



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

JACQUES DERRIDA VE EGEMENLİĞİN TEOLOJİ POLİTİĞİ

Şeyda Buşra KONUK

Doktora Tezi

Ankara, 2025

JACQUES DERRIDA VE EGEMENLİĞİN TEOLOJİ POLİTİĞİ

Şeyda Buşra KONUK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

ŞEYDA BUŞRA KONUK tarafından hazırlanan “Jacques Derrida ve Egemenliğin Teoloji Polisiği” başlıklı bu çalışma, 22.01.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ (Başkan)

Prof. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (Üye)

Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Pelin DİNÇER BOONE (Üye)

Bu tez çalışmasında Sayın (Unvanı, Adı ve Soyadı) Ortak Danışman olarak görev almıştır.

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

.../...../.....

[İmza]

Şeyda Buşra KONUK

¹ “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

[İmza]
Arş. Gör. Şeyda Buşra KONUK

TEŞEKKÜR

Bu tezin yazım yolculuğunda birçok kıymetli insanın desteği bulunmaktadır. Öncelikle, çalışmam boyunca engin bilgisi ve rehberliğiyle bana yol gösteren, düşüncelerime yön veren ve bu süreci daha anlamlı kılan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner'e şükranlarımı sunarım.

Akademik yolculuğuma ışık tutan ve beni her zaman yüreklendiren iki kıymetli hocam; Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı ve Prof. Dr. Aylin Özman Erkman'a teşekkür ederim. Ayrıca, değerli katkıları ve yol göstericiliğiyle Prof. Dr. Aykut Çelebi'ye ve Dr. Öğr. Üyesi Pelin Dinçer Boone'ye minnettarlığımı ifade etmek isterim. Akademik yaşantımda cesaret veren ve ufkumu genişleten bütün hocalarıma gönülden teşekkür ediyorum.

Süreç boyunca yanımda olan ve desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen dostlarıma müteşekkirim. Bu yolculuğun en başından itibaren en büyük şükür sebebim olan ve hayatımın her anında sevgileri ve özverileriyle yanımda yer alan aileme en derin duygularıyla teşekkür ederim.

ÖZET

KONUK, Şeyda Buşra. *Jacques Derrida ve Egemenliğin Teoloji Politikası*, Doktora Tezi, Ankara, 2025.

Bu tez egemenlik kavramının teoloji politik okumasını Jacques Derrida üzerinden yapmaktadır. Bu bakımdan çağdaş düşünürlerden olan Derrida, egemenliğin, teolojik bir kökene sahip olan ve bu özelliklerini koruyan, koşulsuz ve bölünmez bir öz-belirleme gücü olarak anlaşıldığını göstermektedir. Egemenliğin geldiği noktada dönüştüğünü ve modern dünyanın krizi içerisinde önemli bir momente işaret ettiğini söylemek mümkündür. Derrida'nın yaşamının son yıllarında Schmitt'in siyasal olan kavrayışının eleştirisi üzerinden egemenliğin teoloji politik okumasını kavramlar vasıtasıyla yapmış olduğu görülür. Egemenlik kavramı bir bütün olarak teolojik kavrayış içerisinde çağdaş düşüncede bir politik kurama karşılık gelmektedir. Logosantrik yani "bir" ve "tek" modeli üzerine temellenen egemenliğin kuruluşu ve teoloji politik geri çağırma ile logosantrisizmin "çoklaşamama" halinin çağdaş teoride görünür oluşu, Derrida'nın Schmitt eleştirisinin temel odağında bulunması sebebiyle yeni tartışmaları gündeme getirmektedir. Erkin yani egemenliğin tek bir elde toplanması sorununun sıkışması ve egemenliğin ontoteolojik kökeni günümüz krizinin belirleyicisi haline gelmektedir. Schmitt'in siyasal olan kavramının olağanüstü hâl durumunda egemenin dost ve düşmana karar vermesinin ortaya çıkardığı metafizik şiddet Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasının temelini oluşturmaktadır. Bu eleştirel okumada, siyasal kavramı, karar verilemezlik, différance, ölüm cezası, bağışlama, demokrasi, kozmopolitizm ve sekülerizm gibi kavramlar eşliğinde moderniteyi kuran teoloji politik egemenlik anlayışı tartışılacak ve ardından günümüzde egemenliğin dönüştüğü bir durum olarak dijital egemenliğin ontoteolojik kökeninin verilerden yani datalardan oluştuğu iddia edilecektir. Bu bağlamda çalışma boyunca egemenliğin dönüştüğü vurgusu yapılarak geleneksel egemenliğin temel öğelerinden olan sınır kavramının dijitalleşme ile bulanıklaştığı, toprak egemenliğinin ehemmiyetini kaybettiği ve siber uzayda algoritmaların ve dijital aktörlerin büyük veri üzerinde egemenlik iddiaları kurmalarıyla karar sürecine katılımın meydana getirdiği yeni teoloji politik okuma imkanları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler

Egemenlik, Teoloji-Politik, Derrida, Schmitt, Dijitalleşme

ABSTRACT

KONUK, Şeyda Buşra. *Jacques Derrida and the Theologico-politics of sovereignty*, PhD Thesis, Ankara, 2025.

This thesis makes a theological-political reading of the concept of sovereignty through Jacques Derrida. In this respect, Derrida, a contemporary thinker, shows that sovereignty is an unconditional and indivisible power with self-determining theological origin and preserves these characteristics. Sovereignty has been transformed at this point, and it marks a critical moment in the crisis of the modern world. In the last years of Derrida's life, it is seen that he made a theological-political reading of sovereignty through concepts by criticizing Schmitt's conception of the political. The concept of sovereignty corresponds to a political theory in contemporary thought within the theological conception. The establishment of sovereignty based on the logocentric model of “one” and “single” and the visibility of the “non-multiplicity” of logocentrism in contemporary theory with the political theological recall brings new debates to the agenda since it is the main focus of Derrida's critique of Schmitt. The compression of the problem of the concentration of sovereignty in a single hand and the ontotheological origin of sovereignty becomes the determinant of today's crisis. The metaphysical violence of Schmitt's notion of the political as the sovereign deciding on friend and foe in a state of emergency forms the basis of Derrida's political-theological reading of sovereignty. In this critical reading, the political-theological understanding of sovereignty that established modernity will be discussed with concepts such as the concept of political, undecidability, *différance*, the death penalty, forgiveness, democracy, cosmopolitanism, and secularism. Then, it will be argued that the ontotheological origin of digital sovereignty, as a situation in which sovereignty is transformed today, consists of data. In this context, by emphasizing the transformation of sovereignty throughout the study, it will be noted that the concept of border, which is one of the essential elements of traditional sovereignty, has blurred with digitalization, territorial sovereignty has lost its importance, and new theological-political reading possibilities will be emphasized in cyberspace, where algorithms and digital actors establish sovereignty claims on big data and participation in the decision process.

Keywords

Sovereignty, Theological-Political, Derrida, Schmitt, Digitalization

İÇİNDEKİLER

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	i
ETİK BEYAN.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	22
1.1. EGEMENLİK.....	22
1.1.1. Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi.....	33
1.1.2. Modern Devletin Oluşum Süreci ve Tarihsel Dinamikleri	40
1.1.3. Kriz ve Modern Devletin Çıkmazı	54
1.1.4. Dijital Egemenlik: Yeni Bir Paradigma	60
1.2. TEOLOJİDEN TEOLOJİ POLİTİĞE	71
1.2.1. Sekülerleşme	84
1.2.2. Ontoteoloji.....	90
2. BÖLÜM: DERRIDA’DA EGEMENLİK SORUNU.....	97
2.1. EGEMENLİK DEVLET İRTİBATI.....	97
2.1.1. Siyasal Kavramı	103
2.1.2. Dost-Düşman Ayrımı	108
2.1.3. Temsiliyet Meselesi.....	114
2.1.4. Nötralizasyon ve Depolitizasyon.....	118
2.2. KARAR VERİLEMEZLİĞİN YANSIMALARI	123
2.2.1. Egemenliğin Karar Verme Gücü: Kendilik.....	129
2.2.2. Différance.....	132
2.2.3. Başka Bir Siyasal Olanı Düşünmek: Etik ve Sorumluluk.....	135
2.3. ÖLÜM CEZASI VE BAĞIŞLAMA KAVRAMLARINDA TEOLOJİ POLİTİK KARŞILAŞMALAR	141
2.3.1. Ölüm Cezası Eleştirisi	141
2.3.2. Bağışlamanın İmkânı.....	149

2.4. DEMOKRASİ TARTIŞMASI VE EGEMENİN YERYÜZÜLEŞMESİ ...	154
2.4.1. Otoimmünite Sarmalı	157
2.4.2. Kardeşlik Teması.....	162
2.4.3. Kozmopolitanizmin İzleri.....	167
2.4.4. Bir İmkân Olarak Sekülerizm.....	178
3. BÖLÜM: EGEMENLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK.....	192
3.1. YAŞAYAN BİR KAVRAMDAN GÜNÜMÜZE: DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ	201
3.1.1. Egemenlikte Güç Kaymaları: Yeni Aktörler.....	213
3.1.2. Dijital Egemenliğin Yükselişi	227
3.2. POLİTİK DİJİTAL COĞRAFYA.....	235
3.2.1. Merkeziyetsizlik, Siber Uzay ve Veri Egemenliği.....	237
3.2.3. Algoritmaların Rolü	245
SONUÇ.....	250
KAYNAKÇA	259
EK1. ORİJİNALLİK RAPORU	272
EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZNİ YA DA MUAFİYET FORMU.....	274

GİRİŞ

Egemenlik, siyasi otoritenin doğasını, sınırlarını ve meşruiyetini anlamak için temel bir kavramdır. Tarih boyunca farklı bağlamlarda yeniden yorumlanan bu kavram hem teorik hem de pratik düzeyde tartışmalı bir niteliğe sahiptir. Siyasi bir nitelik taşımaktadır; ancak iktidarın nasıl örgütlendiği, örneğin demokrasi ya da monarşi biçiminde olup olmadığıyla doğrudan ilgilenmemektedir. Benzer şekilde, gücü kimin kullandığına veya bu gücü uygulayan kurumların parlamento ya da bürokrasi gibi ne olduğuna dair bir belirleme yapmamaktadır. Ayrıca, düzen ya da adalet gibi iktidarın hedeflerine ilişkin bir açıklama sunma amacı da gütmemektedir. Egemenlik siyasi iktidarın diğer otorite türleriyle ilişkisini ele alan bir kavramdır. Bu bağlamda, siyasi gücün toplumsal yapılar örneğin dini, ailevi ya da ekonomik yapılar içerisinde bağımsız bir alana sahip olduğu varsayılmaktadır. Bu anlayışa göre, kamu otoritesi hem topluluk içindeki diğer kurumlardan üstün bir konumda hem de dış müdahalelere karşı bağımsız bir şekilde tanımlanmaktadır (Sheehan, 2006, s. 2).

Egemenlik geleneksel anlamda meşru olan özel bir tür iktidar fikriyle bağlantılı olduğundan egemenliğin öznesi olarak kabul edilen unsurlar ve bu unsurların egemen olarak tanınma yöntemleri konusunda çok fazla tartışma olması şaşırtıcı değildir. Ancak sosyal ve siyasi dünyayı bilmenin, temsil etmenin ve düzenlemenin belirli bir yolu olarak görülebilir ve modern siyasetin çoğunun yürütülmesini sessizce çerçeveleyen bir kavramdır. Orta çağa ait otorite biçimlerinde, yetki farklı statüler, roller ve konumlar arasında dağıtılmış ve parçalı bir yapıya sahipti. Buna karşın, modern egemenlik anlayışı, otoritenin doğasını daha homojen bir şekilde yeniden tanımlamıştır. Egemenlik, özellikle modern devlet aracılığıyla kendini göstermekte ve belirli bir toprak parçası üzerinde kapsamlı bir şekilde otoriteyi elinde bulundurma iddiasında somutlaşmaktadır (Walker, 2008, s. 22-24). Bu bağlamda, Lindahl'ın (1997, s. 352) belirttiği gibi egemenlik, nihai olarak “çokluktan bir birlik” yaratma olasılığını mümkün kılmaktadır.

De Benoist, egemenliği iki temel yaklaşımla tanımlar. İlk yaklaşım, nihai otoriteyi uygulama yetkisine ve kapasitesine sahip en yüksek kamu gücünü ifade etmektedir. Bu tanım, özellikle ulusal egemenlik açısından geçerlidir. Burada, egemenlik kolektif bir varlığın bağımsızlık içinde hareket edebilme özgürlüğüne işaret etmektedir. İkinci tanım ise, meşru otoriteye sahip olduğu kabul edilen gücün sahibini tanımlar. Bu tanım, halk egemenliği çerçevesinde ele alındığında daha geçerlidir; burada egemenlik hem güçle hem de meşruiyetle ilişkilendirilmektedir (de Benoist, 1999, s. 99).

Uluslararası düzeyde egemenlik ise bağımsızlık, yani başka bir devletin iç işlerine dış güçlerin müdahale etmemesi anlamına gelmektedir. Uluslararası normlar, bağımsız devletlerin eşitliği ilkesine dayanır; uluslararası hukuk, müdahaleyi dışarda bırakır ve evrensel olarak kabul edilmiş kurallar koyar. Dolayısıyla bir devletin egemenliği, yalnızca egemeninin özerk iradesine değil, aynı zamanda diğer egemen devletler karşısındaki konumuna da bağlı olduğundan, egemenlik rasyoneldir. Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir devletin egemenliğinin, birkaç egemen devletin varlığının mantıksal sonucu olduğuna söylenebilir. Bu nedenle, egemenliğin yalnızca klasik yapıda bir ulus devlet çerçevesinde mümkün olduğunu varsaymak eksik olacaktır. Ulus ve devlet kavramlarının birbirinden farklı kavramlar olduğunu veya egemenlik kavramının yalnızca devlet teorisi çerçevesinde açıkça formüle edildiğini varsayılmamalıdır. 16. yüzyıldan önce bir egemenlik kavramının olmamasına rağmen, bu olgunun siyasi gerçeklikte olmadığı ve farklı şekilde kavramsallaştırılamayacağı anlamına gelmemektedir. Egemenlik, belirli bir hükümet biçimiyle veya belirli bir siyasi örgütle ilgili değildir aksine, her türlü siyasi otoritenin doğasında bulunmaktadır (de Benoist, 1999, s. 99-100).

Egemenliğin doğasına ilişkin ilk sistematik tartışmanın Jean Bodin tarafından yapıldığı söylenebilir. Bodin'in içinde bulunduğu coğrafya, iç savaşın kaosa sebep olduğuna ve feodalizmin son aşamalarından merkezi bir devlet biçimine geçişin gerçekleştiği bir ortamdır. Bodin, devletin çıkarlarını üstün tutan milliyetçi parti *les Politiques*'in bir yandaşıdır. Partisinin ruhunu ve zamanının siyasi koşullarını yansıtan eserinde; *On the Commonwealth*'te (Bodin ve Tooley, 1955), Fransız monarşisinin dayanacağı egemenlik teorisinin çerçevesini çizer.

Bodin, çalışmasına egemenliğin bir tanımıyla başlar: Egemenliği, “bir devletin mutlak ve daimî gücü, kanunla sınırlanmayan, vatandaşlar ve tebaa üzerindeki üstün güç” olarak tanımlar. Egemenlik, Bodin’in siyaset teorisindeki merkezi bir kavramdır ve aynı zamanda vatandaşlığın tanımı ile devlet biçimlerinin sınıflandırılmasıdır. Hardt ve Negri’ye (2002, s. 118) göre, Bodin klasikleşmiş egemenlik tanımıyla kavramın gelecekteki seyrini değiştirmiştir. Merriam’ın ifadeleriyle Bodin’de egemenlik, devletin kimliği sınırlanmamasına ve üzerinde başka bir gücün bulunmamasına bağlıdır ve bu, devletteki temel ve hayati unsurdur. O halde, Bodin’in tasavvur ettiği şekliyle üstün gücün doğası her şeyden önce mutlaktır. Bu güç, mutlak bir gücü ifade eder, çünkü hukukun kısıtlamalarından tamamen bağımsızdır ve hiçbir koşula veya sınırlamaya tabi değildir (Merriam, 2001, s. 7).

Bodin, egemenliğe dair kavramsal analizini ve sistematik bir formülasyonunu bir devleti gözlemleyerek değil, din savaşlarının zarar verdiği kamu düzenini yeniden sağlamaya çalışarak ve Fransız krallarının Papa ve imparatorlardan kurtuluşunu meşrulaştırarak başlatmıştır. Bu nedenle Bodin’in doktrini, imparatorluktan bağımsızlık kazanmaya ve feodal beyler üzerindeki kraliyet egemenliğinde elde ettiği gücü dönüştürmeye çalışan bölgesel krallıkların ideolojisini doğal olarak oluşturmuştur (Bodin ve Tooley, 1955, s. 143-145). Bodin, egemenliğe dair tanımlamalarına tüm sisteminin temeli olan egemenliğin bir otorite ayrıcalığı olduğunu hatırlatarak başlamaktadır. Ona göre bir hükümetin ancak meşru olduğunda güçlü olduğunu iddia eder ve bir hükümetin eylemlerinin her zaman adalet ve akıl tarafından belirlenen belirli normlara uygun olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine de bu tür düşüncelerin egemen iktidar fikrini netleştirmek için yeterli olmadığını bilmektedir. Böylece, gücün kaynağının yasada olduğunu ve yasa yapma ve yasayı çiğneme kapasitesinin yalnızca egemene ait olduğunu iddia eder. Bodin’in ulaştığı sonuç radikaldir. Prens kendi kararlarına veya kararnamelerine tabi olmadığı için yasaların üzerindedir. Bodin, egemenin başkasının otoritesine tabi olmadığını, hukuku kendisinin belirlediğini ve değiştirebildiğini belirtmektedir. Bodin bu noktada egemenlik kavramını şu ifadeyle tanımlar: “Egemenin ayırt edici özelliği, hiçbir şekilde bir başkasının buyruklarına tabi olamamasıdır; çünkü tebaa için yasa yapan, yapılmış yasaları yürürlükten kaldıran ve eskimiş yasaları değiştiren odur” (Bodin ve Tooley, 1955, s.28-29). Bu ifade ile Bodin egemenliğin temel niteliğini, bağımsızlık ve mutlak otorite olarak belirler. Bodin’e göre, egemenlik,

herhangi bir dış otoriteye veya üstün bir güce bağlı olmayan bir iktidar biçimini ifade eder. Bu yaklaşım, modern egemenlik teorilerinin temel taşlarından biri olarak değerlendirilir

Bodin'de en yüksek otoritenin benzersiz ve mutlak bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda, Bodin'in egemenlik tanımı, cumhuriyetin sınırsız ve sürekli gücünü ifade etmektedir. Egemenlik, egemenin hukukun sınırlarına tabi olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla egemen, istediği zaman yasaları yapabilmekte veya yürürlükten kaldırabilmektedir. Bu yasa yapma gücü, egemenliğin mutlak karakterini zorunlu kılmaktadır, çünkü yasama yetkisi bölünemez bir nitelik taşımaktadır. Egemenin diğer siyasi ayrıcalıkları da bu temel yetkiye bağlı bulunmaktadır. Egemenliğin temel özelliği, hükümdara kendi iradesine dayanarak hareket etme yetkisi tanımaktadır; bu yetki, başka bir otoriteye bağımlı olmama durumunu içermektedir. Egemenin yetkileri devredilemez, geçici olamaz ve herhangi bir otoriteye karşı sorumluluk taşımamaktadır. Eğer egemenin gücü başka bir otoriteye tabi olsaydı, yasama yetkisi ortadan kalkmış olacaktı. Bu nedenle, Bodin'in tanımıyla egemenlik tamamen benzersiz bir yapı teşkil etmektedir: Egemene eşsiz bir yasa koyucu rolü vererek devlete sınırsız ve özgün bir yetki sağlamaktadır. Dolayısıyla, egemen bir devlet, hükümdarının başka hiçbir otoriteye bağımlı olmadığı bir yapı olarak tanımlanmaktadır (Bodin, 1992, s. 2-3).

Bu anlayış, bir milletin devlet içerisinde şekillendiğini ve devletin kimliğiyle bütünleştiğini ima etmektedir. Bodin'e göre, bir ülke tarihi, kültürü, kimliği veya ahlaki değerleriyle tanımlanabilmektedir; ancak siyasi anlamda bir devleti var eden şey, egemenliktir. Bodin egemenliği "bir devletin en temel ve belirleyici unsuru" olarak tanımlamakta ve egemenlik kavramının, devletin varlığını sürdürebilmesi açısından hayati önem taşıdığını vurgulamaktadır. (Bodin ve Tooley, 1955, s. 25). Bodin, devletin tanımını hükümetin yapısına ve vatandaşlık kavramına dayandırarak, egemenliğin devleti oluşturan temel yapı taşı olduğunu ifade etmektedir (Bodin ve Tooley, 1955, s. 43). Cumhuriyetin siyasi bir yapı olarak temel unsuru, mutlak ve benzersiz bir güç olan egemenliktir. Bu gücün sınırlandırılması, egemenliğin doğasına aykırı düşmektedir ve egemen otoritenin varlığını anlamsız hale getirmektedir. Dolayısıyla, bu mutlak otorite Tanrı'dan sonra gelen en yüksek güç olarak, üzerinde hiçbir başka otoriteyi tanımamaktadır. Dolayısıyla kendi döneminin koşulları çerçevesinde egemenliğin

merkezini mutlak monarşilerde görmektedir. Monarşinin olgunlaşması, yalnızca ülke içinde siyasi kontrolü sağlamasıyla sınırlı kalmamaktadır; aynı zamanda dış güçlerin iç meselelere müdahale etmesini önleme yeteneğini de içermektedir. Yasalar artık doğrudan monarkın iradesini yansıtır hale gelmekte ve devlet, dış etkilere bağımlı olmadan kendi eylemlerini gerçekleştirebilme kapasitesine kavuşmaktadır (Beriş, 2008, s. 57-58).

Egemenlik kavramının yükselişinde bir diğer önemli isim olan Machiavelli de Bodin gibi siyasetin özerkliği hususunda egemenlik ilkesinin belirleyiciliğini tartışmasız olarak öne sürmektedir. Bu yönüyle birbirlerini tamamlayıcı bir konumda bulunurlar. Burada bir diğer önemli husus da siyasetin dünyevileştirilmesidir. Machiavelli ve Bodin'in burada kurmuş olduğu egemenlik ilkesi dindışı siyasetin modern ilkesidir. Bu noktada siyasetin karşılığı iktidardır ve iktidar da olduğu gibi egemenliği oluşturur. Bu sebeple devleti oluşturmak için teolojik bir belirlemeye gerek yoktur. Machiavelli'e göre iktidarı ele geçirmenin yegâne amacı bulunmaktadır o da yasalar yoluyla devletin tesisini mümkün kılmaktır (Machiavelli, 2019, s. 99). Dolayısıyla egemenlik, klasik anlamda, Hobbes'un "ölümlü Tanrı"sı, Machiavelli'nin *Prens*'i ya da Bodin'in "bir topluluğa verilen mutlak ve daimî güç" şeklinde tanımlanmıştır. Egemenlik kavramı açısından bu üç önemli düşünürün ortak özelliği *öteki*'ye müdahale veya *öteki*'ne karşı harekete geçme konusunda hemfikir olmalarıdır. Hukuksal olarak *öteki* bir başka egemen varlık olarak kabul edilse de egemenlik doğası gereği müdahaleci eğilimler yaratmaktadır. Bu, Machiavelli'in *Prens*'e taktiksel görünüşleri kullanmasını ve duruma göre aslan ya da tilki rollerine bürünmesini öğütleyen yaklaşımında açıkça görülmektedir. Aynı şekilde Bodin, düzenli bir topluluğun, insanın fiziksel arzularını tatmin edecek kadar geniş olması gerektiğini, böylece insanların aklını insani, doğal ve ilahi meseleleri düşünmeye özgür bırakabileceğini savunarak, egemenlik ve müdahale arasındaki iç içe geçmiş ilişkiyi gözler önüne sermektedir (Chong, 2005, s. 259).

Bu nedenle Schmitt'in egemene dair yapmış olduğu ve karara dair olan tanımını anlamlı olacaktır. Çünkü karar politikanın kendisidir. Poesis, tecrübe yani pratik bilgeliktir. Tecrübe her zaman karar ile geçerli olur. Karar oy sandığında hangi partiye oy vereceğimize indirgenirse arka plan tartışmalarına yer bırakmayacak ölçüde rahat olabileceğimiz bir yerde bulabiliriz kendimizi. Ancak karar yargılamayla, bir yargı hükmünü ortaya koymakla mümkündür. Dolayısıyla *öteki*'ne ilişkin bir tarifte bulunmak

da bir karardır. *Öteki*'yi tarif edebilmek için önce “*kendilik*”ten başlanır. *Kendi*'yi ayırırız. Böylelikle bir önyargı oluşturmuş oluruz. Bütün bunlarla bir zemin oluşturduktan sonra diyebiliriz ki Schmitt'in asıl problemi parlamentarizm değildir. Asıl meselesi temsiliyet meselesidir. Temsili sürecin tartışılmasıdır (Yalçiner, 2018).

Schmitt'e göre temsiliyet kavramı, modern devlet teorisinin kökeninde teolojik bir yapıya dayandığı fikriyle (Schmitt, 2020, s. 43) yakından ilişkilidir. Ona göre, modern devlet teorisindeki tüm temel kavramlar, sekülerleştirilmiş birer teolojik nitelik taşır. Mutlak bir kudrete sahip olan Tanrı fikri, zamanla her şeye gücü yeten bir yasama otoritesine dönüşmüştür. Böylece teolojik kökenli bu kavramlar, dünyevi bağlamda yeniden şekillendirilmiştir (Schmitt, 2005, s. 41). İlerleyen kısımlarda tartışma ontoteolojik bir karaktere bürünecektir. Egemenliğin ontoteolojik yapısı, yani kavramın bir ilk nedene, “Tanrı”ya dayandırılması, siyasal kavramın şekillenmesinde temel unsurlardan biridir. Schmitt'in egemenlik anlayışında temsiliyet meselesinin kaynağı, Katolik Kilisesi'nde vücut bulmaktadır. Zira Kilise, yöneten ve fetheden Mesih'i temsil etmektedir. Bu doğrultuda Schmitt'te modern devletin aldığı formun Leviathan'a dönüşmesi, temsiller dünyasında bir bedene karşılık gelmektedir. Schmitt'in bu yorumunu ele alan Kelly (2004, s. 116-118), Hobbesçu Leviathan'ın halkı huşu içinde tutan bir figür olarak tasarlandığını, ancak liberalizm ve kapitalizmin onu basit bir makineye dönüştürdüğünü aktarmaktadır. Oysa, Schmitt'in düşüncesinde, öncesinde görünmez bir kamusal mevcudiyetin teatral bir temsiliyeti söz konusuydu.

Derrida için Schmitt, egemenliği teolojik merkezli terimlerle kavramsallaştırmaktadır. *Siyasi İlahiyat* kitabında Schmitt, egemenliği tarihsel ve sistematik olarak teolojik bir gelenekten gelişen bir kavram olarak düşünür. Egemenin istisnai hakkı, yasayı yeniden kurmak veya askıya almak için teolojik bir analogi kullanmaktadır. Schmitt, hükümdarı-egemeni “olağanüstü hale karar veren” olarak tanımlar ve istisnayı “teolojideki mucizeye benzer” olarak düşünür (Schmitt, 2020, s. 43-44). Bu konuda tıpkı mucizelerde doğa yasalarının üzerinde bir durumun gerçekleşmesi söz konusu olduğu gibi aynı şekilde olağanüstü hâl durumunda da yasaların üzerinde ve yasaların dışına çıkacak bir karar egemen tarafından verilmektedir.

Schmitt'te önemli olan egemen kararı ise şu şekilde tanımlamak yerinde olacaktır: Egemenlik Schmitt'te “dostu düşmandan ayıran, mutlak, saf, akla dayanmayan bir

karardır” (Schmitt, 2016, s. 71). Egemenin olağanüstü hâl durumunda vermiş olduğu kararın yaratmış olduğu kırılma, Derrida’nın Schmitt’in egemenlik kavramına bakış açısında eleştirdiği noktadır. Derrida’nın *Rogues: Two Essays on Reason*’da (2005) vurguladığı gibi, Schmitt’e göre egemenlik, prensipte paylaşılması mümkün olmayan, zaman ve dilin sınırlarının ötesinde bir bölünmezlikle ilişkilidir. Derrida’nın egemenliğe dair eleştirisi de bu noktada şekillenmektedir. Ona göre egemen, kendi otoritesini inşa edebilmek için bölünmezlikten kaçınmaktadır. Tek biçimli ve tek doğru olan hakikat temelli mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi, Schmittçi siyasal olanda karar anında belirlenen dost-düşman arasındaki keskinlik, tek’liğin çoklaşamaması Derrida’nın yeni bir imkân arayışında olduğu zemindir. Dolayısıyla bir arada yaşayamama çıkmazının temel sebebi olarak mevcudiyet metafiziğinin yarattığı şiddet öne sürülebilir. Bu anlamda bütün yetkinin tek bir noktada toplanmasının sıkışması içerisinde olduğumuz belirtilebilir.

Derrida, egemenliğin teoloji politiğinden yaşantısının son yıllarında neredeyse tüm çalışmalarında bahsetmektedir. Bu bağlamda Derrida hem Bodin’in hem de Hobbes’un teorilerinin, hükümdar figürünü Tanrı imajı temelinde şekillendiren ilahi bir modele nasıl dayandığını göstermektedir. Bodin’de yer bulan “Prens Tanrı’nın imajıdır” ifadesi Tanrı’nın yeryüzündeki tezahürüne işaret eder ve bu oldukça temel bir noktadır. Buna göre mutlak olan bölünmez ve bu bağlamda klasik egemenlik anlayışında prensin, monarkın ya da egemenin yasası Tanrı’nın yasasına göre modellenmeli ve şekillenmelidir. Bodin, devlet egemenliğini tanımlamak için model ve imaj kelimelerini kullanır ve “Tanrı’dan başka hiçbir şeyi tanımayan” ve “yalnızca Tanrı’ya karşı sorumlu olma” fikrini egemenlik işaretleri olarak kabul eder. Egemeni ilahi olanın bir imgesi olarak görerek insan egemenliğine ilişkin teolojik ve tek merkezci olan ve politikanın özerkliğini korumayan, ancak teolojiye olan bağımlılığını yeniden onaylayan bir görüş sunar (Bodin, 1967, s. 36).

Egemenliğin iktidar ve güç ile tanımlanması egemenin teolojik yönünü de açığa çıkarmaktadır. Derrida’nın çalışmalarında sıkça karşılaşılan bazı kavramlarda da egemenliğin teoloji politik yönü oldukça belirgindir. Bunlardan biri hiç şüphesiz bağışlama kavramıdır. Derrida çoğu zaman egemenin bağışlama hakkını yasaların üzerine koyduğunu ve bu yönüyle de kadir-i mutlak olduğuna işaret etmektedir.

Böylelikle hukuku kesintiye uğratan egemen, sonsuz bir istisna hakkı ile bağışlayabilir. Derrida Kant'ın bu konudaki fikirlerine katılarak bağışlama yetkisinin bir egemenin en hassas haklarından biri olduğunu savunmaktadır. Çünkü egemenin bu hakkı, onun egemenliğine en büyük ihtisamı sağlayan unsurdur. Ancak yine Kant'ın af bahsetme hakkındaki fikrini vurgulayan Derrida, egemenin bizzat kendisine karşı işlenmeyen suçlarda bağışlama yetkisinin olmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. Dolayısıyla Derrida bağışlamanın ancak kurbanın kendisi tarafından yapılabileceğini belirtmektedir (Derrida, 2015, s. 42-43).

Derrida'nın teoloji-politik olana yönelik ısrarlı eleştirisinde en çok mercek altına alınan kavram egemenlik olmuştur. Derrida'nın egemenlikle irtibatı öylesine derindir ki, ister benlik, ister ulus-devlet ya da Tanrı üzerine söylemleri inceliyor olsun, ister bireysel kimlik oluşumu, siyaset ya da teoloji sorularını ele alıyor olsun, egemenlik sorusu analizinin merkezinde yer almaktadır. Naas (2008, s. 63), egemenliğin, Derrida'nın yeniden okumak istediği felsefi kavramların ve teolojik olarak yeniden düşündüğü çağdaş, etik ve siyasi meselelerin çoğunun kökeninde yer aldığını savunmaktadır. Dolayısıyla, Derrida'nın demokrasi, sekülerizm ölüm cezası, kozmopolitizm, bağışlama, misafirperverlik gibi görünüşte çok çeşitli olgulara ilişkin analizleri teoloji politik bir egemenlik kavramının okuması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Derrida'nın son yirmi yıllık çalışmalarında sıklıkla karşımıza çıkan, politik olan ile dini olan arasındaki ilişkilerin ele alınması olmuştur. Bu durum, onun düşüncesine daha belirgin bir teolojik boyut kazandırmıştır. Politik kavramların teolojik kökenlerine yönelik eleştirileri, özellikle egemenlik, adalet, yasalar ve inanç gibi kavramların sorgulanmasında belirginleşmiştir. Derrida'nın çalışmalarında oldukça net bir izlek şeklinde görülen, modern politik yapılarla dini düşünce arasında var olan sürekliliği ortaya çıkarmasıdır. Derrida bunu yaparken özellikle inanç kavramını merkeze alarak tartışmayı yürütür. Derrida'da politik olanın temelinde yalnızca seküler bir rasyonalite bulunmamaktadır. Bunun yanında tüm yapıların derininde, inançla ilişkili, görünmeyen bir yere işaret etmektedir. Bu yapı, egemenlik gibi kavramların kutsallık ile, kutsal olan ile ilişkisini açığa çıkarır ve siyasal düzenlerin, tıpkı teolojik dogmalar gibi, sorgulanamaz bir otorite iddiası üzerine kurulu olduğunu öne sürer. Bu durumun günümüze dek

süregelen bir hattı işaret ettiği düşünüldüğünde günümüz egemenlik tartışmaları farklı bir boyuta taşınacaktır.

Derrida'nın eleştirileri, dinin ve inancın modern politikadaki görünmeyen etkisini anlamamızı sağlarken, aynı zamanda laik yapıları yeniden düşünmeye çağırır. Bu bağlamda, onun çalışmaları yalnızca teoloji politiğin eleştirisiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda modern siyasal sistemlerin temel varsayımlarına yönelik radikal bir sorgulamayı da içerir. *Violence and Metaphysics, Circumfession, İnanç ve Bilgi, How to Avoid Speaking: Denials, The Politics of Friendship, Rogues: Two Essays on Reason, The Death Gift* gibi eserlerinde dini temalar, imgeler ve sorular belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır.

Bu dini vurgu, Derrida'nın Levinas ile süregelen entelektüel diyalogundan besleniyor olabilir; fakat misafirperverlik, tanıklık, armağan ve “mesihçilik olmadan mesihçilik” (Lüdemann, 2011, s. 69-70) gibi temalar, Derrida'nın pek çok çalışmasında inanç ve dine dair soruları merkeze aldığına işaret etmektedir. Bu durum Derrida'nın Fransız fenomenolojisinde “teolojik bir dönüş” gerçekleştirdiği izlenimini vermektedir. Öyle ki Derrida'nın *öteki*'den bahsederken Tanrı'ya yer açıp açmadığı tartışma konusu edilmektedir (McCance, 2009, s. 102).

Derrida'nın dini meselelerle ilgili gibi görünen yaklaşımı, sekülerlik kavramına dair getirdiği özgün yorumla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Derrida'nın radikal sekülerlik ya da kökensel laiklik kavramlarının çalışmalarında ön plana çıktığı görülmektedir. Bu anlayışta sekülerlik, dine mutlak bir karşıtlık olarak değil, inancın temel bir açılımı olarak ele alınmaktadır. Derrida, dini dogmaları eleştirirken, din deneyimini mümkün kılan bir inanç fikrine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla din deneyimini sağlayan bir imkân olarak kullanılan bir inanç kavramı görmekteyiz. Bu inanç anlayışı, yalnızca din ve devlet arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda bilgi ve inanç arasındaki karşılıklı bağı da içeren bir temel çerçeve sunmaktadır. Bu perspektiften hareketle Derrida, din ile siyaseti kökensel bir inanç temelinde ilişkilendirir. Ancak bu ilişkilendirme, dini dogmanın sorgulanmasını, dinin kamusal alanın dışına itilmesi gerektiği yönündeki geleneksel seküler anlayış üzerinden açıklamamaktadır. Aksine, *How to Avoid Speaking: Denials* (1992) ve *Faith and Knowledge: Two Sources of Religion* (2002a) gibi metinlerinde Derrida, hem din hem de siyasetin kökeninde yer alan inanç boyutunu açığa çıkarmak amacıyla dogmatik yapıları eleştirmektedir.

Derrida'nın kökensel laiklik anlayışı, özellikle yazar ve konu seçimlerinde son dönemdeki eğilimlerini anlamaya katkı sağlamaktadır. Örneğin, *The Politics of Friendship*'te (2005a) Schmitt'e sıklıkla geri dönmesinin temelinde Schmitt'in siyasi egemenliğin teolojik kökenlerine ilişkin savı yer almaktadır. Schmitt'e bu özel ilgisi nedeniyle onun egemenliğe dair düşüncelerine birçok yerde katılmakla birlikte Schmitt'in egemenlikle ilgili çözüm önerilerinden uzak durmaktadır. Derrida'nın sekülerlik ve inanç konularında geliştirdiği özgün yaklaşım, dinin yalnızca özel alana ait bir mesele olarak sınırlanamayacağını, aksine dini ve teolojik kökenlerin siyasetin yapısını anlamada vazgeçilmez olduğunu öne sürmektedir.

Schmitt'in Siyasi İlahiyat'ta ifade ettiği gibi: "Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır." (Schmitt, 2020, s. 43). Burada istediğini yapmaya muktedir Tanrı, modern dönemde gerekirse yasanın da üzerinde bir karar vermeye muktedir bir yasa koyucu anlayışına evrilmiştir. Derrida, bu dönüşümü açıklarken, egemenlik kavramını teolojik kökenleriyle birlikte değerlendirir. Ona göre, egemenlik, istisna kategorisiyle anlaşılabilir bir kavramdır ve bu istisna, egemenlik düşüncesinin her yerde karşımıza çıkan merkezi bir sorunsalıdır. Derrida, egemenliğin söylemlerimizde, teorilerimizde, açıkça veya dolaylı olarak sürekli mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla kavramın kökeninde teolojik bir arka plan yatmaktadır. Derrida'ya göre, mutlak egemenlik fikri, başlangıçta Tanrı'ya atfedilmiş bir nitelik olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla bu mutlak otorite anlayışı, ilahi hakka sahip olduğu öne sürülen hükümdarlara aktarılmıştır. Modern siyasi düşüncede ise, egemenlik kavramı halk, demokrasi ve ulus gibi yeni özneler üzerinden yeniden şekillenmiştir. Ancak bu geçişte, kralın ve Tanrı'nın taşıdığı teolojik özellikler halkın egemenliğine de taşınmıştır. Derrida'nın yaklaşımı, bu teolojik mirası göz ardı etmeyi değil, tam tersine sürekli sorgulamayı önermektedir (Derrida, 2004, s. 91-92). Ona göre, egemenlik kavramını yapıbozuma uğratmak, bu kavramın teolojik kökenini ve çağdaş etkilerini her zaman akılda tutmayı gerektirmektedir. Bu yapıbozum, özellikle devletin ve ulus-devletin işleyiş mantığının köklü bir eleştirisini zorunlu kılmaktadır. Böylelikle Derrida, egemenliğin sadece tarihsel ve felsefi anlamlarını değil, aynı zamanda günümüzdeki politik ve etik etkilerini de sorgulamaya çağırmaktadır (Derrida, 2004, s. 92).

