kendine' körleştiğinde adaleti yitirir. Kendi varoluşunu salt bir üretim aracı olarak görmek, kendini sonsuz bir yeterlilik talebine mahkûm etmek, bireyin kendine yaptığı en büyük adaletsizliklerden biridir.

O halde günümüzde ivedi olan adalet sorusu, yalnızca dünyaya yönelik adaletsizlik bilinci bağlamında değil, insanın kendisine de yöneltmesi gereken bir sorudur. Adaletsizlik bilincini tartışmaya açan ve adaletsizliği gidermeye çalışan 'politik yargı', sistemleri ve kurumları eleştirmekle sınırlı değil, bireyin kendi yaşamına yönelik bir iç hesaplaşmayı da içermesiyle önemlidir. Öyle ki politik yargı meselesinin anlaşılması için, öncelikle

bireyin yargılama yetisine sahip olduğu ve bu yetinin de politik bir yeti olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.

3 POLİTİK YARGIYI ANLAMA YOLLARI

Politik yargının, adaletsizlik durumlarını tartışmaya açtığını söylemek, bir kez daha Lyotard' ın dediği gibi politik alana girmemiz de adalet sorusunu sormayı gerektirir. Her 'nedir?' sorusu gibi, 'adalet nedir?' sorusu da yeni bir açıklama kaynağına işaret eder. Klasik geleneğin adalete dair sorgulamaları geçerliliğini yitirmeye başladıkça, sorun artık iyi hayatın ne olduğunu bilmek ya da dünyayı dönüştürmek değildir. Modern geleneğin istediği, herkes tarafından görünebilecek netlikte bir normun hangi koşullarda herkes için geçerli olabildiğini bilmeye dönmüştür.

Adalete yönelik kavrayışlar ya da arayışlar farklılık gösterse de toplumsal yaşamın temelinde, bireylerin ve toplulukların bir arada yaşayabilmesini sağlayan ortak bir dünya tahayyülü yatar. Bu tahayyülün sürdürülebilirliği, yalnızca hukuki kuralların uygulanmasıyla değil, aynı zamanda bireylerin farklılıklarını dikkate alarak ortak bir anlam üretmelerine olanak tanıyan politik bir yargı yetisinin varlığıyla mümkündür. Modern toplumların karşı karşıya kaldığı krizler, adaletin sağlanması, meşruiyetin tesis edilmesi ve etik sorumluluğun paylaşılması gibi meseleler de politik yargının rolünü yeniden düşünmeyi gerekli hale getirmiştir. Bu bağlamda politik yargı, tarihsel bağlam, özneler arası ilişkiler, kültürel farklılıklar ve kolektif sorumlulukların iç içe geçtiği çok boyutlu bir yeti olarak ortaya çıkar. Politik teorilerde bu sorunun farklı biçimlerde ele alınmış olması, politik yargının nasıl mümkün kılınabileceği ve hangi sınırlar içinde düşünülebileceği üzerine kapsamlı tartışmalar doğurmuştur. Bu meseleye artan ilgi, çeşitli politik yargı teorilerinin ortaya çıkmasıyla somutlaşmaktadır. Bizim amacımız ise politik bir yargı teorisinden ziyade politik bir varlık olarak insanın yargılama yetisinin ne anlama geldiğini araştırmak ve anlamaya çalışmaktır.

Bu minvalde, bir önceki bölümde politik yargıyı anlamamızı zorlaştıran kimi güçlükleri ele aldık. Bu güçlüklerin sıradan insan/yurttaşta oluşturduğu etkilere ve filozoflar açısından bu güçlüklerin nasıl değerlendirildiğine yer vermeye gayret ettik. Politik yargıyı doğası itibariyle tek bir boyutta ele almak, tek bir açıdan değerlendirmek eksik bir kavrayış olacaktır. Bu nedenle politik yargıyı anlama çabamızda bize yargılamanın farklı boyutlarını sunan filozofların görüşlerine yer vereceğiz. Dolayısıyla bu bölümde felsefe

tarihinde yargılama konusunu ele alan filozofların tarihsel bir anlatımını sunmak yerine, günümüzü ve günümüz problemlerini anlamaya hem tarihsel hem de düşünsel olarak yakın filozofların yargıya yaklaşımları ele alınacaktır. İlk olarak hem adalet meselesini ele alması hem de politik yargının normatif boyutunu sunmasıyla John Rawls' un düşüncelerine yer verilecektir. İkinci olarak, Jurgen Habermas, politik yargının özneler arası iletişimsel boyutunu sunarak kamusal alanın önemi, yurttaşlık ve demokrasi üzerine görüşleriyle ele alınacaktır. Daha sonra yargı meselesini Kantçı estetik yargı üzerinden politik alana taşıyan ve yargılama yetisini 'insanın zihinsel yetileri arasında en politik olanı' olarak ilan eden Hannah Arendt' in görüşleri düşünme ve yargı ile ilişkisi bakımından anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Son olarak, yargılamanın tarihsel ve kültürel boyutunu yansıtan görüşleriyle Hans-Georg Gadamer' e yer verilecektir. Çalışmanın amacı, söz konusu düşünürlerin teorik çerçevelerini doğrudan karşılaştırmak veya eleştirel bir tartışma yürütmekten ziyade, her birinin sunduğu yaklaşımı politik yargının anlaşılmasına katkıda bulunan birer boyut olarak ele almaktır. Bu tercih, politik yargının çok boyutlu doğasını görünür kılmak için metodolojik bir gereklilik olarak benimsenmiştir. Her bir filozofun görüşleri, politik yargının meşruiyet, kamusallık, tarihsel bağlam ve estetik duyarlılık boyutlarına ilişkin özgün bir katkı sunmakta ve yargı yetisinin demokratik toplumlarda nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı perspektifler geliştirmektedir. Bu bağlamda, bu bölümün amacı, söz konusu teorik çerçevelerin her birinin politik yargının doğası ve işlevi hakkında sunduğu katkıları ele almak, onları eleştirel bir bakışla değerlendirmek ve ortak yaşamın etik temellerine ilişkin bir anlayış geliştirmeye yönelik imkanlarını tartışmaktır. Böylece politik yargının yalnızca rasyonel normlara değil tarihsel, hermeneutik, estetik ve özneler arası sorumluluk boyutlarına da dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

3.1 Rawls: Adalet ve Yargı

İnsanların bir arada yaşama pratiğinde, bitmek tükenmek bilmeyen adalet arayışının yadsınamaz önemi, yargı meselesinin düşünülmesini de beraberinde getirmektedir. Hem adalet arayışındaki tarihsel önemi hem de aşkın bir hakikat ya da ortak iyi anlayışının

yokluğunda yargıda bulunma meselesi ile oldukça yakından ilgilenen önemli isimlerden biri John Rawls 'dur.

Rawls' un oldukça ses getiren adalet teorisi, bu alanda çok zengin bir literatüre ve tartışma ortamına neden olmuştur. O, ortaya koyduğu eserlerle, adaleti temel alarak, liberal düşüncede uzun süre hâkim olan sonuçsalcı, faydacı, faydacı olmayan ahlak anlayışlarının karşısında alternatif bir teori geliştirmiştir. 1971 öncesi döneme bakıldığında pozitivizmin etkisiyle adalet, hak, iyi gibi kavramlar değer yüklü kavramlar olarak görülmüş, bu sebeple politik alana ilişkin teoriler üretmenin boş bir çabadan öteye gidemeyeceği görüşü hâkim olmuştur. Böyle bir ortamda Rawls' un çalışması "ölmek üzere olan entelektüel bir alanı yeniden canlandırmaya hizmet etmiş…normatif araştırmaya yeni bir enerji getirmiştir."[228] Elbette Rawls' un adalet haritası oldukça eleştirilmiştir, kimileri tarafından alkışlanırken, kimileri tarafından da yadsınmıştır.[229] Lakin kitabını yazdığı andan itibaren günümüze kadar olan süreçte tartışmaların odağında yer almaya devam etmektedir. Hatta Rawls' un güçlü eleştirmenlerinden Robert Nozick: "*Bir Adalet Teorisi* siyaset ve ahlak felsefesi alanında J.S. Mill' den beri benzeri görülmemiş, güçlü, derin ustalıkla hazırlanmış geniş ve sistematik bir çalışmadır… Siyaset felsefecileri artık ya Rawls' un teorisinin kapsamı dâhilinde çalışmak zorundadırlar ya da neden çalışmadıklarını açıklamak zorundadırlar."[230] diyerek onun politika felsefesindeki yerini teslim etmektedir.

Rawls' un adalet teorisine yönelik oldukça kapsamlı eseri *Bir Adalet Teorisi* (A Theory of Justice) ndeki görüşleri normatif bir teori geliştirmeyi hedeflerken, aldığı eleştiriler teorisini gözden geçirmesine ve politik bir normatif geçerlilik teorisi olarak revize etmesine[231] *Siyasal Liberalizm* eserini yayınlamasına neden olmuştur. *Halkların Yasası*

[228] Roland Marden'dan aktaran Hüseyin Avşar, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006, s. 2.
[229]Solmaz Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında : Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, 1. b., Ankara: Vadi Yayinlari, 1997, s. 18.
[230] Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000, s. 187.
[231] Azmanova, *The Scandal of Reason*, s. 65.

çalışması ile de adaletin uluslararası boyutuna odaklanmıştır.[232] Sözleşmeci bakış açısını düşünce deneyi kavramıyla birleştirerek adaleti hakkaniyet olarak savunan Rawls, zamanla sözleşmeci ve Kantçı vurgulardan uzaklaşmış ve *Siyasi Liberalizm*in yayınlanmasından sonra politik normların düşünsel ve pragmatik boyutlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Günümüz politik atmosferinde -artık her anlamda rekabet halinde olan toplumlarda- var olan çatışmaların 'ortak bir değerler ufkuna başvurmak' suretiyle çözülmesi mümkün görülmemektedir. Bu sebeple Rawls için çatışmaları yargılamanın bir yoluna ihtiyaç vardır.[233] Liberal geleneğin özlü bir temsilcisi olan Rawls' un adalet kuramı, soyut normatif geçerliliğin temellendirilmesine yönelik teorik boyut ile demokratik toplumlarda sosyal iş birliğinin sürekliliğini güvence altına alan pratik boyutu birlikte ele alarak özgün bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevenin politik yargıya etkisi ve Rawls' un, politik yargının oluşumunu güçleştiren önyargılar-ön anlamalar meselesini ciddiyetle değerlendirmesi, çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Rawls' un hakkaniyet olarak adalet teorisine yönelik oldukça kapsamlı eleştiriler ise yalnızca konumuz bağlamında ele alınacaktır.

3.1.1 Hakkaniyet olarak Adalet Teorisi: Önyargısız 'Rasyonel' Yargı

1971'de Rawls, *Bir Adalet Teorisi*' nde "düşünce sisteminin bir gerçeği olarak adalet sosyal kurumların en önde gelen erdemidir"[234] cümlesi ile liberal haklar teorisinin önemli bir önermesini sunmuştur. Rawls hem arzulanabilir hem uygulanabilir adalet ilkeleri tesis etmek, adaletin temel toplum yapısının ilk erdemi olduğu iddiasını kanıtlamak ve adaletin sağladığı hakların politik pazarlık veya sosyal çıkar konusu edilemeyeceğini vurgulamak istemektedir.[235] Ona göre, düşünce ve vicdan özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı, tekeşli aile, serbest piyasa ekonomisinin bir arada bulunmadığı toplumlar adil toplum modeli sunamazlar. Adil bir toplumun neye benzediği sorusuna 'toplumsal sözleşme' ile yanıt

[232] Bu meseleye çalışmamızda yer verilmemiştir. "Rawls, *Halkların Yasası* adlı çalışmasında ise iyi düzenlenmiş toplumlar arasında iş birliğini tesis edecek ilkeleri ortaya koymaktadır." Bknz. Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 2. b., İmaj Yyaınevi, 2015, s. 152. Bu mesele için bknz. a.g.e., ss. 127-52.
[233] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 14.
[234] Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 32.
[235] Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 28; Ayrıca Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 32.

veren filozofların eksik kaldığını düşündüğü noktalardan hareketle[236], herkesin hemfikir olabileceği adalet ilkelerinin tesisi için, 'ilk eşitlik pozisyonu/orijinal pozisyon' ndan hareket eder. Eşitlik önemlidir, çünkü eşitlik aynı zamanda özgür seçim yapabilme ve karar verme yetisinin de herkese eşit dağıtılmış olması anlamına gelmektedir.[237] Rawls, bahsedilen 'orijinal pozisyon' ile bütün insanları sosyal hayata katılım noktasında en başta uzlaşmaya vardırabilecek bir *hakkaniyet* çizgisi varsayar.[238] Rawls adalet ilkelerine dair bu yaklaşımına 'hakkaniyet olarak adalet' adını vermektedir. Rawls' un özellikle demokratik bir toplumun en uygun ahlaki temelini oluşturacağına inandığı ahlaki-teorik yapıyı kurarken bu adlandırmayı kullanması, ilgili tüm taraflarca kabul edilebilir ilkeleri belirleme arzusundan kaynaklanmaktadır.[239]

İlk olarak orijinal pozisyon, modern dönem 'doğa durumu' yaklaşımından farklı olarak toplum öncesi durumu ya da topluma geçiş sürecini ifade etmez. Orijinal pozisyon adalet ilkelerinin belirlenmiş olduğu bir başlangıç anlaşmasını ifade etmektedir. Adalet ilkelerinin belirlendiği bu durumda eşit ve özgür olan otonom bireyler eşit ölçüde bilgisiz ve rasyoneldir.[240] Buradaki vurgu bizi ikinci noktaya taşımaktadır: bilgisizlik/cehalet peçesi/örtüsü/perdesi (*veil of ignorance*). Daha en baştan bireyler, doğuştan sahip oldukları yeteneklerine, sosyal ve ekonomik durumlarına etnik kökenlerine vb. yaşamdaki konumlarına dair hiçbir konuda bilgi sahibi değildirler. Böylelikle herkesin eşit olduğu pozisyonda bireyin kendisi için isteyeceği herhangi bir şey diğer bireylerin de yararına olmak durumundadır. Tüm koşulların eşitliğinde içinde bulunulan durum hakkaniyete uygun bir durumdur.[241] Belirtilmelidir ki Rawls' un cehalet perdesi ile yaptığı sınırlama, adalet ilkelerinin seçimini etkileyen hayata ve topluma ilişkin genel gerçekler

[236] Rawls, kendi girişimini Locke, Rousseau, Kant ile temsil edilen geleneksel sözleşme teorilerini genellemek ve bu yaklaşımları daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımak olarak nitelendirir. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 22.
[237] Bu sebeple özgürlük hiçbir şey için vazgeçilemez haktır.
[238] Sema Karaca, *Komüniteryen Demokrasi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2011, s. 47.
[239] Rawls' un kendisinin de belirttiği üzere, adalet ve hakkaniyet aynı anlamda değildir. Hakkaniyet ifadesi ideal olarak herkes için kabul edilebilir -ortak rızaya uygun biçimde- adaletin formüle edilmesini sağlayacak koşulları tanımlar. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 41.
[240] a.yer.
[241] Bu durum eşit yurttaşlık anlayışına kaynaklık teşkil eder. Zira Rawls' un teorisinde eşit yurttaşlık, kişilerin bireysel kimlik özelliklerine bağlı olmaksızın, toplumsal iş birliğine katılan herkese tanınmaktadır.

konusunda geçerli değildir.[242] Yani toplum adalet koşullarına tabiidir ve bireyler bunun ne anlama geldiğinin bilincindedir. Rawls bu bilgiye dair bir sınır olmayışını ise şöyle açıklar: "Genel bilgiler üzerinde hiçbir sınırlama yoktur; zira toplumsal iş birliğinin kendine özgü sistemlerine göre ayarlanacak olan adalet kavramlarını genel kanunlar ve teoriler düzenler."[243]

Bu minvalde, sınırlamalar altındaki taraflar adalet ilkelerini neden ve nasıl seçecek, bu seçim sürecinde onları seçim yapmaya hangi güdüler motive edecektir? Rawls bu konuda 'adalet duygusu' (*sense of justice*) ve 'birincil toplumsal değerler' (*primary social goods*) kavramlarına yer vermektedir. İlk olarak bireyler ahlaki özelliğe ve dolayısıyla ahlaki duyguya sahiptirler. Her bireyde var olan bu duygu, adil olanı tanıyabilme ve daha adil olanı seçebilme kapasitesiyle ilgilidir. Bu durum seçilecek adalet ilkelerine de saygı gösterilmesine zemin sağlar. Adalet ilkelerini seçmede itici güç olan ikinci unsur 'birincil toplumsal değerler' ise rasyonel bir insanın her durumda sahip olmayı arzu edeceği şeyleri içermektedir.[244]

Günümüzden bakıldığında da birey, arzu edilen bu değerlerin hep daha çoğunu istemesi ile *görünüm*dedir ve aslında bu onun 'rasyonel olmasının bir gereğidir.'[245] Lakin Rawls açısından rasyonel bireyler, orijinal pozisyondaki -ahlaki-teorik yapılara dair- tartışmalarda istikrar kazanan yargılarımıza karşı rakip görüşlerin değerlendirilebileceği bir yöntem olarak düşünümsel dengeyi (*reflective equilibrium*) bir kontrol aracı olarak kullanmalıdır. Yani, ahlak teorisine uydurulmaya çalışılan ya da teori tarafından dikte edilen ahlaki fikirler yerine teorinin ışığında adalet duygusunu, adalet duygusunun ışığında da teoriyi düşünmek önemlidir. Bu bağlamda varsayılan tüm ilkeler, uygulamaları ve sonuçları hakkında oluşturacağımız tüm yargılar adalet duygumuza uygun şekilde düşünümsel bir dengeye ulaşmalıdır.[246] Bu minvalde düşünüldüğünde arzu edilen değerlere sahip olmak isteyen önyargısız rasyonel bireylerin orijinal pozisyonda

[242] Bireyler, politikadaki ilişkileri, ekonomik teori ilkelerini, toplumsal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin yasalarını bilmektedirler. Yani müzakeredeki taraflar adalet ilkelerinin seçiminde etkili olacak genel olguları bilmektedir. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 164.
[243] a.yer.
[244] Birincil sosyal değerler; otoritenin yetkileri, haklar, gelir ve refahtır. a.g.e., s. 121.
[245] Avşar, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi*, s. 27; Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 553.
[246] Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, ss. 49-51.

birbirleriyle ilişkileri söz konusudur. Rawls' a göre orijinal pozisyonu karakterize eden şartlardan biri de adalet durumlarıdır.[247] Adalet durumlarını objektif ve subjektif koşullar altında[248] açıklayan Rawls için, müzakere eden aktörler benzer ihtiyaç ve isteklere sahip olsalar ve bu durum 'karşılıklı avantajlı iş birliği' ni mümkün kılsa da herkesin kendine ait bir yaşam planı vardır. Bu planlara yönelik talepler, yalnızca kişinin öznel düşüncelerinden değil,[249] doğal ve toplumsal kaynakların sınırlılığından da doğar; bu nedenle kaçınılmaz olarak çatışan talepler halini alır. Nitekim söz konusu talepler, aktörlerin yalnızca hayat planlarında değil, felsefi, toplumsal ve dini görüşlerinde de farklılık göstermektedir.

Bireysel özerkliğin sınırları, toplumsal yaşamın ontolojik gerçekliğiyle kaçınılmaz olarak çakışır. Hiçbir birey, kolektif varlığın sınırlayıcı dinamiklerinden bağımsız şekilde mutlak bir 'iyi hayat' tasavvurunu gerçekleştiremez. Bu gerçeklik, yalnızca sosyal etkileşimin zorunluluğunu değil aynı zamanda adalet ilkelerinin normatif temelini oluşturur. Bireylerin özgür iradeyle hareket etme kapasitesi, ancak diğer aktörlerin haklarını tanıyan ve sözleşmeci taahhütleri içselleştiren bir adalet anlayışıyla mümkündür. Bu kabul ile Rawls' un, daha sonra özellikle üzerinde duracağı 'çoğulculuk' kavramını yani çok sayıda çatışan iyi anlayışının varlığını kabul ettiği görülür. Nitekim onun uğraşı da bu uzlaşmaz iyi anlayışları için kabul edilebilecek cevaplar bulma üzerinedir. Paralel olarak adalet ilkeleri kişilerin toplumdaki yerini, içinde bulunduğu

[247] Adalet durumları, sosyal iş birliğinin mümkün ve zorunlu olduğu koşullarda ortaya çıkan yapısal unsurlar olarak tanımlanabilir. Toplum, karşılıklı fayda sağlama potansiyeline rağmen kimliksel çıkarlar ve çatışmaların iç içe geçtiği bir sistemdir. Bu çatışmalar, bireylerin sosyal iş birliğiyle elde edilen kolektif refahın dağıtımına dair farklı beklentilerinden kaynaklanır. İnsanların kaynaklar üzerindeki rekabetçi talepleri, avantajların paylaşımını düzenleyecek adil ilkeleri gerektirir. Adaletin işlevi, bu dağıtım sürecinde ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermektir. a.g.e., s. 145.

[248] Objektif koşullar, iş birliğini mümkün kılan fiziksel ve çevresel faktörleri kapsar: Bireylerin coğrafi yakınlığı, benzer fiziksel ve zihinsel kapasiteleri (hiçbir grubun diğerine mutlak üstünlük kuramaması), saldırıya açık olma durumu ve orta düzeyde/ılımlı kaynak kıtlığı/yetersizliği. Bu son faktör ne aşırı bolluk ne de yokluk içeren; iş birliğini teşvik eden ancak çatışmayı da besleyen bir dengeye işaret eder. Öznel koşullar ise bireylerin farklı hayat planları, değer algıları ve çıkar çatışmalarından doğar. İnsanların ihtiyaçları kısmen örtüşse de özgün yaşam tasarımları, felsefi-dini inançları ve sosyo-politik görüşleri, kaynaklar üzerinde uzlaşmaz taleplere yol açar. Ek olarak, insan doğasından kaynaklanan sınırlı bilgi, kusurlu muhakeme, önyargılar ve ahlaki zaaflar, bu çatışmaları derinleştirir. Bilişsel eksiklikler ve benmerkezci eğilimler, yargı hatalarını kaçınılmaz kılar. Tüm bu dinamikler, toplumsal adaletin hem bir zorunluluk hem de ancak ortak ilkelerle mümkün olduğu gerçeğini vurgular. a.g.e., ss. 153-54.

[249] Burada Rawls' un önyargı vurgusu tekrar görülmektedir. O, insanların düşünce, bilgi ve yargı eksiklikleri nedeniyle acı çektiğini düşünür. İnsan doğası gereği kusurludur, bu kusurların bir kısmı ahlaki hatalardan, ihmalden ve bencillikten doğar. Bu sebeple bilgileri yetersiz, dikkatleri sınırlı ve "yargıları kendi meseleleri nedeniyle endişeli, önyargılı ve kaygılıdır." a.g.e., s. 154.

toplumun ekonomik, politik koşullarını bilmediği cehalet perdesi ardında seçilmelidir. Buradaki aktörlerin ilişkileri ise, karşılıklı bir çıkarsızlığa dayanmaktadır. Bu ilke, tarafların birbirlerinin çıkarlarına doğrudan ilgi duymadıklarını ancak cehalet perdesinin etkisiyle toplumun genel yararını gözeten bir perspektif benimsediklerini ifade eder. Bu durum, bireysel çıkarların kolektif adalet anlayışıyla uzlaştırılmasını sağlar. Tarafların motivasyonları, kıskançlık, rekabet veya bencil arzulardan arınmış olarak tasvir edilir; zira bu tür duygusal faktörler, kararların istikrarını ve tutarlılığını bozucu etki yaratabilir. Özellikle kıskançlık, toplumsal düzeni destabilize eden bir unsur olarak görülür ve bu nedenle orijinal pozisyonun varsayımsal şartlarından dışlanır. Taraflar, keyfi veya anlamsız ölçütlere dayalı ilkeleri (örneğin; belirli bir fiziksel özelliğe sahip olma) reddeder; nitekim bu tür kriterler, rasyonel bir seçim süreciyle bağdaşmaz ve bireysel özgürlükleri haksızca kısıtlar.[250] Buna paralel olarak politik yargıyı anlamımızı güçleştiren noktalardan biri olarak ele aldığımız önyargılar ve ön anlamalar, Rawls' un öncelikli kaçınmak istediği konulardır. "Eğer özel bilgilere imkân verilirse, sonuç keyfi ihtimallere bağlı olarak önyargılı olur."[251] Bu gibi durumların önüne geçme olarak temellendirilen cehalet perdesi, 'bilgi' leri hariç tutması ile belirlenecek ilkelerin 'oybirliğiyle' seçilmesini gerekli kılmıştır.[252] Ayrıca bu belirsizlik tarafsız ve evrensel ilkeler seçmelerini zorunlu kılar. Paralel olarak müzakerenin tarafları rasyoneldir ve dolayısıyla seçimleri de rasyonel olacaktır.[253]

Daha en baştan bireylerin birbirinden farklı adalet yaklaşımlarının ve her yaklaşımın da farklı bir toplum modelini temsil ettiğinin bilincinde olmalarına yönelik Rawls, taraflara belirli bir liste sunar ve buradan seçim yapılmasını öngörür.[254] Yapılacak seçim için adalet

[250] a.g.e., ss. 169-76.
[251] a.g.e., s. 168.
[252] Rawls, adalet ilkelerinin seçiminde tüm bilgilere sahip olunsa dahi (yani cehalet perdesi altında olunmadığı durumda) tarafların farklı adalet anlayışlarını temsil edeceğini ve bu durumda tercih edilen adalet ilkelerinin meşruiyet kazanabilmesi için yine de oy birliğine ihtiyaç duyulacağını iletir. a.yer.
[253] Rasyonellik, bu süreçte tarafların sosyal teoride tanımlanan standart mantık çerçevesinde hareket etmesiyle somutlaşır; amaçlarına ulaşmak için en etkili araçları seçer, riskten kaçınır ve birincil sosyal değerler olan özgürlük, fırsat eşitliği ve ekonomik refahı maksimize etmeye odaklanır. Bu bağlamda, maksimin stratejisi devreye girer: Taraflar, en kötü ihtimalde dahi kabul edilebilir bir toplumsal düzeni garanti altına alacak ilkeleri tercih eder.
[254] Listede yer alan adalet anlayışları şu şekildedir: 1) Hakkaniyet olarak adalet anlayışı 2) Faydacı adalet anlayışı 3) Sezgici adalet anlayışı 4) Faydacı ve Sezgici anlayışların bileşiminden oluşan karma adalet anlayışı 5) Çıkarcı Adalet anlayışı.

ilkelerinde bir takım kriterlerin yer alması gerektiğini söyleyen[255] Rawls adalet anlayışında hak kavramının "şekil olarak genel, uygulamada evrensel olan, ahlaklı kişilerin çatışan iddialarının nihai bir mahkeme kararıyla alenen tanınan ilkelerinin bir toplamı"[256] olduğunu iletir. Rawls, orijinal pozisyonda mevcut ilkeler arasından seçim yapacak olan tarafların 'hakkaniyet olarak adalet' anlayışını seçeceklerine inanır.[257]

Rawls' a göre, taraflar iki ilke üzerinde karar kılar:

İlk ilke, "Her kişi, herkes için benzer bir eşitlik sistemiyle uyumlu olan bütün bir eşit temel özgürlükler sisteminde yer almak için eşit bir hakka sahiptir."[258]

İkinci ilke ise, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler üzerine düzenlenmeli ve her ikisi de:

(a) daha az avantajlı olanlar için daha fazla yarar sağlamalı, adil tasarruf ilkesiyle uyumlu bulunmalı ve

(b) adil fırsat eşitliği koşulları altında makamlar ve mevkiler herkese açık olmalıdır.[259]

Rawls bu ilkeler arasında birinci ilkenin her durumda ikinci ilkeden önce gerçekleştirilmesi gerektiğinden bahsetmektedir.[260] (a) '*fark ilkesi*' (*difference principle*)

[255] Rawls, hak kavramının şekli sınırlamalarını analiz ederken, adalet ilkelerinin beş temel koşul (genellik, evrensellik, aleniyet, buyurucu zorlama, kesinlik) çerçevesinde yapılandırır. Bu koşullar, orijinal pozisyon düşünce deneyinde tarafların bencil çıkarları dışlayarak rasyonel ve ahlaki bir uzlaşıya ulaşmalarını sağlar. Rawls, bu şartların bencilliğin çeşitlerini (örneğin bedavacılık) dışladığını vurgular. Orijinal pozisyondaki taraflar, kendi çıkarlarını maksimize etmek yerine kamusal ve evrensel ilkeleri seçerek adil bir toplumsal sözleşme oluştururlar. Bu yaklaşım, ahlaki rasyonalite ve toplumsal istikrar arasında bağ kurar ve geleneksel adalet teorilerini şekli sınırlamalarla yeniden yorumlar. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, ss. 156-63.

[256] a.g.e., s. 162.

[257] Rawls, seçimde tarafların kullandığı akıl yürütmeyi maksimin kuralı dediği bir yöntemle açıklar: "Maksimin kuralı bize alternatifleri mümkün olan en kötü sonuçlar olarak sıraya koymamızı söyler: biz de alternatifleri, en kötü sonuç en büyük diğer kötü sonuçtur şeklinde uygularız." a.g.e., s. 179.

[258] a.g.e., s. 331.

[259] a.g.e., s. 332.

[260] Özgürlük, yalnızca özgürlük adına kısıtlanabilir. Özgürlüğün özgürlük adına sınırlanabilmesi ancak şu iki koşula bağlıdır: a) Daha az geniş özgürlük, herkes tarafından paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir b) Eşit özgürlükten daha az bir özgürlük, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilir olmalıdır. Hünler, *İki Adalet Arasında*, ss. 51-52.

olarak, (b) ise '*adil fırsat eşitliği'* (*fair equality of opportunity*) ilkesi olarak adlandırılmaktadır. Bu ilkede ise (b), (a) ya önceldir.

Rawls' un adalet teorisi, liberal yönelimli teorilerin ve ahlak anlayışlarının dayandığı, önyargılardan arınmış rasyonel bireylerin 'tarafsız' bakış açısıyla yargıda bulunduğu evrensel adalet görüşlerine benzer tondadır. Öyle ki Rawls' a göre "Tarafsızlık önyargının ve kişisel çıkarın çarpıtmalarını önler."[261] Böylesi yaklaşım tartışmalı tüm konuları paranteze almaktadır. Bu anlayış zemininde bireylerin yargıları da 'rasyonel' yargılar olmak durumundadır. Rawls' un rasyonel yargı kavramı, Hobbesçu bir mantığa dayandırılabilir: Hobbes'un 'doğa durumu' ndaki bireylerin, kaostan kurtulmak için öz-çıkar temelinde bir sözleşme yapması gibi, Rawls' un orijinal pozisyondaki aktörleri de eserde bahsedilen 'riskler' e karşı, kendi risklerini minimize etmek için hareket etmektedir. Buradaki rasyonellik ve cehalet perdesi ile Rawls, söz konusu öz çıkar mantığını evrenselleştirmektedir ve bencilliği ahlaki bir temele oturtmaktadır. Nitekim bireyler 'en kötü durumda' bile kendilerini güvenceye alacak ilkeleri seçerler.[262] Elbette her iki düşünür de toplumsal düzeni bir sözleşme üzerine inşa etse de Hobbes'un sözleşmesi güvenlik odaklıyken, Rawls' un sözleşmesi adalet odaklıdır.

Bir başka açıdan Rawls' un *Bir Adalet Teorisi* Kantçı etikten önemli ölçüde beslenir. Kant'ın 'özerklik' ve 'ahlaki yargı' kavramları Rawls' un adalet teorisinin temelini oluşturur görünmektedir. Öyle ki Kant'ın otonom bireyi, özgür irade ve evrenselleştirilebilirlik ilkesine dayanan ahlaki eylemde bulunmasıyla, Rawls' un orijinal pozisyondaki aktörlerinin 'rasyonel', 'özerk' olmasıyla ve cehalet perdesinin, bireylerin kişisel çıkarlarını değil, evrensel ilkeleri seçmesini sağlamasıyla benzerlik göstermektedir. Orijinal pozisyon Kant'ın 'ahlaki yargı' kavramının bir yansımasıdır. Bireyler, tıpkı Kant'ın 'kategorik buyruk' unda olduğu gibi, tüm insanlar için geçerli olabilecek ilkeleri seçer.[263] Ayrıca bireylerin seçtikleri iki adalet ilkesi (temel

[261] Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 214.
[262] a.g.e., s. 110,112,184,351.
[263] Nitekim Rawls bunu açıkça söyler: "Adalet ilkeleri aynı zamanda kategorik buyruklara benzerler. Kant kategorik buyruğu, serbest ve eşit rasyonel bir varlık olarak kişinin kendi doğasının erdemi içinde uyguladığı davranış ilkesi olarak anlar. Bu ilkenin geçerliliği, kişinin belli bir arzuya veya amaca sahip olmasını önceden varsaymaz." a.g.e., s. 282. Bu minvalde Rawls' un orijinal pozisyonu Kant'ın özerk birey idealini yansıtır. Cehalet perdesi, bireylerin kişisel çıkarlarından arınarak evrensel ahlak yasalarını seçmesini sağlar -tıpkı Kant'ın 'kategorik buyruk' unda olduğu gibi.

özgürlüklerin önceliği, fark ilkesi), Kant'ın 'insanı bir amaç olarak görme' ilkesiyle uyumludur.[264] O halde Rawls, Kant'ın evrensel ahlak ilkelerini, Hobbesçu bir 'risk yönetimi' mantığıyla somutlaştırır.[265] Öyleyse denilebilir ki Rawls, Kant'ın normatif ideallerini, Hobbesçu bir gerçekçilikle dengeler: Adalet ilkeleri yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda pratik ve *istikrar*lı olmalıdır. Rawls' un niyeti böyle bir zeminde okunsa da söz konusu eserde sunulan adalet anlayışı, orijinal pozisyonda gerçekleşen müzakerenin sonucunun cehalet perdesi altında olmayan bizleri ne noktada ikna edeceği konusunda birçok haklı tartışmaya neden olmuştur. Örneğin cehalet perdesi ardında önyargısız şekilde yargıda bulunan birey, dini özgürlükleri kısıtlamayı kendi riskini azaltmak için 'rasyonel' bulabilir. Ancak bu günlük yaşamımızda inanç çoğulculuğunu yok sayarak toplumsal çatışmalara yol açar. Rawls' un teorisine yönelik böylesi vb. eleştirilerin[266] serimlenişi çalışmanın amacını aşacağından, rasyonel yargıyı anlama açısından ele alınışı yerinde olacaktır.

Bu minvalde Rawls' un erken dönem teorisindeki rasyonel yargı modeli öncelikli olarak önyargıyı kabul etmemektedir bu sebeple önyargısız rasyonel yargılar olarak adlandırılmıştır. Onun teorisinde, önyargısız olmak bir nevi rasyonel yargıda bulunmanın koşulu olarak görülebilir. Öyle ki önyargı onun için bir 'bozukluk'[267], 'adil olmayan'[268] olarak adlandırılmış ve hatta 'tipik kötülük' lerden[269] biri olarak görülmüştür. Eş deyişle önyargı, insanların kendi sosyal, ekonomik veya kültürel konumlarından kaynaklanan taraflılıkları ifade etmekte ve bu durum adalete uygun bulunmamaktadır. Bu sebeple

[264] Rawls uyumu şu şekilde ifade eder: "biz özerklik yorumlarını ve ahlak yasasını, kendi serbest doğamızın ve eşit rasyonel varlıkların ifadesi olarak bulabiliriz; kategorik zorunluluk aynı zamanda kendisinin benzerine sahiptir, insanlara asla araç muamelesi yapmama fikrinde olduğu gibi, bu, sadece veya gerçekten hiç araç değildir anlamındadır." a.g.e., s. 614.
[265] Örneğin, fark ilkesi, hem Kant'ın 'insan onuru' fikrini (dezavantajlıları koruma) hem de Hobbesçu 'öz çıkar' mantığını (en kötü senaryoya hazırlık) içerir.
[266] Örneğin, Michael Sandel "*Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir*?" eserinde Rawls' da ideal koşullarda verilen bir uzlaşı ve toplumsal adaletin temelini oluşturan rıza kavramının ahlaki olarak bağlayıcı bir yükümlülük yaratmada yeterli olmadığını ve bazı durumlarda da gerekli dahi olmayacağını tartışır. Ayrıca cehalet perdesi fikrini eleştirerek, bireylerin toplumsal ilişkilerinden tamamen bağımsız düşünemeyeceğini ve adaletin soyut bireyler üzerinden değil, topluluk içindeki etik bağlılıklarla anlaşılması gerektiğini savunur. Fark ilkesi, karşılıklılık vb. eleştirilerin Ayrıntılı bilgisi için Michael J. Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, 5. b., Ankara: Eksi Kitaplar, 2017, ss. 191-222. Benzer şekilde Seyla Benhabib, Rawls' un evrensel adalet kavramını feminist bir perspektiften eleştirerek, politik yargının toplumsal cinsiyet ve kimlik farklarını dikkate alması gerektiğini ileri sürer. Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge: Polity Press, 1992.
[267] Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 263.
[268] a.g.e., s. 351.
[269] a.g.e., s. 503.

Rawls, önyargıları ortadan kaldırmak ve 'doğru' yargıda bulunmak için orijinal pozisyonda cehalet perdesini tasarlamıştır.[270] Önyargısız şekilde rasyonel yargılar yoluyla da evrensel adalet ilkeleri belirlenecektir. Cehalet perdesine yönelik olumsuz eleştirilerin haklılık payları olsa da Rawls metninde bu kurgusal durumun üzerinde düşünerek 'taklit' etmenin bile adalete dair düşünmeye yardımcı olacağını söylemektedir.[271] Öyleyse önyargı ve ön anlama tartışmasında Rawls' un pozisyonu, rasyonel yargılar yoluyla önyargıların önüne geçmek ve evrensel adalet ilkelerini belirlemek olmuştur. Bunun yanı sıra politik yargıyı anlamadaki bir diğer zorluk olan varlık-görünüm anlaşmazlığının Rawls' un teorisine yansıyışı, teoride olanın pratikte vücut bulamaması olarak değerlendirilebilir. Nitekim onun erken dönem rasyonel yargı modeli, adil bir toplumun normatif temellerini atmakla birlikte, *istikrar*lı bir sosyal uzlaşı sağlamada yetersiz kalmıştır. Kukathas ve Pettit, Rawls 'un sözleşmeci model ile bu modelin uygulanabilir argümanlarının arasında bir gerilim olduğunu analiz ederler.[272] Bu gerilimin bizzat farkındalığıyla Rawls son çalışmalarında, özellikle demokratik bir toplumda adalet sorunu ile ilgilenmekte ve bunu 'kamusal olarak kabul edilebilir politik anlayış', 'sosyal iş birliğinin adil şartlarını belirlemek için en *uygun adalet* anlayışı' kaygısı olarak formüle etmektedir.[273] O, hem kendi kuramının uygulanabilirliğinde içine sinmeyen noktaları ele alan hem de teorisine yönelik eleştirilere cevaben, düşüncelerini revize ettiği *Siyasal Liberalizm*' (Political Liberalism) i yayınlamıştır. Bu eserin ses getirici önemi, klasik liberalizmin monolojik, evrensel, rasyonel akla dayanan sözleşme kategorileri vurgusundan diyaloga, uzlaşıya dayalı kamusal akla yaptığı vurgu sebebiyle olmuştur. Rawls' un politik yargıyı soyut ilke düzeyine hapsetmekten çıkararak anlamaya çalışması bizim çalışmamız açısından da özellikle önem taşır. Nitekim buraya kadar

[270] Örneğin, temel özgürlüklerin önceliği ilkesi ile hiç kimse kendi inancını dayatamaz. Herkesin düşünce ve vicdan özgürlüğü eşit derecede korunur. Fark ilkesi ile de sosyal ve ekonomik eşitsizlikler ancak dezavantajlıların yararına olursa kabul edilebilirdir, bu durum da zenginlik vb. durumların kayrılmasını engeller.

[271] Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 165; Ayrıca John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, çev. Osman Baş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 37.

[272] Cehalet perdesi ortadan kalktığında yaşanacak sorunlar (değişecek koşullar, bireylerin çıkar konfigürasyonları vb. koşullarda istikrarlı olma olasılığının sorgulanmasıyla Rawls' un 'uygulanabilirlik argümanlarının' ortaya çıktığını ve buradaki değişim ile sözleşmeci model arasında hep bir gerilim olduğunu iletmektedir. *Siyasal Liberalizm* eseriyle gerilimin görünürlüğü netleşmiştir. Bu eserden önce Rawls, '*The Basic Structure as Subject*' (1978), *'Kantian Constructivism in Moral Theory'* (1980) and *'The Basic Liberties and their Priorities'* (1982) eserleriyle Kant'ın görüşlerine yakın durmakta iken, *Siyasal Liberalizm* ile Kantçı çizgide olan adalet anlayışından uzaklaşır. Ayrıntılı bilgi için Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990.

[273] Azmanova, *The Scandal of Reason*, s. 65.

gelinen noktada yargı, bireylerin kendi yaşam dünyalarındaki deneyimleri, ön yargıları göz ardı ederek varsayımsal bir sözleşme üzerinden rasyonel bir inşaya dayanmış ve adalet teorisinin uygulanabilirlik sorunu[274] ile karşılaşmasına ve yargının yalnızca rasyonel olarak ele alınmasına neden olmuştur. Yargı kapasitesini aklın bir yeteneği[275] olarak kabul eden Rawls için, bizler her zaman 'rasyonel' bir biçimde mi yargıda bulunuruz?

Rawls' un erken dönem teorisinde ağırlıklı olarak öne çıkan 'önyargısız rasyonel yargı' anlayışı, adaletin evrensel ilkeler üzerinden tesis edilmesi arzusunun bir yansımasıdır. Ancak, ilerleyen düşünsel sürecinde, Rawls' un da farkına vardığı gibi, rasyonel yargının ötesinde, demokratik toplumlarda yargının meşruiyeti, yalnızca bireysel akıl yürütmeyle değil, ortaklaşılabilir gerekçeler aracılığıyla sağlanabilir. Yargının yalnızca rasyonel tercihlere indirgenemeyeceği, ortak yaşamın koşullarının makul bir şekilde paylaşılabilir olması gerektiği fikri, Rawls' un düşünsel sürecinde giderek daha belirleyici hale gelir. Özellikle *Siyasal Liberalizm* ile birlikte, yargının yalnızca bireyin çıkar aklının ürünü değil, başkalarının da eşit ölçüde makul görülebileceği bir gerekçelendirme zemini üzerinde yükselmesi gerektiği açıkça vurgulanır. Bu bağlamda, Rawls' un erken dönemindeki rasyonel yargı modeli, yerini giderek makul yargı, makul çoğulculuk, örtüşen mutabakat, kamusal akıl gibi kavramların belirlediği yeni bir politik yargı anlayışına bırakır.

3.1.2 Rasyonel Yargıdan Makul Yargıya: Makul Çoğulculuk, Örtüşen Mutabakat, Kamusal Akıl

Rawls' un adalet kuramı, erken döneminde bireyin çıkarlarından arınmış bir rasyonel akıl yürütmeyle adalet ilkelerine ulaşabileceği varsayımına dayanır. *Bir Adalet Teorisi* nde cehalet perdesi altında verilen yargılar, toplumsal çoğulculuğun derinleştiği liberal toplumlarda politik meşruiyeti sürdürülebilir kılmakta yetersiz kalmaktadır. Zira bireylerin politik alandaki katılımı, başkalarının da bu alanı nasıl kavradığıyla birlikte

[274] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 21.
[275] John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, 1. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, 2007, s. 63,99,124.

şekillenir. İşte bu noktada, Rawls' un düşüncesinde bir kırılma meydana gelir: yargıların zemini artık yalnızca rasyonel hesap değil, makul ortaklaşma halini alır. Bu geçiş, kavramsal bir değişimin yanı sıra politik yargının niteliğine dair derin bir dönüşümü ifade eder. Makul yargıda bulunmak, bireyin kendi değer yargılarını ifade etmesinin ötesine geçerek başkalarının farklı fakat makul gerekçeler sunabileceğini kabul etmesidir. Dolayısıyla yargılar artık yalnızca doğruluk iddialarına değil, kamusal alanda paylaşılabilirlik koşuluna bağlıdır. Nitekim, "makuliyet, rasyonellikten farklı olarak, diğerlerinin kamusal dünyasına hitap eder."[276] Böylelikle politik yargı da bireysel aklın sınırlarını aşar ve meşruiyetini kamusal çoğullukla kurar.

Rawls' un orijinal pozisyonunda önyargısız, eşit, özgür bireylerin rasyonel tercihlerine yüklenen işlevin Kant'ın pratik akla yüklediği normatif rolün benzerliği hususu ile daha çok dikkate değer bulunmuş ve genellikle başta komüniteryan gelenek olmak üzere eleştirileri yoğunluklu olarak kuramından almasına neden olmuştur. Bu durum, Rawls' un makul (*reasonable*) ve rasyonel (*rational*) ayrımının yeterince dikkate alınmadığını göstermektedir. Oysa Rawls bu iki kavramı oldukça ısrarlı biçimde birbirinden ayırır:

> Rasyonel makul olandan ayrıdır ve kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne anlamına gelir. Rasyonellik, bu amaç ve çıkarların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilgilidir. Aynı zamanda, şu bilinen ilkeler ışığında şekillenen araç seçimiyle de ilgilidir: Amaçlar için en uygun araçları seçmek veya, diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmek. (…) Rasyonel öznelerde eksik olan, adil bir işbirliğine ve bu işbirliğine diğer eşit kişilerin makul olarak onaylamasının beklendiği şartlar içerinde girme konusundaki isteğin altında yatan ahlaki hassasiyettir.[277]

Rasyonel öznelerdeki eksiklik, 'karşılıklılık' fikri temelinde adil iş birliği için makul gerekçelere duyulan ihtiyaçtır. Rawls makuliyet fikri ile rasyonel olana, diğer insanlar için de kabul edilebilir hale getirerek ahlaki bir boyut ekler. O, insanların özel hayatlarında "Herhangi bir zamanda, onlardan ayrılmayacaklarına inandıkları ya da daha doğrusu ayrılamayacakları ya da ayrılmamaları gereken ve nesnel olarak

[276] a.g.e., s. 105.
[277] a.g.e., s. 94.

değerlendiremeyecekleri sevgi, bağlılık ve sadakate sahip olabildiğini"[278] kabul eder. Ancak Rawls, sevgi, sadakat ve bağlılıkların yurttaş olarak kimliklerle ilgisi olmaması gerektiğinde ısrar eder ve ahlaki, dini inançlardan bağımsız 'politik birey' kavramını savunur. Bunun nedeni Rawls' un 'iyi' anlayışımızın zamanla ya da ani bir değişime bağlı olarak farklılık gösterebileceğini düşünmesidir. Ancak bu durum kamusal kişiliğimizde bir değişikliğe yol açmamaktadır.[279] İnsanlar gündelik yaşamındaki özel amaçlarından, bağlarından ayrı eşitler olarak, adil iş birliği için başkalarının da kabul edeceği 'makul' gerekçelerle adil şartlar önerir, onaylar ve makuliyetle kabul edilecek ilkeleri yaşamlarında hayata geçirirler. Rawls modern demokratik toplumlarda insanların ahlaki ve dini konularda anlaşamadığını, bu durumun demokratik toplumun kamusal kültüründe sabitlik oluşturan çoğulculuk olgusuyla ilişkili olduğunu ve çatışmaların gayet normal olduğunu iletir.[280] Bu sebeple 'makul çoğulculuğa'[281] saygı göstermek için ahlaki kimlik bir yana bırakılmalıdır. Oysa Ferrara' nın işaret ettiği gibi "modern adalet farklı etik evrenlerde yaşayan öznelere verilmesi gereken adalet türüdür."[282] Peki, günümüz bireylerinin 'iyi' anlayışlarının farklılığı temelinde düşünüldüğünde Rawls' un bahsettiği adalet ilkelerini belirlemek nasıl mümkün olacaktır?

Rawls' un politik liberalizm anlayışı, modern demokratik toplumların yapısal niteliği, farklılıkla birlikteliğin politik koşulu olarak gördüğü makul çoğulculuk ilkesine dayanır. Ona göre, özgür ve eşit bireylerin çoğul bir toplumda yaşaması, kaçınılmaz olarak farklı kapsamlı doktrinleri -ahlaki, dini, felsefi- beraberinde getirir. Bu doktrinler yalnızca bireysel tercihler değil, aynı zamanda bireylerin yaşamı anlamlandırma biçimleridir. Rawls bu kapsamlı doktrinleri 'arka plan kültürü', olarak niteleyerek, bu kültürün politik olanın değil toplumsal olanın kültürü olduğunu iddia eder.[283] Böyle bakıldığında politik alanda önyargıları- ön-anlamaları dışarıda bırakma isteği bir kez daha görülmektedir. Ayrıca politik olanın 'toplumsal' olamayacağı iddiası vardır. Rawls, buradaki 'arka plan

[278] a.g.e., s. 75.
[279] a.g.e., s. 76.
[280] Rawls bu durumları 'muhakeme zorlukları' olarak adlandırır. a.g.e., s. 98.
[281] Makul çoğulculuk yurttaşlar arasındaki dinsel olan/olmayan kapsamlı doktrinler arasında -iyiye, insana, topluma dair vb. 'ortadan kaldırılamayacak ve aşkın unsurlar içeren farkların' olması durumudur. a.g.e., s. 29. Ayrıca Rawls, makul çoğulculuğu basit çoğulculuktan ayırır. Bu, sadece özgür kurum ve kişilerin, dar bir bakış açısına olan eğilimlerinin bir sonucu olmayıp, gelişen görüşler arasından çeşitliliğin ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır. a.g.e., s. 80.
[282] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 19.
[283] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 59.

kültürü' nü görmezden gelmez, kabul eder ancak gündelik hayatın işleyişi olarak görür ve ancak politika alanında istediği uzlaşı için bu alandan uzak tutmak ister. Yani politika, verili metafizik değerlerin olmadığı, farklılaşan bireysel iyi anlayışlarının ortak bir arada yaşamı sağlamak adına bireylerin birbirini hoş göreceği şekilde uzlaşabileceği ve bu yolla adaletin sağlanacağı bir bağlamda anlamlı olmaktadır. Dolayısıyla, Rawls, iyi ve doğrunun kapsamlı vizyonlarını bir kenara bırakarak, 'bağımsız' bir hakkaniyet olarak adalet anlayışı geliştirmek ister.[284]

> (…)politik bir kavram olarak hakkaniyet olarak adaletin amacı pratiktir; metafizik veya epistemolojik değildir. Yani kendini, doğru olan bir adalet anlayışı olarak değil; özgür ve eşit bireyler olarak görülen yurttaşlar arasında, bilinçli ve gönüllü bir politik uzlaşının temeli olarak hizmet edebilecek bir anlayış olarak sunar. Bu uzlaşı, kamuya ait politik ve toplumsal tutumlarda sağlam bir şekilde temellendirildiğinde, adil ve demokratik bir rejim içindeki tüm bireylerin ve grupların yararlarını destekler ve sürdürür. Bu uzlaşıyı güvence altına almak için, elimizden geldiğince, tartışmalı felsefi soruların yanı sıra, tartışmalı ahlaki ve dini meselelerden de kaçınmaya çalışırız. Bunu yapmamızın nedeni, bu meslelerin önemsiz ya da kayıtsız kalınan meseleler olması değil, tam aksine onları yüksek derecede önemli addetmemiz ve politik olarak çözmenin hiçbir yolunun olmadığını idrak etmemizdir..[285]

Rawls' un liberal demokrasilerde adaletin rasyonel temellerini ortaya koyma çabası, *Bir Adalet Teorisi*nde bireysel özgürlüklerle toplumsal eşitliği aynı anda güvence altına alacak ilkeleri belirlemek için bir düşünce deneyi sunmuştur. *Siyasal Liberalizm*de ise, bu yaklaşım, çoğulculuğun koşullarına uyarlanarak farklı anlayışlara sahip bireylerin, 'makul' bir zeminde ortaklaşabileceği ilkeleri ortaya koymaya yöneliktir. Buna paralel olarak, Rawls' un amacı, makul bireylerin bir arada yaşayabilmesini mümkün kılacak bir adalet anlayışı üzerinden politika alanında 'istikrar' ı sağlamaktır. Rawls' un politik liberalizminde öne çıkan istikrar kavramı önemlidir, çünkü kuramda (*Bir Adalet Teorisi* özelinde) rakip adalet anlayışları arasında diğerlerinden üstün olduğu kabul edilmesi gereken bir adalet anlayışı ve bu görüşü kabul etmeyenleri 'mantıksız' olarak kabul etmeye 'zorlayan' argümanlar kullanılmaktadır.[286] O halde bireyin özgürlüğüne bu kadar önem veren bir kuramda bireylerin kendisini özgür hissetmesi nasıl mümkündür? Ya da böyle bir zorlama, yani bireylerin yargılarına sınır koyma bahsettiğimiz fanatizm-

[284] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, s. 144.
[285] John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, C. 14, S. 3 (1985), s. 230; Ayrıca Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 56.
[286] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 21.

hizipçilik tutumlarına neden olmaz mı? Aynı zamanda düşünmeyi ketleyebilecek bir etkiye yol açmaz mı? Bu ve benzeri nedenler Rawls' u adaleti çok sayıda kapsamlı doktrini göz önüne almaya ve bu doktrinlere gömülü hakkaniyet olarak adaletin diğer adalet anlayışlarıyla uyumsuz olmadığını göstermeye yöneltmiştir. Bu minvalde kapsamlı doktrinleri benimseyen birbiriyle çatışan yurttaşların "kamusal siyasal tartışmalarında üzerinde anlaştıkları ortak temel ilkeler bütününü temsil eden"[287] bir adalet kavramının araştırılması gerekmektedir. Rawls' a göre birbiriyle çatışan görüşler sonunda bu çatışmaların verdiği yorgunlukla dahi 'makul ve adil *modus vivendi*' ye ulaşabilirler. Benzer şekilde adalet hissine sahip bireyler hakkaniyet olarak adaleti kabul ederek sonunda anayasal bir uzlaşı oluşturabilirler. Burada çıkar çatışmalarının nasıl ele alınması gerektiğine ya da dini konuların politikaya dair konuların gündeminden çıkarılmasına dair ortak vizyonları dile getiren anayasalar oluşturulabilir. Elbette burada da hangi hakların öncelikli olduğu ya da söz konusu hakların kapsamının ne ölçüde genişletilebileceğine dair anlaşmazlıklar devam etmektedir. Ferrara, bu durumun temel özgürlüklerin güvence altına alındığı ve bir makamın elde edilmesine yönelik politika alanındaki 'yarışma kurallarının' açık ve sağlam şekilde belirlendiği batı demokratik toplumlarının mevcut durumunu en iyi tanımlayan aşama olduğunu söyler.[288] Rawls, hakkaniyet olarak adalet anlayışıyla iyi düzenlenen demokratik toplumun karakteristiği olarak ele aldığı makul çoğulculuğun artık yalnızca prosedürel anlaşmazlıkların ötesinde tüm boyutlarını kabul ederek, birliği ve istikrarı sağlamak için örtüşen uzlaşı/görüş birliği (*overlapping consensus*) kavramına başvurur. Böylesi bir görüş birliği, ahlaki temelleri göz önüne alan ve temel hak ve özgürlüklere uygulanan politik bir adalet anlayışını mümkün kılacaktır. Buradaki görüş birliği içerisindeki doktrinler, yurttaşlar tarafından benimsenir ve yurttaşların kendi konumlarıyla 'fazla çatışmaz' ise istikrar sağlamak da mümkün olacaktır.[289] Dolayısıyla Rawls, makul çoğulculuğu politik birlikteliğin önünde bir engel olarak değil tersine, politik liberalizmin doğal toplumsal yapısı olarak kabul etmektedir. Bu noktada temel savı şudur: Ortak bir politik düzenin meşruiyeti, bireylerin kendi kapsamlı doktrinlerinden vazgeçmesini gerektirmez. Aksine, bu doktrinlere bağlı kalmakla birlikte, yurttaşların ortak politik ilkeleri destekleyebilmeleri mümkündür. İşte burada politik yargı, bireyin yalnızca kendi inançlarına göre karar vermesinden değil,

[287] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 26.
[288] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 20.
[289] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 172.

makul farklılıklar içinde ortaklaşılabilir gerekçeler geliştirebilme yeteneğinden beslenmek ister görünür. Makul çoğulculuk, bu nedenle Rawls' un politik teorisinin yalnızca toplumsal bir gözlemi değil, aynı zamanda yargının biçimsel çerçevesidir. Politik kararların çoğulculuğu dışlamadan alınabilmesi, yargının da makuliyet ilkesine dayanmasını gerekli kılmaktadır. Bu minvalde "makuliyetin birinci temel boyutu, başkalarının da aynı şekilde hareket ettiği düşünülerek, adil işbirliği şartları önermek ve bu şartlara uymaktır."[290] Bu bağlamda politik yargı, yalnızca bireysel doğruluk iddialarıyla değil, kamusal alanın çoğul doğasına uygun biçimde gerekçelendirme sorumluluğuyla biçimlenir. Makullüğün ikinci temel boyutu ise, yargıda bulunmanın önündeki zorlukları tanımaktır. Çünkü bu zorluklar, politik gücün meşru kullanımını düzenleyen kamusal akla da etki etmektedir. Rawls yargıdaki zorlukların, makul ve rasyonel bireylerin dahi, ahlaki ve politik konularda düşünürken konuların farklı yönlerini vurgulamaları ve farklı yöntemler kullanmaları sebebiyle farklı ve çoğu zaman uzlaşmaz cevaplara ulaşması sebebiyle yaşandığını belirtir.[291] Öyleyse, insan aklının özgür kullanımı aslında 'yargının yükleri' (*burdens of judgments*)dir ve bu liberal demokratik toplumların indirgenemez bir özelliğidir.[292]

> Demokratik düşünce geleneğinden başladığımızdan ötürü vatandaşları özgür ve eşit olarak da görürüz. Temelde kastedilen, kişilerin, sahip oldukları iki ahlaki yetenek (adalet hissi ve bir iyi anlayışı konusundaki kapasiteler) ile akıl yetenekleri (yargı, düşünce ve bu yeteneklere ilişkin çıkarım), dolayısıyla, özgür olduğudur. Kişiler, toplumun tam bir işbirliği içerisindeki üyeleri olarak bu yeteneklere asgari anlamda sahip olmaları açısından da eşittirler.[293]

Görüldüğü üzere, bireyler zihnin bir yetisi olarak ele alınan yargıya sahip olmakla özgür, asgari düzeyde sahip olmaları ile de eşit görülmektedirler. Özgür, eşit ama farklı dünya görüşlerine sahip bireyler, Rawls açısından, kendi özel inançlarından yola çıkarak, ortak politik ilkeleri yine de onaylayabilirler. Bu, politik yargının, yalnızca bireysel çıkarları değil, toplumsal uyumu ve karşılıklı tanımayı da içerecek şekilde genişlediğini gösterir. Aynı şekilde, Rawls' un geliştirdiği 'kamusal akıl' (*public reason*) kavramı da bireylerin politik tartışmalarda özel inançları değil, herkesin anlayabileceği kamusal gerekçeler

[290] a.g.e., s. 98.
[291] a.g.e., ss. 98-102.
[292] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, s. 144.
[293] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, ss. 63-64.

sunmalarını gerektirir. Politik yargı, bu anlamda sadece karar vermek değil, başkalarıyla birlikte makul olanı gerekçelendirmek olarak anlaşılır. Rawls' un, eşit yurttaşların aklı ve bu aklın konusu olarak da kamunun iyiliği olarak belirlediği ve demokratik halkın karakteristik özelliği olarak gördüğü kamusal akıl mefhumu, üç şekilde kamusaldır: "Vatandaşların aklı olmasından dolayı kamunun aklıdır; konusu kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleridir ve doğası ve içeriği, bunların toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler tarafından belirlenmesinden ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olmasından ötürü kamusaldır."[294]

Rawls' un genel amacı, politik meselelere makul cevaplar sunan bir politik anlayış ortaya koymaktır. Ancak kamusal akılla ilgili temel zorluklardan biri, meselelere yönelik birden fazla makul anlayışın geliştirilebilecek oluşudur. Böylelikle amaçlanan uzlaşı sağlanamayacak ve 'marjinal ötesi farklılıklar' ortaya çıkarak, kimi zaman politik olmayan -Rawls için- değerlere dönülecektir ve adalet meseleleri, anayasal esaslar söz konusu olduğunda kamusal akıl ideali özellikle böylesi bir yaklaşımı istemeyecektir. Aynı zamanda kamusal akıl, bireylerin aynı adalet ilkelerini kabul etmesini istemek yerine, tartışmaların bir 'politik anlayış' çerçevesinde yapmamızı uygun görmektedir.[295] Bu minvalde, kamusal akıl, yalnızca meşru kanıtlar temelinde oluşan kanaatlere, belirli kurallara göre inşa edilmiş bir gerçeklik temsiline dayanan akıl yürütmedir. Ferrara'ya hak vereceğimiz şekilde Rawls' un kamusal akıl bölümü, genellemeci ve ilke temelli anlayışın yanında ve onunla gerilim içinde, aklın işleyişine dair yeni gelişen yargı odaklı anlayışın varlığının en görünür olduğu bölümlerden biridir.[296] Zira, politik yargının işleyebilmesi, yalnızca bireylerin makul olmasıyla ya da örtüşen mutabakatın sağlanmasıyla sınırlı değildir. Bu sürecin işlerlik kazanabilmesi için, yurttaşların politik karar süreçlerine katılırken yalnızca kendilerine değil, başkalarına da hitap edebilecek bir akıl yürütme biçimini benimsemelerinin bir ihtiyacı ve politik yargının ortak dilini ve sınırlarını belirleyen ilke olarak kamusal akla ihtiyaç vardır. Kamusal akıl ilkesi bu yönüyle, politik yargıya iletişimsel bir sorumluluk boyutu kazandırır. Rawls' a göre her birey bir 'arka plan kültürü' ile birliktedir ve buna göre doğruları olabilir lakin kamusal

[294] a.g.e., s. 248. Bu noktada her aklın kamusal olmayacağını ileten Rawls' un üniversitelerin, kiliselerin ve sivil toplum kuruluşlarının aklının kamusal akıl olmadığını özellikle belirtmesi dikkate değerdir.
[295] a.g.e., s. 173.
[296] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 25.

alanda, bu görüşü makul bir gerekçeyle savunabildiği ölçüde politik etkide bulunabilir. Nitekim "Kamusal aklın istediği, vatandaşların oylarını birbirlerine makul bir kamusal siyasal değerler dengesi ışığında açıklayabilmeleridir."[297] Kamusal akıl düşüncesinin 'kapsamlı doktrinleri' dışarıda bırakarak, yalnızca politikaya dair görüşlerin tartışılabildiği bir işlev yüklenmesi, kamusal aklın dışlayıcı, seküler bir tutum içermesi, dindar yurttaşları tartışmaların dışında bırakması vb. nedenlerle oldukça kısıtlayıcı olması yönünden eleştirilmiştir.[298]

Rawls, *Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* (The Idea Of Public Reason Revisited*)* başlıklı makalesinde kamusal akıl kavramına gelen eleştirilere verdiği yanıtla, eleştirenlerin kamusal akıl düşüncesinin kısıtlayıcı olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü Rawls, kamusal akıl ile anayasal demokratik bir toplumun özgür ve eşit yurttaşları arasında makul gerekçelerle ortak bir faydada buluşabilmelerini sağlayan, ancak temel politika meselelerinde kullanılacak bir akıl yürütme biçimini anladığını açıkça ifade eder. Daha önce de belirttiğimiz üzere kamusal akıl, özneler açısından eşit ve özgür yurttaşların aklı, içeriği açısından anayasal esaslar ve temel adalet ilkeleri gibi kamusal meselelere yönelik olan, gerekçelendirme açısından ise yalnızca makul politik adalet anlayışlarına dayanan, karşılılık ilkesini uygun nedenlerin geçerli olması ile kamusaldır. Bu sebeple kamusal akıl politik tüm konuşmalar için değil, özellikle Rawls' un 'kamusal politik forum' olarak tanımladığı alanlarda -mahkeme kararları ve yargıçların gerekçeleri, yasama ve yürütme yetkililerin söylemleri, milletvekili adaylarının seçim sürecinde halka sunduğu açıklamalar- geçerlidir. Rawls, kamusal aklı yeniden ele alırken, kamusal aklın kısıtlayıcılığı eleştirilerine tam da amacının bu olduğunu gösteren gerekçelerini sunmaktadır. O, bu kısıtlamaların 'kamusal politik forum' lardaki söylem, açıklama, karar ve gerekçeleri her türlü dini ve felsefi referanstan arındırma anlamına geldiğini ve böylece ortak yaşamı mümkün kılacak bir çerçeve sunmanın mümkün olacağını belirtir. Söz gelimi okullarda dua edilmesi gibi meseleler, dini gerekçelerle değil, politikanın değerleri

[297] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 275.

[298] Eleştiriler için bknz. Jürgen Habermas, "Aklın Kamusal ve Alem Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler", *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, ed. Murat Özbank, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, ss. 43-75; Samuel Richard Freeman, *Rawls*, Reprinted London: Routledge, 207M.S.; Anthony Simon Laden, *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 2001; Michael J. Sandel, "Political Liberalism by John Rawls", *Harvard Law Review*, ed. John Rawls, C. 107, S. 7 (1994), ss. 1765-94.

açısından tartışılmalıdır.[299] Demokrasinin dini ya da seküler kapsamlı doktrinlerle nasıl bağdaşabileceği üzerine düşünen Rawls, liberal olmayan -örneğin kutsal metinlere dayalı olan- doktrinlerin dahi kamusal akla saygı duymasıyla anayasal demokrasiyle bağdaşabileceğini söyler. Ancak elbette bu durum, köktendincilik gibi dogmatik biçimlerde mümkün değildir. Yani kamusal aklın kapsayıcı doktrinleri dışlayıcı eğilimine yönelik eleştirilere Rawls, kamusal akıl kavramını sözleşme koşulu (proviso) ile genişletmeye ve açık kılmaya çalışmıştır. Buna göre yurttaşlar kamusal alanda kendi kapsamlı görüşlerine dayanarak konuşabilirler, ancak bu görüşlerin sonunda kamusal nedenlere (anayasal ilkeler, eşitlik, özgürlük gibi) bağlanması gerekir. Örneğin, bir kişi kendi kapsamlı görüşü dahilinde Tanrı'nın iradesi gereği eşitlik istediği yargısında bulunabilir lakin bu görüş, anayasal eşitlik ilkesiyle ve insan onuru ile temellendirildiğinde ancak kamusal aklın parçası haline gelir. Rawls, burada yurttaşın kapsamlı doktrinlerle konuşup yargıda bulunmasına yönelik kamusal aklı esnetse de karşılıklılık ve meşruiyet ilkesini korumaktadır.

Rawls için kamusal akıl kavramının anayasal konularla sınırlı olması, Habermas' ın kamusal akıl fikrini fazla bireysel ve soyut olarak değerlendirmesine neden olmuştur. Habermas' a göre, yurttaşların gerçek katılımı ile oluşan kamusal akıl yerine, Rawls' un teorisi toplumsal gerçeklikten kopuktur.[300] Bu eleştiriye karşılık Rawls, kamusal aklın sadece teorik bir 'ideal' olmadığını, tarihte somut örneklerle (kölelik karşıtı hareketler, medeni haklar mücadelesi) desteklenebileceğini ileri sürer. Nitekim 19.yy'da kölelik

[299] Rawls bu meseleyi Patrick Henry ile James Madison arasındaki okullarda din meselesi üzerine tartışmaları üzerinden örneklendirir. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 498.

[300] Habermas ve Rawls' un ilk doğrudan teması, 1995 yılında *Journal of Philosophy* dergisinin davetine katılmaları ve birbirlerinin düşünce sistemlerine yönelik yorum ve iddialarını içeren makaleler yazmaları ile olmuştur. Buradaki tartışmada Habermas, Rawls' un görüşlerini eleştirmiş, Rawls' da bu eleştirileri yanıtlamıştır. Bknz. Murat Özbank, "Çağdaş Siyaset Kuramının İki Büyük İsim: John Rawls ve Jurgen Habermas", *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, ed. Murat Özbank, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 10. Habermas, eleştirilerini ortaya koyarken, Rawls' un teorisinin amaçlarını paylaşması sebebiyle daha en baştan tartışmanın dostane olduğunu ve "aile içi tartışma sınırları içinde" gerçekleşeceğini iletmektedir. Bknz. Habermas, "Aklın Kamusal ve Alem Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler", s. 44. Habermas' ın Rawls' a yönelik eleştirileri (orijinal durumla, normatif meşruiyeti önceden varsayması, kamusal akıl yerine meşruiyetin ancak iletişimsel eylem aracılığıyla sağlanmasına yönelik görüşleri, rasyonel-makul ayrımının bireyin normatif kapasitesini basite indirgediği, bireylerin tarihsel ve toplumsal bağlamdan soyutlanarak adalet ilkelerinin toplumun gerçek iletişiminden kopuk biçimde formüle edildiği gibi) konuyu sınırlandırmak adına başlığımızda ele alınmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bknz. Habermas, "Aklın Kamusal ve Alem Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler", ss. 43-75. Ayrıca Rawls' un yanıtları için bknz. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, ss. 397-456.

karşıtı hareketler, kamusal aklın tarihsel olarak somutlaştığı tezahürlerden biridir. Frederick Douglass, William Lloyd Garrison gibi önderler, başlangıçta dini gerekçelere ve Hristiyan ahlakına dayanarak açıkça bir kamusal akıl ilkesi formüle etmeseler de özgürlük, eşitlik, insan onuru gibi kamusal değerleri temellendirmeleri ile din temelli argümanları kamusal akla dayalı argümanlara dönüştürmüşlerdir[301]. Benzer biçimde Martin Luther King, Jr., liderliğinde yürütülen medeni haklar hareketi ise hem kutsal metne hem de Amerikan anayasası, Bağımsızlık Bildirgesi gibi anayasal metinlere başvurması nedeniyle kamusal aklın daha doğrudan bir örneğini teşkil eder. Görülüyor ki, Rawls, kamusal akıl idealinin uygulanma biçiminin tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olduğunu kabul etmektedir.[302] Bu minvalde kölelik karşıtları anayasal bir dile başvurma imkanına sahip olmadığında dahi, kendi dönemlerinde mevcut olan değerler zemininde kamusal akıl idealini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Sözleşme koşulu (proviso) ile daha kapsayıcı hale getirilen kamusal akıl görüşünde kamusal akıl idealinin değişmeden kaldığını görmekteyiz. Dolayısıyla, Rawls, revizesinde de gerçek bir demokratik toplumda kamusal aklın nasıl işleyeceğini göstermeye çalışarak, farklı görüşlere sahip yurttaşların birlikte yaşayabilmesinin en adil ve makul yolunu sunmayı amaçlamıştır. Rawls' un amacı, politik liberalizmin ve kamusal aklın demokratik toplumlarda istikrarı sağlayacak bir çerçeve sunduğunu göstermek ve yurttaşların bu çerçeveye bağlılığının neden önemli olduğunu vurgulamaktır.

Birçok eleştirmenin kamusal aklı kısıtlayıcı bulması, Rawls' un kendisinin de ilettiği gibi tartışmanın kapsamını 'genel ve kapsayıcı doktrinlerden kaçınarak'[303] 'anayasal esaslar' ile sınırlı tutmasından kaynaklanır. Rawls her ne kadar kamusal aklı genişlettiğini düşünse de nihayetinde odaklandığı yer 'anayasal esas veya temel adalet meselesi'[304] ne dayanan politika alanındaki meselelerin tartışılabildiği ve makul gerekçelerle olumlanan bir alana işaret eder. Burada kamusal aklın sınırlarını çizmesi[305], kaçınılmaz olarak politik yargının kapsamına da sınır çizmek demektir. Ez cümle kamusal akıldaki akıl yürütme biçiminin yalnızca anayasal yapı, temel haklar ve adalet ilkeleri gibi temel politika

[301] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, ss. 282-83.
[302] a.g.e., s. 183.
[303] a.g.e., s. 186.
[304] a.g.e., s. 279.
[305] a.g.e., ss. 279-86.

konularına uygulanması önerilmektedir. Bu sınırlama, yurttaşların özel yaşamlarına ilişkin inançlarını sürdürmelerini engellemez fakat bu inançların politik tartışma alanının dışında bırakılmasını gerektirir. Böylece politika düzleminde ortak bir meşruiyeti mümkün kılacak bir çerçeve oluşturulur. Bu noktada Zerilli' nin belirttiği gibi, yurttaşların yargılama yetisi ortadan kaldırılmamakta ancak evrensel bir kuralın yokluğunda bu yeti canlandırılmak yerine yalnızca politika alanında tartışılacak şeylerin sınırlarını belirleme işlevi görmektedir.[306] Rawls' un amacı burada, politik yargının meşruiyetini, kapsayıcı doktrinler arası bir uzlaşıya değil, makul gerekçelerin politika düzeyindeki kesişimine dayandırmaktır.

Rawls *Bir Adalet Teorisi*ndeki düşünce deneyi modeli bireylerin çıkarlarından, önyargılarından arındırılmış bir konumdan hareketle hakkaniyet olarak adalet ilkelerini rasyonel olarak seçeceğini varsayar. Burada önyargısız rasyonel bireyler olarak yurttaşlar aktif olarak yargı veren özneler değil, sistem içindeki konumları askıya alınmış teorik figürler olarak konumlanır. Bu durum, bizim açımızdan yargıyı pasifleştirirken, bireyin politik sorumluluk kapasitesini de zayıflatır. Oysa günümüzde politik yargının körelmesinin temel nedenlerinden biri, tam da bu türden 'soyutlamaların' gündelik yurttaşlık pratiğine sinmiş olmasıdır. Yurttaşlar, yargıda bulunma süreçlerini uzmanlara devretmekte, düşünme ve yargılama yükünü üstlenmemektedir. Rawls buradaki soyutlamaların uygulanabilirliğinde gördüğü eksiklikler ile:

> Siyasal liberalizm ise mümkün olduğu ölçüde belli bir özel kapsayıcı doktrini ne kabul eder ne de reddeder; dini, felsefi ve ahlaki hakikati aramayı bu doktrinlere bırakır. Hakkaniyet olarak adalet uzun soluklu dini ve felsefi ihtilafları bir kenara koyma ve belli bir kapsayıcı görüşe dayanmaktan kaçınma ümidini taşır. Farklı bir fikri, yani kamusal gerekçelendirme fikrini kullanır ve ayrıştırıcı siyasal çatışmaları yatıştırmak, vatandaşlar arasındaki hakkaniyetli toplumsal işbirliği sisteminin koşullarını belirlemek için uğraşır. Bu hedefi gerçekleştirmek için, siyasal kültürde içkin olan temel fikirlerden hareketle, makul ve rasyonel tüm vatandaşların kendi kapsayıcı doktrinleri açısından destekleyebilecekleri bir kamusal gerekçelendirme temeli geliştirmeye çalışırız. Bu yapıldığında makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğine sahip oluruz ve onunla siyasal anlayış, düşünümsel dengede onaylanmış demektir[307]

[306] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, s. 145.
[307] Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, ss. 54-55.