Batı siyasi düşüncesinin Derrida'nın iddia ettiği kadar teolojik kavramlara bağlı olmadığını ya da bu kavramlardan beslenmediğini iddia etmek mümkün olsa da bu teoloji politik eleştiri ya teoloji politik okuma şekli Derrida'nın çalışmalarında belirleyici bir rol oynamaktadır. Derrida'nın yaşantısının son yıllarında pek çok metninde dekonstrüksiyon, Batı siyasi düşüncesindeki düşünülmemiş ve hala işleyen teolojik mirasın dekonstrüksiyonuyla, yani “ulus-devletlerin egemenliğinin teolojik ve neredeyse sekülerleşmiş ilkesinin (Derrida, 2002, s. 166), “bir yerde az çok sekülerleşmiş, başka bir yerde ise tamamen teolojik ve sekülerleşmemiş olsa da ontoteolojik kökenli” (Derrida, 2003, s. 111) bir egemenliğin eleştirisiyle neredeyse eşanlamlı hale gelmektedir. Derrida'nın *Paper Machine*'de belirttiği gibi, “egemenlik teolojik bir miras olarak kalır” ve “fallogosentrik teoloji yuvasını her zaman bu egemenlik kavramında (bölünmez ya da kısmen bölünmüş) inşa etmiştir” (Derrida, 2005, s. 105). Dolayısıyla Derrida'ya göre egemenlik, “her şeye kadir olma, iradenin kendi kaderini tayin etmesi, sınırsız ve koşulsuz güç” ve benzeri teolojik kökene sahip kavramlar anlamına gelmektedir (Derrida, 2005, s. 118).

Bu noktada denilebilir ki, bugün Derrida'nın “ihtiyatlı, sabırlı, farklılaştırılmış, stratejik olarak karmaşık siyasal ontoteolojinin dekonstrüksiyonunu” tam anlamıyla kendisine görev bildiği görülmektedir. Bu teolojik egemenlik eleştirisinin, bu “egemenlik teolojisinin” (Derrida, 2005, s. 107) merkezinde, egemenliğin özünde her zaman bölünmez, paylaşılamaz ve sınırsız olduğu iddiası yer almaktadır. O halde egemenliğin ilk figürü, Tanrı'nın bölünmez, paylaşılamaz ve sınırsız egemenliği olacaktır. Bölünmez egemenliğin teolojik nosyonu ister benliğin ister ulus-devletin, isterse de Tanrı'nın egemenliği olsun, dekonstrüksiyon projesinin merkezinde yer almaktadır. Burada dekonstrüksiyon, basitçe üstlenilmesi gereken teorik bir proje değil, egemen gücün bölünmesi, paylaşılması veya sınırlandırılmasını düşünmeye veya uygulamaya yönelik her girişimde halihazırda devam eden bir süreçtir. Bu nedenle Derrida sürekli olarak kuralcı olan ile kurucu olan arasında hareket eder ve bize “demokratik egemenliğin ontoteolojik temellerinin dekonstrükte edilmesi gerektiğini” ve bu inşanın “uzun süredir devam ettiğini ve uzun süre devam edeceğini” söylemektedir (Derrida, 2003, s. 115).

Derrida'nın egemenlik kavramıyla hesaplaşmasını yalnızca egemenliği demokrasi ve haydut devletler bağlamında tartıştığı *Rogues: Two Essays on Reason* adlı eserinde ya

da dostluk siyaseti üzerine yoğunlaştığı ve Schmitt'in siyasal kavramını eleştirdiği *The Politics of Friendship* adlı eserinde görmekle sınırlı kalmayız; bu okumaların izlerine farklı çalışmalarında da rastlamak mümkündür. Örneğin, ölüm cezası üzerine verdiği bir dizi ders ve seminerde Derrida, gücünü, zalimliğini ve istisnailiğini en görünür biçimde vatandaşlarını ölüme göndererek ya da savaş durumunda onları ölümlle yüzleşmeye göndererek ortaya koyan bir devlet egemenliği biçiminin teolojik kalıntılarını açığa çıkarmak istemiştir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde ölüm cezasına şiddetle karşı çıkan Derrida, yalnızca Hobbes ve Kant'ın felsefi söylemlerinin ölüm cezasını Kutsal Kitap aracılığıyla nasıl meşrulaştırmaya çalıştığını değil, daha da önemlisi egemen iktidarın siyasi iktidar olarak ama her şeyden önce teoloji politik iktidar olarak özünün kendisini ölüm cezası verme ve infaz etme hakkı olarak sunma, temsil etme biçimini göstermiştir (Naas, 2008, s. 66-67). Kimin öleceğine veya kimin hayatta kalacağına karar verme yetkisini elinde bulunduran egemen, aynı zamanda yaşamı bahşetme gücüne sahip bir konumda yer alır. Benzer şekilde, bağışlama kavramı da egemenlik bağlamında değerlendirildiğinde, keyfi ve mutlak bir otorite tarafından belirlenen bir eylem olarak karşımıza çıkar. Bu durum, egemenin iradesinin, yaşam ve ölüm gibi temel konularda olduğu gibi, bağışlama eylemi üzerinde de mutlak belirleyiciliğini vurgular.

Derrida'nın ölüm cezasının insanlık dışılığına değil, devletin kendisine bu istisnai hakkı vermesinin nihai olarak teolojik temeline yaptığı vurgu, Derrida'nın ölüm cezasına ilişkin dört paradigmatik vakasında görülmektedir. Naas'ın ifadeleriyle, Derrida'nın ölümlerine dair üzerinde durduğu Sokrates, İsa, el-Hallac ve Jeanne d'Arc bilhassa önemlidir. Çünkü her bir ölümden münferit olarak ölüme mahkûm edilen şahsiyet dinsizlikle ya da sahte tanrılara tapmakla suçlanmıştır. Her bir şahsiyet aynı anda hem siyasi hem de teolojik bir mesaj verme amacı taşımaktaydı. Böylelikle vermek istedikleri mesajlar için taraftar toplarken devlete karşı çıkmış oldular. Her biri Derrida'nın egemenliğin *fantazmatik-teolojik* özü olarak adlandırdığı şeyi gün ışığına çıkardı. Daha net bir ifadeyle her biri, devletin onaylamadığı başka bir aşkınlığa ya da karşı-aşkınlığa tapındığı ya da onunla ilişki kurduğunu iddia ettiği için belirli bir aşkınlık adına mahkûm edildi. Derrida, Sokrates, İsa, el-Hallac ve Jeanne d'Arc gibi figürler üzerinden, devletin ya da şehir devletinin, imparatorluğun veya Kilise'nin kutsalla ilişki kurma iddialarına karşı çıkan bireyleri örnek göstermektedir. Bu örnekler, modern ve tarihsel iktidar yapılarının kutsal olan üzerindeki hak iddialarını ve bu iddialara yönelik dirençlere karşı hoşgörüsüzlüğünü

göstermektedir. Derrida'da seküler devletler dahi teolojik kökenlerinden tamamen kopmuş değildir. Seküler devlet, bu kökenlere yönelik her türlü sorgulamayı bastırmakta ve teolojik olanı kendi kontrolü altına almak istemektedir. Bu bağlamda, ölüm cezasının uygulanışı da yalnızca bireylerin hayatlarını koruma işleviyle açıklanamaz. Aksine bu ceza, yaşamın aşırılaştırılması ve belirli bir aşkınlık adına hayatın alınması veya feda edilmesi amacı taşımaktadır (Naas, 2008, s. 67).

Derrida, küreselleşme söylemlerinin de teoloji politik kökenlerden bağımsız olmadığını belirtmektedir. Özellikle dünya kavramının İbrahimi ve daha spesifik olarak Hristiyan bir temele dayandığını ileri sürmektedir. Bu temel, etik, politik ve hukuki kavramlar üzerinden, küreselleşmenin tekdüzeleştirici süreçlerini düzenleme işlevi görmektedir (Derrida, 2002, s. 164). Derrida'nın kutsalın aktarımına dair görüşleri, demokraside kutsalın ilahi hükümdardan halka aktarılmasıyla açıklanabilir. Demokratik yapılar, kutsalın farklı bir bağlama taşınması olarak değerlendirilmektedir.

Derrida'nın egemenliğe dair sorgulaması böylelikle modern devletin hem seküler hem teolojik temellerine eleştirel bir perspektiften yaklaşmayı mümkün kılmaktadır. Bu durum, devletin aşkınlık iddialarını ve kutsalı tekeline alma çabasını da anlamaya yönelik yeni bir yol sunmaktadır. Aynı zamanda, küreselleşmenin altında yatan teoloji politik etkilerin, etik ve hukuki düzenlemeler üzerindeki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Derrida, egemenlik ve kutsal arasındaki bu köklü ilişkinin dekonstrükte edilmesi gerektiğini vurgulayarak egemenlik kavramını dekonstrükte etmenin teolojik bağına asla unutmamak ve etkilerini fark ettiğimiz her yerde bu bağı sorgulamaya hazır olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da Derrida'ya göre devletin ve ulus-devletin mantığının tavizsiz bir eleştirisini gerektirmektedir (Derrida, 2004, s. 92).

Bu çalışmanın amacı, egemenlik kavramını teoloji politik bir perspektiften ele alarak, Derrida'nın Schmitt'in siyasal kavram eleştirisi üzerinden egemenlikteki dönüşümünü ortaya koymaktır. Bu çerçevede, dijital çağın beraberinde getirdiği yeni egemenlik biçimlerini tartışmak ve geleneksel, sınır ve toprak odaklı egemenlik anlayışının, siber uzayda veri temelli ve algoritmik bir egemenlik formuna evrildiğini savunmak temel hedefler arasındadır. Geleneksel Westphalia modeli, her biri coğrafi sınırları içinde münhasır yetkiye sahip egemen devletlerden oluşan bir düzen sunarken, dijital çağ bu modelin temellerini aşındırarak egemenliğin sınır kavramından bağımsızlaştığı yeni bir

düzlem yaratmıştır. Çalışma, bu bağlamda egemenliğin teoloji politik kökenlerini Derrida'nın kavramsal çerçevesiyle incelemeyi; Schmitt'in siyasal olan kavrayışına yönelik eleştiriler üzerinden egemenlik krizine yeni bir imkan arayışında bulunmayı; dijital egemenliğin sunduğu teoloji politik okuma olanaklarını tartışmayı ve dijital aktörler ile algoritmaların büyük veri üzerindeki egemenlik iddialarının, coğrafi sınırlar yerine dijital ağlar ve siber alan üzerinden şekillenen modern egemenlik anlayışını nasıl dönüştürdüğünü analiz etmeyi hedeflemektedir. Özellikle, bu dönüşümün, sınır kavramının bulanıklaşması ve toprak merkezli-teritoryal egemenliğin önem kaybetmesi gibi sonuçlarını değerlendirerek egemenliğin dijital çağdaki yeni formunu teoloji politik bir perspektifle açıklamak amaçlanmaktadır. Bu çerçevede, dijital çağın sunduğu yeni güç dinamikleri, dönüşen egemenlik anlayışının küresel siber uzayda nasıl yeniden şekillendiğini anlamak için bir zemin oluşturmaktadır.

Egemenlik, tarihsel dönüşüm süreçleri içinde değişime uğramış ve nihai olarak geldiği noktada, sıkışma haliyle birlikte yaşamının imkanını zorlaştıran bir yapıya bürünmüştür. Bu bağlamda, Derrida'nın Schmitt eleştirisi ve Schmitt ile politik düzlemde karşılaşmaları, modern egemenlik anlayışının krizini ve sınırlarını tartışmak açısından belirleyici olmuştur. Derrida, Schmittçi siyasal olanın karar anında dost ve düşman ayırımına dayalı tasarımının, kendi ve öteki arasında bir kırılma yaratarak metafizik bir şiddet ürettiğini ileri sürmüştür. Bu kırılma, "bir" in çoklaşamaması ve çoğulluk imkânının dışlanmasıyla sonuçlanır. Derrida'nın yaşamının son döneminde egemenliği teoloji politik bir düzlemde ele alma ilgisi, bu eleştirilerle doğrudan bağlantılıdır. Schmitt'in çalışmada merkezi bir yer tutmasının temel nedeni, Derrida'nın egemenliğin teoloji politik kökenlerini analiz ederken Schmitt'ten yola çıkmış olmasıdır. Schmitt'in siyasal olan kavramının temelinde yatan dost-düşman ayrımı, Derrida'nın eleştirisiyle, modern egemenliğin dekonstrükte olmasına ve yeni bir çoğulluk imkanının tartışılmasına kapı aralamaktadır. Bu doğrultuda, egemenliğin dönüşümü ve Derrida'nın Schmitt ile girdiği bu entelektüel diyalog, teoloji politik bir perspektiften egemenliğin krizini anlamlandırmak açısından kilit öneme sahiptir.

Schmitt'in egemenlik anlayışına göre, egemen, olağanüstü hallerde karar verme gücü, dost ve düşmanı belirleyerek bir dikotomi üzerinden sınırlar çizmektedir. Ancak Derrida, bu ikilikten doğan sabitlenmiş sınırları eleştirerek egemenliğin dost-düşman, kendi-öteki

gibi ayrımları sabitlemesinin ötesinde bir arasındalıkla yeni bir imkân arayışına girmektedir. Derrida'ya göre, karar verilemezlik üzerinden şekillenen bir egemenlik anlayışı, arasındalık, olasılıkların varlığı ve bir hakikat tarifinden kaçınmanın aslında çok temel bir metafizik şiddetin önüne geçmeyi sağlayacaktır. Ancak egemenlik modern devletin inşa sürecinden bu yana bir süreklilik halinde dönüşmektedir. Farklı formları ve ifadeleri olsa da her yeni formuna dair teoloji politik bir okuma yapmak mümkün görünmektedir.

Egemenliğin bu dönüşüm içerisinde kendisini nasıl ortaya koyduğu ve bilhassa Derrida'nın hesaplaştığı ölüm cezası, bağışlama, demokrasi, kozmopolitanizm ve sekülerizm gibi kavramlar oldukça önemli bir noktayı teşkil etmekte ve bizlere günümüze dek süren bir hat sunarak o hattı okuma imkânı vermektedir. Egemenliğin geldiği noktada dijitalleştiği, zemininin farklılaştığı, toprak yani teritoryal egemenliğin ve sınırların belirsizleştiği, bir üst otoritenin olmadığının tartışıldığı merkeziyetsizlik konusunun gündeme geldiği ve algoritmaların yönetimde etkili olduğu bir zaman diliminde tartışmaların bir başka boyuta geldiği görülmektedir. Derrida'nın arşiv ve belleğe dair çalışmalarının egemenliğin dijitalleşmesi ile irtibatlı oluşunun yanı sıra neyin arşivleneceğini kimin belirleyeceği doğrudan egemene dair bir kararı ifade etmektedir. Derrida'ya göre egemenlik ontoteolojik bir köken barındırmaktadır. Bu bağlamda benzer bir okuma egemenliğin günümüzde dönüştüğü formun karşılığı ve bir şemsiye kavram olarak görebileceğimiz dijital egemenlikte de yapılabilmektedir. Dijital egemenliğin de ontoteolojik olarak okunabileceği görülmektedir. Ancak egemenliğin dönüşen formunda ontoteolojik köken verilerden-datalardan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra günümüzde dijital egemenliğin, algoritmaların ve veri egemenliğinin durmadan genişleyen büyük veri karşısında karar mekanizmalarına dahi oldukları görülmektedir. Karar alma süreçlerinin artık insan müdahalesinden bağımsızlaşmaya başladığı ve egemenlikteki dönüşümün teknolojik ilerleme ile birlikte veri işleme ve analiz süreçlerinin artan etkisini göstermektedir. Karar mekanizmasının insan müdahalesinden bağımsızlaşmasının yanı sıra bu süreçte algoritmalar, veriyi işleyip modelleyerek belirli sonuçlara ulaşmakta ve bu sonuçlar karar alıcılar için bağlayıcı hale gelmektedir.

Bu bağlamda dijital egemenliğin büyük verinin sahipliği ve kontrolü üzerinden şekillenmekte olduğu önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Veriyi işleme ve karar

süreçlerinde belirleyici olan algoritmalar, yalnızca teknik araçlar değil, aynı zamanda dijital iktidarın uygulayıcıları olarak konumlanmaktadır. Derrida'nın egemenliğin karar verilemezliğine dair düşünceleri ise belirleyici olmaktadır. Derrida, kararın her zaman bir belirsizlik ve *aporia* içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak büyük veri ve algoritmalar, bu belirsizlik alanını giderek daraltarak karar süreçlerini önceden belirlenmiş istatistiksel olasılıklara indirgeme olasılığını arttırmaktadır. Böylece karar, etik veya insani bir muhakeme sürecinden ziyade, verinin ve algoritmaların belirlediği bir otomasyon haline gelmektedir. Bu sebeple çalışmada büyük verinin karar süreçlerine etkisini Derrida'nın karar verilemezliği ile ilişkilendirmek, kavramı daha derinlemesine ele almamıza olanak tanımaktadır.

Çalışmanın kapsamını ve sınırlarını belirtirken, Derrida'nın metinlerinde sıklıkla yapmış olduğu dekonstrüksiyon kullanılmayacaktır. Yani yapılacak olan egemenliğin dekonstrüksiyonu değildir, egemenliğin dönüşümünü ele alırken kavramın kendisini nasıl ortaya koyduğu sorusunun cevabını egemenliğin teoloji politik okumasını yaparak aramaktır. Bu arayışın temelinde Derrida'nın Schmitt eleştirisinin temelini oluşturan siyasal kavramının karar anının bir sonucu olarak görülebilecek dost-düşman belirlenimi yer almaktadır. Dolayısıyla çalışmada dost düşman ayrımı tarifi üzerinden egemenlik kavramının metafizikle irtibatının çözülmesi önemli olacaktır. Schmitt'e göre siyasal olan bütün saiklerin açıklanmasında dost-düşman ayrımı esas alınmalıdır. Siyasal düşmanın ötekileştirilmesi yani yabancı olması Schmitt için yeterlidir. Schmitt'in siyasal kavramının bu keskinliğine Derrida mukavemet etmekte ve Schmitt'in kavramsallaştırmasının gerçekçiliği Derrida'yı rahatsız etmektedir.

Çalışmanın bağlamında egemenin belirleyici olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda egemenliğin görünümüne ve gösterenlerine ulaşmak önem arz etmektedir. Elbette bu konunun izi Derrida'nın yaptığı gibi semiyotik yollarla sürülebilir. Derrida son yıllarındaki çalışmalarına kadar semiyotik bir bağlam çizmektedir. Ancak Derrida'nın semiyotik bir yol izlemesi veya kavramları dekonstrükte edişi tezin konusu açısından kurucu bir yöntem olmaktan uzaktadır.

Derrida, bütüncül bir düşünce yapısını eleştirerek mevcudiyet metafiziğine yönelik kapsamlı bir sorgulama yapmaktadır. Onun eleştirel yaklaşımı, yalnızca bireysel bir düşünceyi değil, bu düşüncenin inşa ettiği yapıyı da hedef almaktadır. Bu yapı,

kavramların çoğunda farkı dışlayan bir şiddet üretmektedir. Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisi, konunun özünü doğrudan belirlemese de bu eleştiriyi anlamak için onun söz ile yazı arasındaki geleneksel ilişkiyi altüst etme girişiminden yola çıkmak önem taşımaktadır. Derrida'ya göre, mevcudiyet metafiziği logosantrik bir temele dayanmakta ve aynı zamanda phonosantrik bir niteliğe sahiptir, yani ses merkezli bir yapıdadır (Derrida, 2016). Bu yaklaşım, sesin, anlamın kaynağı olarak yazıya üstün görüldüğü bir düşünce sistemini ifade etmektedir. Derrida'nın eleştirel çabası, bu hiyerarşik yapıyı tersine çevirerek, söz ve yazı arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır.

Derrida'da dekonstrüksiyon kendisi tarafından belirli bir teknik ya da sabit bir yöntem olarak tanımlanmamaktadır. Ancak, onun düşüncesini anlamak isteyenler ve onun hakkında yazarlar tarafından genellikle bir araç ya da yöntem gibi ele alınmaktadır. Dekonstrüksiyon, yapının eleştirisi için bir başlangıç noktası olarak kabul edilmekte ve söz ile yazı arasındaki geleneksel ilişkiyi sorgulamaktadır. Bu sorgulama, mevcudiyet metafiziğinin yarattığı şiddeti ve bu şiddetin düşünsel kökenlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Nihayetinde, Derrida'nın eleştirilerini ve düşünsel çerçevesini kavramak, bu ilişkiyi ve onun yarattığı sonuçları anlamaktan geçmektedir. Bununla birlikte, Derrida'nın ilk çalışmalarından siyaset teorisine yöneldiği ve siyaset biliminin kavramlarını sorguladığı son eserlerine kadar uzanan semiyotik tartışmalar, her ne kadar onun düşünce yapısını bu noktaya taşımış olsa da bu tezin kapsamının dışında kalmaktadır. Ancak Derrida'nın eserlerinde dekonstrüksiyona dair ifadeler sıklıkla rastlanması nedeniyle, çalışmada bu kavrama yer yer değinilecektir. Bu değinmeler, özellikle Derrida'nın egemenlik konusundaki teoloji politik okumalarında dekonstrüksiyonla kesişen tartışma alanları ile sınırlandırılacaktır.

Bu bağlamda birinci bölümde, egemenlik bir kavram olarak tartışmaya açılarak tarihsel dönüşümde nereye geldiği tartışılacaktır. Çünkü günümüzde bahsettiğimiz egemenlik artık Bodin'in egemenliği, mutlak egemenlik veya toprak egemenliği değildir. Derrida'ya göre tekniğin değişen yapısı ve yol açtığı yeni imkânlar metafizik gelenekleri olduğu gibi sarsmaktadır. Bu sebeple Derrida daima gelecek olanı karşılama ve ağırlama konusunda hazırlıklı olmaya teşvik etmektedir. Şu da belirtilmelidir ki Derrida'da bellek kurucu bir unsurdur. Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken kullanmış

olduğumuz kavramların tamamı Derrida için belleğe dairdir.¹ Her ne kadar çalışmanın kapsamı Derrida'nın semiyotik bağlam izlediği ilk çalışmalarından uzak olsa da belleğe dair tartışmalarının bir egemenlik sorunsalı haline getirilmesi mümkündür. Çünkü Derrida için yazı farmakondur (Derrida, 1978). Yazının bizi arşive götürüyor olması, belleğe ilişkin bir sorunsaldır. Çünkü arşiv yalnızca var olan bir olayı kaydetmenin dışında, neyin kayıt altına alınacağını belirleyen yani egemenliği ortaya çıkaran bir aygıttır. Böylelikle arşiv yalnızca geçmişe yönelik olmayacak gelecekle olan ilişkiyi de biçimlendirecektir. Bu aynı zamanda Derrida'nın keskin dikotomilere karar verilemezlik üzerinden baktığının da bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arşiv ve bellek konusu üçüncü bölümde egemenliğin günümüzde geldiği noktada dijitalleşme, veri egemenliği ve algoritma tartışmalarını yaparken temel teşkil edecektir.

Birinci bölümde kavramsal tartışmalar ele alınırken, tezin temeli açısından önem teşkil edecek olan ontoteoloji kavramı ele alınacaktır. Ontoteolojinin bir köken kavram olarak egemenliğin teoloji politik okumasında var olduğu görülecektir. Daha doğru bir ifadeyle egemenliğin teolojik bağlamlarına bakarken kavramların ontoteolojik kökeni açığa çıkacaktır. Çünkü teolojiden teoloji politiğe geçişte kastımız egemenliğin net ifadesi olan 17.yy modern devleti olacaktır. Bu sebeple ontoteolojiyi anlamlandırmak, bu felsefi kavramın kökenine bakmak önem arz edecek ve tartışmanın bağlamı açısından bir alt yapı oluşturulacaktır.

Egemenliğin geçirmiş olduğu bu dönüşümün anlaşılması adına kavramın kavramsal çerçevesinin ardından tarihsel arka planından bahsedilecektir. Egemenliği teoloji politik okumasını Derrida üzerinden yapmamızın en önemli sebebi Derrida'nın çalışmalarında siyaset teorisi ile kesiştiği yerde hesaplaştığı kavramların tamamının egemenlikle irtibat halinde olmasıdır. Derrida'nın Schmitt'in siyasal kavramına mukavemeti ve egemenliğin teoloji politik okumasında başlangıç noktası olarak Schmitt'i seçmesi nedeniyle tez boyunca Derrida'dan sonra en çok üzerinde duracağımız isim Schmitt olacaktır. Bununla

¹ Derrida'nın *Gramatoloji Üzerine* (2016a) kitabında sıkça Platon'a gittiği görülmektedir. Bununla birlikte Derrida'nın farmakon kavramının Tanrı Kral tarafından zehir anlamıyla kullanıldığını belirtmektedir ve bağlamda zaman içerisinde belleğin zehirle özdeşleştirildiğini görürüz. Derrida'ya göre Fransızca'ya *pharmakon* kavramının "ilaç" olarak çevrilmesi kelimenin değerinin teke indirilmesi anlamına gelecektir. Derrida'ya göre yazı, teknik ve hatta yaşamın tamamı -buna egemenliği de dâhil edebiliriz- *pharmakon* olarak düşünülme imkanını barındırmaktadır. Yani bellek ve belleğe dâhil edilebilecek kavramlar farmakon olarak düşünülebilir; yani hem şifayı hem zehri özünde barındırır (Derrida, 1981).

birlikte çalışmamızın temel savı olan egemenliğin dönüşmüş olduğu düşüncesi, Derrida'nın kavramlarla hesaplaşmasında oldukça net bir izlek halinde karşımıza çıkacaktır. Derrida'nın kavramlarla hesaplaşması teoloji politik bir okuma yapmamıza imkân tanıyacağından ikinci bölümde Derrida'nın egemenlikle irtibatlandığı kavramlar ele alınacaktır. Bu kapsamda yapılan okuma ve izlenilecek hat, egemenlik kavramının, egemenliğin usullerinin, esaslarının tarihsel bağlamda aynı zamanda dönüşümünü ve mutlak devletten nötr devlete geçişi gösterdiğini ancak bunun için öncelikle egemenliğin tamlığına, bölünmezliğine, metafizik şiddetine bakılması gerektiğini, bunların da aynı zamanda ontoteolojik bir tartışma olduğunu, ontoteoloji ile teoloji politiğin iç içe geçmiş halini, sekülerleşmenin de aslında ontoteolojik bir köken ihtiva ettiğini söyleyeceğiz.

İkinci bölümde ise, Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken ele alınması gereken ve aynı zamanda Derrida'nın özel bir ilgisinin bulunduğu Schmitt'in siyasal olan kavrayışı oldukça önemli olacaktır. Derrida'ya göre Schmitt'in siyasal kavramının barındırdığı bir temel ve öz tarifi üzerinden belirlenen ve karar anına indirgenmiş bir temel inşası vardır ve bu inşa edilen temel-öz tarifi, kendi belirlenimi içinde dosta ve düşmana karar verme yetkisini egemenin bedeninde toplamaktadır. Schmitt'e göre 20.yy modern devleti bir krizin içerisinde ve bu kriz egemenlik krizidir. Bu krizi yaratan Schmitt'e göre nötralizasyon, depolitizasyon ve sekülerleşmedir. Schmitt'e göre çözüm siyasal olanı yeniden canlandırmak iken Derrida Schmitt'in siyasal olan kavramsallaştırmasına mukavemet etmektedir. Dostluğa dayalı bir politika tarifinin içinden çıkarak kendi-öteki karşıtlığının keskinliğinden sıyrılmanın da mümkün olabileceğine dair bir imkân arayışında olan Derrida, egemenliğin aşındığı ve bu yönüyle de dönüşümün kaçınılmaz olduğu bir düzlemde, yaşam alanı sunabilecek bir siyasal olanın Schmitt'in kavramsallaştırmasından uzak olduğunu ortaya koymaktadır.

Schmitt'te egemenliğin bölünmezliği, kesinliği, iktidarla ilişkisi ve mutlak oluşu oldukça önemli bir yerdedir. Siyasal kavramı bu sorudan ve bu gerçeklikten gelmektedir. Ancak artık tek bir egemenlikten bahsetmenin mümkün olmadığı bir zaman diliminde olduğumuz düşünülmektedir. Egemenliğin günümüzdeki gösterenlerine ulaşırken tek bir egemenlik tarifi yapmak zorlaşmaktadır. Bunun yanı sıra gücünü Tanrı'dan alan egemenin 17.yy'dan itibaren modern devlet görünümüne kavuşmasıyla egemenliğin ulus

devlete karşılık geldiğini söylemek mümkün olsa da günümüzde paylaşılan ve bölünebilir bir egemenlik görmekteyiz. Teknolojinin artan etkisi ve küreselleşmenin dolaşıma entegre ettiği ve sürekli evrimsel olarak dönüşen ve gelişen yeni medya araçları, platformlar ve algoritmalar gelmiş olduğumuz noktada sermayenin ve devlet dışı aktörlerin -bilhassa dijital aktörlerin- karar mekanizmasındaki gücünü hiç olmadığı kadar artırmaktadır. Dijitalleşmenin artık egemenlik tartışmalarında yer aldığı ve toprak egemenliğinin öneminin yitirmeye başladığını söylemek mümkündür. Siber uzayın toprak egemenliğinin sınırlarını aştığı, bir üst otoritenin varlığını yitirdiği merkeziyetsizlikten bahsedilen bir zeminde egemenliğin dönüştüğü aşıkardır. Bu bağlamda günümüz egemenlik tartışmalarının temelinde veriler-datalar yer almaktadır. Bu bağlamda dijital egemenliğin ontoteolojik olduğunu ve bu yönüyle de yeni bir teoloji politik okumayı beraberinde getireceğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak çağdaş düşüncede teoloji politiğin geldiği noktada yalnızca Derrida üzerinde değil, Derrida'dan sonra siyaset teorisinde egemenliğin geldiği nokta tartışmaya açılacaktır. Bu noktada da tezin üçüncü bölümünde, dijitalleşmenin egemenliğin formunda yarattığı dönüşüm tartışılarak ve dijital egemenlik kavramı ve yeni aktörler ele alınacaktır. Egemenliğin temelinde ontoteolojik bir yapının bulunuyor oluşu yani varlığın bir ilk nedene dayandırıldığı, kadir-i mutlak Tanrı'dan, kadir-i mutlak ve olağanüstü hâl durumunda dosta ve düşmana karar veren bir egemene yani teolojiden teoloji politiğe geçişin keskin bir şekilde sekülerizm ile sonlanmadığı söylenebilir. Öyle ki dijital egemenliğin temelini de Batı metafiziğinde olduğu gibi ontoteolojik olabileceği tartışmaya açılacaktır. Bu noktada dijital egemenliğin teoloji politik hattının devam edebileceğine dair görüşler çalışmayı destekler nitelikte olacaktır.

Egemenlik, geleneksel anlamıyla bir toprak üzerindeki mutlak hakimiyet kavramından uzaklaşarak çok katmanlı ve sanal sınırlara dayalı yeni bir yapı kazanmıştır. Günümüzde egemenlik, yalnızca coğrafi bir olgu olmaktan çıkarak, farklı aktörlerin belirlediği dijital, ekonomik ve kültürel sınırlarla yeniden şekillenmektedir. Bu dönüşüm, egemenliğin bir yeniden inşa sürecine tabi olduğunu göstermektedir. Çalışmada, Derrida'nın açtığı teorik hattı izleyerek, bu dönüşümün anlaşılmasına katkı sağlayacak çeşitli kavramlara başvurulacaktır. Bu kavramlar, egemenliğin teoloji politik boyutlarını ele alırken Derrida'nın yaklaşımını bir analiz çerçevesi olarak kullanmamıza olanak tanıyacaktır.

Başka bir siyasal olanın imkanına ilişkin Derrida'nın ortaya koyduğu kavramsal tartışmalar, bu çalışmanın temel referans noktalarından biri olacaktır ancak Derrida'nın elbette kesin bir neticeye varmış olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Bunun yanı sıra Derrida'nın egemenlikle ölüm cezası, bağışlama, karar verilemezlik, *ipseity*, *différance*, kozmopolitanizm, sekülerizm ve demokrasi arasında kurduğu bağda doğrudan teoloji politik bir irtibatının bulunduğunu söylemek çalışmanın temeli açısından önemli olacaktır.

Derrida'nın egemenlik kavramına dair tartışmaları, Schmitt'in siyasal olan kavramsallaştırmasına yönelik eleştirel bir perspektif sunmakta ve bu çerçevede Schmitt'in yaklaşımının günümüz krizlerine yanıt üretmekte yetersiz kaldığına işaret etmektedir. Schmitt'in siyasal olan kavramsallaştırması modern dünyadaki iktidar ilişkilerinin ve krizlerin çözümüne katkı sunmak bir yana, bu krizleri derinleştiren bir çerçeve olarak değerlendirilmektedir. Ancak Derrida'da egemenliğin teoloji politik bir okumasını yapmak günümüzde egemenlik biçimlerinin dönüşümünü anlamak için de yol gösterici bir çerçeve oluşturmaktadır. Egemenliğin geçirdiği dönüşümleri Derrida'nın kavramlarıyla yeniden okumak, logosantrik tekleşmenin sıkışmasından bir çıkış ve birlikte yaşamaya dair bir imkân arayışına kapı aralayacaktır. Bu açıdan çalışma boyunca ele alınan kavramların ve siyaset teorisinde karşılaştıkları düzlemin, egemenliğin teoloji politik okumasına yapacakları katkının yanında bugün içinde bulunduğumuz dünyada yaşadığımız sıkışmaların bir bağlama oturması bakımından derinlik katacağına inanıyoruz.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. EGEMENLİK

Egemenlik kavramının felsefi köklerinin, Aristoteles'in Politika adlı eserine ve Roma hukukunun klasik yapısına dayandığı ileri sürülebilir (Merriam, 1900, s.11). Aristoteles, bir devlette üstün bir gücün varlığının zorunlu olduğunu belirtmekte ve bu gücün bir kişinin, birkaç kişinin ya da çoğunluğun elinde bulunabileceğini tartışmaktadır (Aristoteles, 2017, s. 30-31). Egemenlik, ulus-devlet bağlamında, bir devletin kendi toprakları üzerindeki yargı yetkisi, vatandaşlık tanımları ve sınırların kontrolü gibi temel haklarla ilişkilidir. Özellikle yasa yapma yetkisi, egemenliğin en belirgin unsurlarından biridir. Uluslararası hukuk açısından ise egemenlik, bir devletin topraklarını diğerlerinden ayıran resmi sınırları ve dış egemenliği ifade etmektedir. Bu durum, devletlerin uluslararası örgütlere üyelikleri ve küresel devletler sistemine katılımları için temel bir çerçeve sunmaktadır. Egemenliğin uluslararası alanda tanınması, sınırların ihlal edilemezliği ve bu sınırlar içinde yaşayan topluluklar tarafından devletin nihai otoritesinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, egemenlik kavramı hem ulusal hem de uluslararası düzeyde politik düzenin ve hukukun temel bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Mostov, 2008, s. 19).

16.yüzyılın hukukçuları egemenliği, egemenliğin konumunu ve hukukun yerine ikame edilen kılıç iktidarını tanımlamak için birçok argüman üretmişlerdir. 17. Yüzyıl modern devletine giden süreç bu yüzden önemlidir. Schmitt'in meşhur tarifinde kendisini bulan egemen, geçerli bir hukuk isteminin dışında ve hatta üstünde yer alan ve fakat bu sisteme bağlı kavramsal sınırlarda dolaşır. *Merum imperium* yani bir toprak parçası üzerindeki üstün otorite (López, 2018, s.501) olarak ifade bulan mutlak iktidar sahibi olan egemen, tam da bu noktada karşılığını bulacaktır.² Egemen hukukun sınırlarını çizmez fakat

² Hukukta geliştirilen farklı tipolojilerden biri de *iurisdictio*'dur. Bu tipoloji üç ana alt kategoriye sahipti: *Merum imperium*, *mixtum imperium* ve *iurisdictio simplex*. Bu yetki kategorileri açıkça hiyerarşik olarak sıralanmıştı: *Merum imperium*, *mixtum imperium*'dan, o da *iurisdictio simplex*'ten üstündü. *Iurisdictio* cinsi ve onun içindeki tüm alt türlerin her biri belirli bir makama ya da belirli yöneticilere atıfta bulunmuyordu. Bunun yerine, çeşitli şekillerde biriktirilebilecek yetki demetlerine atıfta bulunmak için bir dil sağladılar. Örneğin *merum imperium* içinde, *maximum*'un prenze özel olduğunu ve genel yasalar çıkarma yetkisini içerdiğini görürüz; *maius* ise "kötüleri cezalandırma" yetkisini ifade eder ki bu durumda idam cezası, hapsedme ya da vatandaşlık kaybı anlamına gelir. Buna karşılık, *magnum* diğer şeylerin yanı

hukukun kapsadığı o alanın dışında bulunur (Davis, 2008, s. 81). Agamben'in belirttiği üzere: "Egemen güç cebrin yasaya, yasanın da cebre karıştığı bir eşikte, cebir ve yasanın tam ortasından geçen silik bir çizgide durur." (Agamben, 1998, s. 32).

Krasner'in kavramsallaştırmasına göre egemenlik terimi dört farklı şekilde kullanılmıştır. Bunların uluslararası egemenlik, Westphalia egemenliği, iç egemenlik ve karşılıklı bağımlılık egemenliği olduğu görülmektedir (Krasner, 2004, s. 87). Uluslararası egemenlik tanıma esaslıdır ve genellikle resmi hukuki bağımsızlığa sahip bölgesel kuruluşlar arasındaki karşılıklı uygulamalarda ortaya çıkar. Westphalia egemenliği, belirli bir bölge ile sınırlı olan otorite yapılarını ifade eder. Bu egemenlik türünde dış aktörlerin dışlandığı ve bu şekilde bir siyasi örgütlenmenin olduğu görülmektedir. Oldukça yaygın kullanılan egemenlik tanımları Westphalia egemenliğine dayanmaktadır. Yurtiçi egemenlik, siyasi otoritenin devlet içindeki resmi örgütlenmesini ifade etmektedir. Bu resmi örgütlenmeye kamu otoritelerinin kendi politikalarının sınırları içinde kontrol uygulama yetileri de dâhildir. Son olarak, karşılıklı bağımlılık egemenliği, kamu yetkililerinin kendi devletlerinin sınırlarını aşan bilgi, fikir, mal, insan veya sermaye akışını düzenleme kabiliyetini ifade etmektedir. Bu anlamda uluslararası egemenliğin ve Westphalia egemenliğinin, otorite ve meşruiyet konularını içerdiği ancak bunun yanında kontrolü içermediği görülmektedir. Her ikisinin de farklı uygulamaları mevcuttur. Uluslararası yasal egemenliğin uygulamadaki görünümü, tanımının resmi hukuki bağımsızlığa sahip bölgesel varlıkları da kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Westphalia egemenliğinin uygulaması ise *de facto* veya *de jure* dış aktörlerin bir devletin topraklarından dışlanmasıdır. Yurtiçi egemenlik, hem bir yönetim biçimi içindeki meşru otoritenin belirlenmesini hem de bu otoritenin etkin bir şekilde uygulanabilme derecesini içerir. Karşılıklı bağımlılık egemenliği, bir devletin sınırları ötesindeki hareketleri düzenleme kapasitesiyle, otoriteyle değil, yalnızca kontrolle ilgilidir (Krasner, 1999, s. 3-4).

sıra sınır dışı etme, *parvuum* ise küme düşürme ve bazı fiziksel cezaları uygulama yeteneğini içerir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Julia Costa López, "Political authority in international relations: revisiting the medieval debate", International Organization , Volume 74 , Issue 2 , Spring 2020 , pp. 222-252.

Egemenliğin teoride iki farklı boyutunun olduğu görülmektedir. İlki egemenliğin iç yönüyle, ikincisi ise dış yönüyle ilgilidir. İlki, egemen olarak kurulan siyasi bir organın belirli bir toplum üzerinde haklı olarak üstün komuta uyguladığı inancını içerir. Hükümet nihai ve mutlak otoriteye sahip olmalıdır. Dışsal boyut ise bir devletin üzerinde daha üstün bir otoritenin bulunmadığını ve bağımsız olduğunu savunur. Uluslararası alanda egemenlik teorisi, devletlerin iç politika konularında bağımsız hareket etme ve kendi kaderlerini belirleme hakkını içermektedir. Dış egemenlik, devletlerin başka güçlerin müdahalesi olmaksızın kendi politikalarını belirleme özgürlüğüne sahip olma durumudur (Benn vd., 1959, s. 257). Akal ise bu kavramsallaştırmaya benzer bir tanımlamayı ulusal ve uluslararası olarak yapmaktadır. Akal'a göre egemenlik kavramı "ulusal sınırlar içinde ve uluslararası düzende" iki farklı düzlemde düşünülmesi gereken bir yapıya sahiptir. Ulusal düzeyde bireyler arasındaki tüm farklılıkları ortadan kaldırarak mutlak bir devlet otoritesinin tezahürü olarak kabul edilir. Bu anlayış, modern ulus-devlet fikrinin temel taşının da bir ifadesi olarak görülebilir. Bu tanımda egemenlik kavramı, farklı toplumsal, kültürel ve bireysel eğilimlerin ötesine geçerek birliğin ve düzenin teminatı olarak konumlanır. Ancak bu durum, bireysel özgürlükler ve kolektif irade arasındaki gerilimleri de beraberinde getirir. Uluslararası düzlemde ise egemenlik, mutlak bir bağımsızlığın ifadesi haline gelecektir. Bu, devletlerin kendi iç işlerinde tamamen bağımsız ve dış müdahalelerden muaf olduğu bir düzeni göstermektedir (Akal, 2013, s. 18).

Bodin'in fikirlerinde, egemenlik yalnızca belirli bir zaman dilimine ya da koşula bağlı değildir dolayısıyla devlete sürekli bir şekilde tanınmış bir güçtür. Burada Beriş'e göre, egemenliğin sürekli gücünü ifade etmek adına Bodin, Latince en üst merteye anlamına gelen "*superanus*" kavramından esinlenmiştir (Beriş, 2021, s. 18). Dolayısıyla egemenlik geçici ya da şartlı bir durum değildir ve bu yönüyle de devletin varlığıyla özdeşleşmektedir. Bu bağlamda Bodin, egemenliği devletin tanımlayıcı özelliği olarak görür. Bu tanıma göre bir devletin, diğer devletlerden ve otoritelerden bağımsız olarak kendi yasalarını yapma, uygulama ve denetleme yetkisi, o devletin egemen olduğunu göstermektedir (Bodin, 1992, s. 1). Ağaoğulları'na göre siyasi düşünceler tarihinde Bodin'in en önemli katkısı, kuşkusuz, egemenlik kavramının temellerini oluşturmasıdır. Machiavelli'nin siyaseti prensin gücüyle sınırlı bir alan olarak belirlemesiyle birlikte Bodin, egemenlik kavramını teolojik bir bağlamdan çıkararak hukuki bir zemine yerleştirmiştir. Bu yaklaşım, modern devletin işleyişine uygun bir egemenlik anlayışının

gelişmesi için gerekli kavramsal unsurları sağlamıştır (Ağaoğulları, 2010, s. 401). Bodin, *Six Books of Commonwealth* adlı eserinin girişinde devletin, egemen bir otorite tarafından yönetilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Bodin ve Tooley, 1955). Bu tanım, devletin egemenlikle çevrili bir yapı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bodin'in fikirlerinde, egemen bir prensin, sahip olduğu iktidarı bir tebaa ile paylaşması, egemenlik statüsünü zedeleyecek bir durumdur. Çünkü egemenliğin en temel özelliği, onun mutlak ve daimî olmasıdır. Bodin'in bu anlayışı, modern egemenlik teorisinin gelişimine katkıda bulunurken, egemenliğin bölünmezliği ve sürekliliği konusundaki vurgusuyla, güçlü bir merkezi otoritenin siyasal düzen için vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Bodin'in egemenliği teolojiden arındırarak hukuki bir çerçeveye oturtması, seküler siyasal düşüncenin önünü açmış ve modern devlet teorisinin temellerini güçlendirmiştir. Bu bağlamda, Bodin'in egemenlik anlayışı, modern siyaset felsefesi açısından dönüştürücü bir etkiye sahiptir denilebilir.

Mairet'e göre, Bodin'de egemenlik ilkesi ve egemenlikten doğan devlet, otoritenin var olan bütün teolojik temellerini yerinden sarsmaktadır. Egemenlik Hıristiyanlığa dair bu temelleri ortadan kaldırmanın karşılığıdır. Bodin'de egemenlik, hükmedenin iradesini oluşturduğu için insani bir yapı barındırır. Bu insani köken Bodin'in eserlerinde ortaya koymak istediği bir tasarıdır. Bu şekilde bir tasarı özünde insani olmayan bütün yapıları dışlar. Bu sebeple Bodin'de egemenliğin dindışı doğası oluşmaktadır. Egemenlik ilkesinin bu kendiliğinden yapısı özgürlük fikrine gönderme yapmaktadır. Böylelikle tanrı ve doğa fikrine karşı bir duruş ortaya konulmuş olur. Bu bağlamda Bodin'in kavramsallaştırılmasında, tüm temellerini insani yasa üzerine inşa etmiş ve hatta tanrısal ve doğa yasalarının reddi üzerine yapılanmış siyasal bir düzenin yani devletin ifadesini oluşturmaktadır (Mairet, 2020, s. 24-25). Bodin'in egemenlik anlayışında, egemenliğin yönetimi elinde bulunduran tarafından uygulanması gerekiyorsa bile, egemenliğin sadece bu yöneticiye indirgenmemesi gerektiği vurgulanır. Bu yaklaşımda, egemenliğin devletin laik temelini oluşturduğunu ifade edebiliriz. Yani, Bodin'in aksiyomunda, yöneticinin iktidarının doğasını tanımlayan kesin bir durum bulunmamaktadır. Bu nedenle, egemenlik en yüksek otoriteyle tam anlamıyla özdeşleşmez. Egemenlik Bodin'in fikir dünyasında devletin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan şemsiye bir kavramdır (Mairet, 2020, s. 26-27). Egemenliğin devletin temel esası olması, Bodin'in

egemenliğe dair en önemli söylemini oluşturmaktadır. Yani egemenlik otoritenin prensibi olarak yer almamaktadır. Devletin temel düşüncesi olarak var olmaktadır.

Bodin'in egemenlik tanımında kavramın teoloji politik yönleri oldukça belirgindir. Bodin'in siyasi iktidar anlayışı, Orta Çağ'daki iktidar kavramını yalnızca Tanrı'nın yetkisinin bir uzantısı olarak eleştirse de aslında Tanrı ve Papa'nın Hristiyanlar üzerindeki iktidar kullanımını bir çeşit aktarım olarak kabul eder. Bodin'e göre, prens artık yalnızca Tanrı'dan aldığı hakla yetinmez. Bunun yerine, kanun yapma ve onları feshetme yetkisini kendisine vererek Tanrı gibi davranır. Tanrı'nın evreni yönettiği gibi, toplumu yöneten ayrı bir otorite haline gelir. Bu nedenle hükümdarın mutlak dürüstlüğü, Kartezyen Tanrı'nın politik alana geçişi gibidir; yani, sadece kötülüğü arzulamaktan başka her şeyi yapabilen bir Tanrı'ya benzer. Bodin'in egemenlik anlayışı, bu yetkiyi Tanrı'dan alıp onu kutsallaştırır. Böylece, Tanrı'nın mutlak ve tekelci egemenliğinden çıkarak devletin mutlak ve tekelci egemenliğine ulaşılır. Modernliğin temelini oluşturan bu muğlaklıkta, bir yandan siyasi iktidar sekülerleşirken, diğer yandan devletle özdeşleşen egemen, yarı-ilahi bir siyasi güce sahip bir figür haline gelir (Benoist, 1999, s. 103). Bodin'in egemenlik kavramını teolojiden arındırarak hukuki bir zemine oturtması, Schmitt'in kavramsallaştırması ile paralellik taşımaktadır. Çünkü Schmitt için modern devlet teorisinin temel kavramlarının birçoğu, teolojik kökenlerinden soyutlanarak seküler bir bağlama uyarlanmış kavramlardır (Schmitt, 2020, s. 43).

Grotius'un düşüncesinde ise egemenlik, "başka bir insan iradesinin eylemleriyle geçersiz kılınamayacak bir güç" olarak tanımlanır. Öyle ki egemen, insanların oluşturmuş olduğu yasaların üzerinde olmalıdır (Grotius, 2005, s. 259). Grotius'un Bodin'den en çok ayrıldığı nokta, egemenliğin bölünebilir olduğu iddiasıdır. Dolayısıyla, Bodin egemenliğin mutlak ve bölünmez olduğunu savunarak kraliyetçi mutlakiyetçi bir çizgi izlerken, Grotius "egemenlik işaretlerinin çeşitli taraflar arasında bölünebileceğini" ileri sürmüştür (Grotius, 1994, s. 225).

Merriam'a göre, Grotius egemenliği yalnızca mutlak ve bölünmez bir yapı olarak ele almaz; aksine, egemen gücün çeşitli normlar ve anlaşmalarla sınırlandırılabilirliğini öne sürer. Egemenliğin, tam mülkiyet, intifa hakkı veya geçici bir hak olarak düşünülebileceğini belirten Grotius, bu bağlamda iktidar ile iktidarın süresi arasında bir ayrım yapar. Örneğin, Roma diktatörleri belirli bir süre için egemen kabul edilirken,

seçimle gelen bir kralın yetkileri de süre açısından sınırlı olabilir. Merriam'ın düşüncesinde Grotius, egemen gücün ilahi hukuk, doğal hukuk ve uluslararası hukuk gibi normlarla kısıtlanabileceğini ve yönetici ile yönetilen arasındaki anlaşmaların da bu çerçevede bağlayıcı olabileceğini ifade etmektedir. Bu durum, hükümdarın yetkileri altında belirli hakların doğmasına ve bazı eylemlerinin bir senato veya başka bir organın onayına tabi olmasına yol açabilir. Merriam, Grotius'un belirli koşullarda halka ayaklanma hakkı tanıyabileceğini belirttiğini aktarır; ancak bu, egemenliğin temel niteliğinin değiştiği anlamına gelmemektedir. Bunun yanı sıra, Grotius'un egemenliğin bölünebileceğini kabul etmesi, onun mutlak bir birlikten ziyade farklı aktörler arasında paylaşılabilen bir yetki alanı olarak ele alınabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Merriam'ın yorumuna göre, Grotius bu görüşüyle devlet egemenliği kavramına önemli bir katkı sağlamaktadır (Merriam, 1900, s. 22).

Hobbes'a baktığımızda egemen, sözleşme ile meydana getirilen yapay bir kişiyi ifade etmektedir. Yönetenlerden ve yönetilenlerden bağımsız bir tüzel kişilik olan egemeni herhangi bir sözleşme bağlamaz. Bu yönüyle de egemen üzerinde yetki kullandığı kişilere karşı herhangi bir karşılıklılık yükümlülüğüne tabi değildir. Belirli bir sorumsuzluk hakkına sahip olan egemen, hukukun üstünde ve ötesindedir. Hobbes böylece modern egemen figürünü koşulsuz ve mutlak olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte Hobbes'a göre egemen, toplum sözleşmesiyle sınırlandırılmaz bir noktada bulunmaktadır. Böylelikle denilebilir ki egemen tamamen bağımsızdır. Egemenin kararları eleştirilemez. Bu bağımsızlığı egemenin sözleşmenin de üstünde bir yerde konumlandığını göstermektedir. Dolayısıyla egemen olan toplumsal sözleşmeye hiçbir şekilde taraf değildir. Egemenlik şartlara göre oluşturulmaz ve egemenin yaptığı hiçbir şey kendi milleti ya da tebaası tarafından cezalandırılmaz. Egemen mutlak ve bölünmemiş olmalıdır. Egemen, tebaalarına karşı kesinlikle sorumlu değildir. Savaşa ve barışa karar vermek tamamen egemenin tayin edebileceği bir durumdur (Hobbes, 2007, s. 131-135). Bunun bir toplum sözleşmesi düşünürü için çok dikkate değer bir sonuç olduğunun altını çizmek gerekmektedir. McClelland'a (1996, s. 188-189) göre, Hobbes'tan önce toplum sözleşmesi teorisi, yönetenler ve yönetilenler arasında, yöneticilerin bazen bozabileceği ve böylece tebaalarını itaat yükümlülüklerinden kurtarabilecekleri bir tür pazarlık olarak görülmekteydi. Hobbes ise bunun tersini savunarak, insanların başlangıca geri dönüp devleti yeniden kurabilseler bile, herhangi bir çağdaş kralın olmaya cesaret edemediği

mutlakiyetçi bir egemen kuracak şekilde gönüllü olarak hareket edeceklerini ileri sürmektedir. *Leviathan*'daki argümanın büyük bir kısmı, bunun neden böyle olması gerektiğini göstermek için tasarlanmıştır.

Hobbes'un egemenlik modeli teoloji politikten bağımsız değildir. Hobbes'un egemenlik görüşünün tamamen siyasi olduğunu düşünen birçok düşünürün aksine Derrida bunun derin ve temel bir teolojik ve dini temele sahip olabileceğini varsaymaktadır. Bu konuda Derrida'nın argümanları iki noktaya dayanmaktadır. Birincisi, *Leviathan*'ın işaret ettiği gibi, Hobbes'un teorisi geleneksel görünümüne rağmen ilahi bir modele dayanmaktadır: *Leviathan* Tanrı'nın doğal sanatını taklit etmektedir. İkincisi, Hobbes Tanrı'yı siyasi antlaşmadan tamamen dışlamaz ve böylece siyasetin teolojik temelini göz ardı etmez. Dolayısıyla bugün dine ve siyasete yaklaşım biçimi, Hobbes tarafından yapılan belirleyici kırıma olmaksızın düşünülememektedir (Hobbes, 2007, s. 247-248).

Hobbes, devlet biçimlerini sınıflandırırken egemen gücün konumunu dikkate almıştır. Ona göre, her siyasi yapı temelde üç kategoriye ayrılır: monarşi, aristokrasi veya demokrasi. Bu ayrımın temelinde, iktidarın uygulanmasına katılan bireylerin sayısı yatmaktadır. Egemenliğin konumu, yalnızca devlet içindeki güç dinamiklerini değil, aynı zamanda yurttaşların haklarını ve sorumluluklarını, kamu mallarının ve fırsatların dağılımını, hatta devlete olan bağlılığın dayandığı temel ilkeleri de şekillendirir. Bu bakış açısı, devletin doğasını anlamada oldukça önemlidir ve egemenlik kavramını, toplumsal düzenin temelleriyle ilişkilendirmektedir (Hobbes, 2007, s.139-140). Modern demokratik zamanlarda bu ontoteolojik hak, yönetim organına ya da lidere geçmektedir. Örneğin ABD'de bu hak, başkanın yargı kararlarına karşı af çıkarma yetkisinde kendini göstermektedir. Dahası, bir devletin şiddet tekeli, egemenlik temasıyla bir bütündür. Bu aynı zamanda ölüm cezasını, devletin hakkını, egemenin ölümle cezalandırma hakkını her zaman temellendiren durumdur (Leitch, 2007, s.233).

John Locke'un egemenlik kavramsallaştırması ise Tanrı'nın yeryüzündeki tecessümü olan insana karşılık gelen bir ifadede kendisini bulmaktadır. Buna göre, kadir-i mutlak olarak tanımlanan bir Tanrı'nın adeta yeryüzündeki temsilcisi olan insana tanınan egemenlik anlayışı bu yönüyle mutlak değildir (Locke, 1965, s.203). Bunun en önemli nedenlerinden biri de Locke'un mutlak monarşinin tehlikelerini görüyor olmasıdır. Mutlak monarklar, Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliğinden bir pay aldıkları iddiasıyla keyfi bir

iktidar hakkına sahip olduklarını öne sürerler. Ancak Locke'a göre iyi niyetli bir prensin yönetimi dahi tehlikelidir çünkü bu yönetim, kendisinden sonraki yöneticiler tarafından halkın aleyhine olacak şekilde kötüye kullanılabilir. Dolayısıyla egemenlik, keyfi bir otorite olmamalı, halkın rızasına dayanmalıdır (Locke, 2012, s.109-111).

Derrida'nın egemenlik konusunda tartışmalarının odak noktasında yer alan isim Schmitt'tir. Derrida'yı Schmitt'in görüşünde ilgilendiren, siyasal olan kavramına mukavemetinin yanı sıra egemenin karar verici istisnalığıdır. Egemenlik ilke olarak paylaşılamaz. Çünkü egemen zamandan ve dilden uzakta hatta üzerindedir. Bu yönüyle de bölünmezdir. Egemenlik, kendini var etme sürecinde, evrensel olarak anlamlı kıldığı dilin paylaşılabilirliğinden geri çekilir. Çünkü egemenlik ancak dilden çekilerek bir karar aracılığıyla kendini kurabilir. Ancak, bu sessizlik uzun süre sürdürülemez; zira egemenlik hakkında konuşulduğu, ona anlam verildiği ya da onu meşrulaştırma çabası başladığı anda bu sessizlik sona erer. Böylece, dilde veya zamanda ortaya çıkan bir paylaşım, saf ve bölünmez bir egemenliğin var olmadığını gösterir. Bununla birlikte, egemenlik, içinde işlediği dil ve zaman gibi koşullardan geri çekilme gücünü gösterebilir.

Derrida'da bu durum, iktidarın kötüye kullanımının aslında egemenliği kuran şey olduğunu ve bu gücün yalnızca emperyal bir hegemonyaya yönelme potansiyeli taşıdığını ortaya koyar. Egemenliğin kendi bütünlüğünü koruma ve yine de riske atma süreci, Derrida'nın otoimmünite kavramı ile açıklamaya çalıştığı durumdur. Egemenlik, işlevini yerine getirebilmek için dil ve zaman gibi bölünmelere ihtiyaç duyar, bu da onun dokunulmazlığını ve bölünmezliğini tehlikeye sokar (Cassatella, 2015, s. 217). Sonuç olarak, egemenlik, kendi kendini yok etme ve ortaya koyma sürecinde olup, bu süreçte dokunulmazlığını hem ispatlar hem de askıya alır, yani otoimmün bir yapıya sahiptir.

Schmitt ise egemeni, olağanüstü bir durumun söz konusu olup olmadığına ve böyle bir durum gerçekleşirse bu durumdan kurtulmak için ne yapılması gerektiğine karar veren kişi olarak tanımlar. Bu durum anayasanın tümüyle askıya alınma ihtimalini barındıran bir kararı kendinde saklamaktadır. Mevzu hukukta öngörülemeyen olağanüstü halde hukuk devletine uygun düşecek bir yetki bulunmamaktadır. Bu sebeple egemenin vereceği karar büyük önem taşımaktadır (Schmitt, 2020, s. 14-15). Agamben'e göre ise istisna görünüşte yasa tarafından kararlaştırılamayan, ancak egemenin yine de karar verme hakkını üstlendiği durumun bir ifadesidir. Egemen, yasanın düzenliliğini askıya

alma ve bu olağanüstü halin belirsiz durumuna yaptırım uygulama gücüne sahip olandır. (Agamben, 2020, s.12). Dolayısıyla denilebilir ki egemen, olağanüstü hali tayin etme gücüyle yasayı istediği gibi geçersiz hale getirebilmektedir. Modern zamanlarda bu temel yetkinin devleti yöneten liderlere ya da yönetim organlarına devredildiği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda bir devletin şiddet üzerindeki tekele sahip olmasının da bir karşılığıdır. Aynı şekilde ölüm cezası uygulamasında da egemenin bireyler üzerindeki mutlak otoritesini net bir şekilde görmek mümkündür. Egemenlik bu nedenle öngörülemez bir doğaya sahiptir.

Agamben'e göre egemenlik, bir paradoks içermektedir. Bu paradoks, egemenin hem hukuki düzenin içinde hem de dışında bulunması gerçeğinde yatar. Egemen, eğer gerçekten bir istisna hali ilan edebilme ve bu şekilde hukuki düzenin geçerliliğini askıya alma yetkisine sahipse, bu durumda "hukuk düzeninin dışındadır ama yine de ona aittir, çünkü anayasanın askıya alınıp alınmayacağına karar verme yetkisi ona aittir." Bu durum, "hukuk düzeninin dışında olmasına rağmen ona ait olma" gibi karmaşık bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Egemen, hukuki düzenin askıya alınmasına karar verirken, aynı zamanda hukukun sınırlarını yeniden tanımlama yetkisini kullanmaktadır. Egemenin yasanın geçerliliğini askıya alma gücü, yasanın dışında hiçbir şeyin olmadığını da ilan etmektedir. Bu bağlamda, egemenlik hem düzenin ötesinde hem de düzenin tam merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda yasaların geçerliliğini askıya alma gücüne sahip olan egemen, kendini hukuken hukukun dışında bir yere konumlandırır. Bu durum, paradoksun şu şekilde de ifade edilebileceği anlamına gelir: "Yasa kendi dışındadır" veya yasanın dışında yer alan egemen, aslında yasanın dışında hiçbir şeyin olmadığını ilan eder. Bu paradoksun içindeki topoloji üzerine düşünmek önemlidir, çünkü egemenliğin hukuki düzenin sınırlarını belirleyebilme kapasitesi ancak bu paradoksun yapısı anlaşıldığında tam olarak kavranabilir. Schmitt ise bu yapıyı, istisnanın yapısı olarak tanımlar (Agamben, 1998, s.15).

Schmitt, devletin hukuka bağlı olduğu, kararların yalnızca tartışma yoluyla alındığı ve kamusal hayatın büyük ölçüde siyasetten arındırılmış bir özel alanla net bir şekilde ayrıldığı liberal egemenlik kavramına yönelik güçlü eleştirileriyle bilinmektedir. Ona göre, bu kavramın temel sorunları vardır: Birincisi, kamusal hayata geniş katılımı engelleyerek demokratik süreci sınırlar; ikincisi ise, mevcut yasal ve anayasal normlara

karşı çıkabilecek demokratik tercihlere yer vermediği için anti-demokratiktir. Schmitt ayrıca, yasal egemenliğin belirli kurallar ve prosedürlere dayanması nedeniyle, bir istisna durumunda kimin karar vermesi gerektiğini tanımlamakta yetersiz kaldığını öne sürmektedir. Bu nedenle egemenlik, iradesini hukuktan bağımsız olarak bile olsa somut bir duruma dayatabilen kişiyi tanımlama meselesine geri döner. Schmitt, istisna halinin bu durumu en açık şekilde ortaya koyduğunu belirterek şu sonuca varmaktadır: “Egemen olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2020, s.13). Bu, istisna halinin var olup olmadığına kimin karar vereceği sorunudur. İstisna durumlarında, kurallar ve normlar uygulanmadığında, yapılacaklara karar vermek için hukukun dışında bir merci gereklidir ve bu tür belirsiz durumlar her zaman var olacaktır (Hohendahl, 2018, s. 143-144). Schmittten bir bakış açısından, hiçbir zaman bir egemenlik kesintisi ya da boşluğu olmadığı söylenebilir. Bir hükümdar egemen olmayı bıraktığında, hemen bir başkası onun yerini alır. Bu, gerçek hükümdarın neden her zaman tanınmadığını veya egemen olarak adlandırılmadığını açıklar. Bir güç bağlamında uygulanan ve etkileri genellikle hukukun dışında olan hegemonya, aynı zamanda bir egemenlik biçimidir.

Bu anlamda denilebilir ki Schmitt’in siyaset teorisinde, egemenlik kavramı belirleyici bir rol oynamaktadır ve bu kavramın en ideal temsilcisi olarak 17. yüzyıl mutlakiyetçi monarşisi öne çıkmaktadır. Schmitt, 1922’de yazdığı eserlerinde Weimar Cumhuriyeti’nin istikrarsızlığına yoğunlaşmaktadır. Hatta Weimar için “Weimar parlamenter parti devleti istikrarsız bir koalisyon parti devletidir” demektedir (Preuss, 2016, s. 481). Ancak bu çalışmalar, aynı zamanda dönemin liberal demokrasiye yöneltilen Aşırı Sağ ve Aşırı Sol meydan okumalarına dolaylı bir yanıt niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, Schmitt’in siyasal düşüncesi, egemenliğin açık bir özneye dayandırılması ihtiyacını güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Mutlakiyetçi hükümdarın Schmitt açısından ideal model olarak görülmesinin temel nedeni, onun iktidarını herhangi bir yüksek hukuki normdan türetmeden, doğrudan kendisinde meşrulaştırmasıdır. Bu durum, hükümdarın yasaları var eden bir irade olarak konumlanmasına olanak tanımaktadır. Başka bir deyişle, hükümdar yalnızca mevcut normları uygulayan bir otorite değil, aynı zamanda normatif düzenin varlığını belirleyen temel kaynak olarak görülmektedir. Bu yaklaşımla Schmitt, egemenliği yasa ile değil, kararla tanımlamakta ve bu noktada meşhur ifadesine ulaşmaktadır: “Egemen, istisnaya karar verendir.” (Schmitt, 2020, s. 13). Bu tanım, egemenlik tartışmalarında norm ve karar

arasındaki ilişkiye dair kritik bir karşıtlık ortaya koymaktadır. Schmitt'te norm ve karar arasında ters orantılı bir ilişki bulunmaktadır; karar, normun bir türevi değil, tam tersine onun dayandığı asli unsur olarak belirginleşmektedir. Egemenliğin bu şekilde tanımlanması, Schmitt'in hukuk ve siyaset teorisindeki istisna hali kavramını da açıklığa kavuşturmaktadır. Egemen, yalnızca kriz veya kaos anlarında normların askıya alınmasına karar vermekle kalmamakta; aynı zamanda bu istisna üzerinden normatif düzenin sınırlarını da çizmektedir. Dolayısıyla, Schmitt'in ideal hükümdar modeli, istikrar ve otoritenin kaynağını hukukî bir çerçevede değil, siyasi bir kararlılıkta bulmaktadır. Schmitt'in bu argümanı, 20. yüzyılın başındaki siyasi krizleri açıklamak için ortaya konmuş olsa da modern egemenlik teorileri üzerinde de kalıcı bir etki bırakmaktadır (Hohendahl, 2018, s. 146-147).

Burada Schmitt'in bu yapıyı istisna hali olarak sunması Agamben'e göre belirli dayanaklar sonucudur. Agamben, istisnada yaratılan durumun ne bir olgu ne de bir hak olarak tanımlanamayacağı, bunun yerine ikisi arasında paradoksal bir ayrım eşiği oluşturması gibi bir özelliği ile tanımlar. Bu durum, Schmitt'in egemen kararın "hukuk yaratmak için hukuka ihtiyaç duymadığını kanıtladığını" yazarken formüle ettiği paradoksun nihai anlamıdır. Egemen istisnada söz konusu olan, bir fazlalığın denetimi veya etkisizleştirilmesi değil, tam da hukuki-politik düzenin geçerliliğe sahip olabileceği alanın yaratılması ve tanımlanmasıdır. Bu anlamda, egemen istisna, kendisini içeridekini dışarıdakinden ayırt etmekle sınırlamayan, bunun yerine ikisi arasında bir eşik tayin etmekte ve bu şekilde sınırlarını belirlemektedir (Agamben, 1998, s. 18-19).

Schmitt için olduğu gibi Derrida için de egemenlik hak ve yasaları askıya alan egemen istisna ile ilişkilidir ve bu istisna bugün de hatta demokrasilerde bile, egemenliği teolojiden ayrılmaz kılan durumdur. Bu yönüyle Derrida'nın Schmitt ile hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. *What For Tomorrow*'da Derrida, istisna kategorisi ile egemenlik kavramını anlayabileceğimizi belirtmektedir: "Bugün büyük soru, gerçekten de her yerde egemenlik sorusudur. Söylemlerimizde ve hipotezlerimizde, adı altında veya başka bir şekilde, gerçek veya mecazi olarak her yerde mevcut olan bu kavramın teolojik bir kökeni vardır: Gerçek egemen Tanrı'dır. Bu otorite ya da bu güç fikri, "ilahi bir hakka" sahip olduğu söylenen hükümdara aktarılmıştır. Egemenlik daha sonra demokrasi ya da ulus aracılığıyla, krala ve Tanrı'ya atfedilenlerle aynı teolojik niteliklere sahip olan halka

devredilmiştir.” (Derrida, 2004, s. 91-92). Bu o kadar kurucu bir bağlamı teşkil etmektedir ki egemenliğin ve hatta demokrasinin teolojik olarak halk figürüne dayanması nedeniyle Derrida, gelecek demokrasinin gelecek bir Tanrı olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını ya da buna tercüme edilip edilemeyeceğini sorgular ve bunun endişesini taşır (Naas, 2009, s. 143). Derrida’nın egemenlik anlayışına ilişkin yorumları, egemenliğin teoloji politik temellerine yönelik bir sorgulamaya kapı aralamaktadır. Derrida’nın düşüncesinde, egemenlik kavramını çözümlemeye tabi tutarken onun teolojik kökenini göz ardı etmemek ve etkilerini hissettiğimiz her bağlamda eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, devlet ve ulus-devlet yapılarının dayandığı mantığın katı bir eleştirisi zorunlu hale gelmektedir. Egemenliğin kavramsal temellerine değindikten sonra tarihsel okumasının yapılması kavramın dönüşümünü anlamlandırmak adına önemli olacaktır.

1.1.1. Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi

Egemenlik sistematik bir buluşmanın ürünüdür. Tarihsel kökenler ve felsefi düşüncenin sentezlenmesi ile siyasal moderniteye rengini vermiştir. Dolayısıyla felsefi olan ile tarihsel bir dizi olayın bir aradalığı zamanın siyasal pratiğine katkıda bulunarak egemenlik kavramını meydana getirmiştir. Devletlerin ortaya çıkması ile bağlantılı olarak konumlandırılan egemenlik, felsefi kuruluşu bakımından indirgenmiş bir tanımlama olarak görülebilir. Bunun en temel sebebi kavramın ortaya çıkışında yer alan felsefi kökenlerinin çoğu zaman göz ardı edilmesidir. Dolayısıyla felsefi fikirler bakımından egemenlik kavramının ortaya çıkışını devlet kavramının ortaya çıkışından çok daha önceye konumlandırmak mümkündür (Mairet, 2020, s. 31-32).

Erken dönem devlet olma biçimlerinin çoğu, bir tür krallık ve kralın görevlileri arasındaki ilişki etrafında dönüyordu. Krallar ve aristokrasi, karşılıklı yükümlülükler dizisi içinde hareket ettiler. Kralın görevlileri, kral savaşta başarılı olduğu ve ganimet dağıtabildiği sürece ona sadık kaldı. Otoritenin uygulanması, bir kamu işlevi olarak krallığa değil, bir kişi olarak krala sadakatten kaynaklandı. Bu tür ilk devletler, yalnızca zayıf bir şekilde tanımlanmış piyasa ekonomilerine ve mülkiyet haklarına sahipti. Maaşlı memurlar, yasal çerçeveler ve vergilendirme yoluyla resmi yönetim neredeyse yoktu. Bu tür yönetim biçimleri arasındaki etkileşimler de günümüzün devlet sisteminden önemli ölçüde farklı görünüyordu (Kratowich, 1986, s. 27). Evrensel imparatorluklar, karşılıklı olarak kabul

edilen sınırları değil, yalnızca maddi sınırları tanıdı. Bu tür sınırlar, Roma ya da Çin gibi evrensel imparatorlukların tanımadığı hukuksal denkliği gerektirmekteydi. Çoklu otorite yapıları da yan yana var olmuş; seküler ve dini otorite gibi çağdaş ayrımlar, erken devlet pratiğinde bulanıklaşmıştı. Örneğin Orta Çağ Avrupa imparatorları kutsal statü ve din adamlarını atama hakkı talep ederken, papalık vergi toplama, orduları artırma ve imparatorun kendisi de dâhil olmak üzere laik yöneticileri görevden alma yetkisini talep ediyordu (Tierney, 1988, s. 171).

Tartışmayı derinleştirmek adına egemenlik, Roma'nın siyasal yapısı ve egemenlik anlayışı, tarihsel süreçte farklı aşamalardan geçerek önemli dönüşümler yaşamıştır. Roma, ilk olarak bir kabileler konfederasyonu biçiminde örgütlenmiş ve ardından krallık yönetimiyle yapılandırılmıştır. Bu dönemde kral hem siyasal hem de dinsel otoriteyi elinde bulunduran merkezi bir figür olarak, başrahiplik, başyargıçlık ve başkomutanlık gibi görevleri üstlenmiş ve bu kapsamda *imperium* adı verilen ilahi bir yetkiye sahip olmuştur. *Imperium*, Roma'nın egemenlik anlayışını şekillendiren temel kavramlardan biri olup, kralın gücünü ve yetkisini sembolize eden *fascēs* (bağlanmış değnekler ve balta) ile ifade edilmiştir. Bu dönemde kral hem Senato'ya hem de halk meclisi olan *Comitia Curiata*'ya dayanmakla birlikte, yetkilerinin temeli bu organlar tarafından onaylanmıştır. Ancak *Comitia Curiata*'da pleblerin oy hakkına sahip olmaması, halkın geniş bir kesiminin siyasal katılımını sınırlandırmıştır. Roma İmparatorluğu'nun yükselişiyle birlikte egemenlik kavramı daha merkezi bir yapıya bürünmüş ve yönetim, halkın iradesiyle ilişkilendirilen mutlak bir otorite olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, halkın hak ve yetkilerinin imparatora devredilmesi gerektiği anlayışı öne çıkmıştır. İmparatorluk döneminde ortaya çıkan *lex regia* doktrini, yasa yapma yetkisini imparatorun mutlak otoritesine dayandırarak egemenliğin yasal temelini sağlamlaştırmıştır. Ancak bu dönemin sona ermesiyle birlikte, Hristiyanlık ile siyasal yapıyı dönüştürmüş ve egemenlik fikrinin köklü bir değişim yaşamasına neden olmuştur. Hristiyan dünya görüşü, otoritenin kaynağını dünyevi temsilcilerden ilahi bir güce kaydırarak, siyasi düşüncenin mantığını şehir devleti veya imparatorluk merkezli olmaktan çıkarıp teolojik bir çerçeveye taşımıştır. Bu bağlamda, Roma'nın egemenlik anlayışı, bir yanda krallık döneminde dinsel ve siyasal gücü birleştiren ilahi bir otorite üzerinden şekillenmiş, diğer yanda imparatorluk döneminde halkın yetkilerinin devri ve *lex regia* gibi yasal mekanizmalarla kurumsallaştırılmıştır. Ancak Hristiyanlık ile

birlikte, bu egemenlik anlayışı dünyevi düzlemde teolojik bir düzleme kaymış, otoritenin kökenine ilişkin düşünceler yeniden şekillenmiştir. Bu dönüşüm, Roma'nın siyasal sisteminde halkın rolü, egemenlik ve otorite kavramlarının nasıl ele alındığını anlamak için oldukça önemlidir (Ağaoğulları, 2015, s. 167-168; Pocock, 1975, s. 84). Dolayısıyla burada anlaşılması gereken, egemenliğin felsefi ve tarihsel temellerinin, Roma İmparatorluğu'nun yükselişiyle belirginleşmiş olduğudur. Roma'da merkezi bir otorite altında yönetilme düşüncesi, imparatora halkın hak ve yetkilerinin devredilmesiyle mümkün olmuştur. *Lex regia* doktrini, egemenliğin somut bir biçimde tanımlanmasına olanak sağlamış; yasa yapma yetkisi ve mutlak güç, imparatorun şahsında cisimleşmiştir. Bu dönemde egemenlik, halkın iradesinden türeyen ve tek bir merkezi figürde toplanan bir güç olarak algılanmıştır. Ancak Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, bu egemenlik anlayışının dönüşümüne yol açmıştır. Hristiyanlık, egemenlik fikrini dünyevi iktidarın ötesine taşıyarak otoritenin kaynağını ilahi bir düzleme yerleştirmiştir. Bu geçiş, siyasi düşüncenin eksenini şehir devletlerinden veya imparatorluklardan Tanrı merkezli bir dünya görüşüne kaydırmıştır. Yunan kültüründe bireyin şehirde yaşamak için yaratıldığı fikri, Hristiyanlıkla birlikte Tanrı ile uyum içinde yaşama düşüncesine evrilmiştir. Dolayısıyla, egemenlik kavramı hem tarihsel hem de felsefi bir dönüşüm geçirmiştir. Roma dönemindeki merkezi otorite anlayışı, modern egemenlik teorilerine giden yolu açarken, Hristiyanlık gibi büyük entelektüel ve inanç sistemleri, bu kavramın sınırlarını genişletmiş ve farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çok katmanlı yapı, egemenliğin yalnızca bir devlet formasyonu olarak değil, aynı zamanda felsefi ve teolojik bir mesele olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da hakların devri meselesinin Cicero'nun doğal hak anlayışıyla birebir örtüşmeyebileceğidir. Zira bu süreç daha çok bir pratik ve siyasal gereklilikle şekillenmiştir. Özellikle *lex regia* çerçevesinde halkın haklarının devredildiği iddiası, doğal hak anlayışının bireylerin özgürlüğüne verdiği değerle çelişir gibi görünmektedir. Çünkü doğal hukuk, bireyin sahip olduğu hakların devredilemezliği ilkesine vurgu yapar. Ancak burada önemli bir nokta, halk ifadesinin Roma bağlamında homojen bir kitleyi değil, belirli sınıfsal ayrımları ifade etmesidir. Eğer bu devrin gerçek anlamda halktan ziyade Senato'dan imparatora geçen bir yetki olduğu düşünülecekse, bu süreçte Senato'nun sınıfsal karakterinin büyük etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Roma

Senatosu, patrici ailelerin (aristokratların) bir organı olarak şekillenmiş ve uzun süre bu sınıfın çıkarlarını temsil etmiştir. Dolayısıyla, Senato'nun imparatora yetki devri, yalnızca bir kurumsal düzenleme değil, aynı zamanda sınıfsal bir güç paylaşımı meselesi olarak da değerlendirilebilir (Ağaoğulları, 2015, s. 169-170).