Rawls, cehalet perdesi kalktığında birbirinden farklı dünya görüşlerinin bir aradalığında 'makul' bir çoğulculuğun rıza ve karşılıklılık temelinde örtüşen uzlaşısına başvurarak, kamusal meselelerde 'öteki' lerin de kabul edebileceği gerekçelere dayanarak konuşmaları gerektiğini öne sürer. Buradan hareketle kamusal akıl, politik yargıyı ortak rasyonel bir zemin üzerinde kurmayı hedefleyen demokratik toplum yapısının bir gereği olarak konumlandırılır. Ancak yurttaşların yargılarının duygularından, tarihsel bağlamdan, adaletsizlik deneyiminden arındırılmış, ideal bir kamusal makullük içinde biçimlendirilişi, politik yargıyı gerçek yaşamın deneyiminden ve çelişkilerinden soyutlar. Dolayısıyla burada da yurttaşlar yalnızca kamusal meselelerin makullüğüne uyum gösterdiği sürece, düşünmek, sorumluluk almak yerine, sistemin varsaydığı kurallara uyum göstererek 'düşünmeme konforu' nu yakalar. Böyle bir konfor, yalnızca apolitik bir pasifleşmeye değil, ayrıca fanatizm-hizipçilik gibi yargısız aidiyet biçimlerine de zemin hazırlar.

Rawls' un düşüncesi ve düşüncesinin gelişimi elbette adil bir biçimde bir arada yaşamanın 'makul' yollarını araması ile oldukça değerlidir. Lakin yargılarımız söz konusu olduğunda, bu yetiyi aktif olarak kullanmak ya da canlandırmak yerine sistemin dışsal gerekçeleriyle sınırlayan bir teori ile karşı karşıyayız. Rawls, yaşamının son döneminde ele aldığı, Harvard üniversitesinde verdiği derslere dayanan notlarını *Hakkaniyet Olarak Adalet* (Justice as Fairness: A Restatement) te adalet teorisi modelinin sadeleştirilmiş biçimini sunarak temel kavramlarından vazgeçmemiş, hakkaniyet olarak adalet anlayışının ve buradaki ilkelerin kurumlar düzeyinde gerçek yaşama nasıl uygulanabileceğini tartışmıştır. Bu nokta da 'mülk sahibi demokrasi' (*property-owning democracy*) fikrini çeşitli rejim türleriyle (liberal sosyalizm, demokratik sosyalizm, refah devleti kapitalizmi) karşılaştırarak, adalet ilkeleriyle en uyumlu rejim olarak tanımlamıştır. Eserinde Rawls, mülk sahibi demokrasinin ekonomik kurumlarını inceleyerek vergilendirme sistemi, evrensel eğitim fırsatları, sosyal asgari gelir vb. konulara eğilmiştir. Rawls burada daha önceki fikirlerinin sentezinde uygulamada ortaya çıkan ve geçici/tali olmayan eşitsizlikleri giderme amacıyla adil 'dağıtım' meselesiyle ilgilenmiştir[308]. Bizim açımızdan önemli olan ise, Rawls' un adalet arayışında 'politik' dediği alanın sınırlarını her zaman belirlemiş olmasıdır. Öncelikle hem *Siyasal*

[308] Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*.

*Liberalizm*in genel ruhunda hem de *Hakkaniyet Olarak Adalet*te belirli bir ahlak ve yaşam anlayışını ele alan kapsamlı (*comprehensive*) liberalizm ile yalnızca kamuya açık, herkesin paylaşabileceği temel ilkeleri savunan politik liberalizm arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Bu nedenle Habermas' a yanıt verirken Habermas' ın görüşünün kapsamlı, kendi görüşünün ise politik olanla sınırlı olduğunu iletir.[309]

O halde denilebilir ki Rawls' a göre yurttaşlar, özellikle anayasal düzeydeki kamusal meselelerde, yalnızca başkalarının da anlayabileceği ve kabul edebileceği gerekçelerle konuşmalı, 'arka plan kültürünü' burada geri çekmelidir. Buradaki kaçınma ilkesi ile Rawls, metafizik çatışmalara girmeden, kapsamlı öğretiler arasındaki hakikat iddialarına taraf olmadan, 'politik' ilkelere dayalı bir ortaklık kurarak 'politik' bir düzen inşa etmek ister. Yani yargının değeri, bireyin ne düşündüğünden çok, bu düşüncenin kamusal alanda nasıl ifade edildiği ve başkalarıyla nasıl ilişkilendiği bağlamında anlam kazanır. Bu minvalde 'yargının yükleri' bireylerin aynı verilere rağmen farklı yargılara ulaşabileceklerini kabul etse de bu fark yalnızca hoşgörü çerçevesinde karşılanarak, yargının kendisini hâlâ soyut bir makullük çerçevesinde tasarlar. Dolayısıyla yurttaşın tarihsel deneyimleri, duyguları, bireysel karşılaşmaları yargının kurucu unsurları olarak değil, sessizleştirilmesi gereken potansiyel sapmalar olarak görülür. Böylelikle 'makul' bir çerçevede karara varma mekanizması olarak yargıda bulunan yurttaşlar, düşünme, sorumluluk alma meselelerinden uzakta kendi yargı yetilerini, tıpkı günümüz toplumlarında betimlediğimiz şekilde 'daha iyi bildiği düşünülen', bir otoriteye -teknik akıl ya da uzman- devretme riskiyle karşı karşıyadır. Kamusal akıl ise bu yeti devrini görünmez kılabilecek kadar kuralsal ve denetleyici işlemlerle sınırlandırılır. Oysa kamusal aklın dili, sıklıkla egemen kültürel kodlarla şekillenebilir ve bu da bazı grupların görüşlerinin dışlanmasına yol açabilir. Bu bağlamda Rawls' un politik liberalizmi, yargının deneyimsel ve demokratik boyutunu değil, düzenlenmiş bir normatif çerçevesini sunmaktadır.

Bizim zihinsel bir yeti olarak yargılamanın politik doğasını araştırdığımız bu çalışmaya, Rawls, 'makul yargı' kavrayışı ile adaletin yalnızca normatif ilkelerle değil, kamusal bir

[309] Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 398.

meşruiyet fikriyle temellenmesi gerektiğini ortaya koyarak, yargının politik bir yeti olarak düşünülmesine güçlü bir zemin sağlamıştır. Ancak 'ideal' olana yönelik eleştiriler, tam da ideal bir yurttaş tipi etrafında şekillenen bir kuramsal yapıya dönüşmüştür. Bu da yargılarımızın da 'ideal' olması gerekliliğiyle sonuçlanır. Rawls' un yadsınamaz önemli katkılarına yönelik eleştirel tavrımız hem yargının doğasını hem de Gadamer, Arendt, Habermas gibi düşünürlerin farklı yaklaşımlarını daha görünür kılmak sebebi iledir.

3.2 Habermas: İletişimsel Eylem, Yurttaşlık ve Yargı

Çağdaş politika felsefesinin en etkili düşünürlerinden biri olan Jürgen Habermas (1929-), modern toplumlarda politik yaşamın ve demokratik süreçlerin krizlerine yönelik derin bir teorik çerçeve sunar.[310] Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak temsilcisi olan Habermas, politika teorisini, rasyonalite, demokrasi ve toplumsal iletişim arasındaki ilişkiler üzerine inşa eder.[311] Habermas, doğrudan 'politik yargı' kavramını sistematik bir kategori olarak geliştirmemiş olsa da iletişimsel akıl, kamusal alan ve demokratik yurttaşlık üzerine kurduğu teorik yapı, politik yargının iletişimsel ve normatif temellerine dair güçlü bir perspektif sunar. Onun düşünce dünyasının temel eksenini oluşturan 'kamusal alan' kavramı, bireylerin kamusal meseleleri açıkça tartışabildiği, iletişimsel etkileşim yoluyla ortak anlamlar ürettiği toplumsal bir mekân olarak tanımlanır. Bu kavram, politik yargının yalnızca bireysel akıl yürütmeye indirgenemeyeceğini, aksine karşılıklı gerekçelendirme süreçleriyle inşa edilen kolektif bir pratik olduğunu gösterir.

[310] Habermas' ın ikinci dünya savaşından günümüze kadar ve hatta günümüzde de devam eden felsefe, hukuk, antropoloji, medya, sosyoloji, kültür alanlarına dair kapsamlı çalışmaları burada çalışmamızı ilgilendiren noktalarda belirli eserleri ile ele alınacaktır.

[311] Habermas' ın felsefeye yaklaşımı politika görüşleri ile paralellik taşımaktadır. Thomassen' e göre, Habermas felsefenin aynı zamanda politik olduğunu ve tam da bu nedenle politikayı özgürleştiren ve eleştirel bir politika için zemin yaratmaya uygun olması gerektiğini düşünmektedir. Thomassen, Habermas' ın bu tavrının, hayranı olduğu Heidegger'in Nazi rejimiyle iş birliğini öğrendikten sonra Heidegger'in eserlerine şüpheyle yaklaşmasına ve felsefi düşünceler ile politika üzerine düşünceler arasında bir ilişki olduğunu düşünmesine sebep olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, London ; New York: Continuum, 2010, s. 7.

Habermas ünlü *İletişimsel Eylem Kuramı* (The Theory of Communicative Action) kitabında yargıların temelinde iletişimsel aklın bulunduğunu ve bu aklın ancak yurttaşların katılımcı olması ve karşılıklı diyalog içinde olmalarıyla işleyebileceğini savunur. Ona göre modern demokrasilerde politik yargının gücü, kamusal alanın ne kadar canlı ve etkin olduğuyla ölçülür. Bu nedenle Habermas, yurttaşları pasif bi (r)ey olmaktan çıkarıp, aktif katılımcılar olarak sürekli diyalog içinde bulunan ve politik süreçleri şekillendiren özneler haline getirir. Böylece demokrasi kavramı, yalnızca seçimlerle değil, kamusal iletişimin sürekli işletilmesiyle anlam kazanır. Bu çerçevede politik yargının kalitesi ve meşruiyeti, bireylerin tüm toplum adına düşünme ve sorumluluk alma yeteneklerine bağlıdır. Öyleyse Habermas' ın politika üzerine düşünceleri, modern demokrasilerde meşruiyetin nasıl kurulabileceği sorusuna verdiği yanıtla yalnızca normatif kuramlar arasında değil, politik yargının doğasını anlamada da belirleyici bir zemin sunar. Habermas için politik meşruiyet, bireysel aklın özerk kararlarıyla değil, iletişimsel süreçler içinde kolektif olarak üretilen bir aklın ürünü olmalıdır. Bir önceki başlıktan hatırlanacağı üzere Rawls' un adalet kuramı, bireyin rasyonel akıl yürütme kapasitesine dayanarak, 'makul' yargı yoluyla kamusal ilkelere ulaşabileceği yönünde bir varsayıma dayanmaktaydı. Ancak bu model, bireysel aklın sınırlarını ve toplumsal etkileşimin karmaşıklığını yeterince hesaba katmamıştır. Bu noktada Habermas, politik meşruiyeti yalnızca bireyin soyut düşünme yetisine değil, bireyler arası iletişimsel süreçlere dayandıran bir yönelim geliştirir. Habermas için adil olanın anlamı da başkalarıyla birlikte tartışılarak gerekçelendirilen şey olarak anlaşılır. Habermas' ın teorisi, Rawls' un örtüşen mutabakat gibi kavramlarının işaret ettiği çoğulculuğu, yalnızca bir tolerans düzeyi olarak değil, kamusal gerekçelendirme pratiği olarak kurumsallaştırmayı hedefler. Bu da politik yargının ölçütünü 'doğru ilke' den çok, adil biçimde işleyen iletişim süreçleri üzerinden kurar. Bu noktada politik kararların dayanağı da bireylerin içsel sezgilerine, inançlarına ya da rasyonel hesaplarına değil, kamusal alanda özgürce yürütülen tartışmaların gerekçelendirme gücüne bağlanır. Bu bağlamda politik yargı bireylerin ne düşündüğünden çok, düşüncelerini kamusal düzlemde nasıl paylaştıkları ile ilgili olarak iletişimsel etkileşim biçimi olarak anlaşılır.

Modern toplumlarda politik yargının işleyişi, bireysel kararlar ya da uzman görüşleriyle açıklanamayacak kadar çok katmanlı, tarihsel ve iletişimsel bir yapıya sahiptir. Bu

nedenle politik yargının toplumsal temellerini sorgulayan her felsefi çaba, aynı zamanda yurttaşlığın, kamusal alanın ve akıl yürütmenin doğasına ilişkin bir çözümleme içerir. Bu bağlamda Habermas, modernitenin akıl yürütme biçimlerine yönelttiği eleştiriler ve kamusal alan, iletişimsel eylem ve yurttaşlık üzerine geliştirdiği görüşleri ile, politik yargının yeniden düşünülmesi için önemli bir zemin sunmaktadır. Onun düşüncesi, Kantçı kamusal akıl idealini koruyarak, bu ideali toplumsal çoğulluk ve normatif gerekçelendirme ekseninde yeniden yapılandırır. Diğer öznelerle kurulan kamusal paylaşım ve karşılıklı gerekçelendirme ile derinleşen bir iletişimsel pratik anlayışı, birlikte yaşamın olanaklarına ve sınırlarına da ışık tutar.

3.2.1 Kamusallığın Yapısal Dönüşümü

Habermas, erken dönem eserlerinden *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'* nde kamusal alan kavramının Antik Yunan'dan modern burjuva toplumuna, oradan tüketim toplumunun ileri kapitalist aşamasına kadar geçirdiği tarihsel evrimi disiplinler arası bir bakışla inceler.[312] Ona göre, bireylerin toplumsal statülerinden bağımsız olarak ortak meseleleri rasyonel tartışmaya açabildiği kamusal alan, Antik Yunan *polis* yaşamında ilk biçimlerini bulmuş ancak Orta çağ' ın feodal yapısında bu özelliklerini kaybederek, daha çok soylu sınıfların ayrıcalıklarını sergiledikleri bir sahneye dönüşmüştür. Habermas, modern anlamda bir kamusal alanın, modern burjuva toplumunda, özellikle de 18. yüzyıldaki ekonomik, kültürel ve politik dönüşümlerle birlikte ortaya çıktığını ileri sürer. Modern burjuva kamusallığı, Habermas' a göre, bireylerin toplumsal statülerden bağımsız şekilde rasyonel temelde fikir alışverişinde bulundukları bir iletişim ortamı yaratmıştır.[313] Başlangıçta edebi ve sanatsal içeriklerin tartışıldığı bu ortamlar, zamanla politik meselelerin de ele alınmasına olanak tanımış, böylece devlet otoritesi karşısında eleştirel bir kamuoyu oluşmuştur. Özellikle kahvehaneler, salonlar ve basın organları, bireylerin kolektif eleştirel akıl yürütme pratiklerini kurumsallaştıran mekanlar hâline gelmiştir. Bu erken dönem kamusal alanı, bireylerin kendi özel çıkarları doğrultusunda hareket etmediği, evrensel çıkar adına akıl yürütmeye yöneldiği bir kolektif iletişim pratiğini

[312] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2015, s. 10.
[313] a.g.e., ss. 104-5.

temsil eder. Buna paralel olarak politik yargı, bireylerin kendi deneyimlerine kapalı kalmadan, ortak bir dünya üzerinde düşünme ve karar verme yetilerini harekete geçirdikleri bir etkinlik olarak görülmektedir denebilir. Kamusal alan, bu anlamda, politik aklın ve eleştirel düşünmenin mekânıdır.

Habermas, burjuva kamusal alanının, normatif olarak demokratik ve özgürlükçü bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürmekle birlikte, bu alanın pratikte çeşitli sınırlarla kuşatıldığını da vurgular. Ona göre burjuva devrimi, 'feodal yapıya karşı ilerici bir atılım' gerçekleştirmiştir ve modern demokratik değerlerin tarihsel zeminini hazırlamıştır. Ancak bunun yanı sıra özellikle toplumsal eşitsizliklerin (eğitim durumları, maddi durumlar vb.) fiili katılımı sınırladığına da dikkat çeker.[314] Thomassen de benzer şekilde, burjuva kamusallık kavrayışının evrensellik iddiasına rağmen pratikte belirli eşitsizlikleri yeniden ürettiğini belirtir.[315] 19. yüzyıl sonlarından itibaren ise, kapitalist gelişmelerin ve devletin piyasa ilişkilerine doğrudan müdahalesinin etkisiyle, kamusal alanın yapısında köklü değişimler meydana gelmiştir. Habermas, bu süreci kamusal alanın 'yeniden feodalleşmesi' kavramıyla tanımlar.[316] Ona göre kültürel ürünlerin metalaşması, kamusal alanın doğasını köklü şekilde değiştirmiştir. Zira, başlangıçta özgür tartışmaları destekleyerek demokratikleşmeyi teşvik eden kültürel üretim, zamanla sanat ve düşünce ürünlerinin tüketime yönelik nesnelere indirgenmesine neden olmuştur. Basın ise, benzer biçimde eleştirel akıl yürütmeyi destekleyen bir organ olmaktan çıkarak, 'büyük sermaye gruplarının çıkarına hizmet eden propaganda araçlarına' dönüşmüştür.[317] Böylelikle özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırlar belirsizleşmiş, bireylerin özgür tartışma yoluyla oluşturdukları kamuoyu, yerini kitle iletişim araçları yoluyla yönlendirilen manipülatif kitlelere bırakmıştır. Sonuç olarak, kamusal alanın dinamikleri, özgür tartışma zemininden uzaklaşarak, tüketici reflekslerine indirgenmiştir. Bu dönüşümle birlikte politik yargının da eleştirel bir etkinlik olmaktan çıkarak, manipülatif iletişim teknikleri ve tüketici kimlikler üzerinden işleyen bir iktidar pratiğine indirgendiği söylenebilir. Yurttaş, politik özne olmaktan çıkarak edilgen bir seçmen veya piyasa aktörü konumuna itilmiştir. Böylece Habermas' ın tasarladığı anlamda yargılarımızın toplumsal zemini,

[314] a.g.e., s. 108.
[315] Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, Continuum, 2010, s. 41.
[316] Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 256.
[317] a.g.e., s. 301.

yani kamusal alanın eleştirel potansiyeli ciddi bir erozyona uğramıştır. Habermas' ın bu tespiti, politik yargının yalnızca birey özelinde değil, aynı zamanda tarihsel olarak inşa edilen ve sökülebilen bir kamusal yapıda mümkün olduğunu gösterir. Bu nedenle politik yargının yeniden tesis edilmesi, ancak kamusal alanın iletişimsel biçimde yeniden örgütlenmesiyle olanaklıdır. Habermas için bu hedef, bireysel aklın sınırlarını aşan, özneler arası gerekçelendirme süreçlerine dayalı bir demokratik yaşam biçimi kurmakla mümkündür.

Habermas' ın bu çözümlemesi, yalnızca 19. ve 20. yüzyılın erken dönemlerinde değil, günümüzün dijital çağında da derin bir güncelliğe sahiptir. Bugün sosyal medya, kitle iletişim araçları ve algoritmik manipülasyon, kamusal alanı özgür tartışmanın zemini olmaktan çıkarıp, çoğu zaman kutuplaşmanın ve manipülatif bilgi akışının arenasına dönüştürmektedir. Yurttaş, eleştirel bir özne olmaktan çok, bilgi bombardımanı altında yönlendirilen edilgin bir tüketici hâline gelmiştir. Böyle bir ortamda politik yargı, kendi rasyonel temellerinden uzaklaşarak, fanatizm ve hizipçilik gibi eğilimler tarafından şekillendirilmektedir. Dolayısıyla Habermas' ın eleştirisi, tarihsel bir analiz olmanın ötesinde bugünün demokrasilerinde yaşanan kamusal alanın daralması ve yurttaşlık sorumluluğunun zayıflaması sorunlarına da doğrudan işaret eder. Kamusal alanın sömürgeleştirilmesi, yalnızca teknik ve ekonomik bir mesele değil politik yargının imkân koşullarını tehdit eden temel bir krizdir. Eğer politik yargı, kamusal alanda iletişimsel olarak gerekçe sunma ve anlama yeteneklerine dayanıyorsa, bu yeteneklerin yok olması demokratik yaşamın temellerini de aşındırır. Bu nedenle, politik yargının yeniden tesis edilmesi, kamusal alanın iletişimsel ilkeler temelinde yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir diyebiliriz.

Habermas' ın çözüm önerisi, bireyin akıl yürütmesini kamusal bir boyuta taşıyarak, politik olanı yalnızca çıkar çatışmalarının değil, ortak akıl yürütmenin sahası hâline getirmektir. Kamusal alanda olumsuz bir dönüşüm betimlense de Habermas, kamusal alan idealinin tamamen ortadan kalkmadığını savunur. Ona göre modernite, 'tamamlanmamış bir proje'[318] olarak demokratik ve özgürlükçü potansiyellerini eleştirel bir biçimde

[318] Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, çev. Seyla Ben-Habib, S. 22 (1981), s. 14.

yeniden yapılandırarak sürdürmelidir. Kamusal aklın özgür ve eleştirel kullanımı, demokratik toplumsal düzenin inşasında vazgeçilmez bir koşul olarak varlığını sürdürmelidir. Paralel olarak kamusal alan mefhumu da iyi anlaşılmalıdır:

> 'Kamusal alan' kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin, kamusal bir topluluk oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür bir biraradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasisisin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde, kamusal bir kitle biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal kitle içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgür araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon, kamusal alanın iletişim araçlarıdır.[319]

İnsanlığın en eski dönemlerinden itibaren 'iyi yaşam' isteği günümüz, özelde demokratik toplumlarının ve genel olarak tüm insanlığın yine en önemli arzusudur. Bu minvalde Habermas' ın da ister erken dönem eserlerinde ister olgunluk dönemi eserlerinde -revizelerle değiştirse de- bu amaca yönelik düşüncelerini bir arada yaşamanın imkânını soruşturan 'toplum' analizlerinde görmekteyiz. Onun epistemolojik bir araştırma yoluyla, sistematik olarak bir toplum teorisi oluşturmaya yönelik ilk girişimi sayılabilecek erken dönem *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (Knowledge and Human Interest)[320] eserinden olgunluk

[319] Habermas, "Kamusal Alan", s. 95.

[320] Habermas bu eserinde insan bilgisinin tarafsız, salt nesnel bir şey olmadığını, bilginin arkasında her zaman insanın dünyayla pratik ilişkilerinden doğan belirli 'ilgi türleri' olduğunu dile getirir. Yani insanlar bilgiyi 'sırf bilmek için' üretmeyip, insanların hayatta kalma, anlam kurma ve özgürleşme gibi temel ihtiyaçları ve amaçları doğrultusunda şekillendirir. Bir başka deyişle bilgi üretiminin yalnızca doğadaki olguları açıklamaya yönelik tarafsız bir etkinlik değil, insanın doğa, toplum ve kendisiyle kurduğu ilişkilere dayalı temel ilgiler tarafından yönlendirildiğini ileri sürer. Ona göre bilgi üretimi üç temel ilgiye dayanır: teknik ilgi, pratik ilgi ve eleştirel/özgürleştirici ilgi. Teknik ilgi, doğayı açıklama ve kontrol etme çabasıyla emprik-analitik bilimleri yönlendirirken; pratik ilgi, anlam oluşturma ve toplumsal uzlaşmaya dayalı iletişim süreçlerini şekillendirir. Bu ilgiyle ilgili bilim alanı ise tarihsel-hermeneutik bilimleri yönlendirir. Eleştirel ilgi ise bireylerin tarihsel ve toplumsal bağımlılık ilişkilerini sorgulamalarını ve özgürleşmelerini hedefleyen eleştirel sosyal teorileri yönlendirir. Öyleyse bilgi, yalnızca verili dünyayı temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal normları tartışma ve dönüştürme potansiyeli de taşır. Habermas, Kant gibi aklın özgürleşme potansiyeline inanmakta, lakin aklı iletişim, pratik hayat ve toplumsal özgürlük bağlamında yeniden tanımlamaktadır. Bknz. Jürgen Habermas, *Knowledge & Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 2002. Habermas' ın bu teorisi, pozitivizme ve indirgemeci yaklaşımlara karşı güçlü bir eleştiri getirmiştir, ancak kendisinin deyişiyle de özne merkezli paradigmanın içerisinde kalmış ve kamusal müzakereyi, iletişimi ele almadığı için daha sonra bu teorideki görüşlerinin değiştiğini iletmiştir.

dönemindeki düşüncelerine değin aynı çabanın ürünleri görülmektedir. Bu eserin önemi, Habermas' ın "eleştirel bir toplum teorisini epistemolojik ifadelerle savunmak veya oluşturmanın ikincil öneme sahip olduğu sonucuna"[321] varması ve 'bilinç felsefesi' nden, dil veya iletişim felsefesine geçişini görünür kılmasıdır. Bu minvalde, Habermas' ın toplum araştırması, öznel bilinç formları arasındaki ilişkilerden ziyade, toplumsal faillerin inançları, toplumsal yapı formlarını yansıtan karşılıklı iletişim ve özneler arası etkileşimlere yönelmiştir.[322] Bu teorik dönüşüm, Habermas' ı bilgi kuramı düzleminden çıkararak iletişimsel akıl anlayışına ve özneler arası rasyonalite fikrine taşır. Böylece iletişimsel eylem, bireylerin kendi çıkarlarını savundukları bir stratejik akıl yürütmenin ötesinde, ortak anlamların, normların ve politik yargıların birlikte üretildiği bir toplumsal *praksis* hâline gelir. Habermas' ın politik yargıya ilişkin yaklaşımı, tam da bu iletişimsel temeller üzerine inşa edilir.

3.2.2 İletişimsel Eylem, Yurttaşlık ve Yargı

Habermas' ın düşünsel gelişiminde, bilgi üretiminin insan ilgileri tarafından yönlendirildiği anlayışından, özneler arası rasyonaliteye geçiş, iletişimsel eylem kuramının temelini oluşturur. *İletişimsel Eylem Kuramı* modern toplumların normatif yapısının nasıl şekillendiğine ve demokratik yaşamın nasıl mümkün olabileceğine ilişkin sistemli bir çözümleme sunar. Habermas' ın geliştirdiği bu kuram, politik yargının iletişimsel ve kamusal koşullarını dolaylı biçimde anlamaya imkân tanır.

Habermas' a göre, Batı toplumlarında, özellikle 1960'ların sonlarından itibaren, Batı rasyonalizminin mirası artık tartışmasız ve geçerli bir referans noktası olma özelliğini yitirmiştir[323]. Bu durum, onun geliştirdiği kuramın tarihsel gerekliliğini ortaya koymaktadır. Habermas bu bağlamda hangi eylem ya da ifadenin 'rasyonel' olarak nitelendirilebileceğine ilişkin ölçütler geliştirmeye yönelir. Ona göre bir ifadenin rasyonel kabul edilmesi, ileri sürülen bilgi iddiasının gerekçelendirilmesi ve temellendirilmesi ile

[321] Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews, London ; New York: Verso, 1992, s. 192.
[322] Richard J. Bernstein, "Introduction", *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein, Cambridge: The MIT Press, 1991, s. 14.
[323] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, s. 19.

mümkündür. Ne var ki günümüzdeki farklılıklar ve anlaşmazlıkların çoğulculuğu temelinde düşündüğümüzde 'rasyonel' bir yargıdan bahsetmek oldukça sorunlu görünmektedir. Bir de ortak bir mutabakatın gerektiği durumlar için durum daha da vahimdir.

> Söz konusu görüş birliği ise, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesine dayanır. Bu pratiğe içkin olan rasyonellik, iletişimsel olarak hedeflenen bir anlaşmanın, *sonunda* nedenlere dayanması gerektiğinden belli olur. Ve bu iletişimsel pratiğe katılanların rasyonelliği, anlatımlarını *uygun koşullarda* temellendirebiliyor olup olmamalarına bağlıdır. Demek ki, bir görüş ayrılığı artık gündelik yaşam rutinleri ile ortadan kaldırılamaz olduğunda ve bununla birlikte bu görüş ayrılığının şiddetin doğrudan doğruya ya da stratejik olarak kullanımıyla da sonuçlandırılmaması gerektiğinde iletişimsel gündelik yaşam bağlamına içkin olan rasyonellik, iletişimsel eylemi başka araçlarla sürdürmeyi olanaklı kılan başvuru mercisi olan argümantasyon pratiğini işaret eder.[324]

Habermas' a göre, farklı farklı iddiaların, görüş ayrılıklarının rasyonel bir mutabakatla sonuçlanması, faillerin kendi iddialarını ikna edici bir argümanla ortaya koymalarına bağlıdır. Burada Habermas, argümantasyon sürecindeki rasyonel anlatımların eleştirilebilir olmaları ile iyileştirilebileceğini, hataların tanınarak başarısızlıkla sonuçlanan denemelerini düzeltebileceğimizi iletir.[325]

> Düşünüşlerimizi, rasyonellikten dil ve eylem yetisi bulunan özneler arasındaki bir eğilimi anladığımızı söyleyerek özetleyebiliriz. Bu eğilim, her biri için iyi gerekçelerin bulunduğu davranış biçimlerinde dile gelir. Bu da rasyonel anlatımların bir *yargılama*ya açık olduğu anlamına gelir. Bu durum, geçerlilik iddialarıyla (ya da eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla içsel bir ilişkisi bulunan iddialarla) en azından örtük bir biçimde bağlı olan tüm simgesel anlatımlar için geçerlidir. Tartışmalı geçerlilik iddialarının her netleştirici sınanışı argüman pozisyon koşullarını yerine getiren iddialı bir iletişim biçimini gerektirir.[326]

Habermas, bu iletişim biçimi için gerekli olan iletişim koşulları, argümantasyonun genel iletişimsel gereklilikleri olarak 'ideal konuşma durumu' (*ideal speech situation*) ndan bahseder. İdeal konuşma durumu bireylerin özgürce, eşitlikçi ve baskıdan uzak şekilde iletişim kurduğu ideal bir ortamı ifade etmekte ve demokratik toplumlar için normatif temeller sağlamaktadır. Bu koşulların sağlanmadığı durumlar, yani bireylerin

[324] a.g.e., s. 44.
[325] a.g.e., s. 45.
[326] a.g.e., s. 51 italikler bana ait.

argümanlara açık olmadığı dogmatik tutumların sürdürüldüğü durumlarda rasyonellikten bahsetmek mümkün olmayacaktır.[327] Bu sebeple onun kuramında iletişimsel eylem, bireylerin yalnızca kendi çıkarlarını maksimize etmeye yönelik stratejik eylemlerinden farklı olarak, ortak bir anlayış üretmeyi amaçlayan özneler arası etkileşim biçimidir. Bu eylem biçiminde temel amaç, karşı tarafı manipüle etmek değil, geçerlilik iddiaları sunarak anlaşmaya varmaya çalışmaktır. "Anlaşma kavramı katılanların ulaştığı, rasyonel olarak güdülenmiş, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülen bir anlaşmaya işaret eder. Geçerlilik iddiaları (önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve öznel içtenlik) anlatımlarda simgesel olarak cisimlendirilen bir bilginin değişik kategorilerini gösterir."[328] Burada rasyonel geçerlilik iddialarına denk düşen eylem türleri söz konusudur. İlk olarak Aristoteles'ten itibaren felsefi eylem kuramının merkezinde yer aldığını düşündüğü *teleolojik eylem*, faili başarıya götürecek araçların seçilerek fail tarafından seçilip uygulanmasıyla istenilen amaca ulaşılan eylem türüdür. Failin amacı doğrudan nesnel dünyaya yöneliyorsa araçsal, herhangi ikinci bir aktörün beklentileri, kararları devreye girerse stratejik eylem modeli söz konusudur.[329] *Normlara göre düzenlenmiş eylem* ise, bir norma uymaya, beklenilen davranışı yerine getirmeye ilişkin bir eylem türüdür. Burada toplumsal kabul görmüş eylemler söz konusu olup, olan değil 'olması gereken' e yönelen bir eylem türünden söz edebiliriz. Bir diğer eylem türü *dramaturjik eylem,* failin onu izleyen herkeste oluşturmak istediği izlenime dayanmaktadır. Arendt' in 'kendini sunma' kavramsallaştırmasını hatırlayacağımız şekilde, bu eylem türünü Habermas, *kendini temsil etme* olarak değerlendirerek, adeta bir sahnede izleyicilere kendini ve dile getirimlerini stilize eden failin eyleminden bahseder.[330] Son olarak kuramda merkezi yer tutan *iletişimsel eylem*, "dil ve eylem yetisi bulunan, (ister sözlü ister sözlü olmayan araçlarla) kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir."[331] Habermas' a göre ilk üç eylem türü, dilin toplumsal

[327] a.g.e., s. 45.
[328] a.g.e., s. 120. Habermas, Popper' ın üç dünya teorisi üzerinden Ian Charles Jarvie'yi takip eder. Bu dünyalar 1)maddi nesneler 2) öznel olaylar, psikolojik durumlar 3) bilimsel teoriler, kültür ürünleri vb. şeklindedir. Bu kuram üzerinden Habermas, rasyonel toplumsal eylem türlerini ve bu eylem türlerinin gerekçelendirilmesini sağlayan geçerlilik iddialarını açıklamaktadır. İlk geçerlilik iddiası bir önermenin doğruluğunu (*truth of propossition*) , ikinci olarak toplumsal alanda geçerli normlara göre doğru olmayı (*rightness of norms*) ve üçüncü olarak failin iç dünyasını yansıtırken samimi/içten olması (*truthfulness or sincerity of expressions*) söz konusudur. Koşulları sağlayıp sağlamamalarına göre 'rasyonel' olarak değerlendirilirler.
[329] a.g.e., s. 133. Geçerliliği ise 'önermesel doğruluk' üzerinden değerlendirilir.
[330] a.g.e., s. 134. Buradaki geçerlilik ise içtenlik samimiyet ölçütünce değerlendirilir.
[331] a.yer.

etkileşimdeki rolünü sınırlandırıp, eylemin belli amaçlarına, beklentilerine göre hareket ederek tek yanlılık sergilerken, iletişimsel eylem tüm bu eylem türleri kapsayan ve failler arası ilişkileri açıklayan bir çerçeve sunmaktadır.

> Sadece iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir anlaşma modeli olarak varsayıyor, burada konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımları hakkında görüşebilmek için önceden yorumlanmış yaşama evrenlerinin ufkundan, eş zamanlı olarak, nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir şeyle ilişki kuruyorlar.[332]

Dolayısıyla Habermas' ın kuramı, politik yargının hem etik hem de epistemik bir sorumluluk alanı olduğunu ima eder. Gerçeklere dayanmayan, toplumsal normlarla uyumsuz ya da samimiyetsiz ifadeler üzerine inşa edilen politik yargılar, iletişimsel aklın gereklerini yerine getiremediği için demokratik meşruiyet üretme kapasitesini de kaybeder. Bu açıdan iletişimsel aklın başarısızlığı, doğrudan politik yargının zayıflamasına, kamusal aklın aşınmasına ve yurttaşlık sorumluluğunun erozyona uğramasına yol açar. Bu minvalde iletişimsel eylem kuramı, modern toplumun yapısal analiziyle de birleşir. Ona göre toplum, iki temel alanın etkileşimiyle biçimlenir: sistem/dizge ve yaşam evreni.[333] Sistem, piyasa mekanizmaları ve devlet bürokrasisi gibi araçsal aklın hâkim olduğu alanlarda, eylemleri para(*money*) ve erk/iktidar (*power*) gibi yönlendirme araçlarıyla (*steering media*) koordine eden yapıları, yaşam evreni ise kültürel değerlerin, geleneklerin ve iletişimsel ilişkilerin üretildiği toplumsal dokuyu temsil eder. Habermas' a göre yaşam evreni, gündelik yaşamdaki faillerin bir anlaşmazlık olmadığı müddetçe artalandaki bir bilgi stoğu olarak farkında olmadığı, ihtiyaç duyulduğunda başvurulan bir anlam ufkunu işaret eder. Buradaki ikili ayrım, modernitenin hem kazanımlarını hem de krizlerini açıklamaktadır. Sistem, karmaşık toplumlarda iletişimsel yükü hafifletmek için geliştirilmiş olsa da zamanla yaşam dünyasından bağımsızlaşarak onun üzerinde bir baskı mekanizması haline gelmektedir. Habermas bu durumu 'yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi' olarak

---

[332] a.g.e., s. 148.

[333] Bu noktada belirtilmelidir ki, Habermas, iletişimsel eylem kuramında Weber'e ve düşüncelerine önemli bir yer ayırmaktadır. Özellikle Weber'in modernleşmeyi bir rasyonalizasyon süreci olarak görmesi ve yaptığı ayrımlar Habermas' ın düşüncelerini geliştirme noktasında oldukça elverişli olsa da nihayetinde Weber, modern rasyonel eylemi, araçsal eylemle özdeş görmüş olmasıyla indirgemeci bir yaklaşım sergiler. Buradaki indirgeme ve aslında hatalı yön, Weber'in toplumsal eylemin anlamını belirlerken bir bilinç öznesinin niyetlerine göre tanımlama yapmasından ileri gelmektedir. Bu noktada Habermas, özneler arası etkileşim süreçlerine dikkat çekecektir. Bu sebeple Weber'in anlayışını aşmayı ve modern topluma özgü patolojileri daha kapsamlı bir teorik çerçevede analiz etmeyi hedefler. Özellikle a.g.e., ss. 209-327.

kavramsallaştırır. Buradaki sömürgeleştirme, yaşam dünyasının anlamlandırma süreçlerine müdahale ederek, bireyin özneler arası iletişiminde de katılım kapasitesini zayıflatmaktadır. Eş deyişle, toplumsal evrim süreci içinde yaşam dünyasının yapısal bileşenleri olan toplum, kültür, kişilik alanları toplumsal gelişmenin bir parçası olarak farklılaşarak rasyonelleşir, ancak sistem bu alanlardan tümüyle kopup kendi mantığına göre işlediğinde, iletişimsel eylemin zemini zarar görmekte ve toplumsal bütünleşme özneler arası iletişim yerine dışsal düzenlemeler ve stratejik yönlendirmelerle sağlanmaktadır. Bu durum, bireyin kendi yaşam alanı üzerindeki yargı gücünü de kaybetmesine neden olacaktır. Dolayısıyla Habermas perspektifinden yargının yeniden işler hale gelmesi, ancak yaşam dünyasının yeniden iletişimsel eyleme açılmasıyla mümkündür. O halde, daha önce ele aldığımız önyargılar-ön anlamalar meselesi, yaşama evrenine içkin görünmektedir. Buna paralel olarak Habermas, yaşama evrenini, 'iletişimsel eylem kavramının bütünleyicisi'[334] olarak görmektedir. Ve yine hatırlanacağı üzere Habermas önyargıların varlığını kabul edip, tematikleştirilebileceğini savunmuştu. Dolayısıyla buradaki özgürleştirici tavır, iletişimsel eylem kuramında da kendini göstermektedir. Öyle ki iletişimsel eylem, yaşam dünyasının dogmatik kabullerinden arındırılmasını, yaşama evreninin eleştirel şekilde sınanmasını ve kaynağı olduğu eylemlerin bilgi ve rasyonel kanaate göre belirlenmesini sağlayacaktır.[335] Habermas' ın kuramında iletişimsel eylem, dil aracılığıyla kurulan bir anlaşma biçimi değil, bireyi özgürleştiren ve demokratik kültürü inşa eden bir kavrayışı yansıtır. Bu noktada Habermas:

> İletişimsel eylemin yalnızca bir anlaşma süreci olmadığını, aktörlerin, dünyadaki bir şey hakkında anlaşarak, aynı zamanda, toplumsal gruplara aidiyetlerini ve kendi kimliklerini oluşturdukları, onayladıkları ve yeniledikleri etkileşimlere de katılmış olduklarını dikkate alırsak, kültürelci yaşama evreni kavramının tek yanlılığı açıklık kazanır. İletişimsel eylemler sadece, kültürel bilginin 'dünya üzerinde bir sınamaya' tabi tutuldukları yorumlama süreçleri değildirler; aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma süreçleri anlamına gelirler. Bu sırada yaşama evreni bütünüyle başka bir biçimde 'sınanır:' Bu sınamalar *doğrudan doğruya,* eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yani rasyonellik ölçütlerine göre değil, tersine üyelerin dayanışması ve toplumsallaştırılmış bireyin kimliği konulmuş ölçütlere göre ölçülür. Etkileşime katılanlar 'dünyaya yönelerek' yararlandıkları kültürel bilgiyi anlaşma başarımları sırasında yeniden üretirlerken, aynı zamanda kolektiflere aidiyetlerini ve kendi kimliklerini de yeniden üretirler. Bu iki görünümden biri

[334] a.g.e., s. 681.
[335] Stephen K. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 98.

> önplana kaydığında, yaşama evreni kavramı yine tek yanlı yani ya *kurumsalcı* ya da *toplumsallaştırma* kuramına göre daraltılmış bir biçime bürünür.[336]

Günümüzün karmaşık toplum yapısındaki anlaşmazlık durumlarında da yaşam dünyası iletişimsel eylemle, dil aracılığıyla sınanma potansiyeline sahiptir. Böylesi sınamalar iletişimsel eylemle mutabakat sağlanması durumunda toplumun birlik ve dayanışmasını güçlendirirken, anlaşmazlık durumlarında ise çeşitliliği sağlaması ile önem kazanmakta ve rasyonelleşme için zemin sağlamaktadır. Öyle ki Habermas' a göre *rasyonelleştirilmiş bir yaşama evreni* çatışmanın, anlaşmazlığın olmadığı yerde kendini yeniden üretemez;[337] dolayısıyla yeniden üretim süreçleri yaşama evreninin bileşenlerinin[338] birbirinden farklılaşması ile doğru orantılıdır. Böylelikle toplumun üyeleri arasındaki birliktelik, herhangi bir kaynağa referansla değil, tüm kısıtlayıcı görüşlerden bağımsızlaşarak rasyonalizasyonla farklılıkların bir aradalığını sağlayacak ve toplumda da bir evrilmeye yol açacaktır.

> Toplumsal evrimi, ikinci dereceden bir farklılaşma olayı olarak anlıyorum: dizge ve yaşama evreni, birinin karmaşıklığının ve diğerinin rasyonelliğinin artmasıyla sadece her biri dizge ve yaşama evreni olarak farklılaşmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşırlar…bu çözümleme düzleminde dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması, önceleri az farklılaşmış bir toplum dizgesiyle birlikte var olan yaşama evreninin, giderek diğerinin yanında bir altdizgeye indirilmesi biçiminde oluşur. Bu sırada dizgesel mekanizmalar, toplumsal bütünleşmenin üzerlerinden gerçekleştiği toplumsal yapılardan gitgide daha büyük ölçüde kopar. Göreceğimiz gibi modern toplumlar, özerkleşmiş örgütlenmelerin, dilden arındırılmış iletişim araçları üzerinden birbiriyle bağlantı içinde oldukları bir dizge farklılaşması düzlemine erişirler.[339]

Toplumsal yapının dönüşümü sürecinde yaşam dünyası ile sistem arasında belirgin bir kopuş görülmektedir. Sistemin yaşam dünyasından ayrılması, iletişimsel eylemden bağımsız olarak işleyen araçsal eylemin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu eylem türü kendi dinamikleri doğrultusunda farklı toplumsal alanlarda farklı gereksinim ve amaçlara

---

[336] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 709.
[337] a.g.e., s. 716.
[338] Habermas yaşama evreninin kültür, toplum, kişilik olarak üç yapısal bileşenden oluştuğunu dile getirir. Kültür, dünyada yer alan bir şey hakkında anlaşmak için tedarik edilen bilgi stoğu; toplum, toplumsal gruplara aidiyetlerin düzenlendiği ve dayanışmanın güvencelendiği düzenlemeler; kişilik ise, özneye eyleme ve konuşma yetisi veren ve öznenin kendi kimliğini kanıtlama edinci olarak tanımlanır. a.g.e., s. 707.
[339] a.g.e., s. 726.

hizmet eden sistemik yapılar içinde işlevsellik kazanmıştır. Buna bağlı olarak sistem artık yaşam dünyasının dil ve iletişimsel uzlaşı temelinde yürüyen eylem koordinasyonuna ihtiyaç duymadan işleyebilir hale gelmiştir. Araçsal ya da stratejik eylemin koordinasyonu için dilsel uzlaşının dışında kalan yönlendirme araçlarına ihtiyaç duyulmuş ve bu araçları para ve iktidar biçiminde sınırlandırmıştır. Bu yönlendirme araçları, sistemin yaşam dünyasından otonomlaşarak ayrıldığı koşullarda, toplumsal maddi yeniden üretimin devamlılığını sağlayan temel mekanizmalar haline gelmiştir. Bu araçların her biri sistemin içinde yer aldığı alt sistemlerin biçimlenmesinde temel belirleyiciler olmuştur. Ekonomi, paranın yönlendirme aracı olarak işlediği bir alt sistemdir. Burada para soyut bir değişim aracı olarak stratejik eylemleri düzenleyerek bireylerin maddi ihtiyaçlarını iletişimsel ikna olmaksızın mübadele ilişkileriyle giderdiği bir mekanizma sunar. Örneğin toplu taşıma araçlarını kullanırken yalnızca bilet ücreti ödeyerek, faturalarımızı öderken interneti kullanıp şirketle doğrudan iletişime geçmeden ya da özel bir hastaneye gittiğimizde doktorla ya da sağlık personeliyle ikna temelli etkileşime girmeden hizmet alırız. Bu süreçler, hizmetleri düzenleyen yönlendirme aracı olan para aracılığıyla eylemleri koordine ederek işler. Benzer bir biçimde erk/iktidar yönetme aracı olarak bakıldığında "kendisinin bir değeri olmadan, değer miktarlarının simgesel cisimlenişini oluşturur. Erk ne etkili başarımlara ne de fiziksel şiddetin uygulanmasına dayanır. Erk aracı da iddia ve doğrulama yapısını yansıtır…erk kodunu da para kodu gibi bir dizi yapısal vasıfla karakterize edebiliriz…Paranın örneğinde yararın olduğu gibi, burada da hedefin gerçekleştirilmesinin verimliliği genelleştirilmiş değerdir."[340] Devlet ve yönetime dayanan sistem de erkin yönlendirme aracı olduğu bir sistemik yapı olarak ele alınır. Buradaki sistem hiyerarşik bir düzende işleyerek kolektif hedeflere ulaşmayı amaçlayan rasyonel bir örgütlenme biçimidir. Habermas' a göre böylesi yapılanmalarda erk meşruiyetini zora dayandırmaz aksine buradaki meşruiyetin yurttaşlar tarafından tanınması gerekir. Bu bağlamda meşru otorite yalnızca fiili güç kullanımıyla değil, yurttaşların o otoriteyi kabulüyle tanımlanır.

Habermas açısından toplumsal bütünleşme için en önemli araç dildir ve dilin 'biçimsel olarak örgütlenen eylem alanlarında' yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kısmen devre dışı bırakılması aslında iletişimin yükünün yönetme araçları tarafından azaltılması

[340] a.g.e., ss. 886-87.

anlamına gelir. İşte bu noktada devreye, yaşama evreni ve sistem arasındaki sınırların iyi bir göstergesi olarak, hukuk girmektedir.[341] Habermas' a göre, günümüzün de bir betimi olarak post metafizik çağda, sistemin yönlendirme araçlarının meşruiyet zeminini oluşturan hukuk, toplumun normatif yapısıyla uyumlu olmak durumundadır.[342] Yani Habermas, "hukukun sadece biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları içinde araç olarak kullanılması"[343] yerine "*bizzat yaşama evreninin meşru düzenlemelerine* dahil olmaları"[344] ile gerekçelendirmesini ister. Dolayısıyla günümüz toplumlarında olduğu gibi hukukun yalnızca yasa koyma ve uygulama süreçlerine indirgenmesi, Habermas' a göre hukuk kavrayışını daraltacaktır. O halde hukuk, yaşam dünyasında iletişimsel olarak temellendirilen normlara dayanmalıdır. Dolayısıyla devlet ve idari sistemler de yurttaş katılımıyla şekillenmelidir. Prosedürel bir hukuk yerine meşrulaştırılmış bir hukuk sistemini benimseyen Habermas, Baxter' e göre iletişimsel eylem kuramında erkin meşruiyeti ile demokrasi arasında bağ kurmanın eşiğine gelmiş, ancak bu ilişki üzerinde ısrarcı olmamıştır.[345] Bu meseleye özellikle *Olgular ile Normlar Arasında* (Between Facts and Norms) eserinde geri dönecektir.

Bu bağlamda, Habermas açısından, politik yargılar da ancak yaşam dünyasının iletişimsel dokusu içinde, özneler arası anlam üretimi ve gerekçelendirme süreçleriyle doğar ve güçlenir. Ne var ki, modern kapitalist toplumlarda sistemin yaşam dünyasını sömürgeleştirmesi[346], iletişimsel eylem alanlarını daraltmakta, böylece politik yargının

[341] a.g.e., s. 941.
[342] Koen Raes, "Legalisation, Communication and Strategy: A Critique of Habermas' Approach to Law", *Journal of Law and Society*, C. 13, S. 2 (1986), s. 187.
[343] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 1018.
[344] a.g.e., s. 1016.
[345] Hugh Baxter, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford, Calif: Stanford Law Books, 2011, s. 42.
[346] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, ss. 742-87. Bu noktada yaşam dünyasının ahlaki ve kültürel normlarını giderek yazılı yasalara bırakması, 'hukuksallaştırma' süreciyle açıklanır. Burada sistemsel yapılarda formel ve bağlayıcı yasal normlara dönüştürülen değerler tarihsel olarak dört farklı aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşama burjuva devletinin ortaya çıktığı dönemde, tüccar sınıfının iktidara yönelik taleplerinin hukuki bir zemine oturmasıyla başlamıştır. İkinci aşama, birey haklarının tanınmasıyla birlikte hukukun üstünlüğü ilkesinin benimsenmesini sağlayan burjuva anayasal devletidir. Üçüncü aşamada ise demokratik anayasal devlet, yurttaşların ortak çıkarı temelinde devletin meşruiyetini güvence altına alacak politik katılım ilkesiyle karakterize olur. Bu aşamalardaki taleplerin hukuk yoluyla kurumsallaştırılmasının özgürleştirici bir işlevi vardır. Ancak dördüncü evreyi temsil eden refah devleti, hukukun sınırlarını aşarak sistemin araçsal mantığının yaşam dünyasına sızmasına neden olur. Bu aşamada hukuk, özgürlükleri güvence altına almanın ötesinde ekonomik sistemin yarattığı baskıları telafi etmek amacıyla bir araç haline gelir. Böylece iletişimsel eyleme dayalı bütünleşme yerini, stratejik-araçsal eyleme ve yönlendirme

imkân koşullarını zayıflatmaktadır. Medyanın ve kitle iletişim araçlarının araçsallaştırılması, yurttaşların yalnızca hazır söylemleri tüketen pasif alıcılar hâline gelmesine sebep olmuş böylece kamusal aklın canlılığı ve politik yargının eleştirel potansiyeli ciddi biçimde aşınmıştır. Hukukun da yalnızca araçsal bir işlevle kullanılması, sistemin yaşam dünyası üzerinde kurduğu baskının meşrulaştırılmasına neden olarak, bireylerin yasaları kendi koydukları ve rızaya dayalı olarak kabul ettikleri iletişimsel yapıları zayıflatmasıyla politik yargılara zarar vermektedir. Bu bağlamda Habermas' ın teorik çabası, yaşam dünyasının iletişimsel özerkliğini ve eleştirel akıl yürütme süreçlerini korumaya yöneliktir. Politik yargının yeniden güçlendirilmesi, ancak bireylerin eleştirel düşünme yetilerini ve gerekçe sunma sorumluluklarını etkin biçimde işletebildikleri kamusal alanların yeniden canlandırılmasıyla mümkün olacaktır. Habermas' ın iletişimsel eylem modeli, özellikle günümüz demokrasilerinin karşı karşıya olduğu kutuplaşma, manipülasyon ve popülizm sorunları karşısında, politik yargının sadece bireysel bir kanaat değil, kamusal bir sorumluluk alanı olarak korunması gerektiğini güçlü bir biçimde ortaya koyar.

Lakin, Habermas' ın iletişimsel eylem kuramının geniş temaları karşısında, hakların güvencesi olarak hukukun, sistemin bir yönlendirme aracı gibi görünerek geri planda kalması, aslında sistem ve yaşam dünyası arasındaki sınırların belirlenmesi görevini üstlenmişken bu ilişkinin bulanıklaşmasına yol açmıştır. Zira Habermas, 1992'de yayımlanan *Olgular ve Normlar Arasında* adlı eserinde bu yaklaşımı gözden geçirerek, hukukun doğası ve geçerliliği tartışmalarında yalnızca olgusal (pozitivist) ya da normatif (ahlaki) yaklaşımların ötesinde yaşam dünyasıyla bağlantı kurabilen bir kurum olarak yeniden tanımlamıştır.[347] Onun hukuk teorisi ise "pozitif hukuk aracılığıyla ortak bir yaşam tesis etmek istiyorlarsa yurttaşların birbirlerine tanımak zorunda oldukları

araçlarına bırakır. Bu süreç 'yaşam dünyasının sömürgeleşmesi' dir. İletişimsel eylemlerin yerini araçsal akla dayalı etkileşimlerin alması, toplumsal patolojilerin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin yurttaş ve devlet arasındaki ilişki giderek müşteri-işletme ilişkisine dönüşmüştür. Mathieu Deflem, "The Legal Theory of Jürgen Habermas", *Law and Social Theory*, ed. Reza Banakar, Max Travers, Oxford ; Portland, Oregon: Hart Publishing, 2013, s. 83.

[347] Habermas' a göre bir yanda pozitivist yaklaşımın yasaları toplumsal iktidar anlayışına hapseden, normatif gerekçelendirmeyi eksik bırakan, hukuku yasallık olarak tanımlama yaklaşımı, diğer tarafta hukuku ahlaki normların türevi olarak gören, zaman içinde şekillenen yönünü dışlayan, doğal hukuk geleneği bulunmaktadır. Modern dönemde hukuki normlar böylesi aşkın temellere dayandırılamaz. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, ss. 49-106.

haklar"[348] ı göz önüne alarak yapılandırılır. Dolayısıyla karşılıklı etkileşim burada da temel rol oynamaktadır. Bu minvalde hukukun hem özgürleştirici hem zorlayıcı doğasını aynı anda yansıtması açısından Kant'ın otonomi ve hak kavramlarından hareket eden Habermas, Kant'ın ahlaki ilkeyi, dışşal ilişkilere uygulamasıyla evrensel hukuk ilkesini elde etmesini eleştirerek ondan ayrılmaktadır.[349]

> Tıpkı ahlak gibi hukuk da, tüm ortaklarının ve muhataplarının özerkliğini eşit oranda korumakla yükümlüdür. Bu durumda hukuk, bunun ışığında özgürlüğü temin ederek meşruluğunu kanıtlayacaktır. Bununla birlikte hukukun pozitifliği özerklik konusunda, ahlâk boyutunda olmayan, kendine özgü ilginç bir ayrım getirmektedir. Kant'ın öngördüğü biçimdeki ahlâksal bir self-determinasyon tam olarak tarafsız yargısıyla kişinin bizzat -ya da diğerleriyle birlikte ortaklaşa- koyduğu normlara uymayı tek tek herkese *propria persona* benimsetmesini sağlayan örnek bir kavramdır.
>
> Fakat hukuk formlarındaki bağlayıcılık, fikir ve yargı oluşturma süreçlerine değil, yasa koyan ve yasaları uygulayan makamların kolektifi bağlayan kararlarına dayanmaktadır. Bu da, yasa koyan (ve yargılayacak olan) yazarlarla geçerli yasalara uymak zorunda olan muhataplar arasında kavramsal açıdan, üstlendikleri roller bakımından, zorunlu bir ayrımı getirmektedir. Ahlâk boyutunda, adeta bir elden çıkmış olan özerklik, hukuksal boyutta, artık özel ve kamusal özerklik biçiminde ikili yapıda ortaya çıkmaktadır. Fakat bu iki durumun, biri diğerine zarar vermeyecek biçimde benimsetilmesi gerekmektedir. Özel hak nesnesinin özel hareket özgürlükleri ve devlet vatandaşlarının kamusal özerkliği, karşılıklı olarak birbirine olanak sağlar. Bunu da, hak kişilerin, muhatapları olarak itaat edecekleri hakların yazarları olarak, devlet vatandaşlık haklarını uygulamaya geçirirken, birbiriyle anlaşabildikleri ölçüde özerk olabilecekleri düşüncesi destekler.[350]

Habermas bu durumu halk egemenliği ve insan hakları ilişkisi bağlamında ele alır. İnsan hakları söz konusu olduğunda yasa egemenliğiyle doğrudan bir bağ kurulmaktadır. Halk egemenliği yurttaşların kamusal alana özgürce katılımını, iletişim hakkını ve yönetime katkı sunmasını sağlarken; yasaların egemenliği ise bireyin özel alanındaki özgürlüğünü garanti altına alarak temel hakların güvencesi haline gelmektedir.[351] Günümüz demokrasilerinde sandıkta oy kullanma ile sınırlı olan halk egemenliği, aslında yurttaşların karar alma süreçlerine aktif olarak katılmasını, özgürce fikrini söyleyebilmesini de gerektirmektedir. Elbette bireyin özel yaşamına saygı duyulması ve

---

[348] a.g.e., s. 82.
[349] a.g.e., ss. 100-120.
[350] Jürgen Habermas, "Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 171-72.
[351] a.g.e., s. 172.

keyfi şekilde davranmanın önüne geçmek için, temel haklarının güvence altına alınması noktasında da yasa egemenliği önemlidir. İşte bu noktada Habermas, bu iki yaklaşımdan birinin diğeri pahasına geçerlilik kazanmasına eleştirel yaklaşarak, insan hakları ve halk egemenliğinin birbirine indirgenmeyen ancak karşılıklı olarak birbirini mümkün kılan 'eş-kökenliliğine' dikkat çeker.[352] Eğer yalnızca halkın söz hakkı ön plana çıkar, bireyin öznel alanı korunmaz ya da tam tersi olursa özgürlük ve adalet arasında sağlıklı denge kurulamaz ve demokrasi eksik kalır. Habermas bu iki yaklaşım dengelenmediği sürece, özgürlük ve adalet arasında sağlıklı bir denge kurmanın kolay olmayacağını düşünür. Farklı hukuk kuramları tarihsel olarak bu iki ilkeyi uzlaştırmaya çalışmış, ancak bu çabalar teorik yönelimlerine göre çeşitli demokrasi modelleriyle sonuçlanmıştır. Habermas bu yaklaşımları iki ana geleneğe ayırır: Aristoteles'e kadar uzanan, kolektif iyiye dayalı ortak iradeyi vurgulayan cumhuriyetçi gelenek ve Locke'a kadar uzanan ve zorba çoğunluğun yaratabileceği tehlikelere karşı bireysel haklara öncelik vererek halk egemenliğini sınırlamaya çalışan liberal gelenek. Liberal modelde, bireysel haklar, çoğunluk iradesine karşı güvence altına alınması gereken sınırlayıcı ilkeler olarak görülür. Bu yaklaşım, bireysel tercihleri ve yaşam planlarını temele alır, kamusal karar süreçlerini bu hakların dışına yerleştirir. Buna karşın cumhuriyetçi yaklaşım, ortak iyiye dayalı etik bir topluluk anlayışından hareket eder ve bireysel hakları bu ortak iradeye tabi kılar. Habermas, Kant' ı liberal gelenekte, Rousseau'yu ise cumhuriyetçi gelenekte konumlandırır. Her iki filozof da "egemen iradeyle pratik aklı birleştirmeye"[353] çalışsa da iki yaklaşımın da eş-kökenliliğine inmemiş ve sınırlı kalmışlardır.[354]

Liberal ve cumhuriyetçi geleneğin farklı yaklaşımları elbette yurttaş anlayışlarında da farklılara sebep olmaktadır. Liberal anlayışta devlet-yurttaş ve yurttaş-yurttaş ilişkileri 'bireysel haklar' a verilen öncelikte şekillenir. Birey kendi çıkarlarını yasalarda belirlenen sınırlara göre gerçekleştirir, bu haklarla birey devlet müdahalesinden ve diğer baskı çeşitlerinden korunur. Politikaya katılım açısından da özel çıkarlarını oy vererek hayata

[352] a.g.e., ss. 172-74.
[353] a.g.e., s. 173.
[354] Habermas, iletişime dayalı bir iradenin söz konusu olmasıyla cumhuriyetçi geleneğe daha sıcak bakmaktadır. Nitekim buradaki iradeye imkân veren bir mekân olarak sivil toplum, devlet ve ekonominin yaptırımlarından uzakta politik iletişimi olanaklı kılmaktadır. Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 152.

geçirirler ve elbette denetimi de bu yolla yapmaktadırlar. Cumhuriyetçi anlayışta ise yurttaş olma hak talep etmeye yarayan negatif özgürlük yerine, politikaya katılımı ve iletişimi içeren pozitif özgürlükle anlam kazanır. Burada eşit ve özgür yurttaşların iletişimiyle gerçekleşen bir iletişim ortamı ve bireysel çıkarların takip edilmesinin ötesinde toplumun ortak çıkarına göre hareket eden sorumlu yurttaşlar söz konusudur.[355] İki geleneği karşılaştıran Habermas, özel ve kamusal özerkliğin karşılıklı tamamlayıcı ilişkisini herhangi birine öncelik vermeksizin bir arada kuran ve bu yolla iki geleneği aşan modelini 'müzakereci demokrasi' (*deliberative democracy*) olarak isimlendirir. Bu minvalde deliberatif demokrasi;

> Yalnızca *karşılıklı etik anlaşmayla* değil, aynı zamanda çıkarların dengelenmesi ve *mutabakatla,* rasyonel araç seçimiyle, *ahlaksal temellendirmeyle* ve *hukuki* bağlamın sınanmasıyla ortak iradenin oluşturulduğu iletişim biçimlerindeki çeşitliliğe yer vermekle olanaklıdır. (…) Söyleşiye ve araçlara dayalı siyasetler, ilgili iletişim biçimleri yeterince kurumsallaştırıldığı takdirde, tartışımlı düşünme ortamında *birleşebilirler*. O halde, kurumsallaştırılmış kamuoyu ve irade oluşumuna meşruluk kazandıran, iletişim koşulları ve işleyişleridir. Önereceğim üçüncü demokrasi modeli de, işte bu *iletişim koşullarına* dayalı modeldir.[356]

Habermas demokrasi modelinde halk egemenliği ve insan haklarının eş- köklülüğünü yani birbirlerini karşılıklı olarak varsaymaları gerektiğini 'söylem ilkesi' ile açıklamaktadır.[357] Buradaki söylem ilkesi, Kant'ın ahlak felsefesini iletişimsel olarak yeniden yapılandırdığı 'söylem etiği'ne de kaynaklık etmektedir. Habermas, söylem etiğini, "Kantçı etiğin deontolojik, kavramsal, biçimsel ve evrensel karakterini en başından açıklayabilmekle"[358] tanımlamaktadır. Buna göre klasik etik teoriler 'iyi yaşam' sorunuyla ilgilenmiş, Kantçı etik ise, 'doğru ve haklı eylem' le ilgilenerek, kendini normatif yargılarla sınırlandırmıştır. Ancak buna rağmen, "kategorik buyruk genelleştirme yeteneği olan eylem normlarının geçerli olarak nitelendirildiği bir gerekçelendirme ilkesinin rolünü üstlenmektedir. Ahlaki anlamda gerekçelendirilmiş olan şeyi, bütün rasyonel varlıklar isteyebilmelidir."[359] Bu minvalde Kantçı etiği yeniden

[355] a.g.e., s. 153. Ayrıca liberal geleneğin hukuk anlayışı bireysel hakları temel alırken, cumhuriyetçi gelenek nesnel hukuk düzenini temel almaktadır. Sayfa 155.
[356] a.g.e., s. 158.
[357] Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 84.
[358] Jürgen Habermas, *Söylem Etiği*, çev. Seyit Coşkun, Fol Kitap, 2022, s. 17.
[359] Habermas bu tanımlamayı '*biçimsel etik'* olarak adlandırır. Bknz. a.g.e., s. 18.

yapılandırırken Habermas, kategorik buyruğun yerine söylem ilkesini (S) koymaktadır. Buna göre:

> Yalnızca pratik bir söylemin katılımcıları olarak bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilen söz konusu normlar geçerlilik iddia etmelidir.[360]

Ayrıca kategorik buyruğun evrenselleştirme ilkesi (E)[361], pratik söylemdeki -özneler arası iletişimi varsayan- herkesin onayını alacak şekilde test edilen normları değerlendirmek açısından ele alınır. Bu minvalde Habermas' ın çabası, Kant'ın 'monolojik' özellikteki kategorik buyruğun yerine özneler arası etkileşimi varsayan diyalojik bir yeniden yapılandırma olarak görülmüştür.[362] Habermas, Kant' ın kategorik buyruğundaki evrenselliği, yani evrensel bir yasa olması istenen maksimin diğer herkes için de geçerli olduğu varsayımını, buradaki evrenselliği söylemsel olarak test etmek için kullanarak maksimi iletişimde olunan herkese sunulacak şekilde ele alarak değiştirir. Dolayısıyla test edilerek sunulan maksim, evrensel bir norm olmak açısından herkesçe kabul edilebilir olarak 'özneler arası kamusal düzenleme' ye yer açmış olacaktır.[363] Evrensellik ilkesinin ahlaki söyleme eşlik eden bu kullanımı, hukuki söylemde de demokrasi ilkesi ile karakterize olur. Özneler arası iletişimin normatif koşullarının belirlenmesi gibi, demokrasi ilkesi de hukuki yasaların koşullarını belirlemektedir.[364] Yani eşit ve özgür yurttaşların ortak mutabakat oluşturma koşullarını güvence altına alan söylem ilkesi iken bu özneler arası iletişime mekân sağlayan demokrasi ilkesidir.

Habermas liberal ve cumhuriyetçi geleneğin eksik bıraktığı noktalardan hareketle kendi deliberatif/müzakereci demokrasi modelini oluşturarak, günümüz demokrasilerini yorumlamak için elverişli bir zemin sunmuştur. Bu modelin özü, yurttaşların sadece birer reyden ibaret görülmesinin ötesinde yurttaşları, tüm süreçlere katılan, kamusal alanda yer alan aktif politik özneler olarak ele alması ve bunun yanı sıra demokrasiyi de yalnızca bir

---

[360] a.yer.
[361] (E): "Her bir kişinin ilgisinin/çıkarının karşılanması için genel bir uyumdan ya da şikâyetten kaynaklanan olası sonuç ve yan etkiler geçerli normlar çerçevesinde zorlaması bir biçimde herkes tarafından kabul edilebilmelidir." a.yer.
[362] Maeve Cooke, "Private Autonomy and Public Autonomy: Tensions in Habermas' Discourse Theory of Law and Politics", *Kantian Review*, C. 25, S. 4 (2020), s. 562.
[363] Habermas, *Söylem Etiği*, s. 20.
[364] Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 110.

yönetim biçimi olarak değil, esasen bir iletişimsel pratik olarak kavramasıdır. Ona göre demokrasi, yurttaşların kamusal akıl yürütme süreçlerine aktif olarak katılımını mümkün kılmakla birlikte, bu katılımın gerçekleşebilmesi için kamusal iletişim alanını gerekli bir koşul olarak ortaya koyar. Demokratik meşruiyet de ancak kamusal tartışmalarda özneler arası gerekçelendirme süreçleri yoluyla sağlanmaktadır. Bugün demokrasi, yurttaşların hak tecavüzüne uğramadığı müddetçe hiçbir meseleye katılım göstermesine gerek kalmadığı, politik katılımı ise reyleri/oyları yoluyla gerçekleştirerek kendini eşit ve özgür hissettiği bir halk egemenliği ile anlaşılmaktadır. Habermas için özgürlük ise yalnızca bireyin devlet müdahalesinden korunduğu negatif bir değer olarak değil, bireylerin karşılıklı olarak geçerli kurallar koyma sürecine aktif olarak katılımıyla anlam kazanan pozitif bir olgu olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda deliberatif demokrasi kavrayışı, hukuk yoluyla eşit ve özgür kabul edilen pasif yurttaş anlayışına değil, aktif, katılımcı ve eleştirel bir yurttaşlık idealine dayanır. O halde bu modelde yargılarımız da bireysel kanaatlerin beyan edildiği bir süreç değil, karşılıklı gerekçelendirme yoluyla ortak normatif yapıların inşa edildiği kolektif bir etkinlikte ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda politik yargının meşruiyeti bireylerin yalnızca kendi perspektiflerini değil, kamusal akıl yürütme sürecinde başkalarının gerekçelerini de dikkate alarak düşüncelerini şekillendirme kapasitesine dayanır. Eş deyişle, politik yargı, iletişimsel bir sorumluluk pratiği halini almaktadır. Habermas, salt 'ortak iyi' arayışında olmasa da birlikte yaşamanın değer ve normlarını dikkate alarak karar verilen bir akıl yürütme süreci olarak yargılamanın politik öneminin iletişim boyutunu vurgulamaktadır.

Günümüz toplumlarında, Habermas' ın iletişimsel demokrasi vizyonu ve yurttaşlık vurgusu daha da hayati hale gelmektedir. Politik yargının yeniden güçlendirilmesi, bireysel bir farkındalığın öneminin yanı sıra kamusal iletişim alanlarının açıklık, eleştiri ve gerekçelendirme temelinde yeniden yapılandırılmasıyla mümkündür. Ve bu yönelim demokrasilerde yaşayan biz yurttaşların demokrasilerde yaşanan meşruiyet krizlerine karşı eleştirel bir çözüm önerisi sunar: Politik yargılar bireylerin katılımıyla iletişimsel bir süreç içinde yeniden üretildiği ölçüde özgürlük ve adalet ideallerine yaklaşılabilir. Bu minvalde, demokratik meşruiyet, yurttaşların katılımıyla işleyen iletişimsel bir akıl yürütme sürecine dayanır ve böylece bireylerin özgürlük ve adalet ideallerine etkin bir biçimde katkı sağlamasına imkân tanır. Habermas' ın çabası, Rawls' un 'makul'

kavramına dayalı örtüşen mutabakat anlayışına yönelttiği eleştirilerle birlikte daha iyi anlaşılabilir. Hatırlayacağımız üzere, Rawls' a göre toplumsal çoğulculuk koşullarında farklı dünya görüşleri 'makul' sınırlar içerisinde kalabildikleri ölçüde ortaklaşabilir ve örtüşen mutabakat sağlanabilirdi. Ancak Habermas, 'makul' ün hangi ölçütlere göre belirleneceğinin açık olmadığını ve bu nedenle muğlak kaldığını düşünmektedir. Oysa makul yargılar zaten bir gerekçelendirme sürecini varsayar; lakin kavramın belirsizliği, bu yargıların geçerlilik sağlayacak normatif bir temel oluşturmasını engellemektedir. Bu nedenle Rawls' un yaklaşımı, meşruiyeti açıklama gücünü sınırlı bir biçimde yerine getirir. Bunun yanı sıra Habermas' a göre Rawls' un teorisi, bireylerin yasaları kültürel bağlamda neden kabul ettiklerini açıklamada da yetersizdir. Rawls, yasal normların yalnızca adil bir toplum düzeni çerçevesinde meşruiyet kazanacağını öne sürerken, bu normların ekonomi, politik kurumlar ve yaşam dünyası arasındaki ilişkilerde nasıl aracılık edeceğini ortaya koymaz. Dolayısıyla Rawls' un yaklaşımı, meşruiyet sorununu çözmek için gerekli olan kültürel ve toplumsal boyutu göz ardı etmekte; bu da teorinin uygulanabilirliğini sınırlamaktadır.

Bu minvalde Habermas' ın demokrasi modelindeki yargılar, kamusal aklın gerekçelendirme kapasitesinin belirleyici olması gerektiğini ileri sürer. Böylelikle politik kararların meşruiyeti, yalnızca seçim sonuçlarına değil, kararların ilgili tüm taraflarca kamusal tartışmalarda gerekçelendirilmesine ve eleştirilmesine açık olmasına dayanır. Böylece politika, çıkar dayatması değil, ortak akıl yürütme süreci haline gelebilir. Bu noktada Habermas' ın 'iletişimsel iktidar' (*communicative power*) ve 'idari iktidar' (*administrative power*)[365] kavramları aydınlatıcı olabilir. İletişimsel iktidar, kamusal alanda bireylerin özgür ve eşit koşullarda katıldıkları demokratik tartışmalarla oluşan kanaatlerin toplamıdır. Buradaki kanaatler ise şiddet ve zor yerine yalnızca 'en iyi argüman' ın, en iyi yargıların ikna gücüne dayanır ve böylelikle ideal bir konuşma durumunun koşulları da sağlanmış olmaktadır. Dolayısıyla bireyler karşılıklı olarak öne sürdükleri iddialar üzerine gerekçelendirme yaparak uzlaşı oluştururlar. Ancak iletişimsel iktidarın ortaya çıkardığı uzlaşılar günümüz karmaşık toplumlarında yeterli etkiye sahip olamamaktadır. Bu nedenle, buradaki uzlaşılar, 'idari iktidar' aracılığıyla hukuki biçim kazanarak uygulanabilir hale gelmelidir. O halde idari iktidar, devletin kurumsal ve

[365] a.g.e., s. 136.

hukuki yapılanmasını temsil eder ve demokratik meşruiyetini, iletişimsel iktidardan doğan kanaatlerin yasalaştırılmasıyla kazanır. İdari iktidarın meşruiyeti, yurttaşların iletişimsel iktidar oluşturma koşullarına erişimiyle mümkündür ve idari iktidar bu koşulları sağlamalıdır. İletişimsel iktidarda oluşan yargıların yasalaşmasıyla oluşan idari iktidar, iletişimsel iktidarın aktörleri olan yurttaşların hem yasaya tabi hem de yasaların yazarları da olmaları demektir.[366] Buradaki ortak akıl yürütme süreci de Habermas' ın tanımladığı söylem ilkesi tarafından yönlendirilir. Söylem ilkesine göre, ancak tüm ilgili bireylerin özgür ve eşit koşullarda katıldığı bir söylemde rasyonel mutabakata varılabilecek normlar geçerlilik iddiası taşıyabilir. Bir norm ya da karar, yalnızca tüm tarafların katılımıyla eleştirel sorgulamaya ve gerekçelendirmeye açık olduğu takdirde meşru sayılabilir. Habermas' ın söylem etiği anlayışı da burada devreye girer. Söylem etiği, ahlaki doğruluğun herhangi bir aşkın kaynaktan değil, özneler arası tartışmalarda tüm bireylerin özgürce onayına dayanarak oluştuğunu savunur. Bu yaklaşım, politik yargıyı yalnızca bireysel özerklikten kaynaklanan bir faaliyet olmaktan çıkararak, onu, kolektif iletişim süreçlerinde olgunlaşan bir sorumluluk alanı haline getirir. Politik yargı, bu çerçevede, sadece kendi kanaatini ifade etmek değil aynı zamanda başkalarının gerekçelerini anlayarak, eleştirerek ve ortak normatif yapılar kurarak toplumsal akıl yürütmeye katılmak anlamına gelir. O halde denilebilir ki "tüm politik iktidar yurttaşların iletişimsel iktidarından türer."[367] Elbette bu durumda yurttaş olmak da salt hukuki bir statü olmak yerine normatif düzenin ortak sorumluluğunu üstlenme anlamına gelir. Habermas' ın bu yaklaşımı, günümüzün katı kimlik siyasetleri, popülist dalgalar ve iletişim krizleri ortamında politik yargının yeniden canlandırılması için kuramsal bir zemin sunar.