Orta Çağ boyunca yasalar, bireylerin ait oldukları sosyal sınıflar, feodal yükümlülükler, ekonomik pozisyonlar veya dini statü gibi kişisel özelliklerine göre uygulanırdı. Örneğin, bir köylü, bir baron veya bir din adamı için farklı hukuk kuralları geçerliydi. Hukuk, bireyin toplumsal hiyerarşideki konumuna göre değişiklik gösterebilirdi. Feodal devlet, kişisel itaat ve sadakat bağları etrafında dönüyordu. Krallar ve dükler, kendilerine bağlılık yemini eden lordlara emir verirdi. Bu lordlar sırayla daha az yasalara tabi oluyorlardı. Komuta zinciri bu şekilde ilerliyordu. Böylece, bir lordun yasalar üzerindeki kontrolü, sabit bir bölge üzerindeki münhasır kontrolden ziyade sosyal ağlara benziyordu. Bireyler, çeşitli lordlardan, dini otoritelerden ve bazen de kendi farklı yönetim tarzlarına sahip kentsel otoritelerden çoklu yönetim modellerine tabi oldular (Tierney, 1988, s. 171).

Kaya'ya göre, Roma'nın çöküşüyle birlikte, Hristiyanlık egemenlik kavramını teolojik bir zemine taşımıştır. Hristiyanlığın “iyinin, Tanrı'nın iradesine boyun eğmekte yattığı” anlayışı, toplumsal düzeni ilahi bir düzenin yansıması olarak kurgulamıştır. Bu düşünce, Orta Çağ boyunca Avrupa'nın siyasal ve toplumsal yapısını şekillendirmiştir. Hristiyan Avrupa'nın bütünleşmesi, Papa ve Kutsal Roma İmparatoru olmak üzere iki teokratik otoriteye dayanmıştır. Orta Çağ boyunca bu iki otoritenin teokratik konumlarına teorik bir alternatif sunulmamış, siyasal ve hukuki düzenler, dini ilkelerle bütünleşmiş bir yapı sergilemiştir. Bu durum, ideal ve pozitif hukuk, kamusal ve özel haklar ile yasalar ve dini kurallar arasında net ayrımların olmamasına yol açmıştır. Böyle bir bağlamda, toplumsal düzen, “Büyük Varlık Zinciri” olarak adlandırılan ilahi bir hiyerarşi çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu zincir, varlığın en alt katmanından en üstüne kadar birbiriyle bağlantılı bir rütbe ve düzen ilişkisini temsil eder. Egemenlik kavramının bu teolojik bağlamdaki anlamı, Roma İmparatorluğu'nun merkezi otorite anlayışıyla önemli bir kontrast oluşturur. Roma'da egemenlik halkın iradesine dayalı bir siyasi güçken, Orta Çağ'da ilahi düzenin bir yansıması olarak düşünülmüştür. Ancak her iki durumda da egemenlik, toplumu bir arada tutan merkezi bir yapı olarak belirginleşmiştir. Roma İmparatorluğu döneminde yasa yapma yetkisi, imparatorun halk adına hareket etmesine

dayanırken, Orta Çağ'da bu yetki ilahi iradeye bağlı kılınmıştır. Bu durum, modern egemenlik anlayışına giden yolda iki önemli geleneğin bir araya geldiğini gösterir: Roma'nın hukuki ve siyasi merkezîyetçiliği ile Hristiyanlığın ilahi düzen fikri. Hristiyanlık, egemenliği dünyevi bir gücün ötesinde metafizik bir düzenin parçası olarak görerek, siyasal düşüncenin sınırlarını genişletmiştir. Bu birleşim, ideal hukuk, dini kurallar ve siyasi otorite arasında karmaşık bir bütünleşmeye zemin hazırlamış, modern egemenlik kavramının çok boyutlu yapısını şekillendirmiştir. Dolayısıyla bu düşüncenin zemin oluşturduğu dönemde Hristiyan Avrupa'nın bütünleşmesi giderek her şeyden önce iki teokratik otoriteye, Papalık ve Kutsal Roma İmparatoru'na bağlı hale geldi. Orta Çağ boyunca Papa ve İmparatorun teokratik konumlarına teorik bir alternatif yoktu. Bunun en çarpıcı tezahürlerinden biri, ideal ve pozitif hukuk, kamusal ve özel haklar, yasalar ve dini kurallar arasında net ayrımların olmamasıydı. Orta Çağ'ın bir bütün olarak toplum görüşü, en alt yapıdan, varlığın en üst katmanına kadar birbirine bağlılığın ifadesi olan “Büyük Varlık Zinciri” içinde ilahi olarak düzenlenmiş bir rütbe ve düzen hiyerarşisiydi (Kaya, 2022, s. 42-43).

Egemen bir siyasi düzenin, dini otoriteden bağımsız olarak ele alınabilmesi için Orta Çağ düşünce yapısının bütünüyle çözülmesi gerekmiştir. Bu bağlamda, Roma hukukunun ilke ve kurallarının yeniden keşfedildiği ve Batı hukukuna olan ilgiyi canlandırmaya başladığı 12. yüzyılın sonuna kadar, Orta Çağ entelektüel yaşamı kapalı bir sistem olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak, 16. yüzyılın sonlarına kadar siyasi otorite, hukuk ve hakların doğası ile sınırlarına ilişkin meseleler Avrupa siyasi düşüncesinde kayda değer bir tartışma alanı bulamamıştır. Bu bağlamda siyasi otorite hakkında yeni düşünce biçimlerinin oluşmasına zemin hazırlayan gelişmeler arasında belki de en etkili olanı Protestan Reformu'dur (Sigler, 1983). Reform hareketinin getirdiği değişimler, modern devletin temel taşlarının oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır (Ağaoğulları, 2013, s. 92). Reform hareketi yalnızca Avrupa'da Papalığın yargı yetkisi ve otoritesine meydan okumakla kalmamış, aynı zamanda siyasi yükümlülük ve itaat konularını da radikal bir biçimde gündeme getirmiştir. Bu dönemde “Katolik Kilisesi'ne mi, Protestan bir hükümdara mı yoksa belirli bir dini mezhebe mi sadakat gösterilmesi gerektiği” sorusu, çözümü güç bir mesele olarak öne çıkmıştır. Ağaoğulları'na göre, reform hareketi “doğru dine uygun devlet” (Ağaoğulları, 2013, s. 91) anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu anlayış, 16. yüzyılın

ikinci yarısından itibaren Avrupa’da yaygınlaşmış ve özellikle Almanya’daki Otuz Yıl Savaşları sırasında en yoğun formuna ulaşmıştır.

Bu noktada Kilise’nin etkisini açmakta fayda bulunmaktadır. Egemenliğin dönüşümünde yalnızca Orta Çağ’da değil, sonraki yüzyıllarda da Kilise kritik bir rol oynadı. Sheehan’a göre, Avrupa siyaset tarihini devletin zaferi açısından görmenin birçok dezavantajından biri, bu anlatının bizi Kilise’nin devleti kuranların egemenlik iddialarına ne kadar süre meydan okuduğunu gözden kaçırmaya teşvik etmesidir. Örneğin, 1790’da din adamlarının sivil anayasası üzerindeki çatışması, Fransız Devrimi’nin gelişiminde çok önemli bir mesele haline geldi. Bundan sonraki yüzyılda da Kilise ile devlet arasındaki sınır anlaşmazlıkları Fransız siyasetinde önemli bir rol oynadı. Dini ve laik otoriteler arasındaki kültür savaşları, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Alman siyasetinin şekillenmesine etki etti. Bununla birlikte Britanya’da, Katolik Kilisesi’ne duyulan güvensizlik, yasal özgürleşme sorunu çözüldükten sonra bile devam etti. Papalık, adeta Kutsal Roma İmparatorluğu’nun harabeleri üzerinde taç giymiş olarak oturan bir hayalet gibiydi (Sheehan, 2006, s. 5).

Ancak Kilise’nin bu kritik rolüne rağmen, McClelland’a göre (1996) papalar ve imparatorlar arasındaki çatışmayı “Kilise ile devlet arasındaki bir yarışma” olarak tanımlamak yanıltıcıdır. Bu dönemde, hiçbir devlet Kilise’nin varlığı olmadan işleyebileceğini düşünmüyordu. McClelland’a göre, papalar ve imparatorlar arasındaki Hristiyan dünyasının liderliği için çıkan çekişmeler, Orta Çağ tarihçileri tarafından uzun bir süre, iki kilise veya iki imparatorluk arasındaki rekabet olarak görülmüştü. İmparatorlar, tıpkı krallar gibi, papalığın müdahalesine karşı duruşlarını İncil’e dayandırarak teolojik gerekçelerle savundular. Kendilerini papa ile aynı temelden hareket ediyor gibi gösteriyor olsalar da bu durumun gerçeği yansıtmadığı açıktı.

Papalar ve imparatorlar, aslında aynı söylem içinde farklı sesler olarak yer alıyorlardı ve bu, Kilise ile devletin yollarını ayırmak istememelerinden kaynaklanıyordu. Ortak bir söylemi paylaşmaları, büyük ölçüde Kilise’nin lehine bir durumdu. O dönemde, toplumun ne kadar dinsel olursa, Tanrı’ya o kadar yakın olunduğu inancı yaygındı. Papa, Kilise’nin başı olarak Tanrı’ya imparatorlardan ve krallardan daha yakın görülüyordu; dolayısıyla papalığın, tüm laik devletlerden üstün olması gerektiği sonucuna varılıyordu. Papaların, tüm Hristiyan dünyasının Tanrı tarafından atanmış liderleri olduklarını ve laik

yöneticilerin onların yardımcıları olduklarını iddia etmeleri, egemenlik kavramının netleşmediği bu dönemde oldukça doğal bir yorum olarak kabul ediliyordu (McClelland, 1996, s. 125). Dini ve dünyevi güç arasındaki ilişki, çoğu kez, Papa Gelasius'a atfedilen aynı kındaki iki kılıç doktrini terimleriyle tanımlandı (Ağaoğulları, 2015, s. 226). Kın, Hristiyan topluluğunu; iki kılıç ise dini ve laik otoriteyi simgeliyordu. Kilise topluluğunun, laik topluluktan daha yüksek amaçlara hizmet ettiği düşünüldüğünde, laik otoritenin dini otoriteye nasıl üstün gelebileceğini anlamak zordu. St. Paul'un belirttiği gibi, eğer tüm güç Tanrı'dan geliyorsa, o zaman daha az tanrısal bir gücün, daha yüksek tanrısal bir güce tabi olmaması gerektiğini savunmak da oldukça güçlü (McClelland, 1996, s. 125).

Luther'in siyasi düşünceye en önemli katkılarından biri bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Luther prensin iktidarını hiyerarşik olarak Kilise'nin iktidarının üzerine yerleştirmiştir. Prens iktidarının kaynağının doğrudan Tanrı olduğu görüşü ve prensin dinsel bir anlamının da olduğunun nitelendirilmesi sonrasında iktidar yeniden şekillendi. Ancak Luther'in bu görüşü iki kılıç kuramının dışında, iktidarın teoloji politik yönüne doğrudan vurgu yapar niteliktedir. Buna göre tek kılıç kuramı olarak adlandırılabilir. Bütün iktidarlara yegâne kaynağı Tanrı'dır. Prens iktidarı kullanabilmesi ancak "doğru dine" bağlı olmasıyla ve Tanrı'dan aldığı buyrukları yerine getirmesiyle mümkün olabilir. Ancak bu buyruklar halkına zulmeden bir hükümdara şükredilmesi gerektiğini dikte ettiği için Luther en radikal reformcular tarafından bile eleştirilmiştir (Ağaoğulları, 2013, s. 119-122).

Zamanla, devletin yetkilerinin yöneticilerin belirli bir inancı destekleme görevinden ayrılması gerektiği anlayışı ortaya çıkmıştır (Skinner, 1978, s. 352). Bu yaklaşımın temelinde, Kilise'nin insan ile Tanrı arasındaki aracılık rolünden çekilmesi gerektiği düşüncesi yatmaktaydı (Ağaoğulları, 2013, s. 114). Toplum ve devlet arasındaki ilişkinin doğasını yeniden incelemeye yönelik bu itici güç, özellikle Avrupalı olmayan dünyanın keşfiyle ivme kazanmış ve Avrupa'da sosyal ve siyasi düzenlemelerin çeşitliliği konusundaki farkındalığı artırmıştır (Sigler, 1983, s. 53-62). Avrupa ve Yeni Dünya arasındaki ilişki ve Avrupalı olmayanların haklarının doğası, dönemin tartışmalarında merkezî bir yer edinmiştir. Bu durum, siyasi hayatın doğasına dair olası yorumların çeşitliliği konusundaki farkındalığı keskinleştirmiştir. Ancak, bu yorumların hangi yönde

şekillendiği, büyük ölçüde belirli Avrupa ülkelerinin tarihsel bağlamı ve gelenekleriyle bağlantılıdır. Siyasetin değişen doğası, Avrupa'nın farklı bölgelerinde çeşitli şekillerde deneyimlenmiş ve yorumlanmıştır (Held, 2013, s. 216-218). Bu bağlamda egemenlik, iktidar ve yönetimin doğasına ilişkin kadim bir sorunun yeniden ele alınmasında önemli bir araç haline gelmiştir. Yerleşik otorite biçimlerine artık kesinlik atfedilemediği bir dönemde, egemenlik fikri, siyasi güç ve yönetim arasında yeni bir ilişki kurmayı mümkün kılmıştır. Kilise, devlet ve toplum arasındaki mücadele bağlamında, egemenlik kavramı, iktidar iddialarının meşruiyetini anlamının alternatif bir yolu olarak öne çıkmıştır. Egemenlik üzerine ortaya çıkan tartışmalarda, bu kavramın anlamı konusunda başlangıçta çok az bir uzlaş sağlanabilmiştir. Toplumdaki üstün gücün doğru konumu, bu gücün otoritesinin kaynağı, gücün sınırlandırılabilirliği ve bu gücün hangi amaçlara yönelik kullanılacağı gibi temel meseleler üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür (Held, 2013, s. 218-219). Birçok düşünür, dini ve siyasi iddiaların bölgesel sınırlarla sınırlandırılmasına dayanan Augsburg Antlaşması (1555) ve özellikle Westphalia Antlaşması'nın (1648), modern anlamda egemenlik kavramının kesin biçimde tesis edilmesinde belirleyici olduğunu ileri sürmektedir.

1.1.2. Modern Devletin Oluşum Süreci ve Tarihsel Dinamikleri

Egemenlik düşüncesi, siyasi gücün hükümlanlığını meşru kılabilmek için yeni bir siyasi iktidarın köklenmesine zemin oluşturmuştur. Bu yeni siyasi iktidar yapısı karşımıza devlet olarak çıkmaktadır. Varlık nedenini egemenlik sayesinde bulan modern devlet, kurumsallaşarak meşruiyetini doğrudan kendinden alarak kendini var eder. Burada Machiavelli'in yaptığı gibi hükümdarı yalnızca somut eylemleriyle düşünmek değil, devleti egemenlikle özdeşleştirmek onu soyut bir bütün olarak konumlandırmak gerekmektedir (Akal, 2013, s. 72). Dolayısıyla denilebilir ki modern devletin ortaya çıkışı, egemenlik kavramı ile doğrudan bağlantılıdır. Siyasal gücün ve şiddet tekelinin kamunun elinde toplanmasıyla toplumsal ve ekonomik olarak bağımsız modern devletten bahsetmek mümkün olacaktır (Teschke, 2017, s. 364).

Antik Yunan döneminde şehir-devleti veya polis, devlet ve toplum arasında bir ayrım yapmıyordu; polis, vatandaş-yöneticiler tarafından yönetiliyordu. Antik Yunan'da vatandaşlar, hem devlet otoritesinin altında yaşayan kişiler hem de kamusal kurallar ve düzenlemeleri oluşturan kişilerdi. Bu nedenle, halk (*demos*), yasama ve yargı işlevlerini

yerine getiriyordu; çünkü Atina'daki vatandaşlık anlayışı, bu işlevlere katılımı ve devlet işlerine doğrudan müdahil olmayı gerektiriyordu. Atina demokrasisi, sivil erdem ilkesine genel bir bağlılık istiyordu ve bu bağlılık, Cumhuriyetçi şehir devletine adanmışlığı ve özel yaşamın kamu yararına hizmet etmesini ifade ediyordu. Kamusal ve özel yaşamın iç içe geçtiği bu sistemde, insanlar ancak polis içinde ve onun aracılığıyla kendilerini gerçekleştirebiliyor ve yurttaş olarak onurlu bir şekilde yaşayabiliyordu. Ancak Akal'a göre geleneksel bakış açısına göre Antik Yunan'dan Roma İmparatorluğu'na kadar siyasi bir iktidar söz konusu olduğu için devlet hep vardı (Akal, 2013, s. 39).

Bütün bunların arka planına bakıldığında dördüncü ve beşinci yüzyıla kadar uzanan bir süreç karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü yüzyıl boyunca ve beşinci yüzyılda doruğa ulaşan Roma İmparatorluğu, iç güç mücadelelerinin ve dış düşmanların artan baskısı altına girdi. Beşinci yüzyılın ortalarında, imparatorluk sınırlarının ötesinden çeşitli kabileler batı imparatorluğunu işgal ederken, yalnızca Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans imparatorluğu) hayatta kaldı. Kilise liderleri imparatorluk yönetiminin bir kısmını üstlenirken (aslında piskoposlar önceki eyalet sınırlarını kaplıyordu), yerel reisler bir miktar güvenlik sağlıyordu. Böylece, ekonomik işlemler ve kamu güvenliği, büyük ölçüde takas mübadelesiyle son derece yerelleşti ve madeni para kullanımı büyük ölçüde azaldı. Karolenj imparatorluğu, özellikle Charlemagne altında bir an için daha büyük bir birlik getirdi, ancak ıskellik olmadan, imparatorluk kısa sürede daha küçük krallıklarda dağıldı. Bir kez daha, yabancı istilalar yerel savunmada avantaj sağladı ve böylece yerel baronları herhangi bir merkezi yönetim üzerinde güçlendirdi. Feodal yönetim, toprağa ve yerel lordlara bağlı olan serfler ile kişisel, karşılıklı bağlar yoluyla daha yüksek aristokratlara emanet edilen yerel lordlar tarafından yönetildi (Evans, 1995, s. 2-10). Krallık ve merkezi otorite tartışmalı ve zayıf kaldı. Batı Avrupa'nın kaderi on birinci yüzyılın ortalarına kadar böyleydi.

Ancak on birinci yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'daki durum değişmeye başladı ve burada modern devletin başlangıçlarını görüyoruz. İklimdeki değişimler, askeri ve tarımsal teknolojiye ilerlemeler, azalan dış tehdit seviyeleri ve genişleyen ticaret, feodal düzen üzerinde giderek artan bir baskı oluşturdu. Hırslı hükümdarlar kendilerini yerel yöneticilere karşı savunmaya başladılar. Vergilendirme, idare ve toplumun hareket tarzı, devletin sosyal hayatın her alanına müdahale etme kabiliyetini artırdı. Artan ekonomik

Üretkenlik, yöneticilerin daha fazla gelir elde etmesine izin verdi. Daha k lordlara emekli maaşları ve vergi paylaşımı yoluyla merkezi yönetimde bir pay vererek, kraliyet otoritesi kademeli olarak kraliyet alanını genişletti. Daha yüksek gelirler, kralların sonunda, genellikle yılda 40 günden fazla olmayan geçici feodal hizmetin yerini almak için sürekli ordular kurmasına izin verdi. Böylece, on beşinci yüzyılın ortalarında, Fransız monarşisi nihayet neredeyse 15.000 askerden oluşan bir daimî ordu kurabildi (Hinsley 1969; Hinsley, 1986).

Bu bağlamda denilebilir ki modern devlet öncesi yapılar sınırları oldukça belirsiz olan konfederasyonlar şeklindeydi. Bir yapının devlet olarak nitelendirilebilmesi ancak bir bütünlük arz edebilmesi ile mümkün olabilirdi. Merkezileşmemiş premodern yapılar bu sebeple bir devlet olarak adlandırılmayacaktı (Poggi, 2014, s. 31-35). Philpott'a göre ise, modern devlet teorisinin kökenini Protestan Reform hareketleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda Philpott'a göre reform olmasaydı, bildiğimiz Westphalia düzeni muhtemelen ortaya çıkmayacaktı. Buradaki argümana göre reform gerçekleşmemiş olsaydı egemen devletler sisteminin aynı biçimde ya da aynı zamanda ortaya çıkmayacaktı. Karşıt görüşler ise Westphalia sisteminin ekonomik ve yapısal değişimler, ticaretteki ilerlemeler, toplumsal ve sınıfsal gelişmeler, teknolojik ve askeri yenilikler ve küresel gteki değişimlerin etkisiyle yine de gelişebileceğini ne sürmekteydi. Reform ile ilgili karışıklık yaşayan devletler aynı zamanda Westphalia egemenliğine eğilim gösteren devletler olurken, bu tür krizler yaşamayan devletler böyle bir eğilim geliştirmemişti. Bu bağlamda Protestanlığın kendisinin ve Protestan fikirlerin egemenliğe yönelik içsel bir yönelim içerdiğini söylemek mümkündü. Dahası, bu güçlü korelasyonlar Westphalia'nın Reform olmadan ortaya çıktığı varsayılan senaryolarda yoktu; bu durumlarda Westphalia'yı destekleyen devletler ona ilgi duymadan önce gerekli devlet kurumlarını, askeri gücü veya zenginliği geliştirmemişken, bazı güçlü ve zengin devletler aslında ona karşı çıkmıştı. Westphalia'nın gerçekleşmesine önemli ölçüde katkıda bulunan askeri devrimin de reformdan etkilendiği görülmektedir. Coğrafi ve tarihsel örüntüler birlikte, Protestan Reformu'nun Westphalia düzeninin şekillenmesinde çok önemli olduğu görüşünü güçlendirmektedir (Philpott, 2001, s. 206-207).

Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından Avrupa'da Kilise'nin etkisinin azalması ile birlikte egemen tek ve merkezi bir karaktere kavuşmuştur. Bu açıdan bakıldığında Beriş'e

göre modern devletin temelleri 15. ve 16. yüzyılda aranmalıdır (Beriş, 2021, s. 42). Egemenliğin kökeni ve tarihi devletin kökeni ve gelişimiyle eş zamanlı ilerlemektedir. Egemenlik ile ilgili oldukça açık bir tanımlama yapmak mümkündür: “Egemenlik siyasi toplulukta nihai ve mutlak bir otoritedir” (Hinsley, 1986, s. 1). “Ve başka hiçbir yerde nihai ve mutlak otorite yoktur” (Hinsley, 1986, s. 26). Egemenlik fikrinin içerdiği düşünce, bir toplulukta, belirli bir bölgedeki kural ve düzenlemelerin çerçevesini belirleme ve buna göre yönetme hakkına tartışmasız sahip olan bir siyasi otoritenin var olduğudur.

Modern dünyada devletin üstün konumu, Orta Çağ’ın hukuk merkezli anlayışıyla derin bir tezat oluşturur. Feodal dönemde temel kavram, bugün anladığımız anlamda devlet değil, evrensel ve ebedi bir düzenin parçası olan hukuktu. Bu hukuk, insan iradesinin ürünü olarak değil, teamüller ve emsallerin incelenmesiyle keşfedilmesi gereken bir olgu olarak kabul edilirdi. Krallar, konseyler ve yargıçlar hukuku ortaya çıkarır ve şekillendirirdi; ancak yeni bir hukuk yaratamazlardı. Yeni bir hukuk yaratma yetkisi, yalnızca Tanrı’ya atfedilen bir güçtü, çünkü bu, bir irade eylemiyle yeni bir yükümlülük getirme anlamına gelirdi. Siyasi otoriteler, yani zorlayıcı güce dayanan yasal yetkiyi kullanan kurumlar, diğer toplumsal kuruluşlar gibi hukuka bağlı görülürdü. Hukuk, siyasi düzenin bir ürünü olarak ya da ona ayrıcalıklı bir şekilde bağlı bir yapı olarak düşünülmezdi. Aksine, tüm toplumsal ilişkilerin ve rollerin haklarını ve sorumluluklarını düzenleyen nesnel ve evrensel bir normatif sistem olarak algılanırdı. Feodal kralların sahip olduğu üstünlük, sosyal hiyerarşi içerisindeki yasal statülerinin sağladığı ayrıcalıklardan ve imtiyazlardan kaynaklanıyordu. Ancak, on üçüncü yüzyılda Roma hukuku kavramlarının yeniden keşfi ve Batı hukuk düşüncesine entegrasyonu öncesinde, özel hukuk ve kamu hukuku arasında keskin bir ayrım yoktu. Aynı şekilde, bir kralın özel hakları ile tüm toplumu temsil eden kamu otoritesi arasındaki fark da belirgin değildi. O dönemde, akrabalık bağları, feodal sistem ya da ekonomik topluluklardan farklı bir siyasi düzen olarak devlet kavramı neredeyse hiç mevcut değildi. Hukuk, ortak bir refah düzenini temsil ediyordu ve kral, baronlar arasında “eşitler arasında birinci” konumundaydı. Tebaası, çeşitli kurumsal yapıların bir parçası olarak, yasanın farklı yönlerini temsil eden birlikteliklere üyeydi. Toplum, herkesin geleneksel statülerine dayalı ekonomik, askeri ve dini görevler üstlendiği organik bir hiyerarşi olarak tasavvur edilmişti (Benn vd., 1959, s. 256).

Modern öncesi Avrupa’da siyasi otorite çok çeşitli seküler, dini kurumlar ve bireyler arasında paylaşılıyordu. Bu paylaşım imparatorlar, krallar, prensler ve soylular, piskoposlar, başrahipler ve papalık, loncalar ve şehirler, kırsal toprak ağaları ve burjuva tüccarlar ve zanaatkârlar arasındaydı. Modern devlet projesi, birbiriyle örtüşen ve çoğu zaman çekişmeli olan bu yetki alanlarını merkezi bir devletin kurumları aracılığıyla değiştirmeyi amaçlıyordu. Egemenlik teorisi bu çabayı meşrulaştırdı. Bu teori, herhangi bir devletin hükümetinin, kontrol ettiği topraklardaki insanlar, kaynaklar ve nihayetinde diğer tüm otoriteler üzerindeki üstünlüğünü iddia ediyordu. Devlet egemenliği, siyasi topluluk içindeki nihai otoritenin, iradesi başkaları tarafından emredilmeksizin yasal ve haklı olarak emredilen ve bu nedenle mutlak olan devlette olduğu anlamına geliyordu çünkü kendisinden başka kimseye karşı sorumlu değildi. Tarihsel olarak devlet egemenliği, Avrupa’da Otuz Yıl Savaşları’nı sona erdiren 1648 Westphalia Antlaşmasından sonra siyasi düşünceye hâkim olmuştur. O zaman hükümetler, dönemin en önemli meselesi olan dini inanç konusunda birbirlerinin dış müdahalelere karşı özerkliğini tanıdılar. Hükümetler artık kendi devletleriyle çatışan yabancı dindaşlarını desteklemeyeceklerini taahhüt ettiler. Bu anlaşma, bölgesel otorite ile mezhep grupları arasındaki güç dengesini devlet lehine değiştirdi. Devletin kendi nüfusu üzerinde etkili bir kontrol ve denetim sistemi kurmasının ön koşulunu yarattı. Bu tür bir egemenlik, toprakların işgali ve mülkiyeti üzerine kuruludur. Toprak bütünlüğünün mekânsal boyutu en açık şekilde içeriği yani iç alanı dışarıdan yani uluslararası alandan ayıran toprak sınırlarının çizilmesinde kendini gösterir. Egemen tarafından yönetme böylece mekân, insan ve kaynakların topraklaştırılmış sınırlar içinde ustaca bir araya getirilmesini amaçlamıştır. Tarihsel olarak birkaç yüzyıla yayılan gelişmelerin bir sonucu olarak, modern teritoryal devlet, uluslararası olarak tanınan net bir sınıra sahip sürekli bir toprak parçası içindeki bir nüfus için yetkili siyasi kural koymanın münhasır gücünü iddia eden farklılaştırılmış hükümet kurumları, ofisleri ve personeli topluluğu olarak ortaya çıkmıştır (Axtmann, 2004, s. 260).

Spruyt’a göre ise egemenlik, tanımı gereği, iç hiyerarşi ve bölgesel sınırlardan oluşur. Otoritenin kapsamı bu nedenle resmi sınırların varlığını gerektirir. Buna karşılık feodalizmde otorite kişisel bağlarla tanımlandığından, bireyler arasındaki yükümlülükler ve hiyerarşi dağınıktı. Kişisel yükümlülükler *ad hoc* ve duruma özeldi. Sonuç olarak, bireyin statüsü, kişinin niteliği, toplumsal düzenin korunmasında önemli bir bileşen

haline geldi. Feodalizm, bir kişisel yükümlülükler sistemi olarak, doğum, silah taşıma yeteneği ve bireyin toplumdaki yerini gösteren diğer işaretler gibi ayrımlara dayanıyordu. Otoritesi, inananlar topluluğuna rehberlik etme rolüne dayanıyordu. Otoritenin kapsamı Hristiyan dünyasına kadar uzanıyordu. Dolayısıyla kişiyi bu otorite biçimine tabi kılan, bir mümin olarak sahip olduğu statüydü. Kilise içinde papa, diğer piskoposlar üzerindeki üstünlüğünü giderek artırdı ve laik ve sıradan din adamlarını Roma'dan gelen emirlerine tabi kılmaya çalıştı. Dışarıda ise Papa evrenselci üstünlük iddiasındaydı; diğer tüm güçler ona tabiydi. İmparatorlar ve krallar güçlerini sadece Papa'nın onayıyla ellerinde tutuyorlardı. Sonuç olarak, kilise ekonomik ve idari olarak yerel ötesi bir örgüt olarak kurulmuştu. İnananlar topluluğu söz konusu olduğu sürece faaliyet gösteriyordu. Papa, Hristiyan Avrupa'nın her köşesinden gelir elde edebiliyordu ama aynı zamanda Roma'nın emirleri toplumun en yerel düzeyine kadar nüfuz edebiliyordu (Spruyt, 1994, s. 56)

Orta Çağ Avrupa'sında, Kilise'nin geniş otoritesi toplumsal yapılar üzerinde derin ve kapsamlı bir etki oluşturmuştu. Bu dönemde Kutsal Roma İmparatorluğu, birbiriyle çelişen farklı örgütlenme ilkelerinin bir araya geldiği karmaşık bir siyasi ve dini yapıyı temsil ediyordu. İlk olarak, imparatorluk, eski Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olduğu iddiasıyla şekillendirilmişti. Bu bağlamda, Gallia, İtalya, Germania ve Doğu Avrupa'nın belirli bölgelerini kapsayan bir toprak bütünlüğüne sahip olması gerektiği savunuluyordu. İkinci olarak, Kutsal Roma İmparatorluğu, inananlar topluluğuna dayalı bir dini meşruiyet anlayışını benimsemişti. Bu çerçevede, imparatorluk, bölgesel sınırların ötesinde, Hristiyan Avrupa'yı bir araya getiren bir yapıyı hedeflemekteydi. Alman kralları, Fransız ve İngiliz kralları üzerinde üstünlük iddiasında bulunmuş, ancak bu iddialar pratikte yeterince uygulanamamıştı. Bununla birlikte, teorik düzlemde Alman krallarının üstünlüğü kabul görmekteydi. Bu doğrultuda, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yönetim ilkesi evrensel bir otorite anlayışına dayanıyordu ve bu anlayış, tüm bireyleri tek bir Hristiyan imparatorluk çatısı altında birleştirme amacını güdüyordu. Seküler ve dini meşruiyetin bu ikili yapısı, belirgin bir hiyerarşik otorite oluşturulamamasına neden oldu. Bir bakış açısına göre, imparator, papa da dâhil olmak üzere tüm yöneticiler üzerinde evrensel otoriteye sahipti. Ancak aynı zamanda Kilise de bu otoriteyi kendisine atfediyordu. Bu durum, "iki kılıç doktrini" olarak bilinen bir anlayışı ortaya çıkardı; buna göre, seküler otorite ruhani otoriteye hizmet etmek

durumundaydı. Bu ikili otorite yapısı, dönemin siyasi ve dini ilişkilerinde sürekli bir gerilim kaynağı olarak varlığını sürdürdü (Spruyt, 1994, s. 56).

Modern devletin en belirgin özelliklerinden biri, bireyleri akrabalık bağları, kabile aidiyetleri ya da dini inançlardan bağımsız olarak mekânsal sınırlarla tanımlamasıdır. Bu bağlamda, bireyler, yalnızca belirli bir coğrafi alanda bulunmalarına dayanarak kimlik kazanan, şekilsiz ve homojen varlıklar olarak ele alınır. Modern devlet, yalnızca bölgesel bir yapıya sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda içsel egemenlik iddiasıyla da öne çıkar. Bu özellik, modern devleti diğer siyasi örgütlenmelerden dışsal olarak sınırlandırılmış bir yapı haline getirir. Başka bir deyişle, modern devlet, sınırları dışında herhangi bir otorite iddiasında bulunmazken, sınırları içinde kendi üstünde hiçbir otoriteyi kabul etmez ve nihai otoriteyi kendine atfeder. Weber'in klasik tanımıyla ifade edilecek olursa, modern devlet, şiddet tekeli elinde bulundurduğunu ve nihai yargı merci olduğunu iddia eder. Weber'e göre, tarih boyunca farklı siyasi örgütlenmeler çeşitli görevler üstlenmiş olsa da modern devleti diğer örgütlenmelerden ayıran temel özellik, belirli bir toprak parçası üzerinde fiziksel şiddet kullanma hakkını tekeline almış olmasıdır. Geçmişte, aşiretlerden farklı topluluklara kadar çeşitli yapıların şiddet uygulaması yaygın bir durumken, günümüzde yalnızca devlet, fiziksel şiddet kullanma yetkisini meşru bir hak olarak elinde bulundurmakta ve bu yetkiyi başkalarına ancak kendi belirlediği sınırlar çerçevesinde devretmektedir. Bu bağlamda, devlet, meşru şiddet kullanma hakkının tek kaynağı olarak görülmektedir ve siyaset de devlet içindeki veya devletler arasındaki iktidar mücadeleleri ile doğrudan bağlantılıdır (Weber, 2004, s.33).

Weber'in ifade ettiği bu yapı, modern devletin içsel egemenlik anlayışını pekiştiren temel unsurlardan biridir. Ancak, bu anlayış, Orta Çağ yönetim sistemleriyle keskin bir tezat oluşturur. Erken Orta Çağ'da yönetim sistemleri, günümüz modern devlet yapılarından oldukça farklı özelliklere sahipti. Bu sistemler, bölgesel bir yapıdan yoksundu ve egemenlik iddiaları sıklıkla tartışmalı bir zeminde şekilleniyordu. Yine de bu sistemlerin belirli bir coğrafi alan üzerinde kontrol sahibi olmadığını düşünmek yanıltıcı olur. Toplayıcı kabileler, göçebe akrabalık yapıları ve çeşitli imparatorluklar, yönetim sistemleri altında belirli mekânları işgal etmiş ve bu alanlar üzerinde hakimiyet kurmuşlardır. Burada temel mesele, bu yönetim sistemlerinin sabit bölgesel parametrelere dayanıp dayanmadığı ve bu parametrelerle tanımlanıp tanımlanmadığıdır. Orta Çağ

döneminde yönetim sistemleri yalnızca ayrıcalık temelli yapılarla değil, aynı zamanda bölgesellikten yoksun bir örgütlenme mantığıyla karakterize edilmiştir. Örneğin, feodal yönetim sisteminde lordlar, kendilerine tahsis edilen malikâneler ve topraklar üzerinde yargı yetkisine sahip olsalar da bu bölgesel hakimiyet, feodal düzenin temel belirleyici özelliği değildi. Bu nedenle, feodal sistemdeki yönetim yapıları, modern devletin sabit ve mekânsal sınırlarla tanımlanan egemenlik anlayışından önemli ölçüde farklılık göstermektedir (Spruyt, 1994, s. 34-35).

Philpott'a göre, 1648 Westphalia Antlaşması, modern devletin başlangıcı olarak değerlendirilebilecek önemli bir dönüm noktasıdır. Antlaşma, Avrupa'da devletin meşru yönetim birimi ve otoritenin temel kaynağı olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, antlaşmanın öne çıkan ilkeleri arasında, devletlerin özerklik ve eşitliği ile Avrupa devletleri arasındaki bağımsız eylem anlamına gelen güç dengesi ilkesi yer almaktadır. Westphalia Antlaşması sonrasında Kutsal Roma İmparatorluğu varlığını sürdürmekle birlikte, büyük ölçüde müzakereci bir organ haline gelmiştir. Artık çağdaş bir devlet yapısından ziyade, egemen devletler arasında bir ittifak görünümündedir. İmparatorun otoritesi, Orta Avrupa'daki Habsburg topraklarının hükümdarı olarak sahip olduğu yetki düzeyine indirgenmiştir. Aynı şekilde, Papa'nın siyasi gücü de büyük ölçüde etkisiz hale getirilmiştir. Antlaşmanın önemli hükümleri arasında, Alman prenslerinin imparatorluğun dışında ittifak yapma hakkının suç olmaktan çıkarılması dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, başka bölgelerde devlet olma hakkı da resmi olarak tanınmıştır. Antlaşma, İsviçre Konfederasyonu'nu fiilen bağımsız bir yapı haline getirirken, Hollanda'nın egemenliğini ve bağımsızlığını da ayrı bir antlaşma ile kabul etmiştir. Westphalia Antlaşması'nın siyaset ve din ilişkilerine yönelik düzenlemeleri, modern devlet egemenliğinin sağlamlaşmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Antlaşma uyarınca, prensler, kendi topraklarındaki dini muhaliflere ibadet özgürlüğü tanımayı kabul etmiştir. Ancak ne prenslerin ne de imparatorun başka bir prensin topraklarındaki dini meselelere müdahale etmesine izin verilmiştir. Bu düzenlemeler, modern egemenlik anlayışının temelini oluşturmuş ve Avrupa'da devletlerin bağımsız birimler olarak varlığını güçlendirmiştir. Philpott'un analizine göre, Westphalia Antlaşması, dini çatışmaların sonlandırılması ve devletlerin özerklik temelinde bir sistem içinde yer alması bakımından modern uluslararası sistemin ilk adımlarını temsil

etmektedir. Bu süreç, ulusal egemenlik kavramının güçlenmesine ve Avrupa’da modern devlet düzeninin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Philpott, 2001, s. 30-31).

Westphalia Anlaşması, Avrupa tarihinde, uluslarüstü ve kapsayıcı politik-teolojik bir sistemin sona erdiği ve modern seküler egemen devletler topluluğunun temellerinin atıldığı önemli bir siyasi dönüşümün sembolü olarak kabul edilmektedir. Anlaşma, papalık otoritesi altında şekillenen ve egemen devletlerin herhangi bir dış müdahaleden bağımsız şekilde eşitsiz bir düzende bir arada yaşadığı Orta Çağ Hıristiyan düzeninin sonunu işaret etmiştir. Westphalia’dan itibaren devlet egemenliği, önce Avrupa’da, ardından küresel ölçekte, çeşitli siyasi sistemlere uyarlanabilecek güçlü bir kavram haline gelmiştir. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, devlet egemenliği hem uluslararası hem de iç politikada Avrupa genelinde köklü bir ilke olarak benimsenmiştir. Egemen devletler, birbirlerinin bağımsızlığını ve işlerine karışmama hakkını tanımış, bu anlayış uluslararası hukukun temelini oluşturmuştur. Ancak bu hukuk, egemen devletlerin üzerinde bir otorite olarak değil, onların karşılıklı mutabakatıyla oluşturulan bir düzenleme olarak ortaya çıkmıştır. Devlet egemenliğinin sürdürülebilir olması, yalnızca gücün kullanılmasına değil, aynı zamanda yasallık ve meşruiyete dayandırılmasına bağlıdır. Özellikle dini fikirlerin kıta genelinde güçlü bir şekilde yayıldığı bu dönemde, Avrupalı hükümdarlar kralların ilahi hakkı doktrinini benimseyerek bu ihtiyacı karşılamışlardır. Bu doktrin, hükümdarların Papa’nın onayına ihtiyaç duymadan Tanrı tarafından meşru kılındığı fikrini öne sürmüştür. Başka bir ifadeyle, hükümdarlar egemen sayılmıştır çünkü Tanrı tarafından bu role atanmışlardır. Kralların ilahi hakkı doktrinini, Papa’nın siyasi otoritesini önemli ölçüde zayıflatmıştır. Hükümdarlar artık yönetimlerinin tanrısal doğasını onaylatmak ya da kutsatmak için papalık otoritesine ihtiyaç duymamaktadır. Böylece, Batı dünyasında devlet egemenliğinin meşrulaştırılmasında Kilise’nin rolü azalmış, bu rol büyük ölçüde devletin kendisine devredilmiştir. Bu dönüşüm, Westphalia öncesi dönemde şekillenmeye başlayan siyasi düşüncelerden de derinlemesine etkilenmiştir. Kadlecová’ya göre, devlet egemenliği kavramı, ilk kez bu dönemde sistematik bir şekilde ele alınmış ve formüle edilmiştir. Bu düşünce, egemenliğin seküler bir temele oturtulması sürecinin başlangıcını teşkil etmiş ve modern devletin oluşumunu hızlandırmıştır (Kadlecová, 2024, s. 12).

Westphalia Anlaşması, sınırların tanınması ve siyasi otoritenin bu sınırlar içinde münhasır olmasını sağlamasıyla, egemenlik anlayışının kurumsallaşmasında kritik bir rol oynamıştır. Bu ilkeler, devletler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde o kadar etkili olmuştur ki, düşünürler sıklıkla çağdaş uluslararası sistemi “Westphalia Sistemi” olarak adlandırmıştır. Ancak bu ilkelerin oluşumu, Westphalia’dan çok önce başlamış ve bu sürecin tamamlanması uzun yıllar almıştır. Krasner’e (1999) göre, egemenlik kavramı, Westphalia Anlaşması ile Avrupa’da kurumsallaşmış olsa da dünyanın diğer bölgelerine yayılması özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dekolonizasyon süreciyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda, Westphalia, Latin Hristiyan âleminin Avrupalı siyasi elitlerinin papalık ve imparatorluk otoritesine boyun eğme zorunluluğuna son verme hedefine ulaşmalarını sağlayan önemli bir dönüm noktasıdır. Bu hedefin gerçekleştirilmesiyle birlikte Avrupa’nın büyük bir bölümünde devlet egemenliği kavramı kurumsallaşmıştır. Westphalia Anlaşması, devlet egemenliğinin temelini oluşturan iki önemli ilkeyi tesis etmiştir. İlk olarak, Katolik ve Protestan hükümdarlar ile devletler arasında eşitliği benimseyen, aynı zamanda dini azınlıklara belirli haklar ve güvenceler sağlayan dini hoşgörü ilkesi öne çıkmıştır. Bu ilke, dini meselelerde hiçbir otoritenin üstünlük talep edemeyeceğini vurgulamış ve dini eşitlik anlayışına dayalı bir düzen inşa edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu düzen, Birleşmiş Milletler Şartı gibi modern uluslararası hukuk metinlerinde etkisini göstermiştir. İkinci olarak, Westphalia Anlaşması, hükümdarlar arasında gelecekteki anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesi için belirli kurallar oluşturmuştur. Bu adım, modern uluslararası hukuk sisteminin gelişiminde dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Böylece anlaşma hem devletlerarası ilişkilerde hem de uluslararası hukuk normlarının şekillenmesinde temel bir rol oynamıştır (Kadlecová, 2024, s. 12).

Spruyt’a göre, modern devletin temel yapı taşlarından biri olan toprak egemenliği ilkesi, Westphalia ile açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu ilkeye göre, siyasi otorite bölgesel sınırlarla tanımlanmış olup, hükümdarların kendi sınırlarının ötesinde yasal talepleri bulunmamaktadır. Buna karşın, hükümdarlar kendi sınırları içinde mutlak otoriteye sahiptir. Egemenlik karşılıklı olarak kurucu bir yapıya sahiptir. Eğer bir hükümdar, eyaletlerinin bazı ayrıcalıklarını gönüllü olarak devrederse, bu durum başka bir devletin o eyaletler üzerinde yetki talep etmesine yol açabilir. Egemenlik ilkesi, hukuksal özerkliğin yanı sıra toplumsal çıkarların uluslararası düzeyde korunmasını sağlayan

mekanizmalar oluşturmuştur. Bu durum, devlet örgütlenmesi mantığının iç hükümet ve dış ilişkiler bağlamında yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Westphalia Anlaşması, bu bağlamda, hem modern devlet egemenliğinin kurucu bir temeli hem de uluslararası ilişkilerde barışçıl çözüme yönelik bir sistem olarak kabul edilmiştir. Bu ilkeler, günümüz uluslararası sisteminin temel dinamiklerini belirlemeye devam etmektedir (Spruyt, 1994).

Çelebi'nin ifadelerinde Schmitt, devletin tarihsel bir olgu olduğunu vurgular. Schmitt, devletin tarihsel bir momentte ortaya çıkan bir siyasal birlik olarak tanımlanması gerektiğini belirtir. 1648 Westphalia Antlaşması sonrasında ortaya çıkan mutlak egemen devlet modeli, Schmitt'in siyasal düşüncesinin temelinde yer alır. Yani, Schmitt'e göre, modern devletin şekli ve işleyişi ancak bu dönemdeki ulus-devlet anlayışında tam anlamıyla oturmuştur. Schmitt, devletin, yalnızca modern dönemin bir özelliği olduğunu savunur. Eski Yunan'daki *polis* ya da Kutsal Roma İmparatorluğu gibi önceki siyasal oluşumlar, onun düşüncesine göre “devlet” olarak tanımlanamaz. Bu siyasal yapılar, devletin bugünkü anlamındaki kurumsal yapıyı ve etkinlik biçimini taşımamaktadır. Bu noktada Schmitt, tarihsel olarak devleti tanımlarken, geçmişteki siyasal sistemleri günümüz devlet anlayışıyla örtüştürmenin yanlış olduğunu belirtir. Schmitt'in düşüncesinde, devlet, siyasal gerçekliğin dayattığı koşullara ve ihtiyaçlara göre şekillenen bir yapıdır. Dolayısıyla, devletin formu ve işleyişi, yalnızca ideolojik ya da tarihsel bir sürecin ürünü değil, aynı zamanda tarihsel bir anın gerekliliklerine ve siyasal dinamizmin ihtiyaçlarına dayanır. Bu bakımdan, devleti aşkınlılaştırmak (yani, onu tarihin dışında bir yerde var olan bir olgu olarak görmek) Schmitt'e göre yanıltıcı olur. Schmitt, siyasal kavramının tarihsel bir kesitte şekillenen bir yapı olduğunu ifade eder. Devlet, sadece bu tarihsel momentin belirli koşulları altında oluşan bir yapıdır. Bu nedenle, devletin mutlak bir kavrayış ya da biricik taşıyıcı olarak görülemeyeceğini, yani siyasal düşüncenin geçmişte, şimdiki zaman ve gelecekteki tüm formlarını kapsayan bir yapıya sahip olmadığını vurgular. Dolayısıyla Schmitt'in siyasal düşüncesi, devletin tarihsel bir olgu olarak kabul edilmesini, devletin mutlak ve evrensel bir kavram olmadığını belirtir. 1648 sonrasında şekillenen mutlak egemen devlet modeli, devletin siyasal ve kurumsal yapısının belirleyicisi olarak kabul edilir ve diğer tarihsel siyasal yapılarla karıştırılmamalıdır (Çelebi, 2008, s. 139-140).

Teschke'ye göre ise, modern devletin ortaya çıkışı devrim sonrası İngiltere'de kapitalizmin yükselişi ile ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte modern devletler sisteminin kökenlerini 1648 Westphalia Antlaşması'na dayandırmanın yani 1648 söylencesinin tarihsel olarak yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, devlet oluşumlarının kökenini sınıf ilişkilerinde aramak gerektiğini savunmaktadır. Bu tarihsel kökenlerin göz ardı edilmesi, devlet oluşumlarının ve jeopolitik dönüşümlerin neden genellikle istikrarsız olduğunu anlamayı zorlaştırmaktadır (Teschke, 2017, s. 355).

Bu bağlamda modern teritoryal devlet³, çağdaş siyaset teorisinde yaygın olarak bilindiği şekliyle, erken modern Avrupa'da şekillenmeye başlamıştır. Bu süreç, teritoryal olmayan hanedan yönetim sistemlerinin gerilemesi ve egemenliğin hükümdarların şahsından ulusal halklara devredilmesiyle ivme kazanmıştır. Ancak bir benzeri Teschke'de de görüldüğü üzere Agnew'e göre de modern devlet egemenliğinin 1648 Westphalia Antlaşması ile bir gecede ortaya çıktığı görüşü artık genel kabul görmemektedir. Önde gelen akademik çalışmalar, bu dönüşümün daha uzun vadeli bir gelişim sürecinin sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Siyasi otoritenin bölgeselleşmesi, yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ekonomik etkenlerle de şekillenmiştir. Erken modern dönemde merkantilist ekonomilerin gelişimi, devlet otoritesinin teritoryal hale gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Merkantilizm, devletlerin ekonomik faaliyetleri ve ticareti merkezileştirerek ulusal düzeyde ekonomik çıkarları maksimize etme çabası olarak tanımlanabilir. Daha sonra, endüstriyel kapitalizm, modern ulus-devletin gelişiminde bir diğer belirleyici unsur olarak öne çıkmıştır. Endüstriyel kapitalizmin etkisi, ulaşım maliyetlerindeki dramatik düşüşler ve üretim ilişkilerinin ulus-devlet sınırları içinde kümelenmesiyle kendini göstermiştir. Kaynak karışımları, üretim süreçlerinin sosyal ilişkileri ve işgücü havuzlarının ulusal sınırlar dâhilinde yoğunlaşması, modern

³ 1648'de Otuz Yıl Savaşları'nı sona erdiren Westphalia Anlaşması, genellikle her biri kendi coğrafi sınırları içinde münhasır yetkiye sahip egemen devletlerden oluşan modern uluslararası sistemin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Özerklik, toprak, karşılıklı tanıma ve kontrol ilkelerine dayanan Westphalia egemenlik modeli, uluslararası sistemi düzenleyen temel bir çerçeve sunmuştur (Krasner, 2001, s.17). Ancak günümüzde, dijitalleşmenin ve teknolojik ilerlemenin etkisiyle bu modelin dayandığı teritoryal sınır kavramı aşınmakta, egemenlik olgusu siber uzay alanına genişleyen yeni bir form kazanmaktadır. Dijital egemenlik, coğrafi sınırların ötesine geçerek, veri akışlarının kontrolü, algoritmik karar mekanizmalarının gücü ve dijital platformların küresel erişimi gibi unsurlarla şekillenmektedir. Siber uzaydaki bu dönüşüm, geleneksel toprak merkezli egemenliğin modern anlamda yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılarken, egemenliğin artık coğrafi değil, dijital sınırlar üzerinden yeniden tanımlandığı bir düzleme işaret etmektedir. Bu bağlamda, Westphalia modeli, çağdaş dijital dünyada geçerliliğini yitiren bir ölçüt haline gelmekte ve uluslararası sistemin düzenleyici çerçevesi, fiziksel sınırların ötesine taşınan yeni güç dinamikleriyle yeniden şekillenmektedir

devletlerin ekonomik açıdan daha güçlü bir yapı kazanmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Agnew'e göre, modern devletin şekillenmesi, tarihsel bir anda gerçekleşen bir olgu olmaktan ziyade, çok boyutlu ve uzun süreli bir dönüşümün sonucudur. Westphalia Antlaşması'nın, modern devlet sisteminin başlangıcına işaret eden bir efsanevi dönüm noktası olarak ele alınması, tarihsel sürecin karmaşıklığını basitleştiren bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Modern devlet egemenliğinin kökenlerini anlamak için, bu dönüşümün arkasında yatan sınıf ilişkileri, ekonomik yapılar ve jeopolitik süreçler arasındaki dinamik etkileşimin daha kapsamlı bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir (Agnew, 2004, s. 441).

Fransız Devrimi'nin 1789 yılında gerçekleşmesi ile modern devletlerin evriminde kritik bir dönüm noktası yaratmış ve devlet egemenliğinin evrimini hızlandırmıştır. Napolyon'un yönetimi altında, Kıta Avrupası'ndaki büyük bir kısmı, resmi hukuk sistemleriyle kapsamlı bir şekilde düzenlenmiş ve aristokratik ayrıcalıklar ile din adamlarının imtiyazları sona erdirilmiştir. Bu dönüşüm, demokratik ideallerin daha yüksek entegrasyon seviyelerine ulaşmasına ve halk ile yöneticilerin daha belirgin bir şekilde tanımlanmasına olanak tanımıştır. Halk, tebaa olmaktan çıkarak, vatandaşlık haklarıyla donatılmış bireyler haline gelmiştir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, halk eğitimi ve zorunlu askerlik gibi uygulamalar, dilsel homojenliğe ve toplumsal yapının tek tipleşmesine katkıda bulunmuş; bölgesel devletler ulus-devletlere dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşüm, ulus kavramını, bireylerin kendilerini bir bütün olarak siyasi bir varlık olarak görmelerini ifade edecek şekilde şekillendirmiştir. Devlet inşası (yönetim kapasitesinin artırılması) ve ulus inşası (belirli bir bölgesel devlette ortak bir siyasi kimlik oluşturma çabası) süreci iç içe ilerlemiştir. Devletler, vatandaşlarının sadakatini kazanarak, onları büyük ölçüde devletin hizmetinde seferber edebilen, giderek daha homojen yapılara dönüşmüştür. Ancak, bu dönüşüm sadece devletin kapasitesinin artışıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda devletin kurumsal yapısı da köklü bir değişime uğramıştır. Devletler artık toprak egemenliği ile tanımlanır olmuş, egemenlik mutlak bir hak olarak kabul edilmiştir ve imparator, hukukun nihai kaynağı olarak egemen kabul edilmiştir (Hinsley, 1969; Hinsley, 1986).

On dokuzuncu yüzyılda, ulus-devlet kavramı, hükümetlerin meşruiyetinin ancak halkın kendi kaderini tayin etme hakkına dayanabileceği fikrini temsil etmeye başlamıştır. Bu

dönemde, ideal olarak, devlet ve ulus arasındaki özdeşlik ön plana çıkmıştır. Ulus, egemenliğin kaynağı olarak bir üniter yapı halini almış, milliyetçilik ise devlet ile toplum arasındaki bağı güçlendirmiştir. Milliyetçilik, aynı zamanda yerel etnik ve kültürel çeşitliliğin üstesinden gelmeyi ve ulusa olan bağlılığı tartışmasız bir vatandaşlık kimliğiyle pekiştirmeyi amaçlamıştır. Bu süreç, kültürün ulusallaştırılması ile kültürel başarıların rutin olarak uluslar için talep edilmesiyle hayata geçirilmiştir. Kültür, artık sadece bölgeselleşmekle kalmamış, aynı zamanda ulusal bir kimlik haline gelmiştir. Ulus-devlet normunun evrenselleşmesi, dünya genelinde devletlerarası sistemin yayılımına katkıda bulunmuşken, bu norm içindeki kültürel homojenleşme, küresel ölçekte kültürel çeşitliliği pekiştirmiştir. Modern ulus-devletin son 200 yıldaki başarısı, vatandaşlarının fiziksel güvenliğini, ekonomik refahını ve kültürel kimliğini garanti altına alma iddiasının kabul edilmesine dayanmaktadır. Devletler, polis güçleri ve askeri güçler aracılığıyla, içeride düzeni sağlamayı ve dışarıda ulusal çıkarları korumayı amaçlamışlardır. Savaş hazırlığı ve savaşın yürütülmesi, devletlerin vatandaşlarının bağlılıklarını pekiştirme amacına hizmet etmiştir. Fransız Devrimi'nden itibaren, devletler vatandaşları hakkında bilgi toplamaya yönelik bir çaba içine girmiştir. Modern devletin gelişimi, vatandaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımı belirleyerek, her bir bireyin fiziksel hareketlerini düzenlemeye dayalı bir süreci içermiştir. Devletler, bu düzenleyici çabalarla, kimlerin devletin vatandaşı olduğunu tanımlayarak, ulusal sınırlar içinde homojen bir toplum yapısının inşasına katkıda bulunmuşlardır. Böylece, devletler hem içerideki düzeni sağlamak hem de dışarıda ulusal çıkarları korumak adına vatandaşlarıyla olan ilişkilerini yeniden şekillendirmiştir (Torpey, 2000, s. 2-13). Bu çabalar, ulus-devletlerin güçlenmesi ve kültürel homojenleşme süreçlerine önemli katkılar sunmuştur.

Modern devlet, etkinliği sayesinde siyasi örgütlenmenin ana merkezi haline gelmiştir. Bu gelişim, sosyal grupların kendi hedeflerini gerçekleştirebilmek için devletin temel kurumlarını ele geçirme veya etkileme çabalarını artırmıştır. Bu süreç, devletin toplumu kendi amaçları doğrultusunda şekillendirme çabasıyla, aynı zamanda toplumu da kendi siyasi alanına çekmesini sağlamıştır. Devlet-toplum ilişkileri giderek daha sıkı bir hâle gelirken, toplumsal bağlar yerel, bölgesel ya da ulus-ötesi olmaktan ziyade ulusal düzeyde sınırlanmıştır. Bu bağlamda Mann'a göre, devletin varlığı artık kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Devletin faaliyetlerini daha etkin bir şekilde denetlemek, sağladığı faydalardan faydalanabilmek ve politikalarının bireyler, aileler ve topluluklar üzerindeki

olumsuz etkilerini minimize etmek amacıyla, devletin tebaasının yurttaşlık hakları elde etmesi zorunlu bir ihtiyaç haline gelmiştir (Mann, 2012, s. 61).

1.1.3. Kriz ve Modern Devletin Çıkmazı

Modern devletin çıkmazı yahut krizi olarak adlandırdığımız dönem ne anlama gelmektedir ve bu kriz egemenliğin teoloji politiği okumasına nasıl bir katkı sunacağı sorusu başlangıç noktamız için oldukça önemlidir. Devlet aygıtı hayatımızın her alanını kapsayan ve doğum kaydından ölüm belgesine kadar hayatımızın koşullarını düzenleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasi ve sosyal teoride devletin doğasına dair tartışmalar oldukça merkezi bir konumdadır. Modern Batı siyasi düşüncesinde devlet fikri genellikle belirli bir bölgeyi yönetme ve kontrol etme kapasitesine sahip, kişisel olmayan ve ayrıcalıklı bir hukuki veya anayasal düzen kavramıyla ilişkilendirilir (Skinner, 1978). Ulus-devlet kavramı ise, modern siyaset teorisinin temel taşlarından biri olarak, halkın kendi kaderini belirleme hakkını vurgulayan önemli bir fikirdir. Bu kavram, ulusal kimlik ve egemenliğin bir araya geldiği bir çerçevede, devletin hem siyasal hem de toplumsal düzeyde nasıl yapılandığını anlamamıza olanak tanır. Ulus-devletin, halkın bir araya geldiği bir siyasi yapı olarak şekillenmesi, modern dünyanın siyasi anlayışlarını belirleyen temel ilkelerden biridir. Bu bağlamda, devlet sadece bir yönetim organı değil, aynı zamanda bireylerin kimliklerini, kültürlerini ve aidiyet duygularını şekillendiren bir yapıdır. Devletin hem uygulamalar hem de kurumsal yapıları düzeyinde analiz edilmesi, onun toplumsal yaşamın farklı yönlerini nasıl etkilediğini anlamaya yardımcı olur. Dunn (1985), devletin entelektüel ve ahlaki açıdan iddialı bir siyasi yaşam anlayışlarının kesişme noktasında yer aldığını belirtir. Yani, devlet, yalnızca yönetim işlevleriyle değil, aynı zamanda toplumsal değerler ve normlar ile şekillenen bir kurum olarak görülmelidir. Bu perspektif, devletin sosyal ve kültürel bağlamda nasıl anlam kazandığını vurgular. Devletin, yalnızca idari bir yapıdan ibaret olmadığı, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde belirleyici bir rol oynadığı düşünülmelidir. Sosyal bilimlerde ise devlet, genellikle siyasi analizlerin temel birimi olarak kabul edilir. Bu bakış açısı, devletin toplumsal değişimin en önemli aracı ve yansıması olduğunu savunur. Toplumsal değişimin kökenlerinin, topluma içkin süreçlerde bulunduğu varsayımı, sosyal bilimlerin birçok alanında yaygın bir görüştür. Buradaki temel anlayış, toplumsal dönüşümün dışsal faktörlerden ziyade, belirli bir toplumun yapısına ve bu yapıyı yöneten içsel mekanizmalara bağlı olarak gerçekleştiğidir. Yani, toplumsal değişim, bir toplumun kurumlarının, normlarının ve

değerlerinin evrimiyle şekillenir. Bu anlayış, devletin yalnızca dışsal baskılara veya değişimlere tepki veren bir yapı olmadığını, aynı zamanda toplumsal yapının evrimini yönlendiren bir dinamik olarak işlediğini ortaya koyar (Giddens, 2001).

Modern devletin krizi, genellikle devletin temel işlevlerini yerine getirme kapasitesinin azalması, mevcut siyasal, ekonomik ve toplumsal yapılarla uyumsuzluk yaşaması ve devletin egemenlik, meşruiyet ve otorite gibi temel kavramlarının sorgulanması olarak tanımlanabilir. Bu kriz, 20. yüzyılın sonlarından itibaren daha belirgin hale gelmiştir ve günümüzde küresel değişimlerin etkisiyle daha da derinleşmiştir. McQuillan'ın belirttiği gibi, modern devletin karşılaştığı zorluklar arasında egemenlik anlayışının dönüşümü, yeni aktörlerin ortaya çıkması, kitlesel göçler, iklim değişikliği gibi faktörler yer almaktadır. Bu faktörler, devletin geleneksel sınırlarla ve ulusal egemenlikle tanımlanan otoritesini zayıflatmaktadır. Ayrıca, küreselleşme, dijitalleşme ve sermayenin daha esnek hareketi gibi unsurlar, ulus-devletin kontrol alanını daraltmakta ve geleneksel egemenlik anlayışını sorgulamaktadır. Modern devletin krizi, aynı zamanda yerel ve küresel düzeydeki siyasetin birbirine bağımlı hale gelmesi, transnasyonal aktörlerin (örneğin çok uluslu şirketler, uluslararası organizasyonlar, sivil toplum kuruluşları) gücünün artması gibi dinamiklerle de şekillenmektedir. Bu bağlamda, devletin eski işlevlerinin değişmesi veya zayıflaması hem içteki toplumsal bağların hem de dıştaki uluslararası ilişkilerin yeniden şekillenmesine yol açmaktadır (McQuillan, 2007, s. 4). Dolayısıyla, modern devletin krizi, devletin geleneksel yapısının ve işlevlerinin günümüzün hızlı değişen dünyasında yetersiz kalması, yeni güç dinamikleri ve küresel sorunlarla başa çıkabilme kapasitesindeki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Modern devletin krizi konusunu tartışmaya başlamadan önce, onun tarihsel gelişimine dair bir arka plan sunmak önemli olacaktır.

Devlet kavramı, daha önce de belirttiğimiz üzere, ilk olarak antik dünyada, özellikle Roma'da belirginleşmiş, ancak Avrupa devlet sisteminin on altıncı yüzyıldan önceki erken gelişimi sırasında önemli bir endişe konusu olmamıştır. Siyasi haklar, yükümlülükler ve görevler genellikle mülkiyet hakları ve dini geleneklerle sıkı bir bağ içindeyken, kişisel olmayan ve egemen bir siyasi düzen fikri yani bir bölge üzerinde üstün yargı yetkisine sahip, yasal olarak sınırlandırılmış bir iktidar yapısı yaygın olarak kabul görmemiştir. Aynı şekilde, bireylerin veya halkların, bir hükümdar ya da imparatorun

yalnızca itaatkâr tebaası değil, bu düzenin aktif vatandaşları devletlerinin vatandaşları olabileceği fikri de bu dönemde gelişmemiştir. Orta çağın siyasi yaşam kavramlarının dönüşümüne katkıda bulunan tarihsel değişimler oldukça karmaşıktı. Hükümdarlar ve baronlar arasındaki haklı otorite alanı üzerine yaşanan mücadeleler; aşırı vergilendirme ve sosyal yükümlülüklerle karşı köylü isyanları; ticaretin, ticaret yollarının ve pazar ilişkilerinin yayılması; klasik siyasi fikirlere -özellikle Yunan şehir devletleri ve Roma Hukuku- yeniden duyulan ilgi; Avrupa'nın merkezi bölgelerinde (İngiltere, Fransa ve İspanya) ulusal monarşilerin sağlamlaşması; dini çekişmeler ve Katolikliğin evrensel iddialarına meydan okuma; kilise ve devlet arasındaki mücadeleler-bütün bunlar, siyasi düşüncedeki büyük değişimlere katkı sağlamıştır. Feodal geleneklerin ve göreneklerin gevşemesiyle, siyasi otoritenin, hukukun, hakların ve itaatin doğası ve sınırları Avrupa siyasi düşüncesinin en önemli meşguliyetlerinden biri olmuştur. Ancak bu bağlamda, on altıncı yüzyılın sonlarına kadar, devlet kavramı, siyasi analizde merkezi bir nesne haline gelmemiştir. Bu döneme kadar, devlet sadece bir yönetim yapısı olarak değil, daha çok çeşitli toplumsal ve dini bağlamlarla şekillenen, belirli siyasi birimler arasında değişken ve esnek bir kavram olarak algılanıyordu (Hinsley, 1986, s. 1-26; Osiander, 2001, s.251-252).

Spruyt'a göre ise, geç Orta çağda egemenlik kavramının ortaya çıkması, modern devletin şekillenmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak, burada belirtilen kritik nokta şudur: Geç Orta çağdaki egemenlik düşüncesi, sadece monarşik yönetim veya devletin fiziksel sınırlarına ilişkin bir düzenleme değildi. Aslında, bu egemenlik düşüncesi daha çok siyasal yetkilerin dışlayıcı sınırlar içinde tanımlanması ilkesine dayanıyordu ve uluslararası düzenin yapısını değiştiren bir yenilikti. Spruyt'a göre, modern devletin temeli, geç Orta çağda şekillenen bu iki anahtar öğeye dayanıyordu: içerideki hiyerarşi ve dışarıdaki özerklik. Yani, devletin iç yapısında bir hiyerarşi oluşturulurken, dışarıdan gelen etkilerden bağımsızlık ve özerklik de sağlanıyordu. Bu iki unsur, devletin modern anlamda bağımsız ve egemen bir aktör olarak varlığını sürdürebilmesi için temel koşulları oluşturuyordu (Spruyt, 1994, s. 3).

Akal'ın belirttiği gibi, modern devletin doğuşu ne doğrudan kendiliğinden ne de rastlantısal bir süreçtir. Bunun yerine, iç ve dış faktörlerin etkileşimiyle şekillenen karmaşık bir olgudur. Özellikle sömürgeleştirme süreçlerinin dünya çapında yayılması,

modern devletin kurumsal yapısının temellerinin atılmasına önemli bir zemin hazırlamıştır. Sömürgeleştirilen topraklarda, Avrupa merkezli bir yönetim anlayışının dayatılması, modern devletin özüne dair düşüncelerin ve güç yapılarını kavrayış biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum, devletin sınırları, egemenlik anlayışı ve toplumsal düzenin yeniden şekillenmesinin önünü açmıştır (Akal, 2013, s. 138-139).

Machiavelli ve Bodin gibi siyaset teorisyenlerinin eserleri, modern devletin evriminde belirleyici rol oynamıştır. Machiavelli, devletin gücünü ve politik istikrarı sağlamak adına monarşik yönetimlerin önemli olduğunu savunmaktadır. Soydan gelen bir hükümdarlığın istikrarı yeni devletlerin istikrarından daha kolaydır (Machiavelli, 1998, s. 70). Bodin ise egemenlik kavramını, devletin mutlak gücünü vurgulayan bir çerçevede ele almıştır. Bununla birlikte, Hobbes'un *De Cive* eseri, modern devletin doğuşuna ilişkin önemli bir katkı sunar. Hobbes, bireylerin doğal haklarından vazgeçerek devletin egemenliğini kabul etmeleri gerektiğini ileri sürerek, modern devletin varlık nedenini ve vatandaş-devlet ilişkisini sorgulamıştır. Hobbes'a göre, toplumun huzuru ve güvenliği için bireylerin özgürlüklerinden feragat etmeleri, bir devletin varlığı ve meşruiyeti için gereklidir (Hobbes, 1983, s. 158). Ancak, 19. yüzyılda Karl Marx'ın devletin doğasına yönelik eleştirisi, modern devlet fikrinin yalnızca yönetici sınıflar tarafından biçimlendirilen bir otorite yapısı olarak algılanmasına karşı çıkmıştır. Marx, devletin aslında egemen sınıfın çıkarlarını koruyan bir araç olduğunu savunmuş ve bu perspektif, klasik modern devlet anlayışının bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Marx'ın yaklaşımı, yönetilenler ile yönetenler arasındaki ilişkilerin ve devletin işlevinin sınıfsal bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür (Skinner, 1978, s. 353).

Kahn'a göre ise, modern devletin doğuşunun temelinde, teoloji ile seküler olan arasındaki kopuşun zannedildiği kadar keskin olmadığına dair bir görüş bulunmaktadır. Bu görüş, özellikle teoloji politik anlayışın etkisiyle şekillenmiştir. Schmitt'in çağdaşı olan Mark Lilla, teoloji ve seküler arasındaki kopuşu büyük bir ayrılık olarak tanımlamış ve bu ayrımın modern devletin kökenlerine kadar uzandığını savunmuştur. Lilla'nın görüşü, teoloji ile seküler arasındaki ilişkinin çok daha belirgin bir ayrım içerdiği fikrini benimsemiştir. Ancak, teoloji politik anlayış bu bakış açısına karşı çıkar ve bu keskin kopuşun olmadığını öne sürer (Kahn, 2011, s. 106).

Kahn, siyasal anlamı kavrayış şeklimize odaklanmanın, Batı siyasi yaşamının kökenleri hakkında önemli ipuçları sunabileceğini belirtir. Bu bağlamda, Schmitt'in "modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğu" (Schmitt, 2020, s. 43) yönündeki söylemine dikkat çekmektedir. Kahn, Batı anayasal metinlerinin merkezinde fedakârlık, sevgi ve inanç gibi kavramların yer aldığını ve egemenlik ile hukukun, modern devletin temel unsurları haline gelmeden önce dini düşüncelere dayandığını vurgular. Özellikle Hristiyan ve Yahudi toplumlarda bu dini kökenlerin etkisi açıkça görülmektedir (Kahn, 2012, s. 36). Bu çıkarımın önemi, modern siyaset teorisinin dayandığı toplumsal sözleşme anlayışıyla teolojik kökenlerin yarattığı çelişkide yatmaktadır. Toplumsal sözleşme teorisi, bireylerin rasyonel bir anlaşma yoluyla siyasi düzeni kurduğunu varsayar. Ancak Kahn, siyasi kavramların teolojik bir geçmişe sahip olduğu iddiasının, toplumsal sözleşme teorisinin merkezindeki laik ve rasyonel düzene aykırı olduğunu ileri sürer. Egemenin kararlarının Tanrısal bir otoriteye dayandırılması, modern devlet teorisinin savunduğu hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı ve yargı bağımsızlığı gibi ilkelere ters düşmektedir (Kahn, 2011, s. 1-2). Kahn'a göre, Schmitt'in siyasal ilahiyatla kastettiği ne olursa olsun, bugün seküler hükümetin Kilise'nin işini gizlice yaptığı veya yapması gerektiği anlamına gelemez. Yine de bu noktada, Schmitt'e göre, modern devleti ancak onu teolojik geleneğe yerleştirdiğimizde anlamaya başlarız. Modern devleti ancak bu geleneğin karşısına koyduğumuzda anlayabiliriz (Kahn, 2011, s. 18). Bu durum da iki farklı düşüncenin nasıl temellendiğini gösterir.

Schmitt'in düşüncesine göre, egemen ve Tanrı arasında bir benzerlik kurulur ve modern anayasa hukukunun temel kavramlarının çoğunun aslında sekülerleşmiş teolojik terimler olduğu savunulur. Örneğin, teolojik bir kavram olan mucizenin, seküler dünyada istisna hali olarak kendini gösterdiği görülmektedir. Bu analogide, egemenin her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya benzetilmesi esastır. Sekülerleşme süreci, 17. yüzyılda teizmden 18. yüzyılda deizme geçişle birlikte, mucize kavramını ortadan kaldırırken, gelişen rasyonalist devlet anlayışı istisna hali kavramını reddeder ve hukuk düzeninin, egemen hükümdarın bile uymak zorunda olduğu merkezi bir unsur olduğunu vurgular. Bu durum, Avrupa metafiziğinin değişiminin siyasi kavramların yorumlanmasındaki dönüşümü yansıttığı anlamına gelir.

Dolayısıyla bu düşünceler temelinde günümüzde siyaset teorisi önemli zorluklarla karşı karşıyadır. Teorinin temel referans noktaları, ulus-devletin yönetim biçimini anlama varsayımına dayandığından, 20. yüzyılda yaşanan büyük değişimlerle başa çıkmakta zorlanıyor gibi görünmektedir. McQuillan (2007, s. 4), 21. yüzyılın karşı karşıya olduğu zorlukları; geri döndürülemez iklim değişikliği, egemenliklerin dönüşümü, yeni aktörlerin ortaya çıkışı, zorunlu kitlesel göçler ve bu durumun yarattığı göçmen krizleri, sermaye ve medya dönüşümleri, kimyasal silah kullanımı ve dijital coğrafyanın şekillenmesi gibi faktörlerle açıklar. Bu faktörler, karşılaşılan krizin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır.

Devletler arasında ve devletler içinde tek bir merkezin kontrol edemediği ekonomik dinamiklerin yarattığı istikrarsızlıklar; hükümetler arası örgütler ve uluslararası baskı gruplarını içeren yeni kolektif karar alma süreçlerinin ortaya çıkışı; ulus ötesi bağlantıların hızla büyümesi, askeri gücün ve savaş araçlarının artışı gibi olgular siyaset teorisinin, modern devletin ve egemenlik kavramının geleceği hakkında ciddi soruları gündeme getirmektedir. Klasik egemenlik kavramı, mevcut ekonomik ve siyasi koşullar göz önüne alındığında birçok düşünür tarafında sorunlu olarak nitelendirilmektedir. Ulusal birlik fikri ile küresel bağlantılar arasında bir uyumsuzluk vardır. Günümüzde siyaset teorisi kavramlarının, ulusal devletlerin temellerini açıklamakta yetersiz kaldığı düşünülmektedir.

Schmitt için siyasal olanın yeniden inşa edilmesi krizden çıkış için bir yol olarak görülmektedir. Ona göre egemenin olağanüstü hale karar vermesiyle kurmuş olduğu siyasal olan yeniden kurulur ya da daha net bir ifadeyle kararın aşkınlığının yeniden kazandırılmasıyla egemenlik krizi son bulacaktır. Schmitt monarşinin restorasyonuna inanmasa da bir tür aşkınlık aramaktadır. Bu bağlamda, birincil kavram olarak karar kritik bir önem kazanır. Schmitt için, teolojik ve yasal kavramlar arasındaki analogi, kritik bir yapısal benzerlik göstermektedir (Hohendahl, 2018, s. 147). Ancak bu analogi Derrida'ya göre modernitenin birçok unsurunun meydana getirdiği krizi aşmaktan oldukça uzak görünmektedir.

Schmitt'in düşüncesini daha iyi anlamak adına bir teori olarak siyasal ilahiyatın, bir dönemin bütünlüğünü aydınlatan kavramsal ve teorik bir birbirine bağlılığın altını çizmektedir diyebiliriz. Schmitt'in krizin temeli olarak gördüğü kavramlardan biri olan

sekülerleşme süreci Tanrı'nın egemenliği ile hükümdarın egemenliği arasındaki varsayılan bağlantının artık mevcut olmadığı anlamına gelir. Sekülerleşme sürecine nötralizasyon ve depolitizasyon da eklenir. Schmitt, Avusturyalı hukukçu Hans Kelsen'in hukuk teorisini tartıştığında bu çok açık hale gelir. Burada Schmitt, Kelsen'in demokrasi kavramını modern bilimle ilişkilendirir: “Bugün tam tersine, Kelsen gibi tanınmış bir devlet hukuk ve siyaset felsefecisi, demokrasiyi göreceli ve kişisel olmayan bir bilimciliğin ifadesi olarak düşünebilir. Bu kavram, on dokuzuncu yüzyılda teoloji politik ve metafiziğin gelişimi ile uyumludur” (Schmitt, 2020, s. 49). Bu örnek, 1922’de teoloji politiğin tarihsel olarak tanımlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Schmitt krizden çıkışın siyasal olanın yeniden aşkınlaştırılması ile mümkün olacağını savunurken Derrida’ya göre bu krizden çıkış ancak başka bir siyasal olanı inşa etmekle başlayacaktır. Derrida’nın tartıştığı ve ikinci bölümde incelenen kavramlar da Derrida’da hem egemenliğin teoloji politik okumasını destekleyecek hem de bir imkân olarak başka bir düşünme biçiminin kapılarını aralayacaktır.