Dick Howard, iletişimsel iktidar kavramının, Habermas' ın kuşatma metaforu ile tanımladığı bir eylem biçimi haline geldiğine dikkat çeker. Öyle ki, burada dışarıdan bir fethetme söz konusu olmayıp, amacı kendini kuşatanlara kendi dillerinde konuşarak taleplerini kabul ettirmek ve bunlara göre hareket etmelerini sağlamaktır. Bu kuşatmanın başarıya ulaşması için gerekli iki kriteri vardır: 'liberal politik kültür' ve 'iletişimsel iktidarın demokratik doğası'. Howard, Habermas' ın rasyonel bir politik irade oluşumu

[366] a.g.e., s. 147.
[367] a.g.e., s. 170.

için rasyonelleştirilmiş bir yaşam dünyasının iş birliğini hedeflemekle yetindiğini ve politik kültürün doğasının ne' liğine dair bir açıklama yapamadığını belirtir. Bunun yanı sıra, Habermas, iletişimsel iktidar kavramının ancak dolaylı olarak idari iktidarın icrası üzerinde etkili olabildiği görüşünün, kuşatmacıların taleplerini kuşatanların diline yani idari iktidar sistemine tercüme etme gerekliliğindeki problemleri, katılımcıların etkileşimine dikey bir boyut ekleyerek, hukuk ile çözmeye çalışmıştır.[368] Howard, Habermas' ın demokratik teorisinin 'potansiyel olarak ilgili olan herkesin' politik olanın tanımlanmasında yer alması gerektiğinde ısrar etmesini dikkate değer bulmaktadır.[369] Bu minvalde, deliberatif demokrasi modeli, hem eleştirel teorinin ilk neslinin hem de kendisinin daha önceki politik bir teori formüle etme girişimlerinin ötesine geçmesini sağlamıştır. Habermas, modernleşmeyi, politik olanın özerk bir yönlendirme mekanizması haline gelmek üzere toplumdan farklılaştığı sosyoekonomik bir süreç olarak analiz etmek yerine, eleştirel bir demokrasi teorisini dile getirmek için 'hakkın söylem teorisi' (*a discourse theory of right*) ile 'toplumun iletişim teorisi' (*communication theory of society)* ni birleştirme ihtiyacı üzerinde ısrar etmiştir. Habermas' ın teorisi, içkin bir eleştiriden yola çıktığı ölçüde Frankfurt geleneği içinde kalsa da modernleşme süreçlerini demokratikleşme süreçleriyle birleştirerek geleneğin ötesine geçmiş ve eleştirel teorinin Weber'den miras aldığı kötümserliğin yerini yaşam dünyasının rasyonelleşmesine dair olumlu bir açıklama almıştır. Ancak Howard' a göre, Habermas, demokrasinin önceliğini kabul etse de bir politika kuramcısı olmaya devam etmektedir. Zira Habermas politika teorisinin ima ettiği politikanın doğasının hem ön varsayımı hem de tanımı olan yaşam dünyası ile liberal kültür arasındaki ilişkiyi belirsiz bırakmaktadır.[370]

Benzer bir biçimde, Azmanova da Habermas' ın teorisinin 'eleştirel' olmaktan gittikçe uzaklaşan ve 'uzlaşmacı' bir yaklaşıma evrilen doğasının yargı meselinde bize yeterli bir yardım sağlayamayacağını düşünmektedir. O, Habermas' ın teorisindeki 'normatif olanı ciddiye almak için', diyalojik bir kamusal aklın nasıl hem 'uzlaşmacı' hem de 'eleştirel' olduğunun açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle, yurttaşlar arasında karşılıklı akıl verme pratiklerinin yerleşik normatif mutabakattan nasıl uzaklaştığını

[368] Howard, *Political Judgments*, ss. 173-74.
[369] a.g.e., s. 48 22 nolu not.
[370] a.g.e., s. 19.

açıklamak gerekmektedir. Azmanova' ya göre, bunu başarmak için, demokrasilerin Habermas 'ın 'daha iyi argümanın gücü' olarak adlandırdığı ve müzakere pratiğinin 'ideal konuşma durumuna' yaklaştırılmasıyla sağlanan şey tarafından yönetilmesi gerektiğini şart koşmak yeterli olmayacaktır. Çünkü yaşam pratiğimizdeki karşılıklı argümantasyonlarda kısıtlandırılmış kimi durumlarla karşı karşıya kalırız, Habermas bu durumları hesaba katmıyor görünmektedir. Bunun yanı sıra, Habermas Kantçı sürekli özgürleşme perspektifini kurtarmak için Kant'ın evrensel ahlaki ilkesinin (kategorik buyruk) dil temelli eş değerini yani bozulmamış insan iletişimini ortaya koymuştur. Buradaki fikir, iktidar, para ve ideolojinin yol açtığı çarpıtmalardan arındırılmış, düzgün yapılandırılmış iletişimin bizi rasyonel olarak kanıtlanabilir evrensel bir çıkara götürebileceği olmuştur. Azmanova' ya göre ideal konuşma durumu tarafından yönlendirilen apolitik bir ortam söz konusudur ve Habermas zamanla teorisinde pragmatik bir dönüş sergilese de demokratik müzakereye getirdiği kısıtlamaların iletişim pragmatiğine büyük ölçüde 'ideal teori' aşılamıştır.[371] Bu durum adalet standartlarının tanımlanmasında özcülüğe[372] başvurulmasını gerektirmekte ve modelleri politik olarak yararsız hale getirmektedir. Azmanova' nın yargı paradoksunu çözmek için geliştirdiği modelde Habermas, 'ideal teori' de kalması ve Eleştirel teori geleneğinin iktidar eleştirisinden uzaklaşmış olması ile eleştirilmektedir. Dolayısıyla iletişimsel rasyonaliteye dayalı müzakere modellerinin günümüzün 'risk toplumunda' artan belirsizlik ve eşitsizlik biçimlerine yeterince cevap veremediğini ileri sürer. Azmanova' ya göre, adalet talepleri artık yalnızca adaletsizlik deneyimlerinden değil, risk dağılımlarındaki eşitsizlikten ve sürekli bir güvencesizlik duygusundan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, iletişimsel süreçlere katılımın kendisi bile eşitsiz koşullara tabidir ve politik yargının işleyişini sınırlamaktadır.

Yargı meselesini konu edinen düşünürlerin Habermas' a yönelik eleştirileri genellikle modelinin prosedürel kalması ve politik yargıyı yeterince temellendirememesi noktasında

[371] Bu noktada, Azmanova' nın Rawls' un 'orijinal pozisyondaki cehalet perdesi araçlarıyla güvence altına alınan geçerliliğin prosedürel koşulları' da aynı özelliği taşıdığını düşündüğünü belirtmek gerek. Azmanova, *The Scandal of Reason*, ss. 107-8.

[372] Azmanova özcülük kavramı ile, bizim varlık ve görünüm *anlamazlığı* başlığında değindiğimiz problemlere paralel bir durumu kasteder. Özcülük, varlık ve görünüm arasındaki keskin ayrımdan kaynaklanan, görünüşler dünyasının hakikatler ve özler dünyasına tabi kılınmasını varsaymaktadır. Bu minvalde Habermas' ın liberal rasyonel bireyi de kurallara uyan ve akıl veren canlılar olarak benzer şekilde özcü/natüralist bir insanlık vizyonu benimsemektedir. a.g.e., s. 108.

yoğunlaşmaktadır. Burada birkaç ismi zikretmek yeterli olacaktır: Söz gelimi Ferrara, Habermas' ın kamusal alana ilişkin teorisinin başarı şansını sınırlı görür; çünkü modelin gerçeğe dayalı olmak yerine, ideal bir konuşma durumu varsaymasıyla gerçeğin yalnızca daraltılmış bir yorumuna yaslandığını düşünür. Ayrıca Habermas' ın bu sınırlı gerçekliği 'emredici' biçimde sunduğunu ileterek eleştirir.[373] Zerilli, Habermas' ın mevcut yargılama kriterlerimizin yeterince güvenilir olmadığını düşündüğünü ve bu nedenle düzeltici bir takviyeye ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Ona göre, Habermas' ın bu yaklaşımı, özellikle ahlaki durumların değerlendirilmesinde, nesnel doğrulukları belirlemeye çalışan ve 'geçerlilik sorunu' na odaklanan bir yargı anlayışına dayanmaktadır.[374] Beiner de bu eleştiri hattına dahil olarak, Habermas' ın modelinin politik yargıyı temellendirme çabasını son derece biçimselleştirilmiş bir sorgulama yoluyla yürüttüğünü ve bu nedenle modelin normatif açıdan ikna edici olmaktan uzaklaştığını düşünür.[375] Bizim Habermas' ın görüşlerine dair benimsediğimiz yaklaşım, söz konusu eleştirileri dikkate almakla birlikte, onun politik yargının anlaşılmasına sağladığı özgün katkıyı özellikle vurgulamaktadır. Habermas, 'özneler arasılık', 'yurttaşlık', 'kamusal alan', 'demokrasi' ve 'iletişimsel eylem' kavramları etrafında geliştirdiği yaklaşımıyla, politik yargıyı yalnızca normatif bir düzenleme meselesi olarak değil aynı zamanda kamusal tartışma, karşılıklı gerekçelendirme ve eleştirel katılım süreçlerinin vazgeçilmez bir boyutu olarak konumlandırır. Bu bakış açısı, politik yargıyı bireylerin eleştirel düşünme ve sorumluluk üstlenme kapasitesiyle ilişkilendirerek demokrasinin meşruiyetini güçlendirmekte ve onu dinamik bir kamusal iletişim alanı içinde yeniden tanımlamaktadır. Dahası, Habermas' ın yaklaşımı çağdaş politik sorunlara yakınlığı ve bu sorunları çözme yönündeki normatif çabası bakımından da değerlidir ve bu tez kapsamında politik yargının değerlendirilmesinde ele alınan temel boyutlardan birini oluşturmaktadır. Azmanova' nın özcülük eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde, Habermas her ne kadar bir teoride kalmış gibi görünse de çalışmamız bağlamında tartışılan varlık ve görünümü bir araya getirmeye çalışmış ve politik yargıyı anlamaya çalışmıştır. Bir başka açıdan adalet ve adaletsizlik bilinci, yaşam dünyasındaki iletişimsel bozulmalar ve eşitsizlik deneyimleriyle de şekillenir. Habermas, sistem ve yaşam dünyası ayrımı üzerinden adaletsizliklerin yalnızca yapısal sorunlar değil, aynı zamanda iletişimsel patolojiler olduğuna dikkat çekmiştir.

[373] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 65.
[374] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, ss. 4-5.
[375] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 30.

Politik yargı, bu bağlamda, normatif bozulmaların ve katılım eşitsizliklerinin eleştirilmesi yoluyla adalet arayışını canlı tutar. Adalet, soyut normlar düzeyinde değil, kamusal tartışmalarda ve yaşam dünyasındaki deneyimlerde hissedilen adaletsizliklerin iletişimsel olarak görünür kılınmasıyla savunulabilir.

Günümüz dünyasında yükselen kutuplaşma, kimlik siyasetinin hegemonik hale gelişi, kamusal alanın daralması ve iletişim krizleri, politik yargının iletişimsel temellerinin zayıfladığını göstermektedir. Manipüle edilmiş kamusal tartışmalar, bilgi kirliliği ve medya ticarileşmesi, yurttaşların eleştirel yargı kapasitelerini aşındırmaktadır. Habermas' ın iletişimsel eylem kuramı ve müzakereci demokrasi modeli, bu krizlere karşı politik yargının kolektif akıl yürütme, eleştirel kamusal tartışma ve ortak normatif sorumluluk temelinde yeniden inşa edilmesi gerektiğini güçlü bir şekilde savunur. Politik yargı, iletişimsel rasyonaliteye, kamusal tartışmaya ve ortak yaşamın normatif temellerinin birlikte inşa edilmesine dayalı bir sorumluluk pratiği olarak yeniden kavranmalıdır. Ancak bu şekilde yurttaşlar, bireysel kanaatlerin ötesine geçerek adaletin, özgürlüğün ve insanlık onurunun iletişimsel yeniden üretiminde etkin aktörler haline gelebilirler. Bu eleştiriler, politik yargının hem iletişimsel gerekçelendirme süreçlerine hem de çatışmanın yaratıcı potansiyeline açık olması gerektiğini göstermektedir. Habermas' ın sunduğu model, politik yargının normatif çerçevesini güçlü bir biçimde kurarken, çağdaş toplumsal gerçekliklerde iletişimsel eşitsizliklerin ve kimlik-temelli çatışmaların yol açtığı sınamaları da dikkate almalıdır. Politik yargı, yalnızca konsensüs üretmeye değil, aynı zamanda çatışma ve belirsizlik ortamlarında eleştirel direnç ve sorumluluk geliştirmeye de hizmet etmelidir.

3.3 Arendt: Düşünme ve Yargı

20.yy' ın en etkili politik düşünürlerinden biri olan Hannah Arendt (1906-1975), Almanya'da doğmuş, Nazi rejiminin yükselişiyle birlikte önce Fransa'ya, ardından Amerika Birleşik Devletleri'ne sürgün edilmiştir. Totalitarizmin yükselişi, insanlık dışı bürokratik mekanizmalar ve bireysel sorumluluğun çöküşü, onun tüm düşünsel çabasının

zeminini oluşturur. Arendt' in politika teorisinin merkezinde, bireyin eylem, düşünme ve yargı yetileri arasındaki karmaşık ilişki bulunur. Özellikle totalitarizm deneyimi, bireylerin yalnızca fiziksel olarak değil, aynı zamanda zihinsel olarak da teslim alınabildiğini göstermiştir. Arendt için bu teslimiyetin en çarpıcı örneği, Eichmann gibi bireylerin, emirleri sorgulamaksızın uygulayarak büyük kötülüklere alet olabilmeleridir. Bu durum, onu, insanın düşünme, irade ve yargı yetilerinin politik alandaki rolü üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Aslında Arendt, felsefi çalışmalarında kendisini bir 'filozof" dan çok bir 'politika teorisyeni' olarak tanımlar. Onun amacı, aşkın hakikatler ya da soyut sistemler kurmak değil*, dünyaya karşı sorumluluk taşıyan bireylerin yetilerini* araştırmaktır.Bu yaklaşım, özellikle modern çağın birey üzerindeki yıkıcı etkilerine karşı düşünme ve yargı yetilerinin nasıl korunabileceği sorusu etrafında şekillenir. Bu bağlamda Arendt' in düşüncesinde birkaç temel problem öne çıkar: Düşünmenin politik sorumlulukla ilişkisi, yargının bireysel ve kamusal alanlardaki işlevi, kolektif hafızanın ve çoğulluğun korunması, moderniteyle birlikte kamusal alanın ve politik özgürlüğün daralması.

Arendt' in yargılama konusundaki düşüncelerinin politik yargı meselesine temel teşkil ettiğini ve hatta bu konuya dikkate değer bir ilgi artışına kaynaklık ettiğini söylemek abartı olmaz. Arendt' in düşünceleri sürekli eleştirilere maruz kalsa da bir şekilde politik yargı üzerine düşüncelerin yönlenmesine neden olmuştur. Arendt' in, 'düşünme', 'irade' ve 'yargı' meselelerini işlemek üzere tasarladığı *Zihnin Yaşamı* adlı eserinin düşünme ve irade bölümleri yazıldıktan sonra yargı meselesine geçemeden vefat etmesi, yargı meselesinde Arendt' in tam olarak ne düşündüğü noktasında bizleri bir zorlukla karşı karşıya bırakmaktadır. Çalışmamız, Arendt' in, politika üzerine düşüncelerini merkeze alarak değil, düşünme ile yargı arasındaki ilişkiyi ön planda tutarak yargıya yönelik görüşlerini ele alma amacındadır.

Bu minvalde, her ne kadar Arendt *Zihnin Yaşamı* adlı eserinin yargı bölümünü tamamlayamamış olsa da bu onun yargı meselesini daha önce ele almadığı anlamına gelmez. Özellikle, *Geçmişle Gelecek Arasında* (1960) metninde yer alan "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset" (*Truth and Politics*), "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı" (*The Crisis in Culture*), metinleri; Zihnin *Yaşamı*nı planladığı döneme

rastlayan "Düşünme Etkinliği ve Ahlaki Değerlendirmeler" (*Thinking and Moral Considerations*)" (1971) metni ve Kant' ın politika felsefesine dair verdiği derslerden oluşan *Kant' ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (Lectures on Kant's Political Philosophy) adlı çalışmaları yargı meselesini ele aldığı metinlerdir. Bunun yanı sıra elbette *Zihnin Yaşamı'*nda (The Life Of Mind) yargılamaya bir nevi temel oluşturan 'Düşünme' bölümünde de oldukça etkili bir biçimde yargı konusu ele alınmaktadır. Bununla birlikte Beiner burada bir zorluğa işaret etmektedir. Beiner, Arendt' in 1960larda ele aldığı metinlerinden 1971'de yayımlanan "Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler" makalesine kadar yargı temasını genellikle *vita activa*' dan hareketle yani politik aktörlerin genişletilmiş zihniyetine odaklanan bir anlayışla ele aldığını, sonraki çalışmalarında ise zihnin yaşamından hareketle seyircinin bakış açısına odaklandığını ifade eder.[376] Beiner, Arendt' in yargı anlayışındaki bu iki farklı bakış açısını erken döneminde pratiğe dayalı, geç döneminde temaşaya dayalı olarak iki farklı evreye ayırarak anlar.[377] İki farklı yargı anlayışı söz konusu olsa da, Arendt' in bu meseleyi sistemli biçimde ele almak istediği asıl metin *Zihnin Yaşamı*dır. Ayrıca hemfikir olunacak bir noktadan hareket edersek, Arendt yargı bölümünü tamamlayabilmiş olsaydı Kant'tan ve onun estetik yargı anlayışından hareket edeceği metinleriyle açıktır. Bu sebeple Arendt' in Kant dersleri de yargıyı anlama yolunda önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Buna paralel olarak, çalışmamız özellikle bu iki kaynak üzerinden Arendt' in yargı yaklaşımını anlamaya çalışacaktır. Beiner' in, *Zihnin Yaşamı* ve *Kantın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*indeki yargının ele alınma biçimleri arasında önemli bir tutarlılık olduğuna yönelik incelemesi bu amacımız için önemli bir tespittir.[378] Bu çalışmada Arendt' in politik yargı anlayışı, özellikle düşünme yetisi, aktör ve seyirci ayrımı, genişletilmiş zihniyet ve *sensus communis* kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. İlk olarak, Arendt' in düşünme yetisine verdiği temel önemi ve düşünmenin politik sorumlulukla kurduğu bağı incelemek yerinde olacaktır.

[376] Ronald Beiner, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 163.
[377] a.g.e., s. 164. Ayrıca benzer görüşler için bknz. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 165; Maurizio Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London ; New York: Routledge, 2001, s. 103.
[378] Beiner, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", s. 162.

3.3.1 Düşünme Yetisi ve Politik Sorumluluk

> Düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi malumat kazandırmaz.
> Düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik sağlamaz.
> Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez.
> Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü vermez.
>
> Martin Heidegger

Arendt' in bir 'filozof' olmayıp bir politika teorisyeni olduğuna dair ünlü beyanının yanı sıra Kant'ın deyimiyle 'meslekten düşünürler' arasında sayılmak gibi bir tutkusunun ya da iddiasının olmadığı vurgusunu da dikkate alırsak, *Zihnin Yaşamı* düşünme konusunda konuşmayı gerektirdiği için oldukça iddialı sayılabilecek bir başlığa sahiptir. Bu durumda cevaplanması gereken ilk soru, Arendt' i politika teorisinin nispeten güvenli kıyılarını terk edip, hiç de burnunu sokmaması gerektiğini düşündüğü dehşet verici meselelere -aslında felsefeye- eğilmeye iten nedir? olacaktır.

Arendt' in zihinsel etkinliklerle ilgili takıntısının iki sebebi vardır: ilk olarak Eichmann duruşmalarına katılmış olması. Birinci bölümde ele aldığımız üzere, "Holokost'un baş mimarını kurşun geçirmez cam kutusunun içinden savcının sorularını kalıplaşmış bir şekilde yanıtlarken izlemiş olması"[379], onu buradaki düşünme yoksunluğunu fark etmeye ve bunun politik sorumluluk açısından taşıdığı yaşamsal önemi kavramaya sevk etmiştir. Bu kavrayışı 'kötülüğün sıradanlığı' (*The Banality of Evil*) olarak raporlaştırması, bazı çevrelerde suçluların bireysel kötülüğünün hafifletilmesi olarak görülmüş ve yanlış anlaşılmıştır. Gershom Scholem gibi yakın dostları Arendt' i 'Yahudi halkına sevgi göstermemek' le suçlamış, pek çok Yahudi tarafından da nezaketsiz bir hareket olarak görülmüştür. Arendt ise, yanıt niteliğinde, dünyaya olan sevgisi ve dünyadaki gerçekliğe karşı sorumluluğundan bahsetmiştir.[380] Bu olaylar Arendt' in düşünmeyi yalnızca bireysel

[379] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 5.
[380] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004, ss. 328-78.

bir faaliyet olarak değil, politik sorumluluğun temel bir koşulu olarak ele alışını daha da keskinleştirmiştir.

İnsanlık Durumu adlı eserinde bahsettiği *vita contemplativa*' nın *vita activa*' dan[381] öncelikli konumlanışı, düşünmeyi konu edinmesinin ikinci nedeni olarak karşımıza çıkar. *İnsanlık Durumu'nda* düşünme konusunu yeterince irdelemediğine inanması onda bir 'huzursuzluk' yaratmıştır.[382]

> (...)Düşünce/düşünmek, insanların siyasal özgürlük koşulları altında yaşadıkları her yerde hâlâ mümkündür ve hiç şüphe yok ki aktüeldir. Ne yazık ki ve düşünürlerin ünlü fildişi kulelerindeki bağımsızlıkları hakkında bugün düşünülenlerin tam aksine, hiçbir beşerî meleke bu denli kırılgan değildir ve aslında tiranlık koşulları altında eylemek düşünmekten çok daha kolaydır. Her zaman belki de hatalı bir biçimde, yalnızca birkaç kişinin canlı bir deneyim olarak düşünmeye muktedir oldukları varsayılmıştır. Bu bir avuç kişinin zamanımızda daha da azalmamış olduğuna inanmak kibirlilik sayılmamalı. Bunun dünyanın geleceği açısından bir önemi olmayabilir ya da sınırlı bir önemi olabilir; [ama] insanın geleceği açısından ise hiç de önemsiz değildir.[383]

*İnsanlık Durumu*ndaki bu ifadelerle görülmektedir ki düşünme meselesi onu uzun zamandır rahatsız etmektedir. Arendt' in 'eylem sorunu' hakkındaki düşüncelerini ifade etmek için kullandığı *vita activa*, kamusaldır, zahmetlidir (kişinin komşusuna karşı yükümlülüklerini vb. içerir). Oysa tefekkür yaşamı dinginliktir, inzivaidir. Düşünce tarihinde tefekkür yaşamı zihnin en yüksek durumu olarak nitelene gelmiştir. *Vita contemplativa* bu anlamda vita *activa* karşısında daha baskın ve daha anlamlı görülmüştür. Hal böyle olduğunda Arendt, artık toprağı emek harcayarak sürmemizin, çalışıp kullanım nesneleri üretmemizin ve diğer insanlarla birlikte çalışmanın önemini yitirdiğini söyler. Arendt, eylem meselesinin çalışmalarında oldukça önemli yer tuttuğunu bildiğimiz Karl Marx'ın bile *praksis*' i insan ne düşünür? olarak değil, insan ne yapar?

---

[381] *Vita activa* ve *vita contemplativa* ayrımı, Arendt' in modern dünyadaki insan etkinliklerini analiz etmek için kullandığı temel kavramlardır. *Vita activa*, emek (*labor*), iş (*work*) ve eylemi (*action*) kapsar ve kamusal dünyada görünür olan insan faaliyetlerine karşılık gelir. *Vita contemplativa* ise düşünme (*thinking*), irade (*willing*) ve yargı (*judging*) gibi içsel etkinliklere işaret eder. Bu ayrım, Antik Yunan felsefesine dayanan *bios politikos* (kamusal eylem ve politik yaşam) ile *bios theoretikos* (tefekkür ve teorik yaşam) anlayışlarına dayanır. Arendt, modern çağda *vita activa*'nın teknik ve ekonomik etkinlikler lehine bozulduğunu, *vita contemplativa*'nın ise politik sorumluluk açısından önemini kaybettiğini savunarak, bu klasik ayrımı yeniden düşünmeye çağırır.

[382] Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 282.

[383] Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 459.

anlamında kullandığına dikkat çeker.[384] Arendt' i rahatsız eden *vita activa - vita contemplativa* ilişkisinin -varlık-görünüm *anlaşmazlığı* başlığımızdan hatırlanacağı üzere- bir değer sıralamasında ele alınmış olmasıdır ve bu noktada konuya farklı bir açıdan yaklaşabileceğimizi düşünür: Düşünmekten başka hiçbir şey yapmadığımızda ne yapıyoruz? Böylelikle Arendt' i cezbeden konular, bizlere oldukça kıymetli bir eseri miras bırakmasını sağlamıştır: *Zihnin Yaşamı*. İnsanın zihinsel yetilerinden en politik olanı olarak nitelediği yargıyı anlamak için öncelikle Arendt' in bu yaşamın içinde yer alan ve yargıya dair önemli ipuçları bulduğumuz düşünme meselesini ele alacağız.

Arendt, eserine Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?* metninden alınan -bizim bu başlığın girişinde yer verdiğimiz- alıntı ile başlamaktadır. Alıntı ile görülmektedir ki; O da Heidegger'in varlığın unutulmuş olması iddiasına paralel şekilde, Arendt düşünmenin unutulduğunu ileri sürer ve düşünmenin ne olmadığından yola çıkarak, geleneksel felsefenin 'tefekkür' kavramı ile düşünme arasına mesafe koyar. Arendt, bugüne kadar anlaşılagelmiş haliyle düşünmeyi, onu tanımlayan belirlenimlerden kurtararak işe başlar. Düşünmenin bir kullanma kılavuzu, bir reçete olarak ele alınıp her sorunu çözeceğine dair -geleneksel felsefece oluşturulan beklentinin- inancın dışında bir yaklaşım dile getirdiği görülmektedir. Düşünmek elbette oldukça önemlidir ancak unutulmamalıdır ki çözümlenmeye çalışılan her sorunu aynı zamanda karmaşıklaştıran da bir haldir.[385] Bu sebeple düşünmenin ne olmadığına bakılmalıdır. Heidegger'e referansla düşünmenin doğrudan bilgi kazandırmadığı ve evrenin sırlarını çözmediği ifadesi, düşünmenin niçin sonuç odaklı değil, sürecin kendisi ile ilgili bir etkinlik olduğunun anlaşılmasına yardımcı olur. Bunun yanı sıra, düşünmenin pratik bilgelik ve eylem gücü sağlamadığı ifadesi de düşünmenin ahlaki bir eylem sistemi olarak görülemeyeceğine işaret eder.[386]

Peki, düşünme neden sonuca değil, sürece odaklı etkinliktir? Arendt, bu noktada Kant'ın anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) ayrımından doğan bilme (*knowing*) ve

[384] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 26.
[385] Bu sebeple Arendt düşünmeyi Penelope' nin örgüsüne benzetir. Penelope' nin bitmeyen örgüsünü Platon *Phaidon* 84a'da da görmekteyiz. Platon'un haz ve acıya köle olmaktan kurtulan filozofun ruhu Penelope gibi davranmayacağını, kendi ördüğünü sökmeyeceğini söyler. Arendt ise düşünme sürecini tam da gece ördüğünü sabah sabah söken Penelope' nin örgüsüne benzetmektedir. Bknz. a.g.e., s. 110. Ayrıca Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", s. 154.
[386] Sengün Meltem Acar Keskin, "Can Thinking Overcome Evil? On Thinking in Hannah Arendt", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C. 9, S. 1 (2019), s. 106.

düşünme (*thinking*) arasındaki farktan yola çıkmaktadır. Akıl ve anlama yetisi birbirinden farklı yetilerdir ve farklı etkinlikler gerçekleştirirler. Kant'ın deyimiyle, anlama yetisinin/anlak kavramlarının (algıları) *kavramaya* hizmet etmesi gibi, akıl/us kavramları da *anlamaya* (*comprehension*) hizmet ederler.[387] Anlama yetisinin gerçekleştirdiği etkinlik bilme, aklın gerçekleştirdiği etkinlik ise düşünmedir. 'Anlama yetisi' (*Verstand*) duyulara verilen şeyi bilmeyi isterken, akıl (*Vernunft*) verilen şeyin 'anlam' ını anlamak ister.[388] Arendt' e göre düşünme, bilgi üretemediği ve yanıt veremediği bir alanda faaliyet göstermesine rağmen, bu durum onu bilgi üreten anlama yetisine kıyasla daha değersiz kılmamaktadır. İnsan, doğası gereği bilme arzusuna sahiptir ve bu arzu onu hakikat arayışına yönlendirir. Düşünme ise, insanı kesin bir hakikate ulaştırmasa da anlamaya yönelik merakını canlı tutar ve onu bitmeyen bir anlam arayışına sevk eden temel bir ihtiyaçtır. Arendt açısından düşünmenin doğasını kavramak için, hakikat arayışı ile anlama çabası arasındaki farkı ortaya koymak büyük önem taşır. Hakikat, sağduyuya, bilime ve geleneksel felsefenin *episteme* anlayışına bağlı olarak, üretilebilir ve doğrulanabilir bilgiye yönelirken; anlama, insanın dünyadaki varoluşunu ve olayları anlamlandırma çabasını ifade eder. Hakikat arayışının sonuç elde etmeye yönelik çabası, zihni sistematik hale getirmektedir. O halde bu sistematik halden doğan akıl yürütme, çıkarım yapma gibi etkinlikler düşünme etkinliği değil midir? Arendt, bu soruyu sormamızı gerektirecek şekilde açıklamada bulunmuş olsa da bu etkinliklerin elbette bir düşünme etkinliği olduğunu kabul eder. Ancak burada onun için 'yeni bir düşünme' söz konusudur.[389]

> (...)düşünmenin doğurduğu soruların tümü ve bizzat aklın doğasının doğurdukları – anlama yönelik sorular- ortak duyu (*common sense*) ve onun inceltilmiş biçimi olan bilim dediğimiz şey tarafından yanıtlanamaz. Ortak duyu ve ortak duyuya dayalı akıl yürütme açısından "anlamsız"dır. Çünkü bizi görünümler dünyasında bir yere yerleştirmek (sığdırmak) ve beş duyumuzun algıladığı dünyada (kendimizi) evimizde hissetmemizi sağlamak, altıncı duyunun görevidir; sorgusuz sualsiz oradayızdır.[390]

[387] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 230.
[388] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 79.
[389] Bernstein'a göre Arendt, düşünmeyi bilimsel bilgi için bitmeyen arayışla bir tutan eğilimden ve bilimsel bilgiyi aşan özel bir disiplin olarak anlaşılan felsefenin tefekkür yaşantısından farklı bir düşünmeyi anlattığını belirtir. Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 284.
[390] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, ss. 80-81.

Bu minvalde, ortak duyuda, bilimde hatta felsefede –geleneksel anlamıyla *episteme* ya da *scientia*'nın bir formu olarak anlaşıldığı şekilde- elde ettiğimiz şey bilgidir ve bu tür bilgiye yönelik bitmek bilmez bir ilgi söz konusudur.[391] Ancak Arendt' e göre yalnızca bilebildiğimiz şeylere yönelik bir hakikate değil, bilebildiğimiz şeylerin ötesinde anlamaya yönelik bir düşünmeye de ihtiyaç vardır. Buna bağlı olarak düşünme, yanıtlanması mümkün olmasa bile yine de sormaktan geri duramadığımız soruları gündeme getiren bir yetidir. Bu yeti, karşılaştığımız her şeyi anlamlandırma arzumuza kaynaklık eder. Bilgi ve hakikat arayışı ile anlam arayışı birbirinden tümüyle kopuk değildir; tersine, düşünmeyle bilme arasında açık bir ayrım yapılması gerekse de hakiki bir bilgiye ulaşmak düşünmeyi gerektirir ve düşünmenin kendisi de ancak bilmeye yönelik bir yönelimle işlerlik kazanabilir.[392] Bu anlamda düşünme ve dolayısıyla anlam arayışı, bilmenin sağladığı verilerin işlenmesine dayanır. Ancak düşünmeyi asıl önemli kılan, onun sorgulayıcı işleyişi sayesinde nihai bir sonuca ulaşmamasıdır. Bilgi arayışına yönelik her çalışmanın ilerleme düşüncesiyle bağlantılı olması, anlam oluşturmaya çalışan düşünmenin de sürekli bir anlam arayışı olarak ilerlemede olduğu düşünülebilir. Ancak düşünme, özenle kurduğu her şeyi 'paramparça edebilmeyi' gerektirir ve her seferinde de yeniden başlayacak cesarete sahip olmalıdır.

Arendt, düşünmeyi herhangi bir konuda bilgi sahibi olma, akademik bir eğitim sonucunda bir uzmanlaşma olarak anlamaz. Yani insanın birçok konuda bilgi sahibi olması, uzman olması o kişinin düşündüğünü göstermemektedir.[393] Düşünen ego, insanın bir bilgi ortaya koymasını sağlayan bilinç, sağduyu, ruh ya da başkalarıyla *dünyayı paylaşan bir kendilik* değildir. Arendt' e göre, O, salt etkinlik olduğu için "yaşsız, cinsiyetsiz, niteliksiz hatta hayat hikayesi bile olmayan bir şeydir."[394] Düşünme dünyadan yalıtıktır, yani dünyadaki herhangi bir şey düşünmeyi doğrudan koşullandırmaz. Elbette düşünme (irade ve yargılama da dâhil olmak üzere) dış dünyadaki şeylerle ilgilidirler ve şeyleri konu edinirler, ancak dünya bu yetiler için *apriori* bir varlık koşulu değildir. Söz konusu üç

[391] Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 283.
[392] a.yer.
[393] Arendt düşünmenin, -kabul edilen yaygın kanının aksine- bilim insanı, entelektüelin yerine şairler, yazarlar ve sanatçılar tarafından icra edildiğini düşünmektedir. Bu iddia ile düşünmenin yaratıcı bir etkinlik olduğunu iddia eder. Ayrıca Arendt için, kişinin ne düşündüğünden ziyade düşünürken ne yaptığı önemlidir. a.g.e., s. 278.
[394] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 63.

yetinin de kendisi dışında bir nedeni yoktur.[395] Düşünme, zihnin bir gereksinimi olarak ortaya çıkar; irade, bir şeyi isteme arzusudur; yargılama ise geneli belirli bir durumla ilişkilendiren, insana özgü doğal bir yetenektir.

Arendt' e göre düşünme, daima 'durup düşünme' şeklinde meydana gelir; düşünen birey *dünyadan değil, duyularla algılanan görüntülerden* uzaklaşır. Bu yönüyle, düşünmenin dünyadan çekilerek irade ve yargılamaya zemin hazırladığı, yani bu iki yetiye göre öncelikli bir işlev taşıdığı söylenebilir. Düşünmenin gerçekleşmesi için, görünüşlerin dünyasından uzaklaşmak temel bir koşuldur. Örneğin, bir kişi hakkında düşünmek istiyorsak, onun fiziksel olarak yanımızda olmaması gerekir; çünkü kişiyle birlikteyken onun üzerine düşünemeyiz. Ancak kişinin yanından ayrıldıktan sonra bir 'anımsama' ile tekrar düşünme söz konusudur. Bu durum düşünmenin anımsamaya dayanmasını gerekli kılar. Peki, bir kişi karşımızdayken onunla ilgili düşünmek imkânsız mıdır? Arendt' e göre mümkündür; ancak böyle bir durumda, bulunduğumuz ortamdan -fark etmesek bile- kendimizi soyutlar ve orada olmasak da oradaymışız gibi davranırız.[396] Yani düşünme, var olanı tamamen ortadan kaldırmadan işe koyulmaz. Düşünmenin görünmeyen unsurlar üzerinden işlem yapması, onun neden yaşsız, cinsiyetsiz ve yaşam öyküsüz olduğunu açıklar. Aynı zamanda, önemli olanın neyin düşünüldüğünden çok, düşünürken ne yapıldığı olduğunu gösterir.[397] O halde düşünme görünmezler ile ilgileniyorsa, düşünmeyi nasıl görünür kılacağız?

> Görünmez olan ve görünmeyenle meşgul olan zihinsel etkinlikler, sadece konuşma aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Tıpkı görünümler dünyasında yaşayan görünen varlıkların kendilerini gösterme dürtüsüne sahip olması gibi, sonra zihinsel olarak uzaklaşsalar bile hala görünümler dünyasına ait olan düşünen varlıkların da *konuşma*[398] ve böylece başka türlü görünen dünyanın bir parçası olmayan şeyleri görünür kılma *dürtüsü* vardır.[399]

[395] Bu zihinsel etkinlikler, birbirinden türetilemez ve bazı ortak nitelikleri olsa da ortak bir paydaya indirgenemezler. Bknz. a.g.e., s. 89.
[396] a.g.e., s. 99.
[397] Acar Keskin, "Can Thinking Overcome Evil? On Thinking in Hannah Arendt", s. 111.
[398] Arendt konuşmanın düşüncelerin bir başkasına aktarılmak üzere bir iletişim aracı olmasından ziyade kişinin kendi kendisine gerçekleştireceği düşünmenin temel aracı olarak görülmesini anlamaktadır.
[399] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 120.

Arendt' e göre, dilin düşünceyi görünür kılması, dildeki metaforlar sayesindedir. Arendt bu noktada Kant'ı izleyerek düşünmenin ifadesi için özsel olanın metaforik dil olduğunu söyler.[400] "Metafor, hakiki ve görünüşte imkânsız olan *metabasis eis allo genos*'un <başka bir cinse geçişi>, bir varoluşsal durumdan (düşünme), başka bir varoluşsal duruma (görünümler arasında bir görünüm olmaya) "aktarımını" –*metapherein*- sağlar ve bu ancak benzeşimler vasıtasıyla yapılabilir."[401] Yani anlama yetisinin kavram oluşturma sürecini ifade eden bir düşünme biçimi, var olanlardan yaptığı soyutlama ile çalışır ve burada metafor kullanımı söz konusu değildir. Ancak 'anlama' ya yönelik bir düşünmede metafor söz konusudur. Bu bağlamda metafor, görünmeyen düşünce ile görünür dünya - ya da varlık-görünüm olarak adlandırabileceğimiz şekilde- arasındaki uçurumu birleştirir. Bu anlamda Bernstein, Arendt için metafor kullanımının düşünme için vazgeçilmez olduğunu hatta metafor olmaksızın düşünmenin somut ifadeden (*tangible expression*) yoksun kalacağını düşündüğünü iletir.[402] Düşünmeyi dünyadan kopuk bir tefekkür olarak gören geleneğin karşısında düşünmeyi bir etkinlik olarak sunan Arendt, Aristoteles' in *Metafizik*'inde yer alan "Düşünme etkinliği (amacı kendi içinde olan *energia*), yaşamdır" metaforunu kendi kitabının başlığına ilham vermesiyle anlaşılacağı üzere oldukça önemli görür. "Zihnin yaşamı için tasavvur edilebilecek yegâne metafor, hayatta olma hissidir. *Yaşamın nefesi olmaksızın, insan bedeni cesetten ibarettir; düşünme olmaksızın da insan zihni ölüdür.*"[403]

Arendt için düşünme bir eylem olmamasına karşın, bir etkinliktir. Düşünme etkinliğinin sonuçlarını ele almak üzere, bizi düşünmeye sevk eden nedir? diye sorar. Bu soruya Yunan felsefesinin felsefeyi önceleyen kabulleri, Platon'un yanıtı ve bu yanıtın etkileri, Romalıların soruya nasıl yanıt verdiğini (adeta yanıtın ne olmaması gerektiğini gösterircesine) uzun uzun anlatır.[404] Ona göre bu soruya yanıt verebilmek, eylem ve düşünmenin nasıl bir arada ele alınabileceğini görmeyi gerektirir. Zira, düşünmek görünmezlerle iş görmekte, sevk etmek/olmak ise eylem bildirmektedir. Bu minvalde, eylemi ve düşünmeyi kendisinde birleştirmiş bir düşünürün model alınmasıyla soruya

[400] Arendt' e göre Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*nde baskıcı, despot devletin sembolü olarak '(bir el değirmeni gibi) salt bir makine' ile 'başarılı bir metafor örneği' vermiştir. Bknz. a.g.e., s. 126.
[401] a.yer.
[402] Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 287.
[403] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 149.
[404] Bknz. a.g.e., ss. 153-78.

yanıt verilebileceğini düşünen Arendt, model olarak Sokrates'i seçmiştir. Ona göre Sokrates, 'herkes' dediğimiz kişiyi temsil eden, kendini ne azınlıktan ne çoğunluktan sayan bir düşünürdür.[405] O, herkesin içinde herkesle agoradadır. Arendt için agoradaki diyalog ve aklın kamusal kullanımı insanın zihnini genişletebilen en iyi yollar arasındadır.[406] Sokrates, hiçbir şey bilmediğini söyler ve bu sebeple de hiçbir şeyin bilgisini öğretmez. Ancak O, insanlarla Arendt' e göre çok daha önemli olan 'kendi kafa karışıklığı' nı paylaşır.[407] Arendt, Sokrates'i model alırken, Sokrates'le ilgili üç benzetmeyi ele alır: 'at sineği', 'torpil balığı' ve 'ebe'. Bilindiği üzere Sokrates, düşünmeme konforunu yaşayan Atinalıları rahatsız eden bir 'at sineği' ne benzetilmiştir. Kendisinin doğuracağı bir düşünme olmadığını söylemesine rağmen, diğer insanların sahip olduğu düşüncelerin doğmasına aracılık edebileceğini söyleyerek kendisini bir 'ebe' ye benzetmiştir. Bir başka benzetme ise; 'kendisine dokunan insanları uyuşturan, sersemleten bir torpil balığı' gibi olması örneğidir. Arendt, Platon aktarımıyla Sokrates'in bu benzetmeyi kabul ettiğini ve başkalarını uyuşturma sebebinin kendisinin uyuşması olduğunu ileri sürdüğünü belirtir.[408] Arendt' e göre "düşünmenin yol açtığı, sersemlik iki boyutludur. Diğer bütün etkinliklerin kesintiye uğraması, *durup* düşünmenin doğasında vardır -psikolojik açıdan "bir organizmanın hedefine erişme çabasına gözle görülür biçimde engel olan herhangi bir durum" gerçekten de bir "sorun" olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda kendisini izleyen afallatıcı bir etkiye de sahiptir.; <düşünme etkinliğinden> çıktığınızda, hiç düşünmeden yaptığınız işlerde her türlü şüphenin ötesinde görünen şeylerden artık emin değilsinizdir. Eğer yaptığınız iş, gündelik yaşamda gerçekleşen tekil olaylara genel bir davranış kuralını uygulamaksa, kendinizi sersemlemiş halde bulursunuz; çünkü böylesi hiçbir kural düşüncenin rüzgarına dayanamaz."[409] Arendt, yaptığı benzetmelerle Sokrates'in nasıl düşündüğünü göstermek istemektedir. Yani Sokrates'in ne düşündüğünün değil, düşünmeyi bir etkinlik olarak nasıl gerçekleştirdiğinin, bu deneyiminin kendisinin önemli olduğunu göstermeye çalışır. Dikkat edilmelidir ki yapılan benzetmelerin ortak noktası, düşünmenin insanı bir sonuca

[405] Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", s. 156.
[406] Dana Villa, "Thinking and Judging", *The Judge and the Spectator Hannah Arendt's Political Philosophy*, ed. J. J. Hermsen, Dana Villa, Leuven, Belgium: Peeters, 1999, s. 24.
[407] Sokrates, "kendi kafa karışıklığını başkalarına bulaştırma kapasitesine sahiptir." Bernstein, "Arendt on Thinking", s. 288.
[408] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 202; Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", ss. 162-63.
[409] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 205; Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", ss. 167-70.

ulaştırmaktan ziyade, ona yeni yollar açan bir yandan insanı özgürleştirirken, bir yandan onun işini zorlaştıran yönlerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle düşünme tehlikelidir ama Arendt özellikle belirtir: "Tehlikeli düşünce diye bir şey yoktur, düşünmenin kendisi tehlikelidir."[410]

> Aklın kendisi, sahip olduğumuz düşünme yeteneği, kendini gerçekleştirmeye ihtiyaç duyar. Filozoflar ve metafizikçiler, bu yeteneği tekeline almıştır. Bu çok önemli şeylere yol açtı. (...) biz her insanın düşünmeye, (...) yaşarken düşünmeye ihtiyacı olduğunu unuttuk. Ve bunu sürekli yaptığını. Sokakta yarım saat önce kendisine olanların hikâyesini anlatan herkes, bu hikâyeyi şekillendirmek zorundadır. Ve bu hikâyeyi şekillendirmek/şekle sokmak, bir düşünme biçimidir. (...) düşünmenin eylemde bulunma etkinliği için ne anlama geldiğini merak etmeye başlayabiliriz. (...) elbette her şeyden önce anlama/kavrama ile ilgilendiğimi itiraf edeceğim. Bu kesinlikle doğru. Ve en çok bir şey yapmakla ilgilenen başka insanlar olduğunu kabul edeceğim. Ben (öyle) değilim. Hiçbir şey yapmadan güzelce yaşayabilirim. Ama ne olup bittiğini en azından anlamaya çalışmadan yaşayamam.[411]

Arendt, nihilizmin düşünmenin kaçınılmaz tehlikesi olarak düşünülebileceğini ancak buradaki asıl tehlikenin "Sokrates'in sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değer olmadığı inancından değil, bilakis daha ötesini düşünmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan"[412] kaynaklandığını söyler. Yani günlük yaşamımızdaki anlamalarımız, sorgulamalarımızda zorlandığımız durumlarda, her defasında yeni bir düşünme yeni bir karar verme söz konusudur. Arendt' in dikkat çektiği bir başka nokta düşünmemenin tavsiye edildiği durumların politik ve ahlaki meselelerde görülüyor oluşudur. Arendt' e göre toplumun bahsedilen anlamda 'en saygın' görülenleri yani düşünmeden itaat eden ve sorgulamayan bireyleri, mevcut düzene en hızlı uyum sağlayanlardır. Onlar, herhangi bir düşünceyle meşgul olmayanlar arasından çıkar; bu nedenle yeni düzene de en çabuk adapte olacak olanlar yine onlardır. Sorgulama ihtiyaçları olmaması sebebiyle, her duruma kolaylıkla uyum sağlayabilmektedirler. Bu durumun 'tam tersine' dönmesi, yani ahlaki yönelimlerin kökten değişmesi, ancak olağanüstü koşullar altında mümkündür. Ancak bu kadar köklü bir dönüşümün yaşanabilmesi, insanların süreç boyunca adeta uykuda olduklarının bir göstergesidir. Nazi Almanya'sında ve benzer biçimde Stalinist Rusya'da yaşananlar, bunun çarpıcı

[410] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 206; Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", s. 164.
[411] Hannah Arendt, "Hannah Arendt on Hannah Arendt", *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York: Schocken, 2018, ss. 443-44.
[412] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 207.

örneklerindendir. Batı ahlakının temel kuralları –örneğin 'öldürmeyeceksin' ya da 'yalancı tanıklık etmeyeceksin' gibi ilkeler– bir anda tam zıddına çevrilebilmiştir. Bu ani tersine dönüş, insanların çok kısa sürede yeni düzene uyum sağlamalarıyla sonuçlanmıştır.[413] Öte yandan, politikada ve ahlaki meselelerde düşünmemenin bir erdem gibi sunulmasının da kendine has tehlikeleri vardır. Sorgulama yetisini kaybeden bireyler, belirli bir toplumsal düzenin kurallarına körü körüne bağlanır. İnsanlara öğretilen, bu kurallara sadık kalmak ve onları sorgulamamaktır. Bu durumda insanlar alıştıkları yapının dışına çıkıldığında ne yapacaklarını bilemez hale gelir; bu da kuralların içeriklerinden çok, onların varlığına duyulan ihtiyacı gösterir. Eş ifadeyle, insanlar, belirli kurallara itaat etme alışkanlığına sahiptir. Eğer biri ortaya çıkar da eski erdemleri ya da değerleri ortadan kaldırıp onların yerine başka bir davranış tarzı önerirse, insanları buna ikna etmek ya da zorlamak pek de gerekli olmayacaktır. Yeni davranış biçiminin eskisinden daha iyi olduğunu kanıtlama gereği dahi duyulmadan, insanlar buna kolaylıkla uyum gösterebilir. Çünkü insanlar, eski alışkanlıklarına ne kadar bağlılarsa, yeni bir düzene de o ölçüde kolayca teslim olabilirler. Günümüz bireyinin kendini geliştirmek sanrısında her moda söyleme, davranışa, duruma kolayca teslim olması gibi.

Arendtçi bağlamda düşünmemenin işaret ettiği asıl sorun, belirli bir içerik ya da doktrine bağlılığın yanı sıra yargının bir otoriteye devri ve bunun süreklileşmesidir. Otoritenin tarihsel biçimi değiştikçe itaatin semantiği de değişmektedir. Totaliter bağlamda sabit dogmalara riayet öne çıkarken, bugünün piyasa-merkezli rasyonelliğinde ise 'sürekli uyumlanma' buyruğuna riayet söz konusudur. Bu nedenle, görünürde 'yenilikçi' ve 'özerk' olan günümüz bireyi, gerçekte meta-kurala, yani yaşamını, değerlerini, dilini trendlerin akışkan ritmine uydurmaya itaat eder. Modaya intibak, bu bağlamda özgür bir tercihten ziyade, algoritmalar, metrikler ve benzeri biçim değiştirmiş otoritelerle uyumlu bir konformizme dönüşür. Bu çerçevede 'düşünmeme' ile 'hakikatsiz düşünme' yi birbirini dışlayan değil, aynı yapısal sorunun farklı kipleri olarak okumak gerekir. İlki, yargıyı bütünüyle askıya alarak sabit kurallara kör bir uyumu üretir; ikincisi ise doğruluk ölçütünü araçsal sonuçlara (fayda, performans) indirger ve böylece rölativizme/nihilizme açılan düşünsel bir anarşi yaratır. İki halde de müşterek nokta, bireyin yargılama yetisinin yerinden edilmesidir. Birey, dünün dogmasına ya da bugünün trendine yönelse de

[413] a.g.e., s. 208; Arendt, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", ss. 164-65.

eleştirel muhasebe yapmaksızın en hızlı uyumu sergilemektedir. Dolayısıyla 'itaatkâr insan tutucudur, modayı takip etmez' itirazı, itaatin yalnızca statik bir forma sahip olduğu varsayımına dayanır. Oysa günümüz açısından bakıldığında normatif ideal tutuculuk değil, esneklik ve çevikliktir; meşruiyet de 'yenilik', 'girişimcilik', 'kendini geliştirme' söylemleri üzerine kuruludur. Bu söylemlere sorgusuz teslimiyet, statik itaati (gelenek/dogma) dinamik itaate (trend/moda) dönüştürür. Her iki durumda da birey, etik ve politik kararlarında kamusal/kişisel muhakemeyi ikame eden haricî göstergelere bağlanmaktadır. Arendt' in uyarısının güncel ağırlığı burada açığa çıkar: düşünmemenin farklı tarihsel kipleri, aynı hızda uyum ve aynı derinlikte sorumsuzluk üretir.

Sokrates'e geri dönecek olursak; yurttaşlar ona insanların yollarını bulmalarını sağlayacak olan yukarıda bahsedilen türden yerleşik kanaatleri söküp attığını, yurttaşları tam da düşünme yoluyla yozlaştırdığını söylemişlerdi. Sokrates bu yozlaşmayı reddetse de düşünmenin insanı iyiye yönlendireceği iddiasında bulunmaz. Ona göre düşünmek, uykudan uyandırmaktı. Arendt, Sokrates'in sorgulamalarını 'büyük bir iyiliksever' olmak için yapmadığını söyler, ona göre insanları bilge kılmayacak olsa da düşünmenin olmadığı bir yaşamın 'anlam' sızlığı söz konusudur.[414] Bu itibarla denilebilir ki agoradaki 'şaşkınlıkların aşığı Sokrates' 'herkes' ile konuşarak düşünmeyi bir avuç azınlığa, akıllı, eğitimli kimselere özel görecek bir tavır sergilememektedir. Ancak, eğer düşünmek tek başına yapılan bir etkinlikse ve Arendt' in dediği gibi Sokrates düşünmeyle 'anlam' arayışındaysa, Sokrates'in agoradaki ısrarı ne içindir? Düşünmeyi politik kılmıştır denilebilir mi? Agora da değilken düşünmesi nasıl gerçekleşmektedir? Bu sorulara ne gibi yanıtlar verileceğini anlama çabasından önce belirtilmelidir ki Arendt' in Sokrates modeli, bizlere kendi düşünmemizi, 'anlam' a yönelik düşünmemizi anlamak için çok değerli bir zemin sunmaktadır. Çünkü o, herhangi bir gruba, görüşe, zümreye, belirli bir yurttaşlık sınırlamasına bağlı olmayan 'insan' olarak, bizden biridir.

Bu minvalde yaşamımızda eş dost yanında değilken ve hatta hiçbir şey yapmıyorken, ne olup bittiğini anlamaya çalıştığımız durumlarda ne yapmaktayız? Arendt' e göre, kişi burada içsel bir diyalog gerçekleştirmektedir. Ona göre bu durum Sokrates tarafından

[414] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, ss. 208-9.

düşünmenin özü olarak görülmüş ve kişinin kendi kendisiyle birlikteliğini ifade eden bu ikilik Platon tarafından 'sessiz diyalog' olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu diyalog 'ben' ve 'kendim' arasında yapılmaktadır.[415]

> Varoluşsal olarak konuşursak, düşünme münzevice, fakat yalnız olmayan bir iştir. İnziva, kendi kendimle muhabbet ettiğim bir insani durumdur. Yalnızlık, ikisi-bir-arada olarak bölünemediğim, <yani> kendimle muhabbet edemediğim, Jaspers' in ifadesiyle "kendimden mahrum olduğum" (*ich bleibe mir aus*) ya da başka ifadeyle, muhabbetsiz ve tek olduğum bir yalnızlık durumudur.[416]

Arendt' e göre buradaki ikilik -ikisi-bir arada (*two in one*)- insanın hem soran hem cevap veren olabilmesiyle düşünmeyi hakiki bir etkinlik haline getirir. İnsan düşündüğünde, dış dünyadan çekilip kendi iç sesiyle bir tür diyalog kurar. Bu süreç kesintiye uğradığında ise içsel ikilik de dağılır. İşte buradaki diyalogda hem soran hem yanıt veren bir ses olmasıyla düşünme, eleştirel ve diyalektik niteliğe bürünür. Sokrates'in bu süreçte düşünmeyi diyalektik ve eleştirel ele alması, en temel Sokratik soru, yani '...derken ne demek istiyorsun?' sorusunu gündeme getirir.[417] Arendt' e göre kişinin içsel diyalog kurabilmesinin olanağı ise onun hakikat arayışında olmasında değil, kendi kendisiyle tutarlı olması ile ilgilidir.[418] Düşünmenin gerektirdiği açıklığın sağlanabilmesi açısından kişinin çelişki yaşamaması ve kendisiyle dostane bir ilişki kurabilmesi gerekmektedir. Arendt, "kim bir katille arkadaş kalmak, beraber yaşamak ister ki? Başka bir katil bile bunu istemez"[419] diyerek içsel bir uzlaşı ihtiyacına vurgu yapmaktadır. Zira, Sokrates eve gittiğinde 'kendisi' ile baş başadır.[420] Kişinin içsel diyalogu doğal bir şekilde ortaya çıkmakta, dolayısıyla düşünme de insanın doğal ihtiyacı olmaktadır. Yani insanın içinde kurduğu bir diyalog söz konusudur. Topolski' nin ifade ettiği gibi "düşünme, çoğulluk içinde tikellik olmaktan ziyade, benliğin tikelliği içindeki çoğulluktur."[421]

---

[415] Arendt' e göre Sokrates'in insanlarla konuşurken yaptığı şeyi kendi kendine nasıl yaptığı zihnimizde canlandırmaya çalışmak, bir içinde iki olabilmenin nasıl olanaklı olduğunu görebilmek demektir. Arendt' in düşünen ego ve ben arasında ayrım için Bknz. a.g.e., ss. 60-66.
[416] a.g.e., s. 216.
[417] a.yer.
[418] a.g.e., s. 217.
[419] a.g.e., s. 219.
[420] a.g.e., s. 220.
[421] Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London ; New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015, s. 89.

‘Ben’ in kendi ile kurduğu diyalog günlük yaşamımızda aşina olduğumuz bir şeydir. Öyle ki bazen susturamadığımız seslere neden olmaktadır. Sadece basit bir olay üzerine kendi kendimizle konuşurken, bazen de o konuşmaya başkalarının beklentilerini de eklerken buluruz kendimizi ve bazen gerçekten de susturmakta güçlük çekeriz. Arendt bu durumlara vicdan anlayışı bağlamında yaklaşmaktadır. Genel kabule göre vicdan, akıl ve muhakemenin ötesinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamaya yarayan içsel bir güç olarak kabul edilir. İnsanlar bazen karşılaştığı olaylar karşısında kendilerini suçlu ya da masum hissedebilir. Örneğin bir kişiye çocukken itaat etmesi öğretilmişse -örneğin ‘öldürmemelisin gibi- bu kişi büyüdüğünde, otorite figüründen gelen yeni bir emirle çelişse bile (örneğin ‘öldür’ emri) daha önce içselleştirdiği ilkeye ters düştüğü için suçluluk hisseder. Kişi burada içsel bir çatışma yaşar. Arendt’ e göre ise bu çatışma ahlaki bir ilkeye bağlılıktan çok, öğrenilmiş bir alışkanlığın bozulmasından doğar. Dahası, eğer kişi zamanla yeni duruma uyum sağlar ve çevresindeki herkes bu davranışı benimserse, artık tam tersine uymadığında suçluluk hissedebilir. Genel ahlak olarak adlandırılan gelenek göreneğe uygun yaşamak kişiye düşünmeme konforu sağlamakta ve kolaylığı sebebiyle tercih edilmektedir. Arendt bu noktada vicdanın ahlaki gerçeklikten ziyade toplumsal uyuma göre biçimlenebileceğini gösterir. Arendt, antikitenin vicdanı ‘tanrının sesini duyan bir organ’ olarak keşfettiğini ve bu dini deneyim alanında tanrının sesinin açık ve tek sorunun itaat edip etmemek olması dolayısıyla, burada bir vicdan çatışmasının olamayacağını belirtir. Ancak seküler anlamda vicdan çatışmaları hisler yoluyla değil, düşünmeyle, kendimle aramdaki müzakere ve muhakemeyle anlam kazanan bir gerçekliktir. Arendt’ e göre ““insana durmadan sorun yaratan” vicdan (*conscience*), düşünen benlik ve onun deneyimi bakımından bir yan etkidir (*side effect*).”[422] Düşünmenin olmazsa olmaz koşulu kişinin kendisiyle barış içinde yaşamasıdır ve vicdana da bunun dışında bir anlam yüklenmediği sürece vicdan kesinlikle bir gerçekliktir.[423] “…bu gerçeklik sadece şimdi kavradığımız gibi, “yapamam” ya da “yapmayacağım”[424] diyen sınırlayan bir özelliktir. Yani vicdan içimizdeki tanrının sesi ya da *lumen naturale*’ den farklı olarak bize yönlendirici buyruklar vermez; bize ne ‘yapmamız’ gerektiğini

[422] Arendt, “Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler”, s. 174.
[423] Hannah Arendt, “Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları”, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 2: Sel Yayıncılık, 2019, s. 101.
[424] a.g.e., s. 102.

söylemez, "eylemlerimizde ve başkalarıyla olan ilişkilerimizde nelerden kaçınmamız gerektiğini ve nelerden pişmanlık duymamız gerektiğini"[425] söylemektedir.

Arendt' in gerçek olarak kabul ettiği vicdan, özünde düşünme ve kişinin kendisi ile eleştirel içsel diyalog gerçekleştirmesi ile mümkündür. Böyle bakıldığında Eichmann' ın vicdanıyla hiçbir sorun yaşamadığı, aslında kendisi ile diyalogdan mahrum kaldığı, yalnızca dış seslerle yönlendiği yani düşünmede yoksunluk yaşadığı görülür. O halde bugün entelektüel insanların ya da çok 'zeki' bireylerin kendisiyle bu diyalogu kuramaması halinde yine bir düşünme yoksunluğu söz konusudur. Bu minvalde düşüncesizlik, zekâ ya da bilgi ile ya da iyilik ve kötülükle ilgili değil, kendimizle içsel bir diyalogdan mahrum kalma meselesidir.

Bu bağlamda düşünme etkinliği ve onun yan etkisi vicdanla ilişkisi, çoğulluk alanından geri çekilmekle, kişinin kendisiyle uyumuyla ilişkilidir. Böyle bakıldığında kişinin diğer insanlarla ilişkisini, iletişimini içeren görünümler alanıyla ilişkili olan politikadan farklı bir karakterde olmasıyla politika ve düşünme arasında doğrudan bir ilişki olamayacağı görülür. Arendt de yaşamının uzun dönemi 'eylem' temelli düşünceleri nedeni ile varlık ve görünüm *anlaşmazlığ*ında değindiğimiz düşünme-eyleme, teori-pratik gibi ayrımlarda eylemeden, pratikten yana görünür. Ancak Arendt' in son döneminde, özellikle *Zihnin Yaşamı*' nda "politika biliminin güvenli kıyılarını bırakıp, dehşet verici meselelere bulaşmak"[426] (zihnin yaşama etkinliği ve özellikle düşünme) olarak nitelendirdiği konular çalışmamız için değerlidir. Çünkü düşünme, yargılamanın ön koşulu olmasının yanı sıra, Arendt' in vurguladığı şekliyle 'anlam' yaratma açısından özellikle önemlidir. Arendt için düşünme, kamusal alanda görünür eylemlerden farklı olarak, bireyin kendiyle kurduğu sessiz diyalogda gelişir. Ancak bu durum, düşünmenin politik olanla ilişkisiz olduğu anlamına gelmez. Arendt, düşünmeyi kamusal konuşma ve eylemle özdeşleştirmez; tersine, düşünme, eylemin anlamlandırılması ve sorumluluğun üstlenilmesi açısından kamusal alanı hazırlayan bir zemin olarak işler. Bu düşünsel faaliyet ne tamamen

[425] Maurizio Passerin D'Entrèves, "Arendt's Theory of Judgment", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2000, s. 249.
[426] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 21.

özel/mahrem alanla sınırlıdır ne de doğrudan kamusal alanda gerçekleşir.[427] İşte bu ara alanı açığa çıkarmak için Fazekas, Arendt' in metinlerinde adı konmamış bir 'özel olmayan alan' olduğunu iddia eder. Arendt' in düşünme etkinliğini kamusal alanla doğrudan özdeşleştirmemesi, onu mahremiyet ile kamusallık arasında konumlanan özgün bir 'özel olmayan alan' tasavvuruna yaklaştırır. Fazekas' ın yorumuna göre, Arendt' in metinlerinde açıkça adlandırılmasa da düşünme, anlam yaratma ve içsel sorgulama gibi faaliyetlerin yer aldığı, ne ev içi mahremiyetin sınırlarına sıkışmış ne de tam anlamıyla kamusal bir nitelik taşıyan üçüncü bir alan söz konusudur. Bu alan, bireyin inzivada düşünsel faaliyet yürüttüğü fakat bu faaliyetin sonuçlarını kamusal alana taşıyabilecek kapasitede olduğu bir geçiş alanıdır. Fazekas, bu alanın özellikle Sokratik 'ikisi bir arada' düşünme biçimi ve *homo faber*' in üretken emeği gibi etkinliklerle ilişkilendirilebileceğini öne sürer.[428] Dolayısıyla Arendt' te düşünmenin dünyadan çekilmesi, onu politik alandan koparmak değil, politik sorumluluk için gerekli olan içsel mesafenin kurulmasını mümkün kılmaktır. Bu bağlamda 'özel olmayan alan', düşünmenin hem dünyayla bağını koruduğu hem de görünüşlerin dışında bir anlam ürettiği aralıktır.

Arendt' in politik düşüncesinde düşünme yetisi, bireyin hem kendisiyle hem de ortak dünya ile kurduğu sorumluluk ilişkisinin temelini oluşturmaktadır. Arendt için düşünmek,

[427] Arendt' in özel alan-kamusal alan ayrımı, insanın dünyayla kurduğu ilişkinin temel biçimlerini ayırt etmek için belirleyici kategorilerdir. Arendt, bu ayrımı özellikle *İnsanlık Durumunda* tarihsel ve fenomenolojik temellerle geliştirir. Antik Yunan'dan modern çağa kadar kamusal ve özel olanın geçirdiği dönüşümleri değerlendirerek, bu iki alanın politik varoluş bakımından ne ifade ettiğini açımlamaya çalışır. Arendt' e göre özel alan, başta aile ve hane olmak üzere bireyin doğrudan biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olan, zorunlulukların ve korunmanın alanıdır. Bu alan, yaşamsal gereksinimlerin giderildiği ve doğrudan kamusal görünürlükten yoksun olan bir içe kapalılığı temsil eder. Arendt' e göre özel alanın temel özelliği 'ortak dünya görünürlüğünden yoksun' olmasıdır. Bu bağlamda özel alan, politik eylemin değil, hayatta kalmanın, emeğin ve doğallığın alanıdır. Arendt, özel alanın korunmasını tamamen reddetmez; ancak bireyin politik özgürlük ve sorumluluk kazanabilmesi için özel olanın sınırlarını aşması gerektiğini savunur. Kamusal alan ise, insanların bir araya gelerek konuştuğu (*speech*) ve eylemde bulunduğu (*action*) görünürlük alanıdır. Kamusal olan, bireyin yalnızca var olması değil, görünür hale gelmesi, eylemleri ve sözleriyle başkalarının bakışına açık olması anlamına gelir. Arendt' e göre kamusal alan, ortak bir dünyanın kuruluşudur: Kamusal alanın politik niteliği, bireylerin özgürce tartışabildikleri, birlikte eyleyebildikleri ve bir anlamda ölümsüzlük kazanabildikleri bir mekân olmasından kaynaklanır. Politik özgürlük, yalnızca kamusal alanda mümkün hale gelir. Arendt, modern çağda bu iki alan arasındaki sınırların bozulduğunu, özellikle özel alanın kamusal alanı işgal etmeye başladığını ve böylece 'toplumsal' (*social*) dediği üçüncü bir alanın ortaya çıktığını belirtir. Toplumsal alan ne tamamen özel ne de gerçekten kamusal olan; bireyin hem üretici hem de tüketici olarak işlev gördüğü, anonimleşmiş bir düzlemdir. Ayrıntılı bilgi için Bknz. Arendt, *İnsanlık Durumu*, ss. 57-123.

[428] Bknz. Samantha Fazekas, *Hannah Arendt's Unwritten Theory of Political Judgment*, (PhD Tezi), Dublin: University of Dublin, 2023, böl. böl. 2.

yalnızca entelektüel bir etkinlik değil, bireyin kendi eylemlerini ve dünyanın görünüşlerini sürekli olarak sorgulamasını sağlayan zihinsel bir etkinliktir. Bu süreç, bireyin dünyaya körü körüne uyum sağlamasını değil, her seferinde dünya karşısında bir *mesafe* alarak değerlendirme yapabilmesini mümkün kılar. Mesafe, şüphesiz yargılarımızı etkileyen bir kavram olarak da belirmektedir. Zira Arendt yargı için: "Muhakeme ister estetik ister yasal, isterse de ahlaki olsun, müdahillikten ve dünyadaki konumum ve rolümün belirlediği doğrudan çıkarlarımın tarafgirliğinden, "doğal olmayan" ve bilinçli şekilde uzaklaşmamı gerektirir."[429] demektedir. O halde düşünme yetisi, eleştirel potansiyeli ile mevcut anlayışlara karşı mesafe alabilmenin yani yargılamanın önündeki engelleri aşmanın, yargılamayı özgür kılmanın en önemli koşuludur.

Hepimiz fenomenal bir doğaya sahip dünyanın içine doğmaktayız. Kimliğimizi, doğduğumuz yeri, ailemizi vb. seçerek gelmediğimiz bir dünyanın. Arendt' e 'sen Yahudi' sin' denilene kadar Yahudiliğini bu kadar net hissetmemiş olması gibi olaylar yaşamadığımız sürece, belki de biz de bu şekilde bakmıyoruz hayata. Arendt 'in dediği gibi görünmek isteyen, görünümler içinde bir görünümüz. Bizi diğer canlılar arasında özel kılmış olan düşünme etkinliği, zaman içerisinde bazı insanlarda yokmuş gibi -özel bir azınlığa aitmiş gibi- algılanmaya başlanmıştır. Hatta uzmanlaşmanın otoritesinde betimlediğimiz gibi mevcut yaşamımız da da düşünme, entelektüel ya da uzman bloklara bırakılmış durumdadır. İşte bu noktada Arendt bilim ve felsefenin düştüğü yanılgılara değinmektedir. Ve görünümlerin hepsinin görünmek, duyulmak vb. istemesi gibi, insanın sahip olduğu yetinin, düşünmenin de görünür kılınma çabasındaki gözden kaçırılan hususları irdeliyor. Ben *kendim* yaptım diyebilen/birlik içinde ikilik yaşayan, her insanın düşünebileceğini göstermek istiyor. Arendt, düşünme etkinliğinin ne olmadığından hareketle yanılgılara dikkat çekmektedir. Elbette Arendt, kişinin dünyadan uzaklaşarak kendisiyle baş başa kalma yoluyla kurduğu diyalogun, onun doğru davranmasına ve doğru yargılarda bulunmasına yönelik bir güvence verdiğini söylemiyor. Çünkü içsel diyalogun gerçekleşmesi ahlaki eylem için zorunlu, ancak yeter koşul değildir. Yapılan kötülüklerin çoğunun, kötülüğü planlayanlar tarafından yapılmadığına dikkat çekiyor. Eichmann kötülüğü planlamamış, kötülüğü uygulamak isteyenlere itaat etmiştir. Burada

[429] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 97.

Eichmann' ın bir seçim yaptığını söylemek bile güç görünür. Belki de onun tüm yaşamı için seçtiği, -bugün de birçok insanın yaşamı için seçtiği- tek şey 'düşünmeme konforu' olmuştur. Bu sebepledir ki düşünme yoksunluğu kötü sonuçlara yol açabilmektedir. İnsanlar düşünen insan yerine itaat eden insanlar haline gelerek, ahlak kılıfında, toplumun değişen gelenek göreneklerine uygun sunuyorlar kendilerini. Ya da düşünmeyi belirli bir azınlığın işi olarak yüceltiyorlar. Ancak düşünme *herkes* içindir. Düşünme bir eylemi ortaya çıkarmaya tek başına yetmediği gibi, bir eylemin gerçekleştirmeye de tek başına engel olmaz. Düşünme yoksunluğu kötülüğe düşme olasılığını artırmaktadır denilebilir. Bu anlamda Arendt, kendisinden beklediğimiz üzere bizlere bir reçete sunmamaktadır. O da açmaya çalıştığı düşünme etkinliğine uygun şekilde, yanıtlanamaz sorular sormuş, ördüğünü tekrar tekrar sökmüştür. Lakin bize yargılarımızın özgürleşmesi için hem kendimize hem de diğerlerine karşı sorumluluk almanın önemini düşünme ile ilişkisinde sunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız onun görünümlerden uzaklaşarak, inzivada bir içinde iki şeklinde gerçekleşen düşünme etkinliğini, birinci bölümde betimlediğimiz öznelliğine çekilen bireyin *yalnızlığ*ından farklı olarak, zaman zaman inzivaya çekilse de kendisiyle eleştirel bir diyalog kuran, buradan itibaren yargılarını özgürleşmesine olanak sağlayan bireyin bir yetisi olarak temelde görülmektedir. Kendisiyle dostane bir ilişki kurma sorumluluğunu alan birey, bu ilişkiyi yargılarında görünür kılacak ve diğer görünümlerle ilişkisine de bu sorumluluğu yansıtması mümkün olacaktır. Sokrates'i bir model olarak ele alması ve onun agoradaki ısrarına yapılan vurgu, düşünmenin politik boyutuna dikkat çekmekte ve politik yargılama için örnek oluşturmaktadır.

Arendt 'in düşünme üzerine ele alınan görüşlerindeki önemli husus; düşünmenin bu içsel ancak kamusallığa açık yapısının, Arendt' in Kant'ın estetik yargı anlayışından ilhamla geliştirdiği politik yargı modelinde, 'genişletilmiş zihniyet' (*Enlarged Mind*) ve *sensus communis* kavramlarıyla daha belirgin hale gelmiştir. Şimdi, Arendt' in bu Kantçı mirası nasıl dönüştürdüğünü incelemek gerekir.

3.3.2 Kantçı Estetik' e Başvuru: Arendt' te Sensus Communis ve Genişletilmiş Zihniyet

Arendt' in düşünmeye atfettiği merkezi rol, yalnızca bireyin kendi içsel tutarlılığıyla sınırlı kalmaz, politik yargının imkân koşullarını da belirler. Düşünme, Arendt' in Kant'tan devraldığı ancak politik alana uygulayarak dönüştürdüğü *sensus communis* ve genişletilmiş zihniyet kavramlarıyla birlikte, yargının çoğulcu ve kamusal doğasını kurmaktadır. Zihinsel etkinlik olarak düşünme, yalnızca sessiz bir içsel diyalog değil fakat aynı zamanda başkalarının varlığını ve bakış açısını hesaba katan yargılama yetisinin temelidir. Bu bağlamda Arendt' in Kant yorumu, bireyin sadece kendi vicdanıyla değil, kamusal ölçütlerle düşünebilmesini mümkün kılan politik yargı anlayışının temelini oluşturur.