1.1.4. Dijital Egemenlik: Yeni Bir Paradigma

Daha önceki kısımlarda artık tek bir egemenlikten bahsetmenin mümkün olmadığı bir zaman diliminde olduğumuz belirtilmekteydi. Buna göre, egemenliğin günümüzdeki gösterenlerine ulaşırken tek bir egemenlik tarifi yapmak gitgide daha zor bir hale gelmektedir. Egemenliğin tarihsel dönüşümüne bakıldığında, 17. yüzyıldan itibaren modern devlet formuna bürünmesiyle birlikte egemenliğin ulus-devlet yapısıyla özdeşleştiği söylenebilir. Ancak günümüzde, egemenliğin artık bölünebilir ve farklı aktörler arasında paylaşılan bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Teknolojik gelişmeler ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte, bilgi ve sermayenin dolaşımını hızlandıran yeni medya araçları, dijital platformlar ve algoritmalar, karar alma süreçlerindeki güç dengelerini dönüştürerek devlet dışı aktörlerin-özellikle de dijital aktörlerin-etkisini önemli ölçüde artırmıştır.

Egemenlik tartışmalarında dijitalleşmenin belirleyici bir unsur haline geldiği ve geleneksel anlamda toprak merkezli egemenlik anlayışının önemini yitirmeye başladığı söylenebilir. Siber uzayın, ulusal sınırları aşarak egemenliğin geleneksel toprak temelli yapısını aşındırdığı ve merkezi otoritenin işlevselliğini sorgulayan merkeziyetsizlik anlayışının giderek daha fazla tartışıldığı bir ortamda, egemenliğin dönüşümü açıkça

gözlemlenmektedir. Günümüz egemenlik anlayışının temelinde artık veriler (datalar) yer almakta ve bu durum, egemenliğin teoloji politik çerçevede yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, dijital egemenliğin ontoteolojik bir yapıya sahip olduğu ve egemenlik tartışmalarının, dijital çağın sunduğu yeni olanaklar ışığında yeniden düşünülmesi gerektiği ileri sürülebilir.

Bu çerçevede, günümüzde egemenlik kavramı, merkeziyetsizleşme süreçleriyle birlikte yeniden şekillenmekte ve devletler artık egemenlik yetkilerini geleneksel yapılarının ötesinde, yeni aktörlerle paylaşmak zorunda kalmaktadır. Bu dönüşüm, özellikle dijitalleşmenin ivme kazandırdığı dinamikler bağlamında, egemenliğin temel unsurlarından biri olarak görülen toprak bütünlüğünün eskisi kadar belirleyici bir kriter olmaktan çıktığını göstermektedir. Geleneksel egemenlik anlayışı, tarihsel olarak ontoteolojik bir temele dayandırılmış ve Tanrı'dan alınan mutlak güç ile tanımlanmıştır. Ancak modern çağın dijitalleşme sürecinde, bu mutlak otoritenin yerini giderek daha fazla veri odaklı bir egemenlik biçimi almaktadır.

Bu bağlamda, egemenlik artık yalnızca fiziksel sınırlar ve siyasi otorite üzerinden değil, aynı zamanda dijital platformlar, büyük veri sistemleri ve bilgi işleme mekanizmaları aracılığıyla tanımlanmaktadır. Veri sahipliği, günümüz egemenlik anlayışının yeni belirleyici unsurlarından biri haline gelmiş; bu durum devletlerin geleneksel egemenlik yapısını zayıflatırken, teknoloji şirketleri, uluslararası örgütler ve diğer dijital aktörlerin güçlenmesine neden olmuştur. Sonuç olarak, egemenliğin monolitik ve bölünmez bir otorite olarak görülmesine dayanan klasik anlayış, günümüzde farklı merkezlere yayılan, çok katmanlı ve dinamik bir yapı kazanmıştır. Bu değişim, egemenlik kavramının yalnızca politik bir mesele olmanın ötesinde, dijital ekonomi, veri yönetimi ve algoritmik kontrol gibi alanlarla iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır.

Klasik anlamda kullanıldığı şekliyle egemenliğe dair coğrafi bir özelliğe atıf yapılmakta ve belirli bir bölgeyle sınırlandırılmaktadır. Bu yönüyle de yetkinin etkin bir şekilde kullanılabilmesi için işlevsel bir ön koşul olarak görülmektedir. Egemenlik kavramı, Bodin'den bu yana siyasal düşüncenin merkezinde yer almakta olup siyaseti anlamada temel bir araç olarak görülmüştür. Ancak 1990'lı yıllarda, egemenliğin siyaset teorisindeki merkezi konumunun zayıfladığına dair görüşler ortaya çıkmış ve devletlerin artık nihai ve en üstün otorite kaynağı olmayacağı tartışılmaya başlanmıştır. Bu gelişme,

egemenlik sonrası bir dünyanın tartışılmasına zemin hazırlamış ve egemenliğin, bir *demosun* kendi kendini yönetme kapasitesinden ziyade, çoğulculuk ve katılımcılıkla daha yakından ilişkili bir kavrama dönüşeceği iddiasını gündeme getirmiştir. Devletin egemenliğindeki bu öngörülen zayıflama, internetin gelişimi ve yönetişiminin erken aşamalarını derinden etkilemiştir (Pohle ve Thiel, 2020, s.4). Ancak bu kısımda, tezin genelinde izini sürdüğümüz “egemenliğin dönüşümü” savını doğrudan ortaya koymaktan ziyade, geleneksel anlamda kullanılan teritoryal egemenlikten dijital egemenliğe geçişte kullandığımız kavramların bir alt yapısını oluşturmaktır. Dolayısıyla o izlek içerisinde dijital egemenliğe geçişin keskin bir kopuş değil, kademeli ve çok katmanlı bir dönüşüm süreci olduğunu göstermek oldukça önemlidir. Bu doğrultuda, dijitalleşme sürecinde öne çıkan belirli kavramlar ele alınarak, dijital egemenliğin şekillendiği ortamda yeni aktörlerin rolü, merkeziyetsizleşme süreçlerinin etkisi ve veri ile teknolojinin egemenlik anlayışını nasıl dönüştürdüğü farklı perspektifler ışığında tartışılacaktır. Böylece, dijital egemenliğin teorik ve pratik boyutlarını daha geniş bir bağlamda değerlendirmek ve bu dönüşüm sürecine dair kapsamlı bir temel oluşturmak amaçlanmaktadır.

Bu bağlamda başlangıç olarak dijital egemenliğin kavramsal karşılığının aranması noktasında elbette yalnızca egemenliğin çevrimiçi versiyonu olarak tanımlamak yetersiz olacaktır. Burada öncelikli olarak “dijital” kavramını tanımlamak gerekmektedir. Dijital kelimesi, Latince *digitalis* kökünden türemiş olup *digitus* kelimesinden gelir ve “parmak” veya “ayak parmağı” anlamını taşır. 1950’lerden önce neredeyse hiç kullanılmazken, zamanla elektronik cihazlardan toplumsal kavramlara ve yeni akademik araştırma alanlarına kadar geniş bir yelpazede kullanım alanı bulmuş ve günümüz İngilizcesinde en sık kullanılan 2.500 kelime arasına girecek kadar yaygınlaşmıştır. Dijital, elektronik bilgi işlem sistemleri ve teknolojilerine dayanan, bu sistemleri kullanan ya da bu sistemler aracılığıyla işlenen veriler, içerikler ve altyapılar bütününe ifade eder. Dijital, yalnızca sayısal (binary) veri işleme tekniklerini değil, aynı zamanda bu tekniklerin ürettiği, depoladığı ve ilettiği bilgiyi ve bu süreçlerin gerçekleştiği ağları da kapsayan geniş bir kavramdır (Peters, 2016, s. 93).

Dijitalleşmenin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan bir diğer önemli mesele, analog ve dijital olan arasındaki farkın nasıl kavramsallaştırılması gerektiğidir. Bu iki kavram arasındaki ilişki, evrimsel bir sürekliliğin veya bir kopuşun yansıması olarak görülebilmektedir.

Tıpkı geleneksel anlamda egemenlikten dijital egemenliğe geçiş tartışmalarında olduğu gibi analog olandan dijitalle geçiş de kavramsal tartışma açısından zemin teşkil edecektir. Dolayısıyla bu ayrım yalnızca teknik bir ayrımdan ibaret olmayıp, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir çerçevede ele alınmalıdır. Teknolojik olan ile doğal olan, felsefi açıdan birbiriyle çelişen kategoriler olarak değerlendirilmemelidir; zira analog ve dijital olan ne birbirine tamamen karşıttır ne de birbirine indirgenebilir niteliktedir. Ancak Robinson'ın yorumu bu anlamda bir farklılığa işaret etmektedir. Robinson'a göre analog kavramı, uzay ve zamanın sürekliliği ve bölünmez akışıyla doğrudan ilişkilendirilmiş, bu nedenle de kesintisiz ve doğal bir gerçeklik olarak algılanmıştır. Robinson'da analog sistemler, sonsuz alt bölümlere ayrılabilme kapasitesiyle, dijitalin keskin sınırlarını ve ayırık yapılarını karşıt bir çerçevede konumlandırmıştır. Bu bağlamda, analog kavramı, teknolojik ayrışmalara karşı otantik ve doğal olanın bir temsili olarak görülmüş; özellikle vinyl plaklar ve CD'ler arasındaki fark gibi örneklerle, dijitalin yapay ve keyfi kesinliğine karşı bir tür organiklik ve akışkanlık sembolü olarak yorumlanmıştır. Ancak Robinson, bu anlam kaymasının, teknoloji tarihindeki geçici bir dönüşüme bağlı olduğunu ve artık büyük ölçüde unutulmuş bir dilsel kalıntı niteliği taşıdığını vurgulamaktadır (Robinson, 2008, s. 21) Dolayısıyla, analog ve dijital arasındaki bu karşıtlık, yalnızca teknik bir farklılığa işaret etmekle kalmamış, aynı zamanda belirli dönemlerde teknolojik değişimlerin kavramsal çerçevesini şekillendiren algısal ve ideolojik bir ayrımı da temsil etmiştir. Günümüzde ise bu ayrım, geçmişte olduğu kadar belirgin olmayabilir, çünkü dijital teknolojilerin sürekli gelişimi, analog kavramını ve onun algılanış biçimlerini yeniden yorumlamayı gerektirmektedir

Burada dijitalle dair temel karakteristiklerinden biri olan bilginin parçalanabilirliği, yeniden üretilmeye açıklığı ve farklı bağlamlarda tekrar organize edilebilirliği belirtilmesi gereken bir noktayı teşkil etmektedir. Dijital veri, belirli bir mekâna, bağlama ya da zamana sabitlenmek zorunda değildir; kopyalanabilir, dönüştürülebilir ve farklı bileşimlerle yeni anlam katmanları oluşturabilir. Bu durum, dijital alanın merkeziyetsizleşmeye ve dağıtılmış yapılar oluşturmaya elverişli olduğunu göstermektedir. Geleneksel anlamda egemenlik, belirli bir toprak parçası ve otoriteye dayalı bir sistemle tanımlanırken, dijital egemenlik, verilerin fiziksel sınırlara tabi olmadan dolaşıma girmesi ve sürekli akış halinde olmasıyla farklı bir dinamik sergilemektedir. Ulus-devletlerin ve büyük teknoloji şirketlerinin veri üzerinde kurduğu

hâkimiyet girişimlerine rağmen, dijital verinin doğası gereği merkeziyetçi denetimi aşan bir hareketliliğe sahip olduğu görülmektedir.

Dijitalleşme, aynı zamanda özgünlük ve otantiklik kavramlarını da yeniden yapılandırmaktadır. Analog olan, doğası gereği tekillik ve biriciklik üzerine kurulu bir yapı arz eder. Bir sanat eseri, bir el yazması veya fiziksel bir nesne, doğrudan özgün varlığına işaret ettiği için çoğaltılamaz ya da sonsuz kez yeniden üretilemez. Ancak dijitalleşme ile birlikte bu özgünlük anlayışı, yerini montajlanabilir, sonsuz tekrar üretilebilir ve değiştirilebilir bir veri formuna bırakmaktadır. Örneğin, bir dijital sanat eseri, aynı içeriği taşıyan binlerce kopya üretebilir ve bunlar birbirinden ayırt edilemez hale gelebilir. NFT (Non-Fungible Token) teknolojisi gibi uygulamalar, dijital ortamda özgünlük iddiasını sürdürmeye çalışsa da temelinde dijital olanın doğası gereği bölünebilir ve sonsuz kez yeniden üretilebilir olduğu gerçeği değişmemektedir.

Son yıllarda egemenlik kavramının giderek daha fazla “dijital”, “veri” ve “teknoloji” gibi terimlerle birlikte ele alındığını ve bu bağlamda farklı yorumlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Dijital egemenlik kavramı ve buna bağlı tartışmalar, günümüzde devletler ve hükümetler tarafından sıklıkla gündeme getirilmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı, veri akışının devletler tarafından denetlenmesi ve kontrol edilmesi üzerine yoğunlaşırken, diğer bazı yaklaşımlar daha geniş anlamda dijital teknolojilerin ulusal ölçekte sahiplenilmesini içermektedir (Couture ve Toupin, 2019, s. 2306). Egemenlik kavramının geçirmiş olduğu dönüşüm, teknolojinin ilerlemesiyle ve küreselleşmenin büyük rolü ile perçinlenmiş, karşımıza yeni fakat tartışmalı bir form çıkarmıştır. Bu süreçten etkilenenlerin en çok devletler oldukları görülürken, yeni aktörlerin yönetim sahnesine çıktığı artık su götürmez bir gerçek halini almıştır. Çeşitli sebeplerle güç kaybettikleri bir dönemin ardından devletler egemenliklerini ileri sürerek kimliklerini korumakta ve pekiştirmektedir. Egemenlik, mutlak, münhasır ve dışlayıcı güç olarak tanımlanan devletin ayrıcalıklı bir niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, dijital egemenlik kavramının ortaya çıkışı yeni ve farklı soruları gündeme getirmektedir. Dolayısıyla dijital egemenlik kavramını ve kavramın kendisiyle birlikte getirdiği kavramları anlamak adına egemenliğin geçirdiği dönüşümü anlamak gerekmektedir.

Günümüzde, merkeziyetin ortadan kalktığı ve güç dinamiklerinin yeniden şekillendiği bir dönemde bulunmaktayız denilebilir. Ancak dijitalleşme ve merkeziyetsizleşmenin iktidar

ilişkilerinden tamamen bağımsız olup olamayacağı sorusu, özellikle egemenlik teorileri çalışmaları açısından oldukça önemli bir problem alanı oluşturmaktadır. Bu noktada bu tartışmayı açmak, çalışmanın ilerleyen aşamaları için bir zemin teşkil edecektir. Buna göre, dijitalleşme ve merkeziyetsizleşme süreçleri, geleneksel egemenlik anlayışlarının dönüşümünde etkili olmuş ve devletlerin mutlak otoritesini aşındıran yeni güç dinamikleri yaratmıştır. Ancak, bu dönüşümün iktidar ilişkilerinden tamamen bağımsız gerçekleşip gerçekleşemeyeceği meselesi, teorik ve pratik açılarından incelenmelidir. Merkeziyetsizleşme, genellikle kontrolün tek bir otorite yerine dağıtık ağlar ve kolektif aktörler arasında paylaşıldığı bir sistem olarak ele alınsa da dijital alanların doğasında yer alan altyapısal, ekonomik ve hukuki düzenlemeler, iktidar ilişkilerinin tamamen dışlanmasını güçleştirmektedir. Blokzincir teknolojisi, kripto paralar ve merkeziyetsiz finans gibi alanlar, merkeziyetsizleşmenin en somut örnekleri olarak gösterilmektedir. Bu sistemler, aracı kurumları ortadan kaldırarak doğrudan bireyler arası etkileşimi mümkün kılmakta ve devletlerin veya büyük teknoloji şirketlerinin kontrolünden bağımsız bir ekonomik yapı oluşturmayı hedeflemektedir. Ancak, pratikte bu sistemler de yeni türde merkezi güçler üretmektedir. Örneğin, blokzincir ağlarında madencilik havuzları, protokol geliştiricileri ve büyük yatırımcılar gibi aktörler, sistemin işleyişinde önemli derecede kontrol sahibi olabilmektedirler. Bu durum, merkeziyetsizleşmenin, geleneksel devlet otoritelerinden uzaklaşırken yeni türden oligopolistik güç yapılarına alan açtığını göstermektedir.

Bu anlamda Goldberg ve Schär dijitali, merkeziyetsizleşmeyi ve bunun egemenliğe olan etkilerini anlamamız açısından sanal dünyayı üç yığın olarak tanımlamışlardır. Bunlar, “sahiplik”, “içerik” ve “görselleştirme” katmanlarıdır (Goldberg ve Schär, 2023, s.3). Dijital egemenliğin gelişimi bağlamında değerlendirildiğinde, sahiplik katmanı, dijital çağda egemenliğin dönüşümünü anlamak açısından kritik bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Sanal dünyalarda kullanıcılar, çeşitli dijital varlıklara sahip olabilmektedir. Bu varlıklar arasında parasal birimler, arazi parselleri, avatarlar ve kullanıcı kimlikleri gibi unsurlar bulunmaktadır. Ancak bu sahiplik, geleneksel mülkiyet kavramından farklı olarak, merkezi ya da merkeziyetsiz sistemler aracılığıyla kayıt altına alınmakta ve korunmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki merkezi veri tabanları, kullanıcıların sahip olduğu dijital varlıkları kayıt altına alırken, egemen bir otoritenin bu kayıtları yönetmesini gerektirir. Böyle bir sistemde kullanıcılar, merkezi otoritenin veri tabanını

adil ve şeffaf bir şekilde yönettiğine güvenmek durumundadır. Ancak bu durum, dijital egemenliğin kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Sosyal medya platformları ve diğer dijital hizmet sağlayıcıları örneğinde olduğu gibi, merkezi operatörler zaman zaman tartışmalı kararlar almak zorunda kalabilirler. Bunun yanı sıra, kötü niyetli yönetim pratikleri ya da teknik yetersizlikler nedeniyle sistemlerin kullanıcıların aleyhine hareket etme olasılığı da bulunmaktadır. Kamulaştırma, sansür, veri manipülasyonu ya da sistemin tamamen kapatılması gibi olasılıklar, merkeziyetçi dijital sistemlerin egemenlik yapıları açısından riskler barındırdığını göstermektedir.

Ancak bu noktada blok zinciri (blockchain) gibi merkeziyetsiz çözümler, bireylerin kendi dijital varlıklarını güvence altına almasını mümkün kılan alternatif bir model sunuyor denilebilir. Kullanıcılar, sahip oldukları dijital varlıkları değiştirilemeyen tokenlar aracılığıyla yönetebilmekte ve böylece mülkiyet doğrudan bireysel kontrol altına alınabilmektedir. Bu durum, egemenliğin devlet ya da büyük dijital platformlardan bağımsız olarak bireylere doğru kaymasını sağlamaktadır. Ancak bu yeni sistem, bireysel sorumluluğu da artırmaktadır. Merkeziyetsiz yapılar, kullanıcıların kendi özel anahtarlarını güvenli bir şekilde saklamalarını gerektirirken, bu güvenliğini sağlamak kullanıcının kendi yetkinliğine bağlıdır. Dolayısıyla merkeziyetsiz modellerin, güvenilir ve şeffaf bir sahiplik mekanizması sağladığı düşünülürken aynı zamanda kullanıcıların kendi dijital egemenliklerini sürdürebilme kapasitelerine ilişkin yeni zorluklar da doğurmaktadır. Bu çerçevede, sahiplik katmanı, egemenliğin geleneksel devlet otoritesinden ve merkezi aktörlerden bağımsızlaşarak bireysel düzeye taşındığı yeni bir dijital egemenlik anlayışına işaret etmektedir. Dijital çağda egemenlik, artık yalnızca toprak ve ulus sınırlarıyla değil, veri ve teknolojik altyapılar üzerinde kimin kontrol sahibi olduğu ile de şekillenmektedir. Bu değişim, dijital egemenlik kavramının sadece devletler ve büyük şirketler düzeyinde değil, bireysel düzeyde de yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.

Geleneksel anlamda egemenlik, bir devletin kendi sınırları içinde mutlak yetkiye sahip olmasıyla tanımlanırken, dijitalleşmenin bu sınırları aşındırdığı görülmektedir. Ancak, bu süreç devletlerin güç kaybetmesi anlamına mı gelmektedir, yoksa devletler yeni türden egemenlik pratikleri mi geliştirmektedir sorusu büyük önem taşımaktadır. Özellikle Çin, Avrupa Birliği ve ABD gibi aktörlerin, veri egemenliği yasaları ve düzenleyici politikalar

aracılığıyla dijital alanı kontrol altına almaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak bunun yanı sıra dijital alanın tamamen kontrolsüz ve merkeziyetsiz bir yapıya dönüşmesini önleyen egemenlik uygulamaları da bulunmaktadır. Öte yandan, dijital egemenlik yalnızca devletlerin değil, aynı zamanda büyük teknoloji şirketlerinin de egemenlik iddiasında bulunduğu bir alan haline gelmiştir. Dijital aktörlerin ortaya çıkış süreci de bu bağlamda oldukça önemlidir. *Meta*'nın platformlar üzerindeki içerik düzenlemeleri, bilhassa son bir senedir İsrail'in Gazze'de gerçekleştirmekte olduğu soykırım ile ilgili içeriklerin görünürlüğüne müdahalelerde bulunması, sansür uygulaması veya Amazon'un bulut hizmetleri üzerindeki kontrolü, bu şirketlerin dijital alanda bir tür düzenleyici otoriteye sahip olmalarına neden olmaktadır. Böylece, merkeziyetin kaybolduğu iddia edilen bir dünyada, devletler ve şirketler arasında yeni bir iktidar mücadelesi ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada belirtmek gerekmektedir, dijitalleşmenin iktidardan tamamen bağımsız olup olamayacağı sorusu, devletlerin düzenleyici çerçeveleri, büyük teknoloji şirketlerinin stratejileri ve alternatif dijital yapıların sürdürülebilirliği bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, açık kaynak yazılımlar, merkeziyetsiz otonom organizasyonlar ve şifrelenmiş iletişim araçları bireylere ve kolektif yapılara daha fazla kontrol sağlama potansiyeline sahip olsa da bu alternatif yapıların uzun vadeli başarısının küresel ekonomik ve siyasi dinamiklere bağlı olduğu düşünülebilir. Devletlerin ve teknoloji şirketlerinin müdahalesi, bu yapıların bağımsız ve geniş ölçekli bir etki yaratmasını sınırlandırabilir. Bu bağlamda, ABD'nin dijital varlık politikasında önemli bir değişim sinyali veren 2025 tarihli *Dijital Finansal Teknolojide Amerikan Liderliğinin Güçlendirilmesi* başlıklı İcra Emri, devletin dijitalleşme süreçlerindeki rolüne dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Trump'ın başkanlık seçiminin ardından imzalanan bu emir, dijital varlık piyasalarına ilişkin düzenleyici bir çerçevenin geliştirilmesini ve ABD'nin finansal teknolojilerdeki liderliğini pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Emir kapsamında oluşturulan *Dijital Varlık Piyasaları Üzerine Başkanlık Çalışma Grubu*, blok zincir teknolojisinin geliştirilmesini teşvik etmek, kendi kendine saklama haklarını korumak ve dolar destekli sabit paraların kullanımını yaygınlaştırmak gibi hedefler taşımaktadır. Ancak, yürütme kararı doğrudan yeni bir yasa veya düzenleme getirmemiş, yalnızca politika önerileri geliştirecek bir çalışma grubunun oluşturulmasını sağlamıştır (Krause, 2025, s.2-3). Bu noktada, devletin egemenlik yetkisini dijital alanlara genişletme

eğiliminde olduğu görülmektedir. Özellikle Merkez Bankası Dijital Para Birimlerini (CBDC'ler) yasaklama girişimi, egemenliğin dijitalleşmeyle birlikte yeniden şekillendiğini ve devletlerin dijital finans alanında düzenleyici otoritelerini pekiştirmek istediğini göstermektedir. Yürütme Kararı'nın ardından Bitcoin gibi dijital varlıkların değerinde büyük bir değişiklik olmaması ise, piyasanın devlet politikalarına karşı belirli bir direnç geliştirdiğini ve merkeziyetsiz finansal sistemlerin, geleneksel devlet müdahalesine karşı belirli ölçüde bağımsız kalabildiğini göstermektedir. Bu çerçevede, dijitalleşmenin tamamen bağımsız bir alan olup olamayacağı sorusu, devletlerin ve büyük kurumsal aktörlerin yönelimleriyle doğrudan bağlantılıdır. ABD gibi küresel ekonomik ve siyasi ağırlığı yüksek bir devletin dijital varlıklar konusunda attığı adımlar, sadece iç piyasa dinamiklerini değil, küresel ölçekte dijital egemenlik tartışmalarını da şekillendirmektedir. Özellikle finansal dijitalleşme süreçlerinin devletlerin düzenleyici mekanizmalarıyla kesişmesi, dijitalleşmenin belirli sınırlar içinde bağımsızlaşabileceğini, ancak tamamen özerk bir dijital alanın sürdürülebilir olup olmadığının hala belirsiz olduğunu göstermektedir.

Dijitalleşme ve merkeziyetsizleşme süreçlerinin egemenlik anlayışlarını dönüştürmekte olduğu ve yeni türden iktidar ilişkileri oluşturduğu görülmektedir. Ancak bu noktada iktidardan tamamen bağımsız bir dijital alan yaratmanın yapısal zorlukları da yadsıznamaz bir düzeydedir. Dijitalleşmenin altyapısını kontrol eden büyük teknoloji şirketleri, devletlerin egemenlik iddiaları ve küresel ekonomik dinamikler, merkeziyetsizleşmeyi sınırlayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, merkeziyetsizleşmenin kendisi bile, belirli aktörler tarafından yönlendirilen ve kontrol edilen bir süreç olarak görülebilir. Bununla birlikte, bireylerin ve kolektif yapıların dijital özerklik alanlarını genişletebilecekleri araçlar ve stratejiler mevcuttur. Açık kaynak teknolojiler, merkeziyetsiz platformlar ve veri mahremiyetine yönelik düzenlemeler, dijital alanda daha adil ve paylaşılmış bir egemenlik yapısının oluşmasına katkı sağlayabilir. Ancak bu tür çabaların, mevcut iktidar ilişkilerinden tamamen bağımsız olması tartışmalı bir yere işaret etmektedir. Dolayısıyla, dijitalleşme ve merkeziyetsizleşmenin, iktidarın tamamen ortadan kalktığı değil, aksine yeniden dağıtıldığı ve yeniden şekillendiği bir süreç olarak değerlendirildiği bir tartışma alanına da kapı aralamaktadır.

Bu bağlamda, dijitalleşmenin merkeziyetsizleşmeye mi hizmet ettiği yoksa yeni bir tür egemenlik biçimi mi oluşturduğu sorusu, dijital egemenliğin doğasını anlamak açısından önemlidir. Dijital egemenlik, teorik olarak merkezi kontrolü zayıflatırken, pratikte büyük teknoloji şirketlerinin veri üzerindeki denetimi nedeniyle yeni bir merkezileşme dalgası da yaratmaktadır. Bu anlamda örnek olarak sosyal medya platformları, veriyi merkeziyetçi bir yapıyla işleyerek, kullanıcıların dijital kimliklerini şekillendiren algoritmalar geliştirmektedir. Bu algoritmalar, bireylerin hangi bilgilere erişebileceğini, hangi içeriklerle etkileşime gireceğini belirleyerek, dijital akışın yeni egemenleri haline gelmektedir. Bunun yanı sıra yapay zekâ uygulaması olan Chatgpt'nin önyargı içeren cevapları da bu durumun en büyük örneklerinden birini teşkil etmektedir (Mohamed ve ark., 2023). Böylelikle, dijitalleşme yoluyla ortaya çıkan merkeziyetsizleşme potansiyeli, büyük ölçüde teknoloji devlerinin denetimi altında şekillenmekte ve verinin özgür dolaşımına belirli sınırlar koymaktadır. Bu konuda önemli bir örnek olan sosyal medya platformlarına yönelik devlet müdahaleleri ele alınması gereken bir konuyu teşkil etmektedir.

Sosyal medya uygulamaları, çağdaş dijital toplumların kurucu unsurlarından biri haline gelmiş ve milyarlarca kullanıcıyı bünyesinde barındırarak küresel iletişimin, ticaretin ve kamusal söylemin dijital zeminini oluşturmaktadır. Bu platformlar içerik üretimini ve paylaşımını kolaylaştırmaları nedeniyle bireysel ifade özgürlüğü ve ekonomik fırsatlar açısından çeşitli avantajlar sunmakla birlikte; ulusal güvenlik, veri mahremiyeti, kamu sağlığı ve dezenformasyon gibi alanlarda önemli egemenlik krizlerine de zemin hazırlamaktadır. Dijital egemenliğe ilişkin bu kriz durumu, özellikle yabancı sahipli platformların devlet otoriteleri tarafından giderek daha fazla denetlenmesi ve düzenlenmesiyle görünür hale gelmiştir. 2020 yılında Hindistan'ın, Çin ile yaşanan jeopolitik gerilimler gerekçesiyle TikTok'u yasaklaması bu sürecin erken örneklerinden biridir. Takip eden yıllarda, birçok Batılı devletin kamu çalışanlarının TikTok kullanımına yönelik yasaklar getirmesiyle birlikte, ulusal dijital egemenlik söylemi küresel düzeyde daha da güç kazanmıştır. Bu eğilim, 2024 yazında ABD'nin, TikTok'un Amerikan kullanıcılarının verilerini Çin devletiyle paylaşabileceği yönündeki endişelere dayanarak, uygulamanın ya yerel bir şirkete devredilmesi ya da yasaklanmasını öngören yasal düzenlemeyi kabul etmesiyle zirveye ulaşmıştır. Bu hamle, yalnızca dijital platformların denetimi açısından değil, aynı zamanda ulus-devletin dijital alandaki

egemenlik iddiasının hukuki bir yeniden tesisine de işaret etmektedir (Zeng ve ark.,2025, s.1). Bu örnekler, dijital egemenliğin yalnızca teknik bir kapasite ya da veri kontrolü meselesi olmadığını; aynı zamanda küresel düzeyde meşruiyet, yargı yetkisi ve güvenlik gibi konuları da kapsayan çok boyutlu bir siyasal alan olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle yabancı sahipli dijital platformların, ulusal hukuk çerçevesine tabi tutulması yönünde atılan adımlar, dijital egemenliğin yeniden tanımlandığı ve devletlerin dijital alanda daha belirgin aktörler haline geldiği yeni bir döneme dair tartışmaları işaret etmektedir.

Birçok ülke tarafından TikTok'un yasaklaması bize oldukça geniş bağlantılar sunmaktadır. Yabancı sosyal medya uygulamalarının devletler tarafından denetlenmeye çalışılması, egemenliğin yeniden merkezileştirilme çabasını yansıtırken; blok zinciri teknolojileri ve DAO'lar gibi yapılar bu merkezileştirme eğilimine karşı bir merkeziyetsizleşme paradigması sunar. Devletin kontrolündeki platformlara alternatif olarak geliştirilen merkeziyetsiz dijital sistemler, veri sahipliğini bireylere iade etmeyi, dolayısıyla klasik egemenlik yapılarının dışında yeni dijital aktörlerin doğmasını amaçlar. Bu da ulus-devletlerin geleneksel sınır odaklı egemenlik anlayışını sarsar. Sosyal medya yasakları, egemenliğin merkezileştirilmesi çabasını yansıtmaktadır.

Modern dijital çağda, verinin sahipliği ve kontrolü, egemenliğin en temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Sosyal medya uygulamaları bireylerden ve toplumlardan devasa miktarda veri toplar. Bu veriler yabancı sunucularda depolandığında, devletler veriler üzerindeki yetkilerini kaybetme korkusu yaşamaktadırlar. Dolayısıyla ABD'nin TikTok'a yönelik hamlesinin, kullanıcı verilerinin Çin'in erişimine açık olduğu gerekçesiyle yapıldığı söylenebilir. Bu, egemenliğin artık sadece toprakla değil, veriyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Son olarak, büyük veri olarak ifade edeceğimiz *big data*, sadece teknik bir kapasite değil, aynı zamanda iktidar üretme aracıdır. Sosyal medya platformlarının büyük veriye dayalı içerik yönetimi ve algoritmik yönlendirme pratikleri, kullanıcı davranışlarını şekillendirme gücüne sahiptir. Bu durum, teknolojik şirketlerin bir anlamda egemen olarak davranmaya başlamaları, yani toplumu yönlendirme kapasiteleriyle siyasi iktidara rakip hale gelmeleri anlamına gelir. Big data ile dijital aktörler kamuoyu oluşturma,

seçimleri etkileme, bireylerin davranışlarını öngörme gibi hamleleri ile devlet egemenliğinin yön değiştirmesine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir.

1.2. TEOLOJİDEN TEOLOJİ POLİTİĞE

Teolojik ve politik olan arasındaki temel sorun, Batı siyaset felsefesinde büyük bir etkiye sahip olmuş önemli bir tartışma konusudur. Bu ilişkiyi daha iyi anlamak ve modern devletin içinde bulunduğu çıkmazı değerlendirmek için, dinin kamusal alandaki ısrarı bağlamında teoloji ve politik olan arasındaki ilişkinin ayırt edici özelliklerine odaklanmak gerekmektedir. Bu amaçla, “teoloji politik” terimi kullanılarak bu iki kavram arasındaki dinamikler incelenmektedir. Teoloji politiğin kesin bir tanımının yapılmadığına dair görüşler mevcuttur. Bu alan, sınırları net bir şekilde belirlenmiş bir disiplin olmaktan çok, teoloji ve siyaset teorisi arasında, hala tartışmanın şartlarının tam olarak belirlenmediği belirsiz bir bölge olarak görölmektedir. Bu çalışmaların birçoğu egemenlik kavramı ve bu kavramın Tanrı’nın eylemleriyle olan benzerlikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır (Kotsko, 2013, s. 107).

Bu çalışma açısından teolojiden teoloji politiğe geçişin önemi sekülerleşme süreci ile irtibatlıdır. Kilise’nin egale edilmesinin ardından, teolojinin yönetimde etkin olduğu bir dönemden dinden arındırılmış bir yönetim anlayışının olması gerektiğinin tartışıldığı bir aşamaya geçilmiştir. Ancak teoloji politik kavramı, zannedildiği gibi dinden tamamen arındırılmış bir politika anlayışı olmadığını savunmaktadır. Hatta Schmitt’e dair teoloji politik bir okuma yapmanın bu denli önemli olması da buradan gelir. Çünkü Schmitt’e göre: “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır” (Schmitt, 2020, s.43).

Krop ve Arab’a göre teoloji ve siyaseti ilk ayıran Bayle’dir (Krop ve Arab, 2021, s. 3). Bayle, inanç konusunda yaptığı tartışmada Hristiyanlığı ele alarak İncil’in bizi yapmaya teşvik ettiği konular ile yapmamızın ancak makul olarak beklenebileceği şey arasındaki uçurumdan bahseder. Tanrı’nın emirlerini aklın emirlerinden ayırma konusuna değindikten sonra toplum için cinayetin utanmazlıktan çok daha kötü bir suç olduğunu akıl yoluyla anlayabileceğimizi ancak, teolojiye göre her iki eylem de Tanrı tarafından eşit derecede yasaklanmış olduğu için eşit derecede ahlaksız olarak değerlendirildiğinden bahsetmiştir. Adem’in yasak meyveyi yemesi örneğinde, bu davranışın yalnızca Tanrı’nın yasağını ihlal ettiği için günah sayıldığını; aksi takdirde insan toplumuna ya da başka

varlıklara hiçbir zararı olmadığını ifade eder. Bu, akıl yoluyla anlaşılamayan dogmatik bir öğretiyi temsil eder. Bayle, ahlakın, dinin belirlediği dogmalardan değil, insan toplumunun düzeni ve faydasından kaynaklandığını savunur. Bu nedenle, ateist bir toplumun da ahlaki ve medeni davranışlarda bulunabileceğini öne sürer. Bunun sebebi, insan davranışlarının temel güdüsünün dini inançlardan ziyade ödüller, cezalar, toplumsal saygınlık ve kişisel çıkar gibi daha dünyevi motivasyonlara dayanmasıdır. Bayle, ateist ya da dinden arınmış bir toplumun ahlaki ve düzenli bir şekilde yaşayabileceğini savunur. Önemli olan, bu toplumun suçları cezalandırması ve bazı eylemleri onurlu ya da aşağılık olarak değerlendirme kapasitesine sahip olmasıdır. İnsanların ahlaklı davranışları, dinin vaat ettiği ebedi ödül ya da cezalardan bağımsız olarak menfaat hesaplarına ve toplumsal normlara dayanabilir. Bayle, ahlakın dinden bağımsız olarak temellendirilebileceğini ve dinin dogmalarının, özellikle de mantıkla kavranamayanların, toplumsal fayda açısından gereksiz olduğunu savunur. İnsanların ahlaklı davranışları, rasyonel ve dünyevi motivasyonlarla desteklenebilir (Bayle, 2000, s. xxxv-xxxvi).

Dolayısıyla Bayle'nin bu konuda, dinin insan davranışlarıyla ilgisiz olduğunu ve farklı dini doktrinlerin mutlaka farklı bir ahlak anlamına gelmediğini savunduğu söylenilebilir. Bayle'ye göre din, kamu ahlakı ve siyasi toplum için bile bir tehdittir çünkü teologlar dini farklılıkları siyasi bir meseleymiş gibi ele alırlar; ateist bir prens Fransız Protestanlarına en Hristiyan kral olan 14. Louis'den daha az zarar verirdi (Bayle, 2000:162-164).