Hannah Arendt' in *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* başlıklı çalışması, onun geç dönem düşüncesinde politik yargıyı temellendirme çabasının hem kavramsal hem de yöntemsel açılımlarını ortaya koymaktadır. Arendt burada dikkat çekici bir tercihle Kant'ın doğrudan politika felsefesiyle değil, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile ilgilenir.[430] Zira, bu eser, sistemli, kapsayıcı ve kapalı teorik yapıların politik olanı anlamakta yetersiz kaldığına dair Arendt' in genel felsefi tutumunu da yansıtmaktadır. Bu tutum, felsefi sistematiklere duyduğu eleştirel mesafenin bir uzantısıdır. Arendt için sistemli düşünce yapıları –bütüncül, kapalı, kendi içinde tutarlı ama dış dünya ile teması sınırlı olan modeller – politik olanı kavrayamaz. Politik alan, tanımı gereği açık uçlu, çoğul, öngörülemez ve çatışmalı bir zemindir. Bu nedenle politik yargıyı 'ilke' ler ya da 'yasalar' üzerinden değil, özneler arası ilişkiler ve bağlamsal değerlendirmeler üzerinden düşünmek gerekir. Bu sebeple Arendt' e göre Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* gibi daha

[430] Nitekim Arendt, Kant'ın Platon, Aristoteles, Augustinus, Hegel ve diğer pek çok filozofun aksine hiçbir zaman politika felsefesi kaleme almadığını söyler. Arendt, Kant'ın Tarih Üzerine (*On History*) ve Kant'ın Politik Yazıları (*Kant's Political Writings*) adlarıyla derlenen denemelerinin, onun felsefesindeki diğer yazılarıyla derinlik ve nitelik açısından boy ölçüşemeyeceğini hatta Kant'ın bu çalışmaların bazılarına 'basit bir keyif gezintisi' olarak adlandırdığına dikkat çeker. Bunun yanı sıra, açık ara en önemli eseri olarak nitelediği *Edebi Barış* denemesinde de Kant'ın ironik bir tonda yazdığını ve eserini çok ciddiye almadığını düşünmektedir. Hukuk öğretisi konusunda da Schopenhauer' a katılarak, 'sıradan birinin eseri' gibi görmekte, hukuk kavramı onun pratik felsefesinde önem taşısa da genel olarak hukuk felsefesini incelenmek istendiğinde Kant' a dönülemeyeceğini düşünmektedir. Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, ss. 42-43.

normatif ve evrenselci ilkelerle çalışan metinleri, modern çoğulcu dünyada yargılamanın zeminini oluşturmak için yeterli değildir.

Bu minvalde Arendt, Kant'ın da ömrünün sonuna doğru zihninde kalan meselelerden biri olarak insanın 'toplumsallaşabilirliği' yani insanın neden bir toplum içinde yaşaması gerektiği ve ikinci olarak, ontolojik olarak niçin varız? 'İnsanın neden var olması gereklidir?'[431] gibi sorularla ilgilendiğini ileri sürer. Bu bağlamda da *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' in iki ana bölümünden estetik yargının (güzellik, ortak beğeni) 'çoğul olarak insanlardan' bahsettiğini, ikinci bölümdeki teleolojik yargıların (doğanın amaçlılığı) ise insan türünden bahsettiğini söyler.[432] Arendt bu sebeple tikele dair yargılarla ilgilenmediği için teleolojik yargılar -doğayla ilgili olduğundan- yerine, beğeni yargıları ile ilgilenir. Nitekim beğeni yargıları "yargının tek tek nesneleriyle ilgilenir, örneğin genel bir güzel kategorisi altına yerleştiremeyişimize rağmen "güzel" diye nitelediğimiz bir nesneyle; zira burada uygulanabilecek hiçbir kuralımız yoktur. ("ne güzel bir gül!" dediğinizde, bu yargıya önce "Bütün güller güzeldir, bu çiçek bir güldür, öyleyse bu gül güzeldir" diyerek varamazsınız. Ya da öbür türlü söylersek, "güzellik güldür, bu çiçek de güldür, öyleyse güzeldir" demezsiniz.)"[433] Bu sebeple Arendt için, Kant'a göre estetik yargılar yalnızca bireyin kendi iç dünyasıyla ilgili değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığına karar verirken, başkalarının da aynı yargıya varmasını bekleriz. Arendt bu durumu politik düşüncenin temeli sayar: Çünkü bu, bireyin başkalarıyla ortak bir dünya algısı kurma çabasıdır.[434] Bu minvalde, Arendt, yargının genel bir kurala dayanmadığı, ama buna rağmen paylaşılabilir olduğu fikrini politik alana taşır. 'Bu güzel' ya da 'bu doğru' demek, Arendt' e göre benzer bir yargılama sürecidir: Her ikisi de öznel deneyime dayanır, fakat kamusal onaya açık bir biçimde dile getirilir. Bu bağlamda yargı ne tamamen bireysel ne de evrensel bir yasaya bağlıdır. Böyle bakıldığında, tikele ilişkin yargıların, "Kant'ın ahlak felsefesinde bir yeri yoktur. Yargı, pratik akıl değildir; pratik

[431] "İnsanın var olması niçin gerekli olsun?" sorusu, Kant'ın Yargı Yetisinin Eleştirisinin 67. paragrafında yer alır ve doğrudan açıklanamaz bir sorudur. Çünkü bu "niçin" sorusu, doğayı bir amaca göre değerlendirme (teleoloji) arzusunun bir sonucudur. a.g.e., s. 48.
[432] a.g.e., ss. 46-51.
[433] a.g.e., s. 51.
[434] Arendt, Kant'ın 'Güzel' ve 'Yüce' diye iki kısma ayrılan eseri *Gözlemler*'de geçen sembolik bir öyküyü analiz eder: "Carazan' ın Rüyası" örneği. Zengin bir pinti, yalnız ve bencil bir adam olan Carazan rüyasında öldükten sonra sonsuz karanlığa sürüklenir. Bu 'kozmik yalnızlık' korkusu onu insanlarla ilişki kurmaya ve sosyal yaşamın değerini anlamaya yöneltir**.** a.g.e., ss. 48-49. Bu düşünce deneyi, Arendt' in temel tezini destekler: Yargı, yalnızca zihinsel bir faaliyet değil; başkalarıyla birlikte anlam yaratmanın temelidir.

akıl, "akıl yürütür" ve bana ne yapmam ve ne yapmamam gerektiğini söyler; yasa koyar, iradeyle özdeştir ve irade de buyruk verir, emir kipinde konuşur."[435] Dolayısıyla Arendt, Kant'ın ahlak ve politika arasında da bir ayrıma gittiğini düşünmektedir. Kant özellikle yaşlılık döneminde, Aristoteles'in 'iyi bir insanın iyi bir devlette iyi yurttaş olacağı' görüşünden farklı olarak, bireyin ahlaki açıdan iyi biri olmasa bile iyi bir yurttaş olabileceği yönünde düşünür. Zira, ahlaki iyi, bireyin içsel niyetine ve evrensel yasa ilkesine bağlı iken, politika görünür eylemlere ve kamu yararına odaklanmaktadır. Kant, özellikle Fransız devriminden sonra ilgisini bir devletin nasıl örgütleneceğine, politik bir toplumun nasıl kurulacağına ve bunlara dair hukuk sorunlarına yöneltmiştir ve Arendt 'e göre bu meseleleri pratik aklın buyruğuyla uzlaştıramayacağını bildiği için her türlü 'ahlaksallaştırmadan' uzak durmuştur. Bu noktada ahlaki mükemmellik değil, kurumsal denge, anayasal güvence ve kamusal hesap verebilirlik esas olmuştur. Kant, ahlak ile politikayı ayırarak modern anayasal düşünceye zemin hazırlamıştır. Arendt ise, bu düşünceyi, bireysel yargı ile toplumsal denge arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için temel kabul eder.[436]

Ahlak ve politikanın iç içe olduğu Antik Yunan'dan, modern dönemin ahlakı politikadan ayrı tutma yönelimi, daha önce bahsettiğimiz varlık-görünüm *anlaşmazlığ*ında söz konusu olan meselelerle benzerlik göstermektedir. Modern dönemin birey kavrayışı ile, ahlaki alana dair herhangi bir meseleyi gündeme getirmek, bir hak tecavüzü olarak görülmüş ve bu meseleler 'yalnızca' özel yaşama ait olacak şekilde kamusal meselelerden uzak tutulmuştur. Benzeri bir gerilimin felsefe ve politika arasında da olduğunu Arendt ile birlikte söylemiştik. Arendt, bu meseleyi Kant'ın politika felsefesi üzerine verdiği derslerde de bir kez daha gündeme getirmiştir. Arendt, filozofların politikadan uzak oluşu ve hatta 'soğuk' yaklaşımlarını hem Kant'ın hem de daha önceki filozofların- özellikle Platon'un- politikaya dair mesafeli tutumunu analiz ederken, Platon için dünyanın bir gölge, felsefenin ise onun ötesine gitme aracı olduğunu, Kant'ın ise dünyanın gölge olmadığını kabul ettiğini ama yine de onun keyifli bir yer olmadığını düşünmesiyle

[435] a.g.e., s. 53.
[436] a.g.e., ss. 55-57.

benzer bir melankoliyi paylaştıklarını düşünür.[437] Bu da filozofları politikadan uzaklaştıran genel eğilimin Kant'ta da sürdüğünü gösterir. Ancak Arendt, bu melankolinin üstesinden nasıl gelineceğini bulmak için de yine Kant'a başvurur. Zira Kant'ın melankolisini kıran, tarihin ilerleme fikri (insanlık, bireylerin ötesinde gelişir) ve insanın ahlaki değeri (birey, özerkliğiyle evrensel ahlaka ulaşabilir) idi. Fakat Arendt bu umutların politik olmadığını, daha çok 'sistem dışı' güvence türleri olduğunu, gerçek politik umudun, ancak birlikte yaşayan bireylerin ortak yargı yetilerinde aranabileceğini düşünmüştür. Bu minvalde, Kant' ı anlamak için zorunlu bir önkoşul olduğunu düşündüğü, bahsedilen 'insan' kavramını, üç farklı bağlamda ayırarak inceler: "insan türü ve onun ilerlemesi; ahlaki bir varlık ve kendinde amaç olarak insan; ve aslında mülahazalarımızın merkezinde duran ve hakiki "amacı",… *toplumsallaşabilirlik* olan çoğul haldeki insanlar."[438] Kant, öncelikle tarih içerisinde gelişen, doğanın bir parçası olarak tür olarak insan; özerk ve evrensel ahlak yasalarına tabi olarak doğadan ayrılan, 'kendinde amaç' olan akılsal varlık olarak insan ve bir arada yaşayan *sensus communis*'e sahip, otonom olmayan, 'düşünmek için bile birbirlerine ihtiyaç duyan, yeryüzüyle sınırlı insanlar olarak üç farklı kavramsallaştırma yapar. Arendt' e göre tür olarak insandan bireyden ziyade 'insanlık' önemlidir ve burada *Yargı Yetisinin Eleştirisinin* ikinci bölümündeki teleolojik yargılar söz konusudur. Akıl sahibi varlık olarak insanda ise, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*' ndeki bilgiye ilişkin yargılar ve *Pratik Aklın Eleştirisi'* nde ahlaki yargılar söz konusudur. Son olarak *sensus communis*' e bağlı *'*insanlar' da ise, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*ndeki estetik yargılar söz konusudur.

Bu üçlü ayrımın politik felsefe açısından önemini şöyle izah edebiliriz: Tarih felsefesi genellikle ilerleme, evrim gibi tür düzeyinde iş görürken, ahlak felsefesi bireyin iç dünyasına ve niyetlerine odaklanır. Politik düşünce ise bu ikisinin arasında sıkışmayan insanları eyleyen, yargılayan, birlikte yaşayan varlıklar olarak ele alır. Buradan hareketle Arendt şu temel iddiada bulunur: Kant, estetik yargı aracılığıyla bu üçüncü insan kavramına, yani politik insan anlayışına yaklaşmıştır. Bu düşünce Arendt' in Kant' ı salt

[437] Platon'un *Phaidon* eserinden örnek vererek, felsefenin bir nevi ölümü arzulamak olduğunu, gerçek filozofların yaşamı değil, ölümü sevdiği görüşü (Çünkü beden ve gündelik işler, düşünmeyi bozar, felsefe de duyuların ötesine geçen hakikati aramasıyla dünya işlerinden kaçışı meşrulaştırır.) ile Kant'ın yaşamı reddetmese de, koşullarından memnun olmayışı, teodiselerin çabalarını yetersiz buluşu, 'yaşamın kendi külfeti' nden bahsetmeleri ile benzer melankoliyi paylaştıklarını düşünür. Bknz. a.g.e., ss. 64-67.
[438] a.g.e., s. 70.

bir ahlak filozofu olmaktan çıkarıp, potansiyel politik bir düşünür olarak yeniden yorumlamasına yol açmıştır.

Düşünmenin 'münzevi bir iş' olması, Arendt açısından, bütün filozofların üzerinde anlaşabildiği az şeyden biridir. Ancak kendimle yapılan sessiz diyalogun sözlü ya da yazılı şekilde iletilmediği ve sınanmadığı sürece "inzivada kullanılan bu yeti kaybolup gitmeye mahkumdur. Jaspers' ın kelimeleriyle, hakikat iletebileceğim bir şeydir."[439] Bu minvalde Kant'ın üçüncü kritikte beğeni yargılarından talep edilen şey 'genel iletilebilirliktir.' Yani yargılarımız 'bana ya da bize göre' değil, potansiyel olarak başkalarıyla paylaşılabilir olmalıdır. Bu paylaşılabilirlik, yargıda bulunan bireyin kendisini nasıl ortaya koyduğunu, nasıl bir 'duruş' sergilediğini göstermektedir. Öyleyse politik yargılarımız, yalnızca eylemi değerlendirmek değil, diğer eyleyenlerle aramızdaki ilişkiyi tartmak anlamına gelir. Böylelikle yargılarımız, bir şeyin doğru olup olmadığını ayırt etmeye yardımcı olmanın yanı sıra kiminle yaşamak istediğimizi de gösterir. Bir başka açıdan iletilebilirliğin bir diğer önemi, eleştirel düşünmeyi de mümkün kılıyor olmasıdır. Arendt' e göre, "Eleştirel düşünme, ancak diğer herkesin bakış açıları incelemeye açık olduğu takdirde mümkündür. Dolayısıyla, hala münzevi bir iş olsa da, eleştirel düşünme "diğer herkesle" le bağını koparmaz. Hâlâ tek başına yapılsa da, imgelemin kuvvetiyle diğerlerini mevcut kılar ve böylece potansiyel olarak kamusal olan, tüm diğer taraflara açık bulunan bir mekânda hareket eder; diğer bir ifadeyle Kant'ın dünya yurttaşının konumunu benimser, genişlemiş zihniyetle düşünmek, kişinin kendi imgelemini, bakış açılarını ziyaret etmek üzere eğitmesi anlamına gelir."[440] Kant'a göre bu yeti, bireyin kendi konumunun dışına çıkarak başkalarının olası bakış açılarından düşünme becerisidir.

Genişletilmiş zihniyet, Arendt tarafından Kant'ın beğeni yargısı üzerine düşüncelerinden alınan ve birlikte düşünmenin imkanını barındıran en önemli kavramlardan biri olarak görülür. Bu kavram, empatik bir özdeşleşme ya da ahlaki duyarlılık olarak değil, zihinsel bir yeti olarak yorumlanır. Arendt' te başkalarının yerine geçerek düşünmek, onların duygu dünyasına değil, düşünsel konumlarına erişmeye çalışmak anlamına gelir. Zira,

[439] a.g.e., s. 90.
[440] a.g.e., s. 95.

benden farklı düşünenlerin zihinlerinden geçenleri kabul etmek kendi önyargılarımın yerine onların önyargısını geçirmek demektir. Eleştirel düşünmenin marifetini baltalayan bu durum, elbette Arendt' in önyargılara yönelik görüşlerini hatırlayacağımız şekilde istenmeyen bir durumdur. Bu bağlamda, Arendt' in Eichmann üzerine yaptığı düşüncesizlik tespiti, aynı zamanda kişinin başkalarının yerine geçerek düşünmeyi ihmal etmesi ile de ilişkilidir. Dolayısıyla genişletilmiş zihniyet, yalnızca politik yargının ön koşulu değil aynı zamanda modern dünyada etik ve politik sorumluluğun temelidir. Ayrıca, bireyin eylemlerini yalnızca kendi niyetlerine göre değil, başkalarının bakış açısından da değerlendirebilmesi, demokratik yaşamın sürdürülebilirliği için önem taşır.

Arendt, Kant' ın Fransız devrimine beslediği sınırsız hayranlıkla, yurttaşların devrimci teşebbüslerine karşı verdiği bir o kadar sınırsız muhalefetteki ikircikliği düşünürken, Kant'ın politik yargının merkezine '*seyircinin*' bakışını koyduğunu iletir. Buna göre, en önemli şey seyircinin gördükleridir, burada aktörlerin -devrimi yapanlar- göz ardı ettiği meselelerdeki anlama katılımcı olmaması, bir ilgi duymaması ile seyirci *keşfeder*. Kant'a göre olayların anlamı, onları gerçekleştirenlerin eyleminden çok, seyircilerin ahlaki tepkisinde yatar. "Olayın (*Begebenheit*) önemi, ona göre münhasıran izleyicilerin gözünde, tutumlarını kamu önünde açıklayan seyircilerin kanaatlerinde saklıdır. Olaylara verdikleri tepki, insanlığın "ahlaki karakterini" kanıtlar."[441] Burada devrim başarısız da kanlı da olsa, yine de 'devrime katılmayan ama onu izleyen insanların içten gelen sempatisi' insanlık için umut vericidir. Çünkü burada aktörün duygularından uzak, çıkar gütmeyen, evrensel geçerlilik taşıyan söz konusu sempati, insanlığın ahlaki kapasitesini ortaya koymaktadır. Buradaki sempati ise, ne devrimcilerin haklılığına dair rasyonel bir analizle ne de sonucu ile ilgilidir. Arendt' in bahsettiği ikirciklik, Kant'ın bir yandan 'halkın yasal hakları' nın kutsallığından bahsederken, diğer yanda devrimle bu hakların zorla alınmasının her zaman yanlış olduğunu söylemesidir. Halk haklarını savunmasını ancak ahlaki yollarla yapmalıdır. Arendt ise, politik değişimin her zaman 'içeriden' gelemeyeceğini, seyircinin ahlaki sempatisinin bir kamuoyu oluşturduğunu ve bu kamuoyunun doğrudan olmasa da uzun vadede dönüşümün zemini olabileceğini düşünür. Yani, politik yargılar yalnızca sokakta, meclis de iktidar da değil; izleyen, düşünen,

[441] a.g.e., s. 100.

yargılayan bireylerin ortak alanında şekillenmektedir. Bu noktada Kant'ın ahlaki evrensellik ilkesi ile Arendt' in kamusal çoğulculuk anlayışı buluşmaktadır.

Arendt' e göre seyirci kavramıyla yakından ilişkili ve yargıda bulunduğumuz ölçütü sağlayan bir diğer mefhum ise, Kant'ın ilerleme fikridir. "yani kişinin bir olayı gelecek nesiller için taşıdığı vaade göre yargılanmasını sağlayan gelecek umududur."[442] İlerleme, tarihi yargılayan bir ölçüt olarak ele alınır ve Arendt, Kant' ın tarih felsefesine yönelik düşünceleri ile ahlak felsefesi arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bu minvalde, Kant'ın ahlak felsefesinde merkez birey iken, tarih felsefesinde ise 'insanlığın ebedi ilerlemesi' yer almaktadır.[443] Yani tarihi yapanlar değil, tarihe bakanlar, yani seyirciler, ilerlemenin olup olmadığını belirler. Bu seyirci, bireysel çıkarların ötesinde düşünmesiyle Kant'ın deyimiyle 'dünya yurttaşı' ya da 'dünya seyircisi' dir. Bu seyirci, olaylara yalnızca kendi ulusu ya da dönemi adına değil, insanlık adına bakar. Yani yargı, olayların 'gerçekliğini' değil; onların anlamını ve ilerleme yönündeki katkısını değerlendirir.[444] Arendt' in Kant'ın tarih ve ahlak felsefesine dair yaptığı çıkarımlar, Barby' e göre ilerlemenin gerçekliğini yargılayan bir 'dünya seyircisi' olma ile ilgili aceleyle bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Ancak ona göre kesin olarak ortaya çıkan şey, yargı sorununun nihayetinde tikel ile bütün arasında ilişki kuran seyirciye kendini sunan bir soru olduğudur.[445]

Arendt, şimdiye dek seyircinin hep tekil olarak ele alındığına dikkat çeker. Bunun sebebi, ilkin seyircinin gözleri önünde çok sayıda aktörün gerçekleştirdiği bir gösteriyi izlemekle ilişkilendirmesi ve ikinci olarak temaşa yaşamının bir inziva olarak anlaşılmış olmasıdır. Nitekim Platon'un mağara benzetmesinde tekil olarak ele alınan yegâne figür, filozof değildir. Mağarada çoğunluğu oluşturan seyirciler dahi "Bacaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş oldukları için hareket edemiyor, başlarını bile çeviremedikleri için sadece karşıya bakıyor"[446] olmalarıyla tek başınadırlar, birbirlerinden tecrit edilmiş ve iletişim kurmamaktadırlar. Oysa Arendt için eylem, elbette böylesi bir tecrit halinde

[442] a.g.e., s. 112.
[443] Kant' a göre tarih, tüm insan türünün gelişimini anlatır. Doğa, tüm insan yetilerini geliştirmek ister. İlerleme düşüncesinde, insanlık nihai bir hedefe ilerlemekte, ancak asla ulaşamamaktadır. Arendt, bu noktada Kant'ı tarihin bir sonu anlayışını benimseyen Hegel ve Marx'tan ayırır. a.g.e., s. 116.
[444] a.g.e., ss. 117-18.
[445] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 49.
[446] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 514a.

mümkün olmamakta, insan, giriştiği iş ne olursa olsun en azından bir diğerinin yardımına ihtiyaç duymaktadır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, felsefenin teorik alanda politikanın ise eylem alanında görülüyor oluşu ile 'bilen kişi' ile bu kişinin kılavuzluğuyla hareket eden 'diğerleri' arasında hep bir ayrım olmuştur. Bu ayrım neticesinde aktörler eyleyen, seyirciler ise düşünen ve karar verenler olarak görülmüştür. Arendt' in büyük ölçüde düşüncelerine dayandığı Kant' ta ise, kamusallık "tüm eylemleri yönetmesi gereken 'transendental ilke'"[447] dir. Ancak Kant, bir Fransız devrimi hayranı olarak, bu olayın kamusal alanını aktörlerde değil seyircilerde görmektedir. Arendt Kant'ın kamusallık konusundaki gerçek düşünceleri için '*Estetik Yargının Eleştirisi'* ne döner. Bunun nedeni, "sanat eserinin yapımını onu yargılayan ve hakkında karar veren beğeniyle ilişkisi bakımından tartışırken"[448] Kant' ın da benzeri bir sorunla karşılaştığını düşünmesidir. Kant'ın yaptığı beğeni ve deha ayrımını Arendt, dehanın üretici imgelemle, beğeninin yargı meselesiyle ilişkisinde ele alır. Kant, "Güzel sanat için *imgelem*, *anlama yetisi*, *ruh*, *beğeni* gerektiğini" ve ilk üç yetinin beğeni yani yargı vasıtasıyla birleştiğini açıkça söyler.[449] Ruh da "dehanın zihinsel tasavvurlar için bir ifade yolu bulmasını mümkün kılar ve böylece "o tasavvurların yarattığı zihin durumunu (…) başkalarına iletilebilir" bir biçime sokar."[450] Arendt Kant'ın bu görüşünü yorumlarken, beğeniyi, dehanın yarattığı temsillerin başkalarına aktarılabilir özelliğine rehberlik eden yeti olarak görür. Güzel nesnelerin varlık koşulu onların iletilebilir olması olduğundan, karşısında seyirci yargısını gerekli kılmaktadır. Bu durumda kamusal alan, aktör ya da 'güzel' i meydana getiren sanatçı değil, seyirciler ve eleştirmenlerden oluşur. Ancak, aynı zamanda her sanatçı ya

[447] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 120. Ancak Arendt bu noktada, Kant' ın bir eylemin ahlaki anlam taşıyabilmesi için yalnızca bireysel amaçlara hizmet etmesi değil, aynı zamanda aklın evrensel ilkelerine dayanarak kamusal olarak savunulabilir olması gerektiğini; salt yargılamaya, bilgiye ya da duyusal temaslara dayanan eylemleri yeterli görmediğini ve önemli olanın, eylemin evrensel geçerliliği olan bir ilkeye dayanması gerektiğini düşündüğünü iletir. Kant'a göre 18. yüzyıl Prusya'sı gibi mutlak monarşiyle yönetilen toplumlarda, halktan ve düşünsel katılımdan kopuk bir bürokrasi içerisinde gerçek bir kamusal alan oluşamaz. Bu minvalde kamu anlayışı edilgen kitlelere değil, düşünce yoluyla kamusal tartışmaya katılan bireylere dayanır. (Yöneticiler ya da aktörler değil, okuyan kamudan bahseder.) Bu bağlamda Kant' ın eylem olarak düşündüğü şey, hükümetin edimleridir. Bu nedenle uyruklardan gelecek her türlü eylem ancak gizli örgütlenmelerin ya da komplocu girişimlerin oluşturduğu entrikalardır. Kant'ta pratik, 'pratik akıl' ile belirlenir ve pratik meselelerde belirleyici olan yargı değil, özgür iradedir ve bu irade, aklın kendisine koyduğu evrensel yasalarla belirlenir. Kant'ın 'pratik akıl' kavramı, ahlaki eylemin temelidir, yani pratik mefhumu ahlak ile karşılanmaktadır. Arendt' e göre, Kant'ın politika felsefesindeki asıl amaç, bireysel özgürlüklerin ötesine geçerek insanlık adına evrensel bir ilerleme sağlamaktır. Bu fikir, onun uluslararası barış ve birlik hedefini taşıyan 'ulusların federal birliği' düşüncesinde somutlaşır. Bu minvalde çaba taşıyan herkes, takdire şayandır. a.g.e., ss. 120-21.

[448] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 122.

[449] Kant'tan aktaran a.g.e., s. 123.

[450] Kant'tan aktaran a.g.e., ss. 123-24.

da aktör, içinde taşıdığı eleştirel ve yargılayıcı yetiyle, aynı zamanda bir seyirci gibi davranır. Sanatçının özgünlüğü, sanatını sanatçı olmayanlara anlatabilmesine bağlıdır. Bunun yanı sıra, Arendt, "özgünlüğü nedeniyle dehadan tekil olarak" bahsedebilsek bile, seyircilerden ancak çoğul olarak bahsedebileceğimizi söyler.[451] Arendt' e göre seyirci-aktör meselesine paralel olarak, Kant'ın deha ve beğeni ilişkisini ele alıyor oluşu nihayetinde eserin nasıl yapıldığını bilmenin mi yoksa nasıl yargılanacağını bilmenin mi daha önemli olduğu sorusunu sormaktadır. Arendt, Cicero'ya atfen, bu sorunun daha önce sorulduğunu söyler ve sanat eserlerinin küçük bir azınlık tarafından yapılsa da sanat üzerine bilgisi olmayanların dahi doğru ve yanlışı ayırma yetisine sahip olduğuna dikkat çeker.[452]

Arendt' in iletilebilirlik kavramına verdiği önem, onu beğeni yargılarının neden tat alma gibi daha özel içsel/iletilemez/paylaşılamaz duyudan hareketle türetildiği sorusuna götürmüştür.[453] Bu bağlamda tat alma duyusunun yargı için dolayım haline gelmesi, bu duyunun doğası gereği hem ayırt edici hem de herhangi bir düşünüme bağlı olmaksızın işlev görmesi ile önem kazanır. Tatların bu tartışılmaz zemini Arendt için rahatsız edicidir; çünkü doğru ve yanlış konusunda bir tartışmanın yani iletilebilirliğin yokluğuna neden olur.[454] Bu rahatsız ediciliği Arendt, *imgelem* ve *ortak duyu* ile aşabileceğini düşünmektedir.

İmgelem; anda mevcut olmayanı, buradaymış gibi sunan ve zihinde şeyleri içselleştirilen bir yetidir. Duyularımız aracılığıyla bir şeyin hoşumuza gitmesi, onu güzel değil, bizim için tatmin edici yapar. Bir şeye güzel demek için ise imgelemde hoşa gitmesi gereklidir.

---

[451] a.g.e., s. 124.

[452] Ortak duyum fikri, Antikçağdan itibaren estetik düşüncenin temelinde yer alır. Cicero, sanatsal orantı ve estetik yargının bilgiye değil, doğruyu yanlıştan ayırt etmeye yarayan sessiz bir duyuya dayandığını savunur. Görsel ya da işitsel eserler karşısında insanlar, doğuştan getirdikleri algı yetileriyle bu ayrımı yapabilirler. Ancak aynı duyarlılık, eser üretimi söz konusu olduğunda yeterli değildir. Okumuş ya da okumamış kişiler arasında eser üretme açısından büyük farklar varken, estetik yargıda bulunma konusunda bu fark çok daha azdır. Bu durum, Kant'ın *sensus communis* kavramıyla açıklanır. Ortak duyunun yitimi, kişiyi yalnızca bireysel bir duyarlılığa hapseder; bu durum "*sensus privatus*" (özel duyu) olarak adlandırılır ve paylaşılabilirlikten uzak, iletişimsiz bir kapalı alan yaratmaktadır. a.g.e., s. 125.

[453] Görme, dokunma, işitme nesnelerle doğrudan ilişkili ve başkalarıyla paylaşılabilirken; tat ve koku alma içsel ve iletilemez (hangi tadı ve kokunun alındığı kelimelerle ifade edilemez.) olmalarıyla öznel duyulardır. Burada *taste* kelimesinin İngilizce de hem 'beğeni' hem 'tat' olarak karşılanması da dikkat çeken bir diğer noktadır. a.g.e., ss. 126-29.

[454] a.g.e., s. 129.

Kant'a göre "ister doğa güzelliği, ister sanat güzelliği söz konusu olsun, genel olarak diyebiliriz ki, *salt yargılamada haz veren güzeldir*."[455] İmgelem, herhangi bir şeyin bizi etkileyen unsurlarından uzaklaşmamızı, bizi etkileyen yanlarına rağmen aramıza mesafe koymamızı, tarafsızlığı sağlayarak kendi kıymetince değerlendirmemizi sağlamaktadır. Yani nesnenin kendisini ortadan kaldırarak, nesnenin temsilinde, tarafsızlık mümkün olmaktadır.[456] Kant'ın, güzelin ancak bir toplum içinde bizi ilgilendiren bir şey olması vurgusu[457], Arendt için kendi özel koşullarımıza mesafe aldığımız, bu yolla 'anlayışlı' olabildiğimiz, yargılarımızda başkalarını da hesaba katmak durumunda olduğumuz bir ortak duyuyu varsaymaktadır. Ona göre "nesnel olmayan duyulardaki öznel olmayan unsur öznelerarası (*intersubjectiv*e) lıktır."[458] Bu itibarla yargılarımız, diğerlerinin olası yargılarını hesaba katmaktadır.

Arendt yargılamanın iki zihinsel işleminden bahseder: imgelemin bahsedilen işlevi ile ilk işlem gerçekleşir ve bu işlev bir şeyi yargılama etkinliği olan 'düşünüm işlemi' ne zemin hazırlamaktadır. Zihnin bu iki işlemi tüm yargıların en önemli koşulu olan '*ilgiden bağımsız hoşlanma'/tarafsızlık* koşulunu tesis etmektedir. Burada tarafsızlık ile tesir altında olmayan tarafsız bir seyirci söz konusu olur yine. Arendt, tarafsız seyircinin oyunu bir bütün olarak görme avantajını, aktörün sadece oynadığı kısmı bilmesi ile tarafsız olamayacağı ile aktör-seyirci karşıtlığını tekrar vurgulayarak, "düşünüm işleminin ölçütleri nelerdir?"[459] diye sorar.

İmgeleme dayanan bu zihinsel süreçte, kişinin iç dünyasındaki bir şeyi doğrudan algılayıp fark etmesiyle ortaya çıkan bir içsel duyumdan söz ederiz. Bu duyum, doğası gereği bir ayrım yapma işlevi taşımakta ve kişi hoşlandığı şeyi bir tür beğeni olarak nitelendirmektedir. Bu da bir anlamda tat alma biçiminde kendini gösterir, çünkü o da *seçim* yapmaktadır. Bu seçim, kişinin o durumu onaylaması ya da reddetmesiyle ilgili

[455] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 175.
[456] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 130.
[457] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 164.
[458] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 131.
[459] a.g.e., s. 133.

başka bir seçime daha tabidir.[460] Yaptığımız bir işi onaylıyorsak, bu bize haz verir; onaylamıyorsak rahatsızlık duyarız. Bu onaylama durumunda haz veren şey ise nesnenin kendisinden değil, "onu haz veren bir şey olarak yargılıyor *oluşumuz*"[461] dan kaynaklanır. Peki insan bir şeyi onaylayıp onaylamayacağına nasıl karar verecektir? Bu seçimi yönlendiren kıstas Arendt' e göre iletilebilirliktir. Zira kişiler öfke, nefret gibi duygularını dile getirmekten çekinirken, bilimsel bir araştırmadan aldığı hazdan bahsederken bu durumu yaşamamaktadır. Dolayısıyla, bu noktada belirleyici olan, hissin başkalarına aktarılabilir ve paylaşılabilir olup olmamasıdır. Yani karar verme ölçütü ortak duyudur.[462]

Bu minvalde, Kant'ın *sensus communis* kavramı önem kazanır ve iletişimin zemini olarak insani bir duyu olarak ele alınır. *Sensus communis*, sağduyu ya da İngilizcede *common sense* olarak kullanılsa da Arendt, Kant'ın Almanca yerine özellikle Latince terim kullanıma dikkat çeker. Bu itibarla bir yanda kendi yargımı geliştirdiğim, belirli bir konu hakkındaki önyargıların farkındalığını tanımlayan 'sağduyu' söz konusu iken -zira ona göre burada belirleyici yargı anlayışıyla örtüşme vardır.- diğer yanda *sensus communis* ise "bizi topluluk içinde bulunmaya uygun kılan başka bir duyu veya sanki başka bir zihinsel yetenek (Almancası: *Menschenverstand*)."[463] vardır ve burada yansıtıcı yargılar devreye girmektedir.[464]

> *Sensus communis*' den anlaşılması gereken şey, *ortak* bir duyu fikridir; yani kendi yargısını bir *anlamda* bütün insanlığın aklıyla karşılaştırabilmek için başka herkesin temsil tarzını kendi düşünümünde (*apriori olarak*) hesaba katan bir yargılama yeteneğidir. (…) Bu, kendi yargımızı, başkalarının fiili yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak, yargımıza olumsal bir tarzda eklenmiş sınırlılıklardan soyutlanarak yapılır. (…) Şimdi bu düşünüm işlemi *ortak* duyu dediğimiz yetiye yüklenemeyecek denli yapay bir işlem gibi görünebilir; ama böyle görünmesinin nedeni soyut formüllerle ifade edilmesidir. Halbuki, evrensel bir kural olarak hizmet edecek bir yargıya varmak

[460] Arendt burada Kant' ın 'muhtaç durumda olan bir insanın eli sıkı babasından kalan mirasa sevinmesi' vb. örneklerinden bahseder. Bazen haz verici görünen şeyler aslında toplum önünde dile getirilmeyecek kadar karmaşıktır. Öfke, kıskançlık ya da intikam gibi duygular bile kişiye bir tür tatmin verebilir, ama bunları paylaşmak istemeyebiliriz. Çünkü onayladığımız ya da hoşlandığımız şeyleri ifade ederken, içten bir tatmin yaşarız. Ayrıca Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 54.
[461] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 133.
[462] a.g.e., s. 134.
[463] a.g.e., s. 135.
[464] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 69. Yansıtıcı yargılar, elimizde bir yasanın, kuralın olmadığı durumlarda ortaya çıkan yargılardır.

> istediğimizde, kendimize çekicilik ve duygulardan soyutlamak kadar doğal bir şey yoktur.[465]

Kant'ın *sensus communis* için belirlediği üç maksim vardır: 1) kendin için düşün 2) kendini başka herkesin yerine koyarak düşün ve 3) her zaman tutarlı düşün. İlk maksim bireyin önyargılarından arınmış -Arendt' in deyimiyle aydınlanma maksimi- şekilde düşünmesine yöneliktir. İkinci maksim genişletilmiş zihniyete ve üçüncü maksimde kişinin kendisiyle tutarlı düşünmesine tekabül etmektedir. Arendt buradaki maksimlerin hakikatin kendini dayattığı bir bilmeye değil -zira burada bir maksim ihtiyacı yoktur-, kanaat ve yargılamaya ilişkin meselelere uygulanabileceğine dikkat çeker. Ve ona göre ahlaki meselelerde kişinin davranış maksimi nasıl kişinin iradesinin niteliğini gösteriyorsa, yargılama maksimleri de 'topluluk duyusu' ile şekillenen dünyanın meselelerinde kişinin 'düşünme tarzını' göstermektedir.[466]

Arendt, *sensus communis* kavramını sağduyudan farklı olarak topluluk duyusu olarak nitelemekte ve Kant için bu kavramın yargılamada, yargılara kendine özgü geçerliliklerini veren, herkesin başvurduğu bir mefhum olduğunu söylemektedir.[467] Dolayısıyla Arendt, Kant'ın estetik düşüncesinde merkezi bir konumda yer alan *sensus communis'* i, bireyin yargı verme yetisini sadece kendine dönük bir faaliyet olmaktan çıkarıp toplumsal bir boyuta taşıdığını düşünmektedir. Kant'a göre bu kavram, bireyin hoşlanma veya hoşlanmama gibi öznel tepkilerini, onları paylaşılabilir ve başkalarınca anlaşılabilir kılacak şekilde dönüştüren bir kapasitedir. Bu yeti, bireysel yargının bir topluluk önünde gerekçelendirilmesini mümkün kılmaktadır. Duyumsal bir beğeninin, topluluk tarafından onaylanabilecek bir estetik yargıya dönüşmesi, ancak bu ortak duyunun varlığı sayesinde gerçekleşir. Böylece, yargılar yalnızca bireysel değil, aynı zamanda başkalarıyla ilişki içinde anlamlı hâle gelir.

Bu bağlamda estetik yargılar, matematiksel önermeler gibi evrensel geçerlilik taşımazlar; fakat belli bir kamusallık ve iletilebilirlik beklentisi içerirler. Zira Arendt, Kant' ın ,

---

[465] Kant'tan aktaran Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 136; Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 160-61.
[466] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 136.
[467] a.g.e., s. 138.

beğeni yargısı ile 'olan' ı belirtmediğini, fakat başkalarından onay beklentisi taşıyan bir yargı biçimi olduğunu vurgular. Bu yönüyle, estetik yargılar mantıksal zorunluluktan ziyade bir tür ortak duyusal akla başvurur. Estetik alandaki bu paylaşılabilirlik, yalnızca bireyin hoşlanması değil, başkalarının da hoşlanmasının beklenmesiyle tamamlanır. Yani, yargıda bulunurken kişi, bireysel bir beğeninin yanı sıra bu beğeninin evrensel bir zeminde kabul göreceğini varsayar. Bu paylaşılabilirliğin temelinde yatan 'topluluk duygusu', Kant'a göre zihniyetimizin toplumsallaşmaya açıklığını göstermektedir. Bu duygu yargı yetisini sınırlandıran kimi özel durumlardan soyutlanabilmemiz anlamına gelir.[468] Estetik yargının 'duyusal' doğası, ortak bir anlam üretimine olanak tanır. İmgelem ve düşünüm süreçleriyle şekillenen bu yargı biçimi, bireyin kendi koşullarından sıyrılarak daha geniş bir zihinsel özgürleşme yaşamasını sağlar. Bu durum Arendt' e göre yargılamanın erdemi olarak adlandırdığı 'nispi tarafsızlığa' ulaşmasını mümkün kılmaktadır.

Kant'ın 'güzellik' tanımı, ilgiden bağımsız hoşlanma olarak belirir, bu, faydayla ilişkili olmayan, salt biçimsel niteliklere dayalı bir beğenidir. Zira Arendt' e göre kişinin beğenisi 'bireysel' bir beğeni olmaktan ne kadar uzak olursa o kadar iletilebilir olmaktadır. 'Güzel'in, doğru-yanlış veya yararlı-yararsızdan farklı olarak iletilebilir olması, onun ortak duyunun ürünü olduğuna işaret eder. Estetik yargının bu yapısı, öznel olanı toplumsal boyutta anlaşılabilir hâle getirir. Arendt, Kant'ın, insanın toplumsallaşabilirliğini yalnızca estetik alanla sınırlı görmediğini bilakis bunu, insan doğasının ve ahlaki kapasitesinin temel bir yönü olarak değerlendirdiğini düşünmektedir. İnsan, doğası gereği tek başına yaşayamaz, düşünme, yargılama ve anlamlandırma süreçleri diğer insanlarla ilişki içinde biçimlenir. Bu nedenle Kant, yargı yetisinin işleyebilmesi için başkalarının mevcudiyetini zorunlu bir koşul olarak görür.[469] Buna bağlı olarak, bir duygunun değer kazanması, bireysel bir hissin yoğunluğuyla değil, bu hissin başkalarınca paylaşılabilirliğiyle ilgilidir. Yani, "tüm ruhsal tertibatımız yargıyla bağıntılıdır.[470] Barby, Arendt' in yargıyı bir yandan genişletilmiş düşünme ile özel koşullardan soyutlanma yeteneği olarak görürken, diğer yandan yargılama yetisini

[468] a.g.e., ss. 138-39.
[469] a.g.e., s. 140.
[470] a.g.e., s. 141.

‘duygular ve hisler’ ile bağıntılandırmasını -benzer şekilde aktör-seyirci, iç dış duyular, empati soyutlama gibi gerilimleri de kastederek- yargı teorisinin kendi yargısının altını oyacak şekilde karmaşıklaştırdığını düşünmektedir.[471]

İnsan, ancak ortak bir anlayış zemini içinde düşüncelerini paylaşabilir, aksi hâlde duygularının ve deneyimlerinin anlamını başkalarına aktaramaz. Arendt’ e göre Kant, iletişimin bu yönünü ahlaki toplumsallaşmayla ilişkilendirerek, kişinin kendi seçimlerini ve değerlerini iletme sürecinde estetik yargının işlevini öne çıkarmıştır. Bu nedenle, bir nesnenin beğeniye konu olması, onun iletilebilirliğinin genişliğiyle doğrudan ilişkilidir. Eş deyişle, Arendt’ e göre iletilebilirliğin zorunlu koşulu genişletilmiş zihniyettir. Birey eğer başkalarının bakış açısından düşünebiliyorsa iletişim mümkün olur. Genişletilmiş zihniyetle düşünemiyorsa muhatabı ile iletişimsel olarak buluşması ya da onun anlayacağı şekilde konuşması asla mümkün olmamaktadır. Arendt bu düşünceyi Kant’ın ebedi barış düşüncesiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda Kant savaşın ilgasından bahsederken, çatışmanın, savaşın vb. ortadan kaldırılmasını değil, genişletilmiş zihniyetin mümkün en geniş haline erişmesi için zorunlu bir koşul olduğunu düşünmektedir.

Kant’ın, “bir bakıma insanlığın kendisi tarafından buyrulmuş kökensel bir bağıttan geliyormuş gibi, evrensel iletişime bu dikkati herkes başka herkesten bekler ve ister.”[472] görüşü, Arendt’ e bu sözleşmenin salt bir ide olarak kalmayıp, eylemlerimize de ilham verdiğini ve eylemlerimizin de bu insanlık idesi sayesinde -yalnızca yargılarımızda değil, eylemlerimizin de ilkesi haline geldiği nispette- medeni hale geldiğini düşündürmüştür. Arendt tam da bu noktada aktör ve seyircinin birleştikleri bir noktadan bahseder. Bu bahse geçmeden önce, Arendt söz konusu olduğunda seyirci-aktör meselesinin hem kendisinin Kant üzerine derslerinde gördüğümüz gibi, hem de Arendt’ in politik yargı meselesi üzerine düşünenlerin üzerinde yoğunlaştığı ve Arendt’ in yargı anlayışında bir değişim yaşadığını düşündüren temel bir gerilime tekabül ettiğini belirtmek gerek. Çalışmamız bu gerilimi görünür kılmak amacıyla Arendt’ in Kant okumasını ayrıntılı biçimde ele almıştır. Arendt’ in erken dönem çalışmaları içerisinde değerlendirilen *vita activa* kavramsallaştırması içinde, eylem ve söz temel politik faaliyetler olarak belirir. Ona göre

[471] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 74.
[472] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 164.

politika, eşit ve farklı bireylerin kamusal alanda bir araya gelerek fikirlerini birbirlerine sunmaları ve bu süreçte birbirlerini ikna etmeleriyle var olur. Dolayısıyla politik yaşam, farklı görüşlerin geçerli olan tek bir hakikate indirgenmeden, rekabet içinde birbirine sunulabildiği çoğulcu bir alanın varlığına bağlıdır. Bu alanda ortak kamusal meseleler görüşülür ve bu alan bireylerin kendi kanaatlerini oluşturup başkalarıyla ortak bir yargıya varma imkânını oluşturur.

Arendt, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı" metninde her ikisinin de kamusal görünüme ait olması dolayısıyla sanat ve politika arasında bir ortaklık olduğunu düşünür. Zira her ikisinin eylemleri de anlamlarını kamusal alanda başkaları tarafından nasıl algılandıkları üzerinden kazanırlar. Yani hem sanatsal beğeni hem söz ve eylem, ancak kamusal çoğulluk alanı içinde, başkalarının onlara yönelik değerlendirmeleri sayesinde anlamlı hale gelir. Burada aktör, fikirlerini sözle ifade ederken aynı zamanda onları başkalarının onayına sunar, yani onları ikna etmeyi hedefler ve bu süreçte diğerlerinin bakış açılarını dikkate alarak yargıda bulunur. Dolayısıyla Arendt' in bu erken dönem çalışmasında da Kant'ın 'genişletilmiş zihniyet' mefhumunu politik düşünceye taşıdığı görülmektedir. Burada aktör kendi kanaatini oluştururken diğer bireylerin bakış açılarını da göz önünde bulundurur ve onların onayını kazanabilecek yargı geliştirmeye çalışır. "Yargının gücü, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmede olduğu gibi "ben" ile "kendi" arasında geçen bir diyalog değildir; kendini daima ve özünde, "kafamı toplarken yalnız bile olsam", önceden tanıdığı ve sonunda mutlaka belli bir anlaşmaya varmak zorunda olduğu birileriyle öngörülmüş [farazi] bir iletişim içinde bulur. Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır."[473] Arendt, böyle bir anlaşma için kişinin kamu alanına sokulmaya uygun olmayan "öznenin öznel koşulları" ndan arınmasını ister. Yani Arendt, Kant' ın beğeni yargısı anlayışındaki 'ilgiden/çıkardan bağımsız olma' görüşünü kamusal alanda uzlaşma imkânı için yeniden yorumlamıştır. Böylelikle aktör kendi yargısını oluştururken yalnızca kendi ilgilerine, görüşlerine dayanmayıp, başkalarının olası yargılarını da göz önünde bulundurur. Dolayısıyla kişi yalnız olsa da başkalarının olası düşüncelerini zihninde canlandırarak -imgelem/hayal

[473] Hannah Arendt, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 261-62.

gücü ile- 'temsili bir düşünme' gerçekleştirir. Bu sebeple Arendt erken dönem görüşlerinde de politik düşüncenin temsili olduğunu söylemektedir. Bu düşünce ile ne kadar çok insanın bakış açısını zihnimizde canlandırırsak temsili düşünmenin o kadar gelişeceğini ve "nihai vargılarımın, yani görüşümün geçerliliğinin de o kadar fazla" olacağını düşünür.[474] Dolayısıyla buradaki geçerlilik, evrensel bir hakikate değil, aktörlerin yargılarının birbiriyle uyum sağlayabilme olasılığa dayalıdır. Bu uyumda kamusal olarak paylaşılabilir ve anlaşılabilir ortak duyuya bağlıdır.

Arendt erken dönem eserlerinde politik yargıyı kişinin kendi bakış açısı ile sınırlı kalmadan başkalarının perspektifini de hesaba katarak kamusal meseleler üzerine değerlendirme yapma kapasitesi olarak görmüştür. Ve bu anlamıyla, yargının politik bir varlık olan insanın en temel yetilerinden biri olması görüşünün Antik Yunan'a kadar uzandığını ve politik alanda devlet adamının erdemi olarak karşılanan *phronesis* kavrayışında somutlaştığını söyler. Arendt bu noktada Kant'ın yansıtıcı/düşünümsel yargı ile Aristoteles'in *phronesis* kavramını, -kamusal alanda doğru eylemde bulunmaya yön veren yeti olması sebebiyle- neredeyse aynı anlamda kullanır.[475] *Phronesis*, Aristoteles' in değişmez hakikatler alanını temsil eden teorik alana karşın, insani ilişkiler alanını ilgilendiren ve tam da bu sebeple olumsallık içeren pratik alana ilişkin tanımladığı bir erdemdir. Bu yönüyle hem politik hem etik amaçlar için düşünüp taşınmayı içerecek şekilde doğru eylemde bulunma yetisidir.[476] Bu bağlamda yargı, yalnızca geçmişin değerlendirilmesinde değil, aktörün eylem öncesinde yön tayin etmesini sağlayan bir yeti olarak da işlev görür. Bernstein, Arendt' in bu iki yargı anlayışı arasında kurduğu benzerliği, Kant' ın beğeni yargısını bilişsel yargılardan ve yasa koyucu pratik akıldan ayırıyor olmasıyla buna karşılık kuşatıcı bir erdem olarak *phronesis*'in etik ilkeler tarafından belirlenen pratik akılda yer almasına dikkat çekerek uygun bulmaz.[477] Buna karşılık D' Entrèves ise kurulan benzerliğin her iki yargı türünün de merkezine tikelleri alması bakımından ortak olduğunu, Arendt' in Aristoteles' den daha çok Kant'ın yargı yaklaşımına dayanmasının sebebinin ise, Aristoteles'in yaşadığı dönemin koşulları ve

[474] Arendt, "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", s. 290.
[475] Arendt, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", ss. 262-63.
[476] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1141b.
[477] Richard J. Bernstein, "8. Judging - the Actor and the Spectator", *Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode*, ed. Richard J. Bernstein, Polity Press in association with B. Blackwell, Oxford, 1986, s. 231.

yurttaş kavrayışından -kadın, köle ve *meteikos*ların yurttaş sayılmadığı- farklı olarak, çağdaş demokratik değerler açısından – tüm insanların eşit, özgür koşullarda yargıda bulunduğu- daha uygun bir kavrayış bulması sebebiyle olduğunu düşünür.[478] Ancak böyle bir yaklaşım birçok düşünür tarafından iki yargı anlayışında farklılığı aşmada yeterli olmamış ve Arendt' in erken dönem düşüncesinde politik *aktör*ü merkeze alan bir yargı kavrayışı varken geç dönem düşüncesinde Kant' ın etkisiyle *seyirci* merkezli bir anlayışı benimsediğine yönelik düşüncelere neden olmuştur.[479] Bu minvalde Arendt, erken döneminde yargıyı daha çok kamusal alandaki aktörler üzerinden açıklarken (*phronesis*'e daha yakın), yukarıda gördüğümüz gibi geç döneminde, aktörün eylem içerisinde bir taraf tutması, duygularını karıştırması ve dolayısıyla yargının tarafsız, ilgiden/ çıkardan bağımsız olması gerekliliğini karşılamıyor oluşuyla meseleye belli bir mesafeden bakan, tarafsız değerlendirme yapan seyircinin bakışı ile açıklamasına neden olmuştur. Dolayısıyla Arendt, geleceğe yönelik eylemleri yönlendirme kapasitesi anlamındaki yargı anlayışını erken dönem eserlerinde *phronesis*'e yakın olarak şekillendirirken, geç döneminde özellikle *Zihnin Yaşamı*'nda eylemleri yönlendirme yetisi olarak 'irade' yi, geçmiş olayları değerlendirme yetisi olarak 'yargı' yı ele almıştır. Beiner, Arendt' in yargı meselesinde aktörün eylemdeki taraflı bakış açısının yaratacağı problemler nedeniyle *vita activa*, yani eylem ve politika temelli yargı anlayışından vazgeçtiğini, geç döneminde salt temaşaya dayalı *vita contemplativa* da yargıyı değerlendirdiğini söyler. Yani Arendt, yargıyı eylem ve görünüşler alanından -aktör merkezli- kopartarak zihnin yaşamına (seyirci merkezli) alarak yargının sınırlarını daraltmıştır.[480] Buraya kadar bakıldığında Beiner haklı görünse de Arendt' in aktör ve seyircinin birleştiği bir noktadan bahsettiğini söylediğimiz yerden devam edelim.

Meseleye geri dönecek olursak, Arendt' e göre Kant'ın insanlık idesinin yalnızca yargılamalarının değil eylemlerinin ilkesi haline gelmesiyle aktör ve seyirci buluşmaktadır: "aktörün maksimiyle seyircinin maksimi veya dünyadaki gösteriyi

[478] D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 123.
[479] Örneğin Majid Yar, Arendt' in erken döneminde 'eylem(praxis)/aktör' merkezli yaklaşımının, geç döneminde seyirci konumuna dönüştüğünü ve bu sebeple yansıtıcı yargının eylem ve karar alma pratiğinden uzak, spekülatif bir alan olarak kalabileceğine dikkat çekerek, politik açıdan değerli olsa da pratikteki sonuçları bakımından problemli bulunur. Bknz. Majid Yar, "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment", *Philosophy & Social Criticism*, C. 26, S. 2 (2000), ss. 1-27.
[480] Beiner, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", s. 236.

kendisi uyarınca yargıladığı "ölçüt" şimdi aynıdır."[481] Bu bağlamda bizler daima bir topluluğun üyesi olarak, *sensus communis'* in yönlendirmesiyle yargıda bulunmaktayız. Yalnızca 'insan' olmamızdan dolayı da kozmopolit bir varoluşa sahibiz ve yargılarımızda -özellikle politika meselelerinde- bir dünya seyircisi ve dünya yurttaşıyızdır.[482] Bu durum, nihayetinde bizleri yargılayan yurttaşlar yapan şey, topluluğun diğer üyeleri hakkındaki ampirik analizimiz değil, diğer insanların şu ya da bu konudaki duruşlarının ne olduğunu *hayal etme* yeteneğimiz olduğunu söylemektedir.[483] Bu noktada D'Entrèves, Arendt 'in iki farklı yargı modeli olduğunu kabul etse de Beiner' in dile getirdiği gibi Arendt' in geç döneminde kamusal alandan, görünüşler dünyasından tamamen çekilerek yargıda bulunduğu iddiasına katılmamaktadır. O, Arendt' in seyircinin diğer seyircilerden oluşan topluluğun bir parçası olduğu görüşüne dayanarak yargılamayı öznelerarası bir zeminde ele almayı sürdürdüğünü belirtmektedir.[484] Buna bağlı olarak, Arendt seyirci ve aktörün birleştiği nokta olarak ele aldığı insanlık idesi ile Kant' ın genişletilmiş zihniyet ve ebedi barış gibi kavramlarına başvurarak bu kavramları birleştirme yoluna gitmiştir.[485]

Düşünme ve yargılama arasındaki zorluk, yargılamanın tikeli düşünmesine rağmen, "düşünmenin genelleme yapmak anlamına gelmesidir. Yargılama, bu nedenle, tikelle geneli esrarengiz bir biçimde bir araya getiren yetidir."[486] Genel bir kural verili olduğunda, -mevcut olanı betimlemek gibi düşünebiliriz- yargıda bulunmak kolaydır ancak bunun yanı sıra yargılamak belirli bir durumu ya da tikeli evrensel olanla ilişkilendirme olarak ele alındığında yargı yetisi ciddi bir zorluk yaşamaktadır. Arendt bir tikelin değerini belirlemek için, bir karşılaştırma için üçüncü bir ögeye yani *tertium comparationis*'e ihtiyaç duyduğumuzu belirtir. Bu unsur, kıyaslanan iki öğe arasında bir tür bağ kurarak yargının temellendirilmesini sağlar. Bu bağ ne yalnızca deneyime ne de dışsal verilere indirgenebilir, kişinin ortak bir anlayışa ulaşabilmesi için daha derin bir paylaşım alanına yönelmesi gerekmektedir. Arendt' e göre Kant, ilk olarak bu paylaşım alanını insanlığın kökensel bir sözleşme anlayışına bağlamıştır. Bu sözleşme, bireylerin yalnızca kendi yargılarında değil, aynı zamanda ortak bir duyarlılık temelinde estetik

[481] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 142.
[482] a.g.e., s. 143.
[483] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 75.
[484] D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 132.
[485] a.g.e., s. 120.
[486] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 143.

değerleri paylaştıkları varsayımıyla şekillenir. Bunun yanı sıra Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' nde 'amaçlılık' kavramına merkezi bir yer verir. Ona göre, bir nesnenin estetik olarak değerlendirilmesi, doğrudan bir işlev ya da fayda sunmasından ziyade, insan zihninde 'amaçsız bir amaçlılık' duygusu uyandırmasıyla ilişkilidir. Estetik nesne, herhangi bir yarar ya da pratik gereklilik taşımaksızın hoşnutluk yaratır ve dünyayı kendine özgü biçimde sunar. Bu yönüyle estetik yargı, bireysel bir hazdan öte, evrensel geçerlilik iddiası taşımaktadır. Arendt' e göre buradaki 'amaçlılık' "kişinin düşünümsel yargılarındaki düşünümünü düzene koyacak idedir."[487] Bunun yanı sıra, Kant'ın üçüncü taraf için, ikinci bir önerisi daha vardır ve bu Arendt için çok daha önemlidir: örneksel (*exemplary*) geçerlilik. Bu ilke, bireyin daha önce karşılaştığı deneyimsel örnekler üzerinden yargı geliştirdiğini ifade eder. İnsan, misal 'masa' kavramını yalnızca gördüğü nesnelerle değil, bu nesnelerin zihninde oluşturduğu soyut şema yoluyla da tanır. Ancak bu tür örneklemeler bizi bilme edimine götürür, bunun dışındaki bir olasılığa değinir Arendt: "kişi, olası en iyi masa olarak yargıladığı bir masa düşünebilir ya da böyle bir masayla karşılaşabilir ve onu masanın aslında nasıl olması gerektiğine dair bir model olarak alabilir: *örnek oluşturan masa*."[488] Arendt burada örnek (*example*) kelimesinin etimolojisine dikkat çekerek, Latince 'bir tikeli seçip ayırma' olarak *eximere*'den geldiğini söylemektedir. Örneğin "cesaret, Akhilleus gibidir" ifadesinde Akhilleus tikel karakterini korur ve 'kendi tikelliği içinde başka türlü tanımlanamayacak olan genelliği' ortaya çıkarır.[489] Yani, cesaretin genel karakter özelliği Akhilleus' un gösterdiği tikel cesaret tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Bu anlamda onun cesareti, cesaret erdemini karakter özelliği olarak ilk etapta 'tanımlanabilir' kılmaktadır.[490]

Beiner' in ilettiği üzere burada Arendt, Kant' ın 'transendental imgelem' çözümlemesi ile ilgilenir ve örneksel geçerlilik bu noktada oldukça önem taşır. Çünkü Arendt için bilme yetisi için şemalar ne ifade ediyorsa, örnekler de yargılama için aynı şeyi ifade etmektedir.[491] Nitekim Kant' ın birinci kritiğindeki 'şematizm' arka planı olmadan imgelemin yargılamadaki rolünü anlayamayacağımızı iletir.[492] Arendt Kant' ın imgelem

[487] a.g.e., s. 144.
[488] a.g.e., s. 145.
[489] a.yer.
[490] Blumenthal-Barby, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, s. 76.
[491] Beiner'in notu Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 148.
[492] a.g.e., s. 147.

yetisini, düşünmenin asli koşullarından biri olarak ele almaktadır. Kant ise imgelem yetisini "kendisi burada olmayan nesneyi görüde temsil etme yetisi"[493] olarak tanımlar. Bu yeti, geçmişte algılanmış bir şeyi yeniden göz önüne getirme işleviyle, hafızayla karıştırılsa da aslında ondan farklıdır ve hafızanın önkoşuludur. Buna bağlı olarak hafıza yalnızca geçmişin izini taşırken, imgelem onu zihinsel olarak yeniden kurar. Arendt, Kant'ın *Antropoloji* eserine atıfla 'geçmişi şimdi de canlandırma' yetisi (hafıza) ve geleceği şimdide canlandıran 'öngörü yetisini' bugünle bağlantı kuran yetiler olarak imgelemden ayırır. İmgelem, bu anlamda zamansal olarak sınırlandırılmamıştır, o istediğini istediği zaman canlandırabilmektedir.[494] Bu bağlamda, Kant'ın imgelem anlayışı, yalnızca bireysel bir yeti değil, dünyayı anlamlandırmanın kurucu bir parçasıdır.

İmgelem, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*' nde vurguladığı gibi, kavramların duyusal malzeme ile ilişkilendirilmesini sağlar. Bu işlev, 'şemalaştırma' süreci aracılığıyla gerçekleşir. Bilindiği üzere, Kant' a göre duyular (görü) aracılığıyla edindiğimiz veriler, anlamlı bir bilgiye dönüşmek için anlama yetisiyle (kavramlar) bir araya gelmelidir. İşte buradaki birleştirici işlevi gören ara yeti imgelem yetisidir. "İmgelemin sentez üretme yolu "kavram için bir imge sağlamak" tır. Böyle bir imgeye 'şema' denir."[495] Her ne kadar bir imge denmiş olsa da şema, duyusal bir içeriğe sahip olmayan, duyusal şeyleri kendisi aracılığı ile tanımamızı sağlayan, soyutlamanın ürünü olan bir şeydir. Şema "…dışsal dünyada bulunmadığı nispette düşünceye, imge *gibi* bir şey olduğu nispette de duyusallığa aittir."[496] Arendt şemanın Platon'da *eidos* -form- yani zihnin gözlerine verilen şeye tekabül ettiğini söyler. Bir mimar evin bir şeması -*eidos*'u- olmadan ev yapamaz ya da onu kâğıda çizemez, yine de her çizildiğinde bu çizim bir şema olmaktan çıkar. Kant için de şema yalnızca düşünme içindir ve düşünce nesnesidir. Bu şema olmadan 'masa' yı tek tek örneklerinden tanımamız ya da 'bir masa getir' gibi bir talebi yerine getirmemiz mümkün değildir. Şema "sadece düşüncede verili olsa da, bir tür "imgedir"; ne düşünce ürünüdür ne de duyusallık için verilidir; ama en azından duyusallık için verili olandan yapılan bir soyutlamanın ürünüdür."[497] Kısaca imgelem yetisi duyu nesnelerini düşünce

[493] Kant'tan aktaran a.yer.
[494] a.g.e., ss. 148-49.
[495] a.g.e., ss. 150-51.
[496] a.g.e., s. 152.
[497] a.yer.

nesnelerine dönüştüren bir yetidir. Hem düşünmeye ihtiyacı olan nesne türünü şema ve örnek olarak sağlamakta hem de zihnin dünya ile ilişkisini kurarak konusu ile irtibatını sağlamaktadır. Bunun yanında imgelem yetisinin zihne sunduğu "imge" duyum ile aynı değildir. Nitekim "mevcut olanı duyudan arındırarak namevcut haline getiren bu yeti olmaksızın, hiçbir düşünme süreci ya da düşünce zinciri asla mümkün olamazdı."[498]

Arendt, Kant'ın 'örnek' kavramını yargı yetisinin işleyişinde belirleyici bir öğe olarak ele alır. Ona göre, şemanın deneyim ve bilmede oynadığı rolün aynısını Kant, yargılamada örneklere atfetmiştir. Böyle bakıldığında tikellerle ilgilendiğimiz her durumda şemanın biliş için oynadığı rolü anlama ve dolayısı ile yargılama için örnekler oynamaktadır. Bu örnekler de insanın bireysel yaşamından ve dilsel anlatılardan edindiği soyutlanmış içeriklerdir. "Mutluluk nedir, adalet nedir, bilgi nedir benzeri soruları sormadan önce, mutlu ve mutsuz insanlar görmüş olmamız, adil ve adil olmayan işlere şahit olmamız ve bilme arzusunu, tatmini ya da hayal kırıklığını yaşamış olmamız gerekir."[499] Bu yaşantıları imgelemimizde tekrar ve tekrar canlandırarak duyudan arındırır ardından elde ettiğimiz imgeler üzerine düşünür ve onları örnekleyici hale getiririz. Yukarıdaki Akhilleus örneğinin yanı sıra, Napolyon Bonapart ve Bonapartizm ya da iyi bir insan modeli olarak peygamber örnekleri belirli düşünceler için temsiller haline getirilir. Bu örneklerin toplumsal olarak bir ortaklık olmasının zemininde imgelem yetisinin çalışması bulunmaktadır. Yine de örnekler yaşantısal ve dilsel tecrübe ile bağlantılı olduğundan belirli bir toplum ve grup için sınırlı olacaktır. Arendt açısından bu tip sınırlılıklar tarihsel ve siyasal bilimlerdeki kavramların çoğunda vardır ve aslında bu kavramların kökeninde imgelem yetimizin ürettiği örneklerin geçerlilik koşullarını sağlaması bulunur. [500]

Beiner' in ilettiği üzere Arendt' in yargılamaya ilişkin görüşleri ilk olarak, 1953' te yayınlanan "Anlama ve Politika" (*Understanding and Politics*) makalesinde karşımıza çıkmaktadır. Arendt' in yaşadığı deneyimlerle düşündüğümüzde bu makalede ele aldığı 'anlam' kaybı, yargı yetisinin de körelmesine neden olmuştur. Nitekim Arendt burada anlama ve yargıyı iç içe görmektedir.[501] Ve yine bu makalede de imgelem yetisini anlama

[498] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 106.
[499] a.g.e., s. 108.
[500] Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, ss. 155-56.
[501] Beiner, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", ss. 167-68.

etkinliği olarak ele almıştır.[502] Arendt' in düşünme ve dolayısıyla yargılama meselesine yönelmesinin önemli bir nedeni olarak Eichmann davasına katılmış olması, Arendt' in yine bir anlam arayışına işaret etmektedir. Çünkü Eichmann' ın kendi başına yargıda bulunamaması onun canavar olmasından değil, düşünmeme konforundan kaynaklanmaktaydı. Arendt' in buradaki 'anlama' çabası, oldukça itici bulduğumuz kişileri dahi anlamaya çalışma görevini yargılamaya vermesine neden olmuştur. Arendt' in Kant'ın anlama yetisi ve akıl ayrımını ele alışı yine aklın 'anlam' veren kısmını ön plana çıkarmak için olduğunu görüyoruz. Öyleyse, Arendt' in amacı ister erken dönem ister geç dönem eserlerinde olsun bu dünyayı 'anlam' landırarak, birlikte bir dünya kurmak olmuştur, diyebiliriz. Birlikte bir dünya kurma, bu dünyaya ihtimam gösterme çabası da yargılamayı sorgulamasına neden olmuştur. Birlikte yaşamamızda belirli kurallar altında yargıda bulunmadığımız açıktır. Bu sebeple Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' nde yer alan refleksif/düşünümsel/yansıtıcı (*reflective*) yargı anlayışı, normatif ilkelere yaslanmadan ama başkalarının da paylaşabileceği bir ölçüt geliştirerek yargıda bulunma fikri ile Arendt için temel teşkil etmiştir: Ne tamamen öznel ne de evrensel ilkelerle belirlenmiş olan, ancak ortaklaşabilir olan bir yargı modeli. İşte bu noktada *sensus communis*, birlikte yaşamanın zihinsel altyapısını; genişletilmiş zihniyet ise başkalarının yerine geçerek düşünme kapasitesini ifade eder. Arendt burada Kant'ın 'estetik' olanı sadece sanatla ilgili bir alan olarak değil, yargının normatif zemininden arınmış bir düşünme biçimi olarak gördüğünü düşünmüş ve bu özgünlükten politika anlayışı için yararlanmıştır. Bu yorumda temel vurgu, yargının 'zorunlu ama zorunluluğu ispatlanamaz' doğasına yapılır: Bu düşünme, Arendt' in özgürlük ve sorumluluğu düşünürken tam da ihtiyaç duyduğu şeydir.

Arendt' in yargı üzerine görüşleri erken dönem ve geç dönem eserlerinde farklılık göstermiş olsa da nihayetinde önemli ölçüde Kant' ın estetik yargı görüşündeki düşüncelerini temel almaktadır. Arendt' in yargı teorisinin en çok eleştirildiği noktalardan biri de bu olmuştur. Zira Beiner, Arendt' in yargı yetisini politik aklın merkezi bir unsuru olarak konumlandırmak isterken, Kant'ın estetik yargıya ilişkin kavramlarını dönüştürerek kullandığını, bu dönüşümde de Kant' ın kurduğu *a priori* ve özerk yapıdan uzaklaştığını ileri sürer. Böylelikle Arendt, estetik yargının toplumsal ilişkilerle

[502] a.g.e., s. 171.

şekillenen bir süreç olduğunu savunarak, Kant'ın transendental zeminde konumlandırdığı yargıyı a *posteriori* bir çerçevede yeniden inşa etmiştir. Beiner, Rawls' un Kant' ın ahlak felsefesiyle yaptığına benzer şekilde, Arendt' in de Kant' ın estetiğini transendental boyutlarından arındırdığını ve buradan bir politika felsefesi çıkarmaya çalıştığını düşünür. Arendt bu amaçla, Kant' ın eleştiri öncesi dönemindeki 'toplumsallaşabilirlik' kavramı ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' ndeki 'iletilebilirlik' kavramı arasındaki sürekliliğe dikkat çeker. Ancak, Beiner' e göre Kant insan otonomisine zarar vereceğini düşündüğü için estetik yargının işleyişini toplumsal bir zemine dayandırmamaktadır.[503] Benzer düşünceler, Annelies Degryse, Andrew Norris ve Majid Yar gibi düşünürler tarafından da dile getirilmektedir: Arendt, Kant'ın estetik yargı görüşünü amprikleştirmiştir. Bu bağlamda Kant'a göre genişletilmiş zihniyet, *sensus communis*' in (ortak duyu) *a priori* ilkesi tarafından mümkün kılınmaktadır. Dolayısıyla genişletilmiş zihniyet, kişinin kendisi ile başkalarının olası perspektifleri arasındaki imgesel bir tartışmadan oluşur. Estetik yargıların başkalarıyla alenen tartışılmasını gerektirmez. Bu da Arendt' i eleştirenlerin, onun varsayımsal kamusal söyleme haksız bir sıçrama yaptığı sonucuna varmalarına neden olmuştur.[504] Bu eleştirilere rağmen politik yargı üzerine yapılan çağdaş çalışmalarda da Arendt' in politik yargı meselesine dair, -özellikle politik yargıların Kant'ın estetik yargılarına benzerliği noktasında- önemli girişimi, Arendt' in görüşlerini doğrudan merkeze almayan düşünürlerde dahi, göz önüne alınmak durumunda kalmıştır.

Bizim çalışmamızda Arendt' in düşünceleri politik yargının bir boyutu olarak düşünme ve yargılama arasındaki ilişkide önem kazanmaktadır. Bu minvalde Steinberger, Arendt' in düşünme ve yargılama arasında doğrudan bağ kurduğunu, yargılamanın aslında düşünmenin belirli bir türü, düşünmenin politik dünyada aldığı biçim olduğunu söyler.[505] Genişletilmiş zihniyet ya da temsili düşünme mefhumları ile düşünürsek, Eichmann gibi düşünme yoksunu insanlar başkasının yerine kendini koyamamakta, bu nedenle kötülüğü sorgulamadan gerçekleştirebilmektedir. Bunun yanı sıra, Zerilli, Beiner' in Arendt' in geç

[503] Ronald Beiner, "Türkçe Baskıya Önsöz", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 22-23.
[504] Bknz. Annelies Degryse, "Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment", *Philosophy & Social Criticism*, C. 37, S. 3 (2011), ss. 345-58.; Andrew Norris, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, C. 29, S. 2 (1996), ss. 165-91.; Yar, "From Actor to Spectator", ss. 1-27.
[505] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 45.

dönem yargılama üzerine düşüncelerinin *vita contemplatıva'* da temellendiği ve bu sebeple *vita activa'* dan tamamen ayrı biçimde, yani görünüşler dünyasından tamamen bir geri çekilmeyi temsil ettiği görüşünü eleştirir. Ona göre, yargılamak, görünüşlerin dünyasallığını, gerçekliğini onaylayan bir egzersizdir. Burada yargılamanın zihinsel faaliyeti aslında Arendt' te özgürlüğün kamusal pratiğine aittir. Yargılama fiziksel alemde hareket edebildiği gibi zihinsel alemde de hareket edebilme yeteneğidir. "Bu zihinsel hareket ya da eleştirel düşünce kapasitesi zihnin yalnız yaşamında değil, politikanın çoğul alanlarında gerçekleşir."[506] Ayrıca Zerilli' ye göre Arendt' in temsili düşünme yaklaşımı da kendini başkalarının yerine koyarak düşünmenin yanı sıra diğer bakış açılarının kendileri tarafından düzeltilebilir olduğunun kabulünü içermektedir. Bu yolla Arendt' te yargılamak, farklı perspektifleri bir arada tutarak ortak bir dünya kurma çabasını ifade etmektedir. Zira Arendt, çağdaş demokratik teorisyenlerin yaptığı gibi rakip dünya görüşlerini yargılamaya yönelik çeşitli araçlarla ilgilenmek yerine, çoğul perspektiflerin dile getirilebileceği ortak bir dünyanın daralmasına dair bir farkındalığa işaret etmiştir.[507] Arendt' in yargı yaklaşımı hem Kant'ın beğeni yargısından yaratıcı bir şekilde türetilmiş, hem de çağdaş politik sorunlar için son derece derinlikli açıklamalar sunmuştur. Ayrıca, düşünme etkinliğini yalnızca bireysel zihinsel bir süreç olarak değil, kamusal sorumluluğun temel bir koşulu olarak ele alması, politik yargının önemi açısından son derece öğreticidir. Zira Arendt' e göre, bireylerin politik alanda özgürce yargıda bulunabilmeleri, ancak kendi içlerinde sürdürdükleri eleştirel düşünme ve diyalogu da hesaba katarak mümkündür. Bunun yanı sıra, düşünmenin başkalarının bakış açılarını da dikkate alan ve temsili düşünme olarak kavramsallaşan boyutu, yargıda somutlaşarak, bugün çoğulcu demokrasilerimizin için hala güncel olan bir perspektif sunmaktadır. Nitekim Arendt, bugünün özgür eşit demokratik bireyine seslenircesine, verili kuralların ötesinde düşünmenin ve yargılamanın bir yeti olarak her insanda mevcut olduğuna ve her ikisinin de politik sorumlulukla ilişkisine dikkat çekmiştir. Bu anlayış, imkanları, bilgisi, yetenekleri ile özelleşen seçkin bir gruba ya da 'uzman' lara ait görülen yargılama yetisi kavrayışına karşılık, yargıyı sıradan demokratik yurttaşın politik kapasitesi olarak keşfetmek anlamına gelir. Arendt' in düşünsel katkılarını merkeze almak, politik yargının

[506] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, ss. 274-75.
[507] a.g.e., s. 279.

modern dünyadaki krizlerinin nedenlerini anlamak ve bu krizlere karşı çoğulcu, sorumlu ve özgürleştirici bir yaklaşım geliştirmek açısından büyük önem taşımaktadır.

3.4 Gadamer: Hermeneutik ve Yargı

Hans-Georg Gadamer' in (1900-2002), *Hakikat ve Yöntem*' de (Truth And Method) ele aldığı felsefi hermeneutik yaklaşımı, modern anlamda sadece yorum kuramlarının değil, politik aklın ve yargının yeniden değerlendirilmesinde kilit bir rol oynamaktadır. Anlamaya dair her çaba, Gadamer' in görüşünde, tarihsel koşullara, geleneksel birikime ve iletişim ortamına sıkıca bağlıdır. Bu yaklaşım, politik yargıyı anlama çabamızda, yargılarımızın teknik ve hesaplayıcı işlevinin ötesinde tarihsel olarak şekillenmiş ve ontolojik olarak kök salmış bir pratik olduğunu göstermesiyle bize farklı bir boyut sunmaktadır. Habermas, Rawls ve Arendt insanın zihinsel bir yetisi olarak ele alınan ve farklı boyutlarda işlenen yargının, Gadamer ve felsefi hermeneutik yaklaşımı ile birlikte kazandığı pratik ve etik bir boyuta yapılan vurguya yer vermek istiyoruz.

Bugün politik yargının epistemik kesinliğinin yönteme dayandırılması modernliğin en tartışmalı miraslarından biridir[508]. Hakikaten de politik yargıyı anlamaya çalışırken tartışmanın bir şekilde nasıl bir yargı verirsek uzlaşacağımız sorusunda düğümlenmesi, bir teori önerisi beklemenin alışkanlık haline gelişine işaret eder. Bizden istenen bir 'yöntem' belirlemenin gerekliliğidir. Bunun dışındaki her şey kaygan bir zeminde hareket etmek anlamına gelir. Politikanın ve politik yargının işin ehline, uzmanına devredilmesi de bu anlayıştan ileri gelir. Gadamer ve felsefi hermeneutik ise, Jean Grondin' in deyişiyle "yöntemle kontrol edilebilen alanın hep dışında duran bir şeyle"[509] ilgilenmektedir.

[508] Bu noktada Hüsamettin Arslan'ın şu sözlerini hatırlamak yerinde olur: "Gadamer' in hermenöytiğinin, dolayısıyla *Hakikat ve Yöntem*'in bize mesajı şudur: Önce hakikat, sonra yöntem yöntemden önce hakikat. Hakikatsiz yaşayamayız; yöntem; modern dünyanın yeni idollerinden biridir." "Hüsamettin Arslan, "Türkçede Gadamer'e Ön Söz", *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt (Karton Kapak)*, çev. İsmail Yavuzcan, istanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. XIV.

[509] Jean Grondin'den aktaran a.g.e., s. XVIII.

Dolayısıyla onun hermeneutik' i, anlama ve yorumlama faaliyetinin temelinde yer alan ancak yöntemle kontrol edilemeyecek insani uğraş alanlarını sorgular.

İnsani uğraş alanlarının da yöntemle belirlenme çabası, insanın kontrol edilemez doğası nedeniyle cevapsız bir çağrı niteliği taşır. O halde hakikat, ama çoğu zaman post-truth olarak nitelendirilen çağımızda neyin hakikati? Yargılarımız söz konusu olduğunda post-modern birey burada bir hakikatten bahsetmeyi kabul edecek midir? Zira O, 'yöntem' i de kabul etmediği zannındadır. Ayrıca etik ve politik meseleler söz konusu olduğunda da etik yargılar bireysel bir soru olarak, politik yargılar ise kolektif bir bağlamda ele alınır. Bu minvalde etik yargılar, 'ne yapmalıyım? sorusuna cevap ararken, politik yargılar 'nasıl birlikte yaşamalıyız?' sorusunu gündeme getirir. Gadamer, etik ve politik yargılar arasında kesin sınırlar çizmek yerine, bu iki yargı biçiminin sürekli diyalog içinde olduğunu savunur. Diyalog, onun hermeneutik' inin temel kavramlarından biridir. Bugün en 'iyi' sini biliyorum iddiasıyla birbirini dinlemeye gerek duymayan bireylerin yargılarına dair konuşuyorsak, Gadamer' in hermeneutik' i bize önemli bir bakış açısı sunacaktır: "Hermenoytikle, haklı olabileceği inancıyla ötekini dinleme yeteneğini kastediyorum."[510]

Gadamer' in hermeneutik yöntemi, bireye sadece 'doğruyu bulmak' gibi mutlak bir hedef koymaz. Aksine, her yorumun belli bir bağlamda anlam taşıdığını, bu yüzden anlamaya çalışmanın kendisinin değerli olduğunu öğretir. Bu yaklaşım, günümüz insanına eleştirel düşünme ve farklı görüşlere açık olma becerisi kazandırmak bakımından önem taşır. Gadamer, anlama ve yorumlamayı değerlendirirken, ele alınan diğer filozoflardan farklı olarak geleneğe özel bir vurgu yapar. Hem bu vurgu hem de politik yargı araştırmamızda ele aldığımız diğer filozoflardan farklı olarak, Kant' a değil Aristoteles'in *phronesis* kavramına başvurusunun ne anlama geleceği çalışmamız açısından önemlidir.

[510] Gadamer'den aktaran a.g.e., s. XVI.

3.4.1 Felsefi Hermeneutik

Hermeneutik, genellikle anlama ve yorumlama sanatı olarak karşılanmaktadır. "*Hermeneuein*" kökünden türeyen, "bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatı"[511] olarak karşılanan kavram, Antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Orta çağda, Patristik felsefe ve Martin Luther'in Protestan yorumu ile dini metinlerin yorumlanmasıyla ilgili bir disiplin olmuştur. Gadamer için Protestanların kutsal metinleri yorumlamanın bir yolunu bulma çabaları oldukça önemlidir. Zira bu çaba, J.Danhhauer' in kitabının başlığı ile- "Kutsal Metinlerin Açıklanmasının Yöntemi Olarak Kutsal Hermeneutik"- hermeneutik kavramının ilk kez kullanılmasına da neden olmuştur.[512] Rönesansla birlikte hermeneutik' i geliştirme çabaları sürmüş, ancak Gadamer buradaki anlama ve yorumlamaların zamanla dogmatik ve okasyonalist momentlerle birlikte anlamanın genel kurallarını elde etme peşine düştüğünü söyler. Böylesi yönelimleri aşmaya çalışan ve hermeneutik' i evrensel bir anlama öğretisi haline getiren ilk isim Schleiermacher olmuştur. Schleiermacher' in yaptığı hermeneutik temellendirme ile "hermeneutik *tüm tarihsel tin bilimlerinin zemini* haline gelmiştir, sadece teolojinin değil...metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanılıyordu. Bu artık ortadan kalktı ve *tarihselciliğe* giden yol açılmış oluyordu."[513] Bu sebeple Schleiermacher, hermeneutik açısından, anlama fenomenine yönelen ilk düşünür olarak değerlendirilir.[514] Gadamer' e göre Schleiermacher' den sonra psikolojik yorumlama "romantizmdeki dehanın bilinçsiz yaratıcılığı öğretisi" nden destek görerek yaygınlaşmış ve tin bilimlerinin başat kuramı haline gelmiştir. Zira buradan itibaren de Dilthey, tin bilimlerini sistematik açıdan temellendirmek istemiş, hermeneutik' inin psikolojik temeline de 'yaşantı' kavramını yerleştirmiştir. Gadamer, Dilthey' ın hermeneutik' in, keyfi tutumların ve şüpheci sübjektivizme karşı teorik genel geçerliliğini

---

[511] Bu terim, ilahi mesajların duyurucusu, yeryüzü ve gökyüzünü yaşayanlar ile ölüleri, tanrılar ile insanları birbirine bağlayan haberci tanrı Hermes' e atıfta bulunmaktadır. Hermes, burada tanrının buyruklarını doğrudan aktarmaz, buyrukların ölümlülerin anlayacağı şekilde açıklamasını yapmaktadır. Gadamer' e göre başka bir 'dünya' ya ait anlamı, yaşanılan dünyaya aktarma anlamıyla anlaşılıyor olması buradan kaynaklanmaktadır. Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Cogito*, çev. Doğan Özlem, S. 89 (2017), s. 42.

[512] 1654 yılında yayımlanan kitabın Latince başlığı "*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum*" şeklindedir. Bakınız. Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitâbiyât, 202M.S., s. 48.

[513] Gadamer, "Hermeneutik", s. 46.

[514] Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift, "Hermeneutiğe Giriş", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 19.

temellendirme görevi için bilincin tarihsel gerçeklerin üzerine çıkması gerekliliği anlayışını benimsediğini[515] lakin 'tarihsel bilinci', bilimin doğruluk iddiasıyla bağdaştırma görevinin üstesinden gelemediğini düşünmektedir.

Burada hermeneutik' in çok kısa bir girişinin verilmesinin nedeni, Gadamer' in felsefi hermeneutik' i ile eski hermeneutik anlayışlarına sürekli göndermede bulunmuş olması sebebi iledir. Zira, Gadamer kendi anlayışını açımlamak için sıklıkla bahsedilen isimlere göndermede bulunur.[516] Gadamer açısından problem, Hermeneutik' in, 19.yy'ın sonuna kadar kendini yorumlayıcı bilimlere metodolojik yönler vermekle sınırlandırmış olmasıdır ve bu elbette bir 'önce yöntem' anlayışıdır. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*de hermeneutik araştırmasının, Kant'ın amacına benzer şekilde, 'anlama nasıl mümkündür?' sorusunu gündeme getirdiğini iletmektedir.[517] "Dolayısıyla burada mesele, anlam bilimlerinin yöntemleri değildir."[518]

Gadamer' in hermeneutik düşüncesi, *anlama*nın yalnızca bir bilgi edinme süreci olmadığı ve fakat tarihsel olarak yerleşik, dilsel olarak kurulan ve etikle yönlenen bir varoluş tarzıdır. Bu minvalde, Gadamer' in en çok etkilendiği ismin, önyargılar-ön anlamalar başlığında kısaca değindiğimiz üzere, Heidegger olduğu aşikardır. Nitekim onun düşünceleri Heidegger'in *Varlık ve Zaman*da temellendirdiği ontolojik hermeneutik' ten beslenmiştir. Gadamer' e göre hermeneutik' e felsefi karakterini ve evrenselliğini kazandıran Heidegger, *Dasein* analitiğinde, *Dasein*' ın sonluluğunu ve tarihselliğindeki devinimini göstererek, dünya ile tecrübesinin tümünü yansıtmaktadır.[519] Heidegger'in düşüncesinde anlam, nesnel bir varlık hakkında edinilen bilgi değil, *Dasein*' ın dünyayla olan ilişkisinde açığa çıkan bir varoluş kipidir. Gadamer' in felsefi hermeneutik' i de yukarıda bahsedilen hermeneutik geleneğinin ötesine geçerek özellikle Heidegger' in ontolojik hermeneutik' i üzerine kurulu bir zeminde yükselir. Heidegger'de 'anlama' nın bilgiye ulaşmak için başvurulan zihinsel bir faaliyet olmaktan çıkarak, varlığın kendini

[515] Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve 'Hakikat ve Yöntem' (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 12-13 (2001), s. 296.
[516] Bknz. Gadamer, "Hermeneutik", ss. 42-58; Arslan Topakkaya, "Felsefî Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4 (2007), s. 77.
[517] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008, s. XLIII.
[518] a.g.e., s. XLI.
[519] a.g.e., s. XLIII.

açığa çıkarma biçimine dönüşümü; Gadamer' de anlamanın tarihsel, dilsel ve etik boyutlarını içeren bütüncül bir yapı kazanmasına neden olmuştur denilebilir. Yani Gadamer' in amacı, anlamanın, tarihsel insan varoluşu açısından taşıdığı anlamı araştırmaktır.

Günümüz dünyasında anlam kargaşası, bireylerin sağlıklı yargılara varmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Düşünsel berraklığı engelleyen daha önce betimlediğimiz tüm durumlarda 'anlama' ya da anlamı derinlemesine çözümleme ve yorumlama oldukça önem kazanmaktadır. Yaşamımızda, nasıl 'iyi' davranacağımıza dair karar verirken kim olduğumuza, hangi amaçları arzuladığımıza vb. dair bir anlayışa dayanırız ve bu anlayış yorumlamayı da beraberinde getirir. Yaşamda verdiğimiz tüm kararlar kültürümüzle, dilimizle yakından ilişkilidir. Bu durum elbette geleneği varsaymaktadır. Bununla ilişkili olarak, Gadamer bize *bildung*[520] kavramından hareket ederek, modern bilimlerin tezlerine direnen hümanist geleneğe bakmayı önerir.[521] O, hümanizmin temel kavramları olarak, *Bildung* (kültür,eğitim), *sensus communis* ve yargı yetisini ele alır. Elbette Gadamer' in bu kavramlara başvurusunun nedeni '19.yy'ın metodolojisinin suni darlığında' bu kavramların buharlaşmış olmasıdır. Beiner' in ilettiği gibi, hümanistik çalışmaların geleneksel rolü, yaşamın somut durumlarında uygun iyi eylem standartlarını geliştirmek için bir tür öz-anlayış geliştirmekti. Bununla birlikte Gadamer, Kant' ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile insan bilimleri tarihinde bir dönüm noktası yaşandığını ve beşerî bilimlerin geleneksel işlevini kökten değiştirdiğini düşünmektedir.[522] Bu minvalde Gadamer için,

> O, zevk kavramını, özel bir yargı ilkesi olarak bağımsız gerçeklik talebinde bulunabilecek bir alanla sınırladı -ve bunu yaparak bilgi kavramını aklın teorik ve pratik kullanımıyla sınırladı. Güzel olan (ve yüce olan)la sınırlanan yargı fenomeni onun transandantal amacı için yeterliydi; fakat çok daha genel estetik haz tecrübesi kavramını ve hukuktaki ve ahlaktaki estetik yargı aktivitesini felsefenin merkezinden uzaklaştırdı.
>
> Bunun önemini yeterince vurgulamak mümkün değil; çünkü burada feragat edilen şey, filolojik ve tarihsel incelemelerin içinde yaşadığı unsurdur ve onlar "anlam bilimleri" adı altında, kendilerini doğa bilimlerinin yanında metodolojik olarak temellendirmeye kalkıştıklarında, bu onların kendi kendilerini-kavrayışlarının

[520] Bildung, insanın doğuştan sahip olduğu yeteneklerini ve kapasitesini geliştirmenin kendine özgü insani yoludur ve kültür ve eğitim fikriyle ilişkilendirilir. a.g.e., s. 13.
[521] a.g.e., s. 24.
[522] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 19.

> mümkün biricik kaynağıydı. Şimdi Kant'ın transandantal analizi, onların kendilerini adadıkları gelişme ve inceleme için gerekli geleneksel materyallerin hakikat taleplerini kabul etmeyi imkansızlaştırdı. Nitekim bu, anlam bilimlerinin metodolojik biricikliğinin meşruiyetini yitirmesi anlamına geliyordu.[523]

Gadamer, *sensus communis*' i estetik yargı gücüne indirgemenin hatalı olduğunu düşünmekle birlikte, sağlam yargıda bulunan kişinin tikelleri evrensel bakış açılarına göre değerlendirmediğini gerçekten önemli şeylerin anlamını bilen, şeylere doğru, sağlam bakış açısından bakabilen kişi olduğunu düşünmektedir.[524] Gadamer Kant'ın, hümanist geleneğin yargı, beğeni *sensus communis* gibi temel kavramlarını sahip olduğu sosyal ve politik önemlerinden arındırdığını ve sadece 'estetik' kavramlara dönüştürdüğünü düşünür. Oysa "sensus communis sosyal ve ahlaki varlığın unsurlarından biridir."[525] Ancak, "Sensus communis'in Kant'ta hiçbir rolü yoktur."[526] Hatırlayacağımız üzere Arendt tam tersini düşünmüş ve Kant' ın yargıyı araştırdığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi'* nde onun yazılmamış politika felsefesini bulmuştu. Ancak Gadamer, tam tersi şekilde düşünür:

> Yargı fakültesine atfedilen evrensellik (*Allgemeinheit*) hiçbir şekilde Kantın düşündüğü kadar genel (*gemein*) değildir. Yargılama yetisi hiç de herşeyi karşılaması gereken bir fakülte değildir. Herkes yeterli ölçüde "ortak hisse" (*gemein Sinn*) -yani yargıya- sahiptir ve ona sahip olduğu için kişiden bir "ortak cemaat hissi" (*Gemeinsinn*), sahici bir ahlaki ve sivil (*civic*) dayanışma sergilemesi beklenir, fakat bu aynı zamanda doğru ve yanlış yargı, "ortak iyiye" ilgi demektir. Vico'nun hümanist geleneğe böylesine bel bağlamasına yol açan şey şudur; nitekim o, cemaat hissi kavramının entelektüalizasyonuna karşı bu kelimeye özgü Roma geleneğinde yaşayan anlam zenginliğini – bu bugün de Latin ırkının karakteristiğidir – kararlı bir şekilde korur. Aynı şekilde, Shaftesbury kavramı ele alırken, gördüğümüz gibi onu aynı zamanda hümanizmin politik ve sosyal geleneğiyle ilişkilendirmiştir. Sensus communis sosyal ve ahlaki varlığın unsurlarından biridir… Tam tersine, bu düşüncenin Yargı Gücünün Eleştirisi (Kritik Der Urteilskraft/Critique of Judgment)'ndeki Kant versiyonunda çok farklı bir vurgu vardır. Artık kavramın temel ahlaki anlamının hiçbir sistematik yeri yoktur. Bildiğimiz üzere o, ahlak felsefesini İngiliz felsefesinde işlenen "ahlaki duygu" doktrinine açık bir karşıtlık

[523] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, s. 56.
[524] a.g.e., ss. 43-44.
[525] a.g.e., s. 44. Gadamer, burada retorik hümanizm geleneğini devam ettiren Vico ve İskoç sağduyu felsefesindeki etkisiyle Shaftesbury' nin *sensus communis* fikrini canlandırma çabalarını anlatır. a.g.e., ss. 25-41.
[526] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, s. 46. Çünkü O, "sensus communis'i subjektif bir ilkeye" indirgeyip entellektüelleştirerek, beğeni ve yargı yetisi de dahil olmak üzere bu kavramları tüm topluluk ilişkilerinden soyutlar. a.g.e., ss. 59-60.

> içinde geliştirmiştir. Bu yüzden o, sensus communis kavramını ahlak felsefesinin bütünüyle dışına itmiştir.[527]

Dolayısıyla Gadamer, yargı meselesinde önemli ölçüde referans kaynağı olan Kant'ın estetik yargı yaklaşımını eleştirirken, bugün elitist bulunan Aristotelesçi *phronenis* kavramına başvurur. Bunun nedeni yargı yetisinin incelendiği Kant estetiğinde belirli aşkın amaçları yani güzelin olasılığı için *a priori* koşullarını sağlamak için öznel bir temelin verilmiş olmasıdır[528]. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*' in 'Estetik Boyutu Aşmak' başlığında, anlam bilimleri için hümanist geleneğin (*bildung,sensus communis*, yargı yetisi, estetik haz kavramları üzerinden) önemini vurgulayarak, yargının bu estetik boyutla tanımlanmasındaki problemli yönleri göstermektedir. Gadamer, Kant'ın, hiçbir yasanın verili olmadığı durumda yargıda bulunmayı estetik yargı ile açıklamasındaki[529] "estetik yargıyı sübjektivitenin a priorisinde temellendirme"[530] sini ve Kant'ın teorisini genişletip radikalleştiren romantik estetik anlayışı eleştirir. Kant'tan sonra gelişen 'estetik bilinç' kavramında sanatın büyük bireysel dehanın ürünü olarak ele alınması, onu gündelik yaşamın yavan kaygılarından ve uygulanmalarından ayrı bir noktaya konumlandırmıştır. Böyle bakıldığında sanatçı, toplumsal bağlamların dışında hareket eden- hatta etmesi gereken- radikal bir bağımsızlıkla sanat yaratan kişi olarak anlaşılmıştır. Böylece, "Sanat kendisine ilişkin bir bakış açısı haline gelir ve kendisine ait özerk üstünlük iddiası tesis eder."[531] Dolayısıyla bizi ve yaşamımızı şekillendiren tüm olanakların dışsallaştırılmasıyla bir 'özgürlük' yakalandığı düşünülür. Bu noktada Gadamer şöyle söyler: "Sanatın ideal olanla hayatı uzlaştırması yalnızca lokal ve geçici uzlaştırmadır. Güzellik ve sanat gerçekliğe sadece geçici ve görünüşü değiştiren bir pırıltı verir. Sanatın ve güzelliğin kişiyi yükselttikleri ruh özgürlüğü realitede değil, yalnızca estetik durumdaki özgürlüktür. Bu yüzden, Kant'ın estetik olarak uzlaştırdığı "dır/olan" ile "meli/olması gereken" düalizminin arkasında çok derin, çözülmemiş bir düalizm

[527] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, ss. 44-45.
[528] Beiner, *Political Judgment*, 1983, ss. 23-24.
[529] Kant' tan önce, Shaftesbury, Hutcheson ve Hume' un estetik geleneğinin merkezinde de böylesi bir anlayış -sanat eserini doğru şekilde yorumlayıp değerlendirebileceğimiz hiçbir çıkarımsal prosedür olmadığını varsaydığı- vardır. Dolayısıyla estetik yargının bilişsel olmadığı, bir sanat eserinin anlamı veya değeri hakkındaki iddiaların bilgi gerekçelendirme veya belirleyici kavramlarla hiçbir ilgisi olmadığı sonucuna varan Kant tarafından da takip edilmiştir. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 129.
[530] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, s. 76.
[531] a.g.e., s. 114.

vardır. Estetik uzlaştırmanın şiiri kendisinin-bilincini, yabancılaşmış gerçekliğin nesri karşısında aramalıdır."[532]

Bu minvalde, sanatçı dehasıyla ele aldığı sanat eserinin özgünlüğünü serimlerken yerleşik anlayışın dışında, tamamen öznel bir bakış açısı ile hareket eder. Bu tür eserler, mevcut estetik anlayışın dışında kaldıkları için sadece biçimsel olarak değil, toplumsal bağlamdan da kopuk görülme eğilimindedir. Dolayısıyla bu durum, sanat eleştirisi açısından ciddi bir sorun teşkil eder. Eserin, neye göre ve nasıl değerlendirileceği belirsizleştiğinde, eleştirel yargı da sağlam bir zeminden yoksun hale gelir. Sanatçı kendi öznel deneyimini ve bireysel yaratıcılığını merkeze aldığında, ortaya çıkan eser, izleyicinin ortak anlam dünyasında doğrudan bir karşılık bulmayabilir. Örneğin, yalnızca bir nesneyi sergilemekten ibaret görünen kavramsal bir yerleştirme çalışması, sanatla ilişkisi daha klasik biçimlerde kurulmuş bir izleyici için anlamsız ya da saçma görünebilir. Bu gibi durumlarda, eleştirmen değerlendirme yaparken eserin içsel mantığını ya da tarihsel bağlamını göz ardı ederek yalnızca kendi yorumuna başvururursa, sanat eleştirisi öznel değerlendirmelerin sınırlarına sıkışır. Böylece estetik yargılar, rasyonel temellerden uzaklaşarak keyfi ve spekülatif bir alanda kalır; anlamlandırma süreci ise sistemli düşünce üretmekten çok bireysel algıya dayanır. Bu sebeple Gadamer sanat eserinin burada oluşan 'estetik bilinç' ile anlaşılamayacağını düşünür. O, böyle bir soyutlanma yerine, toplumsal tarihsel koşulların önemini vurgular. "Her ne olursa olsun, sanatın tarihindeki büyük çağların, insanların kendi çevrelerini, estetik bilinç ve bizim "sanat" kavramımız olmaksızın, dini ya da seküler hayattaki fonksiyonları herkesçe anlaşılabilecek ve kimseye sadece estetik haz vermeyen yaratılarla doldurdukları çağlar olduğundan şüphe edilemez."[533] Dolayısıyla Gadamer' e göre "Sanat eseri, içinde ortaya çıktığı şartların "imkanlarından" (*Kontingenz/contingency*) izole edilemez ve izolasyonun ortaya çıktığı yerdeki sonuç ise, eserin fiili varlığını zayıflatan bir soyutlamadır. O bizatihi temsil ettiği dünyaya aittir."[534] Steinberger' in haklı vurgusuyla, Gadamer' in bir sanat anlayışını diğerine karşı keyfi bir şekilde ortaya koyduğu düşünülebilir. Ancak Gadamer' in eleştirisi, yargı problemi için son derece önemli

[532] a.yer.
[533] a.g.e., s. 112.
[534] a.g.e., s. 163.

sonuçları olan karmaşık ve güçlü epistemolojik perspektife dayanmaktadır. Bu sebeple Gadamer' in estetik bilinci reddi ilk olarak, sanatın diğer zihinsel faaliyetlerden farklı olmadığına ve ikinci olarak sanat da dahil olmak üzere tüm bu tür faaliyetlerin tanımı gereği, gündelik ilişkiler dünyasını oluşturan geleneksel anlam ve değer yapılarına gömülü olup, onlardan ayrılamayacağına yöneliktir.[535]

Burada çok genel bir çerçevede verilen Gadamer' in eleştirileri aslında felsefi hermeneutik' ini açımlama yolundaki niyetinin basamaklarıdır. Bu sebeple kendi felsefi hermeneutik görüşlerini diğer hermeneutik anlayışlardan ayıran ve 'anlama' ya yönelik 'tarihsel hazırlıkla' devam eden bir yaklaşım sergiler.[536] Artık anlamanın tarihselliği hermeneutik ilke statüsüne yükselmeye hazırdır ve bunun için ilk adım, zorunlu olarak sınırlı, tarihsel ve dilsel olarak konumlandırılmış varlıklar olarak önyargıların kabulünü içerir. Daha önce önyargılar-ön anlamalar başlığında değindiğimiz önyargıların her zaman görüşümüzü şekillendirdiğini ve aslında anlamanın kendisinin koşulu olduğunu savunmuştu Gadamer. Ona göre aydınlanma düşüncesi akıl ve gelenek arasında talihsiz ve hatalı bir ikiliğe yol açmıştır. Yani, yalnızca nesnel yöntemlerle kanıtlanabilen şeyler hakikat olarak görülürken, gelenekten aldığımız önyargılar 'aşılması' gereken engeller olarak nitelendirilmiştir. Ancak tarihe gömülü olmamız dolayısıyla önyargılar her zaman görüşümüze ve aslında anlamamıza etki edecektir. Bu elbette "kendi ön-anlamamıza yapışıp kalmak"[537] anlamına gelmemelidir. Bu sebeple Gadamer önyargıyı, bilimsel yöntemle ortadan kaldırılması gereken temelsiz yargının olumsuz çağrışımlarından kurtarmak ister. Burada eleştirel düşünme önemlidir lakin eleştirel düşünme yoluyla kendisini önyargılardan uzaklaştıran öz-bilinçli bir özne tasavvuru hatalıdır. Nitekim, "Sübjektivitenin odağı tahrif edici bir aynadır. Bireyin kendi kendisinin-bilinci tarihsel hayatın kapalı devrelerinde parıldayıp sönerek titreşen bir bilinçtir yalnızca. *Bu yüzden bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılarıdır.*"[538] Bu minvalde Gadamer geleneği savunurken, geleneği seçen ya da onaylayan bir özne anlayışı yerine geleneğin üzerinde hak iddia edeceği kişiden söz eder. Gelenek zaten verilidir ve biz bu verilmişliğin içinde yargılarda bulunuruz. "Gelenek ve

[535] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, ss. 189-90.
[536] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, ss. 239-367.
[537] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 8.
[538] a.g.e., s. 20.

ananenin kutsallaştırdığı şeyin adı konmamış bir otoritesi vardır ve sınırlı/sonlu tarihsel varlığımızın alâmeti farikası, bize intikal eden/tevarüs eden şeyin – açıkça temellendirilmemiş olan şeyin – tavır ve davranışlarımızda belirleyici bir gücü vardır."[539] Geleneğin kişiler üzerindeki otoritesinin kabulü, Gadamer' in eleştiriye yer vermeyen bir muhafazakâr olarak eleştirilmesine neden olmuştur. Ancak Gadamer, aydınlanmayı topyekûn eleştiren bir bakış sergilemez, o hem geleneğin hem modernitenin olumlu gördüğü yanlarını ele alır ve bu iki ufkun bir nevi kaynaşmasının imkanını gösterir. Bu noktada aydınlanmayı önyargıyı aşağılaması ve geleneği reddi noktasında eleştirirken, romantizmin geleneği aklın antitezi görme anlayışını da eleştirerek bu yaklaşımı 'gelenekçilik'[540] olarak adlandırır. Bu anlayış, gelenekte her zaman bir özgürlük ve tarih unsuru olduğunu gözden kaçırmaktadır. "Her nasıl olursa olsun, muhafaza etme devrim ve yenilik kadar özgürce seçilmiş bir eylem türüdür."[541]

Bir şeyi anlamak, geleneği olduğu gibi almak değil; ona kendi yorumlarımızı katmak ve onunla aktif bir diyalog kurmaktır. Geleneğe gerçekten muhatap olmak, onu yeniden değerlendirmek ve bugünün bakış açısından anlamını sorgulamaktır. Böylesi bir yaklaşım geleneği yeniden yaratan, yorumlayan, değiştiren ve aynı zamanda sürdüren bir anlayıştır. Gadamer' in 'tarihsel olarak etkin bilinç' kavramı geleneğin bu boyutunun merkezine yerleşir. "Tarih bilincimiz daima geçmişin yankısının işitildiği farklı seslerle doludur. O yalnızca bu tür sesler çeşitliliğinde var olabilir: bu paylaştığımız ve parçası olduğumuz geleneğin doğasını oluşturur."[542] Gadamer, hermeneutik deneyim analizinde, tarihsel olarak etkin bilinçle salt tarihsel bilinci karşılaştırır. Bu minvalde tarihsel okul, salt tarihsel bilinci, geçmişin şimdiki zamandan farklı olarak tanınması ve geçmişi hemen anlayamayacağımız için buradaki tarihsel farklılığı aşmak için bir yönteme ihtiyaç duyulacağı yönünde ele almıştır. Böyle bir anlayışın yetersizliği yalnızca tarihsel etkiler bağlamında ele alınmasından kaynaklanır ve tek taraflı bir bakış sergiler. Bu minvalde Gadamer' in tarihsel olarak etkin bilinç anlayışı, bizzat kendisin de daima tarihten etkilendiğinin farkında olacak şekilde bir 'etkin' olmayı içerir. Bu bilinç, gelenek aracılığıyla geçmişle zorunlu olarak sahip olduğumuz ilişkinin farkındalığı ile gelenek ve

[539] a.g.e., s. 25.
[540] a.g.e., s. 26.
[541] a.g.e., s. 27.
[542] a.g.e., s. 30.

geçmişten öğrenmeye açıklık üretir.[543] O halde tarihsel olarak etkin olan bilinç, önyargıları göz önünde bulundurduğu gibi aynı zamanda onun yansıtıcı boyutunu da göz önüne almaktadır. Gadamer' in belirttiği gibi buradaki çift anlamlılık; bilincin hem tarihten etkilenmesi hem de bu etkinin farkında olması anlamına gelir[544]. Ancak bu bilinç, geleneğin etkisinden kurtulacağımız anlamına gelmemektedir. Zira "*tarihsel olmak kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.*" Bu sebeple geleneğe dair her türlü farkındalık da kısmi olacaktır, gelenekle her zaman karşılaşmak durumundayız. Gelenekle karşılaşmamız ise bir diyalog formundadır. Yani gelenekle bir nesne ile karşılaşma gibi değil, bir 'öteki' ile karşılaşma söz konusudur. Ben ile Sen arasındaki ilişkiye benzer şekilde, "Kendisini böyle bir ilişkinin karşılıklılığın dışında konumlandıran kişi bu ilişkiyi değiştirir ve ahlaki normları çiğner. *Kendisini gelenekle canlı ilişkinin dışına yerleştiren kişi de aynı şekilde bu geleneğin anlamını kesinlikle aynı şekilde tahrip eder*…bir gelenekte konuşlandırılmış olmak bilginin özgürlüğünü kısıtlamaz, tersine onu mümkün kılar."[545]

Geleneğe aidiyetimizi Gadamer' in işitme metaforu üzerinden anlamak kolaylaştırıcıdır. Nitekim işitmek yalnızca hitap etmez, duyulmaya mecbur bırakır. Bir şeyi görmek istemediğimizde başka bir tarafa bakmak söz konusu iken, bir şeyi istesek de istemesek de 'duymamazlık/işitmemezlik' edemeyiz.[546] "Ait olma kavramı burada yeni bir boyut kazanır. Ait olma geleneğin bize hitap etmesinden doğar. Gelenekte konuşlanmış herkes -ve bu bildiğimiz gibi tarihsel bilinçle yeni bir apaçık özgürlüğe açılan insan için bile geçerlidir- ondan kendisine gelen şeyi dinlemelidir. Geleneğin hakikati duyulara dolaysızca açık duran şimdi gibidir."[547]

Gadamer geleneği anlamın aktığı tarihsel bir diyalog alanı olarak betimler ve böylece Aydınlanma yaklaşımının baskıcı ve dogmatik anlamasının karşısında geleneği rehabilite etmiş olur. Bu bağlamda gelenekle olan ilişki, insanın anlamayı mümkün kılan ufkudur. Bu ufuk, kişinin dünyayı, başkasını ve kendini anlamasında belirleyici bir rol

[543] a.g.e., ss. 111-18.
[544] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, s. XLVIII.
[545] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 139.
[546] a.g.e., s. 280.
[547] a.g.e., s. 282.

oynamaktadır. Yorumcu her zaman bir geleneğin ve tarihsel bağlamın içinde konumlanmıştır. Dolayısıyla önyargılardan tamamen arınmış bir yorum ya da mutlak bir anlamaya ulaşmak mümkün değildir. Bu minvalde Gadamer' in öne çıkardığı bir diğer kavram ise 'zamansal mesafe' dir. Ona göre geçmişle bugün arasında oluşan mesafe, anlama açısından bir engel değil, aksine bir imkândır. Zamansal mesafe sayesinde yorumcu, kendi önyargılarını dışsallaştırabilir ve onlara eleştirel bir gözle bakma şansı yakalayabilir. Böylece anlamayı bozan, yanıltıcı önyargılar ayıklanırken, anlamaya hizmet eden doğru önyargılar daha belirgin hale gelir. Fakat bu ayıklama süreci, yorumcunun kendi iradesiyle değil, tarihin ve geleneğin sürdürdüğü diyaloğun içerisinde gerçekleşir. Önyargılar arasındaki ayrım, bireysel bir yöntemle değil, anlamı sürekli açık tutan bu tarihsel-diyalektik süreç aracılığıyla yapılabilir. Bu nedenle yorumcunun görevi, her zaman kendi önyargılarına karşı uyanık olmak, eleştirel bir hermeneutik bilinçle onları tanımaya çalışmak ve geleneğin sunduğu söylemle açık bir diyalog içinde kalmaktır.

Anlama süreci daima eksik, açık ve tarihseldir; bu nedenle hiçbir yorum nihai ve tamamlanmış değildir. Yorumcu, anlamaya çalıştığı şeyi sadece dışsal olarak değil, kendi tarihsel konumundan hareketle içsel olarak da kavrar, bu nedenle her anlama süreci bir '*kendini anlama'* dır. Bu da Gadamer' in hermeneutik' inde felsefenin özünü oluşturur: Kendi varsayımlarımıza, önyargılarımıza ve tarihselliğimize dair bitmeyen bir sorgulama yolculuğu. Yorumcu, bu yolculukta asla kesinliğe ulaşamaz ama tarihsel diyaloga katılarak anlamın daha sahici şekillerini keşfetme umudunu taşır. Bu noktada ise soru sormak önem kazanır. Zira, "*Soru*' nun özü ihtimallere açık olmak ve ihtimalleri açık tutmaktır. Eğer bir önyargı öteki kişinin ya da metnin bize söylediği şeyin görüşünü sorgulanabilir hale getiriyorsa, bu onun basitçe devre dışı bırakılacağı ve metnin ya da öteki kişinin kendi başına geçerli kabul edileceği anlamına gelmez. (…) Aslında kendi önyargımız riske edildiği için oyundaki yerini alır. Ötekinin hakikat iddiası yalnızca oyunda kalınarak tecrübe edilir ve kendisini oyunda tutması mümkün kılınabilir."[548] Bu

[548] a.g.e., s. 52.

noktada anlamanın bir unsuru olarak tarihsel olarak etkin bilinç, "*sorulması gereken doğru soruların keşfinde zaten/peşinen etkindir.*"[549]

Gelenekle karşılaşmanın doğurduğu *soru*lar bir araştırma ufku kazanmak demektir. Ufuk kavramı Gadamer için oldukça önemlidir. Zira görülebilen her şeyi görme imkanını oluşturan bir ufkumuz olmadığında uzağı görmek mümkün değildir ve uzağı göremeyen kişi de kendisine yakın olan şeyleri olduğundan büyük görerek abartmaktadır.[550] O halde yargıda bulunurken uzağı görebilecek bir ufka sahip olmadığımızda, verdiğimiz yargılar hep doğru görünme riskiyle karşı karşıyadır. Arendt' in Kant'tan hareketle ele aldığı genişletilmiş zihniyet kavramına benzer biçimde Gadamer de "ötekini anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirme"[551] den bahseder. Anlamanın bağlamdan bağımsız ve tarafsız olamayacağı bilakis her anlama çabasının yorumcunun kendi tarihsel ufkuyla şekillendiği düşünüldüğünde, ötekinin tarihsel ufku da dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, anlamanın şartı yalnızca karşımızdakini dinlemek değil, onu kendi tarihsel bağlamı içinde dinleyebilmek, duyabilmektir. Bu açıklığa sahip olmak bizi kendi önyargılarımızla yüzleşmeye ve onları geçici olarak askıya almaya zorlar. Çünkü geçmiş ya da öteki, bizimkinden farklı bir ufka sahiptir ve bu farkı görmezden gelen her yorum, anlamı çarpıtır. Bu yüzden Gadamer, anlamayı bir kendini yerleştirme süreci olarak tanımlar: ötekinin yerine geçmek, onun bakış açısını kendi bakış açımızla ilişkilendirmek ve bu iki bakışı bir arada düşünmek gerekir. Ne var ki bu, yalnızca empatik bir his değil, aynı zamanda tarihsel bir bilinç gerektirir. Yani ötekini anlamak, onun hangi tarihsel koşullar içinde düşündüğünü de anlamaktır. Ancak böyle yaklaşıldığında anlamlı bir diyalog kurulabilir. Bu nedenle Gadamer, hasta ile hekim arasındaki ilişkide olduğu gibi, karşılıklı anlamaya dayanan örneklerde, gerçek anlamanın uzlaşmadan çok karşılıklı açıklığı gerektirdiğini belirtir. Anlamanın bu tarihsel doğası, bizi Gadamer' in 'ufukların kaynaşması' dediği kavrama götürür. Tıpkı geçmişle şimdi arasındaki ilişki gibi, kendi ufkumuz ile başkasının ufku karşılaştığında yeni bir anlam alanı doğar. Bu kaynaşma, taraflardan birinin diğerine tamamen teslim olması yerine her iki tarafın da dönüşüme uğradığı bir süreçtir. Ufuklar durağan değil, hareketlidir, bireyle birlikte değişir, gelişir,

[549] a.g.e., s. 55.
[550] a.g.e., s. 56.
[551] a.g.e., s. 57.

genişler. Bu yüzden Gadamer' e göre anlamak, hiçbir zaman nesnel bir açıklama üretmek değildir. Anlamak, bir süreçtir ve bu süreçte hem anlamaya çalıştığımız şey değişir hem de biz.

Dolayısıyla, gelenekle karşılaştığımızda yapmamız gereken, onu bugüne indirgemek ya da onun içinde kaybolmak değildir. Bilakis, geçmişin ufku ile şimdinin ufku arasındaki gerilimi koruyarak, bu iki konumu birbirine yabancılaştırmadan ilişkilendirmektir. Gadamer' e göre bu gerilimli alan, hermeneutik' in gerçek görev alanıdır. Anlamanın gerçekleştiği yer tam da burasıdır. O halde, gelenek ya da ötekiyle karşılaşmak, geçmişi bugüne katmak değil, geçmişin kendi içsel tutarlılığına kulak vererek, onu bugünün ufkuyla karşılaştırmak demektir. Anlam bu karşılaşmada doğar. Tarihsel ufuk, geçmişi dondurmak değil, onu şimdiyle ilişkilendirmek ve bu ilişki içinde anlamı yeniden kurmaktır. Böylece Gadamer' in hermeneutik' i, anlamayı donmuş yapılarla değil, hareket halindeki bir diyalogla, yani sürekli dönüşen tarihsel ufuklar üzerinden tanımlar. Bu ufuklardaki "kaynaşmayı düzenli şekilde gerçekleştirmek tarihsel olarak etkin bilinç diye adlandırdığımız şeyin görevidir. (…) bu her anlamda yüz yüze gelinmesi gereken kaçınılmaz *uygulama* problemidir."[552]

Her anlamanın bir önyargıya, geleneğe, tarihe, farklı ufukların kaynaşmasına dayanıyor oluşu elbette yorumlamayı beraberinde getirmiştir. Ancak Gadamer, kutsal kitaplardaki vaazların taşıdığı anlamdan uzaklaşmasını örnek vererek uygulama meselesinin de anlama ve yorumlama kadar önem taşıdığını belirtir. Dolayısıyla o, uygulamayı aslında bir birleşme süreci olarak görmektedir. "*Anlama bir olay olarak gerçekleşir.*"[553] Belirtilmelidir ki bu sürecin hem zemini hem aracı olarak dil oldukça önem taşır. Heidegger varlığa dair muğlak anlayışın geliştirilmesi gerektiğini ve Dasein' in bunu kendini bilmesi için yapmasını söylerken aynı zamanda ve tam tersi yönde ancak kendine ilişkin bir anlama ile Varlığı geliştireceğini söylemektedir. Yani, Dasein Varlığı anladığı sürece kendini, kendini anladığı sürece Varlığı anlamaktadır. Buradaki Hermeneutik döngüde, Dasein' ın bu döngüye katılmasının yolu dildir. Buradaki dil ise, gramatikal yapılarla kurulmuş nesneleştirici bir dil değildir. Bilakis, Heidegger dili, Dasein' in

[552] a.g.e., s. 63.
[553] a.g.e., s. 66.

ikamet edeceği bir ev olarak görmektedir. "Dasein, zaten kendini hep dile getirmektedir. Dasein' in dili vardır."[554] Heidegger' in bu anlayışından hareket eden Gadamer, felsefi hermeneutik' in temeline dili yerleştirmektedir. Birey dilde yaşar ve anlam onun içinde vuku bulmaktadır. Tüm bunlarla düşünüldüğünde, aynı geleneğin farklı tarzlarda anlaşılması evrensel ve tikel olan ilişkisini sorgulatır Gadamer' e.[555] Bu elbette yargıda bulunmanın bir araştırmasıdır. Bu minvalde Gadamer şöyle söyler: "Demek ki anlama evrensel bir şeyi belirli bir duruma özel bir uygulama meselesidir. Bu *Aristotelesçi Etik'*i bizim için çok önemli hâle getirir."[556]

3.4.2 Aristotelesçi Etik' e Başvuru

> Doğal aklımızı, ahlaki ve politik sağduyumuzu nasıl yeniden kazanabiliriz? Diğer bir ifadeyle, teknik gücümüzün muazzam kuvvetini toplumun dengeli bir düzeni içinde nasıl yeniden bütünleştirebilir ve yaşayan bir dayanışmayı nasıl yeniden kurabiliriz? (...) Özellikle pratik ve politik akıl ancak diyalojik olarak gerçekleştirilebilir ve aktarılabilir. Öyleyse bence felsefenin başlıca görevi, bu akıl yolunu meşrulaştırmak ve pratiğe ve politikaya ilişkin aklı, bilime dayalı teknolojinin tahakkümüne karşı savunmaktır. İşte bu, felsefi hermeneutik' in amacıdır. Modern bilincin tuhaf yanılsamasını -bilimlerin putlaştırılmasını- düzeltir ve yurttaşın en yüce görevini -kendi sorumluluğuna göre karar vermeyi – uzmanlara teslim etmek yerine yeniden meşrulaştırır. Bu bakımdan Hermeneutik felsefe, eski pratik felsefe geleneğinin mirasçısıdır.[557]

Gadamer, modern bilim ve felsefenin *teori*yi *pratik*ten farklı ve birbirine karşıt olarak yanlış bir şekilde kavramsallaştırdığını düşünür.[558] Bu sebeple onun çabası, bu anlayışın sosyal politik dünyamızın önemli boyutlarını gözden kaçırıyor olduğunu göstermek olmuştur denilebilir. Gadamer' e göre bu ayrımlar aslında bizim akıl ve bilgiyi teori

---

[554] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 255.

[555] Gadamer özellikle teolojik ve hukuki hermeneutik' e özel bir önem atfeder, çünkü iki yaklaşımda tikel ve evrensel sorununa odaklanmıştır. Sorun, bu uygulamaya rehberlik edecek bir kuralın yararı olmaksızın evrenselin belirli bir duruma nasıl uygulanacağıdır: hukuki hermeneutik' te, yasanın belirli bir hukuki dava bağlamında nasıl uygulanacağı, teolojik hermeneutik' te, kutsal kitabın yazılı sözünün gündelik durumlara nasıl uygulanacağı ve belirli bağlamlara uygulanabilir manevi derslerin nasıl çıkarılacağı olmuştur. Bir yasanın ya da öğretisinin uygulanması, önceden farklılaştırılmış bir tikele önceden verilmiş bir etiketin yapıştırılması gibi değildir, aksine oldukça zorlu bir hermeneutik disiplini içerir. Yasal ya da kutsal metinlerin yorumlanması, kültürel olarak edinilmiş, kültürlenme ve etik alışkanlık niteliklerini varsayar ve Aristoteles'in örnek teşkil eden *ethos* analizinde klasik açıklamasını bulan, sağlam yargının bu nitelikleridir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, ss. 63-69.

[556] a.g.e., s. 70.

[557] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and social science", *Philosophy and Social Criticism*, C. 2, S. 4 (1975), s. 314,316.

[558] Hans-Georg Gadamer, *Praise of Theory: Speeches and Essays*, çev. Chris Dawson, New Haven, Conn: Yale University Press, 1998, s. 29.

alanında görmemize neden olarak, insanın varlığından kopuk bir alana hapsetmesine neden olmuştur. Bu sebeple akıl ve bilginin bizzat belirleyicisi olan 'kişi' nin kendinden hareketle anlama uğraşı Aristoteles'i önemli kılmaktadır. Ayrıca Gadamer, Aristoteles'in iyi üzerine sorgulamasında Platon'un entelektüalizmini paranteze almasıyla, Etik' in kurucusu olduğunu iletir.[559] O, erdem ile bilgiyi eşit gören anlayışın yerine Aristoteles'in, "bilginin insandaki ahlâkî temelinin *orexis*/çaba ve onun sabit bir tavra (*hexis*/karakter) dönüşümünü göstererek dengeyi sağla"[560] dığını düşünür.

Teori ve pratik ayrımı meselesinde en çok itham edilen isim Platon olmuştur demek yanlış olmayacaktır. Zira Gadamer' i belki de en çok etkileyen isim olarak Heidegger' in varlığın unutuluşunun ilk adımı olarak Platon'u hedef gösterdiği bilinmektedir. Gadamer' in Platon okuması ise ilginç şekilde Heidegger'in Platon okumasına meydan okuyan bir biçimde şekillenir.[561] Gadamer, Aristoteles'in anlayışının karşısına 'idealist' olarak yerleşen Platon okumasını reddederek, farklı bağlamlarda ve farklı söylem tarzları benimseseler de her iki filozofun da iyiye dair aynı soruları çözmeye çalışan kişiler olarak ele alınması gerektiğini söyler.[562] O, Platon' un mağara benzetmesinde filozofların iyi hakkındaki hakikati diğer yurttaşlara iletirken, yani bilgiyi pratikte uygulamaya çalışırken mağara sakinleri tarafından alaya alınmasını, kişinin hakikat bilgisini pratik hayata uygulama sorunu olarak anlamanın hata olduğunu savunur.[563] Gadamer, bu benzetmenin epistemolojiden ziyade, Platon' un daha geniş projesine hizmet ettiğini düşünmektedir. Öyle ki bu amaç, teorik yaşamın politikanın talepleri ve uygulamalarıyla uzlaşmaz olmadığını göstermeye hizmet etmiştir. Gadamer bu benzetmede Platon'un çifte körlüğe işaret ettiğini belirtir: ilk olarak, karanlığa alışkın olanların mağarayı terk edip güneş tarafından kör edilmeleri ve ikinci olarak, güneşi görenlerin mağaranın karanlığına geri döndüklerinde yaşadıkları körlük. Burada filozofların mağaraya döndüklerinde, yaşadığı körlük sürdüğü sürece, güneşi görmüş olmaları önemini kaybeder. Bu minvalde, "kişi

[559] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 70.
[560] a.yer.
[561] Gadamer ile Heidegger arasındaki en büyük farklılıklardan biri Gadamer' in "batı nihilizminin kökenini Platonda görmekten kararlı bir biçimde kaçınması" olduğunu vurgulamıştır. Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany, N.Y: State Univ of New York Pr, 1995, ss. 110-23; Ayrıca bknz. Robert B. Pippin, "Gadamer's Hegel", *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnswald, Jens Kertscher, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002, ss. 219-20.
[562] Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, çev. P. Christopher Smith, New Haven, CT: Yale University Press, 1986, ss. 1-4.
[563] a.g.e., s. 78.

yalnızca ışığa alışmak zorunda değildir aynı zamanda karanlığa da alışmak zorundadır."[564] İşte bu durum Gadamer' e göre imkânsız değildir, mağaradan çıkanlar ışığa uyum sağlar ve geri döndüğünde karanlığa da yeniden uyum sağlayabilirler. Buradaki fark basitçe bilginin pratiğe uygulanması değildir. Daha önemli olan, burada filozofu üstün kılan şeyin daha fazla bilgiye sahip olması olmadığıdır. Filozofu asıl önemli kılan, mağaranın dışında 'iyi' ye dair keşfettikleri karşısında duyduğu kaygıdır. Mağarada kalanlar ise yaşamlarında bir şey değişmediğinden bu kaygıyı anlayamazlar. Mağaradakiler yaşamlarına öylece devam eder ve gündelik yaşamda işlerin nasıl gittiğini, hangi uygulamaların başarıya götüreceğini bilseler de onlar 'iyi' yi düşünemezler.[565] Filozoflar ise politikanın taleplerinden uzak biçimde, bilgiyle donanmış olarak değil, bir 'iyi' kavrayışıyla politik yargıda bulunurlar. İşte burada iyinin peşinde seçimleri içeren bir anlayış söz konusudur. Bu noktada Aristoteles'i takip eden Gadamer, pratiği, kişinin seçimlerinin yalnızca duygular ya da kamuoyu taleplerinden ziyade iyi tarafından yönetilen, bilinçli seçimlerin olduğu bir yaşam biçimi olarak tanımlar.[566] Bu tür seçimler yapmak da iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme becerisini yani *phronesis*' i gerektirmektedir.[567] Bu minvalde, doğada işleyen yasalara benzer biçimde bir belirlenmişliğin olmadığı beşerî uygarlıkta, Aristoteles'in doğadan (*physis*) farklı bir biçimde, *ethos*' u "yalnızca sınırlı ölçüde kuralları andıran insanî davranış tarzları alanında bir şey"[568] olarak görmesi Gadamer için önemlidir. Bu alanda iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapmak elbette kolay değildir. Bunun yanı sıra, insanın ahlaki varlığında bilginin/*logos*' un rolü ne olacaktır? İnsanın iyi ile karşılaşması sürekli tikel pratik durumlarda oluyorsa, ahlaki bilgiden beklenen şey bu durumlarda ne yapılması gerektiğini belirlemesi olacaktır. Çünkü bu durumlarda uygulanamayan bilgi anlamsızlaşır ve durumun neyi gerektirdiği de belirsizleşir. Gadamer' e göre bu durum felsefi etiği çözülmesi güç bir probleme dönüştürür ve "aynı zamanda *yöntem problemine ahlakî bir boyut kazandırır*."[569] Etik burada bir kesinlik istemeden, kişinin kendi kararlarını vermesinin gerektiği ve aksini kabul edemeyeceği ahlaki bilincini gasp

[564] a.g.e., s. 75.
[565] a.g.e., s. 78.
[566] Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982, s. 91.
[567] Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 43.
[568] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 71.
[569] a.yer.

etmeden, ahlaki bilince katkıda bulunmalıdır. Gadamer için, bu konuda felsefi etiğe yardım edecek isim Aristoteles'tir. Çünkü O, somut durumda sürekli doğru davranışı sergileme kaygısı taşıyan ve bu kavrayışı mütemadiyen koruyan bir karakter anlayışı geliştirmiştir. Aristoteles burada tikel varlık türünden kopuk olmayan bir yaklaşımla, ahlaki bilginin objektif olamayacağını göstermiş ve kişiyi yalnızca olayları gözleyen 'seyirci' olmaktan çıkararak, gözlemlediği şeylerle karşılaşmak zorunda olan bir yerden anlamıştır. Böylesi bir yaklaşım, elbette modern bilimlerin nesnelleştirici yöntemlerindeki yorumlanan şeye yabancılaşmasından ziyade yorumlanan şeyle bizzat yüzleşmesini gerektirecek ve o şekilde yargıda bulunmasına neden olacaktır.

Aristoteles'in pratik bilgi (*phronesis*) ile teorik bilgi (*episteme*) ayrımı ile düşünüldüğünde, öncelikle yaşamda karşılaşılan şeyler anlamlandırılmaya çalışılırken ahlaki bilgiye ihtiyaç duyduğu görülür. Çünkü insan gündelik yaşamında kendisini eylemde bulunurken bulur ve bu durumda bir *episteme* arayışında değildir. Ancak yaşamında yeni farklı durumlarla karşılaşırsa bu durumda nasıl eyleyeceğine dair bilgiye başvurur, buradaki "[b]ilgisinin amacı eylemini yönetmektir."[570] Gadamer' e göre Aristoteles tam da buradaki ahlaki bilgi problemiyle ilgilenmektedir. Çünkü Grekler bilginin yönettiği eylemi *techne* ile yani bir ustalık bilgisi ile anlarken, Aristoteles, ahlaki bilginin bu türde bir bilgi olup olmadığı ile ilgilenir. Bir ustanın, zanaatkârın bilgisi işini planlayıp inşa etmesini gerektiren bir bilgiyle hareket eder. Lakin insanın kendini bu biçimde inşa etmesi mümkün müdür? Buradaki *techne* modeli politikaya uygulandığında da bir 'uzmanlık' anlayışını meşrulaştırmıştır. Ancak Gadamer' e göre bu anlayış, gerçek bilgiyi içermemektedir. Sokrates, insanın kendini bilmesini, yaşamını sorgulamasını isterken teknik bilgiden değil ahlaki bilgiden bahsetmiştir. Gadamer' in felsefi hermeneutik' i ise ne salt teknik bilgiyi ne de salt ahlaki bilgiyi içerir, ancak her ikisiyle de ilişkili olarak "*aynı uygulama görevini*" içerir.[571] Teknik bilgi öğrenilir ancak bu bilgiye sahip olmadan tecrübe ile öğrenilen şeyler de vardır. Gadamer teknik bilgi ile tecrübe arasında bir üstünlük olmadığını ikisinin de pratik uygulamayla kazanıldığına dikkat çeker. Ancak bu ahlaki bilgi için tecrübenin yeterli olacağı anlamına gelmemektedir. İnsanın yaşamında karşılaştığı durumlarda zanaatkarın eylemine

[570] a.g.e., s. 73.
[571] a.g.e., s. 75.

kılavuzluk eden türde bir bilgiyle hareket edemeyeceği açıktır, zira insan bir şeyi yaptığı gibi kendisini inşa edemez. "Bu yüzden, ahlakî varlığı içinde kendisi hakkında sahip olduğu başka türde bilgiye, bir şey yapmaya kılavuzluk eden bilgiden farklı bir bilgiye sahip olmalıdır. Aristoteles bu farklılığı, bu türde bilgiyi ben-bilgisi -yani kişinin kendisi hakkında bilgisi- diye adlandırırken çarpıcı ve eşsiz bir biçimde kavrar."[572]

Kişi ahlaki kararlar alırken, belirli durumlarda doğru şeyi yapmaya çalışır ve bu görev aslında teknik bilgiye benziyor gibidir. Bu noktada Gadamer, ahlaki bilginin neden farklı türden bir bilgiyi gerektirdiğini ve hangi yönüyle *techne*' den ayrıldığını inceler. İnsan *techne*' yi öğrenebilir, unutabilir ve hiç öğrenmek istemeyip dışında konumlanabilir lakin aynı insan ahlaki bilgiyi ne öğrenir ne unutur. İnsan zaten ahlaki bilgiye sahiptir ve bunu uygulamak durumundadır. Elbette uygulamada problemler ortaya çıkar, zanaatkarın planladığı şekilde işler yolunda gitmediğinde, tasarımını değiştirir, bazı şeylerden vazgeçer. Ancak yaşamda doğru olan şeylerin yasalar halinde formüle edildiğini düşünürsek, yasayı uygulayan kişinin yasaları tam olarak uygulayamadığı durumlarda bir alternatifsizlik değil, daha iyi bir yasa arayışı söz konusudur. Gadamer, Aristoteles'in bu yasaların çok genel olduğunu ve insanın bağlamsallığı göz önüne alındığında yasaların bu pratiği yansıtamadığı görüşüne katılır, zira burada yasanın eksikliğinden ziyade insanın kusurlu doğasına tam 'uygulanamama' durumu söz konusudur.[573] Sözü uzatmadan denilebilir ki, ahlaki olmak insan doğasının bir parçasıdır, insan "ahlaki ve politik kontekse gömülüdür" ve dışarıya kendini sunmasında, yargılamalarında bu konteksten hareket eder.

Bu başlığın girişinde alıntıladığımız pasajda görüleceği üzere Gadamer, ahlaki ve politik sağduyumuzu kaybettiğimizi ve yeniden kazanmamız gerektiğini düşünür. Aslında bu

[572] a.g.e., s. 76; ayrıca karşılaştırınız. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1141b 33-1142 a30; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2015, s. 1246 b36.

[573] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, ss. 77-79. Gadamer, Aristoteles' in, basitçe doğal hukuk anlayışını değiştirilemezlik ile pozitif hukuku ise değiştirilebilirlik ile anladığı yönündeki yorumları eleştirir. Aristoteles değiştirilemez hukuk anlayışını kabul etse de onu yalnızca tanrılarla sınırlandırmıştır. Yani insanlar arasında hem yazılı hem doğal hukuk değiştirilebilirdir. Gadamer, Aristoteles'in doğal hukuk anlayışının insan hukukunun kusurlu doğası karşısında eleştirel bir işlev taşıdığını düşünür. İnsan yasalarının zorunlu kusurluluğu düşünüldüğünde, doğal hukuk fikri vazgeçilmezdir çünkü hukuku şekillendiren adalet arayışını canlı tutmaktadır. Yani Gadamer' e göre Aristoteles' in işaret ettiği şey: doğal hukuk, tüm "insanın ne olması gerektiğine ilişkin fikirler" için geçerlidir; yani yalnızca hukuk değil, genel olarak insan idealleri ve değer yargıları için.

hermeneutik çalışmasının ana temalarından biridir. Çünkü o 'anlam' ın peşindedir ve insanın anlam arayışı tehlikededir. Buna bağlı olarak, insanın anlam arayışında olmaması yargılarının da ezbere verilmesi anlamına gelir. Zira yine aynı pasajda görüleceği üzere bilimler putlaştırılmış, yurttaş sorumluluk almak yerine yargılarını uzmanlara devretmiştir. Bizim de baştan beri bu uzmanlaşmanın yargılarımızı köreltmesine yönelik kaygımız açık olmalıdır. Gadamer, her ne kadar salt felsefe yapmış, politika üzerine hiç konuşmamış görünse de[574] aslında kaygısı tam olarak politiktir. Yargıda bulunmaya oldukça önem veren Gadamer' in, kendi çalışmasını 'eski pratik felsefe geleneğinin mirasçısı' olarak addetmesi, yargılama meselesinde *phronesis*' e başvurmasıyla sonuçlanmıştır. Çağımızda artık çoğunlukla uygulanamaz olarak kabul edilen bu anlayış, günümüze oldukça yakın bir yerden bakan bir filozof olarak Gadamer' in, yaşayan bir dayanışma umudu, pratik ve politik aklı diyalojik yolla meşrulaştırmak istemesi ile düşünüldüğünde dikkate alınması gereken bir anlayışı temsil eder.

Ahlaki bilgi genelde doğru yaşamaya nüfuz eden bir şey olarak görülür ve mesele teknik bilginin olmadığı yerde sorumluluk almak ile sınırlı değildir. Burada Gadamer' in özellikle dikkat çektiği şey kişinin kendisiyle müzakere etmesi meselesidir. Nitekim teknik bilgiyle hareket eden insan hazır kalıplarla hareket edeceğinden kendisi sorgulamak ya da kendisiyle müzakere etmek durumunda değildir. Bu yaklaşım aslında bugün yaşadığımız durumun güçlü bir tasvirini sunar. Bu minvalde ahlaki bilgi her zaman kendimizle müzakereyi gerekli kılmaktadır. Gadamer' in kendisinin de açıkça belirttiği üzere, onun ilgisi teknik bilginin ahlaki bilgi ihtiyacını ortadan kaldırması değil, bizzat kişinin kendisiyle müzakeresinin yoksunlaşması üzerinedir.[575]

Aristoteles'in erdem teorisi insan davranışlarını gözlemleyerek bir rehber sunar ancak bu rehber sabit kuralları değil genel eğilimleri göstermektedir. Her durumda aynı kuralın uygulanamayacağının açıklığında, yaşanılan anın koşulları önem kazanır. Buradaki yargılarda ise doğru olanı görmek, doğru araçları seçebilmekten ziyade, ahlaki varlığıyla

[574] Örneğin Dick Howard Gadamer' i politika filozofu olarak görmeye gerek olmadığını söyler. Bknz. Howard, *Political Judgments*, s. 167. Buna karşın Dallymar, Gadamer hermeneutik' inin kendine özgü bir 'politik dokuya" sahip olduğunu düşünür. Fred R. Dallmayr, "Hermeneutics and Justice", *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, ed. Kathleen Wright, New York, NY: State University of New York Press, 1990, s. 92.
[575] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 83.

eyleme yönelen bir karakteri varsayar. Bu karakterin ahlaki düşünüşünde bir durumda doğru olanı görmesi ise "yalnızca bir görme değil, *nous* (zihin/ruh durumu)'tur."[576] Gadamer böylesi görmenin karşıtını ise bir hata bir aldanma olarak değil, tutkularıyla hareket eden bir körlük olarak değerlendirir. Kişi burada kendisiyle müzakere edemez ve kendi kendine hâkim olma yeteneğinden yoksun durumdadır. Bu sebeple ahlaki bilgi kendinde bir tecrübe türünü içerir.

> Ahlakî refleksiyonun kendi kendisinin-bilgisinin gerçekte de kendisiyle eşsiz bir ilişkisi vardır. Biz bunu Aristoteles'in kendi *Phronesis* analizi kontekstinde gerçekleştirdiği modifikasyonlardan/ değişikliklerden hareketle anlayabiliriz. *Phronesis*'in, yani basiret yönlü düşünmenin arkasında "sempatik anlama" vardır. "Anlaşılmış olma," ahlakî bilgi erdemine ilişkin bir modifikasyon/ değişiklik olarak devreye sokulur; çünkü bu durumda eylemde bulunması gereken kişi değilimdir. Buna uygun olarak *synesis*, basitçe dile getirmek gerekirse, ahlakî yargıda bulunma kapasitesi demektir. Kişinin sempatik anlaması, doğal olarak, yargıda bulunmak üzere kendisini bütünüyle eylemde bulunan kişinin somut durumuna yerleştirdiğinde yücelir. Dolayısıyla buradaki sorun genelde bilgi hakkında sorun değil, onun belirli bir andaki somutlaşmasıdır. Bu bilgi aynı zamanda, herhangi bir anlamda teknik bilginin uygulaması da değildir. Dünya insanı, her hileyi ve desiseyi bilen ve herşeyi orada yaşayan insan aslında eylemde bulunan kişi karşısında sempatik anlamadan yoksundur: o sempatik anlamaya sadece bir şartını karşılıyorsa, yani o da doğru olan şeyi arıyor ise sahiptir – başka şekilde dile getirmek gerekirse, bu ortak şeyde diğer kişiyle bütünleşiyorsa. Bunun somut örneği "vicdanî meselelerdeki" tavsiye fenomenidir. Hem tavsiyeye ihtiyaç duyan kişi hem de onu veren kişi birbirlerine dostlukla bağlı olduklarını varsayar. Yalnızca dostlar birbirine tavsiyede bulunabilir, ya da başka bir biçimde söylemek gerekirse, tavsiyede bulunulan kişi için yalnızca dostça verilen tavsiyenin anlamı vardır. Yine burada da anlamakta olan kişinin farklı bir duruş sergileyen ve etkilenmemiş biri olarak düşünerek yargılamadığını, çok etkilenmişçesine özel bir aidiyet bağıyla diğer kişiyle birlikte düşündüğünü keşfederiz.[577]

Gadamer, *phronesis*' in soyut akıl yürütmeden ibaret olamayacağını belirtirken başkasının durumunu içtenlikle kavrayan sempatik bir anlamaya da dikkat çeker. Yani *phronesis*' in kalbinde, diğerinin yaşadığı durumu kendi iç dünyasında yankılayan ahlaki empati yatmaktadır. Buna bağlı olarak ahlaki bilgi, eylemde bulunacak kişinin bilgisinin yanı sıra eylemde bulunmayan ama eyleme dair anlayış geliştiren kişinin de bilgisidir. Bu *anlaşılmış olma* ihtiyacının da bir erdem biçimi olduğunu gösterir. Gadamer bu durumu Aristoteles'in *synesis* kavramı üzerinden açıklığa kavuşturur. *Synesis*, doğrudan eylemde bulunmayan fakat doğru yargıda bulunabilen, başkasının durumunu doğru

[576] a.g.e., s. 84.
[577] a.g.e., ss. 85-86.

değerlendirebilen kişinin erdemidir. Bu bağlamda, ahlaki yargı sadece teknik bir bilgi (*techne*) değil, insani bir duyarlılık ve yoldaşlığa dayalı bir içgörüdür. Gadamer yukarıda pasajda 'vicdani meselelerde tavsiye' olgusuna dikkat çeker. Ona göre yalnızca dostlar birbirlerine ahlaki anlamda gerçek bir tavsiye verebilirler. Çünkü dostluk, yalnızca bir duygusal bağlılık değil, birlikte düşünme, birlikte hissetme ve ortak bir doğru arama zeminidir. Bu minvalde, tavsiye veren kişi, dostunu dışarıdan yargılayan değil, onunla aynı duygusal bağlam içinde düşünen bir kişidir. Bu durumda yargı, teknik bir değerlendirme değil, duygulara da yer verilecek biçimde bir katılımın sonucu olan bir ortaklık haline gelir. Burada 'anlamak', etkilenmemiş bir gözlemci konumundan değil, tam aksine 'etkilenmişlik içinde olan', bir tür duygusal iştirak ile birlikte düşünen biri olmayı gerektirir. Buna bağlı olarak, Gadamer' in dikkat çektiği bir diğer nokta ise basiret/vukuf (*gnome*/ *insight*) ve affetme (*syngnome*/ *fellow feeling*) olmuştur. Doğru ve adil bir yargıda bulunan kişi basiret sahibi olarak nitelendirilir ve bu kişi aynı zamanda 'öteki' kişinin özel durumunu mutlaka göz önüne alır ve onu affetmeye hazır durumdadır. Böylelikle bu iki kavram da ahlaki refleksiyonun alt türleri olarak, Gadamer' in yorumladığı etik muhakemenin tamamlayıcı yönleridir. Burada sadece bilen değil 'anlamaya çalışan dost' olan kişinin bahsi vardır. Başka bir açıdan Aristoteles'in kullandığı *deinos* kavramı yani 'her şeye yetenekli' insan meselesine dikkat çeker Gadamer. *Deinos*' un bu yetenekliliği ahlaki anlamda tehlikelidir. Zira böyle biri her durumda bir çıkış yolu bulur ama ahlaki amaçlardan yoksundur. Yani 'kurnazdır' ama 'erdemli' değildir.[578] Öyleyse *phronesis*' in doğası, *deinos*' un bu sınırsız ve yönsüz becerikliliğinden farklıdır. Gerçek basiret, yalnızca teknik kabiliyet değil, doğru olanı isteme ve ona yönelme çabasıdır. Bu yönelme, empati ve ahlaki sorumlulukla biçimlenir. Gadamer, Aristoteles' in etik anlayışına başvurusunun özellikle onun 'ahlaki bilgi erdemi tasvirinin' kendi "*hermenoytiğinin problemleri modeli*'nin bir türünü"[579] ortaya koymuş olmasıyla gerekçelendirir. Ona göre etik, uygulamanın evrensel ilkelere önceden bağlanmasıyla açıklanamaz. Ahlaki anlam, her zaman belirli bir durumla ilişki içinde doğar. Dolayısıyla bir ilkeyi ezbere uygulamak değil, o ilkeyi somut koşullarla karşı karşıya geldiğimizde nasıl yorumladığımız esastır. Bu yorumlama süreci, felsefi hermeneutik' te olduğu gibi, uygulayıcının kendisini o duruma yerleştirmesini ve her

[578] a.g.e., ss. 86-87.
[579] a.g.e., s. 87.

seferinde yeniden anlam üretmesini gerektirir. Buradaki anlam üretmenin özünde insanın diğer insanla ilişkisi, dostça bağlılığı, ortak düşünme iradesi ve somut duruma özgü duyarlılığı yatar. Bu bağlamda Gadamer' in Aristotelesçi okuması, etik yargının özünü hermeneutik bir faaliyet olarak yeniden inşa eder: Anlamak, yargılamak ve birlikte düşünmek ama bunu yaparken başkasının dünyasına adım atarak, onun gerçekliğini paylaşarak.

İnsanın böylesi kavrayışa erişmesi ise hermeneutik tecrübesi ile mümkündür. Tecrübe, her zaman yeni bir tecrübeye açıktır. Tecrübe, çoğunlukla hataların düzeltilmesine yardımcı bir kavram olarak anlaşılsa da tecrübenin aynı zamanda doğrulanamadığı yerde farklı bir tecrübeye dönüştüğündeki açıklığı görmek gerekir. Gadamer' e göre Aristoteles, kavramların oluşumuna katkı sağlaması açısından tecrübe kavramıyla ilgilenmiştir.[580] Ancak Gadamer, beklentilerimize cevap veren tecrübelerle maruz kalınan ve ayrıca temelde bir negatifliği barındıran tecrübelere dikkat çeker. Ve özellikle beklentimizi karşılamayan durumlardaki tecrübenin 'hakiki' tecrübe olduğunu söyler. Örneğin, ebeveynler çocuklarının olumsuz tecrübelerinin önüne geçmeye çalışsa da yaşanılacak olan tecrübenin önüne geçemezler ve aslında asıl tecrübe beklentileri karşılamadığındaki anlamıyla 'düş kırıklığı' ile birliktedir. Gadamer bunun bir pesimizmden ziyade, Bacon' ın anladığı şekliyle negatif örneklerle yeni tecrübeler kazanabileceğimiz anlamda önemli olduğunu ve asıl tecrübenin beklentilerimiz karşılanmadığı durumlarda ortaya çıktığını iletir.[581] Tecrübe, insanın tarihsel doğasına içkin şekilde, aslında onun 'sonluluğunun/sınırlılığının tecrübesidir.' Çünkü gerçekten tecrübeli bir kişi her planının belirsiz olduğunun ve öngörülerinin de sınırlı olduğunu bilir. Tarih içinde konumlanan bu kişi hiçbir şeyin geri dönmediğini de tecrübe ederek kendi sınırlarının farkına varır. Bu farkındalık ise onun gelenekle diyaloga girmesinin ve ötekine açık olmasının zeminindedir.