Epoché and Faith'te Derrida ile yapılan söyleşide Derrida, Tanrı kavramına yaklaşımını belirtir. *Gramatoloji* kitabında Tanrı'nın adını "İch" olarak tanımlayan Derrida (2016a), *Epoché and Faith*'de, Tanrı kavramını ontoteoloji bir çerçevede ele alır. Tanrı'yı, *mutlak varlık* ve *var olan* olarak değerlendirir. Ancak Derrida, bu ontoteolojik mirası eleştirel bir şekilde ele alır. Hegel'e atıfta bulunarak Tanrı'nın diğer adlar gibi olmadığını, onun adlandırılmasının farklı bir işlev taşıması gerektiğini savunur Derrida, Tanrı'nın adını klasik anlamda işletemediğini ve bu adın anlam ve kullanım arasındaki geleneksel ayrıma meydan okuduğunu öne sürer. Tanrı'ya atıfta bulunurken ya da onun adını kullanırken, neye işaret ettiğinden ya da bu adlandırmanın ne anlama geldiğinden emin olmadığını ifade eder. Bu belirsizlik, Derrida'nın Tanrı'yı mutlak varlık ya da ilk neden olarak tanımlamayı reddetmesinin temel nedenlerinden biridir. Ona göre "Tanrı" kelimesi, herhangi bir nesneye ya da varlığa doğrudan işaret etmez; aksine, bu kelime inkâr

edilebilir bir olasılığı daima barındırır. Derrida'ya göre, Tanrı her türlü varoluşun ötesindedir; bu nedenle “Tanrı” kelimesi sonlu varlıkları açıklamak için kullanılamaz (Derrida, 2014, s.109). Bununla birlikte, Tanrı'nın adıyla adlandırılma arasında özsel bir ilişki olduğunu savunur. İnsanlar Tanrı'ya dua ederken ya da ona hitap ederken aslında neye atıfta bulunduklarından tam anlamıyla emin olamazlar. Derrida, bu belirsizliğin Tanrı'ya ve dine atıfta bulunmayı mümkün kıldığını belirtir. Derrida'nın metinlerinde Tanrı'nın ismi üzerine daha fazla düşündüğü ve bu adlandırmanın sınırlarını sorguladığı görülür. Birçok İbrahimî dinin Tanrı'yı hem isimsiz hem de ismin ötesinde kabul ettiğini, ancak yine de ona bir isim verdiğini ifade eder. Bu bağlamda Derrida, inanç ve ateizm arasındaki karşıtlığın sorgulanabilir olduğunu öne sürer. Tanrı'ya hitap edenlerin, kullandıkları isimle yalnızca ona bir atıfta bulunuyor olabileceklerini ve bunun bile bir tür inanç eylemi sayılabileceğini dile getirir. Saf inanç, Derrida'ya göre, “Tanrı” kelimesini kullanırken gerçekten bir varlığa mı işaret ettiğini yoksa sadece bir isimden mi bahsettiğini sorgulamaktan geçer. Bu sorgulama, inanç ve belirsizlik arasındaki ince çizgide yer alır ve söyleşide görüldüğü üzere, Derrida'nın düşüncelerinin merkezinde bu tür sorular bulunur (Caputo, vd., 2004, s. 37-38) Dolayısıyla Derrida'nın *Gramatoloji*'de Tanrı ile ilgili ifadeleri, teoloji politik bir bağlam açısından büyük bir öneme sahiptir denilebilir. Ontoteolojik bir bakışla egemenlik meselesini ele aldığında Derrida'nın sürekli olarak Tanrı'ya atıfta bulunduğu görülür.

Gray'e göre ise, teoloji politik, açıkça teolojik bir çerçeveden başlamaktadır. Yani teolojiden teoloji politiğe evrilen bir süreç söz konusudur. Burada Gray'e göre, Batı tarihindeki politika ve teoloji arasındaki ilişki Roma Katolik Kilisesi tartışması olmadan anlaşılamaz. Orta çağda Kilise ile çeşitli siyasi kurumlar arasındaki etkileşimlere bakılarak ancak teoloji politik açıklığa kavuşturulabilmektedir. Bu noktada denilebilir ki Gray'e göre teoloji politik birçok farklı anlama sahiptir. Teolojinin araçsallaştırıldığı yani ideolojik sebeplerle kullanılmaktan geri durulmadığı bir anlama işaret etmektedir (Gray, 2007, s. 175-176).

Sekülerleşme ve kapsamı konusundaki tartışmalar, Hobbes'un devlete karşı duyulan yükümlülük ile Tanrı'ya karşı duyulan yükümlülüğü kesin bir şekilde birbirinden ayırıyor gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır denilebilir. *Leviathan* adlı eserinde Hobbes, devletin temel işlevinin koruma sağlamak olduğunu ifade eder. Ona göre bu, egemenliğin

bölünmezliğini zorunlu kılar. Egemenliğin bölünebilir ya da paylaşılabılır olması durumunda gerçek bir egemenlikten söz edilemez. Hobbes, hiç kimsenin aynı anda iki efendiye hizmet edemeyeceğini vurgulayarak, egemenliğin tek ve mutlak olması gerektiğini açıkça belirtir (Hobbes, 1992, s. 231).

Hobbes, toplum sözleşmesinin insanların kendilerini temsil edecek bir kişiyi ya da bir topluluğu belirlemek üzere bir araya gelmeleriyle oluşturulduğunu ifade eder (Hobbes, 1992, s. 120). Burada dikkat çeken nokta, bu sözleşmeye veya temsilci seçimine doğrudan katılmayanların bile çoğunluğun kararıyla bağlanması gerektiğidir. Hobbes'a göre, bu kayıtsız ve şartsız bağlılık, egemenin yetkisinin sorgulanamaz olması anlamına gelir. Bu bağlamda Hobbes, Tanrı'ya karşı duyulan herhangi bir yükümlülüğün egemene karşı olan yükümlülüğün önüne geçip geçemeyeceğini sorgular. Ona göre egemenlik, başka hiçbir otoriteye boyun eğmez ve egemenden daha üstün bir güç olamaz. Egemenin üzerinde bir başka otoriteye –örneğin, adalet kavramına ya da Tanrı'ya– üstünlük atfetmeyi savunanlara sert bir şekilde karşı çıkar. Hobbes, Tanrı ile doğrudan bir anlaşma yaptıklarını iddia edenlerin davranışlarını küçümseyerek bu tür eylemleri aşağılık olarak nitelendirir (Hobbes, 1992, s. 131-132). Hobbes'un bu yaklaşımı, seküler devletin temellerini güçlendirmektedir. Ona göre, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için egemenin yetkisi tartışılmaz olmalıdır ve dini yükümlülükler, siyasi otoritenin üzerinde bir konumda yer almamalıdır.

Derrida, Hobbes'un bu konuda öne çıkan öfkeye dikkat çekmektedir. Derrida'nın Hobbes okumasına göre, Tanrı'ya karşı doğrudan bir yükümlülüğe sahip olduklarını öne süren bireyler üç temel suçtan sorumludur: İlk olarak, Tanrı'yla böyle doğrudan bir antlaşma olduğuna dair hiçbir somut kanıt sunamayacakları için halkı yanıltmak; ikinci olarak, mevcut devlet yasalarının üstüne başka bir yasa koyarak toplumsal düzeni tehdit etmek; üçüncü olarak da doğrudan Tanrı'yla bir antlaşma yapıldığını iddia eden Yahudilere benzemek. Hobbes'a göre, Tanrı ile doğrudan bir antlaşma yapılamaz; yalnızca Tanrı'yı temsil eden bir aracı vasıtasıyla böyle bir antlaşma mümkündür. Bu aracı, egemenliğe sahip bir otorite ya da ilahi olarak atanmış bir figür olabilir. Derrida'ya göre, bu yaklaşım, siyasetin Hıristiyan bir temel üzerinde gelişebileceği fikrini meşrulaştırır ya da en azından bu olasılığı açık bırakır (Derrida, 2009, s. 51-52). Böylece de Ville'e göre, Hobbes ve Bodin'in tanımladığı egemenlik modeli, modern siyaset teorisinin temelini oluşturan

teolojik-siyasi düşüncenin devamlılığını işaret eder. Derrida'nın yorumu, modern egemenliğin altında yatan teolojik mirası açığa çıkararak, bu kavramın seküler bir temele dayanmasına rağmen köklerinde dini bir yapının izlerini taşıdığını ileri sürer (de Ville, 2012, s. 364-365).

Schmitt'in "Siyasi İlahiyat" adlı eserinde modern devlet doktrininin tüm temel kavramlarının aslında "sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar" olduğunu savunduğunu belirtmiştik. Schmitt'in burada yalnızca teolojik kavramların siyasi teorilere dönüştüğünü ileri sürmekle kalmadığını, aynı zamanda bu kavramlar arasında yapısal ve sistematik benzerlikler olduğunu vurguladığını belirtmek gerekir. Örneğin, teolojideki her bir münferit duruma gücü yeten bir Tanrı tahayyülünün, siyasette sınırsız yetkiye sahip bir kanun yapıcı figürüyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Ancak Schmitt için önemli olan sadece bu kavramların tarihsel aktarımı değil; bu kavramların modern devlet teorisinin sosyolojik olarak anlaşılması için gerekli olan sistematik yapılarıdır. Ona göre, hukuk bilimindeki "istisna" kavramı, teolojideki "mucize" kavramıyla benzerlik taşır (Schmitt, 2020, s.43). Bu anlamda istisna ile mucize arasında yer alan benzerlik De Vries'a göre, modern devlet teorisinin tarihsel gelişimini ve felsefi fikirlerin nasıl şekillendiğini anlamak için gereklidir. Schmitt, teoloji disiplini içinde mucizenin önemine odaklanır ve bunun modern hukuk pratiğine olan etkilerini sorgular. Bunun yanında özellikle teoloji politik düşünceye dönüşün, modern devletlerin kökenlerinin ve yasallıklarının daha iyi anlaşılmasına olanak tanıdığını belirtir. Schmitt'e göre, belirli bir teizmin çöküşü, teoloji politik düşüncenin unutulmasına ve yerine daha az tehlikeli varsayımların geçmesine yol açmıştır. Schmitt, bu unutuşun sebebini sekülerleşme sürecine bağlar. Bu süreç, teolojiden metafiziğe ve daha sonra ahlaki, insani ve ekonomik değerlere kadar uzanan bir dizi tarihsel ve entelektüel aşama olarak görülür. Schmitt, modern devletin ve parlamenter demokrasinin kökenlerini ve yapısını sorgularken, bu sistemlerin aslında teizme veya teolojik düşüncenin yeniden yorumlanmasına geri dönmesi gerektiğini savunur. O, modern anayasal devlet fikrinin, teolojiden ve metafizikten yola çıkarak mucize fikrini dışlayan bir düşünceyle zafer kazandığını belirtir. Mucizenin doğrudan müdahaleye olan inancı reddedilirken, aynı zamanda egemenin hukuk düzenine doğrudan müdahalesi de reddedilir. Schmitt'e göre, mucize kavramı, siyasi karar ve özellikle de istisna durumlarını belirleyen egemenin kararı için önemli bir figür haline gelir (De Vries, 2002, s. 216-217) Sánchez'in görüşüne göre Schmitt, belirsizliklerin hâkim olduğu bir

dünyada siyasi düzenin, teolojik anlamda mucizeye benzeyen güçlü ve sürekli olarak yinelenen kararlarla ortaya çıktığını savunur. Schmitt'e göre, bu egemen kararlar, düzenli siyasi normların sınırlarının ötesinde yer alır, ancak yine de yasal düzenin temel yapısını oluşturur. Egemen karar, yalnızca hukuki çerçeveyi belirlemekle kalmaz, aynı zamanda düşmanlarını tanımlayarak siyasi topluluğun sınırlarını ve kimliğini de ortaya koyar (Sánchez, 2006, s. 403).

Kardeş'in ifadeleri ile Schmitt'te teoloji politik çok yönlü bir alana işaret etmektedir. Bu alanı madalyonun iki yüzüne benzetmek mümkündür. Bir yüzü teolojik diğer yüzü politik bir kavrayışa işaret etmektedir. Schmitt'in teoloji politiğe dair ilgisinin temel nedeni kurmak istediği düzeni nasıl sağlayacağına ilişkin temel sorunsallara yanıt bulmaktır. Bu sebeple politik olanın doğasını tanımlamakla işe başlamaktadır. Siyasal düşüncenin modern paradigmasının temel yapı taşlarını oluşturan tüm önemli kavramlar, aslında kökenlerini teolojik bir bağlamdan almaktadır. Ancak, zaman içinde bu kavramlar, toplumsal ve siyasal süreçlerin etkisiyle dünyevileştirilmiş, yani dinsel içeriklerinden arındırılarak seküler bir bağlama uyarlanmıştır. Bu dönüşüm, dinin egemenliğindeki dünyadan akılcı ve seküler bir düzenin yükselişine geçişin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Örneğin, teolojide Tanrı'nın mutlak otoritesini temsil eden kavramlar, siyasal alanda yasa koyucunun sınırsız gücüne işaret eden bir forma bürünmüştür. Bu durum, modern siyasal düşüncenin teolojiden yalnızca ayrılmadığını, aynı zamanda onun temel fikirlerini yeni bir düzlemde yeniden yorumladığını göstermektedir. Böylelikle kutsal olan ile politikanın alanını iç içe geçirmektedir. Dolayısıyla her şeyi yapmaya muktedir olan bir Tanrı anlayışından, gerektiğinde her şeyi yapabilen, olağanüstü hale karar veren bir yasa koyucu bir egemene evrilen bir süreci tanımlamaktadır. Bu bağlamda Schmitt, seküler bir düzlemde düzenin nasıl olması gerektiğine dair araştırmasında teoloji politik olana işaret ederek bir taraf olmaktadır (Kardeş, 2020, s. 102-103).

Burada teoloji politiğe dair önemli bir diğer nokta da teoloji politiğin önemli politik kavramlarımızın çoğunun bize teolojik kavramların sekülerleştirilmiş versiyonları olarak geldiği gözlemiyle başlamasıdır. Buna göre, teoloji politik araştırmanın bir yönü şecere ile ilgilidir. Bununla birlikte teoloji politiğin temelinde seküler ile teolojik olan arasındaki kopuşun zannedildiği gibi olmadığı yargısı vardır. Dahası Kahn'a göre teoloji politik bir projedir. Bununla birlikte Schmitt'in çağdaşı olan Mark Lilla teoloji ve seküler arasındaki

bu kopuşu büyük bir ayrılık olarak tanımlamıştır. Teoloji ve sekülere ait yaygın görüş de bu şekilde şekillenmiştir. Bu düşüncesini modern devletin kökenine de yerleştirmiştir. Ancak teoloji politik bunun tam aksini söylemektedir. Buna göre siyasi uygulamaların sivil bir dine dayandığını iddia etmek aynı zamanda böyle keskin bir kopuşun olmadığını iddia etmektir (Kahn, 2011, s. 106).

De Vries çalışmasında Hans Joas ve Jürgen Habermas'ın teoloji politiğe dair analizlerinden bahseder. Joas, post-seküler toplumun, sekülerleşmiş bir toplumda bile dini toplulukların varlığını kabul eden bir ulus-devlet yapısını tarif ettiğini belirtir. Bu duruma göre, devletin sekülerliğe yönelik kendi algısında değişiklik meydana gelmiş olabilir. Seküler devletin dogmaları ve düzenlemeleri değişmese de dinin toplumsal varlığına bakış açısının farklılaştığını söyleyebiliriz. Bu noktada, dinin ve teoloji politik yapının hem olumlu hem olumsuz yönlerini aynı anda sergileyebileceğini unutmamak gerekmektedir. Din, bir yandan demokratik bir ilham kaynağı olabilirken, diğer yandan dogmatizm ve kapalı toplum riskini beraberinde getirebilir. Derrida'nın öne sürdüğü gibi, dinin mükemmelliğe ulaşma çabası ve yozlaşma potansiyeli birbirinden ayrılamaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır (de Vries, 2006, s. 3).

Bu noktaya kadar teoloji politik kavramını genel hatlarıyla ele aldık. Ancak kavramın modern düşüncede nasıl işlendiğini daha iyi anlayabilmek için, Derrida'nın teoloji politiğe dair özgün yorumlarını incelemek gereklidir. Derrida, teoloji politiği yalnızca metafizik bir mesele olarak değil, aynı zamanda somut yaşam ve ölüm sorunlarına ilişkin bir tartışma alanı olarak görür. Bu bağlamda, ölüm cezası üzerine yaptığı analiz, teoloji politiğin en radikal biçimde nasıl işlediğini ortaya koyar. Derrida'ya göre, teoloji politik olan, egemenliğin yaşam ve ölüm üzerindeki mutlak yetkisini belirleyen sınırdan en açık şekilde kendini gösterir. 1999-2001 yılları arasında Paris'te ve ABD'de verdiği seminerlerde, ölüm cezası tartışmasını “ölüm cezasında daima mevcut olan din” kavramı etrafında ele alarak, egemenliğin ve teoloji politiğin iç içe geçtiği bu sınırın dekonstrüksiyonunu yapar (Krinks, 2018, s. 77). Bielik-Robson'un (2021) yorumuna göre, Derrida'nın ölüm cezasını destekleyen egemen yapıları çözme çabası, dinin veya inancın mutlak bir reddini içermez. Aksine, Derrida'nın yaklaşımı, “başka bir teoloji politik” olasılığına kapı aralayarak, sonlu yaşamı tüm güvencesizliğiyle kabul eden ve koruyan bir düşünce biçimini ortaya koyar. Böyle bir yaklaşım, ölümün iktidar tarafından

belirlenmesinden ziyade direniş için bir kaynak olan yeni bir dindarlık biçimi tasavvur etmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda Derrida'nın idam cezasının kaldırılmasına yönelik eleştirisinin merkezinde de aynı kaygı bulunmaktadır. Yaşama ve ölüme karar veren kimdir sorusunun cevabı aynı egemenliğin teoloji politiğine işaret etmektedir (Krinks, 2018, s. 77). Lloyd ise, Derrida'nın bu eleştirisini, sadece idam cezasını sonlandırmak için değil, birbirine kenetlenmiş egemen baskıların bütünsel olarak ortadan kaldırılması için verdiği mücadele üzerinden okumaktadır. Bu noktada ölüm cezalarının sadece yaşam ve ölüme ilişkin egemen karar meselesi olarak değildir aynı zamanda dünyayı yaşama ve ölüme yakınlığı belirleyecek şekilde düzenleyen egemen bir güç olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Böylelikle egemenliğin teoloji politik boyutlarını anlamının Derrida'nın projesini genişletmemize olanak sağlayacağını öne sürmektedir (Lloyd, 2018, s. 81).

Lloyd, Derrida'nın teoloji politik olana dair eleştirisinin izlerini yaşantısında da aramaktadır. Buna göre Derrida kendisinden bahsederken Cezayir Yahudisi olarak ırksal ve dinsel boyutların kesişim noktasına işaret etmektedir. Gençlik yıllarında Fransız sömürgesi olan bir Cezayirli olmak, onu ırksal bir öteki konumuna yerleştirmekte, Yahudi olmak ise dinsel bir öteki olarak dışlanmasını beraberinde getirmektedir. Derrida, bu bağlamda kimliğini ırksal bir düzlemde tanımlamakta ve kendisini “biraz siyah ve çok Arap bir Yahudi” olarak ifade etmektedir. Bu tanımlama, Derrida'nın 1942 yılında Vichy rejimi tarafından okuldan atılmasını anlattığı bir bağlamda ortaya çıkmaktadır. Derrida, yalnızca ırksal bir azınlık olarak konumlanmamakta, aynı zamanda Avrupa'da Yahudilere, Çingenelere, engellilere ve hastalara yönelik Nazi zulmüyle doruğa ulaşan şiddeti doğrudan deneyimlemektedir. Derrida'nın siyah, Arap ve Yahudi kimliği iddiası, özellikle *Circumfession* adlı eserinde belirginleşmektedir. Bu metin, Derrida'nın Augustinus'un İtiraflar eserine bir Yahudi yorumu getirdiği, dini bir biçimle yazılmış ve aynı zamanda dini konuları tartıştığı önemli bir çalışmayı temsil etmektedir. Derrida, burada hem ırksal hem de dini bir azınlık olarak kendi kimliğini tartışmaya açmakta ve bunu sistematik bir felsefi açıklamanın sınırlarını aşan bir meydan okuma şeklinde gerçekleştirmektedir. Derrida, bu metin aracılığıyla felsefesinin sistematize edilmesine karşı bir duruş sergilemekte ve sistematik bir çerçeve oluşturmanın imkansızlığını savunmaktadır. Irk ve din, bu noktada yalnızca yaşamının bileşenleri olarak değil, aynı zamanda sistemin kavramsal tutarlılığını tehdit eden unsurlar olarak ele alınmaktadır. Bu

bağlamda Derrida'nın Augustinus'u model olarak seçmesi, ırk ve dini hem metnin hem de Augustinus'un yaşamının merkezine yerleştirmektedir. Augustinus, yalnızca dindar bir figür olarak değil, aynı zamanda Avrupalı olmayan ve Cezayir kökenli bir kişi olarak da Derrida'nın analizinde merkezi bir rol oynamaktadır. Derrida, biçim ve içerik arasındaki ayrımı yapma girişimlerinin daima eksik kalacağını savunmaktadır; bu anlayış, felsefi düşüncesinin temel bir ilkesini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Derrida, felsefeyi sistematize etme girişimlerinin kaçınılmaz olarak yetersiz kaldığını, kendi düşüncesi üzerinden de göstermektedir (Lloyd, 2018, s. 81-82).

Bu bağlamda Lloyd'a göre Derrida, ırk ve dinin sistemin ötesine geçen unsurlara işaret etmek konusunda ayrıcalıklı bir işlev üstlendiğini öne sürmektedir. Ona göre, ırk yalnızca fiziksel farklılıkları ya da marjinal toplulukları değil, aynı zamanda beyazlığın istikrarsızlığını ve beyaz olmayan bir geleceğin olasılığını temsil etmektedir. Din ise yalnızca bir inanç ya da topluluk değil, seküler dünyanın düzenli kategorilerini bozma potansiyeli taşıyan bir güvensizlik unsurunu ifade etmektedir. Derrida, bu tür kavramların sıradan anlamlarının yanı sıra düşünülmemiş anlamlarına da dikkat çekerek adaletin ötesinde adalet, armağanın ötesinde armağan gibi terimlerle bu ikili anlamları vurgulamaktadır. Irk ve dinin Derrida'nın eleştirel projesindeki bu rolü, beyazlık ve sekülerizmin iç içe geçtiği yollarla ırk ve dinin kesişim noktalarını düşünmeye yönelik önemli bir bağlama işaret etmektedir. Derrida, bu unsurların bir yandan sistemi tehdit ederken, diğer yandan kavramsal tutarlılığı sorgulamak için vazgeçilmez olduklarını göstermektedir (Lloyd, 2018, s. 83).

Derrida'nın teoloji ve politika ilişkisine yönelik yaklaşımı, Schmitt'in teolojik hukuk anlayışından farklı olarak, teolojiyi hukuki bir çerçevede ele almaz ve negatif teoloji kategorisine de girmez. Derrida, kurucu belirsizlik ve açıklığı, siyasi yapılar ile anlamlandırma sistemlerini analiz etmede temel bir yöntem olarak benimser. Bu yöntem, onun teolojik imgelem ve metaforları nasıl kullandığıyla doğrudan bağlantılıdır. Derrida'ya göre, seküler alanlarda yer alan teolojik unsurlar, doğrudan Tanrı'ya ya da egemenliğin teolojik temsiline bağlı olmak zorunda değildir. Aksine, kurucu eylemlerin istisnai ve çelişkili doğası, akıl yoluyla geliştirilen açıklamaların kaçınılmaz olarak metafizik bir çerçevede sıkıştığını gösterir. Bu bağlamda, Derrida'nın teolojik göndermeleri, siyasi istikrarı Tanrı figürü ya da geleneksel teolojik referanslarla

sağlamaktan çok, seküler alanın tamamen teolojik unsurlardan arındırılamayacağını ve bu alanın teoloji ile içsel bir ilişki taşıdığını öne çıkarır. Derrida'nın bu yenilikçi yaklaşımı, Aydınlanma düşüncesinin sekülerliği mutlak bir siyasi gerçeklik olarak gören anlayışını sorgular ve seküler alanın farklı türde bir aşkınlığa açılmasını mümkün kılar. Onun temel inanç ve inancın doğasına yaptığı vurgu, siyasi düzenlerin sorgulanabilirliğini ve kurumsal yapılar içindeki tarihsel belirsizlikleri görünür hale getirerek, iyileştirici bir eleştirel düşünce sürecini teşvik eder. Bu bağlamda, dini kaynakların yalnızca sınırlandırıcı bir rol oynamakla kalmayıp aynı zamanda eleştirel düşünceyi mümkün kılan temel dinamiklerden biri olduğu ifade edilir. Ancak Derrida'nın bu vurguya yaptığı atıf, onun siyasal alanın teolojik bir temele sahip olduğunu ya da doğrudan dini bir düşünce geliştirdiğini iddia ettiği anlamına gelmez. Sekülerliğin dayandığı temeller teolojik bir iz taşısa da belirli bir dine ya da teokratik yapılara indirgenemez. Derrida, Aydınlanma düşüncesinin din karşıtı yönelimlerini eleştirirken, radikal bir sekülerleşmenin teolojik doktrinlere dayanan siyasi otoriteyi bütünüyle dışlamadığını vurgular. Dolayısıyla, siyasi alanın sekülerleşmesini savunmakla birlikte, temel inanç kavramının korunması gerektiğini ve bu inanca dayalı olarak dini bağlılıklara saygı duyulmasının zorunlu olduğunu ifade eder. Derrida'ya göre, politik düzenin sekülerleşmesiyle inanç kavramının ortadan kalkması gerekmez; aksine, inanç, siyasi alanın temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirilebilir ve sekülerleşme süreci ile uyum içinde var olabilir (Chérif, 2008, s. 50-51).

Crockett, Derrida'nın din ve dinin çağdaş dünyadaki rolü üzerine düşüncelerini desteklemek için belirli kaynaklara veya temellere vurgu yapmak istediğini ifade etmektedir. Derrida, bazı yönleriyle dindar bir düşünür olarak nitelendirilebilir, ancak onun dindarlığı belirli bir dine bağlılık anlamına gelmez. Derrida'nın inanç, Tanrı ve mesih gibi kavramları kullanım biçiminin kolayca yanlış anlaşılabilirliğini, ancak bu kavramların, mucize terimini açıklarken yaptığı vurguyla ilgili olduğunu belirtir. Dolayısıyla Derrida, her türlü tanıklığı, her hakikat iddiasını, bir kişinin bildiği, inandığı veya gördüğü şey hakkında doğruyu söylediği iddiasını, bir mucize olarak kabul etmeye davet eder. Ancak, mucize kavramıyla ilgili sorun, tekrarlandıkça bir tür mekanik işleyişe kapılmış olmasıdır. Derrida, makinenin sadece hesaplama ve tekrarı ifade etmenin bir yolu olduğunu, ancak bu hesaplamaların ve tekrarların her zaman hesaplanamaz ve öngörülemez olanla bağlantılı olduğunu söyler. Bu mekanik tekrar, mucizenin benzersiz

doğasını hem bozarken hem de paradoksal bir şekilde onu mümkün kılar (Crockett, 2017, s. 1-2).

Derrida'nın dini yazıları, siyasi düşünceleriyle, özellikle egemenlik kavramıyla ilgili olarak, bir "geleceğin demokrasisi" tasarlama çabasıyla daima bağlantılıdır. Dolayısıyla egemenliğin bütünlüğü ve bölünmezliği, belirli bir dinin (Hristiyanlığın) ve belirli bir siyasi tarihin (Batı Avrupa'nın) mirasıdır ve bu mirasa karşı çıkılması ve onun dekonstrüksiyona uğratılması gerekir. Belirtildiği üzere, Derrida, 1980'ler ve 1990'lar boyunca ve yaşamının son yıllarındaki çalışmalarında, hiçbir inanışın veya öğretinin hiyerarşik bir yapı ortaya koymasını veya hakikat temellendirmesi yaparak modern siyasi düşüncelere empoze edilmesine karşı duran fazlasıyla seküler duruşunu savunmaya devam etti. Bu şekilde, Derrida, egemenlik, demokrasi ve dini hoşgörü gibi modern seküler kavramların ontoteolojik kökenlerine dikkat çeker (Crockett, 2017, s. 1-3).

Derrida'nın düşüncesini anlamak için, Batı siyasi düşüncesinde hala var olduğunu düşündüğü indirgenemez teolojik mirasları dikkate almak önemlidir. 1980'ler ve 1990'larda Derrida'nın "politik olana dönüşü" üzerine birçok tartışma yapılmış olsa da daha az vurgulanan bir nokta, Derrida'nın politik konularla ilgilenirken bu ilgisinin daima teoloji politik olanın kapsamlı bir dekonstrüksiyonu ile birlikte yürütüldüğüdür. Bu durum bilhassa *Rogues: Two Essays on Reason* (2005b) adlı eserinde açıkça görülür ve Derrida'nın misafirperverlik, bağışlama, ölüm cezası ve küreselleşme gibi konulardaki analizlerinde de önemini korur. Bu bağlamda, Derrida'nın siyasal ontoteolojiye yönelik dekonstrüksiyon yaptığı söylenebilir. Naas'ın ifade ettiği gibi Derrida, egemenliğin özünün "*fantazmatik teolojik*" olduğunu ifade ederken, bunun ne tür bir öz olduğunu sorgulamaktadır. Ona göre egemenlik bölünemez, paylaşılamaz ve dile getirilemez olmalıdır; aksi halde egemenlik var olamaz. Eğer egemenlik otoimmün bir yapıya sahipse ve temsil edilemez, dışa vurulamaz ve bölünemezse, bu durumda aslında fantazmatik olarak yok olduğunu ortaya koyar. Ancak bu, egemenliğin etkilerinin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Derrida'ya göre, egemenlik yalnızca bu etkilerin *fantazmatik-teolojik* kökenine duyulan bir inanç ya da bağlılıkla sürdürülebilir (Naas, 2008, s. 67).

Derrida'nın *Rogues: Two Essays on Reason*'un sonunda, demokrasi ile Yahudi-Hristiyan kurtuluş fikri arasındaki kabul edilmemiş bağlantıyı ele alması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Derrida'ya göre, öteki ya da olayın koşulsuzluğundan -ki bu

koşulsuzluk ne egemen ne de kutsal olan bir yapıya sahiptir- bahsederken, bunun *khora* olarak adlandırdığı bir kavramla ilişkilendirildiğini belirtmektedir. *İnanç ve Bilgi*'de (2002a) Derrida, *khora*'yı kutsal olana, güvenli ve sağlam olana radikal biçimde heterojen, “hiçbir tazminatı kabul etmeyen,” ve aynı zamanda ne insana ya da Tanrı'ya dair olan bir şey olarak tanımlar ve bunu “tamamen yüzüstü bir öteki” olarak ifade eder (Derrida, 1998, s. 20-21). Bu “sonsuz direniş hayaletinin”, Derrida'nın *Rogues: Two Essays on Reason*'da neden “gelecek demokrasi” okumasında “kabul edilmemiş bir teolog” hakkında yüksek sesle merak ettiğini ve neden kitabın en kışkırtıcı formülasyonlarından biri için *khora* adını ayırdığını açıklamaya yardımcı olduğunu “Gelecek demokrasi” diye yazar, “politik olanın *khora*'2qsı gibi olacaktır” (Derrida, 2005b, s. 82). Derrida bu formülasyonu, bu yeniden yazımı, bu koşullu karşılaştırmayı riske atar, çünkü *khora*, Tanrı'nın, Tek Tanrı'nın ya da Bir olarak Tanrı'nın aksine, otoimmüniteye tabi değildir. Tanrı'dan farklı olarak *Khora* kendini ya da başkalarını bağışıklaamaz ya da tazmin etmez, çünkü eyleyemez ve koruyacak bir egemenliği yoktur, çünkü egemenlikten yoksun koşulsuzluğunda egemenliği garanti altına almaktan ziyade ortadan kaldırır, çünkü teolojik ve antropolojik sahiplenmeye karşı sonsuz direncinde ne insanlığı ya da ulus-devleti birleştirir ne de kendisi Tanrı gibi birleşmiştir (Naas, 2009, s. 144-145).

Derrida'nın siyasetteki şüpheli teolojilere karşı her an tetikte oluşu Yahudi-Hristiyanlık incelemesi ile devam etmektedir. Derrida'nın İslam hakkında şüpheli ve tehlikeli bulduğu bir şey varsa, Naas'a göre (2008) İslam'ın siyaset ve dini birleştirmesidir. Yine 11 Eylül röportajında Derrida, Bin Ladin stratejisinde kabul edilemez bulduğu şeyin “sadece zalimlik, insan hayatını hiçe sayma, hukuka, kadınlara saygısızlık, tekno-kapitalist modernitede en kötü olanın dini fanatizm için kullanılması” değil, “Bir'in İslami vahyinin dogmatik bir yorumunun ...” (Derrida, 2003, s. 113) hizmetine sunulan yoksullaştırılmış bir gelecek nosyonu olduğunu belirtir. Sekülerleşmeye atıfta bulunan ve yine de bu konuda karakteristik bir uyarıda yapan Derrida, siyasi, demokrasi, uluslararası hukuk ve hatta teolojik olmayan egemenlik biçimlerinde (yine egemenlik değerinin tamamen sekülerleştirilebileceğini veya teolojiden arındırılabilirliğini varsayarsak) bu kadar zahmetli bir şekilde sekülerleştirilen kavramların hiçbirinin Bin Ladin'in söylemlerinde herhangi bir yeri yok gibi görüldüğünü belirtmektedir (Derrida, 2003, s. 113).

Derrida'ya göre, egemenliğin sekülerleşme süreci henüz tamamlanmamış olsa da hatta tam anlamıyla radikalleştirilip mükemmel hale getirildiğinde dahi bazı teolojik izler taşımaya devam edebilir. Bununla birlikte, Derrida'nın farklı bir sekülerleşme ya da alternatif bir laiklik anlayışına duyduğu güven dikkat çekicidir. Öyle ki bu yaklaşım, yalnızca devletin tüm inanç sistemlerinden arındırılmasını değil, aynı zamanda hem devletin hem de dinin kökenlerinde yer alan asli inanç veya temel bağlılığı sorgulayan bir laiklik modelini öne çıkarır. Dolayısıyla, günümüz uluslararası hukuk ve insan hakları sistemleri, mevcut sekülerleşmeyi daha geniş bir perspektifle ele almalı ve gelecekte "laiklik" teriminin ötesine geçen, hatta belki de laikliğe gerek duymaksızın radikal bir sekülerlik biçimini destekleyen bir yaklaşımı teşvik etmelidir. Derrida'nın sekülerleşmeye dair düşüncelerini nasıl geliştirdiğini göstermek açısından verilen örnek oldukça açıklayıcıdır. Derrida, Ağustos 2004'te *Le Monde* gazetesinde yayımlanan ve sonrasında "Learning to Live Finally" adlı röportajında dile getirdiği bir yorumunda, heteroseksüel evlilik kurumunun laik devletin Hristiyan kilisesine bir ödün verdiğini savunur (Derrida, 2007, s. 43-44). Naas'ın Derrida yorumuna göre, evlilik kurumu başlangıçta dini ve kutsal bir değer olarak ortaya çıkmış olup, bu teolojik temeller günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Derrida, evlilik kurumunun yalnızca dini kökenlere dayanmadığını, aynı zamanda eşitlik ve hak ilkeleri bağlamında da önemli tartışmalara yol açtığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Derrida'ya göre evlilik, heteronormatif bir düzeni pekiştiren bir yapı olarak işlev görmektedir. Naas, Derrida'nın bu bağlamda laik devletin evlilik kurumunu benimsemesini, Yahudi ve Müslüman toplulukların geleneksel olarak uyguladığı çok eşlilik pratiklerine karşı teolojik bir karşı duruş olarak değerlendirdiğini belirtir (Naas, 2009, s. 72-73).

Lefort'un teoloji politik kavramına yaklaşımı, pragmatik bir çerçeveye oturtulmuştur. Özellikle kriz dönemlerinde modern siyasetin, dini unsurların yeni temsil biçimleriyle yeniden canlanabileceği fikrini öne sürer. Bu bağlamda, "*Teoloji Politikin Kalıcılığı?*" başlıklı çalışması, modern siyasette teolojik temaların devam eden etkisini sorgulayan bir yaklaşımı benimser. Lefort, modern demokrasinin artık ilahi ya da dini bir meşruiyete dayanmadığını, çünkü hiçbir birey veya grubun daha yüksek bir otorite adına özel bir hak iddia edemediğini belirtmekle birlikte, dinin siyasetten tamamen kopmadığını savunur. Ona göre din, sosyal düzenin ve iktidar yapılarının nasıl biçimlendiğini anlamada hâlâ önemli bir çerçeve sunmaktadır. Her ne kadar din doğrudan siyaseti şekillendirmese de,

demokratik iktidarın kurulması ve anlaşılması sürecindeki belirsizliklerle başa çıkmada sembolik bir kaynak olarak işlev görür. Lefort'un yaklaşımı, dini fikirlerin siyasi alandaki etkisini bütünüyle reddetmeden, bu etkilerin egemenlik üzerinde doğrudan belirleyici olmasına da izin vermeyen bir dengeyi ön plana çıkarmaktadır (Lefort, 2006, s. 150).

Teoloji politik okuma biçimi bilhassa egemenlik konusunda giderek daha önemli bir hale gelmektedir. Özellikle dinin ve onun işlevsel eşdeğerlerinin -ekonomik pazarlar, teknoloji, medya ve bilgi ağları gibi küresel unsurların- yaygın etkisiyle, teoloji politik otorite ile coğrafi ve ulusal yapılar arasındaki bağın zayıflaması, egemenliğin dönüşümünü anlamak için yeni bir perspektif gerektirmektedir (de Vries, 2006, s. 2). Bu bağlamda, bedensiz, sanal ve aşkın bir egemenliğin tahayyülü sorusu, günümüz açısından önemli hale gelmektedir. Bu perspektif, egemenliğin dönüşüm sürecinde sekülerist bir çerçeveye rağmen teolojik unsurların kalıcılığını vurgulayan Derrida'nın düşünceleriyle de örtüşmektedir. Derrida'ya göre, seküler alan tamamen teolojik referanslardan arındırılamaz; aksine, bu iki alan sürekli bir etkileşim içindedir ve sekülerleşme süreci tamamlanmış olsa bile, teolojik izler hâlâ varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla dönüşen egemenlik kavramı ile birlikte yeni bir mistik egemen beden fikri yahut dijital egemen düşüncesi Derrida'nın eleştirisi bağlamında yeniden değerlendirilebilir. Derrida'nın, politik alanın sekülerleşmesinin radikal bir biçimde tamamlanamayacağı, aksine bu sürecin sürekli bir yeniden müzakere gerektirdiği yönündeki görüşü, dijitalleşme bağlamında ortaya koyduğumuz sorularla paralellik göstermektedir.

1.2.1. Sekülerleşme

Modernite öncesi toplumlarda din belirleyici bir unsurken modern Batı devletlerinde bu bağın koptuğunu ve yerini farklı unsurların aldığı görülmektedir. Toplamların siyasi örgütlenmesinin temeli olan Tanrı'ya duyulan inanç yerini başka unsurlar almıştır. Aydınlanma ile birlikte Kiliseler artık bu yapının bir unsuru olmaktan çıkmıştır. Böylelikle politik toplum tanımı değişerek her türden inançlı ve inançsız insanlardan meydana geldiği kabul edilir. Charles Taylor'ın ifadesi ile "Seküler toplumlarda Tanrı ile hiç karşılaşmadan siyasetle iştigal edilebilir ve hatta varlığını sürdürmeye devam eden dine dair ritüeller bu karşılaşmayı lüzumlu kılmaz. Ancak bundan pek de uzun olmayan bir zaman diliminden önce, toplumun tüm kademelerinde Tanrı'nın var olduğunu görmek

mümkündür. Daha da geriye gittiğimizde yani arkaik toplumlara baktığımızda ise dinin var olan bütün alanlara nüfuz ettiğini görürüz.” (Taylor, 2014, s. 4). Bu toplumlarda kamusal alana dair herhangi bir faaliyette Tanrı ile karşılaşmak mümkün olacaktı.