Günümüz politik ortamı, genellikle kesin bilgi, teknik uzmanlık ve hızlı çözümler üzerinden işlemekte. Ancak bu yapıda bireylerin öngörüleriyle örtüşmeyen durumlara verdiği tepkiler, yani tam da Gadamer' in 'hakiki tecrübe' dediği anlar, çoğunlukla

[580] a.g.e., ss. 126-28.
[581] a.g.e., s. 132.

dışlanmakta ya da bastırılmaktadır. Oysa Gadamer' in felsefi hermeneutik' i bize bu gibi 'beklentiyi karşılamayan', 'başarısız' ya da 'kırılgan' durumların, asıl öğrenmenin, dönüşümün ve yeniden düşünmenin kaynağı olduğunu hatırlatmaktadır. Bu anlayış, hataları kabul etmeyi, düş kırıklığını öğrenmeye çevirmeyi, başarısızlıkta anlam aramayı gerektirirken, modern politik kültürün pek alışık olmadığı bir tasvir sunmaktadır. Burada *phronesis* ise sürekli teyit edilen kesinliklerin değil, boşa çıkan öngörülerin verdiği içgörüyle şekillenen bir yaklaşıma işaret eder. Bu minvalde bir liderin, bir yurttaşın ya da bir topluluğun tecrübesi, planların tıkır tıkır işlemesinde değil; hataların, kayıpların, beklenmedik karşılaşmaların karşısında nasıl yeniden düşündüğünde anlam kazanmaktadır. Gadamer için tecrübenin insanın tarihsel doğasına içkinliği insanın sınırlı olduğunu göstermesiyle, her şeyin yeniden değerlendirme alanına işaret eder. Modern politikanın sıklıkla unuttuğu bu 'sınırlılık bilgisi', aslında sağlıklı bir politik yargının zeminidir. Gerçekten tecrübeli olan aktör, kendi sınırlarını, kendi ufkunun daralabileceğini ve her görüşün sonsuz olmadığını bilendir. Hermeneutik tecrübe yalnızca bireyde sınırlı olmayıp, ötekine açıklıkla şekillenen bir süreçtir. Aynı zamanda Çüçen' in belirttiği üzere, "hermeneutik tecrübe, bireyin ben-diğeri tecrübesinin açıklığıdır. Açıklık, kişinin yalnızca konuşması değil, aynı zamanda dinlemesidir de."[582]

Tecrübe bizi hem ötekine hem de elbette geleneğe açar. Dolayısıyla politik yargı geçmişle hesaplaşma yani hem eleştirme hem de ondan öğrenme sürecini içerir. Bu anlayış, muhalif görüşle, halkla, azınlıkla vb. diyalog kurmayı gerektirir. Bugün politik yaşamımızda, günlük yaşamımızda ve özellikle politikadaki görünürlüğü ile sıkça gördüğümüz 'karşıt görüşe kapalılık' ya da 'ideolojik mutlaklık' durumları, hermeneutik bilincin tam karşısında yer almaktadır. Bu minvalde politik yargı, anlamaya ve öğrenmeye açık, eleştiriye duyarlı ve sürekli yeniden şekillenen yargı olarak karşılanır. O halde başarısızlıkları bastırmak yerine onlardan öğrenmek, kendi sınırlarını kabul edebilen bir anlayış geliştirmek, geleneği yok saymak yerine onunla anlamlı bir diyalog kurmak, 'öteki' ne duyarlı, açık uçlu ve düşünmeye devam eden bir akıl yürütme biçimini benimsemek gerekir. Ötekine duyarlı olmak ise elbette 'ötekini işitmeyi' önceler. Bunun yanı sıra, ""birini işitmek" (*auf jamenden hören*) basitçe ötekinin istediği şeyi körü körüne yapacağımız anlamına da gelmez. Biz bu körce itaat eden kişiye köle ruhlu kişi

[582] A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, 2012, s. 177.

(*hörig*) deriz. Ötekine açık olmak, bu yüzden benim kendi içimde karşı olduğum bazı şeyleri kabul etmem gerektiği anlamına gelir; kimse beni böyle davranmaya zorlamasa bile."[583]

Modern dünyanın sorunları karşısında Gadamer' in Aristotelesçi etiğe başvurusu oldukça tartışmalı durumlara sebebiyet vermiştir. Gadamer ise bu başvurusunu Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* metnine atıfla şöyle açıklar: "Antik etiği modern ahlak felsefesine üstün kılan şey, etikten "politikaya" geçişi, doğru/âdil kanun yapma sanatını geleneğin vazgeçilemezliğinde temellendirmesidir."[584] Gadamer' in baskın gelenek vurgusu onun muhafazakâr ve gelenekçi (*traditionalist*) olarak görülmesine neden olmuştur. Özellikle Habermas, Gadamer' in hermeneutik' ini muhafazakarlığın bir biçimi[585] ya da "Heideggerci taşranın şehirleştirilmiş hali"[586] olarak değerlendirmiştir. Bu minvalde politik yargı meselesindeki yaklaşımları da farklı olacaktır. Zira Gadamer' in politik yargı anlayışı, hermeneutik düşüncesi çerçevesinde şekillenir ve bu bağlamda öncelikli olarak tarihsel konumlanmışlık, gelenekle ilişki ve anlam üretimi ekseninde işler. Gadamer' e göre anlam, diyalojik ve tarihsel bir süreçte oluşur; birey, kendisini anlamaya ve yargıya götüren sürecin içinde önyargılarıyla, ön anlamalarıyla yer alır ve bu ön kabuller, 'ufukların birleşmesi' ile dönüşür. Politik yargı da benzer biçimde sabit ilkelere dayanmıyor oluşu ile anlamayı ve bağlamsal sezgiyi gerektirir. Bu nedenle, Gadamer' in politik yargı anlayışı evrensel normlar etrafında şekillenmiş bir 'rasyonel iletişim modeli' ne değil, yorumlayıcı katılıma ve pratik akla (*phronesis*) dayanır. Bu yaklaşım, Habermas' ın düşüncesinden önemli ölçüde ayrılır. Habermas' ın 'iletişimsel akıl' modelinde, geleneksel otoriteler ve kültürel ön kabuller, eleştirel sorgulamanın nesnesidir. Oysa Gadamer, böyle bir arınmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü anlam, her zaman tarihsel bir konumdan doğar. İnsan önyargılarıyla düşünür, bu önyargılarla bir metne ya da politik duruma yaklaşır ve ancak bu şekilde ufukların birleşmesi gerçekleşir. Yaklaşımlarının farklılıkları özellikle 'gelenekle ilişki' konusunda belirgindir. Habermas geleneksel otoriteyi eleştirel akıl karşısında problemli görürken, Gadamer gelenekle

[583] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 140.
[584] a.g.e., s. 26.
[585] Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method", ss. 351-61.
[586] Jürgen Habermas, *The Philosophical-Political Profiles*, 1. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985, ss. 55-62,191-199.

diyaloğu, insanın anlam deneyiminin temel şartı olarak görmektedir. Politika da buna göre yalnızca eleştiriyle değil, geçmişi dinleyerek ve onunla konuşarak ve ortak bir anlam inşa ederek gelişebilir. Dolayısıyla Gadamer, rasyonel söylemi, politik yargının gerekli ama yeterli olmayan bir koşulu olarak görür. Ona göre anlam ve yargı, yalnızca söylemle değil, tarihsel olarak biçimlenmiş anlam dünyalarının karşılaşması ve bu karşılaşmada kurulan sempatik diyalogla ortaya çıkar. Politik yargı, teknik rasyonalite ile değil empatik anlama, gelenekle konuşma ve diğerinin pozisyonunu içselleştirme ile mümkün olmaktadır.[587] Bunun yanı sıra Rawls' un ister 'rasyonel' ister 'makul yargı' kavrayışında önyargılardan uzak yaklaşımı Gadamer' in felsefi hermeneutik' inde kabul görecek bir yaklaşım değildir. Gadamer' i anlamaya çalıştığımız metnimizde O, çağımızın içinde bulunduğu olumsuz durumu büyük ölçüde Aydınlanmaya yüklemiştir ve Kant' ın biçimsel rasyonalizmini eleştirmektedir.[588] Bunların karşısında Aristoteles'e dönmesi ise etik ile *ethos*'un bölünemezliği[589] temelinde *phronesis*'e başvurmak olmuştur. Ona göre modern dünyanın yitirdiği şey, somut durumlar içinde doğru olanı duyarlılıkla ve anlamayla seçebilme yetisidir. Bu da kural değil yorum ve yargı meseledir. Anlama; sanat eseri, metin ya da ahlaki bir durum fark etmeksizin tarihsel olarak verili bir ufkun içinde önyargılarla gerçekleşir. Böylesi bir kavrayış Aristoteles'in karakter erdemlerinin doğuştan gelmediği 'alışkanlık' (*ethos*) la kazanıldığı[590] anlayışıyla paralellik gösterir. Ahlaki varoluş da zaten bize verili olan kendini içinde bulduğumuz ve gelenek yoluyla aktarılan her şeyin -yani aslında *ethos*- zemininde birlikte yaşamımızda ortaya çıkar. Yunanca 'karakter' anlamına gelen *ethos,*[591] Aristoteles için şehrin tüm ortak pratiklerini, adetlerini vb. yansıtmakla o şehrin karakterine de işaret eder. Bu şehrin karakterinde neyin doğru-yanlış, adil-adil olmayan haklı-haksız vb. olduğuna dair ortak inançları söz konusudur. Gadamer' in *ethos*la ilişkisi ise insanın evrensel ve tarihsel bir deneyimi olan 'anlama' yı analiz etmesiyle kurulmuştur. Buradaki hermeneutik yapıda politik

[587] Niyetimiz burada Habermas- Gadamer tartışmasını vermek değil, politik yargı meselesi özelinde hangi boyutlarda farklılaştıklarını göstermektir. Bu minvalde özellikle hermeneutik politik felsefede gelenek ve diyalog üzerine yetkin bir karşılaştırma için bknz.Devrim Sezer, *Tradition and dialogue in hermeneutical political philosophy: Three accounts of modernity and human existence in Gadamer, Heidegger and Habermas*, (PhD Tezi), Canada, Ontario CA: Carleton University, 2005.

[588] Grondin, Gadamer' in asıl probleminin Kant'ın evrenselciliği olmadığını, asıl problemin soyut normların bilgisine dayalı ahlaki doğruluğu savunan entelektüalizmine olduğunu iletir. Jean Grondin, Kathryn Plant, *The Philosophy of Gadamer*, Hoboken: Routledge, 2003.

[589] Etik bilgi, "içeriden bilmedir". Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, çev. Joel Weinsheimer, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999, s. 143.

[590] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1103 a14-18.

[591] Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, 2008, s. 3.

yargılarımız da bir anlam üretimidir. Her yeni durum, karşılaşma yeni bir 'anlam verme' çağrısıdır. Bu da teknik aklın yerine pratik aklın önemine vurgusuyla Aristoteles'in *phronesis* kavramına başvurmasına neden olmuştur. *Phronesis*, pratik aklın insanın olumsal koşullarında, belirlenmemiş durumlarda hangi durumda neyi nasıl yapması gerektiğine karar vermesini sağlayan erdemin adıdır. Yani *phronesis*, elimizde bir kuralın (evrensel) verili olmadığı durumlarda verili tikelleri dikkatli bir şekilde tartmayı gerektirir. Buradaki tartma işleminin önemi ise 'iyi' arayışında olan insan eyleminin erekselliğinde görünür kılınır. Zira Gadamer' in *deinos*' tan yani her şeye yetenekli olan kişiden bahsetmesi boşuna değildir. Bu kişi kurnazca karşılaştığı zorlu durumlardan sıyrılabilir, lakin 'ne yapmaması' gerektiğine yönelik düşünmez. Dolayısıyla iyi ile ilgili öncelikle kendi müzakeremiz, iyi yaşamla ilgili ötekilerle müzakeremiz söz konusudur. Tartma bu noktada önem kazanır, durup düşünmeden, sorgulamadan belirli kalıplarda hareket edebileceğimiz bir yer değildir dünya. Elbette böyle bir dünyanın mümkün olmadığını söylemiyoruz; 'iyi' nin arzulandığı bir dünya böyle olmamalıdır demek istiyoruz. Bu da elbette Gadamer' in felsefi hermeneutik' inde dünyayı anlamlandırmaya çalışırken *ethos*' a başvurmasını haklılandırır. Zira ona göre "(D)ünyayı anlamaya 'iyi' nin deneyimlenmesi ile başlarız."[592] Gadamer, daha önce ele aldığımız filozoflarla beraber düşünüldüğünde anlama deneyiminin 'tarafsız' olamayacağına dikkat çeker. Arendt' in empatiden özellikle ayırarak, Kant'tan hareketle ele aldığı 'genişletilmiş zihniyet' kavrayışı karşımızdaki kişi ile duygusal bir bağ kurmadan karşıdaki kişinin yerine kendimizi koyarak, ne düşünebileceğine dair 'tarafsız' bir bakışı gerektirirken, Gadamer, kişinin "özel bir aidiyet bağıyla diğer kişiyle birlikte düşündüğünü"[593] söyler. Ancak bu yaklaşımın, yukarıda gördüğümüz gibi köle ruhlu olmadan, 'ötekini dinleme' açıklığında şekillenen eleştirel düşünmeyi içeren bir yaklaşım olduğunu da belirtmek gerek.

Gadamer ve Arendt, çoğunlukla birbirinden önemli ölçüde farklı ilgi alanlarına yönelmiş düşünürler olarak değerlendirilmiştir. Gadamer' i anlama çabamızın en başında belirttiğimiz üzere etik ve politikanın birbirinden ayrı konumlandırılışı bu anlamayı daha da derinleştirmiştir. Bu minvalde Arendt politika ile ilgilenirken, Gadamer etiğe önem

[592] Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 128.
[593] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 86.

veren bir filozof olarak yorumlanır. Sezer, Heidegger' in öğrencisi olan bu iki filozofun, onun "Dasein' ın dünyası *birlikte-dünyadır* (*Mitwelt*). İçinde-var-olmak-demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* (Mitsein) demektir."[594] görüşünden hareketle, bu dünyaya ihtimam gösterdiklerini fakat aynı zamanda Dasein' ın kamusal yaşamı göz ardı eden ve sadece kendi varoluşuna yönelen kavrayışı aşmak amacıyla Aristoteles'in dostluk (*philia*) anlayışına dönme gereği duyduklarını belirtmektedir. Bunun yanı sıra, bu yaklaşımlarında Arendt' in Aristoteles'in *Politika* eserine, Gadamer' in ise *Nikomakhos' a Etik*'e başvuruyor oluşu dikkat çeken bir başka önemli bir noktadır.[595] Bu minvalde Arendt dostluğu, paylaşılan dünyaya dair kamusal meselelerin tartışıldığı konuşmaya ve tartışmaya dayandırırken, Gadamer ise dostluğu bir arada yaşamanın temel dayanağı olarak 'ortak iyi' de şekillendirir.[596] İki filozofun bu yaklaşımları, Gadamer' in felsefi hermeneutik yaklaşımından hareketle bir 'süreklilik filozofu' olmasıyla; Arendt' in ise yaşadığı dönemin ve tanıklık ettiği suçların etkisiyle batı tarihinde sürekliliğin koptuğuna ve gelenekten bir 'kopuş' yaşandığına dair inancıyla, politikayı *ethos*' dan ziyade yeniden hikaye başlatma kapasitesi üzerinden anlayarak bir 'kırılma' nın filozofu olmasıyla ilişkilendirilmiştir.[597] Çalışmamız açısından Arendt' in kamusal meselelere yaptığı vurgu aracılığıyla politikayla ilgilenmesi ile Gadamer' in 'eski pratik felsefenin varisi' olarak etik boyuta yönelimi üzerinden yapılacak ayrım, sınırlayıcı ve indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Etiğin politikten ya da politik olanın etikten tamamen ayrı olduğunu söylemek mümkün müdür? Ya da politikayla ilgili kişinin Gadamerci terimlerle kendisiyle müzakere etmeden ötekilerle müzakeresi nasıl mümkün olacaktır? Arendt' in probleminin kişinin kendisine ya da bir başkasına özen göstermekten ziyade ve hatta adaletten ziyade 'dünya için özen' i vurguladığı ve bu anlayışında insanın özgürlüğüne dair olduğuna yönelik bir kavrayış[598] Arendt' in özellikle yaşamının sonuna dair sorgulamalarını, özellikle yargı meselesini, göz ardı etmek demek değil midir? Elbette Arendt' in 'birlikte yaşam' a vurgusu oldukça baskın ve önemlidir. Lakin yargılama meselesini neden 'zihnin yaşam' ında işlemek istemiş dolayısıyla öncelikle 'kişide' temellendirmiştir? Kişinin

[594] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 124.
[595] Devrim Sezer, "Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer ve Dayanışma Meselesi", *Cogito*, S. 89 (2017), ss. 218-21.
[596] a.g.e., s. 221.
[597] Serdar Tekin, "Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Etik mi Politik mi? Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi bir Karşılaşma", *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, C. 0, S. 4 (2015), ss. 201-20.
[598] Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, ss. 134-35.

genişletilmiş zihniyetle düşünmesi aynı zamanda kişinin kendisine özen göstermesini gerekli kılmaz mı? Ya da Gadamer' in etiğe başvurusunu gelenek ve süreklilik filozofu olmasıyla ilişkilendirmek, Gadamer' in anlama çabasını yalnızca 'ötekine açıklık' ve 'kendi ile müzakere' kavramları ile düşündüğümüzde bile eleştirel ve yaratıcı düşünme için imkanlarını göz ardı etmek değil midir?[599] Arendt' in Sokrates üzerinden "kim bir katille birlikte yaşamak ister ki?" sorusunu ele almasıyla, Gadamer' in 'kendisiyle evde olmak' 'kendisiyle arkadaş olmak' olarak adlandırdığı ve yoksunluğunda 'ortak olana uyum sağlamak' yani birlikte yaşamak ve ortak işlere girmek için yeterli donanıma sahip olamayacağımızı söylemesinin[600] hem politik hem etik zeminini görmemiz gerekir. Bernstein' in belirttiği gibi hem Gadamer hem Arendt teknokratik modern eğilimlere karşı diyalog, muhakeme ve çoğulculuğa yapılan vurguyu genel olarak paylaşırlar[601] ve elbette bazı noktalarda farklı görüşlere sahiptirler. Ancak bizim dikkatimiz Arendt' in erken dönem vurgularını kullanarak bir ayrım yapmak yerine, son eserine yani yargı meselesine yönelmesindeki varlık-görünüm ve yol açtığı ayrımların aslında örtüştüğüne yönelik bir yaklaşım sergilemesine yönelikti. Gadamer içinde benzer bir durum söz konusudur o da teori-pratik ayrımının birbirine karşıt anlaşılmasının yanlış olduğunu düşünerek 'uygulama' ya yani tikel-evrensel meselesine dolayısıyla da yargı meselesine odaklanmıştır. İki filozofun da yargı meselesine yönelmesi ise 'anlama' ya verdikleri önem ile olmuştur. Arendt, Kant' ın anlama yetisi ile akıl ayrımı üzerinden anlamın önemine ve yargı meselesine yönelmiş, Gadamer ise felsefi hermeneutik ile anlam arayışında olmuş ve yargı ile ilgilenmiştir.

[599] Gadamer' in geleneğin filozofu olması olarak adlandırılması alışıldık bir tanımdır. Ancak Sezer, Onun gelenek sahipleniminin geleneğin körü körüne tekrarı olmadığını aksine yaratıcı bir yeniden ifadesi olduğunu, Antiklerle modernlerin en iyi yönlerini bir araya getirme konusunda oldukça iddialı bir yaklaşım olduğunu savunur. Bu minvalde Gadamer, Aydınlanmanın düşünce özgürlüğü, dini hoşgörü, hukuk devleti gibi ideallerine bağlı olarak *bildung*' un arzu edilebilirliğine, evrensel insan haklarının tanınmasına, farklı geleneklerin barışçıl bir biçimde yaşayacağına yönelik inancını sürdürmüştür. Sezer, Gadamer' in hermeneutik'ini *bildung*, politik akıl (*political reason*), sonluluk (*finitude*), gelenek (*tradition*), diyalog (*dialogue*) kavramları üzerinden Gadamer' in hermeneutik'inin pratik felsefe (*scientia practica*) olarak görülmesi gerektiğini işler ve bu felsefe antiklerle modernlerin ufuklarının hayranlık verici bir kaynaşması olarak ele alınır. Sezer, *Tradition and dialogue in hermeneutical political philosophy: Three accounts of modernity and human existence in Gadamer, Heidegger and Habermas*, böl. 3.

[600] Gadamer, *Praise of Theory*, s. 112.

[601] Richard J. Bernstein, "The Varieties of Pluralism", *American Journal of Education*, C. 95, S. 4 (1987), s. 518.

Gadamer çalışmamız açısından yargının tarihsel, kültürel boyutunu bizlere sunmasıyla ve Beiner' in dediği gibi *phronesis* olan *hexis*' in erdemli insanı kendisini bir başkasının gerçek durumuna yansıtma kapasitesiyle donatmış olmasıyla[602] önem kazanmaktadır. Bunun yanı sıra yargı meselesinde Kant' tan ziyade Aristoteles' e başvurması bir *ethos* üzerinden *phronesis* başvurusu bize farklı bir perspektif sunmasına ve yargılamanın başka bir boyutunu düşünebilmemize olanak sağlar. Bu minvalde insanın sınırlı doğasında, tarihsel ve kültürel konumlanmışlığında, ötekinin haklı olabileceğini düşünebilmek, günümüz ve günümüz yargıları açısından oldukça dikkate değerdir. Yine bu bağlamda Gadamer, bize yargılamanın yalnızca bilim ve teknik ile değil, pratik akıl boyutunu göstererek günümüzdeki uzmanlaşmanın otoritesine 'anlama' ile yanıt verme çabasındadır. Nitekim, O, pratik aklın erdeminin yalnızca uygun araçları bulma yetisi olarak düşünülmemesi gerektiğini, onun *ethos*'la ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu ve tüm pratik-politik aydınlanmanın kendisinden hareketle yola çıkması gereken bir *arkhe* olduğunu söyler.[603] Öyleyse politik yargı, normların mekanik uygulanmasından çok, anlamı bağlam içinde açımlama yetisi olarak anlaşılır. Bu sebeple yargı yalnızca karar verme edimi değil, tarihsel bir konumdan hareketle oluşan, düşünüp taşınmaya, müzakere etmeye sebep olan yoruma dayalı anlam üretim sürecinde ortaya çıkan bir yeti olarak anlaşılır.

[602] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 79.
[603] Gadamer, *Reason in the Age of Science*, s. 181.

4 ZİHİNSEL BİR YETİ OLARAK YARGILAMANIN POLİTİK DOĞASI

Bir önceki bölümde politik yargının doğasını kavrayabilmek için görüşlerine yer verdiğimiz dört filozofun yaklaşımları, birbirini hem tamamlayan hem de farklı yönlerden eleştiren bir kuramsal çerçeve sunmuştur. Her biri, politik yargının belirli bir boyutunu öne çıkarmış bu sayede politik yargının çok boyutlu bir mesele olduğu vurgulanmıştır.

Bu minvalde, Rawls, yargının bireylerin kendi yaşamlarını yönlendiren temel görüşleri ile evrensel adalet ilkeleri arasında kurdukları yansıtıcı denge aracılığıyla şekillenerek, politik yargının normatif bir çerçevede evrensel gerekçelere dayanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Habermas, Rawls' un normatif çerçevesini genişleterek politik yargıyı kamusal bir iletişim süreci olarak yeniden konumlandırmıştır. Ona göre politik yargı, bireylerin kendi başlarına gerçekleştirdikleri bir etkinlik değil, ideal konuşma koşullarında başkalarıyla kurdukları rasyonel diyaloglar yoluyla ortaya çıkmakta ve en iyi argümanın gücüyle geçerlilik kazanmaktadır. Bu bağlamda deliberatif demokrasi önem kazanmakta ve yurttaş etkin bir aktör olarak politik yargıda bulunmaktadır.

Hannah Arendt ise politik yargının temelinde düşünme yetisine, politik sorumluluğa ve genişletilmiş zihniyete dikkat çekerek, rasyonel söylem ve iletişimsel mutabakattan farklı bir yön açmıştır. Arendt için politik yargı, insanın dünyayı başkalarının bakış açılarıyla birlikte düşünebilme ve eylemleri üzerine eleştirel bir şekilde tefekkür edebilme yeteneğine dayanmaktadır. Böylelikle Arendt, politik yargıya hem estetik duyarlılık hem de sorumluluk temelli çoğulluğu içeren bir düşünme boyutu eklemesiyle ele alınmıştır.

Gadamer’ in hermeneutik yaklaşımı ise, politik yargının tarihsel ve geleneksel ön-anlamalar içinde şekillendiği vurgusuyla politik yargının salt aklın ya da soyut ilkelerin ürünü olmadığını, tarihsel deneyimlerin, kültürel değerlerin ve geçmişten devralınan anlamların ışığında kurulduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Gadamer, politik yargının nesnel bir temele değil, ötekine açıklığı vurgulayan diyalojik ve tarihsel bir anlama sürecine dayalı, etik ve pratik bir etkinlik olduğunu vurgulamıştır. Politik yargının

farklı boyutlarla ele alınması soyut ilkeler dogmatizmine ya da bireysel öznelliğe kapanma riskinin önüne geçmeyi hedeflemiştir.

Bu bölüm, görüşlerine yer verilen filozoflardan hareketle, ilk bölümdeki betimlemelere paralel oluşturulan başlıklarla şekillenmiş, zihinsel bir yeti olarak yargılamanın politik doğasına bir perspektif sunma amacındadır.

4.1 Uzmanlaşmanın Otoritesine Karşı Politik Olanın Önemi

Yargıda bulunma süreçlerinin gitgide daha fazla teknikleştiği, hatta neredeyse tamamen uzmanlara devredildiği bir çağda yaşıyoruz. Ekonomik planlamadan sağlık politikalarına, çevre düzenlemelerinden güvenlik stratejilerine kadar hemen her alanda 'doğru' kararın ölçütü, politik tahayyül değil, teknik uzmanlık haline gelmiştir. Bu dönüşüm bireyin tüm yaşamına sirayet etmekle birlikte yurttaşların kendilerini dünyada nasıl konumladıklarını, nasıl düşündüklerini ve yargıda bulunduklarını da belirlemektedir. Artık yurttaşın rolü, kamusal meseleler hakkında yargı vermek değil, doğruyu bilen teknokratların kararlarını onaylamak ya da buna pasif biçimde maruz kalmakla sınırlı hale gelmiştir.

Uzmanlaşma, modern dönemin 'bilgi' yi bir rejime dönüştürmesinin etkisiyle, rasyonalite, hesaplama, öngörü ve veri analizi, yargıda bulunma süreçlerinin merkezine yerleşmiştir. Bu rejim, kuşkusuz teknik etkinliği artırmış fakat aynı zamanda insanın belirsizlik, çoğulluk ve çatışma içeren doğasının gözden kaçmasına neden olacak bir sürece evrilmiştir. Bu süreç, Foucault'nun 'bilgi-iktidar ilişkisi' mefhumunu hatırlatacak şekilde, bilginin yalnızca aydınlatmadığı; yönlendirdiği, denetlediği ve hatta tahakküme dönüştüğünü göstermiştir. Teknik bilgi, böylece yargı süreçlerinde yalnızca bir araç değil, başlı başına bir iktidar biçimi haline gelebilmiştir. Bu dönüşüm, günümüzde insana dair şeylerin uzmanlığının mutlaklaştırılmasıyla sınırlı kalmamış, teknik aklın en ileri biçimleri olan yapay zekâ, algoritmik yönetim ve otomatik karar sistemleriyle daha da derinleşmiştir. Yalnızca sağlık, ekonomi ya da güvenlik gibi teknik alanlarda değil, ayrıca

ceza adaleti, sosyal yardım ve istihdam gibi normatif açıdan hassas sahalarda da yapay zekâ sistemlerinin belirleyici olması, sadece karar süreçlerinin hızlanması değil, aynı zamanda politik yargının sessizleştirilmesi anlamına gelmektedir. Artık sadece uzmanlar değil, uzman sistemler -yani veri madenciliğiyle çalışan, geçmiş örüntüler üzerinden 'karar' üreten dijital düzenekler- kamusal alanda söz sahibidir. Oysa bu sistemler, sadece veriyi işlemekte, *anlam*ı yorumlayamamaktadır. Değer üretmeyip, sadece örüntü tanımaktadır. Politik yargı, tam da bu noktada doğar: verinin bittiği, ama kararın gerekli olduğu yerde. Bu nedenle ele aldığımız tüm betimlemelerle düşünüldüğünde algoritmik yönetim biçimleri, yalnızca yeni bir araç değil, politik olanın bastırılmasının güncel biçimidir. İnsanların yerine 'karar veren' sistemler, teknik hesaplama ile politik yargı arasındaki farkı görünmez kılar. Oysa politik yargı, yalnızca doğruyu bulmak değil; neyin adil, neyin meşru, neyin tartışılabilir olduğunu birlikte düşünebilmeyi de gerekli kılar.

Otorite kavramı, zaman içerisinde otoriter kişi, otoriter yönetim gibi görünümler kazanarak özgürlüğü tehdit eden, baskıyı çağrıştıran bir kavram haline gelmiştir. Oysa Sartori' nin deyişiyle otorite; baskıyı ve zorlamayı değil, rızayı içeren ve kendiliğinden bir kabule dayanan etkileme biçimidir.[604] Benzer biçimde Gadamer de otoritenin, "aklın köleleştirilmesine ve reddine değil, kabullenme eylemine ve bilgiye -yani, yargılamada ve öngörüde ötekinin bize üstün olduğunun ve bu sebeple öncelik taşıdığının, bizim karşımızda ayrıcalıklı olduğunun bilgisine"[605] dayandığını iletir. Bu anlama paralel olarak başlığımız, 'uzmanlaşma' ya rıza gösteren, sorgulamadan her türlü etkileyici uzmanlaşmayı ivedi şekilde kabul eden birey ve elbette yurttaşların dikkatine yönelik bilinçli bir tercihtir. Aynı tercih, uzmanlaşmanın otoritesinin betimlenen olumsuz yönlerinin karşısına politik olanın önemini konumlandırmıştır.

[604] Otoriterizm kelimesi yirminci yüzyılda yaşanan olaylara paralel olarak, demokrasiye karşıt bir kavram olarak şekillenmiş ve özgürlüğü kısıtlayan baskı içeren bir anlama karşılık gelmektedir. Sartori, otorite kavramının, otoriterizmden farklılaşan anlamının yanı sıra iktidar kavramından da *potestas-auctoritas* ayrımı temelinde farklılaştığını iletir. *Potestas*, bir şeyi yapma yeterliliği olan fiilden türer. Ancak kavramın etimolojisi politik anlamı tam olarak karşılayamamakta ve bir şeyi yaptırabilme, buyurma, gerektiğinde zorlama gücünü ifade etmektedir. *Auctoritas*, *augere* fiilinden türemiş olup, artırmak, çoğaltmak anlamlarına gelmektedir. Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Mehmet Turhan, Tunçer Karamustafaoğlu, Sentez Yayınları, 1996, ss. 202-5.

[605] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 24.

Günümüzde uzmanlaşmanın bireysel bilgi üretiminin ve toplumsal iş bölümünün vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş olması, bireylerin kendi yargı yetilerini kullanmak yerine otorite figürlerine teslim etmesine yol açmaktadır. Uzman söylemi çoğu zaman eleştirel düşünmenin önüne set çekmekte, bireyler karmaşık konularda kendi akıl yürütme süreçlerini devre dışı bırakarak edilgen bir kabule yönelmektedir. Ezcümle bu durum, sadece bireysel entelektüel kapasitenin değil, toplumsal diyalogun ve demokratik katılımın da zayıflamasına neden olur. Başka bir perspektiften, aşırı uzmanlaşmanın yarattığı bilgi asimetrisi bireyler arasında derin bir güven uçurumu doğurmakta ve bu durum sorgulama refleksini köreltmektedir. Sonuçta bilgi yalnızca belirli bir zümrenin tekelinde şekillenirken, geniş toplum kesimleri pasif bir bilgi tüketicisine indirgenmektedir. Bilgiye erişimin kolaylaştığı bir çağda, bilgiyi işleme ve yargılama yetisinin bu denli gerilemesi, modern toplumun en temel paradokslarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci bölümde somutlaştırılan örneklerle birlikte düşünüldüğünde, benzer uzmanlaşmanın politika alanında bir otorite sağladığını belirtmiştik. Nitekim, politikanın teknik bir uzmanlık alanına indirgenmesi ve kamusal algıda etik dışı, çatışmalı ya da itibarsız bir etkinlik olarak tasavvur edilmesi, bireylerin kolektif yaşama ilişkin rasyonel değerlendirme, eleştirel konumlanma ve özerk karar üretme kapasitelerini aşındırmakta; böylelikle kamusal aklın dinamik ve çoğulcu üretim zeminini zayıflatarak demokratik meşruiyetin dayandığı temsiliyet ve katılım ilkelerini sarsmakta, pasif rıza süreçlerini teşvik etmektedir. Elbette günümüzün bir betimini sunan tüm bu durumlar, Arendt' in bireyin 'zihinsel yetilerin en politik olanı' olarak nitelediği yargılama yetisinin unutulmasına neden olmuştur. Öyleyse politik yargıyı anlama üzerine olan çabamız, düşünürlerin yargılamaya temas ettikleri noktalar ile birlikte 'politik olan' ın öneminin de kavranmasını elzem görmektedir. Zira,

> İnsan doğası gereği politik bir hayvandır. Düpedüz kötü talihi nedeniyle değil de, doğası gereği bir siteye(polis) dâhil olmayan kimse ya çok kötüdür ya çok iyi,(…) fakat besbelli ki insan, arının veya toplu halde yaşayan bir başka hayvanın olmadığı anlamda bir politik hayvandır. Doğa, söylediğimiz gibi, hiçbir şeyi amaçsız yapmaz ve o, hayvanlar arasında yalnızca insanı konuşma gücüyle (logos) donatmıştır. Konuşma diğer hayvanlarında sahip olduğu ve onlar tarafından acıyı veya hazzı dışa vurmak için kullanılan sesten farklı bir şeydir; çünkü onların doğası, gerçekten de yalnızca hazzı ve acıyı duymalarına değil, fakat bu duyguları birbirlerine iletmelerine de imkân verir. Oysa konuşma, yararlı ve zararlı olanı ve böylece adil olan ile olmayanı belirtmeye hizmet eder. Çünkü insan ile diğer hayvanlar arasındaki

> gerçek ayrım, yalnızca inşaları iyiye ve kötüye, adil olana ve olmayana ve benzeri şeylere ilişkin bir görüye(aisthesis)sahip olmalarıdır.[606]

İnsanın *polis*le ilişkisinde *logos,* insan doğasının kurucu kavramı olarak görülmektedir. İnsan bu şekilde kendisini doğadaki diğer yaşam formlarından ayırt eder. Polis temelini insanlar arasında müşterek olan ve böylelikle de insanları birbirine bağlayan bir yetide bulmaktadır. İnsanın bir *zoon logon echon* olması da yine bu müşterek olana işaret eder. İnsan ve doğa arasındaki ilişkiden kaynaklanmayan, neyin iyi/kötü neyin adaletli/adaletsiz olduğu türünden sorular yalnızca insanlar arasında ortaya çıkan meselelere atıfta bulunmaktadır. Diyalogun başlaması (içsel/dışşal), yani düşüncenin ve sözün ortaya çıkması için insanları ortak olarak ilgilendiren, bunun yanı sıra farklı yargılarda bulunmalarına da olanak veren ve böylelikle de onları bir şekilde konuşmaya sevk eden bazı şeyler söz konusudur. Arendt, bu tür şeylerin kamusal nitelik taşıdığını, çünkü herkes tarafından görülüp duyulabildiklerini ve mümkün olan en geniş açıklığa sahip olduklarını belirtmektedir.[607] Bu minvalde diyebiliriz ki; "*polis* tüm toplulukları topluluk yapan kurucu topluluktur. Bir arada yaşamanın temel imkânı olarak belirmektedir. 'İnsan politik bir canlıdır' önermesi bu şekilde anlam kazanır. Zira insan bir yandan *polis*te bir canlı olarak *polites*lerle birleşmeye, kaynaşmaya yönelir. Bu yönelim insanda, bir olma halinin eksik olmasından kaynaklanır. Eğer *polis* canlısı olarak insan, mükemmel bir şekilde *polis*te yaşasaydı arayışı da olmazdı"[608]

İnsanın politik bir canlı oluşu, günümüzde 'politik olan', 'politika', 'siyaset', 'siyasa', 'politika felsefesi' kavramlarının birbirine karıştırılması ve dahi politikanın 'şeytani' bir alana işaret ettiğinin düşünülmesi sebebiyle de insana yakıştırılamamaktadır.

> "Siyaset" otoritenin tek kişi tarafından uygulanmasını gerektirir. "Siyasa", iktidarın ele geçirilmesine yönelik uygulamaları kasteder. Ancak politikadan temel farkı onun genellikle "birlik" fikri etrafında düşünülmesidir. Politika, polisin antagonizmalarından yola çıkar. Aristoteles'in bahsettiği çerçevede politik felsefe, "siyasa" üzerine bir iktidar düşüncesinden ziyade adaleti ve adaletsizliği, eşitliği ve eşitsizliği, meşruiyeti ve zorbalığı, aynı anda düşünen bir felsefe etkinliği (ve bunun bilinci) olarak belirmektedir. Siyasanın öznelerinin düşündüğü ya da arzuladığı gibi

[606] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2020, s. 1253a.
[607] Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 92.
[608] M. Ertan Kardeş, "Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar", *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, ss. 33-34.

> iktidarın ele geçirilmesi ile politikanın belirlenimsizliği arasında keskin bir uçurum vardır.[609]

O halde siyaset kavramı, iktidarın merkezileşmiş bir biçimde, çoğunlukla tek bir kişi ya da otorite tarafından uygulanmasını zorunlu kılarken, siyasa terimi, iktidarın elde edilmesine yönelik stratejik girişimleri ve pratikleri ifade etmektedir. Ancak siyasa, genellikle toplumsal birliğin sağlanmasına yönelik bir amaçla düşünülür, bu yönüyle, siyasetten ayrışır. Politika ise, temelini toplumsal çatışmalar, karşıtlıklar, belirsizlikler üzerinden kurar. Aristoteles'in yaklaşımında politik felsefe, sadece politik iktidarın inşasına odaklanmanın ötesinde, adalet ve adaletsizlik, eşitlik ve eşitsizlik, meşruiyet ve tahakküm gibi kavramları eşzamanlı olarak ele alan bir düşünsel faaliyet biçiminde şekillenir. Siyasanın, iktidarı elde etmeye yönelik öznel yönelimleri ile politikanın çok boyutlu ve belirsizlik içeren doğası arasında belirgin bir ayrım söz konusudur. Bu ayrıma -uçuruma- paralel olarak insanın 'politik bir hayvan' olması; güç ve çıkar ilişkileri, kamuoyu oluşturma çabaları, seçim kampanyaları vb. durumlarla ilişkilendirilemez. Politik (*political*) olan her topluma içkin varoluşsal bir imkân olarak kurucu belirsizlik momentini işaret eder. Politika (*politics*) ise; politik olanın tarihsel geçici empirik tezahürleridir. Günsoy' un ifadesiyle: "politik olan, sıradan günlük akışı değiştiren, düzeni sarsan, tarihin seyrini bozan ve böylece yeni imkanlar açan *mucize*vi bir güçtür. O, yeni rejimler, yeni politik kurumlar yaratma özgürlüğüdür…O, başlangıçtır, kurucu belirsizlik anıdır; politikayı kurma etkinliğidir."[610]

Varlığın bir *kozmos* olarak anlaşıldığı klasik felsefi düşüncede önemli insani faaliyet olan politikanın da *kozmos*un uyumunu sağlayan hakikate tabi olması gerektiği düşünülmüştür.[611] Klasik politika felsefesi, teleolojik anlayışı ile bir 'ortak iyi' arayışında şekillenmiştir. Descartes' ın cogito vurgusu ile şekillenen modern dönemde ise bireye yapılan vurgu, liberalizmin bireyciliğine uzanmış ve bireyin özgürlüğü temelinde 'ortak iyi' yi homojenleştirici bulmuştur. Modern gelenekte hakikat insana aşkın olarak değil, aksine insan aklına içkin olarak görülmeye başlamış ve neyin iyi/kötü olduğu noktasında birbirleriyle mutabık olabileceklerini düşündükleri 'aklın yolu birdir' düşüncesi hâkim

[609] a.g.e., s. 34.
[610] Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, s. 377.
[611] Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, 2. b., Bursa: Dora Yayınevi, 2016, s. 196.

olmuştur. Ancak paradoksal şekilde, aynı gelenek içerisinde her insanın rasyonel şekilde hareket edemeyeceği düşüncesi, akli olanın cebir ile de olsa uygulanması anlayışını da beraberinde getirmiştir.[612] Daha sonraki sürece hâkim olan tarihselcilik[613] ve sonrasında Hegel' in düşüncelerinden etkilenerek liberalizmin insanlık tarihinin son evresine tekabül ettiğini, akılsal olanın liberal düzende vücuda geldiğini savunan günümüzde de oldukça etkili olan neoliberalizm söylemi tüm 'iyi' arayışlarının önüne geçmeye çabalamaktadır.

Sandel' in belirttiği gibi, "bazıları toplumsal yükümlülüğü iyi hayata ilişkin sorularla birlikte ele almayı bir yurttaşlık ihlali, liberal kamusal aklın sınırlarını aşan bir yolculuk olarak görür."[614] Bu görüşle beraber politikanın ahlaki, dini vb. tartışmalara girmemesi gerekir. Ancak politika ancak bir rejimin kendi yapısı içerisinde mümkün olup, halka dair tüm belirlenimleri içermektedir. O halde politikanın imkânı rejimi ve rejimin içerisinde var olan her şeyi göz önüne almayı gerektirir. Bu noktada belli bir rejim içerisinde ortaya çıkan politika felsefesi, belli bir taraf tutup, tarafını bir fanatizme dönüştürme yerine, politik yaşamın ürettiği her türlü gerilimin ötesini işaret eden, trans-politik bakışa sahip olan bir etkinliktir. Dolayısıyla, politika felsefesinde daimî cevaplar olmayacaktır. Biz bugün büyük düşünürlerin adalet, ahlak, hak, özgürlük vb. görüşlerine baktığımızda bile bir konsensüs görmemekteyiz. Bu anlamda daha en başta felsefede nihai bir *otorite* bulunmamaktadır. Smith'in ifade ettiği üzere "tam da bu anlaşmazlık, bizim, onların tartışmasına dâhil olmamızı mümkün kılmaktadır."[615] Bu dâhil olma ise, kendi dönemimizin atmosferi üzerinden bir dâhil olma olacağından, Platon'u, Spinoza' yı, Nietzsche'yi bir otorite olarak görmemizi değil, onları dinlemeyi, anlamayı, düşüncelerini sorgulamayı gerektirir. Şunu da belirtmek gerekir ki, politika felsefesi bu büyük filozoflarda olduğu gibi, kendi yaşadığımız dönem içinde hiçbir düşünceyi otorite[616] olarak almayı kabul etmez. Bu minvalde politika felsefesi; "konformizme dönüşmüş uzlaşılara çomak sokarak" politika alanını olabildiğine açık tutan bir etkinliktir.[617] Yaşadığımız rejimi anlamayı gerekli kılar, bunun yanı sıra 'en iyi' sorusunu da sorgulama

[612] a.g.e., s. 197.
[613] Aklın ve iyinin tarihsel olduğu kabulü ile tarihin akılsal bir süreç olduğunu varsayarak, tarihin sonunda evrensel iyinin hayata geçeceğini iddia eden Hegel' in, tarihin sonunda evrensellik bilincine ulaşan insanın iyi arayışının sona ereceği düşüncesi ile şekillenmiştir.
[614] Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, s. 347.
[615] Steven B. Smith, *Political Philosophy*, New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2012, s. 4.
[616] Otorite kavramı kendiliğinden kabulü içeren anlamda kullanılmıştır.
[617] Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 10.

sürecini içerir. Ancak elbette en iyi rejimde yaşıyor olsaydık böyle bir arayışa ihtiyacımızda olmazdı. İnsana özgü bir yaşam kurmanın gereği olarak sorduğu tüm sorularla politika felsefesi, 'olan' ile 'olması gereken' arasında gerçeklik bulur.[618] Konformizmini bozmak, düşünmek, sorgulamak istemeyen tüm insanlar ve otoriteler tarafından her zaman rahatsız edici bir uğraş olarak görünse de bilmediğini bilmeye başladıkça fark eden ve karşısında heyecanlanan tüm insanlar için politika felsefesi tüm zaman ve tüm yerler için ihtiyaç duyulan bir etkinlik olarak kalmaya devam edecektir.

Ayrımlar temelinde düşünüldüğünde politik olanın anlamının unutuluşu, sadece kurumsal bir gerileme değil, düşünsel bir çoraklaşmaya işaret eder. Bu durum yargı yetisinin unutulmasına neden olarak, yargı yetisinin işlemediği toplumlarda fanatizm, hizipçilik gibi eğilimlere ve duygusal kutuplaşmanın yükselmesine neden olur. bu halde, insanlar, düşünmeden yargı değil, tepki verir; çünkü düşünmek, yerini başka otoritelere bırakır. Otorite kavramının yukarıdaki anlamı göz önüne alındığında bireyler bunu örtük bir rıza ile yaparlar, çünkü Arendt' in vurguladığı öz farkındalığın yokluğunda rıza gösterdiklerinin farkında olmamaktadırlar. O halde politik olanın anlamı üzerine düşünmek, yalnızca güncel politik krizlerin ya da teknikleşmiş karar süreçlerinin sonucu değil, çok daha köklü bir felsefi sorundur. Çünkü politik olan, yalnızca yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi tarif eden bir kategori değildir artık. Politik olan insanların birlikte yaşama biçimlerine, birbirlerini tanıma ve tanımlama yollarına, anlam üretme kapasitelerine içkindir. Bu nedenle, politik olanı düşünmek aynı zamanda hem ontolojik hem de epistemik girişimdir: dünyada nasıl yer aldığımızı ve bu yer alma biçiminin nasıl haklılaştırıldığını sorgulamaktır.

Politika kavramıyla çoğu zaman akla ilk gelen şey belli başlı ideolojik kamplaşmalar ya da sağ-sol ayrımlarıdır. Oysa politik olan, belirli bir içerikten veya pozisyondan ziyade, bir *görünür*lük biçimi, bir ilişkisellik tarzı, bir temsil mücadelesi, birlikte yaşama imkânı ya da bir anlam alanı olarak daha temelde yer alır. Bu nedenle politik olan, ideolojiden önce gelir çünkü onu mümkün kılan zemini kurar. Bu zemini kavramsallaştıran düşünürlerden biri Carl Schmitt' tir. Schmitt, *Siyasal Kavramı*' nda, politik olanın özgül

[618] Smith, *Political Philosophy*, s. 8.

belirleyicisini 'dost ve düşman ayrımı yapabilme kapasitesi' olarak tanımlar.[619] Bu tanıma göre politik olan, bir fikir ya da ideal etrafında değil bir çatışma potansiyeli, bir karşılaşma hattı etrafında kurulmaktadır. Dost-düşman ayrımı, kişisel düşmanlığı değil, varoluşsal farklılık temelinde kurulan politik pozisyonları tarif eder. Bu ayrımın anlaşılması ve "duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetkisi, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündür."[620] Dolayısıyla politik olan, bu nedenle 'ne yapılmalı?' sorusuna değil, 'kiminle birlikte ve kime karşı yaşanmalı?' sorusuna cevap verir. Bu yaklaşım, bir yandan liberal uzlaşı ideallerine güçlü bir eleştiri getirirken, öte yandan politik olanı radikal bir dışlayıcılıkla tanımlar. Tam da bu nedenle, bu görüş birçok çağdaş düşünür tarafından yeniden ele alınmış, kimi zaman reddedilmiş, kimi zaman dönüştürülmüştür. Bu minvalde Schmitt' in düşüncesi otoriter eğilimlere açık olsa da onun yaptığı ayrım, politik olanın öngörülemezliğine ve karar boyutuna dikkat çekmesi açısından önemlidir.

Schmitt' in politik olanı istisna, karar ve dışlama üzerine kuran yaklaşımı, özellikle demokratik politika açısından ciddi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü Schmitt' in dost-düşman ayrımı, çatışmayı tanır fakat aynı zamanda radikal dışlamayı, hatta yok etmeyi de meşru görebilir. Tam bu noktada, Schmitt' in karar mantığını demokratikleşme yönünde dönüştüren önemli bir müdahale Chantal Mouffe tarafından yapılmıştır. Mouffe, öncelikle politika ve politik olan ayrımının, Heidegger'den hareket ederek politikanın 'ontik', politik olanın ise ontolojik düzeye gönderme yaptığını söyler. Paralel olarak ontik olan, politikanın çok sayıda icraatlarıyla ilgiliyken, ontolojik olan toplumun kurulumunu ilgilendiren bir anlamda kullanılır.[621] Arendt ise politik olan için şu ifadeleri kullanır:

> "Siyasal olan" [Politik olan] olan kelimesini Yunan Polis' i anlamında kullanmak ne keyfi ne de zoraki bir seçimdir. Bütün Avrupa dillerinin hala tarihsel açıdan benzersiz bir örgütlenme olan Yunan kent-devletinden türettikleri bu kelime ["polity"], siyasal

[619] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 1. b., Metis Yayınları, 2012, s. 57.
[620] a.g.e., s. 58.
[621] Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 16. Ayrıca bu konuda Oliver Marchart' ın *Post-Foundational Political Theory* adlı eserine bakılabilir. Marchart, eserinde adı geçen düşünürlerin 'politik' kavramlarını ortaya koyuş biçimlerinde farklılıklar olsa da, Heidegger' in ontolojik fark argümanını politika teorilerine yansıtıyor olmalarıyla bir ortaklık taşıdıklarını iletmektedir. Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, 1. b., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, s. 171.

> olanın alanını ve özünü ilk keşfeden olan bu toplumun deneyimlerini aksettirmektedir, yoksa ne sadece etimolojik bakımdan ne de sadece öğrenimliler için bir anlam taşır. Gerçekten de Yunan ve Roma Antikitesinin deneyimlerine belli ölçülerde dayanmadan siyasal olan ile siyasetin derindeki ilkeleri üzerine konuşmak hem zordur hem de yanıltıcı olacaktır.[622]

Arendt için politika bir yönetme, hükmetme sanatı olarak görülmeyip, insanların bir aradalığında sözlerini ve eylemlerini paylaşmaları olarak anlaşılmaktadır.[623] Bu alan, kurumsal politikanın aksine, hiyerarşik olmayan, doğrudan ve diyalojik bir pratiktir. Örneğin, bir sokak protestosu veya yerel meclis toplantısı, politik olanın tezahürüyken aynı taleplerin parlamentoda yasa tasarısına dönüşmesi politikanın alanına girer. Mouffe, Arendt gibi bazı kuramcıların politik olanı özgürlük ve kamusal müzakere mekânı olarak gördüklerini ancak kendisinin görüşlerinin politik olanı çatışma, iktidar ve antogonizmanın alanı olarak kavrayan anlayışla örtüştüğünü belirtir.[624] Mouffe' un politik olan tanımı Schmittle paralel olsa da O, buradaki çatışmaların demokratik zemin içinde tanınması ve kurumsallaştırılması gerektiğini savunur. Mouffe' un demokrasi anlayışı toplumun farklılıklarını göz önüne alan ve buradaki farklı tutkuların çatışmasını özgürlük olarak tanıyan bir yaklaşımdır.[625] Ona göre, liberal demokrasinin 'çatışmasızlık' 'uzlaşma' ideali, politik olanı bastırır ve bu bastırma, sonunda otoriter sonuçlar doğurabilir. Bu sebeple Rawls ve Habermas' ın liberal demokrasiyi ideal koşullarda rasyonel bireylerin seçim yaptığı modeller olarak sunmalarını eleştirir.[626] Oysa çatışma bastırılmamalı, agonistik (çekişmeci) biçimde ifade edilebilmelidir ve bu demokrasinin işleyebilmesi için *olmazsa olmaz* koşuldur.[627] Bu bağlamda Mouffe' un önerdiği 'agonistik politika', düşmanı yok edilmesi gereken bir figür değil, meşru bir rakip olarak tanımlar. Böylelikle Schmitt' teki dışlama sınırlanır; politik farklılıkları şiddete varmadan sürdürmenin yolunu açar. Eş deyişle, Schmitt' in dışlayıcı karar modeli, agonistik bir çoğulluk alanına dönüşür: farkların karşılaştığı ama birbirini yok etmeye çalışmadığı bir

[622] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, 4. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 209.
[623] Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, a New Haven: Yale University Press, 2006, s. 89.
[624] Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 16.
[625] Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. Ahmet Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2015.
[626] Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 140.
[627] a.g.e., s. 9.

politik alan. Peki, yok edilmesi gerekmeyen ama muhatabı meşru rakip olarak gören bir diyalog tahayyülü tam da ele aldığımız fanatizm-hizipçiliğin yolunu açmaz mı?

Arendtçi perspektif ise politik olanı insanların birlikte yaşam pratiklerinde, eylem ve konuşma aracılığıyla bir dünya kurma kapasitelerinde görür. Politik olan, bu anlamda yalnızca yöneten ve yönetilen ilişkisi değil, birlikte yaşama pratiğinde görünür olmak, farklılık içinde ortak bir dünya kurmak, kamusal alanda birlikte var olmak anlamına gelir. Arendt, yaşadığı tüm olumsuz deneyimlere rağmen, Schmitt' in savaşın eşiğinde kurulan karar mantığı yerine, erken dönemlerinde eylem merkezli, geç dönemlerinde düşünme, anlam, yönelim ile birlikte var olmanın imkanını aramıştır hep.

Hatırlayacağımız üzere, Howard *Political Judgments* adlı eserinde politikanın sadece 'politika' düzeyinde- yani partiler, programlar, kurumlar düzleminde- değil, daha derin bir düzeyde, 'politik olan' düzeyinde ele alınması gerektiğini savunmakta ve bu ayrımı önemsemekte idi. Bu minvalde ona göre, politik olan toplumun kendi kendisini anlamlandırma, kendi yasallığını yaratma, özgürce var olma sürecidir. Politikayı yeniden kurmanın imkânı ise, en temelde bireylerin politik yargı yetilerini kullanabilme kapasiteleriyle ilgilidir. Öyle ki, bireyin somut tarihsel ve toplumsal durumlar karşısında sorumluluk taşıyan ve başkalarıyla paylaşılabilir politik yargıları demokratik bir kültürün olmazsa olmazıdır.

Bizim burada amacımız politik olan ister çatışma, dost-düşman ayrımı, karar üzerinden; ister özgürlük, müzakere, eylem üzerinden; isterse de sabit bir öz yerine çatışma zemininde belirsiz, çoğul ve kurucu farklarla işleyen bir alan olarak görülsün uzlaşmanın ve politikanın kurumsal anlamlarının ötesinde insana ve ilişkilerine dair daha varoluşsal bir zeminde işlediğinin önemini göstermektir. Zira yargılarımız burada gerçekleşir. İnsan doğası gereği konuşan, akleden, anlam arayan, eyleyen, kimi zaman düşman edinen, müzakere eden, duygulanan, nefret eden, tarihsel, kültürel bir varlık olarak her zaman yeni olaylara gebe bir dünyada yaşar. Ve bu dünya güç ilişkilerini, dostluğu, koltuk kavgalarını, aşkı, geleneği, yeniye açıklığı, aileyi, iyiyi, kötüyü, bağımsızlığı ve nice sayamadığımız insana dair her şeyi kucaklayan bir yerdir. Arendt' in deyişiyle dünya, insan eliyle inşa edilen, toplumsal, kültürel ve politik bir alandır. Arendt açısından, insan

ancak başkalarıyla birlikte konuşarak, eyleyerek ve görünür hâle gelerek politik bir varlık hâline gelir. Bu süreç, doğası gereği başlangıcı olan ama sonucu önceden belirlenemez bir açıklık içerir. Yani burada söz konusu olan şey, salt rastlantı değil, belirlenmemişliktir: Karar verilemeyecek değil ama hazır bir kural altına alınamayacak bir zemindir.

Peki, politik olanın önemini kavramak neden yargılarımız için önemli olsun? Politik yargı kavramının hem politik olanı hem yargıyı içeriyor olması sebebiyle, politikanın yönetimle ilişkilendirildiği yerde yargı kavramı da hukuki çağrışımları yüklenmiş ve uzmana teslim edilmiştir. Ancak şu andan itibaren politik olanın, teknik bilgi ve nesnel doğruluk üzerinden tanımlanamayacağı açıktır.[628] Politik olanın insana ve tüm ilişkilerine dair her şeyi içeriyor olması temelinde düşünüldüğünde yargılarımızın da bilimsel, mantıksal yargılar gibi oluşmayacağı açıktır. O halde burada başka türden yargılar söz konusu olmalıdır. Bu noktada bize yardımcı olacak ve politik yargı meselesine eğilen düşünürlerin, sistemli bir başlangıç noktası sunuyor olması sebebiyle, bir şekilde başlangıç noktası olan isim Immanuel Kant'tır.

Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*nde, yargı yetisini "tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi"[629] olarak tanımlar. Bu yeti de 'belirleyici' ve 'yansıtıcı/derin düşünen' olarak ayrılmaktadır. Bir evrenselin (kural, ilke, yasa) verili olduğu durumda yargı belirleyicidir. Belirleyici yargı sadece tikeli anlama yetisinin verdiği evrensel yasalar – *a priori* bir yasa tarafından belirtilen, bir yasa üzerine düşünmesini gerektirmeyen- altına alır.[630] Bu tanıma paralel olarak, belirleyici yargı örnekleri, *Arı Usun Eleştirisi*ndeki mantıksal yargılar ve *Pratik Aklın Eleştirisi*nde ele alındığı şekliyle ahlaki yargılardır.

Arı Usun Eleştirisi, insanın (bilimsel) bilgiye sahip olması için gerekli koşulları anlamaya ('ne bilebiliriz?') çalışır. Zihnin kapasitesi hem uzay ve zaman sezgilerini hem de nitelik, nicelik, ilişki, modalite başlıkları altında toplanan çeşitli düşünce kategorilerini içerir. Zihnin bu özellikleri (algının aşkın birliği, şematizm vb.), insanın dünyasını oluşturan farklılaşmış ve kaotik bütünü alıp düzenli ve kavranabilir hale gelmesini

[628] Politik olana dair bütünüyle bir kavrayış sunmak, bu çalışma için mümkün değildir. Çalışma bir dikkat çekme, bir zemin sunma olma bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.
[629] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 28.
[630] a.yer.

sağlar.[631] Ancak akıl, deneyimleyip bilmeye imkânı olmayan birtakım idelere de yönelmektedir. Aklın tikel deneyimlerinin ötesinde koşulsuz olanı bilme arzusu sonucu yöneldiği ideler; tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü ideleridir. Saf akıl, burada, kendi bilinebilir alanını aşarak antinomilere düşmektedir. Kant, buradaki ideleri pratik akıl bağlamında, yani ahlaki olanın olanağını araştırma açısından bir ihtiyaç olarak görür ve teorik aklın bilemediği bu ideleri, ahlaki olana dair gerekli olmasıyla pratik bakımdan kabul edilmesi gereken ideler olarak görür.[632] *Pratik Aklın Eleştirisi*nde Kant, doğa yasalarının zorunlu doğasının aksine, ahlak yasalarını özgür iradeye dayandırır. Elbette burada, kendi kendine yasalaşmış bir eylem düsturunun evrenselleştirilebilirliği önemlidir ve irrasyonel dürtü ve arzunun taleplerinden arınmış rasyonel bir irade kavramı söz konusudur. Zira bu şekilde bireyler, içindeki ahlak yasalarını yürürlüğe koyabilir ve bu şekilde eylemlerinin en azından bir dereceye kadar öngörülebilir sonuçlara sahip olabileceğini varsayarlar. Nitekim, 'kategorik buyruk' da bu şekilde anlam kazanır.[633] Yani doğa belirlenmişken, ahlaki yükümlülükler özgürce kabul edilir. Bu minvalde, Saf akıl bize neden-sonuç zinciriyle işleyen bir evren sunarken, pratik akılda insan özgürdür ve ahlaki olarak sorumlu tutulur. Burada zorunluluk ve özgürlüğün çelişkili görünümü, yargı yetisinin eleştirisi ile aşılmak istenmiştir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nde ise bu durum söyle ifade edilir:

> [D]uyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da – öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kuramsal kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birinci ikinci üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi –, gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması *gerekir,* yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki,

[631] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 131. Kant insan aklını ele alırken yalnızca bilgi üreten bir mekanizma gibi görmeyip, eylem ve yönelimleri belirleyen temel bir güç olduğunu vurgular. Ona göre akıl, salt teorik bilgilerle sınırlı kalmamalı, pratik alanda, yani insanın yaşamına yön veren kararlarında da etkin rol oynamalıdır. Dolayısıyla Kant, kendinden önceki metafizik anlayışların aksine, insanın doğasına dair soruları spekülatif bir düzlemde değil, insanın kendi eylemleriyle şekillenen pratik bir düzlemde tartışır. Saf aklın eleştirisi insan aklının sınırlarını belirlemeyi ve bu sınırlar içinde onun olanaklarını açığa çıkarmayı hedefler. Aklın her şeyi bilebileceğine dair görüşlerin ötesinde Kant, insan aklının deneyimle sınırlı olan -fenomenal- dünyayı kavradığını, deneyimin ötesinde kalan tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin sınırı gibi -noumen (kendinde şey)- kavramların bilgimizin sınırı dışında kaldığını söyler. Ancak bu aklın çaresiz olduğu anlamına gelmez. Kant insan zihninin deneyimi nasıl yapılandırdığını da gösterir. Buna göre zaman mekân ve nedensellik gibi kavramlar, dış dünyadan gelen verilere akıl tarafından eklenir. Yani dünyayı olduğu gibi değil, bizim zihinsel yapımızın süzgecinden geçmiş haliyle algılarız. Bu, Kant'ın Kopernik devrimi dediği şeydir. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 25.

[632] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 4.

[633] Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, s. 133.

> biçiminin yasaya uygunluğu en azından ondan özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereklerin olanağı ile bağdaşmalıdır. – Öyleyse gene de doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramının kılgısal olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir *birlik* zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne kuramsal ne de kılgısal bir bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da, gene de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.[634]

Yani yargı yetisi, teorik felsefe (doğa metafiziği) -*Verstand* (anlama yetisi/anlak)- ve pratik felsefe (ahlak metafiziği) -burada *Vernunft* (akıl/us)- arasında bir orta terim olarak ele alınır.[635] Burada bir köprü görevi görecek olan yargılama yetisi, kural verili olduğunda (*Arı Usun Eleştirisi*' ndeki mantıksal yargılar ve *Pratik Aklın Eleştirisi*' ndeki ahlaki yargılarda olduğu gibi) belirleyici yargıdır ancak Kant, bir kuralın verili olmadığı durumlarda, belirsiz bir kavram söz konusu olduğunda tümel ile tikeli bir araya getirme sürecinin, *a priori* yasalarla belirlenmiş olan 'belirleyici yargı' dan farklı olarak, her zaman 'yansıtıcı yargı' meselesi olduğunu söyler. Belirleyici yargılardan farklı olarak Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' nde yansıtıcı yargılarla ilgilenir ve yansıtıcı yargılar: estetik yargılar ve teleolojik/erekbilimsel yargılar olarak ikiye ayrılır. Her ikisi de 'ereksellik' ile ilişkili olarak tanımlanır ve burada bir nesne sanki amaçlara göre oluşturulmuş gibi düşünülür.[636] Beiner' in deyişiyle estetik yargıda bir nesneyi, biçimi üzerine düşünen özneye özel olarak haz vermek için tasarlanmış gibi düşünürüz; teleolojik yargıda ise, nesneleri özel olarak insan amaçlarına hizmet etmek için tasarlanmış gibi görürüz. Her iki durumda da doğa nesnelerinin bu amaçları tatmin etmek için verildiğini bilemeyiz. Bunun yanı sıra estetik yargıda beğeni yargıları oluşturmak, teleolojik yargıda ise doğanın teorik araştırmasını düzenlemek ve yönlendirmek için kesinlik varsayımı gereklidir. Buna bağlı olarak yansıtıcı yargı, işlevsel bir bütünlük olarak doğanın düzenleyici fikrini sağlar. Nitekim, biyoloji bilimini sürdürmek için, biyolojik organizmaların sonları olan bütünler olduğu fikrine ihtiyacımız vardır.[637] Kant, estetik yargılarla doğanın biçimsel (öznel) erekselliğini haz ve hazsızlık duygusu yoluyla yargılama yetisini, teleolojik yargılarla onun olgusal (nesnel) erekselliğini anlama yetisi ve akıl yoluyla yargılama yetisini anladığını iletir.[638] Buradaki estetik yargıların dolaysız

[634] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 23-24.
[635] a.g.e., s. 14.
[636] a.g.e., s. 29.
[637] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 36.
[638] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 44.

haz ile öznel bir zeminde sezilmesi, teleolojik yargılarda ise nesnel bir zeminde anlama yetisi ile sezilmesi söz konusudur. Estetik yargılarda 'kavramlar ile bağdaşma değil, duygu yoluyla karar verme söz konusudur.'[639] Ancak buradaki estetik yargı, doğrudan nesneye bağlı duygu olarak değil, nesnenin temsili ile özne arasında ortaya çıkan bir duygudur. Çalışmamız açısından estetik yargı yetisinin nesnelerin kavranmasına hiçbir katkıda bulunmayıp, "*yalnızca* yargılayan öznenin eleştirisine ve onun bilme yetilerine ait"[640] sayılması önemlidir. Kant'ın doğa ve özgürlük arasında, teorik akıl ile pratik akıl arasında bir köprü görevi üstlenen yargı yetisi, insanın dünyayı anlamlandırma biçimlerinden biri olarak, doğadaki düzeni ve amacı (teleoloji) ile estetik deneyimi birleştirir. Estetik ve doğadaki amaçlılık, insanın ahlaki özgürlüğünün dünyada nasıl tezahür edebileceğini gösterir.

Çalışmamız açısından, yansıtıcı yargılar politik alandaki yargılara örnek teşkil eder ve bu sebeple önem taşır. Belirleyici yargılar ise, biraz zorlama bir benzetme gibi görünme riskini göze alarak, betimlediğimiz uzmanlaşmaya dahildir. Çünkü uzmanlaşmada bir kuralın, yasanın altında hareket etme söz konusudur ve bugün yaşadığımız durum tam olarak böyledir. Politikanın uzman tekelinde olması ve uzmanı olmayanın burada yargı veremiyor oluşu, Kant' ın anladığı biçimde 'yasa' kavramına benzemese de belirli kuralların, yasaların altında hareket etmek ve düşünmemek demektir. Bu sebeple kuralların verili olmadığı, insan ve ilişkilerinin alanında yani politik alanda yansıtıcı yargılar özel olarak da beğeni yargıları söz konusudur. Çünkü yukarıda anlattığımız üzere, politik olan üzerine yürütülen tartışmalar, bizi yalnızca politikanın düzenlemeleri ya da kurumsal yapıları ile değil, insanın düşünme, değerlendirme ve yargıda bulunma kapasiteleriyle ilgilenmeye zorlar. Bu itibarla, teknik hesaplamalarla kavranamayan, evrensel ahlak ilkeleriyle de doğrudan yönetilemeyen bu alan, özünde düşünsel, etik, estetik, politik bir boyut içerir. Bu nedenle politik yargı yalnızca dışsal koşullara değil, aynı zamanda insan zihninin işleyiş biçimine de dayanır. Bu bağlamda Kant'ın üç büyük eleştirisi, politik yargıyı temellendirmek için benzersiz bir zemin sunar -fakat bu zemin, ancak sistemin iç ilişkileri dikkatle kurularak anlaşılabilir. *Arı Usun Eleştirisi*' nde dünyaya dair zorunlu ve evrensel bilgilerin mümkünatının sorgulanması betimleyici bir

[639] a.g.e., s. 45.
[640] a.g.e., s. 46.

nitelik taşır yani dünyayı 'ne olduğu' açısından kavrar fakat 'ne olması gerektiği' sorusuna yanıt veremez. Oysa politik yargı, ne olduğunu değil neyin yapılması gerektiğini, neyin adil olduğunu, hangi sesin meşru kabul edilmesi gerektiğini de içerir. Bu nedenle salt bilgiyle yetinmek mümkün değildir. *Pratik Aklın Eleştirisi*' nde ise insan yalnızca bilen değil, eyleyen bir varlık olması ile ele alınır. Yani birinci kritiğin aklı sınırlaması, ikinci kritikte bir şeyleri 'var kılmak' ile önemlidir. Türkçe tercümede 'kılgısal akıl' bu şekilde anlam kazanır. Kılgısal/pratik akıl ile bir şeyleri 'var kılmak' ile ilgilidir. Pratik aklın var kıldığı şey bu noktada 'iyi' mefhumudur. Yani dışarıda aranan bir 'iyi' den ziyade, insan olmadan var olamayan, insanın var kıldığı bir şey olarak tanımlanır. Böyle bakıldığında, insan, fenomenal alanda bir şeyleri değiştiremezse özgürlük, ahlak gibi kavramlardan bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır. Ancak bilindiği üzere, özgürlük, aklın kendisine koyduğu yasa ile uyum içinde eylemde bulunmasıyla mümkündür. Ahlaki yasa evrensel ve koşulsuzdur ve bireyden, herhangi bir çıkar ya da sonuçtan bağımsız olarak eylemesini talep eder. Böyle bakıldığında politik olan, her zaman ahlaki olanla örtüşmeyebilir. Politik yargılar, çoğu zaman çatışan değerler, tarihsel bağlamlar, çoklu çıkarlar arasında yön belirleme zorunluluğu taşır. O halde pratik akıl da politik yargıyı tam olarak karşılayamaz. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' de ise, yargı bilgi ve eylem arasında, doğa ve özgürlük arasında, kavram ve duyum arasında bir bağ kurma yetisi olarak ele alınır. Buna bağlı olarak, yasa altına konulamayan tikellerin, yine de anlamlı ve paylaşılabilir biçimde değerlendirilmesini sağlar. Kant bu yetiyi özellikle estetik yargı örneği üzerinden açıklar. Estetik dediğimizde bir şeyin 'güzel' liği üzerine düşünülür. Bir şeye güzel demek de bireysel olarak değerlendirilir. Oldukça sık kullanılan 'güzellik görecelidir' cümlesi ile düşündüğümüzde güzelin tartışılamayacağı üzerine yaygın kanı vardır. Bu noktada Kant'ın hoş ve güzel ayrımı önem kazanır. "*Hoş* açısından herkes kişisel bir duygu üzerine dayanan ve bir nesne üzerine bunun ona haz verdiğini bildirmesini sağlayan yargısının yalnızca onun kişiliğine sınırlanmasını kabul eder."[641] Menekşe rengini sevimli bulan biri ile solgun bulan birinin kendi yargısını 'doğru' bulup, bizimkinden ayrı olan yargı için zıddını iddia etmek ve bu sebeple tartışmak, Kant'a göre aptallık olacaktır. Buna binaen, 'hoş açısından herkesin kendi beğenisi vardır.' ancak güzel söz konusu olduğunda "'bu nesne (gördüğümüz yapılar, giydiği elbise, dinlediğimiz konser, yargımıza sunulan şiir) *benim için* güzeldir,' demekle kendini akladığını düşünürse, bu (tam tersine) gülünç

[641] a.g.e., s. 63.

olacaktır. Çünkü eğer yalnızca hoş geliyorsa, *güzel* dememelidir."[642] Dolayısıyla güzel hakkında yargıda bulunurken, nesnenin gerçek güzelliğini perdeleme eğiliminde olan tüm çıkarlardan soyutlandığında, yargının makullüğünün ortaya çıkacağını taahhüt ederek diğer herkesin onayını isteriz.[643] Dolayısıyla bir nesnenin güzel olduğu yargısı öncelikle bireyseldir fakat aynı zamanda herkesin aynı yargıyı vereceğini varsayar. Bu, sübjektif olanın kamusal alana çıkmasıdır- kavramla değil, tahayyülle işler; akıl yürütmeyle değil, *sensus communisle.*

Hatırlanacağı üzere Arendt, Kant'ın politika teorisinin beğeni yargılarında olduğunu iddia ederek, yansıtıcı yargıyı 'kamu alanı içinde müşterek dünyada konumlanma imkânı' veren politik bir yeti olarak tanımlamıştır.[644] Bu durum Arendt' in yansıtıcı yargıyı kötüye kullanmakla, yani yansıtıcı yargıyı 'detransandalite' etmekle, 'amprikleştirmekle suçlanmasına neden olmuştu. Bizim açımızdan Arendt' in bu düşünceleri, politik yargı meselesinin kavramasında önemli bir kapı aralamıştır, zira bu konu üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak Arendt üzerinden olmuş ya da onunla bir şekilde hesaplaşmayı gerekmiştir. Biz de Arendt' ten ilhamla politik alandaki yargıların, Kant'ın beğeni yargılarına benzer olduğu yönünde bir anlayışa varmış bulunuyoruz.

Bu minvalde, beğeni, 'güzel olanı yargılama yetisi' dir.[645] Bu yeti haz duygusuyla yöneltilmektedir. Ancak burada haz, bir ilgiye, bir çıkara bağlı olan hazzın aksine "arı/saf çıkarsız" olmalıdır. Bir şeyin güzel olup olmadığı sorulduğunda, bizim ya da bir başkasının o şeyin gerçek varoluşuyla ilgili olup olmadığımızı, hatta olup olamayacağımızı bilmek istemeyiz, daha ziyade salt tefekkür yoluyla o şey hakkında ne tür bir değerlendirme yaptığımızı bilmek isteriz.[646]

> Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük çıkarın karıştığı yargı çok 'yanlı' bir yargıdır ve bir arı beğeni yargısı değildir. Şeylerin varoluşundan yana

[642] a.g.e., s. 64.
[643] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 37.
[644] Arendt, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", s. 262.
[645] Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 55.
[646] a.g.e., s. 54.

> küçük bir eğilim göstermemeli, ama beğeni konusu şeylerde yargıç olabilmek için bu bakımdan bütünüyle *ilgisiz* olmalıyız.[647]

O halde Kant'ın beğeni yargısına ilişkin olarak vurguladığı temel niteliklerden biri, bu yargıların 'tarafsız' olmasıdır. Yani beğeni yargısı, herhangi bir kişisel çıkar, fayda ya da haz arayışından bağımsız şekilde, tarafsız bir değerlendirme kapasitesi taşır. Bu minvalde politik yargıyı, yalnızca kendi grubunun ya da çıkar çevresinin talepleriyle ya da kişisel çıkarla şekillenen yargıların ötesine geçerek işlemesi gereken bir yeti olarak düşünmemiz gerekir. Ne var ki günümüzde, uzmanlaşma ve teknokratik bilgi üretiminin mutlak bir otoriteye dönüşmesiyle birlikte yurttaşın tarafsız yargı üretme kapasitesi ciddi şekilde gölgelenmiştir. Çalışmamız, bu uzmanlaşmanın karşısında çoğu zaman güç, çıkar ve stratejiyle ilişkilenen ve teknik bir yönetim işlevine indirgenen 'politik(a)' kavramının, aslında birlikte yaşamayı anlamlı kılan ufuk olarak ele almış ve politik yargıların bu alanda şekillendiğine dikkat çekmiştir. Öyleyse Kant'ın beğeni yargılarının bir özelliği olarak ele aldığı 'tarafsız' olma, yani ilgiden arınık tarafsız yargıda bulunma, bireyin düşünmesini aktif kılarak, teorik bir erdem olmanın ötesinde, politik olanın anlamını koruyan bir zemin sunmaktadır.

Beğeni yargıları, öznel olarak anlaşılsa da 'öznel bir evrensellik' iddiası taşır. Yani beğeni tüm insanların onayını kazanmayı ister. Beiner' e göre, burada belli bir toplumsallığın bağlamı devrede değildir. Dolayısıyla buradaki evrensellik anlayışı belirli sempatileri dışarda bırakıp maddi amaçlardan soyutlanmayı gerektirmiştir. Kant yargılayan özneyi 'insan ırkına ait olan herkesi kapsayacak şekilde kapsamlı bir özne'[648] olarak tanımlamaktadır. Yani kişinin kendi topluluğundaki kişilerin mutabakatını talep etmesi yeterli değildir, kişi tüm insanların mutabakatını arzulamalıdır.[649] Paralel olarak, buradaki evrensellik vurgusu, diğerlerinin onayına her zaman ihtiyaç duymaktadır bu da bizi beğeni yargıları ve beğeni yargılarının politika alanına uygulanması meselesinde, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*' in ünlü 40 numaralı maddesine götürmektedir. Bu pasaj, Arendt' in anlatımından hatırlayacağımız üzere, estetik yargının özneler arası karakterine vurgu yapmaktadır. Öyle ki buradaki düşünümsel yargının özneler arası oluşu *sensus communis*

[647] italikler bana ait. a.g.e., s. 55.
[648] a.g.e., s. 76.
[649] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 44.

de temellenir ve yargılarımızın iletilebilirliğinin temel koşuludur. Kant' ın *sensus communis*' in 'ortak insan anlığının' maksimleri ise estetik yargının evrensellik talebinin koşullarını karşılamaktadır. Bu üç maksimden, genişletilmiş zihniyet maksimi ise beğeni yargılarının diğerlerinin onayına tabi olduğunu en açık biçimde ifade eder. Problemler karşısında 'kendisini başka herkesin yerine koymak', ötekinin perspektifinden düşünmek demektir. Genişletilmiş zihniyette,

> [Ö]lçüsü akıl olan bir düşünce biçimi söz konusudur veya daha ziyade aklın, kendi yargısını *evrensel bir bakış açısından* yansıtarak, bunu da *başkasının bakış açısından* itibaren yaparak, yargısının öznel koşullarından kurtulma *vergisine* sahip olduğu bir düşünce biçimi söz konusudur. Kant şöyle der: "Burada söz konusu olan bilme fakülteleri değil, düşünme üslubudur, düşüncenin ereksel (final) kullanımıdır." Burada tam da, kapalı ve dar bir zihniyetin, aptallığın karşısına konan açık bir düşünme biçimi vardır. O halde söz konusu olan, iletişime ve diyaloga has bir düşünme modelidir.[650]

Kant için 'kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek', diğerinin perspektifinden bakmak, bireyin, diyalogda olduğu ötekini de kapsayacak şekilde, öznel koşullarından soyutlanmayı gerektirir. Hatırlayacağımız üzere bu yaklaşım Gadamer için mümkün olamayacak bir yaklaşımdır. Evrenselliğe ulaşmak adına gerçekleşen böylesi bir diyalog onun asıl meziyetini, yani iki tarafında birbirini 'gerçekten anlamak' için uğraşını bir biçimciliğe sıkıştırır görünür. Bu minvalde, Habermas' ın iletişimsel eylem vurgusu da rasyonel geçerliliğe sahip olacak şekilde 'ideal bir konuşma' durumunda temellenmekteydi. Benzer biçimde Rawls' un teorisi, adalet ilkelerini belirlemek adına, önyargıları yok sayacak şekilde, cehalet perdesi altında verilen yargılarımızla gerçekleşen diyalog da bağlamdan uzak bir biçimde gerçekleşmekteydi ve belki de buradaki fazla rasyonel yargı vurgusunun uygulanabilirliğindeki problemi makul yargı ile aşmaya çalıştığında bile diyalogu toplumsal olandan ayırarak, politika için ayrı bir diyalog ortamı oluşturmuştu. Hatta bu nedenle Ferrara, Rawls' un hakkaniyet olarak normatif modelinin altında yatan evrenselciliğin Kant'ın belirleyici yargı modeline benzediğini iletmektedir.[651] Gadamer' in ise, bahsi geçen diğer filozofların aksine politik yargı meselesinde Aristoteles' i temel aldığını gördük. Zira buradaki başvurusunun

[650] Garbis Kortian, "Politik Tartışmada Felsefe Hakkı", *Yargılama Fakültesi*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 170.
[651] Ferrara, *Justice and Judgment*, s. 16.

nedenlerinden biri de Kant'ın yargıyı biçimselleştirerek, insan yetilerinin karşılıklı etkileşimini de biçimsel işleme dönüştürmesi sebebiyle insan etkileşiminde yani bu etkileşimin en güçlü ögesi olarak dilde, aslında gerçekleştirdiği diyalogda, insanın temel koşullarından bir soyutlama ile hareket ettiğini düşünmüş olmasıdır. Buna karşılık, Birgit Recki ise imgelem aracılığıyla gerçekleşen genişletilmiş zihniyet maksiminin yalnızca biçimsel bir buyruk olmadığını, aynı zamanda karşımızdaki kişileri ciddiye almaya, problemlerini, taleplerini anlamaya, onlarla tartışmaya ve saygı göstermeye yönelik somut bir davet olduğunu belirtir.[652]

Dolayısıyla, politik yargı meselesinde ister Kant'tan ister Aristoteles'ten hareketle düşüncelerini geliştiren ele aldığımız filozoflar olsun, ister bu mesele üzerine yorum yapan günümüz düşünürleri olsun bir şekilde Aristoteles'in *phronesis* kavrayışına ya da Kant'ın yansıtıcı yargı kavramına başvurmuş ve iki yaklaşımı birbirinden neredeyse tamamen ayrı konumlanmıştır. Buradaki yanlış anlama felsefe tarihindeki dikotomilere - Arendt' in deyimiyle metafizik yanılgılara- yatkınlıklardan kaynaklanmaktadır. Zira bu anlayış, politik yargıyı anlamamızı zorlaştıran en önemli güçlük olmuştur. Böyle bakıldığında Kant'ın yargı teorisi insanların ilişkilerine dair önemli noktaları gözden kaçırmış yani bağlamsallığı dışlamış ve akılsal ögelere yer vermiş olarak teorik alanda bir biçimsellikte görülmüş, Aristoteles ise *phronesis* kavramı ile teorik alandan ayrı şekilde yalnızca pratik alana özgü bir yeti olarak ele almış olarak değerlendirilmiştir. Oysa her ikisinin de böyle bir amacı yoktur. Amaç insanı ve insanın diğerleri ile bir arada yaşamını anlamaya ve yaşamı 'iyi' kılmaya yöneliktir. Beiner' in dediği gibi ikisinin de yaşadığı koşullarda kendine özgü 'hakikat anı' söz konusudur.[653] Aristoteles'in bir sitedeki anlaşmazlıkları sitenin 'ortak iyi' sinde uzlaştırma çabasını ya da yurttaşlığa sahip olmayan köleler, kadınlar ve *meteikos*lara yönelik düşüncelerinin bugün için geçerli

[652] Birgit Recki, "'Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek': Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 244. Burada, Arendt' in Kant'ın pratik yargı anlayışını estetik yargıdan ayırması ve pratik aklı belirleyici yargı olarak konumlandırmasını eleştirecek bir yaklaşım söz konusudur. Zira Recki, Kant'ın *sensus communis'* i yalnızca estetik yargılar için değil, pratik yargılar için de 'düşünümsel işlevlerin geniş bağlamı içine' yerleştirecek şekilde, temel bir koşul olduğunu düşünür. Bu prensip, Kant' ta fiili bir iletişimi değil, transendental bir 'başkalarıyla düşünme' tarzını ifade eder. Bu minvalde olanaklı yargıları düşünerek hareket etmek, kişiyi bireysel yargının sınırlarından çıkararak evrensel geçerliliğe ulaştırır. Bu aynı zamanda Habermas' ın Kant'ta monolojik bir akıl anlayışı olduğu eleştirisine de cevap niteliğindedir. bknz. birgit recki

[653] Beiner, *Political Judgment*, 1983, ss. 103-4.

olamayacağı açıktır, bu sebeple düşüncelerine onun kendi 'hakikat anı' ndan bakmak ve ayrıştırıcı ya da konumlandırıcı bir yaklaşımdan ziyade onun felsefesinin bugün bize ne söyleneceğine önem verilmelidir.

Bu minvalde *phronesis*, bir *ethos*dan hareketle aynı zamanda bir erdemdir. Bilindiği üzere Aristoteles için insan yaşamının temel amacı *eudaimonia*, yani mutluluktur. Ancak bu mutluluk, hazza dayalı bir yaşamdan ziyade, erdemli ve akla uygun bir yaşam ile elde edilir. Çünkü insan, akla sahip olan bir varlık olarak tanımlanır (*to logon echon*) ve aklını etkin kullanarak iyi yaşamı gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. İşte bu potansiyelin mevcut yaşamda hayata geçirilmesi, *phronesis* (pratik bilgelik, ihtiyat) adı verilen entelektüel bir erdem ile mümkündür. Bu varlık-görünüm anlaşmazlığının neden olduğu kimi sorunlarda gördüğümüz gibi *phronesis* kavramını da pratik alana hapsetmiştir. Oysa bu yetiyi kullanmak için elbette etik bir bilişe de sahip olunmalıdır. Bu sebeple *Nikamakhos' a Etik*te *phronesi*s, entelektüel erdemler arasına yerleştirilmiş olsa da daha kuşatıcı bir erdem olarak hem entelektüel erdemler hem de karakter erdemleri ile ilişkilendirilen, etik yaşamın merkezindeki bir kavramdır. Buna bağlı olarak, *phronesis*, karakter erdemlerinden (cesaret, ölçülülük, adalet vb.) bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü doğru olanı istemek (ahlaki erdem) ile doğru olanı bilmek (pratik bilgelik) birlikte işlemelidir. Aristoteles bu kavramı, insanın belirli bir durumda ne zaman, nasıl, ne ölçüde ve kime karşı nasıl davranması gerektiğini doğru bir şekilde kavrayabilme kapasitesi olarak tanımlar. Bu, yalnızca teorik bilgi değil, deneyim, eğitim, sezgi, ahlaki hassasiyet ve doğru yargı yeteneğini içeren bütünsel bir pratik akıldır. Bu sebeple bilgi sahibi olmak yeterli değildir, iyiyi bilen biri yine de kötüyü seçebilir. Bu yüzden erdemli yaşam, hem iyi seçimlerde bulunma (*prohairesis*) hem de bu seçimleri yaparken aklın rehberliğini esas almayı gerektirir. İşte bu noktada *phronesis*, etik yaşamı yönlendiren temel ilke olarak belirir. Aristoteles, insanı doğası gereği polis içinde yaşayan bir canlı olarak konumlandırmasıyla yurttaşın erdemli yaşamasının, ancak adil ve iyi işleyen bir toplumsal düzen içinde mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *phronesis*, sadece bireyin iyiliği için değil, toplumun ortak iyiliği için de işlevsel olan bir akıl yürütme biçimidir. Adil bir toplum düzeni, yurttaşların doğru yargılarda bulunmasını ve bu yargılar doğrultusunda hareket etmesini gerekli kılar.

Hem Kant'ın yansıtıcı yargı modeli hem de Aristoteles'in *phronesis* anlayışı evrensel bir kuralın olmadığı durumda bireyin politik olanla ilişkilenme biçiminin modelini sunmaktadırlar. Bu minvalde, politik yargı, bireyin somut, tarihsel toplumsal durumlar karşısında, sorumluluk taşıyan ve başkalarıyla paylaşılabilir kararlar üretme yetisidir. Elbette bu yargıyı kavramak uzmanlaşmanın yerine politik olana önem vermeyi gerektirir. Zira politik olanı iktidar ilişkilerinin ya da karar verme süreçlerinin bir zemini olarak değerlendirmeye devam edersek, uzmanlaşmada kalır ve ezbere yargılarla hareket ederiz. Oysa politik olanı insanın anlam yaratımının ve elbette bireylerin ve toplulukların kendi varoluşlarını özgürce anlamlandırmaya çalıştıkları belirsiz ama kurucu bir ufuk olarak kavrarsak yargılarımızı devrettiğimiz mercilerden geri kazanmak mümkün olacaktır. Bahse konu belirsizlik insanın hazır normlara başvurmuyor oluşuyla rastgele yargılarda bulunacağı anlamına gelmemelidir. Tam da buradaki belirsizlik yoluyla politik yargı, bireyden kendi özgür muhakemesini geliştirmeyi talep eder. Bu elbette bizzat insan tarafından kodlanan yapay zekalarımızla yöneteceğimiz ya da yönlendireceğimiz bir yaşamdan ziyade, sorgulanan, birlikte 'iyi' yaşama yönelen ve bu sebeple anlamlandırılan bir yaşamı varsayar. Birinci bölümde yapılan betimlemelerin olumsuz, umutsuz görünümü bahse konu ilk yaşam türünün benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu benimseme, özgür muhakemenin gelişiminden ziyade yargı yetimizin körelmesine işaret eder. Durup düşünerek, anlamaya çalışarak yargıda bulunmanın boş zamana ihtiyacı olduğunu ve günümüz şartlarında da bu boş zamana daha çok ihtiyacımız olduğunu düşünürsek, 'yapay zekayla birlikte yaşamı' mızı bu boş zamanı yaratmak amacıyla kullanabiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi teknoloji ya da yapay zekâ ya da insan dışı bir mefhumu suçlamak yerine artık insana ve insanın başka hiçbir cihazın sahip olamadığı yetilerine odaklanmamız gerekmektedir. Buna bağlı olarak politik yargının talep ettiği özgür muhakeme gelişimine tekrar dönerek diyebiliriz ki, bu gelişim Kant' ın beğeni yargısındaki 'öznel evrensellik' kavrayışına benzer biçimde yani kendi yargısının evrensellik geçerlilik talep ettiği bir kamusal söylemle paylaşmayı ve meşru olmayı arzular. Ya da Aristoteles'in *phronesis*' indeki "başka türlü yapılabilmesi mümkün

olan"[654] şeyler alanında "insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili"[655] doğru yargılama yapma için gayret sergiler.

Politik olanı insanın ve toplumun iyi yaşamasına anlam veren ufuk olarak kavradığımızda, bireyin farklılıklarını koruyarak ortak bir yaşamın kurulabileceğini, çatışmaların ikna yoluyla yönetilebileceği ve sürekli yeniden düşünmenin gerçekleşebileceği kamusal pratikler mümkün hale gelir. Bu anlayış, otoriter ideolojilerin, teknokratik yönetimlerin ya da uzmanlaşma tarafından bir belirlenmişliğin tersine, sürekli olarak sorumluluk yükleyen, açık uçlu ve tartışmaya dayalı bir politik varoluş biçimine işaret eder. Böylelikle yargı yetisine sahip bireylerin birlikte yaşama iradesiyle biçimlenen bir anlam alanı ve popüler sesler yerine bireylerin yargılarıyla ortak bir dünya kurma çabası söz konusu olur. Bu çaba elbette herkesin uzlaşacağı sabit sonuçlar üretmek anlamına gelmemelidir aksine sürekli farklılıkların olduğu ve olacağı dünyada sürekli yeniden değerlendirmeyi, yeniden tartışmayı ve yeniden yargı üretme sürecini ifade etmektedir. Mevcut demokrasilerimizde de bi(r)ey yurttaş olmak yerine 'insan' yurttaş olmak bu şekilde mümkün olacaktır.

4.2 Yurttaş Bi(R)ey Değildir! / Sorumluluk Alma-Seçim Yapma

Antik Yunan toplumunun düzen ve uyum anlayışı ile 'ortak iyi' de temellenen adalet anlayışında yurttaşlık, yurttaşlık verilmeyen insanları koruyacak şekilde, zamanla elitist bir yaklaşım olarak değerlendirilmişti. Modern dönemde insanın aklı ve aklına güvenle oluşturulan hukuk kuralları ile şekillenen yurttaşlık bugün "ana rahmine düştüğü andan itibaren insan hak ehliyetine sahip olmakta, soy bağı veya doğum yeri esasına göre" kendiliğinden kazanılmaktadır. Modern demokrasilerimizde hepimiz eşit ve özgür yurttaşlar olarak sadece 'seçmen' kimliğiyle özdeşleşmiş durumdayız. Bu indirgeme, bireyin politik alandaki varlığını, dört ya da beş yılda bir sandık başına gitmekle sınırlayan, geri kalan zamanda ise yargısını vekillere ya da uzmanlara devreden bir hal

[654] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1140b.
[655] a.yer.

almıştır. Belirtmek gerekir ki, tüm insanları kapsamaması ile eleştirdiğimiz, kamusal sorumlulukla özdeşleşmiş Antik Yunan yurttaşlık anlayışında, bahsettiğimiz şekilde bir devir yani aslında yargılamadan ve politik sorumluluktan azade olmak *idiotes* (the private person)[656] olarak adlandırılırdı, ancak bugün bizler benzer bir durum yaşamakla birlikte böylesi bir kavramsallaştırmayı asla kabullenmeme ve 'hak ihlali' olarak görmekle yetiniyoruz. Yurttaşlığı betimlenen şekilde tanımladığımızda, kavrayışımız, politik olanın süreklilik arz eden etik, düşünsel ve sorumluluk gerektiren doğasını yadsır. Oysa yurttaşlık, yalnızca bir hak statüsünü ifade etmez; bir karar alma yetisi, bir sorumluluk taşıma alanı, aynı zamanda bir yargı verme pratiğini de içeren bir anlamda anlaşılmalıdır.

Bu minvalde politikayı başkalarının hizmetine sunmak sadece politik yargı hatalarına yol açmakla kalmaz aynı zamanda politikanın formüle edilmesinde yargının özerkliğini ve sorumluluğunu da reddeder.[657] Ele aldığımız filozofların yargıya yönelik yaklaşımlarının öne çıkan vurguları, onları bireysel hak ve yetki düşünceleri ile liberal ya da belirli bir topluluğa üyesi olma ile komüniteryan görüşe yakın konumlandırmaktadır. Ama asıl mesele, Kymlica' nın dediği gibi yurttaştır ve yurttaş bu iki anlayış arasında arabulucudur.[658] Biz de buradan hareketle politik yargı yetisinin asıl sahibi yurttaşı düşünmeliyiz. Çünkü daha önce yurttaşın bir uzmanlık alanı olarak görülmesinin günümüzde yalnızca örtük bir aidiyet duygusuyla aslında bi(r)ey olarak yurttaşta bir huzursuzluğuna, bir yorgunluğa dönüştüğünü belirtmiştik. Bunun yanı sıra Antik Yunan'dan itibaren yurttaşlığın gerçek bir katılımı ve sorumluluğu gerektirdiği ve bunun en iyi görünür olduğu rejimin demokrasi olduğu vurgusunu bugün de yadsımak pek mümkün görünmemektedir. O halde sorumuz bugünün özgür, eşit bireyinin modern demokrasilerimizde neden huzursuz/yorgun olduğudur. Bu meseleyi Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* eserinde oldukça nitelikli şekilde işlemiştir. O, eşitlik, özgürlük ve bireycilik temelinde yükselen demokrasiyi yalnızca bir yönetim biçimi olarak ele almadan, yurttaşların karakterini ve yaşam pratiklerini şekillendiren bir anlayışla değerlendirir. Buna bağlı olarak hem rejim yurttaşı hem de yurttaş rejimi

[656] Mogens Herman Hansen, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty, and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters : Commissioner, Munksgaard, 1989, s. 18.
[657] Howard, *Political Judgments*, s. 279.
[658] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2016, s. 395.

şekillendirmektedir. Bugün yalnızca kendi özel alanımıza çekildiğimizde, Tocqueville' in vurguladığı gibi sürekli daha fazlasını isteme, bir şeyleri hep kaybetme korkusu, zaman baskısı nedeniyle yüzeysellik ve dikkatsizlik durumlarının benzerleri yaşanmaktadır. Buna bağlı olarak Tocqueville, bireylerin kamusal alana katılması, sivil/toplumsal örgütlenmelerin güçlendirilmesi gerektiğini düşünür.[659] Yurttaş hem üyesi olduğu topluma hem de kendisine aittir. Yani aslında birey hem etkilediği hem etkilendiği politik alanda sorumluluk alan, seçim yapan kişidir. Bunun temelinde ise bireyin yargılaması vardır. Bugün yaşadığımız problem aslında bireyin yargı yetisini unutmasından, yabancılaşmasından kaynaklanmaktadır. Oysa demokratik birey yargılar ve yargının sorumluluğunu üstlenir. Politik alanın uzmanlaşmaya dayalı olmadığı, her zaman yeni bir durumla karşılaşmaya gebe olduğunu düşünüldüğünde, onayladığımız şeylerin sorumluluğunu alacak yalnızca kişidir/yurttaştır. Dikkat edilmelidir ki bu sorumluluk alma başkalarının varlığını varsaymadan bir şey ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu onay arama hem diğer bireylerin özerkliğini tanımamızı hem de yadsınamaz bir çoğulluğu kabul etmeyi içermektedir. Elbette bu çoğulluğun alanında görüş farklılıkları ve bu farklılıkta şekillenen yargılarımız söz konusu olsa da bir arada yaşam tasavvurunda asgari bir ortak anlayışı gerektirmektedir. Bu ortak anlayış, herhangi bir konuda herkesin uzlaşmasını gerektirecek bir anlayış olmadığı gibi, herkesin farklı görüşlerinin özerkliğinde bir görecelilikte anlam kaybının önüne geçmek ve insanın öznelliğine hapsolmaması için elzemdir. Bir toplumda yaşadığımızın kabulü gereklidir. Bu kabul olmadığında, birey tekil ve mutlak bir özne olarak görülmekte ve diğer bireylerle ilişkisinden koparılmaktadır. Dolayısıyla halkın egemenliği olan demokrasi, zamanla öznelliğe hapsolan edilgen bi(r)ey yurttaşların anonimleştiği bir rejim biçimine dönüşür. O halde yalnızca özgür ve eşit bir bireycilikte kristalleşmiş yurttaşlık anlayışından ziyade, akıl ve yargılama sahibi etik-politik, kültürel, tarihsel, dili kullanmak isteyen bir canlı olarak insan olan yurttaşa bakmak gerekir.

Marcel Gauchet' e göre modern demokrasi, biçimsel zaferini ilan etmiş görünse de özsel olarak ciddi bir tıkanma evresine girmiştir. Katılımın görünürdeki artışı, yurttaşlık alanının anlam kaybı ve politik öznenin çözülüşü ile değerlendirildiğinde, günümüzde işleyen demokratik yapıların sahici bir temsil değil, pasifleştirici bir yönetişim

[659] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2022.

teknolojisine dönüştüğü görülmektedir. "Bugün demokratik düşüncenin en başta gelen sorunu, ortak bir amacın gerçekleştirilmesini sağlayacak koşulların yeniden tanımlanmasıdır."[660] Demokrasi ile yurttaşlık arasındaki tarihsel ilişkinin çözülmesi, yalnızca politik bir kriz değil aynı zamanda toplumsal belleğin, ortak tahayyülün ve dönüşüm iradesinin kaybı anlamına gelmektedir. Bu durumun en çarpıcı tezahürü, yurttaşlığın kamusal sorumluluktan ve ortak geleceği şekillendirme iradesinden koparılmasıdır. Toplumsal belleğin zayıflaması ve tarihsel deneyimlerin politik ufukta yer bulamaması, mevcut düzenin meşruiyetini sorgulamayı zorlaştırmakta, hatta bu düzenin doğallaştırılmasına neden olmaktadır. Bu doğallaştırma süreci de yurttaşı edilgen bireyler haline getirmektedir. Bu noktada Gauchet' e göre insan hakları söylemi de benzer bir edilgenliğe maruz kalmıştır. Tarihsel olarak insan hakları, yalnızca bireyin korunmasına yönelik değil fakat aynı zamanda onu kamusal özne haline getiren bir iddia taşımıştır. Ancak günümüzde bu haklar, giderek birer vicdan çağrısına, pasif bir 'ahlaki pozisyon' a dönüşmektedir. Bir zamanlar kolektif aidiyetlerin belirleyici olduğu sınıfsal blokların çözülmesi, bireyin yalnızlaşmasına ve 'özerk' gibi görünen ama politik olarak etkisiz bir figüre dönüşmesine yol açmıştır. Bu yalnızlaşmış birey, hak talep eden değil, haklarının tanınmasını bekleyen, edilgin bir pozisyona savrulmuştur.[661] Buna bağlı olarak oluşan toplumsal huzursuzluk, ifade edilemeyen bir hoşnutsuzluk olarak gündelik öfke patlamalarına ve edilgenliğe dönüşmektedir. Bu durum, insan haklarının da kolektif eylemlilikten koparılarak bireysel ahlaki pozisyona indirgenmesini tanımlar. Hatırlayacağımız üzere Habermas da insan hakları ve halk egemenliği ilişkisinde ikisinden birinin ön planda tutulmasının özgürlük ve adalet arasında sağlıklı bir denge kurmayı zorlaştıracağını, böylelikle demokrasinin eksik kalacağını söylemiş ve bu iki kavramın eş- kökenliliğine dikkat çekmişti. İnsan haklarının hak koruma anlamına yapılan aşırı vurgu, yalnızca devletin müdahalelerine karşı bir kalkan gibi görülmesine ve toplumu dönüştürme potansiyelinin arka plana atılmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde, devletin teknikleşmiş bürokratik yapısı da yurttaşı insan olarak değil, yönetilmesi gereken birim olarak kodlamaya devam etmektedir.

[660] Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın, İletişim Yayınları, 2013, s. 138.
[661] a.g.e., ss. 119-30.

Bu minvalde, hakikatle temas kurmak, ortak değerler üzerinden bir mücadele yürütmek yerini, konformist bir uzlaşıya bırakmıştır. Görüldüğü üzere, çağdaş demokrasi de yurttaşı temsil eden değil, onu düzenleyen bir yönetim biçimi olarak şekillenmektedir. Bu dönüşüm, politikanın kurumlarının krizinin ötesinde, hakların politik bağlamdan koparılması ve insan haklarının eylemsizleştirilmesi anlamına gelmektedir. İnsan haklarının yeniden bir eylemlilik zeminine dönmesi, ancak kolektif tahayyülün yeniden kurulmasıyla mümkündür. Tersi durumda, insan haklarının hakları koruyucu rolü ile yalnızca şikâyet etme üzerine yaşayan mağdur bireyler söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bireyin yalnızca hak sahibi değil, hak kuran, hak inşa eden kamusal özne olarak yeniden konumlandırılmasını gerekmektedir. Aksi hâlde, yurttaşlıktan kaçış süreci, demokrasinin içeriğini boşaltarak sadece bir yönetim tekniğine indirgenecek ve bu durum, varoluşsal bir kopuşa neden olacaktır. Modern demokrasilerin bu krizine verilecek yanıt, geçmişin kavramlarını nostaljik biçimde tekrar etmek değil, yeni bir politik tahayyül, kolektif bir özneleşme süreci ve kamusal alanın gerçek anlamda yeniden inşasıdır.

Bireyin tüm hakları elbette önemlidir ve her zaman önemli olacaktır. Bu haklar olmadan yargılamanın en önemli imkân koşulu ortadan kalkar. Yurttaş elbette bireydir, ancak bir reyden ibaret değildir. Bu bağlamda, bireyin hak sahibi olmasının yanı sıra, hak kuran politik bir canlı olduğunu ve bu şekilde konumlandırılması gerektiğini söyledik. Lakin bu konumlandırma da dışarıdan beklenen bir şey olmamalıdır, işte bu noktada öncelikle bireyin yargılama yetisinin sorumluluğunu üstlenmesi ve yargılamayı seçmesi gerekir.

Çağdaş demokratik düşünce, yurttaşlığı yalnızca haklar ve yükümlülükler etrafında şekillenen hukuki bir statü olarak değil aynı zamanda kamusal akla, etik duyarlılığa ve kolektif sorumluluğa dayalı bir etkinlik biçimi olarak yeniden düşünmektedir. Bu bağlamda Rawls, Habermas, Arendt ve Gadamer' in çalışmaları, demokrasinin nasıl temellendirileceğine, yurttaşın nasıl tanımlanacağına ve politik kararların hangi ilkeler çerçevesinde alınması gerektiğine dair farklı yönelimler sunar. Bu düşünsel çoğulluk, günümüzde 'nasıl' yöneteceğimizi değil, 'niçin' ve 'kiminle' birlikte yaşayacağımızı sorgulama ihtiyacını derinleştirir. Ele aldığımız filozoflar aslında ortak bir dünyada nasıl eyleyeceğimize yönelik aynı çabaya matufturlar. Bu minvalde Rawls' un ideal yurttaşı 'kamusal aklın' sınırları içinde hareket eden, kendi metafizik ve dini görüşlerini geri

çekerek ortak akıl yürütme süreçlerine katılan makul ve rasyonel birey olarak şekillenmiştir. Ona göre, seçim yapmak, bireysel çıkarların beyanından ziyade toplumun tamamı için kabul edilebilir ilkelere yönelik bir taahhüt olarak görülür. Elbette burada bireylerin tarihsel olarak şekillenmiş anlam yapıları, kültürel önyargıları ve yorumlayıcı kapasitelerini yani kapsamlı doktrinleri büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Sorumluluk almak, burada daha çok prosedürel adalet normlarına uymakla eş anlamlıdır. Yurttaş, doğru kurgulanmış adil bir sistem içerisinde rasyonel davranmakla sorumlu bir oyuncu gibidir. Çalışmamız açısından Rawls' un rasyonel yargıdan makul yargıya geçişi önem taşır. İnsanın salt rasyonel bir varlık olmadığının kabulü, makul yurttaş kavrayışıyla başkalarının da benzer haklara sahip olduğunun ve adil bir iş birliğine açıklığının temeli olmuştur. Modern demokratik toplumlarda farklı ahlaki, dini ve felsefi görüşlerin bir aradalığı kaçınılmazdır. Rawls, bu durumu bir tehdit değil, demokrasinin doğal sonucu olarak görmüş ve yurttaşların bu çoğulculuğa saygı göstererek, üzerinde uzlaşabilecekleri adalet ilkelerine bağlı kalarak, 'örtüşen mutabakat' çerçevesinde gerçekleştirmesi gerektiğine inanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde de yurttaşların bir kamu aklı ile ortak kararlar alabileceğini düşünmüştür. Burada önemli olan, özel inançlardan ziyade, herkesin paylaşabileceği makul gerekçeler sunarak birbiriyle tartışmaya katılmasıdır. Günümüz açısından bakıldığında Rawls' un teorisi oldukça efektif görülmektedir. Çünkü makul çoğulculuğun kabulünde, tüm farklılıklarla beraber tartışabilmenin yolu kapsamlı doktrinlerimizi yani ahlaki, dini, felsefi görüşlerimizi 'dışarıda' bırakarak daha 'tarafsız' davranmayı mümkün kılar görünür. Daha önemli bir nokta olarak belirtilmelidir ki, Rawls da dikkat edilmesi gereken yurttaşı sadece pasif sistem içi bir aktör olarak görmüyor oluşudur. Özellikle makul yargı anlayışıyla birlikte, bireylerden kamusal meselelerde düşünme, tartışma, gerekçelendirme ve sorumluluk alma beklentisi vardır. Bu durum aslında bireyin politik yargıda bulunma yetisini merkeze aldığını göstermektedir. Dolayısıyla yurttaş ortak yaşamın gerekçelerini paylaşan ve ortak bir yaşam idealine sorumlu katılımı esas olan kişidir.

Habermas ise yurttaşı oy veren birey statüsünün ötesinde tartışmalara katılması gereken aktif politik özne olarak konumlandırmıştır. Elbette bu katılımın sağlıklı ve özgürce gerçekleşebilmesi için, hukukun birey haklarını güvence altına alması şarttır. Yani yurttaşlar, sadece yasa koyucuların kararlarına uyan değil, o kararların oluşum sürecinde

yer alan yurttaşlar olarak sorumlu bireylerdir. Yurttaşlar için böylesi kararların alınabileceği yerler ise kamusal alanlardır. Hatırlayacağımız üzere bu alanlar Habermas için, bireylerin toplumsal meseleleri tartıştığı ve kamu yararına yönelik fikirlerin ortaya çıktığı bir ağ olarak herkesin katılımına açık olan ve en iyi argümanın ortaya çıkmasını sağlayan alanlardır. Bu tartışma alanları ise ideal bir tartışma ortamını, ideal bir konuşma durumunu varsaymaktadır. Bu durumun her zaman mümkün olamayacağı ve azınlıkların sesini duyuramayacağı eleştirilerine karşı, Habermas' ın deliberatif demokrasi modeli kamusal alanın işlevinin sivil toplum örgütleri ile desteklenmesi gerektiğini savunur. Günümüz açısından kamusal alanlarımız önemli ölçüde dijital platformlara kaymış durumdadır. Bu mecralarda bilgi kirliliği, kutuplaşma ve 'trolleşme' gibi olgular nitelikli kamusal tartışmaları elbette zorlaştırmaktadır. Özellikle medyanın kamuoyu oluşturmak ve tartışma seviyesini yükseltmekle ilgili yükümlülüğün yerine manipülasyon aracı haline gelmesi sorunları daha da derinleştirmektedir. Çalışmamız ise, insan hakları meselesinde bahsedildiği üzere mağdur, huzursuz, korunan, yorgun yurttaş anlayışı yerine, insan haklarının sessiz kaldığı yerleri yalnızca eleştiren değil ayrıca bu durumları görünür kılacak hak inşa eden aktif bir yurttaşlık anlayışına dikkat çekmektedir. Böyle bir yurttaşlık anlayışında, online mecraların, online istişarelere, açık forumlara, halk oylamalarına dönüşmesi için yurttaşın gerçek bir yurttaş kimliği ile, sorumluluk alan, seçim yapan bir bilinçle yargıda bulunması ve politik alanın her anında aktif katılım göstermesi gerekmektedir. Habermas' ın bize açtığı iletişimsel eylem, yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin kalkanı olarak iletişimsel güç ancak bu şekilde anlamlı kılınır. Bu yaklaşımda yurttaş, argümanlara açık, kamusal akla sadık ve normatif bağlamda sorumlu bir aktördür. Lakin Habermas' ın modelinde dilin araçsal kullanımı ön plandadır dil, daha çok doğrulara ulaşmak için kullanılan nötr bir araç gibi görülür. Dilin tarihsel olarak yüklü, duygusal olarak kodlanmış ve yorumlayıcı olduğu gerçeği yeterince hesaba katılmaz. Seçim, bu yaklaşımda normatif yapının içinde 'doğruyu bulma' süreci iken, Gadamer' in daha sonra ısrarla vurgulayacağı gibi, anlam her zaman tarihsel olarak şekillenmiş bir olaydır, bir yöntem değil. Dolayısıyla Habermas' ın önemli katkılarının yargılama için hakkını vererek, ideal bir konuşma durumundan ziyade karşılıklı iknayı gerektiren bir anlayışın gerektiğini belirtmek gerek.

Hannah Arendt' in erken dönem düşüncelerinde yurttaşlığı aktif yaşamın (*vita activa*) içinde konumlandırdığını söyleyebiliriz. Ona göre yurttaş, eylemde bulunan, söze katılan ve görünür olan politik bir varlıktır. Arendt' in özgün katkısı, politik olanı yalnızca karar verme değil, kamusal alanda görünürlük kazanma ve özgürce başlatma, bir şeylere yeniden başlama kapasitesi olarak görmesidir: eylem yalnızca bir şeyleri başlatmak ile ilgili değil, konuşma ile birlikte bireyin diğerlerinden nasıl farklılaştığını yani kim olduğunu dünyaya ifşa eder.[662] Bu yaklaşımda seçim yapmak, yalnızca bir alternatifi seçmek değil, dünyada bir iz bırakmak, birlikte yaşama dair yeni bir başlangıç yapmaktır. Ancak Arendt, geleneğe ve tarihsel sürekliliğe şüpheyle yaklaşır; onun için modern çağda düşüncesizlik, geleneğin yitimiyle birlikte ortaya çıkar. Buna karşın, gelenekle eleştirel bir bağ kurarak düşünmeyi yeniden mümkün kılmak, Gadamer' in hermeneutik projesinin merkezindedir.

Gadamer ise felsefi hermeneutik' inde anlamın bilimsel yöntemle keşfedilecek bir nesne olmadığını, daha çok tarihsel, dilsel bir 'olay' olarak yaşandığını ileri sürmüştür. Aristoteles'in *phronesis* kavramını felsefi hermeneutik' ine taşıyarak, seçimin teknik hesaplamadan ziyade etik bir farkındalık süreci olduğunu savunur. Bu bağlamda, anlamak, bir şey hakkında görüş oluşturmanın, yargıda bulunmanın temeli olarak, her zaman bizim geçmişimizin ve önyargılarımızın ışığında şekillenir. Bu bakımdan seçim de salt bir tercih olmaktan öte içinde yaşadığımız dünyanın anlamı üzerine düşünmek ve bu anlamı başkalarıyla birlikte yeniden kurmaktır. Ufukların kaynaşması mefhumu, farklı tarihsel konumlardan gelen bireylerin, karşılıklı diyaloga açıklığı içinde yeni bir ortak anlam yaratması ile yurttaşlığın yorumlayıcı boyutunu ortaya çıkarır. Gadamer' in düşüncesi, bu haliyle Rawls' un rasyonel yurttaş modelinden, Habermas' ın normatif söylem ilkelerinden ve Arendt' in eylem vurgusundan farklılaşır ama aynı zamanda bu yaklaşımların ele aldığı meseleleri derinleştirir. Yurttaşlık, sadece eşit haklar veya akıl yürütme kapasitesi değil, geleneğin taşıyıcısı, anlamın yorumlayıcısı ve başkalarının sesine açık olma cesaretiyle belirlenir. Sorumluluk, normlara uymaktan ziyade, başkalarının söylediklerini duymaya, anlamaya ve birlikte bir dünya kurmaya yönelik etik bir yükümlülüktür. Bu bağlamda seçim yapmak, prosedürel bir işlem değil kiminle birlikte yaşayacağımıza, hangi değerleri taşıyacağımıza ve nasıl bir toplumu kurmak

[662] Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 259.

istediğimize dair bir yön tayinidir. Günümüz demokrasisinin yüzleştiği temsiliyet krizleri, kutuplaşma, anlam kaybı ve yurttaş yorgunluğu ile düşünüldüğünde, Gadamer' in 'anlamaya açık olma' çağrısı, salt entelektüel değil, etik bir davet olarak öne çıkar. Demokrasi, kurumlar ve prosedürlerden ziyade ortak bir dilin, müşterek bir dünyanın ve sorumluluk paylaşımının inşasıdır. Bu bağlamda, Gadamerci bir yurttaşlık anlayışı, seçimleri oy vermeden ibaret görmeyen, anlamı birlikte kurma cesareti olarak yeniden düşünmemizi sağlar.

Rey vermek, tercihte bulunmaktır oysa yargıda bulunmak, gerekçelendirmek, başkalarının varlığını hesaba katarak, düşünerek karar vermektir. Bu süreçte Gadamer' in bireyin kendi kendiyle müzakere ve ötekine açıklığı mefhumları ile Arendt' in genişletilmiş zihniyet ve *sensus communis* vurguları etik ve politikanın birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağını göstermektedir. Aslında Rawls' un müzakerede kapsamlı doktrinleri dışarıda bırakması ya da Habermas' ın iletişimsel eylemde ideal bir konuşma durumu varsayması da bu bir aradalığın kabulünün tezahürleridir. Öyle ki ele aldığımız filozoflar birbirinden farklı düşüncelere sahip olsalar da bir arada adil yaşamanın imkanını soruşturma noktasında ortak bir anlayışa sahiptirler. Bu anlayış temelde insanın yargılarını nasıl oluşturduğuna ve tüm farklılıklarına rağmen nasıl anlaşacaklarına yöneliktir. Bundan sebep, Rawls, Habermas ve Arendt politik alanda daha 'tarafsız' bir yaklaşımla birbirimize yaklaşarak uzlaşabileceğimizi ya da birbirimizin politik yargılarını saygı ile karşılamamız gerektiğini düşünmüşlerdir. Gadamer ise, bu 'tarafsız' lığın çok da mümkün olmadığını zaten önyargılarımızla, tarihle, gelenekle iç içe olarak yargılarda bulunduğumuzu düşünmüştür. Ancak elbette bu politik alanda normatif bir belirlenmişliği değil, eleştirel düşünerek hem geleneğin hem şimdinin olumlu yanlarını alarak, kendi kendimizle bir müzakereyi içeren ve ötekinin haklı olabileceğini de hesaba katan politik yargı anlayışını ima etmektedir.

Günümüzde politik yargının zayıflamasının temel nedeni, yurttaşlığın prosedürel bir hak olarak yaşanmasıdır. Algoritmaların yönlendirdiği gündemler, sosyal medya yankı odaları ve uzman egemenliği, yurttaşı düşünmek yerine tepki veren, sorgulamak yerine duygusal kutuplara savrulan bir figüre dönüştürmektedir. Oysa çağımızda en çok ihtiyaç duyulan şey, eleştirel düşünmeyi sürdürebilen, kendi pozisyonunu başkalarınınkiyle sınayabilen,

yalnızca hak değil yükümlülük de talep eden bir yurttaşlık biçimidir. Politik yargı, sıradan insanların olağan zamanlarda gösterdiği etik dikkat, özen ve düşünceyle gerçekleşir. Bu nedenle politik yargı herkes içindir fakat bu yetinin kullanılabilmesi, aktif bir yurttaşlık sorumluluğunu, düşünme cesaretini ve kamusal iletişime açıklığı gerektirir. Bu noktada bireyin/yurttaşın yargılama yetisine yönelik yaklaşımlarında ele aldığımız filozofların ortak noktası olarak *diyalog*u görebiliriz. Heidegger'in dediği gibi 'dil varlığımızın evi' dir. İnsan konuşmak, dile getirmek ve iletişim kurmak ister. Bu konuşmanın engellendiği durumlarda ise konuşmanın bir yolu olarak anonim kimliklere bürünür. Daha önce betimlediğimiz gibi, özellikle dijital ortamlarda anonim kimlikler üzerinden insanlar yargıda bulunmanın sorumluluğunu almadan, baskı hissetmeden yargıda bulunurlar. Ancak bu durum günümüzde artık insanların birbirlerine karşı, bir nevi 'kimliksiz' şekilde her türlü yargıda bulunmasına, tabir-i caizse 'saygısız dil savurganlığı' na dönüşmüştür. Bu ise ilk bölümde betimlediğimiz insanın yorgun ruh haliyle ve Bauman' ın kavramsallaştırmasıyla 'anlam içeriğinin daralması' ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple özellikle Arendt ve Gadamer' de etkili şekilde gördüğümüz gibi meselemiz 'anlam' ile ilgilidir. Zira politik yargılarımız insana ve ona dair tüm etkileşimler alanına işaret ederken, basitçe mantıksal, bilişsel yargılardan farklı olarak bir 'iyi' ye yönelen, adalet arayan ve adaletsizliği görünür kılan, dolayısıyla da anlam arayan yargılara işaret eder.

Bu minvalde Rawls' un sorgulamaları ne kadar takdire şayan olsa da insanın adalet arayışı teoriye sığdırılamayacak kadar birlikte bir anlam arayışını ifade eder. Mevcut yaşamımız Habermas' ın ideal konuşma durumunu karşılamayacak kadar karışıktır. Ancak aynı zamanda Rawls' un adalet teorisinin uygulanabilirliğindeki sorunun üzerine eğilmesi ve adil birlikte yaşam için yurttaşların örtüşen mutabakatına ve kamusal akla önem vermesine; Habermas' ın deliberatif demokrasi modelinin tam da yurttaşı pasiflikten kurtaran ve onu kamusal alana davet eden ve kamusal alanın önemini vurgulayan düşüncelerine dikkat çekmek önemlidir. Zira tam da bahsettiğimiz toplumsallığımızda, çoğulluğun kabulünde konuşmak iletişim kurmak isteyen yurttaşların müzakeresi söz

konusudur. Bu minvalde John Dryzek' in belirttiği gibi müzakereci yaklaşımlar artık demokrasi teorisine ve hatta daha genel anlamda politika teorisine hakimdir.[663]

Lakin müzakere koşullarının belirlenmiş olması, yurttaştan yüksek epistemolojik taleplerin istenmesi yurttaşların çoğunlukla politik alandan dışlanmasına, ortak anlam üretimi için kendini yetersiz görmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda diyalog kurma anlama potansiyelini açığa vurmak yerine, karşısındaki muhatabı 'nesne' olarak görmeye niyetlenir görünür. Iris Morion Young, müzakere teorilerindeki maddi standartların aydınlanma aklını varsayarak ya da rasyonel tartışmaya vurgu yaparak iyi eğitimli yurttaşları kayırdığını düşünür ve böylece daha düşük eğitim seviyesine sahip olanları daha da marjinalleştirdiği için eleştirir.[664] Böyle bakıldığında Rawls, makul çoğulculuğu tanısa da nötr bir dilde konuşma zorunluluğu dayatıyor görünmektedir. Bu ise aslında demokrasilerdeki çok sesliliğin yaratıcı çoğulluğun bastırılması anlamına gelmektedir. Ayrıca, Rawls' un kamu aklı modeli devleti tarafsız kalmaya zorlayarak değer çatışmalarını yumuşatmayı hedefler. Ancak o zamanda azınlık gruplarının talepleri kamu dilinde yer bulamaz ve politik tartışmalar teknik makullük düzeyine indirgenir. Habermas' ın deliberatif demokrasi, yurttaşlık anlayışı ve kamusal alan vurgusu oldukça önemli veçheler açsa da politik eylem ancak rasyonel iletişim temelli bir kamusal tartışma süreci ile meşru hale gelmektedir. Burada da yine yurttaşın yaşam evreni vurgusuna rağmen normatif gerekçelerle yargıda bulunma gerekliliği söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla hem Rawls hem Habermas' ın teorileri Young' ın bahsettiği müzakere teorilerdeki kamusal akıl ve rasyonel söylem vurgularına örnek oluşturmaktadır.

Young bu noktada söz konusu teorilerin duyguları ve iletişim biçimlerini ihmal ettiğini düşünür. Bu sebeple Young, müzakereci yaklaşıma retoriği dahil etmek ister.[665] Ona göre retorik, duyusal tonu, konuşma biçimini vb. konuşmamızı belirli bir dinleyici kitlesine yönlendirdiğimiz tüm yolları içermektedir. Ancak Young' ın eleştirisi üzerinden düşünüldüğünde onun amacı rasyonel argüman ile retoriği ayırmak değil, sadece bireysel amaçları için başkalarını kullanmayı amaçlayan eylemler ile iş birliğini ilerletmeyi

[663] John S. Dryzek, "Theory, Evidence, and the Tasks of Deliberation", *Deliberation, Participation and Democracy*, London: Palgrave Macmillan UK, 2007, s. 237.
[664] Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.
[665] a.g.e., ss. 37-44.

amaçlayan eylemler arasında bir ayrım yapmaktadır.[666] Retorik üzerine her başvurunun temelinde ise elbette Aristoteles vardır. Hatta Aristoteles' in *phronesis* anlayışını Beiner "eylemde cisimleşmiş yargı"[667] olarak nitelendirmektedir. Buna göre Aristoteles' in *phronesis* anlayışının kamusal düşünüp taşınma ile ilişkisi açık bir biçimde *Retorik* de ele alınır. "Belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi"[668] olarak tarif edilen retorik, kamusal alandaki birlikte düşünme sürecindeki söz olarak bugün de uzak olmadığımız anlamıyla ikna üzerine bir incelemedir. Birlikte anlamlı bir yaşam kurmamız için, müzakerelerimizde asgari bir ortaklığın en önemli koşulu iknadır ve ikna yoluyla iyi politik yargılar görünür kılınır. Versényi' nin ilettiği üzere, insanın gelişiminde entelektüel bir araç olan retorik zamanla anlam değişikliğine uğrayarak 'katışıksız aldatma' olarak görülmüştür.[669] Ancak bizim burada bahsettiğimiz retorik, dinleyiciyi ikna etmek suretiyle 'hakikati ortaya çıkarma' anlamındadır. Aristoteles' e göre iletişimde seslenilen kişi dinleyicidir ve konuşmanın hedefidir. Konuşmayı üç türe ayıran – politik, adli, törensel gösteri- Aristoteles, yurttaş için politik retoriği kullanır.[670] Bahsedilen üç konuşma türünü üç terimle ilişkilendirilir: *ethos*, *logos* ve *pathos*. *Ethos*, konuşmacının kişisel karakterine; *pathos*, dinleyiciyi belirli bir ruh haline sokmaya ve *logos* da konuşmacının kendisinin sözcüklerinin sağladığı tanıta bağlıdır. Bu sebeple karşı tarafı ikna etmek isteyen kişinin öncelikle mantıksal olarak düşünebilmesi (*logos*), muhatabının karakterini ve erdemini çeşitli biçimlerde anlayabilmesi (*ethos*), ve muhatabının coşkularını (*pathos*) anlayabilmesi gerekmektedir.[671] Bu sebeple Aristoteles'in işaret ettiği noktalarda da kişinin düşünme süreçleri oldukça önem kazanmaktadır. Ayrıca Aristoteles retoriğin, değişen anlamıyla mahkemelerde savunma yapma amaçlı kullanımını ve 'hakikati ortaya çıkarma' anlamındaki kullanımının aksine duyguları ön plana alacak şekilde kullanımını hatalı bulmaktadır. Çünkü acıma, öfke, vb. coşkuların uyandırılması retoriğin kanıtlamalara dayanmasını sağlayacak hiçbir şey söyleyememektedir. [672] Sitenin 'ortak iyi' siyle ilişkilenen retoriğin argümanlara dayalı bu üç tanıtı iyi politik yargılamanın temel koşulu olarak kabul edilir. Dolayısıyla

[666] a.g.e., s. 24.
[667] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 74.
[668] Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 1355b 30.
[669] Lazslo Versényi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, 3. b., İstanbul: Sentez Yayınları, 2007, s. 69.
[670] Aristoteles, *Retorik*, s. 1354b 20.
[671] a.g.e., s. 1356a 20.
[672] a.g.e., s. 1354a 15-20.

Aristoteles ötekine açıklığın bir koşulu olarak retoriği incelemiştir denilebilir. Zira başkalarını ikna çabamızda, yalnızca düşüncelerimizi savunmak çoğu zaman yeterli olmaz, karşı tarafın önyargılarını değiştirecek güçte olması, söylemek zorunda olduğumuz şeyin gücünü hissetmelerini sağlamak da gereklidir.[673] Dolayısıyla ötekini ikna sürecinde, muhatapta bir anlayış yaratmak için neyin gerekli olduğunun düşünülmesi ve retoriğin dikkate alınması önemlidir.[674]

Bu noktada Beiner, politik yargı incelemesinde Kant' ın estetik yargı anlayışının biçimciliğinin onu retoriği dışlamaya ittiğini ve bu sebeple insanın ihtiyaçlarına amaçlarına yönelik ilişkin tam bir değerlendirmeyi içermediğini düşünmektedir. Buna karşın Aristoteles' in retoriği kişinin süregelen ortak bir müzakereye katılımının bir ifadesi olarak ele alınmıştır.[675] Retoriği hakikati ortaya çıkarmak anlamıyla ele aldığımızda, çalışmamız Beiner' in tespitine katılarak, politik yargılarımızda retoriğin oldukça önemli arz ettiğini savunmaktadır. Bu minvalde Quentin Skinner, retorik teriminin Latince karşılığı olan *ornatus'* dan bahseder. Bu kavram askeri cephaneliği içeren bir depo anlamı taşımakta ve dönemin retorik teorisyenleri tarafından bu cephanenin bir söz savaşında zafer kazanmak için elzem olduğu düşünülmektedir. [676]Silah cephaneliği aslında bize öncelikle savaşı ve düşmanı çağrıştırmaktadır. Böyle bakıldığında günümüzde de retoriğin yalnızca karşı tarafı ikna etmek için daha doğru ifadeyle karşımızdaki kişinin fikirlerini yenmek için bir cephane olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Oysa bizim vurgumuz, retoriğin hakikati ortaya çıkarmak anlamıyla, ortak bir arada yaşam için karşılıklı müzakerelerimizde etkili bir araç olduğudur. Bunun yanı sıra retorik, Gadamerci terimlerle, kendi kendimizle müzakeremizde de etkili bir araçtır.[677]

Peki, hakikati ortaya çıkarmak bugün modern demokrasilerimiz ve yorgun olarak adlandırılan yurttaşlarımız için nasıl mümkün olacaktır? Bir yandan bireysel çıkarların

[673] Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, 1. b., Berkeley, Calif.: University of California Press, 1969, s. 73.
[674] Pettit, McGeer, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", s. 66.
[675] Beiner, *Political Judgment*, 1983, ss. 104-6.
[676] Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 1. b., Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 49.
[677] Kişinin kendisi ile ilişkisinde müzakeresinde retoriğin kullanımına dair bknz. Pettit, McGeer, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", ss. 47-72.

nasıl toplumsal sorumlulukla dengeleneceği, bireylerin özgürlüklerini kaybetmeden nasıl dayanışma kuracağı, toplum içindeki farklılıkların korunarak nasıl bir arada yaşanacağı, bir toplumda ortak iyinin nasıl belirleneceğine dair sorular modern demokrasinin zor sorularıdır. Howard bu zorlu soruları, Fransız ve Amerikan devrimi üzerinden somutlaştırmaktadır. Öyle ki Fransız devrimi özgürlük, eşitlik, kardeşlik amacıyla yola çıkmıştır lakin aşırı bir birlik isteği zamanla terör rejimine ve totaliter eğilimlere dönüşmüştür. Amerikan devrimi ise, bireysel özgürlüklerin ve çoğulculuğun korunması üzerine kurulu olduğundan demokrasinin daha sağlam bir temsilini sunmuştur. Nitekim Amerikan devrimi bireysel haklarla kolektif anlam yaratma arasında bulunan gerilimi çözmeye çalışmadan, korumaya çalışmıştır. Dolayısıyla Howard 'ın örneksel geçerlilik için kullandığı devrimler, modern demokrasilerin karşı karşıya olduğu çelişkili yapıları düşünmek için önemlidir. Modern toplumlar kaçınılmaz çatışmalarla baş başadır ve Howard bu durumun bir 'zorunluluk' ifade ettiğini düşünür. Onun önerisi bu çatışmaları bastırmak ya da çözmek yerine bir erdem haline getirmektir. Bu durumu 'zorunluluktan erdem yaratmak' olarak nitelendirir ve var olan kutuplaşmaları, gerilimleri çözmeye çalışmak yerine onları korumayı ve yönetmek gerektiğini savunur.[678] Kant'ın antinomi kavramını örnek alarak özgürlük ve nedensellik gibi iki karşıt düşüncenin birbirini dışlamadan çelişkili biçimde bir arada bulunmasını politika açısından değerlendirir. Zira politika alanında, yurttaşlar olarak hem bireysel hakları savunur hem ortak yarar isteriz. Hem farklılıklara saygı duyarız hem eşitliği ararız hem demokratik halk egemenliğini savunur hem azınlık haklarını korumak isteriz. Bunlar politikanın doğasına içkindir ve çözülmesi gereken krizler yerine politikanın canlılığını sağlayan şeylerdir. Bu noktada politikanın doğası çelişkilidir ama bu bir problem olarak değil demokratik düşüncenin koşulu olarak değerlendirilmelidir. Bir önceki başlığımızdan hatırlanacağı üzere bu noktada politik olan ise toplumun ve bireylerinin kendilerini kendi özgür seçimlerinin ürünü olarak anlamlandırmasıdır. Bu da ne katı kuralların toplamı ne de yalnızca çıkarların uzlaştırılmasıdır, bilakis bir anlam yaratma sürecidir. İşte bu noktada anlam yaratacak olan yurttaşlardır. Yurttaşların aldığı sorumluluk ve yaptığı seçimlerle birlikte, yaşamanın anlamını kuracak şekilde özgür yaratıcı bir süreç söz konusu olur. Bu bağlamda demokrasiler sadece kuralların işletilmesini değil, politik olanın felsefi düzeyde

[678] Howard, *Political Judgments*, ss. 7-8.

düşünülmesini ve bu anlam arayışının sürekli canlı tutulmasını sağlamalı, yurttaşlar da hangi anlamlar üzerinden bir araya geldiğini sorgulamalıdır.

Bu minvalde soru, bireylerin ve toplumların hangi anlamlar üzerinden bir araya geleceğinin sorgulanmasında nasıl doğru kararlar verileceği biçimini alır. Evet, tam da burada politik yargı önem kazanır. Politik yargıların doğa yasaları gibi sabit yasalara dayanmaması onu salt bilgiye indirgemez. Bunun yanı sıra her görüşün doğru kabul edileceği keyfi görüşlere, salt kanaatlere de indirgenemez, çünkü başkalarının onayını talep edecek biçimde ortak yaşamı anlamlı kılacak yurttaşın politik yargıları ciddi bir düşünsel sorumluluk gerektirmektedir. Yani politik yargı hem sorumluluk taşıyan hem de eleştiriye açık olan bir yargı türüdür. Bu da yine Howard'ın vurguladığı gibi demokratik bir kültürü varsayar ve yanılma hakkını barındırır.[679] Demokrasi, hiçbir yurttaşının doğruyu elinde tutmadığını başından kabul eden bir rejimdir. Bu anlamda her yurttaşın politik yargılarında hata yapabileceğini kabul ederek, hataların ise müzakere ve ikna süreçleriyle üstesinden gelinebileceğinin altı çizilmelidir. Bir kez daha yurttaşın sorumlulukların ve seçimlerinin aslında politik yargıda bulunma sorumluluğunun ve özgürce seçimde bulunmasının önemi ile karşı karşıya kalırız. Bu noktada yurttaşın politik yargılarının devrinden vazgeçip sahiplenmesi, yargıları için sorumluluk alıp, yargıda bulunmayı seçmesi tüm yurttaşlarla 'nötr' bir yargıda uzlaşacağı anlamına gelmemelidir. Politik yargıda bulunmak, Aristoteles' in *hexis* kavramına benzer biçimde bir tavır almayı, bir duruşu gerektirmektedir. Bir fikrin ya yanında ya karşısında oluruz. Ancak demokrasi rejiminde yaşayan yurttaşların kabul etmesi gereken, yargının bütünü kapsamadığı hep bir bağlam içerisinde olduğunu görmektir. Yani politik yargılarımız hem taraflı hem sınırlıdır. Bu da demokrasinin tam da bu kısıtlılık ve çokluk içinde yaşaması gerektiğini gösterir. Bu minvalde politik yargı, sorumlulukla düşünen özgür bireyin, ortak yaşamın anlamı üzerine değerlendirme yapması olarak görülebilir ve demokrasinin gerçek ruhu tam da bu yargı yetisinin herkes tarafından kullanılabilmesinde yatar.

Dolayısıyla bir reyden ibaret yurttaş anlayışı yerine hem hakları hukukla korunan hem de hak inşa edebilen insan/birey yurttaş kavrayışı önemlidir. Bu minvalde yurttaşın ve içinde

[679] a.g.e., ss. xiii-xiv.

bulunduğu rejimin birbirini karşılıklı olarak etkilemesi zemininde, yurttaşlar özgürce düşünen sorumlulukla hareket eden bireyler olarak politik yetilerine sahip çıkmalı, kamusal alanlarını oluşturabilmeli; rejim de yurttaşa politik yargılarını özgürce kullanacak şekilde haklar tanımalıdır. Yurttaşın politik yargıları ele aldığımız tüm filozofların katılacağı biçimde özgür olmalıdır. Politik yargılamada soyut evrensel reçeteler yoktur, Gadamer ile birlikte diyebiliriz ki yurttaşın politik yargıları da belirli bir tarihsellikte, belirli bir bağlamda oluşur. Bunun yanı sıra, Arendt' in dünyaya karşı duyduğu sevgi ve sorumlulukla birlikte diyebiliriz ki, politik yargılar yurttaşın öznel çıkarları için değil, birlikte bir dünya kurmak için sorumluluk aldığı yargılardır.

Politik yargılar eleştirel düşünmeyi gerekli kılar. Bu noktada yurttaşın hem kendi yargılarını hem de diğer yurttaşların kararlarını sürekli sorgulaması söz konusudur. Bunun yanı sıra yurttaşın politik yargıları, geçmişi, bugünü, geleceği bir arada düşünerek oluşturulur. Buna bağlı olarak yurttaş hem aktör hem seyircidir. Varlık ve görünüm anlaşmazlıklarında değindiğimiz tüm ayrımlar yurttaşta bir araya gelir. Bu sebeple çalışmamız politik yargılar meselesinde nasıl yargıda bulunacağımıza dair yöntemler sunmak yerine, politik yargının doğasını anlamaya çalışmakta, belli bir elit gruba ait olmayan, zihnin bir yetisi olan yargılamanın her yurttaşta bulunmasının ve bu yetinin canlandırılmasıyla, yargıların politik olacağının altını çizmektedir. Politik yargı dünyaya dair neyin iyi/adil/güzel/doğru olduğunu 'birlikte' düşünebilmektir. Ancak öncelikle yurttaşın yargılama yetisini başka 'uzman' mercilere devretmemesi, yargıda bulunmayı seçmesi ve bu yetinin ortak bir dünya kurmak için ne denli önemli olduğunun farkındalığının geliştirilmesi gerekmektedir.

4.3 Fanatizm-Hizipçilik Ötesinde Mesafe: Eleştirel Düşünme

Yurttaşın ortak bir dünya için sorumluluk alan seçim yapan bir birey olduğunun hatırlanması, politik alandaki uzman görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olunan bir fanatizme ya da bu düşüncelerin karşısında bulunan düşüncelere karşı gerçekleştirilen hizipçi eğilimlere karşı en önemli panzehirdir. Ancak yurttaşın kamusal alanda aldığı

sorumluluk, düşünmesine mesafe almayı da gerekli kılmıştır. Modern politik yaşam, yurttaşların yargı yetilerini kullanmaları için gerekli olan zihinsel açıklığı ve sorumluluğu desteklemek yerine, onları hizipler ve donmuş kimlikler etrafında kör bir sadakate mahkûm eden dinamiklerle şekillenmektedir. Böylelikle fanatizm ve hizipçilik, politik alanı çoğulluk ve tartışmanın alanı olmaktan çıkararak, bireyleri eleştirel yargılarından uzaklaştıran, önyargılara teslim eden bir düzen yaratır. Böyle bir ortamda yargıda bulunmak, çoğu zaman sadece bir aidiyet beyanına indirgenerek bireyin yalnızca kendi grubunun çıkarlarını ve haklılığını teyit eden refleksif davranışlar göstermesine neden olur. Ancak politik yargı, tam da bu tür kör sadakatlerin ötesinde, dünyaya eleştirel bir mesafeyle bakabilme yeteneğini gerektirir: kendi yargısını başkalarının bakış açılarıyla sınayabilmek, başkalarının yargılarını genişletilmiş zihniyetle düşünebilmek, düşünmeyi ve sorgulamayı sürdürmek ve herkes için geçerli kılınabilir gerekçeler bulmak.

Bu noktada Arendt' in 'kötülüğün sıradanlığı' kavramsallaştırması dikkate değerdir. Arendt, düşünmenin ve yargı yetisinin felce uğradığı bir toplumda, bireylerin etik sorumluluğa yabancılaşarak kötülüğe ortak olabileceğini göstermiştir. Ona göre politik yargı, mevcut ideolojik doğruların tekrar edilmesi değil kişinin kendi aklını kullanarak, başkalarının bakış açılarını da hesaba katarak bir pozisyon alabilmesidir. Bu, öncelikle bireyin kendisiyle ve içinde bulunduğu dünyayla eleştirel bir ilişki kurmasını, yani bir tür mesafe alabilmesini gerektirir. Sokrates'in felsefi pratiği, bu eleştirel mesafenin tarihsel en köklü örneklerinden biri olarak bugün de yol gösterici bir öneme sahiptir. Sokrates'in kamusal alanda yürüttüğü diyaloglar, hiçbir bilgi iddiasında bulunmadan ama her türlü iddiayı sorgulayarak, yurttaşların kendi önyargılarıyla yüzleşmelerini sağlayan bir yöntemle kendi yargılarını oluşturmaya davet eder. Onun 'bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir' sözü, politik yargının kör bir kesinlik değil, sürekli sorgulama ve açık uçluluk üzerine kurulması gerektiğini hatırlatır. Benzer biçimde 'sorgulanmamış yaşamın yaşamaya değmez' oluşu yalnızca bireyin değil politik toplulukların da kendi inanç ve kabullerini sorgulama yükümlülüğünü hatırlatır. Bu minvalde Sokrates'in Atina sokaklarında yürüttüğü soruşturmalar, onun hem kendisiyle hem başkalarıyla kurduğu ilişkide mesafeyi koruma biçimiydi: sadık bir hizip adamı olmadan, dogmatik bir öğretici olmadan, yurttaşları kendi yargılarını oluşturmaya davet eden bir eleştirel düşünme pratiği. Hatırlayacağımız üzere Arendt Kant'ın örneksel geçerlilik kavramına, yani daha

önce karşılaştığımız deneyimsel örneklerin yargılarımızı geliştirmesi sebebiyle büyük önem atfetmişti. Buna bağlı olarak Arendt' in Sokrates benzetmeleri -ebe, torpilbalığı, atsineği- hem kendi yargısını geliştirmede hem de bugün bizlerin politik yargılarımızı geliştirme de eleştirel düşünmenin, yurttaş olmanın sorumluluk almanın önemini kavramamızda Sokrates'in önemini bir kez daha hatırlatır. Sokrates bizlere, politik yargının, yalnızca bilgiye değil, etik cesarete ve sürekli sorgulamaya dayalı olduğunu gösterir. Öyle ki, bu tavrı onun ölümüne yol açmış ama Atina'nın politik düzenini sorgulatmaya devam etmiştir.

Sokrates' in *polis*teki kendi düşünmesine mesafe alan eleştirel bakış açısı, modern demokrasilerin çoğulculuğunda yurttaşların uzlaşmasının bir koşulu olarak 'tarafsız' bir bakış açısının gerekliliğinde somutlaşmıştır. Bu bağlamda Rawls' un adalet kuramındaki 'tarafsız' lık vurgusu, eleştirel yargının ve yurttaşlar arasındaki makul mesafenin demokratik toplumlarda neden vazgeçilmez olduğunu göstermesi bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Hatırlanacağı üzere Rawls' un erken dönemindeki cehalet perdesi metaforu, bireylerin kendi toplumsal konumlarını, çıkarlarını ve doğal yeteneklerini bilmedikleri bir başlangıç noktasında, herkesin üzerinde uzlaşabileceği adalet ilkelerini belirleme sürecini ifade etmekteydi. Bireyler, burada rasyonel akılla hareket ederken kendi çıkarlarını azamileştirme eğilimindedir ancak cehalet perdesi altında her biri eşit ve anonim olduğundan, herhangi bir gruba veya hizbe öncelik tanıyamamaları sebebiyle önyargısız, tarafsız davranabilmektedir. Bu yaklaşım, bireylerin partizanca sadakatlerinden ve hizipçi eğilimlerinden sıyrılabilmeleri için bir model önermiştir. Rasyonel yargı, kişisel veya grupsal çıkarların sınırlandırılması ve adaletin tarafsız bir biçimde tesisi için gerekli bir yöntemdir. Ne var ki bu model, bireylerin başkalarıyla diyaloga açık etik bir özne olarak eylemelerini tam anlamıyla açıklayamamıştır. Rasyonel önyargısız bireylerin yargısının uygulanabilirliğindeki sorun, Rawls' un adalet modeline eleştirel mesafe almasıyla, makul yargıların ön plana çıkmasına neden olmuştur. Zira bu yaklaşımda birbirinden farklı iyi yaşam, farklı dünya görüşlerinin farklılıklarının kabulü ile makul yurttaş, kendi görüşlerinin mutlak doğruluğu konusunda dogmatik bir tutum takınmaktan kaçınacak başkalarının da kendisinin düşünceleri kadar makul olabilecek görüşlerini kabul etmeye hazır olacaktır. Bu noktada Rawls' un kamusal akıl kavramı yurttaşlardan herkesçe paylaşılabilir gerekçeler sunmalarını bekler. Öyle ki kamusal akıl,

yurttaşların kendi kapsamlı doktrinlerini paranteze almasını, yalnızca kendi cemaatlerinde anlamlı olan doğrularını mutlaklaştırmasını engeller, onları başkalarının konumunu dikkate almasını gerektiren normatif bir çerçeve sunar. Dolayısıyla makul yargı anlayışı, hizipçilik ve fanatizm karşısında bireylerin kendi düşüncelerine mesafe almasını destekleyerek bir uzlaşı arayışındadır. Çünkü makuliyet, başkalarının gerekçelerine kulak vermek, kendi gerekçelerini başkalarının anlayabileceği bir dille temellendirmek ve ortak bir kamusal zemin aramak demektir. Dolayısıyla hem rasyonel yargılar aracılığıyla, tarafsız bir konumdan hareketle adalet ilkelerinin belirlenmesinde hem de makul çoğulculukta tüm yurttaşların başkalarının gerekçelerine açık biçimde hareket ederek ortak bir kamusal zemin arayışında kişilerin kendi doktrinlerine mesafe alması önemli olmuştur. Burada mesafe kavramı demokratik yurttaşlığın normatif bir yükümlülüğü olarak ele alınmıştır.

Habermas ise yurttaşların hizipçilik ve fanatizm karşısında eleştirel bir mesafe geliştirebilmesi için gerekli toplumsal ve iletişimsel koşulları kavramsallaştırmıştır. Habermas' a göre modern toplum, bir yandan bireylerin değerlerinin ve normlarının üretildiği yaşam dünyası, diğer yandan ekonomik ve bürokratik düzenin işlediği sistem arasındaki gerilim tarafından belirlenir. Araçsal aklın egemen olduğu sistem, yaşam dünyasını kolonize ettiğinde, yurttaşların eleştirel düşünmesi zayıflar ve bireyler yalnızca tüketen, edilgen aktörlere dönüşür. Bu nedenle yaşam dünyasının korunması ve özerkliği, yurttaşların kendi yargı yetilerini canlı tutabilmeleri için temel bir koşuldur. Habermas' ın iletişimsel eylem kuramı, iletişimsel eylemde bireylerin yalnızca kendi çıkarlarını ifade etmediği, başkalarının gerekçelerini dikkate aldığı ve söylem içerisinde kendi pozisyonlarını sorgulayıp düzeltebilme kapasitesi geliştirdikleri eleştirel yargının zemini olarak eşitlikçi ve özgür bir tartışma biçimi önermiştir. Bu söylem, ideal koşullar altında yalnızca en iyi argümanın geçerli olduğu, zorlama ve tahakkümden arınmış bir tartışmayı mümkün kılmakla yurttaşların, fanatizmin ve hizipçiliğin kapalı ve dogmatik tutumları karşısında eleştirel düşünmeyi, kendi düşüncelerine mesafe almayı öğrendiğini varsayar. Elbette eleştirel düşünmenin gerçekleşmesi için oldukça önem arz eden kamusal alanlar, meselelerin ele alındığı, tartışıldığı anlamdan uzaklaştığında, bireylerin yargı kapasitesi zayıflamış, sistemin mantığı ile kamusal alan edilgen bir tüketim alanına dönüştürmüştür.

O halde Habermas, eleştirel düşünmenin zemini olarak kamusal alanların yeniden inşa edilmesini demokrasinin sürekliliği için olmazsa olmaz görmektedir.

Arendt' in yargı araştırmasına temel teşkil eden düşünme meselesinin önemi, Sokrates ve onun eleştirel düşünmesi örneğiyle somutlaşsa da Kant' ın felsefesinden hareketle yaptığı anlama yetisi ve akıl arasındaki ayrımında sistemlilik kazanmıştır. Zira anlama yetisinin bilgi arayışı insanların sistematik biçimde hareket etmesini sağlamaktadır. Buna bağlı olarak Eichmann' ın, sahip olduğu bilgi birikimine dayanarak kendini eğitimli, saygılı biri olarak sunması anlama yetisinin yaptığı işlevi yerine getirdiğini gösterirken, anlam arayan, anlam üreten akıl kısmında bir yoksunluk olarak göstermiştir kendini. Elbette burada aklın anlam üretmesi sorgulama ve eleştirel düşünme ile yakından ilgilidir. Zira bireyler kendi eylemlerini sorgulamadan, düşünmeden ve başkalarının bakış açılarını dikkate almadan hareket ettiğinde, sıradan insanlar bile büyük kötülüklerin failine dönüşebilmektedir. Burada kötülüğün kaynağı, ideolojik sadakat ya da kötü niyet kadar, düşünme yetisinin askıya alınmasıdır. Bu sebeple düşünmek yeni bilgiler üretmenin yanı sıra kendi eylemlerimiz üzerinde durup düşünmeyi, düşünmemize mesafe almayı, eylemlerin sonuçlarıyla yüzleşebilmeyi gerektirir. Böyle bir anlayıştan itibaren düşünme yetisini kullanan birey kendi eylemlerine ve inançlarına karşı mesafe alarak, kendini başkalarının yerine koyarak düşünmesini genişletir. Arendt' in temsili düşünme kavramı, bu bağlamda merkezi bir rol oynar: birey, başkalarının yerine geçerek dünyayı onların perspektifinden görmeye çalışır ve böylelikle kendi düşüncelerine körü körüne bir bağımlılıktan ziyade bir anlama gayreti sergiler. Fanatizm ve hizipçilik ise tam tersine, başkalarının bakış açılarını tamamen reddeden, çoğulluğu yok sayan bir kör sadakate dayanır. Dolayısıyla düşünme ve yargı arasındaki ilişkide bir süreklilik söz konusudur: düşünme bireyi başkalarının yerine geçebilme kapasitesiyle donatarak politik sorumluluk ve eleştirel mesafe geliştirir; yargı yetisi ise bu kapasitenin somutlaşmış biçimi olarak çoğulluk içinde yaşamanın koşulunu hazırlamaktadır. Bunun yanı sıra Arendt 'e göre dünyaya olan ilginin ve çoğulluk bilincinin korunması da bu sürecin bir parçasıdır. Fanatizm ve hizipçilik, bireylerin dünyayı yalnızca kendi gruplarının çıkarlarıyla sınırlamalarına yol açar, böylece ortak bir dünyayı paylaşma için yargı yetisi zayıflar. Oysa politik yargı, bireylerin dünyayı ortak ve çoğul bir alan olarak görmeleriyle mümkündür. O halde, bireyin kendisiyle içsel diyalog kurabilmesi, kendini başkalarının

yerine kendini koyarak temsili bir düşünme ile dünyayı başkalarının gözünden görebilmesi ve çoğulluğu dikkate alarak birlikte ortak ve anlamlı bir dünya kurabilmesi için politik yargılarda bulunması için eleştirel düşünme elzemdir. Böylelikle yurttaş, kendini ve tabi ki yargılarını uzmana devretmek yerine, düşünmesine mesafe alarak kendini sorumluluk sahibi bir yurttaşa dönüştürür.

Arendt' in düşüncesine paralel olarak, Gadamer' in yaklaşımında da bireyin düşünme ve yargı yetisinin önündeki engelleri aşabilmesi için eleştirel düşünmenin gerekliliği görülür. Aydınlanma tam da bu engelleri aşmak için eleştirel düşünmeye, tarafsızlığa vurgu yapmış olsa da önyargıların ve geleneğin bireyin üzerindeki etkisini göz ardı etmiştir. Oysa önyargılarımız ve geleneğimiz düşünmemize mesafe almamızın önünde bir engel değil, bilgi edinmenin ve anlamanın kaçınılmaz bir parçasıdır. Zira insanlar, kendi tarihsel ve kültürel geçmişlerinden bağımsız olarak düşünemezler. Lakin belirtilmelidir ki Gadamer için önyargılar bizi ve düşünmemizi şekillendirse de olduğu gibi kabul edilmek yerine sorgulama ve dönüşüm sürecine tabidir. Nitekim böyle yaklaşılmadığında yine kendimizi önyargıların mutlaklaştırıldığı fanatizm ve hizipçi eğilimlerin ortasında buluruz. Oysa önyargılarımız ve geleneğimiz onlarla yüzleşip, sorgulamayı, hesaplaşmayı dolayısıyla eleştirel düşünebilmeyi gerektirir. Bu noktadan hareketle bireyler yalnızca kendi bakış açılarını kabul etmek yerine farklı bakış açılarına da açık olur yani hermeneutik' in bir görevi olarak başkalarının da haklı olabileceğini göz önüne alarak hareket eder. Bu minvalde tarihsel olarak etkin bilinç kavramı, bireylerin kendi düşünsel geçmişlerini ve tarihsel bağlamlarını tanımadan doğru bir yargıya varmalarının imkânsız olduğunu gösterir. Nitekim her birey, geçmişten miras aldığı önyargılar ve geleneklerle şekillenir. Bu nedenle, bireylerin bu geçmişin farkında olmaları ve geçmişin negatif yönlerini aşabilmek için bir çaba göstermeleri gerekir. *Tarihsel-etkin bilinç,* ötekini anlamaya çalışırken geçmişin 'şimdi' üzerindeki etkisini fark etmek anlamına gelir. Bu farkındalık, her türlü körü körüne itaatten ziyade geçmişin ve geleneğin farkındalığıyla farklı bakış açılarına karşı açık hale gelmeyi mümkün kılar. Elbette başkalarına açıklık bir diyalogda gerçekleşir ve ötekinin haklı olabileceği yaklaşımı ile ufukların kaynaşması bu diyalogda mümkün olur. Hatırlayacağımız üzere ufuk kavramı görülebilen her şeyi görme imkanını oluşturan bir kavram olarak uzağı görmeyi ima etmekteydi. Uzağı görmek ise yine bir mesafe almaya, eleştirel düşünmeye işaret eder.

Gadamer' in bir ufku olmayan kişinin yakınında olan şeyleri büyütüyor olduğu tespiti, fanatizmlerin abartılı yaşanması, insanların kendi kimliğini eşsiz görmesi gerçeğine uygun düşmektedir. Dolayısıyla kendi perspektifimizin mutlaklaştığı, ötekinin bakış açısının dikkate alınmadığı durumda ufukların kaynaşması da mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda, tüm kısıtlayıcı görüşlere mesafe alarak bir ufka sahip olmak ve başka ufukları da aynı şekilde eleştirel değerlendirebilmek ortak bir dünya kurabilmenin en önemli koşullarından biridir.

Politik yargı, eleştirel düşünme zemininden yoksun olduğunda, yargılarımız içerikten çok kimliğe, rasyonel gerekçeden çok 'biz-onlar' ayrımına göre şekillenerek hizipçiliği doğurmaktadır. Hizipçilik, politik yargının akıl yürütme zemininden koparak sadakat testine dönüşmesidir. Bu minvalde Schmitt' in politik olan tanımını hatırlayacak olursak, politik olanın bir biz-onlar karşıtlığı temelinde ele alınması aslında fanatizme ve hizipçiliğe kapı aralayan bir bakış açısı sunar. Ancak hizipçiliğe ve fanatizme karşı çıkarken 'hizipçi' ve 'fanatik' kategorisi liberal sekülerliğin varsaydığı 'nötr, evrensel akıl' zemininde mi ele alınmalıdır? Zira bu 'nötr akıl' batı-merkezli, rasyonalist, hatta Hıristiyan-Protestan kökenli bir normatif çerçeve verir bize. Dolayısıyla sekülerliğin kamusal alanda *tarafsız* olması gerektiği iddiası da sorgulanmalıdır.

Bu minvalde, William Eugene Connolly sekülerliğin 'katı rasyonellik' idealine dayalı dışlayıcı bir rejim haline geldiğini öne sürmekte ve politik yargının rasyonel tekçiliğe indirgenmesini eleştirmektedir. Connolly' e göre, moderniteyle birlikte sekülerizm, politik düşünce biçimleri ve toplumsal hareketlere zemin hazırlayan, insani refahı merkeze alan ve şimdiyi esas alan ahlaki bir doktrin niteliği kazanmıştır. Bu doktrin, ahlaki değerlerin Tanrı'ya ya da geleceğe atıfla temellendirilmesini reddederek bunun yerine dünyevi bir anlam zemini önermiştir. Geç-modern dönemde ise sekülerleşme, daha çok dini ve manevi ilgilerden ayrışma biçiminde tezahür etmektedir. O, 'reddetme' ve 'ayrışma' kavramlarının tarihsel olarak Hristiyan teolojisine içkin olduğuna dikkat çekmekle birlikte, günümüzde bu kavramların kamu otoritesi, sağduyu, rasyonel argümantasyon, adalet, hoşgörü, kamu yararı ve kamusallık gibi seküler normatif söylemler içinde yeniden üretildiğini belirtmektedir. Ona göre, sekülerizmin kamusal ve özel alanlar arasındaki keskin ayrımı, seküler düzenin meşruiyetini kırılganlaştırmakta ve

dini tartışmaların yeniden kamusal alana nüfuz etmesine olanak sağlamaktadır.[680] Sekülerizm ile Hristiyanlık arasındaki organik bağlara işaret eden Connolly, bu yaklaşımını Bertrand Russell' ın *Why I Am Not a Christian* adlı eserinden ilhamla temellendirir. Russell' ın, Hristiyanlığın kamusal alan üzerinde kurduğu tahakkümün kamusal tartışmaları kısırlaştırdığı yönündeki eleştirisini sekülerizme teşmil eden Connolly, sekülerizmin de benzer biçimde kamusal-özel alan ayrımına dayanarak kamusal alandaki farklılıkları bastırdığına dikkat çekmektedir. Ona göre bu ayrımın kırılganlığı, sekülerizmin evrensel bir ahlaki zemin inşa etme iddiasını gerçekleştiremez; zira kilise-devlet ayrımına dayanan sekülerlik anlayışı, hâlen Hristiyan kamusal alan unsurlarını taşımaktadır.[681] Connolly, Kant'ın Hristiyan teolojisine karşı önerdiği 'evrensel rasyonel din' anlayışı ve Habermas' ın kamusal-özel alan ayrımına dayalı sekülerlik biçimleri üzerinden sekülerizmin kamusal tartışmalar üzerindeki kısırlaştırıcı etkisine dikkat çeker. Bu bağlamda hem Kant hem Habermas dini argümanları metafizik alana hapsederek, bu argümanların politik tartışmalarda meşru bir yer bulmasını engelleyen bir düzen tasavvur etmişlerdir.[682] Bu düzen, rasyonel bir uzlaşı arayışının bir görünümüdür ve rasyonel uzlaşıya indirgenmiş bir politikanın duygu, değer, inanç, yaşam tarzı gibi derin farkları görünmez kılması hizipçiliği körüklemektedir. Connolly, bu yaklaşımların demokratik çoğulluğun gereğini görmezden geldiğini düşünür. Fanatizm ise tam da çoğulluğa tahammülsüzlükten beslenir; ona karşılık demokratik plüralizm, farklılıkla yaşamanın etik zeminini inşa eder. Demokratik plüralizm, bireylerin yalnızca rasyonel gerekçelerle değil, duygularını, inançlarını ve yaşam tarzlarını da ifade edebilecekleri açık uçlu bir kamusal tartışma kültürünü destekler. Böylece hizipçilik ve fanatizm karşısında yalnızca bir 'tarafsızlık' söylemi değil, çoğulluğu gerçekten tanıyan ve onunla yaşamayı öğrenen bir demokratik etik inşa edilebilir. Bu minvalde, Connolly' nin politika ve demokrasi anlayışında, kimliğin farklılıkla kurduğu ilişki temel bir öneme sahiptir. Ona göre, her kimlik hem diğer kimliklerle kurduğu karşılıklı ilişkiler ağı hem de belirli kolektif bütünlükler içinde duyduğu aidiyet ile tanımlanır. Kimlik, özdeş olmayana yani farklılığa karşı konumlanarak varlık bulur. Bu nedenle, belirli bir kimliği politik düzenin merkezine yerleştirmek ya da politikayı tek bir kimlikle özdeşleştirmeye

[680] William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 1999, ss. 21-22.
[681] a.g.e., ss. 20-25.
[682] a.g.e., ss. 30-35.

çalışmak, hem kimliğin farklılıkla olan kurucu ilişkisini hem de politik yaşamın dayandığı ahlaki kaynakların çoğulluğunu görmezden gelmek anlamına gelir.[683] Kendini tek bir kimliğe hapseden yurttaşlar, fanatizm ve hizipçi eğilimlere yatkın hale gelirler. Bu durum gündelik yaşamında ikili ilişkilerinde sorun yaşamayan bireylerin, topluma sunmak zorunda hissettikleri kimlikleri nedeniyle özgürce politik yargıda bulunmalarını engellemekte ve iletişim kurulan kamusal alanların daralmasına yol açmaktadır. Politik yargılar tam da daralan kamusal alanları yeniden inşa etmek için özgürleştiricidir. Howard' a katılarak denilebilir ki politik yargı demokratik bir kültürü varsayar ve bu kültür Connolly' nin dediği gibi çoğulluğa tahammülsüzlüğü değil, çoğulcu bir duyarlılığı gerektirmektedir.

Fanatizm hizipçilik ötesinde mesafe kavramı, bireyin hem kendi ile ilişkisinde hem de 'ötekinin haklı olabileceği' ni göz önünde bulundurarak yargılarını oluşturmasında sabit düşüncelerine mesafe almayı yani eleştirel düşünebilmeyi gerektirmektedir. Mesafe kavramı ise genellikle herhangi bir durumdan/olaydan/kişiden 'uzaklaşma' anlamı taşımaktadır. Rawls ve Habermas' ın görüşleri özellikle 'tarafsız' lık vurgularıyla mesafe kavramında bir uzaklığı ifade etmektedir. Arendt' in yargı kavramında seyirci pozisyonu, anlık duygulardan geri durma olarak bir mesafeyi varsayar. Seyircinin yargısı, olaylar yaşanıp bittikten sonra yargıda bulunduğundan mesafe kavramı bir kez daha uzaklaşma anlamı barındırır. Gadamer' in Aristotelesçi etiğe başvurusuyla deneyim kavramı ön plana çıkmakta ve burada deneyim -Arendtçi bir ifade ile aktör- yaşama, yaşamdaki olaylara bir yakınlaşmayı gerektirmektedir. Bu minvalde mesafe kavramı aslında hem bir yaklaşmayı hem uzaklaşmayı gerektirmektedir. Yani politik yargılamada mesafe kavramı, yalnızca bir uzaklaşmayı tarafsızlığı ya da sürekli bir sempatiyle bir yakınlaşmayı ifade etmez. Mesafe hem yaklaşmayı hem uzaklaşmayı içeren anlamıyla herhangi bir olaya, duruma ne zaman uzaklaşıp ne zaman yakınlaşmak gerektiğine yönelik bir eleştirel düşünmeyi gerekli kılar.

Beiner, iyi bir yargılamanın zaman ve mekân gerektirdiğini iletir. Bu minvalde, 'geri adım atmak', 'mesafe' elde etmek için bir mekâna ihtiyaç vardır. Öte yandan kişinin

[683] William E. Connolly, *IdentityDifference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Expanded Edition*, Minneapolis, MN: Univ Of Minnesota Press, 2002, s. XIV-XXI.

muhakemesini tartması için gereken, yargıda bulunmadan önce bir duraklamaya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla yargı anlık bir sezgi meselesi değildir. Beiner bu noktada yargının tanrısal bir basiret olmadığını, içgörünün her zaman kırılgan bir başarı olduğunu söyleyerek, insanların sonsuza dek bulanıklığa ve çarpıtmalara maruz kaldığı bir deneyim dünyasında yaşadığını iletir. Bu nedenle yargıda bulunmak kararlı bir çabayı, durup düşünmeyi ve kendine mesafe almayı gerektirir. [684]

Politik yargıda bulunmak, ortak bir yaşam için sorumluluk almayı gerektirir. Bu sorumluluk ise en başta yurttaşa ait bir sorumluluktur. Bu sebeple çalışmamız politik yargıda bulunmanın ilkelerini aramaktan ziyade, dikkati bireye yani yurttaşa çekmektedir. Yargı yetisi demokrasilerimizdeki tüm yurttaşların sahip olduğu zihinsel bir yetidir. Yurttaş ortak bir dünyada birlikte yaşamak için politik yargılarını uzmana devretmek yerine sahiplendiğinde ve geliştirmek için adım attığında, neyin iyi-kötü, haklı-haksız, adil-adil olmayan olduğuna dair bireysel kanaatlerinin ötesine geçip, durup düşünmeyi, yargıda bulunmayı seçtiğinde politik yargılarımız anlam kazanacaktır. Zira politik yargı meselesi bir tanımda kristalleşecek ya da bir reçete sunulacak bir doğaya sahip değildir. Bu noktada, Arendt' in kullandığı örneksel geçerlilik ve Gadamer' in tecrübe kavramları yurttaşın politik yargılarını geliştirmesinde yol gösterici olabilir. Arendt' in kötülüğün sıradanlığı yargısı, adaletsizliği görünür kılmasıyla politik yargısı, Eichmann örneği üzerinden olmuştur. Arendt bu yargısında, değerlendirmeleriyle seyirci, bizlere aktarıyor oluşuyla da aynı zamanda aktördür. Politik yargı üzerinde araştırma yapan çağdaş düşünürlerde araştırmalarında örneklere başvurarak -örneğin, Dick Howard Amerikan ve Fransız devrimleri üzerinden- politik yargıyı anlamaya çalışmışlardır. Bizlerde tarihsel örneklerle, filozoflarla, görüşlerine güvendiğimiz kişilerin yardımıyla adaletsizliği tartışmaya açarak politik yargılarda bulunur ve adil bir yaşam arzularız. Burada politik yargılarımız zamansal olarak geriye dönük yargılardır. Mevcut yaşamımızda ise karşılaştığımız bazı kişilerin yargılarına güvenirken, bazılarına güven duymayız. Güven duyduğumuz kişileri örnek alarak tecrübesine güveniriz. Bu elbette tartışmaya açık bir durumdur lakin gerçekten de bazı kişilerin yaygın kabul görmüş otoriteleri vardır ve yargılarına güven duyulur. Bu kişilerin, yargıda bulunurken, anlık tepki vermeyen tecrübeleri söz konusudur. Bu kişilerde ise zamansal olarak ileri dönük yargılar söz

[684] Beiner, *Political Judgment*, 1983, s. 105.

konusudur. Politik yargılarımız insanların bir arada ortak yaşam için bir *anlam* arayışının olduğu yerde mümkündür. Yurttaş kendini hem aktör hem seyirci olarak var olan örnekler üzerinden eğitebilir ve kaybolan yurttaşlık statüsünü yeniden kazanabilir.

Eleştirel düşünmek, bize politik alanda 'mutlak iyi' ye ulaşma garantisi vermez. Ancak fanatizm-hizipçilik ötesinde sabit kalıplara mesafe almayı ve olaylar karşısında gözlerimizi açık tutmamızı sağlar. Yurttaş' ın eleştirel düşünmeye sahip olması körü körüne itaatin yerine geçerek, ortak bir dünyanın anlamı üzerine düşünmeye neden olur. Böylelikle öznelliğine çekilen bireylerin yerine, her imkânı kamusal alana taşıyabilen anlam arayışındaki yurttaşlardan söz edebiliriz.

Kendi düşüncelerine mesafe alan yurttaşlar, Gadamer' in dediği gibi kendinden uzağa bakarak ötekini dinlemeye, anlamaya açılır. Arendt' in temsili düşünme kavrayışında da kişinin kendini başkasının yerine koyarak düşünmesi yine ötekine yönelik bir etkinliktir. Bu yolla insanlar ötekinin bakış açısıyla birlikte düşünmeyi öğrenebilir ve neyin iyi-kötü, haklı-haksız olduğuna yönelik bir birlikte düşünme imkânı oluşturulabilir. Böylelikle mevcut yaşamımızda var olan elit kutuplaşmanın, gerçek ya da üretilmiş hıncın ortasında bile diyalog yoluyla anlama mümkün olabilir. Aristoteles'in insanı 'politik bir hayvan' olarak tanımlamasına yapılan ısrarlı vurgular, insanın aynı zamanda *zoon logon politikon echon* olarak tanımlandığını gözden kaçırır. Aslında burada insanın rasyonel düşünmesini, dili aracılığıyla ifade etmesi, onu politik kılan şeydir.[685] Arendt' in vurguladığı gibi düşünme görünmez, yargı görünürdür. Yani yargılarımızın dilde görünürlüğü, yaşanan adaletsizlikleri tartışmaya açan politik yargı, diyalog aracılığıyla mümkün olacaktır. Yurttaşlar demokrasinin çoğulluğunun kabulüyle, ötekini dinlemeye açık olduğunda, diyalog anlam kazanacak ve daralan kamusal müzakere alanlarının yeniden inşası mümkün olacaktır.

Politik yargı adaletsizlikleri tartışmaya açan yargılar olarak değerlendirildiğinde, çalışmamızın vurgusu, bireyin kendine yaptığı adaletsizliği (yani kendi zihinsel yetilerini -çalışma bağlamında düşünme ve yargı yetileri- başkalarına devretmesi olarak ele alınan)

[685] Efe Baştürk, *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*, 1. b., Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 15.

de kendi içerisinde tartışmaya açmasına yöneliktir. Nitekim Byung-Chul Han görüşleri üzerinden betimlediğimiz 'performans toplumunun' bireyinin, kendisi için yaptığı tanımlama, başarıları üzerine olmuştur. Birey başarının tutsağı olarak, sürekli kendini sömürerek kendi varoluşuna yabancılaşır. Düşünmenin zahmetli oluşundan dolayı 'düşünme' den uzaklaşan birey, bu farkındalığını, rekabet ortamında kendi kendine yaptığı sömürünün acımasızlığında geliştirememiştir. Evet, bir toplumun yurttaşları olarak politik yargılarımızda yurdumuzun birlikteliği, birlikteliğimize anlam veren ufuk olan politik olanı anlamak, yurttaşlar olarak bir arada 'iyi' yaşam için diğer yurttaşlara saygı duymak, politik alanda sorumluluk almak, iyi-kötü, haklı-haksız, adil-adil olmayan üzerine görüş geliştirmek, yaşanan adaletsizlikleri görünür kılmak oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışmamız politik yargı üzerine hem ele aldığımız filozofların görüşleri ile, hem de bu meseleyi ele alan çağdaş düşünürlerin görüşlerinde bu konuların ele alınışını mümkün olduğunca serimlemiştir. Ancak çalışmamız, kişinin kendisi ile kurduğu ilişkinin de politik yargılama için önemli olduğunun gözden kaçıyor olmasına dikkat çekmektedir. Zira, burada aydınlanmanın otonom aklına ya da her şeyi bireyde/yurttaşta/insanda temellendiren ve her güçlüğü aklıyla aşacak birey vurgusundan farklı bir kaygı söz konusudur. Çalışmamız açısından, yurttaş öncelikle kendisine yaptığı adaletsizliği görünür kıldığında politik yargı için ilk adımı atmış olacaktır. Bu adaletsizliğin en büyüğü bir kez daha zihinsel yetilerini *anlam* oluşturma zemininde sahiplenmiyor dolayısıyla farklı ufuklarla kaynaşmadan önce kendi ufkunu oluşturamıyor oluşudur.

Bu minvalde, ele aldığımız filozofların görüşlerini politik yargının farklı boyutlarını serimlemek ve farklı görüşlerle birlikte düşünmek için ele almış olsak da bazı ortak noktalar söz konusudur: bir arada yaşamak için çoğulculuk -özellikle günümüz açısından- kabul edilmeli, insanın tarihselliği, önyargıları, geleneği kabul edilmeli ama eleştirel bir yaklaşım geliştirilmeli, diyalog/iletişim kurulmalı, farklı bakış açıları ile gerçekleşecek diyaloglar müzakere edilmeli ve gerekçelendirmeler ikna edici olmalıdır. Tüm bu meseleler asgari bir uzlaşıyı varsaymakta yani bir arada adil biçimde ortak bir dünyayı kurmaya yönelik politik yargıların önemine vurgu yapmaktadır. Arendt' e göre günlük yaşamlarımızı sürdürdüğümüz bağlam olan insan ilişkilerinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan şeyler, politiktir. Politik dinamikler, içinde yaşadığımız sosyal düzenin normatif

temellerine itiraz eden bireyler ve gruplar arasındaki etkileşimlerden kaynaklanır. Bu etkileşimde tarafların normatif perspektifleri radikal bir çatışma içinde görünse bile, bu çatışmanın yaşamda somutlaşması potansiyel bir iletilebilirliği gerektirir. İletilebilirlik ise, Gadamer' in yerinde tespitiyle dili, marangozun alet çantasına benzeten gerektiğinde alıp kullanabileceğimiz sözcük ve kavramlarla dolu araçsalcı yaklaşımın benimsediği[686] anlayış yerine, dilin insana içkin doğasını ve insanın kurduğu diyalogla anlamayı, dinlemeyi, anlaşmayı varsayar. Günlük yaşamdaki diyaloglar, rasyonel bir söylemi, kuralları belirli bir söylem evrenini kabul etmemektedir. Bu sebeple diyalogda önemli olan yurttaşların birbirini anlaması, birbirine kulak vermesidir. İster Kant' ın genişletilmiş zihniyet kavramı ya da Arendt' le birlikte temsili düşünme vurgusu, ister Gadamer ile ele aldığımız Aristoteles' in *phronesis* kavrayışı olsun öncelikle diyaloga ve ötekini anlamaya vurgu yapmıştır. Bu bağlamda ani duygusal tepkiler yerine durup düşünmek, düşünüp taşınarak hareket etmek her iki anlayışta da ortaktır. Bunun yanı sıra, bir meseleyi durup düşünmek daha çok 'seyirci' pozisyonuna vurgu yapıyor görünmektedir. Lakin günlük yaşamda durup düşünmeye vaktimizin olmadığı durumları betimlerimiz ile düşünüldüğünde veyahut mevcut yaşamda kriz durumları ile karşılaşıldığında tecrübenin, *hexis*' in, dolayısıyla 'aktör' olmanın önemi de yadsınamazdır. Bu noktada bir kez daha yurttaş, politik yargılarında hem seyirci hem aktördür.

Öte yandan, yurttaşın politik yargılamada hem seyirci hem aktör olduğunu, politik konularda sorumluluk alması gerektiğini, eleştirel düşünmesinin önemini, yaşanan adaletsizlikleri görünür kılması gerektiğini söylemek ve tüm bu durumları örneklerle, filozofların görüşleri ile temellendirerek politik yargılar için teoriler sunmak elbette oldukça kıymetlidir. Bunun yanı sıra çabamız, yurttaşın yaşamının içinden bir farkındalık geliştirmek ve aslında ona unuttuğu ya da görmezden geldiği zihninin bir yetisi olarak yargılama yetisinin nasıl bir politik doğaya sahip olduğunu göstererek, politik yargılarının toplum için dönüştürücü gücüne dikkat çekmek olmuştur. Zira bu çalışma öncelikle yurttaşın potansiyel yetilerine yabancılaşmasıyla kendine yaptığı adaletsizliği görünür kılmasını öncelemektedir. Politik yargılama ancak bu adaletsizliğin fark edilmesiyle anlam yaratma uğraşında olacak, topluma, başkalarının görüşlerine açılacak, dünyaya

[686] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, s. 197.

dair neyin önemli, adil, güzel ve doğru olduğunu birlikte düşünebilmesini mümkün olacaktır.

Arendt' in 'zihnin yaşamı' metaforunu hatırlayacak olursak, zihnin yaşamında bir 'hayatta olma hissi' nden bahsettiğini anımsayacağız. Yaşamda olma hissi, elbette toplumun diğer üyeleriyle karşılaşmada, iletişimde oldukça hissedilirdir. Ancak Arendt' ten ilhamla söylenebilir ki, zihnin içinde de bir yaşam söz konusudur. Bu yaşam da imgelem aracılığıyla, zihnimizde başkalarının ne düşünebileceğini var edebilme gücüyle, zihnimizde bir kamusallık oluşturarak yaşamda olma hissi oluşturur. Platon' un 'sessiz diyalog' kavramsallaştırması ve Arendt' in bir-içinde-iki kavramı ile düşünürsek, zihnimizde her zaman en az iki ses diyalogdadır ve burada da bir çoğulluk söz konusudur. Birey buradan itibaren eleştirel düşünmeyi gerçekleştirdiğinde, mevcut yaşamda doğru, adil yargıda bulunmak için ötekine açıklığı sağlayabilir ve olayları sorgulamayı, diğer yurttaşlarla diyalogu ve müzakereyi gerçekleştirebilir. Zira politik yargıda bulunmak için genişletilmiş zihniyet ya da temsili düşünme kavramları da zihnin bu yaşamında gerçekleşir. Kişi kendisiyle müzakere ederken de kendini başkalarının yerini koyup zihnini genişletirken de zihnin bu yaşamından hareket etmektedir. Elbette bu bakış politik yargıyı zihinsel bir etkinlikle sınırlayıp bireyin kendi bakış açısını mutlaklaştırmasını değil bir *sensus communis*'i varsaymaktadır. Politik yargı diğer insan/yurttaşların bakış açısını da dikkate alarak, 'dünyayı ortak bir perspektiften' değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Başkalarının bakış açısını dikkate almak ise, 'toplumun dikte ettiği düşünceler' ile bir empati kurmak değil temsili düşünme ile kişinin başkalarının bakış açılarını imgelem yoluyla düşünerek kendi yargısını genişletmesi anlamına gelir. Dolayısıyla politik yargıları yalnızca zihinsel alana, düşünmeye ya da yalnızca pratik alana, eyleme hapsetmek doğru değildir. Bu minvalde, Varlık/teori/düşünme/akıl/bilgi ve görünüm/pratik/ sağduyu/salt kanaat arasında yapılan ayrımlar aslında yurttaş/birey/insan da örtüşmekte/bir araya gelmektedir. Bu sebeple çalışmamız politik yargı meselesine farklı bir açıdan, bir yurdun, demokratik rejimlerin üyesi olarak yurttaşın, fanatik ve hizipçi eğilimlere teslim olmadan aklın *anlam* üreten -Kant'ın anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) ayrımı ve Arendt' in yorumu ile düşünüldüğünde- yanının önemine ve eleştirel düşünmeden hareketle oluşturulacak politik yargılara dikkat çekmektedir. Zira,

günümüzde yurttaşın aklın bizi sistematikleştiren bilgi arayan yanının yanı sıra aklın anlam üreten yanının farkındalığıyla politik yargıda bulunması elzem görünmektedir.

Rawls' un adalet arayışı, kamusal akıl, makul yargı vurgusu, Habermas' ın kamusal alan, iletişim vurgusu ve yurttaşı hem yasa üreten hem uygulayan olarak ele aldığı deliberatif demokrasi yaklaşımı, Arendt' in düşünme, çoğulluk, politik sorumluluk ve yeniden başlama vurgusu, Gadamer' in anlamaya, yorumlamaya yönelik hermeneutik vurgusu ve hermeneutik görevin uygulanmasında pratiğe yaptığı vurgular hepsi politik yargı meselesinin farklı boyutlarını sunmuştur. Bizim çalışmamız tüm boyutları önemsemekle birlikte, modern demokrasilerin yurttaşlarının adaletsizliği görünür kılmak için önce kendi yargı yetilerini hatırlamasını ve bu kabulle *anlama* zemininde, eleştirel yurttaşlığa kapı aralayan, ötekine açıklığı ve sorumluluğu vurgulayacak şekilde, politik yargıya bir bakış sunmayı hedeflemiştir. Bu yargımız için örneksel geçerliliğimiz ise, Sokrates' tir.

SONUÇ:
HATIRLANMASI GEREKEN: POLİTİK YARGI HERKES İÇİNDİR.

Politika her zaman insan toplumlarının etkileşimde olduğu yerlerde gerçekleşir ve bu mevcut yaşamda her zaman yargılama faaliyetini gerektirir. Politik olanın öngörülemezliği ile düşünüldüğünde belirli yasaların, kuralların olmadığı durumda haklıyı haksızdan, iyiyi kötüden, adil olanın olmayandan ayırma yeteneği olarak anladığımız politik yargılama yeteneğinin herkes de olduğunu söylemek aslında hiçbir şey söylememektir. Zira, bu yetiyi herkes mükemmelen kullansa idi böyle bir konuda bir şey söylemenin, araştırma yapmanın bir anlamı olmayacaktı. Lakin çalışmanın vurgusu politik yargının 'herkes için' olduğu üzerinedir. Bu bir potansiyeli ifade etmekte ve hatırlanması, geliştirilmesi için bir çağrıyı içermektedir.

Modern demokrasilerimizin eşit ve özgür bireyleri nasıl eşitliğine ve özgürlüğüne hiçbir müdahaleyi kabul etmiyorsa yargılama yetisine de -örtük rıza ile de olsa- müdahaleyi kabul etmemeli ve bu yetinin dönüştürücü, özgürleştirici gücünü hatırlamalıdır. Bu elbette her farklı düşüncenin dile geldiği, her kültürün farklılığı temelinde yargılarımızın radikal bir göreceliliğini savunmak demek değildir. Her kültüre, düşünceye saygı göstermek, her türlü pratiğe kültüreldir deyip mazur görmek anlamına gelmemelidir. Zira böyle anlaşıldığında hiçbir şeyin yargılanamayacağının yolu açılır. Bunun yanı sıra herkesin üzerinde uzlaşacağı katı bir evrenselcilik arayışının da çoğulluğu bastırdığı, özgürlüğü kısıtladığı ve adalet arayışında yardımcı olamadığı görülmüştür. Bunun yerine yargılama, tüm farklılıkları dikkate alarak, eleştirel bir düşünme ile ortak bir dünyada yaşamak için değerlendirme yapabilmelidir. Politik yargıda bulunmanın amacı herkesin uzlaşabileceği evrensel doğruyu bulmak değil, farklı düşüncelerin, farklı kimliklerin, farklı inançların bir arada yaşayabileceği bir dünya kurmaktır. Bir demokrasi rejiminde yaşamak da ancak böyle anlam kazanır. Bu minvalde, demokrasi herkesin aynı fikirde olması demek değildir, bir arada yaşayabilmek için bireylerin kendi bakış açılarını başkalarıyla paylaşılabilir kılması gerekmektedir. Yargılama ancak o zaman kamusal hale gelebilir. O

halde zihnin bir yetisi olarak yargılama sadece ne düşünüyorum değil bunu başkalarıyla nasıl paylaşabilirim? sorusuyla politik bir nitelik kazanır.

Çalışmamızın birinci bölümünde politik yargının bugün neden araştırılması gerektiğini ele alarak, mevcut yaşamda bir yurttaş olarak insanın ne gibi problemler yaşadığına dair kendi perspektifimizden bazı görünümler sunduk. Bu problemler insan zihninin bir yetisi olan yargılamanın aslında nasıl köreldiğini, başka mercilere devredildiğini göstermek ve böylelikle yurttaşların bir araya gelebileceği kamusal alanların nasıl daraldığını göstermek açıdan önemliydi. Günümüzde her işin bir uzmanı olduğu düşüncesi, bireyin bir uzmanlığı olmadığı yerde hem düşünmesine hem yargılamasına ket vurarak, politik alandan dışlanmasına ya da bireyin kendisini bu alandan dışlamasına neden olmuştur. Demokrasilerimizde politik yaşama katılımı bakımından eşit ve özgür olan bireyler, yalnızca rey kullanan 'bir' lere dönüşmüştür. Yalnızca sayılabilen bi(r)ey olarak görülen yurttaşların yargıları ise, politikanın da bir uzmana ait olduğu görüşü ile yine sadece belirli 'uzman' ların tarafını tutarak bir fanatizme ya da tarafını tutmadığı bir karşı görüşün uzmanlarına sergilediği düşmanca tavırlarla bir hizipçiliğe düşerek durumları eleştirel bir süzgeçten geçirmeden, düşünmeden, anlamadan yargıda bulunmalarına sebep olmaktadır. Bu durum elbette birlikte yaşamaya anlam veren bir ufuk olarak politik yaşamımızı etkilemektedir. Düşünmeden, sorgulamadan bir yaşam sürmek bir konfor alanı yaratsa da –zira düşünmek, sorgulamak gerçekten de zorlayıcıdır- bu konfor canımızı yakacak bir deneyimle karşılaşana kadar sürecektir. Yurdumuzu ilgilendiren tüm meselelere karşı yaşanan kayıtsızlık, yaşanan adaletsizliklerin üzerini örtmektedir. Bu sebeple çalışmamız yurttaşların adaletsizlikleri görünür kılacak politik yargılarını sahiplenmeleri gerektiğini vurgulamıştır.

Bu minvalde, çalışmamız politik yargıyı anlama noktasında üç güçlüğü ele almıştır. İlk olarak politik yaşamımıza içkin olan önyargılarımız ve ön anlamalarımız, Aydınlanmadan itibaren bireyin yargılarını sınırlandıran ve bireyin aklıyla üstesinden gelmesi gereken kavramlar olarak ele alınmıştır. Günümüzün farklılık talepleri göz önüne alındığında önyargılar ve ön anlamalarla hareket etmemek gerekliliği oldukça kabul görmüş bir anlayışı simgelemektedir. Gadamer ise önyargılarımızın ve ön anlamalarımızın yargılarımız üzerindeki belirleyiciliği üzerine eğilerek aslında Aydınlanmanın önyargılara

karşı bir önyargıya sahip olduğuna dikkat çekmiş ve kavramların sahip olduğu pejoratif anlamın dışında bireye olumlu katkısına dikkat çekmiştir. Rawls, Habermas ve Arendt' in bu meseleye mesafeli yaklaşımları ise bir otoriteye körü körüne itaat edilmemesi gerektiği noktasında Gadamer' in yaklaşımıyla kesişir. Aslında çalışmamızda yer verdiğimiz bu meseleye değinen tüm düşünürlerin politik yargılarımızı şekillendiren önyargılarımızı ve ön anlamalarımızı bir anlama ufku olarak kabul ettiği ancak hem bir kaynak hem bir engel olabileceği noktasında eleştirel bir düşünmeye tabi tuttuğu görülmüştür. İkinci olarak varlık ve görünüm arasındaki anlaşmazlık, varlığı teorik alana, akla, hakikate, felsefeye, özel alana bilgiye; görünümü pratik alana, sağduyuya, salt görünüme, politikaya, kamusal alana, kanaate, hapsederek uzmanlaşmaların oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu halde akıl başka bir şey yargılama başka bir şey olarak görülmüştür. Teoride/zihin başarılı olan pratikte/eylemde -ya da tam tersi biçimde- başarısız görülmüştür. Çalışmanın bu bahse vurgusu, Arendt' in varlık ve görünümün örtüştüğünü söylediği noktadan hareketle varlık ve görünümün ve tüm belirlenimlerinin insanda, yurttaşta bir araya geldiğini ve bu yolla politik yargının yalnızca politika ile uğraşanların yargısı değil; sıradan insana, yurttaşa ait bir yargı olduğunun gösterilmesi sebebi iledir. Üçüncü olarak insanlığın her döneminde adaletsizliklerin olmadığı bir yaşam için arzuladığı adalet arayışı, çoğunlukla teorik soyutlamalarla ele alınsa da aslında adaletsizliklerin fark edilmesiyle başlamaktadır. Adaletsizliğin görünür kılınması ise politik yargılar ile mümkün olmaktadır. Buna bağlı olarak adalet arayışında adalet ilkeleri belirlemek yerine adaletsizliği ortaya çıkaran ve tartışmaya açan politik yargı hem bireysel hem toplumsal bir sorumluluğu üstlenmeyi gerektirmektedir. Zira bu sorumluluk bilincine sahip olunmadığında adalet/adaletsizlik her zaman dış bir merciye yüklenen ve ondan beklenen bir şey olarak görülmekte ve yalnızca şikayetlere dönüşerek anlamını yitirmektedir. Oysa adalet, hukuki normlarla sınırlı bir eşitlik ve haklar meselesi olmanın ötesinde, bireyin başkalarının acısını, yaşadığı adaletsizliği fark edip sorumluluk alması ve aynı zamanda kendi varoluşunu da insanca bir biçimde sürdürmesi için etik ve politik bir bilinç zemininde anlaşılmalıdır. Ayrıca birinci ve ikinci bölümün betimlediği atmosferle düşünüldüğünde çalışmamızın asıl vurgusu bireyin kendine yaptığı adaletsizliğe olmuştur. Nitekim yaşadığımız hız çağında, modern performans toplumunun neoliberal bireyinin kendini yalnızca bir üretim aracı olarak görmesi, kendini tek bir alanda yeterli görmesine ve başka potansiyel olanaklarına körleşmesine sebep olarak kendine de adaletsizlik yapmaktadır. Bu

adaletsizlik görmezden gelindiğinde bireyin tek bir alanda uzmanlaşması ve politik alana yabancılaşması devam edecek ve en önemli potansiyellerinden biri olan yargılama yetisini sahiplenmesi mümkün olmayacaktır. Politik yargı bu adaletsizliği de tartışmaya açmalıdır.

Politik yargı, doğası gereği kesin ya da evrensel kurallar altında verilen yargılar olmadığı için, politik yargıların doğasını anlamamıza yardımcı olacak dört filozofun görüşleri üzerinden politik yargının farklı boyutları ele alınmıştır. Öncelikle adalet arayışını bir teoride somutlaştıran Rawls' un adalet üzerine görüşleri ele alınmış ve burada politik yargının kamusal akıl vurgusuyla yargının normatif boyutu ele alınmıştır. Rawls' un orijinal pozisyon ve cehalet perdesi altında önyargısız şekilde yargıda bulunan bireylerin seçeceği özgürlük eşitliği ve fark ilkelerine dayanan adalet kuramı, Kant'ın belirleyici yargı ve evrensellik anlayışına dayanmaktadır. Ancak rasyonel yargıdan makul yargıya geçiş sürecinde gösterildiği üzere adaletin temellendirilmesi daha bağlamsal ve pragmatik bir yaklaşım sergilemiş ve mutlak ilkeler yerine toplumsal pratiklerle ilişkilendirilmiştir. Makul çoğulculuğun kabulüyle farklı görüşlerin uzlaşmasını hedefleyen örtüşen uzlaşı kavramı da ilkelerin rasyonelliği ile değil, insanların bu ilkelere farklı gerekçelerle yani yargı yoluyla bağlanmasıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla buradaki yargılar ise Kant'ın yansıtıcı yargısına daha yakın bir yönelimi göstermektedir. Günümüzün farklılık talepleri ile düşünüldüğünde ihtiyacımız olan evrensel ilkelerden çok, demokrasilerin çok sesliliğini göz önünde bulundurarak bir tartışma ortamı oluşturmaktır. Bu minvalde Rawls' un teorisinin gelişim sürecinde adaletin ilkelere dayanmaktan çok çoğulculuğu dikkate alması ve adaletin bağlama duyarlı biçimde yeniden şekillenmesi önem kazanmıştır.

Habermas ise çalışmamız açısından iletişimsel eylem, kamusal alan, yurttaşlık ve deliberatif demokrasi üzerine görüşleriyle ele alınmıştır. Habermas' ın iletişimsel eylem kuramı perspektifinden yargının bireysel bir akıl yürütme değil, özneler arası iletişim ve kamusal tartışma içinde gerekçelendirilerek inşa edilen kolektif bir pratik olduğu gösterilmiştir. Habermas' a göre modern demokrasilerde meşruiyet, ancak yurttaşların eşit ve özgür biçimde katıldığı kamusal alanlarda ortak anlamların ve normların tartışılarak üretilmesiyle sağlanabilir bu da politik yargıyı, bireysel kanaatlerin toplamı

değil, eleştirel akıl yürütme ve karşılıklı gerekçelendirme temelinde kurulan bir sorumluluk alanı haline getirmiştir. Bu bağlamda, politik yargının kamusal aklın bir ürünü olarak iletişimsel süreçlere bağlı olması, bu süreçlerin bozulmasıyla (örneğin medya manipülasyonu, kutuplaşma, sistemin yaşam dünyasını sömürgeleştirmesi yoluyla) yargının da zayıfladığını dolayısıyla demokratik meşruiyetin korunabilmesi için iletişimsel alanların yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım bugün daralan kamusal alanların, yurttaşların iletişimsel eylemde bulunabilecekleri, politik konuların tartışabileceği şekilde yeniden üretilmesine yönelik bir noktaya işaret etmiştir.

Politik yargının bir başka boyutu olarak, politik yargı konusunda önemli bir başvuru kaynağı olan Arendt' in düşünceleri düşünme ve yargı ilişkisinde ele alınmıştır. Arendt' in tespit ettiği düşünme yoksunluğu politik yargılarımıza yansımakta ve bir canavar olunmasa bile kötülüklere sebebiyet vermektedir. O halde yargı ve düşünme yetisi birbirinden ayrı ve birbirini koşullandıran yetiler olarak ele alınmasa da ikisi de zihnin yaşamındadır. Elbette bu ilişki bireyin kendi içinde bir tutarlılığı gerektirirken bireysel bir sorumluluğa, yargıların dil aracılığıyla görünürlüğü ile kamusal alandaki sorumluluğu da işaret etmiştir. Arendt, yargılarımızın belirlenmiş normatif koşullar yerine bir sınırsızlıkta belirsizlikte ortaya çıktığına dikkat çekerek, kritik durumlarda verilecek politik yargılar için eleştirel düşünmenin ve politik sorumluluğun önemini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra, Arendt' in hem erken dönem hem de geç dönem eserlerinde Kant'ın estetik yargı görüşlerinin onun muhakeme anlayışında temel teşkil ettiği görülmüştür. Özellikle Kant' ın imgelem, genişletilmiş zihniyet, *sensus communis* kavramları Arendt' in yargıyı politik alana taşımasına ve politik yargı araştırmaları için önemli bir kaynak haline gelmesine neden olmuştur. Arendt Kant'tan aldığı kavramlarla, bireyin başkalarının bakış açılarını dikkate alan özneler arası bir yargı yaklaşımı geliştirmiştir. Bu yaklaşım, demokratik bir kamusal alana ve politik sorumluluğa temel teşkil etmesiyle önem kazanmıştır.

Politik yargıyı anlamamızda yardımcı olan bir diğer isim Gadamer olmuştur. Gadamer' in felsefi hermeneutik anlayışı çerçevesinde, politik yargı bir yöntem, teknik ya da nesnel kurallar dizisi olarak değil, tarihsel, etik, diyalojik ve empatik bir sürece dayanan bir

yargılama biçimi olarak ele alınmıştır. Gadamer, modern dünyadaki politik kararlarının teknik bilgiye, uzmanlığa ve bilimsel yöntemlere teslim etmenin doğurduğu sonuçları eleştirmiş ve yöntemin karşısında hakikate vurgu yapmıştır. Bu minvalde yargılar, tarihsel konumlanmışlık, gelenek, önyargılar ve ötekiyle diyalog üzerinden oluşan bir pratik akıl (*phronesis*) meselesi olarak ele alınmıştır. Politik yaşamda yargılarımız, tartışan, sorumluluk alan bireylerin, yargısını uzmanlara devretmeden, kendi içinde müzakere ederek, anlamaya açık olarak, tecrübe kazanarak, ötekini dinleyerek ve etik bir duyarlılıkla kendi ufkunu genişleterek geliştirmesi gereken bir yeti olarak görülür. Yani politik yargının amacı toplumda bir uzlaşmayı hedeflemekten ziyade, anlamaya açıklıkla ufukların kaynaşmasını sağlamalıdır. Başvurduğumuz filozoflardan Rawls, Habermas ve Arendt' in yargı üzerine yaklaşımlarında temel başvuruları Kant'ın görüşleri iken, Gadamer' in temel başvurusunun Aristoteles' e olduğu görülmüştür. Burada ortaya çıkan temel farklılık, Gadamer' in politik yargılarımızda 'tarafsız' bir bakış açısı sağlamak yerine deneyime önem vermiş olmasıdır.

Nihayet son bölümümüzde ilk bölümün mevcut yaşam betimlerine paralel başlıklar ele alınarak yargılamanın politik doğası açık kılınmaya çalışılmıştır. Buna göre hem yargının hukuki bir anlam taşıyor olması hem de politik olanın politika bilimine indirgenmesi ile politik yargının uzmanlara ait olduğu görüşündeki otoriteye karşı, politik olan, birlikte yaşamamıza anlam veren ufuk olarak ele alınmıştır. Otorite, yaygın kabul görmüş anlamının dışında bir baskıyı içermeyen, bir kabulü gerektiren bir kavram olarak ele alınmış ve bu sebeple uzmanlaşmanın kabulüyle politik alandan dışlanan ya da kendisini dışlayan birey/yurttaş için politik olanın önemine dikkat çekilmiştir. İnsanın adil yaşam arzusu ancak bir toplumda yaşadığının kabulüyle anlamlıdır. Bu arayış, her zaman adil bir biçimde bir arada yaşamanın koşullarını araştırmaya yol açmıştır. Politik olan, toplumun kendi yasasını kendisinin oluşturması, kendini anlamlandırması olarak anlaşıldığında, günümüz demokrasilerinde yaşayan eşit özgür birey, zihninin bir yetisi olarak yargılamanın politik anlamını sahiplenebilecektir. Bu minvalde politik yargıların evrensel bir yasaya, ilkeye, kurala bağlı olmayan tikellere yönelik bir yargı biçimi olduğu görüşü Kant'ın yansıtıcı yargıları ve Aristoteles'in *phronesis* kavrayışına benzer yargılar olduğu sonucuna varılmıştır.

Temel başvuru noktaları olarak ele alınan Kant ve Aristoteles' in yaklaşımlarımda politik yargının, tikellerin yargılanmasına yapılan temel vurgu, ilkelerinin belirsiz olması ve bir topluluk ilkesi varsaymasıyla ortaklık taşımaktadır. Bunun yanı sıra Arendt üzerinden anlattığımız seyirci-aktör meselesinde, Kant' ın yansıtıcı yargısında seyirci merkezli bir yaklaşım söz konusu iken, Aristoteles de aktör merkezli yani deneyimin ön plana çıktığı bir yaklaşım söz konusudur. Bu minvalde, yargılayan seyirci geri adım atabilmeli, çıkarlarından, amaçlarından sıyrılabilmeli, yargı nesnesini uzaktan görebilmelidir. Burada herhangi bir olay yaşanıp bittikten sonra verilen bir yargı söz konusudur. Yargılayan aktör ise neyin doğru neyin yanlış olduğunu önceden görebilme yeteneği ile ileriye dönük yargılarda bulunur, burada ise tecrübelerin söz konusu olduğu görülmüştür. Politik yargı üzerine yapılan çalışmalarda, Kant' ın yargılamaya biçimsel olarak, Aristoteles'in ise yargının maddi amaçlarına yönelik bir perspektif sunduğu görüşü vardır. Bu noktada, kimi düşünürler politik yargı araştırması için ya bir filozofun yaklaşımını benimsemiş ya da her iki filozofun görüşlerinin bir sentezine ulaşmaya çalışmıştır. Bizim çalışmamız açısından her iki yaklaşıma yakın filozofların politik yargıya dair görüşleri serimlenmiş ve her iki yargılama biçiminin de yurttaşta bir araya geldiği gösterilmiştir. Zira yurttaş, hem tarihsel örneklerle geçmişe yönelik yargılarda bulunurken seyirci, hem de tarihselliğinin, geleneğin etkisiyle yaşamda edindiği tecrübelerle ileriye dönük politik yargıda bulunan aktör konumundadır.

Politikanın tüm yurttaşlara dokunuyor olduğu gerçeğinden hareketle, bireyin 'rey' den ibaret, yalnızca hak talep eden edilgen yurttaş statüsü yerini kolektif anlam üreten, sorumluluk alan ve yargılama yetisini kamusal alanda kullanan aktif bir özne olarak yeniden kazanmalıdır. Bu yurttaşın politik yargıda bulunmayı seçmesi ve bu alanda sorumluluk alması ile mümkün olacaktır. Nitekim yurttaş yalnızca hak talep eden bir konumu benimsediğinde adaletsizlikleri tartışmaya açıp, ortak bir dünya için diyaloga girmek, müzakerede bulunmak yerine yalnızca adaletsizlikten yakınan ve sürekli şikâyet ederek duygusal tepkiler üreten bireyler olarak politik yaşamı anlamlandırmaya katkı sunmayacaktır. Bu sebeple çalışmamız öncelikle yurttaşı ve onun yargılama yetisini ön plana çıkarmaktadır. Zira, toplumsal dönüşüm ve ortak bir dünya inşası, ancak yurttaşın politik olanın öneminin bilinciyle, yargı yetisini 'uzman' a devretmek yerine, politik yargılarının dönüştürücü etkisini kabullenerek harekete geçtiğinde mümkün olacaktır.

Yurttaşa ve politik yargı yetisine güvenle oluşturulan demokrasi teorileri, ele aldığımız filozofların yaklaşımları açısından değerlendirilmiş ve çoğulculuk gerçekliğinde uzlaşmanın imkanını rasyonel söylemde gören yaklaşımların, çoğulculuğu bastıran, azınlıklara dışlayan yönlerine değinilmiştir. Çağımız bir farklılıklar çağıdır, bu kabulle farklılıkları bastıran, azınlıkları dışlayan demokrasi teorilerine yönelik eleştiriler her kültüre saygı gösterilmesini talep etmektedir. Lakin her pratiğe kültüreldir deyip mazur görmek de rölativizme yol açmakta, birlikte anlam oluşturma, birlikte düşünme imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle çoğulluğun bastırılmadan korunması müzakere alanlarının oluşmasıyla, aslında iletişimle gerçekleşmektedir. Günümüzde birbirinden oldukça farklı kapsamlı doktrinlere -Rawls' un deyişiyle- sahip yurttaşların iletişim kurması ortak bir anlam üretmek için iknayı yani retoriği gerekli kılar. Bu noktada bazı müzakereci demokrasi teorisyenleri kamusal akıl ve rasyonel söylemi ön plana çıkarırken, başka teorisyenler bu teorilerin iletişimin çok boyutlu yapısının gözden kaçırıldığını düşünerek retoriği teorilerine dahil etmişlerdir. Birlikte yaşamanın anlam arayışında, yurttaşların iletişimi için gerekli olan kamusal alanların yerini günümüzde daha çok sosyal medya araçları almıştır. Bu mecralarda ikna ise, çoğunlukla çıkar odaklı amaçlar için kullanılarak insanları etkilemek için kullanılmaktadır. Bizim çalışmamız bu noktada retoriğin kandırma/aldatma olarak yaygın kullanımının yerine hakikati ortaya çıkaran anlamına dikkat çekmiş ve bu anlamıyla kullanılan retoriğin politik yargılar için önemli olduğunu vurgulamıştır.

Son olarak modern demokratik toplumlarda yurttaşların politik yargı yetilerini zayıflatan fanatizm ve hizipçilik eğilimlerine karşı eleştirel düşünmenin önemi vurgulanmıştır. Politik yargının farklı boyutlarını sunmak üzere ele aldığımız filozofların bu noktadaki görüşleri değerlendirilerek düşünmeye mesafe almanın, eleştirel düşünmenin filozofların her birinde ne anlama geldiği değerlendirilmiştir. Eleştirel düşünmeden yoksun politik yargı, içerikten çok kimliğe, rasyonel gerekçeden çok 'biz-onlar' ayrımına göre şekillenerek hizipçiliğe neden olmaktadır. Fanatizm ve hizipçi eğilimlerin karşısında liberal sekülerliğin kamusal alanda 'tarafsız' olma gerekliliğine yaptığı vurgu ise katı bir rasyonelliği beraberinde getirmiştir. Bu noktada Connolly' nin görüşlerinden hareketle rasyonel uzlaşıya indirgenen politika anlayışı yerine demokratik çoğulluğun göz önüne alınmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Zira politik yargılar çoğulluğa tahammül

edemeyen fanatizmler ya da dost-düşman ayrımından doğan hizipçi eğilimler karşısında çoğulluğu bastırmayan, kesinlikten uzak, eleştiriye açık, sorumluluk taşıyan aynı zamanda eleştirel düşünme ile her zaman yeniden kurulması gereken yargılardır.

Bu minvalde yurttaş da yalnızca bireysel hak taleplerine ya da dogmatik grup kimliklerine hapsolmuş edilgen bir aktör değil; eleştirel düşünme kapasitesine sahip, başkalarının bakış açılarını dikkate alan, ortak bir dünya tasavvuruna katkıda bulunan etkin bir politik birey olmalıdır. Bu sebeple yurttaş/birey politik yargılamanın herkes için olduğunu hatırlamalı, yargılama yetisini uzmanlara devretmeden, kendi sorumluluğunu üstlenerek ortak yaşamın etik ve politik anlamını sürekli tartışma ve müzakere içinde yeniden kurmalıdır.

Tezimizde betimlediğimiz problemler çözüme ulaşma iddiasında olmamıştır. Çalışmanın amacı, politik yargı teorisi sunmak yerine politik yargının nasıl bir doğaya sahip olduğunu inceleyerek, teori ve pratiğin bir aradalığında, varlık ve görünümün örtüştüğü birey/insan/yurttaş da somutlaştığını göstermektir. Bu örtüşme, politik yargının yalnızca görünüm alanında görülmesi ve görünmezlerle iş gören düşünmenin varlık alanında konumlandırılmasıyla ayrışmış ve pejoratif önyargılara sebep olmuştur. Buna göre akıl başka yargılama başka bir şey olarak anlaşılmıştır. Oysa yurttaş hem düşünen hem yargılayandır. Politik yargılama yalnızca zihinsel bir etkinlik olmadığı gibi düşünmeden hareket eden, eylem biçimi de değildir. Politik yargı, zihinsel bir etkinlik ile kamusal bir eylem arasında konumlanan, politik sorumluluğun temelidir. Çalışmamız, politik yargının tüm yurttaşlar için bir potansiyel olduğuna ve bu potansiyeli geliştirmenin birlikte yaşamayı anlamlı kılacağına dikkat çekmiştir.

KAYNAKÇA

ACAR KESKİN Sengün Meltem, "Can Thinking Overcome Evil? On Thinking in Hannah Arendt", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C. 9, S. 1 (2019), ss. 103-19.

ADORNO Theodor, Max HORKHEIMER, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2014.

ARENDT Hannah, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 2: Sel Yayıncılık, 2019, ss. 49-136.

———, "Düşünme Etkinliği ve Ahlakî Değerlendirmeler", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 2: Sel Yayıncılık, 2019, ss. 147-75.

———, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, 4. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

———, "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, 4. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 271-319.

———, "Hannah Arendt on Hannah Arendt", *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York: Schocken, 2018, ss. 443-75.

———, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 9. b., İstanbul: İletişim Yay., 2018.

———, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

———, *Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

———, "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadir Sina Şener, 4. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 233-70.

———, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", *Baykuş*, çev. Devrim Sezer, Ünsal Doğan Başkır, S. 4 (2009), ss. 87-109.

———, *Politikanın Vaadi*, çev. Müge Serin, Sel Yayıncılık, 2023.

———, *Totalitarizmin Kaynakları 3 / Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

———, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2015.

———, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 1. b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

———, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2020.

———, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

ARSLAN Hüsamettin, "Türkçede Gadamer'e Ön Söz", *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt (Karton Kapak)*, çev. İsmail Yavuzcan, 1. b., istanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. XII-XXIV.

AUSTEN Jane, *Gurur ve Önyargı*, çev. Işıl Önder, İletişim Yayınları, 2022.

AVŞAR Hüseyin, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.

AZMANOVA Albena, *The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgement*, New York: Columbia University Press, 2012.

BARRY Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 4. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2018.

BAŞTÜRK Efe, *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*, 1. b., Ankara: Fol Yayınları, 2021.

BAUMAN Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

———, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, çev. F. Doruk Ergun, 4. baskı., İstanbul: Say, 2022.

BAXTER Hugh, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford, Calif: Stanford Law Books, 2011.

BEINER Ronald, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 159-261.

———, *Political Judgment*, Cambridge: The University Of Chicago Press, 1983.

———, "Türkçe Baskıya Önsöz", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. .

BENHABIB Seyla, "Arendt's Eichmann in Jerusalem", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ss. 65-85.

———, *Situating the Self*, Cambridge: Polity Press, 1992.

———,*Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

BERNSTEIN Richard J., "8. Judging - the Actor and the Spectator", *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, ed. Richard J. Bernstein, Polity Press in association with B. Blackwell, Oxford, 1986, ss. 221-37.

———, "Arendt on Thinking", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, ss. 277-92.

———, "Introduction", *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein, Cambridge: The MIT Press, 1991, s. .

———, "The Varieties of Pluralism", *American Journal of Education*, C. 95, S. 4 (1987), ss. 509-25.

BİLEN Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitâbiyât, 202M.S.

BLEICHER Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, 1st edition., London: Routledge, 1993.

BLOCH Ernst, "Something's Missing: A Conversation between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", *The Utopian Function of Art an Literature: Selected Essays*, çev. Jack Zipes, Frank Mecklenburg, 1. b., Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989, ss. 1-17.

BLUMENTHAL-BARBY Martin, *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2023.

BOTTOMORE Tom B., Ümit Hüsrev YOLSAL, *Frankfurt Okulu ve Eleştrisi*, Ankara: Say Yayınları, 2016.

BOURKE Richard, Raymond GEUSS, "Introduction", *Political Judgement: Essays for John Dunn*, 1. b., Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. .

———, (ed.), *Political Judgement: Essays for John Dunn*, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.

BROWN Wendy, *Halkın Çözülüşü*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

BURKE Kenneth, *A Rhetoric of Motives*, 1. b., Berkeley, Calif.: University of California Press, 1969.

CEVİZCİ Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, 2008.

CİCERO, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

CLARKE James P., "Social Justice and Political Freedom: Revisiting Hannah Arendt's Conception of Need", *Philosophy & Social Criticism*, C. 19, S. 3-4 (1993), ss. 333-47.

COMTE-SPONVILLE André, *Kapitalizm Ahlaki midir?: Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine*, ed. Can Belge, çev. Dilek Yankaya, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

CONNOLLY William E., *IdentityDifference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Expanded Edition*, Minneapolis, MN: Univ Of Minnesota Press, 2002.

———, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 1999.

COOKE Maeve, "Private Autonomy and Public Autonomy: Tensions in Habermas' Discourse Theory of Law and Politics", *Kantian Review*, C. 25, S. 4 (2020), ss. 559-82.

CRICK Bernard, "Foreword", *Political Judgment*, kitap editörü Ronald Beiner, Cambridge: The University Of Chicago Press, 1983, s. .

ÇAKMAK Cengiz, "Politik Yargı Olarak Politik Felsefe", *Politik Felsefe Nedir?*, ed. M. Ertan Kardeş, 1. b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, ss. 131-44.

ÇÖREKÇİOĞLU Hakan, "Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının İmkânının Koşulları", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, ed. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y., ss. 136-66.

ÇÜÇEN A. Kadir, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, 2012.

DALLMAYR Fred R., "Hermeneutics and Justice", *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, ed. Kathleen Wright, New York, NY: State University of New York Press, 1990, ss. 90-110.

DEFLEM Mathieu, "The Legal Theory of Jürgen Habermas", *Law and Social Theory*, ed. Reza Banakar, Max Travers, Second Edition., Oxford ; Portland, Oregon: Hart Publishing, 2013, ss. 70-95.

DEGRYSE Annelies, "Sensus Communis as a Foundation for Men as Political Beings: Arendt's Reading of Kant's Critique of Judgment", *Philosophy & Social Criticism*, C. 37, S. 3 (2011), ss. 345-58.

D'ENTRÈVES Maurizio Passerin, "Arendt's Theory of Judgment", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2000, s. .

———, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London ; New York: Routledge, 2001.

DROIT Roger-Pol, “Emmanuel Levinas Etiğin Kaynağını Öteki İnsanda Bulmuştur”, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2013, ss. 209-18.

DRYZEK John S., “Theory, Evidence, and the Tasks of Deliberation”, *Deliberation, Participation and Democracy*, London: Palgrave Macmillan UK, 2007, ss. 237-50.

DUNN John, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*, London: Harper Collins, 2000.

“Fanum”, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarenden, 1968.

FAZEKAS Samantha, *Hannah Arendt’s Unwritten Theory of Political Judgment*, (PhD Tezi), Dublin: University of Dublin, 2023.

FEHÉR István M., “Prejudice and Pre-Understanding”, *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn, First edition., Malden, Mass. Oxford Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, s. .

FERRARA Alessandro, *Justice and Judgment*, 1. b., London: SAGE, 1999.

FLEW Antony, (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Rev. 2nd ed., New York: St. Martin’s Press, 1984.

FOUCAULT Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu College De France Dersleri (1978-1979)*, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015.

FRASER Nancy, “Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies”, *Ethics*, C. 99, S. 2 (1989), ss. 291-313.

FREEMAN Samuel Richard, *Rawls*, Reprinted., London: Routledge, 207M.S.

GADAMER Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008.

———, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2009.

———, “Hermeneutics and social science”, *Philosophy and Social Criticism*, C. 2, S. 4 (1975), ss. 307-16.

———, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, çev. Joel Weinsheimer, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

———, “Hermeneutik”, *Cogito*, çev. Doğan Özlem, S. 89 (2017), ss. 42-58.

———, *On Education, Poetry, and History*, Albany: State University of New York Press, 1992.

———, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection”, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, çev. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977, ss. 18-43.

———, *Praise of Theory: Speeches and Essays*, çev. Chris Dawson, New Haven, Conn: Yale University Press, 1998.

———, *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982.

———, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, çev. P. Christopher Smith, New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

GAUCHET Marcel, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın, İletişim Yayınları, 2013.

GRONDIN Jean, *Sources of Hermeneutics*, Albany, N.Y: State Univ of New York Pr, 1995.

GRONDIN Jean, Kathryn PLANT, *The Philosophy of Gadamer*, Hoboken: Routledge, 2003.

GÜLENÇ Kurtul, Özlem DUVA, “Hazırlayanların Notu”, *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, kitap editörü Şeyda Öztürk, 1. baskı., Cogito, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. .

GÜNSOY Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

HABERMAS Jürgen, “A Review of Gadamer’s Truth and Method”, *Understanding and Social Inquiry*, ed. Fred R. Dallmayr, Thomas A. McCarthy, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, s. .

———, “Aklın Kamusal ve Alem Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls’un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler”, *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, ed. Murat Özbank, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, ss. 43-75.

———, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews, London ; New York: Verso, 1992.

———, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996.

———, “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, 11. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. .

———, “Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki”, *“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, 11. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. .

———, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

———, “Kamusal Alan”, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, çev. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 95-102.

———, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2015.

———, *Knowledge & Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 2002.

———, *Legitimation Crisis*, Cambridge, UK: Polity Press, 1992.

———, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, çev. Seyla Ben-Habib, S. 22 (1981), ss. 3-14.

———, “On Hermeneutics’ Claim to Universality”, *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, New York: Continuum, 1985, s. .

———, *Söylem Etiği*, çev. Seyit Coşkun, Fol Kitap, 2022.

———, *The Philosophical-Political Profiles*, 1., Cambridge, Mass: MIT Press, 1985.

HAMILTON A., J. MADISON, J. JAY, *The Federalist Papers*, ed. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

HAN Byung-Chul, *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, çev. Mustafa Özdemir, 3. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023.

———, *Psikopolitika Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2019.

———, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, 2. b., İstanbul: İnka Kitap, 2024.

HANÇERLİOĞLU Orhan, “Yargı”, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.

HANSEN Mogens Herman, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty, and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters : Commissioner, Munksgaard, 1989.

HARVEY David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

HAWTHORN Geoffrey, “Pericles’ Unreason”, *Political Judgement: Essays for John Dunn*, ed. Richard Bourke, Raymond Geuss, 1. b., Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 47-72.

HEİDEGGER Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

———, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

HOBBES Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

HORKHEIMER Max, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

HOWARD Dick, *Political Judgments*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

HÜNLER Solmaz Zelyüt, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında : Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, 1. b., Ankara: Vadi Yayinlari, 1997.

JAY Martin, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları*, İstanbul: Ayrıtı Yayınları, 2014.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

———, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.

———, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009.

———, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

KARACA Sema, *Komüniteryen Demokrasi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2011.

KARDEŞ M. Ertan, "Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar", *Politik Felsefe Nedir?*, 1. b., İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020, ss. 19-72.

KEANE John, *Medya ve Demokrasi*, çev. Haluk Şahin, 6. baskı., İstanbul: Ayrıntı, 2010.

KILINÇ Zeynel, "Hobbes, Rousseau ve Madison'un Hizip Anlayışları ve Sundukları Çözümler", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 3 (2019), ss. 220-28.

KOCAOĞLU Mehmet, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 2. b., İmaj Yyaınevi, 2015.

KOÇ Altuğ, "Michel Foucault'nun 'Biyopolitika' Kavramının Teorik Çerçevesi", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2 (2018), ss. 193-218.

KORTIAN Garbis, “Politik Tartışmada Felsefe Hakkı”, *Yargılama Fakültesi*, çev. Emine Sarıkartal, 1. b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, ss. 169-93.

KUKATHAS Chandran, Philip PETTIT, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990.

KÜÇÜK Semiha, *Devlet ve Yasalar'da Platon'un Politika Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019.

KÜÇÜKALP Derda, *Siyaset Felsefesi*, 2. b., Bursa: Dora Yayınevi, 2016.

KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2016.

LADEN Anthony Simon, *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 2001.

LANG Mabel L., *Socrates In The Agora*, New Jersey: American School Of Classical Studies At Athens, 1978.

LARUFFA Francesco, “Social Welfare Discourses and Scholars' Ethical-Political Dilemmas in the Crisis of Neoliberalism”, *Ethics and Social Welfare*, C. 13, S. 4 (2019), ss. 323-39.

LATOUR Bruno, *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*, çev. Orçun Türkay, 1. b., İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.

LEVINAS Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık / Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Kolektif, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, ss. 241-259.

———, *Totality and Infinity (An Essay On Exteriority)*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press, 2007.

LINDBOM Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

LINGE David E., “Editor's Introduction”, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, çev. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977, s. .

LYOTARD Jean François, JeanLoup THEBAUD, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, 1. b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

MARCHART Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, 1. b., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARCUSE Herbert, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, First Edition., Boston: Beacon Press, 1964.

MARSHALL T. H., T. B. BOTTOMORE, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000.

MCDOWELL Gary L., "Private Conscience & Public Order: Hobbes & 'The Federalist'", *Polity*, C. 25, S. 3 (1993), ss. 421-43.

MCDOWELL John, "Virtue and Reason", *The Monist*, C. 62, S. 3 (1979), ss. 331-50.

MEINECKE Friedrich, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, çev. J. E. Anderson, First Edition., New York: Herder and Herder, 1972.

MONCRIEFF Joanna, *İlaçla Tedavi Efsanesi Psikiyatrik İlaç Kullanımına Eleştirel Bir Bakış*, çev. Tevfik Alıcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

MOUFFE Chantal, *Demokratik Paradoks*, çev. Ahmet Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2015.

———, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

NIETZSCHE Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992.

NİŞANYAN Sevan, "Yargı", *Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*, Liberus, 06.04.2022.

NORRIS Andrew, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, C. 29, S. 2 (1996), ss. 165-91.

NOZICK Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

ORMISTON Gayle L., Alan D. SCHRİFT, "Hermeneutiğe Giriş", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss. 1-60.

ÖZBANK Murat, "Çağdaş Siyaset Kuramının İki Büyük İsim: John Rawls ve Jurgen Habermas", *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*, ed. Murat Özbank, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, ss. 3-15.

ÖZDEMİR Coşkun, "Kök (Etimoloji), Sözcük ve Kavram İlişkisi: Yargı Sözcüğünün Etimolojik ve Kavramsal Anlamı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21 (2013), ss. 189-202.

PETTIT Philip, Victoria MCGEER, "Sticky Judgement and the Role of Rhetoric", *Political Judgement: Essays for John Dunn*, ed. Richard Bourke, Raymond Geuss, 1. b., Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 47-72.

PIPPIN Robert B., "Gadamer's Hegel", *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnswald, Jens Kertscher, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002, ss. 217-38.

PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

PLATON(EFLATUN), *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

PÜSKÜLLÜOĞLU Ali, "Yar", *Arkadaş Türkçe sözlük*, İstanbul: Arkadaş Yayınları, 2010.

RAES Koen, "Legalisation, Communication and Strategy: A Critique of Habermas' Approach to Law", *Journal of Law and Society*, C. 13, S. 2 (1986), ss. 183-206.

RAWLS John, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

———, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, çev. Osman Baş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

———, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs*, C. 14, S. 3 (1985), ss. 223-51.

———, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, 1. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, 2007.

RECKI Birgit, “‘Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek’: Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, çev. Hakan Çörekçioğlu, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, ss. 230-47.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Confessions: Volume Two*, London: J. M. Dent & Sons LTD., 1904.

RUBY Christian, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim Yayınları, 2016.

RUPARELIA Sanjay, “The Role of Judgment in Explanations of Politics”, *Political Methodology Working Paper 29*, www.concepts-methods.org: IPSA, 2010.

SANDEL Michael J., *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, 5. b., Ankara: Eksi Kitaplar, 2017.

———, “Political Liberalism by John Rawls”, *Harvard Law Review*, ed. John Rawls, C. 107, S. 7 (1994), ss. 1765-94.

SARTORI Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Mehmet Turhan, Tunçer Karamustafaoğlu, Sentez Yayınları, 1996.

SAVAGE Roger W. H., “Thought and Political Judgment”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, C. 12, S. 2 (2021), ss. 120-37.

SCHAAP Andrew, Danielle CELERMAJER, Vrasidas KARALĒS, (ed.), *Power, Judgment and Political Evil: in Conversation with Hannah Arendt*, Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Publishing Co, 2010.

SCHMIDTZ David, *Adaletin Unsurları*, çev. Hayrettin Özler, 1. b., Ankara: Liberte Yayinlari, 2010.

SCHMITT Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 1. b., Metis Yayınları, 2012.

SCOTT James C., *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, 2008.

SEZER Devrim, "Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer ve Dayanışma Meselesi", *Cogito*, S. 89 (2017), ss. 216-34.

———, *Tradition and Dialogue in Hermeneutical Political Philosophy: Three Accounts of Modernity and Human Existence in Gadamer, Heidegger And Habermas*, (PhD Tezi), Canada, Ontario CA: Carleton University, 2005.

———, "Yargı ve Etik: İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, ed. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss. 107-35.

SIMMEL Georg, "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, ss. 330-60.

———, "Metropol ve Tinsel Hayat", *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, ss. 85-102.

SINGER Peter, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

SKİNNER Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 1. b., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SMITH Steven B., *Political Philosophy*, New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2012.

STEINBERGER Peter J., *The Concept of Political Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

STRAUSS Leo, *Platonun Politik Felsefesi: Savunma*, ed. David Janssens, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, 2018.

———, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, 1. b., İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

SVENDSEN Lars, *Kötülüğün Felsefesi*, çev. Mehmet Hocaoğlu, İstanbul: Redingot Kitap, 2018.

TATAR Burhanettin, “Hans-Georg Gadamer ve ‘Hakikat ve Yöntem’ (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 12-13 (2001), ss. 277-306.

TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıtı Yayınları, 2011.

TEKİN Serdar, “Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Etik mi Politik mi? Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi bir Karşılaşma”, *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, C. 0, S. 4 (2015), ss. 201-20.

THOMASSEN Lasse, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, London ; New York: Continuum, 2010.

TİMUÇİN Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Amerika’da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2022.

TOPAKKAYA Arslan, “Felsefî Hermeneutik”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4 (2007), ss. 75-92.

TOPOLSKI Anya, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London ; New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

UĞUZ Hülya Eşki, Sibel ÇALIŞKAN, “Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Ahlaki ve Politik Değerlerden Yoksun Bir Anlatının Eleştirisi”, *Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi*, C. 3, S. 2 (2022), ss. 11-27.

VERSÉNYI Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, 3. b., İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.

VILLA Dana Richard, “Thinking and Judging”, *The Judge and the Spectator Hannah Arendt’s Political Philosophy*, ed. J. J. Hermsen, Dana Villa, Leuven, Belgium: Peeters, 1999, s. .

———, *Arendt and Heidegger: The Fate of The Political*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1996.

WARNER John M., *Rousseau and the Problem of Human Relations*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2015.

WHITE Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

YAR Majid, "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment", *Philosophy & Social Criticism*, C. 26, S. 2 (2000), ss. 1-27.

YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford ; New York: Oxford University Press, 2000.

YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

———, *Why Arendt Matters*, A., New Haven: Yale University Press, 2006.

ZERILLI Linda M. G., *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2016.

ZIMMERMAN Michael E., *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji-Politika-Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, 1. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	**SEMİHA**		**KÜÇÜK**
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	**İNGİLİZCE**		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2004	2007	DOĞANHİSAR ÇOK PROGRAMLI LİSESİ
Lisans	2008	2013	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ/FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ/FELSEFE
Yüksek Lisans	2013	2019	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ/SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ/FELSEFE (YL) (TEZLİ)
Doktora	2019	-	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ/SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ/FELSEFE (DOKTORA) (TEZLİ)
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar: Makaleler	Küçük, S. (2025). Tocqueville Perspektifinden Demokratik Devletlerdeki Bireylerin Huzursuzluğu. Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 24(1), 286-316. https://doi.org/10.20981/kaygi.1523749 Küçük, S. (2024a). Aristoteles'in Politika Felsefesi ve Günümüz: Adalet, Erdem ve İyi Yaşamın İzleri. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *11*(2), 343-370. https://doi.org/10.33460/beuifd.1540364		
Diğer: Kongre ve Sempozyum Bildirileri	Küçük, S. (2024b). Bireyin İçsel Diyalogunda Retoriğin Rolü. I. Uluslararası Batı Karadeniz İletişim Araştırmaları Sempozyumu *Tam Metin Bildiri Kitabı*, 86-100. Küçük, S. (2024c). Demokrasi Rejiminde Anonim Bireylerin Ayırtedilemezliği. Karadeniz İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu *Bildiri Özetleri Kitabı*, 16. Küçük, S. (2024d). Paul Feyerabend and His Humanitarian Science. Global Challenges for Global Science IV *Conference Proceedings*, 104-108.		
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı: Semiha KÜÇÜK**			