Sekülerleşme kavramsal olarak tartışmalı bir düzlemde yer almaktadır. Weber’in sekülerleşme sürecine yönelik yaklaşımı bağlamında, dinsel liderlik ve takipçi ilişkileri önemli bir dönüşüm geçirmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan temel sorunlardan biri, dini liderlerin veya uzmanların, doğrudan bir dini otoriteye sahip olmayan, ancak belirli bir doktrine ya da lider figürüne sadakat gösteren bireylerle kurduğu ilişkidir. Bu bireyler, geleneksel anlamda ruhban sınıfına ait olmasalar da dinsel hareketlerin örgütlenmesinde belirli bir rol üstlenmektedirler. Weber, laiklikle doğrudan bağlantılı olmayan, ancak örgütsel etkinliği yüksek olan dinsel hareketlerin farklı kapasitelere sahip olabileceğini ve bu kapasitenin büyük ölçüde çeşitlilik gösterdiğini vurgular. Dinsel organizasyonlar, zamanla farklı toplumsal aidiyet formlarına dönüşebilir ve bu dönüşüm, dini figürlerin seküler statüler kazanmasına yol açabilir. Bu süreçte ahlaki peygamberlik geleneği ile güçlü bir şekilde örgütlenmiş kilise yapıları arasındaki ilişki önemlidir. Özellikle kurumsal dini yapılar, geniş kitleleri organize eden ve onların aidiyet duygularını yönlendiren sosyal mekanizmalar üretir. Bu tür yapılar, sekülerleşme süreci içinde dini figürlerin toplumsal ve siyasi otoritelerle bütünleşmesine zemin hazırlar. Böylece, modern toplumlarda dinsel organizasyonların, geleneksel mezhep veya tarikat yapılarından farklı olarak, seküler statüler kazanan elitist hareketler üretmesi mümkün hale gelir. Bu bağlamda Weber’in kavrama getirdiği perspektif önemlidir çünkü örgütlü dinsel yapıların zamanla sekülerleşerek daha geniş toplumsal organizasyonlara dönüşmesi süreci Weber’in sekülerleşme anlayışını ifade etmektedir (Weber, 2012, s. 43). Weber’den sonra sekülerleşme teorisyenleri⁴ kavrama farklılık katsalar da Weber’in sekülerleşme tanımı sekülerleşmenin teoloji politik okuması bağlamında önem arz edecektir.

⁴ Sekülerleşme teorileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mardin, Ş. (2018). *Türkiye’de İslam ve sekülerizm: Makaleler 5* (E. Gen & M. Bozluolcay, Çev.). İletişim Yayınları; Casanova, J. (2014). “Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek: Evrensel Bir Karşılaştırma”, (çev. Selman Yılmaz), Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, cilt: 3, sayı: 2, s. 220-236.

Sekülerleşme Derrida'nın kullanımı ile laicite⁵, kamusal alanların doğası gereği din referanslarından arındırılmış yerler olarak tanımlanmasıyla birlikte, bu alanlara içkin bir kavram olarak kabul edilir. Charles Taylor, sekülerliğin başlangıç noktasını devlet olarak belirledikten sonra, bireylerin özel hayatlarında inançlarını uygulama biçimlerine değinir ve dinden bağımsız bir yaşam tarzına dikkat çeker. Ancak Taylor, günümüzde Hristiyan toplumlarda inancın bir seçenek haline geldiğini ve bu seçeneğin zor bir tercih olduğunu vurgular. Müslüman toplumlar ve Hindular için durum aynı değildir. Hristiyan ve Hristiyan sonrası toplumlarda ise sekülerleşme⁶, inancın artık bir aksiyom değil, kişisel bir tercih haline geldiği bir süreç olarak karşımıza çıkar (Taylor, 2014, s. 5-6).

Sekülerizasyon tarihi olarak, özellikle Din Savaşları sonrasında Kilise'nin mülklerinin elinden alınması süreciyle ilişkilendirilmiş ve bu kavram, başlangıçta yalnızca betimleyici bir anlamda kullanılmıştır. Ancak zamanla sekülerizasyon veya sekülerizm, dini çevrelerde Hristiyanlıktan uzaklaşma olarak, savunucuları tarafından ise ilerleme ve modern insanın özgürlüğü olarak tanımlanmıştır (Berger, 1993, s. 160). Günümüzde dinin siyasi yaşam üzerindeki etkisini ve bu etkinin giderek daha fazla çatışma ve bazen şiddet içeren bir hale dönüşmesini ele almak önemlidir. Bu süreçte, dinin ve sekülerliğin kavramlarının tarihsel ve yapısal ilişkilerinin eleştirel bir şekilde anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Avrupa'nın kendi sekülerleşme süreci ve diğer bölgelerdeki dini ve kültürel mirasla ilişkisi, din ve seküler kavramlarının sınırlarını belirlemiştir. Avrupa, siyasi ve sosyal yaşamını Kilise otoritesinden kurtarıırken, kültürel ötekileri yani Braidotti'nin ifadesiyle (2021, s. 28) “gözden çıkarılabilir bedenlere sahip insanları” ve sömürgeleştirilen toplumları dini ve statükocu olarak tanımlamıştır.

Anidjar, sekülerleşmeyi Hristiyanlık tarafından “öteki” olarak tanımlanan din kavramı üzerinden ele alır ve bu durumu Hristiyanlığın kendini yeniden tanımlama süreci olarak görür. Bu bakış açısıyla, tarafsız bir din veya sekülerlik tartışmasının mümkün olmadığını, çünkü bu kavramların kökenlerinin tarihsel ve teolojik anlatılarla iç içe geçtiğini savunur. Dolayısıyla burada vurgulanan dini ve seküler kavramlarının birbirinin

⁵ Sekülerleşme ve laiklik kavramlarının kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ertit, V. (2014). Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Sekülerleşme ve laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), 103-124.

⁶ Türkiye’de kavramın yaygın kullanımı toplumsal yaşantıya dair olduğunda “sekülerleşme”, devlete dair olduğunda laiklik/laikleşme şeklindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ertit, V., & Çifçi, O. Z. (2021). Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: dünyevileşme ve sekülerleşme. *Bilimname*, 2021(44), 279-312.

karşıtı ya da yalnızca maskesi olarak değerlendirilemediğidir. Aksine, bu iki kavram birlikte işleyen örtüler, stratejik araçlar ve yanıltıcı mekanizmalar olarak kullanılır. Öylesine iç içe geçmişlerdir ki, birbirlerinden ayrıştırılmaları ya da bireyin bunlardan bağımsız bir konum alması neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bu iki kavramın birbirinden kesin hatlarla ayrılması, onların sağladığı, desteklediği ve sürdürdüğü iktidar yapılarının analiz edilmesini ve işleyişlerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Dahası, bu ayrımın, tarihsel süreçteki etkilerini göz ardı ederek indirgemeci bir yaklaşıma yol açtığı görülmüştür. Sekülerizm ve seküler eleştiri, akademik bağlamın ötesine geçerek, Hristiyanlığın kurumsal işleyişine benzer bir şekilde varlığını sürdüren, kendi içinde tutarlı yapılar olarak işlemektedir. Laiklik, bireyleri belirli bir din anlayışı çerçevesinde konumlandırmaya zorlayan bir iktidar söylemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu söylem, bireyin dine yönelik algısını şekillendirir ve dini, bazen arzu edilen, bazen de gereksiz bir unsur olarak tanımlayan bir çerçeve sunar. Çoğunlukla dinin olumsuz bir unsur olarak kodlandığı görülse de tarihsel süreçte oryantalist söylemler dinin olumlu yönlerini de vurgulayabilmiştir. Ancak en kritik nokta, bu çerçevenin yalnızca dinin içeriğini belirlemekle kalmayıp, onun ne olmadığına da karar vermesidir, bu noktada sekülerleşmiş Hristiyanlık anlayışı devreye girer (Anijdar, 2006, s.62). Bu bağlamda egemenlik kavramının da sekülerleşme süreçleriyle bağlantılı olarak modern siyasi teorinin merkezinde yer aldığı görülmektedir. Schmitt'in egemenlik analizine göre, modern egemenlik kavramı, teolojik ve politik yapıların etkisi altında şekillenmiş ve bu yapılar sekülerleşme süreciyle dönüşerek modern devletin siyasi yapısına entegre olmuştur. Bu nedenle, Schmitt'in perspektifinden bakıldığında, modern devletlerin egemenlik anlayışı, tarihsel ve teolojik kökenlerini göz önünde bulundurmaya gerektirir ve bu süreçler, teolojik formların seküler devlet yapıları içinde yeniden şekillenmesi olarak anlaşılmalıdır.

Modern Batı tarihinde sekülerleşme kavramının oldukça büyük önem arz eden süreçlere tanıklık ettiği görülmektedir. Berger'in tanımına göre, sekülerleşme, toplumun ve kültürün farklı alanlarının dinin doğrudan kontrolünden veya etkisinden kurtulması sürecini ifade etmektedir. Elbette bu noktada toplum ve kültür alanlarından bahsedilerek sekülerleşmenin toplumsal yaşantıdan azade olarak daha üst ve çevreleyici bir konumda bulunduğu görülmektedir. Bu süreçte sanat, edebiyat ve felsefede dini yapıların kaybolduğu ve bilimin düşünsel ve kültürel hayatın tamamını etkisi altına aldığı bir

süreçten bahsetmek mümkündür (Berger, 1993, s. 161-162). Bu anlamda bakıldığında Taylor'ın sekülerliğin üç farklı anlamına geri dönmek yerinde olacaktır. Taylor'da bahsi geçen sekülerliğin üçüncü aşamasında modern dünyada dinin insan yaşantısında diğer tüm bağılıklar gibi bir bağılılığa işaret ettiği ve bir seçenek olarak yer alabileceği görülmektedir. Ancak bu da Taylor'ın altını çizdiği üzere zor bir seçenektir.

Tek bir sekülerleşme tanımının ve şeklinin olmayışı da dikkat çekilen bir diğer noktadır. Simon Critchley'e göre post-metafizik olarak adlandırılan seküler yapının abartılı yankısından sıyrılmak gerekmektedir. Çünkü günümüzde siyasi eylemin yapılış şekli başa dönmüş gibi görünmekte, seküler bir doğrultudan kararların metafizik çatışmalardan doğduğu bir yere gelinmektedir. "Siyaseti dine başvurmadan tasavvur etmenin mümkün olmadığı"nı vurgulayan Critchley, din ile siyaset arasında var olan ilişkiyi modernlik öncesi dönemden modern döneme bir geçiş veya evrilme olarak nitelendirmediğini belirtmektedir. Yani dinden sıyrılışı bir ilerleme olarak tanımlamaz (Critchley, 2021, s. 18-19).

Genel kabul gören Aydınlanma sonrası başlayan sekülerleşmenin oluşma süreci bizi Martin Luther King'e götürmektedir. Ağaoğulları'a göre, Luther, Hristiyanlık için oldukça önemli olan *İki Kılıç Kuramı*'nı ortadan kaldırıp yerine *Tek Kılıç*'ı getirmiştir. Çünkü Luther'e göre Roma Kilisesi kurtuluş için gerekli ve daha da önemlisi yeterli değilse hiçbir kilise yeterli olmayacaktır. Böylelikle Luther gerçek kilise ile var olan kurumsal kilise arasında bir ayrım ortaya koymaktadır. Bu noktada gerçek kilise inananların güvendiği ve dinlerini yaşamaya aracı olan dini bir gerekliliği ifade ediyordu ki Luther buna karşı değildi. Ancak Luther'ın karşı çıktığı nokta kurumsal kiliseydi. Çünkü kurumsal kilise yozlaşmıştı. Bu sebeple de daha sonra Protestan Kilisesi'nin kurumsallaşmasını önlemek adına elinden geleni yapacaktı (Ağaoğulları, 2015, s. 248).

Luther'in gerçek kilise ve kurumsallaşmış kilise arasında yaptığı bu ayrım aslında dünyevi iktidarın tek olduğu vurgusunu yapmaktadır. Böylelikle bir meşruluk ilanı da söz konusudur. Daha sonra Luther'in bu görüşleri radikalleştirilmiştir. Kilise'nin tamamen tasfiyesi ve dünyevi iktidarın biricikliğine yapılan vurgu, gündelik hayattan da Kilise'nin ve dinin soyutlanmasına kadar götürülmüştür. Ağaoğullarına göre (2015) aslında Luther, kendi görüşlerinin toplumsal ve siyasal yansımasının bu denli farklılaşacağını ve özünden kopacağını düşünememişti. Bu sebeple radikalleşeceğinin farkında değildi. Ancak kilise

konusunda mevzunun siyasal yansıması keskin olmuştu ve Avrupa’da sekülerleşmenin adımları keskin bir biçimde atılmıştı.

O halde denilebilir ki, Luther Devrimi 1517, Avrupa’da sekülerleşmenin ilk adımlarını teşkil etmektedir. Bunu da başlangıçta Luther’in yapmış olduğu ayrım belirlemektedir. Gerçek kilise ve kurumsal kilise arasında yapmış olduğu ayrım, kiliseye karşı bir konumlanmanın ifadesi olmuştur (Ağaoğulları, 2015, s. 302). Bu noktada, gerçek kilise olarak ifade edilen aslında inananların dini birliğini ifade ederken esas eleştirilen nokta kurumsal kilisedir. Çünkü kurumsal Kilise’nin bünyesinde toplanan ve bu zamana kadar Hristiyanların gündelik yaşantısını düzenlemeye varan yapısı birçok noktada dünyevi iktidarın egemenlik sınırları içerisine girmektedir. Böylelikle Luther’in görüşünde kişisel iman mevzularının değil, kurumsal ve dünyevi olana dair mevzuların odağa çekildiği görülmektedir. Böylelikle sekülerleşme meselesinde ilk temel ayrım ortaya konulmuştur.

Bu bağlamda sekülerleşme, basit bir neden-sonuç süreci değil, dini kurumların toplumdaki işlevsel farklılaşma olgusuna nasıl tepki verdiğinin bir tanımıdır. Kavram aynı zamanda toplumun çeşitli alt sistemlerinin daha bağımsız ve uzmanlaşmış hale gelmesiyle birlikte dinin azalan etkisini nasıl yorumlandığını yansıtır. Sekülerleşme, dini alt sistemin bu genel toplumsal eğilime özgü uyumu olarak anlaşılabilir. Bu anlamda sekülerleşme terimi oldukça önemlidir çünkü dini kurumların bu alt sistemlerin artan özerkliğine direnişini gösteren belirli bir sosyal çatışmayı vurgulamaktadır. Bununla birlikte sekülerleşme, dinin toplumsal sistemin işleyişindeki önemini giderek kaybetmesi anlamına gelir, ancak bu durum bireylerin dini inançlarını hala bir dereceye kadar etkileyebilir. Bu görüşe göre sekülerleşme, bir zamanlar toplumda baskın olan dini sistemin, diğer alt sistemlerin yanında sadece bir alt sistem haline gelmesi ve diğer yaşam alanları üzerindeki hüküm sürme iddiasını kaybetmesi sürecidir. Dinin toplumsal etkisinin azalmasını toplumsal sekülerleşme olarak adlandırılır ve bunu, örgütsel ve bireysel sekülerleşmeden ayırmak gerekmektedir. Dinin etkisi azaldıkça, işlevsel rasyonalitenin ön plana çıkmasıyla ekonomi dini ethosunu kaybetmiş ve sekülerleşmiştir. Benzer şekilde, siyasi sistemler de geleneksel ve karizmatik otorite biçimlerinden uzaklaşarak rasyonelleşmiştir. Bu eğilim, büyük ölçekli ekonomik örgütlerin ortaya çıkması ve modern devletlerin idari yapılarının genişlemesiyle kendini göstermiştir. Bu yapılar, giderek daha fazla bilim ve rasyonel teknikler konusunda eğitilmiş insanlara

ihtiyaç duymuştur. Eğitim sistemi de dini öğretimden uzaklaşarak bilimsel ve teknik bilgiye odaklanmaya başlamıştır. Teknolojik ilerlemeler günlük yaşamı dönüştürmüş, ev işlerini daha mekanik hale getirmiş ve hatta en özel ilişkileri bile rasyonel analiz ve kontrol edilebilir bir alan haline getirmiştir (Dobbelaere, 2018, s. 670).

Bu dönüşüm egemenlikte de bir dönüşüme yol açmıştır. Çalışmanın kapsamında sekülerleşmenin tartışmaya açılması bu sebeple önemlidir. Egemenliğin teoloji politik okumasında sekülerleşme süreci oldukça kurucu bir noktayı teşkil etmektedir. Sekülerleşme dünyanın “büyüsünün bozulması”na yol açmış, dünya artık hesaplanabilir, planlanabilir ve insan eylemleriyle kontrol edilebilir bir yer olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişim, yalnızca yeni sosyal roller yaratmakla kalmamış, aynı zamanda eleştirel düşünme biçimlerinin de gelişmesine neden olmuştur. Sekülerleşme konusunda tartışmalar ve farklı fikirler olsa da genel kabul egemenliğin kadir-i mutlak bir Tanrı’ya ait olduğu bir dönemden, kurumsal olarak Kilise’nin yönetimden çıkarıldığı bir zaman dilimine geçildiğidir. Egemenliğin dönüşüm sürecinde bir mihenk taşı olarak kabul edilen bu süreç egemenliğin dünyevileşmesine neden olmuştur denilebilir. Dijitalleşme ve medya, bu yeni dünya görüşünün yayılmasında önemli bir rol oynayarak hem toplumsal hem de bireysel düzeyde bu rasyonel, seküler değerlerin içselleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

1.2.2. Ontoteoloji

Ontoteoloji meselesi egemenliğin teoloji politik okumasında oldukça kurucu bir önem taşımaktadır. Ontoteoloji, Batı mevcudiyet metafiziğinin dikotomilerinin, kendi öteki karşıtlığının keskinliğinin ve bu karşıtlıkların doğurduğu şiddetin temelinde bulunmaktadır. Bu sebeple Derrida’nın da egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken kavramlarla hesaplaşmasında “modern devlet teorisinin tüm kavramlarının aslında sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar” olarak görme hususunda Schmitt’le (2020, s. 43) hemfikir olmasının temelinde kavramın ontoteolojik kökeninin olması yer almaktadır. Varlığın bir ilk nedene dayanması fikri olan ontoteoloji hakikat temelli bir okumayı mümkün kıldığı için siyasal kavramı karşıtlıklar üzerine bina edilmiştir. Derrida’nın eleştirisinin asıl odağı da Schmitt’in siyasal kavramıdır. Bir kriz anında dostu ve düşmanı belirleyen egemenin kararı neticesinde bir sınır belirlenmiş olur. Böylelikle

değişime kapalı olarak kurgulanan bu düzlemde hakikat temelli bir ayırım yapılmış olacaktır. Bu da doğrudan ontoteolojik kökene işaret etmektedir.

Ontoteoloji terimi ilk olarak Immanuel Kant'ın çalışmalarında ortaya çıkmıştır (Kant, 2008). Heidegger'in çalışmalarında ise eleştirel bir perspektifle ele alınmıştır. Bu sebeple egemenliğin teoloji politik bağlamını anlayabilmek ve bu bağlamın yarattığı mevcudiyet metafiziğinin şiddetini açıklayabilmek için Heidegger'in ortaya koyduğu ontoteolojinin temellerini anlamak gerekmektedir. Heidegger'de ontoteoloji her şeyden önce felsefeyle ilgilidir. Heidegger, geniş anlamda, felsefenin Tanrı hakkında çok aceleyle ve çok kolay konuşma eğiliminde olduğunu ve bunun düzeltilmesi gereken bir eksen taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda felsefenin görevi Tanrı değil, varoluşu düşündürmektir. Ontoteoloji, Heidegger'in kavramsallaştırmada tıpkı metafizik gibi, özünde varlığın unutulmasıdır. Yalnızca varlıklarla ilgilidir. Burada en önemli nokta genel olarak, ontoteolojik çabanın, varlıkların bütünlüğünü açıklayabilecek nihai bir neden aramasıdır. Bu ilk nedenin karşılığı olarak da Heidegger Tanrı'yı göstermektedir (Tosun Köse, 2022, s. 92). Dolayısıyla her evin nedeni olarak bir mimara ihtiyaç duyduğu kadar, varlıkların bütünlüğü de bir ilk nedensellik, bir İlk Varlık gerektirir düşüncesi bu konuda temel teşkil etmektedir. Ontoteolojik düşünme biçiminde, varlıkların bütünlüğünün bir temeli veya açıklaması olmalıdır.

Heidegger'in metafiziğe yönelik eleştirisi, Batı düşüncesinde köklü bir hatayı açığa çıkarmayı hedefler: metafizik, varlık (Sein) sorusunu göz ardı ederek yalnızca var olanlarla (Seiende) ilgilenmiştir. Bu çerçevede, Heidegger'in "metafiziğin özü" kavramı, Batı felsefesinin varlık anlayışını ve bu anlayışın neden sorunlu olduğunu değerlendirmek için kritik bir kavramsal temel sunar. Ona göre, Batı düşüncesi varlık sorusunu açıklamak yerine, var olanların tamamını incelemeye yönelmiş ve böylece metafizik, ontoteolojik bir yapıya hapsolmuştur. Ontoteoloji, hem var olanların temelini açıklamaya çalışan bir ontolojik sorgulama hem de bu açıklamayı en yüksek varlığa dayandıran bir teolojik yapı olarak işlev görür. Heidegger, bu yaklaşımın varlığı bir "ilk neden" ya da "üst-varlık" olarak ele alarak varlık ile var olanlar arasındaki ayırımı göz ardı ettiğini öne sürer. Metafizik, bu bağlamda, var olanların bütünlüğünü anlamaya çalışırken, varlığı kendisini kavrayamamış, varlık sorusunu unutarak yüzeysel bir kavramsal çerçevede kalmıştır. Bu eleştiri, Batı düşüncesinde kökleşmiş olan felsefi ve teolojik geleneklerin yeniden

değerlendirilmesini gerektirir. Heidegger'in düşüncesinde metafizik, dini düşüncenin etkisi altında gelişmiş ve Tanrı kavramı, var olanların bütünlüğünü açıklayan nihai ilke olarak konumlandırılmıştır. Ancak bu durum, varlık sorusunun geri plana itilmesine ve metafiziğin yalnızca var olanların kökenini belirlemeye çalışan bir söyleme dönüşmesine neden olmuştur. Heidegger, bu indirgemeci yaklaşımı ontoteoloji olarak tanımlayarak, Batı düşüncesinin metafizik yapısının teolojik kökenlerle bütünleştiğini savunur. Bu nedenle Heidegger, Batı düşüncesinin temel sorularından biri olan "Varlık nedir?" sorusunun yeniden ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre bu soru, yalnızca varlık ile var olanlar arasındaki farkı yani ontolojik farkı kavramayı değil, aynı zamanda metafizik geleneğin sınırlarını aşmayı da gerektirir. Heidegger, metafizik tarihini, varlık sorusunun unutulmasının bir tarihi olarak okur ve bu sürecin nasıl şekillendiğini analiz eder. Özellikle 1920'lerin sonlarından 1940'ların ortalarına kadar olan dönemde, Batı-Avrupa felsefesinde metafiziğin nasıl şekillendiğini ve farklı biçimlerde nasıl ortaya çıktığını ele alan Heidegger, bu geleneğin varlığı bir üst-varlık ya da bütünlüğün kaynağı olarak ele almasının, varlığın özünü kavramayı imkânsız hale getirdiğini öne sürer (Thomson, 2005a, s. 12). Heidegger'in metafiziğin özü kavramı, Batı düşüncesinin varlık sorusunu unutarak ontoteolojik bir yapıya saplanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu eleştiri, metafizik tarihinin yeniden değerlendirilmesini ve varlık sorusunun felsefi düşüncenin merkezine yeniden yerleştirilmesini önerir. Bu bağlamda, Heidegger'in eleştirisi, yalnızca metafiziğin değil, aynı zamanda Batı teolojisinin ve modern felsefenin kökenlerine dair de derin bir sorgulama yapılması gerektiğini teşvik etmektedir. Bu sorgulama, teolojinin dönüşümünü ve dinsel olanın yeniden canlanmasını anlamak için oldukça önemlidir.

Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının yarattığı yıkım ve Soğuk Savaş'ın nükleer teröründen sonra, birçok teolog kötülüklerden uzak ve lekesiz bir Tanrı'yı tercih etmiş ve bu da ontoteoloji de dâhil olmak üzere tüm teolojinin dekonstrüksiyona uğratılmasıyla sonuçlanmıştır. Böylelikle eğer teistik Tanrı öldüyse, peygamberlerin teolojisi ve onu rasyonalize eden düşünürlerin ontoteolojisi de ölmüştür. On dokuzuncu yüzyılda Kant, Hegel ve Nietzsche tarafından, daha sonra da Barth, Tillich ve Tanrı'nın varlığını inkâr eden diğer yirminci yüzyıl teologları tarafından öldürülmüştür. Yine de eski Yunanca "*theos*" terimi, gören ya da izleyen herhangi bir Tanrı benzeri varlığa atıfta bulunuyordu. "*Theos*" Hristiyan Ahit'inde ontoteolojinin tek, teistik Tanrısı anlamına gelecek şekilde

değiştirilmiştir. Bununla birlikte, orijinal anlamı olan her yerde hazır ve nazır olma, “*ontos*” fenomenolojisiyle örtüşmekte ve Tanrı’nın algılanmamış, algılanamayan bir ruh ya da güç olarak post-Barthçı ve postmodernist görüşüyle uyuşmaktadır; ya da başka bir deyişle, Derrida’nın ötekisi gibi dekonstrüksiyona uğratılarak metnin dışına yerleştirilen, ancak yine de sınırlardan geri süzülerek metnin içine işleyen musallat bir varlığa ya da ruha işaret etmektedir (Hanson, 2012, s. 218-219).

Heidegger’in çalışmalarında sıklıkla yer bulan ontoteoloji terimi, aslında ilk kez Kant’ın “Saf Aklın Eleştirisi” adlı eserinde tanımlandığından bahsetmiştik. Kant, ontoteolojiyi Tanrı’nın varlığını deneyimden bağımsız olarak, a priori bir yaklaşımla kanıtlama çabası olarak ele almıştır ve bu yöntemi, Tanrı’nın varlığını deneyime dayalı olarak, a posteriori kanıtlama çabası olan kozmoteolojiden ayırmıştır. Kant, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanları inceleyerek Tanrı’nın varlığına dair ileri sürülen bu yaklaşımların tümünü geçersiz bulmuş, onları çürütürerek “Her Şeyi Yok Eden” olarak tanınmasına yol açmıştır. Kant’a göre insan aklı, yalnızca fenomenleri yani görünür olan şeyleri bilebilir. Dolayısıyla numenleri, yani kendinde şeyleri bilebilme kapasitesine sahip değildir. Bu bağlamda, Kant için Tanrı numenal alanda yer almakta olup saf veya spekülatif akıl yoluyla kanıtlanamaz. Kant, Tanrı’nın varlığına dair kanıtları reddetmesinin gerekçesini “İnanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorundaydım” ifadesiyle açıklamaktadır (Kant, 1998, s. 117). Ancak bu ifadenin ima ettiğinin aksine, Kant’ın inanç için açtığı alan oldukça sınırlıdır; çünkü ikinci eleştirisinde bilgiyi farklı bir açıdan yeniden ele alır. Pratik Aklın Eleştirisi’nde Kant, numenal dünyaya kısmi bir geçiş sağlayan üç temel zorunlu önermesini görmek mümkündür. Bunlar, insan özgürlüğü, kişisel ölümsüzlük ve Tanrı’nın varlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üç önerme teorik akıl için ulaşılmaz olsa da pratik akıl açısından gerekli kabul edilmektedir. Kant’a göre, bir bireyin ahlaki bir yaşam sürebilmesi için bu üç önermeye inanması zorunludur. Bunlar ahlaki bir yaşamı seçme özgürlüğüne sahip olma, bu hedefe ulaşmak için sonsuz zamana sahip olma ve tüm süreci yöneten bir Tanrı’nın varlığıdır (Kant, 1960, s. 90).

Birçok açıdan ontoteolojiyi sorunsallaştıran negatif teoloji ile ilgili olarak ise, Tanrı’nın mutlak farklılığı nedeniyle kavramsal sınırlarımızı aştığını ve bu nedenle Tanrı’yı dünyadaki varlıkları tanımlarken kullandığımız kavramlarla ifade etmenin imkânsız olduğunu söylemek mümkündür. Bu yaklaşıma göre, Tanrı hakkında kullandığımız tüm

kelimeler ve kavramlar, aslında anlamını yitirir; çünkü Tanrı'ya ilişkin her türlü ifade daha baştan geçersiz hale gelmektedir. Negatif teoloji savunucuları, Tanrı hakkında yapılacak her tür açıklamanın ancak sınırsız bir olumsuzlama zincirini izleyebileceğini ileri sürmektedir. Buna göre, Tanrı'nın özü hakkında konuşmak mümkün değildir; Tanrı'nın var olduğunu veya var olmadığını dahi iddia edemeyiz. Tanrı ne birliktir ne de çokluktur. Buna karşın, doğal ya da rasyonel teoloji, Tanrı'nın mutlak farklılığı kabul edilse bile, her özelliğin aynı şekilde reddedilemeyeceğini savunarak bu görüşe karşı çıkmaktadır. Aksi halde, Tanrı'nın ne iyi ne de kötü olduğunu söylemek, onu ahlaki açıdan kayıtsız bir varlık olarak değerlendirme riskini doğurabilir ki bu, doğal teolojinin kabul edemeyeceği bir sonuçtur. Bu noktada doğal teolojinin amacı, negatif teolojinin sınırlarını gözeterek, Tanrı'nın adalet, bilgelik ve iyilik gibi özelliklerinin insan anlayışının ötesinde olduğunu göstermeye çalışmaktır. Negatif teoloji ise, Tanrı'nın ne olduğunu değil, yalnızca ne olmadığını ifade etmeyi amaçlayan bir düşünce sistemine dayanmaktadır (Moyaert, 2000, s. 375-376).

How to Avoid Speaking: Denials'da (1992) Derrida, negatif teolojinin açıkça sınırlandırılmış ve tanımlanmış bir fenomenden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte negatif teolojinin farklı paradigmatları vardır diyebiliriz, farklı örnekleri, durumları, tekrarları ve versiyonları vardır. Negatif teolojik düşünme ve yazma tarzı Hristiyan yazarlarla sınırlı değildir. Derrida'ya göre, Heidegger'in negatif teoloji paradigması tamamen benzersiz bir karaktere sahiptir: Ne Yunan ne de Hristiyan paradigmasına benzemektedir. Temanın gelişimi, Heidegger'in yazılarının tamamında yer almıştır. Derrida, Heidegger'in negatif teolojiyi son derece alışılmadık bir yazı biçiminde ifade eden yeniden yorumlamasına işaret etmektedir. Derrida'nın *How to Avoid Speaking: Denials*'da Heidegger'in yapmaya çalıştığının negatif teoloji olmadığını söyleyerek başlamaktadır. Ancak Heidegger'in içinde Tanrı olsun ya da olmasın teoloji ile ilgili yazdığı görüşüne Derrida'nın sadık kaldığı bilinmektedir.

Scott'a göre, Tanrı'nın doğasını açıklamak konusunda, eğer Tanrı epistemik olarak aşkınsa, Tanrı hakkında verilen bir ifadenin doğru olup olmadığını bilmemiz mümkün değildir. Ancak, bu durumun Tanrı hakkındaki gerçekleri ifade etme ve bu gerçeklere inanma yeteneğimizi tamamen engellemediğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın doğasını kavrayamıyorsak, o zaman Tanrı'nın doğasını tam olarak temsil eden bir ifade

geliştiremeyiz veya bu konuda sağlam bir inanç oluşturmamız. Tanrı'yı ifade eden herhangi bir cümle, Tanrı'ya bir özellik atfeder; cümlelerin anlamını kavrayan kişi, böylece Tanrı'nın bu özelliğe sahip olduğunu hayal eder. Bu nedenle, Tanrı'nın kavramsal aşkınlığı nedeniyle, Tanrı hakkında hiçbir ifadenin Tanrı'nın doğası hakkında kesin bir şey söyleyemeyeceği sonucuna varabiliriz. Eğer Tanrı hakkında yapılan konuşmalar konusunu doğru bir şekilde tanımlayamıyorsa, bu tür ifadelerin kullanılmasının bir değeri olması için Tanrı'yı temsil etmekten başka bir amaca hizmet etmesi gerekir (Scott, 2013, s. 13-14). Bu noktada, Hristiyan düşüncesinde, erken dönem Hristiyanlıktan geç Orta Çağ'a kadar hâkim olan ve Tanrı'nın kavramsal ve epistemik erişilemezliğini vurgulayan bu yaklaşıma karşı argümanlar üretmek, negatif teolojinin en önemli hedeflerinden biri olmuştur.

Ontoteolojinin egemenlik, negatif teolojinin çeşitli yönleri ontoteolojiye eleştiriler getirmekte ve bu eleştiriler, Derrida'nın İnanç ve Bilgi'de (2002a) incelenmektedir. Derrida, burada dini söylemin modern dünyada nasıl bu kadar hızlı ve yoğun bir biçimde yapılabildiğini sorgulamaktadır; inanç üzerine, belirli ve yeni bir anlayış geliştirmenin cüretkâr bir girişim gerektirdiğini, hatta bunun bir cesaret ya da kibir işi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, inanç hakkında bir söylem oluşturmak, somutun yanı sıra en soyut kavramlarla uğraşmayı gerektirmektedir. Thomson'a (2005a) göre, Heidegger'in ontoteoloji eleştirisi çoğunlukla yanlış anlaşılmış veya göz ardı edilmiştir. Eleştirisi, Tanrı'nın yalnızca bir nedensel zincirin en üst ögesi olarak kabul edilmesine bir tepki olarak anlaşılabilir; bu, "filozofların Tanrısı"nın kutsallıkla bağının tamamen koparılmasına yöneliktir. Heidegger, Batı metafiziğinin temel yapısını eleştirirken, Tanrı'nın yalnızca bir başlangıç konumunda değerlendirilmesinin ve yalnızca felsefi bir kavram olarak kullanılmasının kutsala dair anlamı aşındırdığını ifade etmektedir.

Heidegger'in Batı metafiziğini eleştirirken ontoteolojiyi merkez alması, bu felsefi geleneğin nasıl bir egemenlik sistemi kurduğunu ortaya koyar. Negatif teolojiyi ontoteolojiden ayrılan bir alternatif olarak ele almak burada önemli bir perspektif sunar. Derrida'nın belirttiği gibi, negatif teoloji, dini ve sosyo-politik sınırların ötesine geçme, tanrısal olana dair konuşma alanını genişletme gücüne sahiptir. Ancak bu açılım kendi içinde zorluklar taşır; Derrida'nın "İsim Hariç" eserinde dile getirdiği üzere, negatif teoloji, kendisini tüm anlam doluluğundan arındırdığı için mekanikleşme ve taklit edilme

tehlikesiyle karşı karşıya kalır (Derrida, 2008, s. 40). Bu, tanrısal olanın anlamını bulanıklaştırma riski taşıdığı için Tanrı hakkında konuşmayı daha karmaşık hale getirir.

Heidegger ontoteolojiyi, yalnızca Kant'ın değil, Batı metafiziğinin tüm tarihinin bir yanılışı olarak değerlendirir ve bu geleneğin, bilinemez olanın kabulünü reddettiğini savunur. Heidegger'e göre, metafizik, tüm varlıkları aynı temel "varlık" kavramı altında birleştirme eğilimindedir ve bu kavramı "en yüce varlık" veya Tanrı ile eşitleme hatasına düşer. Bu yaklaşım, varlığı belirginleştirmektense, en yüce varlığı ve sıradan varlıkları birbirine karıştırarak varlığın kendisini düşünememektedir. Metafizik, varlığı temsil ettiğini varsayar, fakat varlıkları var eden temel ışığı kavrayamaz. Yani, varlıklar arasındaki farkları gözlemler ancak bunların arkasındaki asıl fark yaratan varlığı anlama becerisini göstermez.

Bu bağlamda denilebilir ki Heidegger'in düşünce dünyasında, metafiziğin Tanrısını yalnızca nedenler zincirinde ilk halka olarak görmek onu insani ve ilahi özelliklerden yoksun bırakmaktadır. Tanrı bu anlayışta, inananların dua ya da fedakârlık ilişkisine giremediği, yalnızca düşüncenin ürünü ve insanın narsistik yansıması haline gelmiş bir Tanrı'ya indirgenmiştir. Heidegger, bu düşünsel projeksiyona dayalı Tanrı kavramının, aslında insanın kendi aklının ürünüden başka bir şey olmadığını dile getirir (Rubenstein, 2008, s. 729-730). Bu noktada Heidegger'in asıl hedefinin metafiziğin kalıplarını kırarak varlığın özüne ulaşmak ve bu hakikati hatırlamak olduğu görülebilir. Varlık, metafizik düzlemde düşünülemez kaldığı sürece, Heidegger düşünceyi başka bir başlangıca davet eder; yani düşünülemez olanı düşünme çağrısında bulunur. Derrida da bu çağrıya benzer bir şekilde, olanaksız olanı düşünmeye dair bir açılım getirir ve dekonstrüksiyonla bu çağrıya yanıt verir. Derrida'nın bu yönelimi, Heidegger'in varlığa dair eleştirisinin devamı niteliğinde, bilinemez olanı açığa çıkarma çabası olarak anlaşılabilir.

2. BÖLÜM

DERRIDA'DA EGEMENLİK SORUNU

2.1. EGEMENLİK DEVLET İRTİBATI

Schmitt'in "Egemen olağanüstü hale karar verendir" şeklindeki tanımı (Schmitt, 2020, s. 13), egemenlik kavramını karar verme yetkisi üzerinden temellendirir. Bu bağlamda egemen, hukuki sınırların ötesinde, istisnai durumlara müdahale ederek karar verebilen bir otoritedir. Modern ulus-devlet, bu tanımla örtüşen bir şekilde karar verme sorumluluğunu elinde tutmayı amaçlamıştır. Ancak günümüzde modern devletin yaşadığı kriz, egemenliğin kimin elinde olduğu sorusunu karmaşık hale getirmiştir. Bugün hangi konuların öncelikli olduğuna kimin karar verdiği sorusu, ulusal egemenlik ile piyasa aktörleri veya finansal kurumlar arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır (Crockett, 2018, s. 55). Bu durum, egemenlik ile devlet arasındaki ilişkinin yeniden sorgulanmasını gerektirir.

Derrida, bu tartışmaları derinleştirmek için Schmitt'in egemenlik kavrayışını ve siyasal ontolojisini bir başlangıç noktası olarak ele alır. Schmitt'in "Siyasi İlahiyat" adlı eserine yönelerek, onun egemenlik ve siyasal olan üzerine yaptığı analizlere odaklanır. Schmitt'in "istisna durumuna karar veren" egemen tanımı, egemenlik kavramını hukuk bağlamının ötesine taşıyarak karar verme sürecine dayandırır. Bu, karar verme eyleminin hukuki sınırlamalardan bağımsız olabileceğini ve egemenliğin belirleyici niteliğinin bu özerklik olduğunu vurgular. Bununla birlikte, Schmitt'in bu yaklaşımı, egemenlik ve hukukun birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğine dair önemli soruları gündeme getirir.

Derrida, devletin ontoteolojik yapısını anlamak ve bu bağlamda egemenlik kavramını tartışmak için Schmitt'i başlangıç noktası olarak seçer. Schmitt'in siyasal ontolojisini anlamak, Derrida'nın Schmitt'in egemenlik ve siyasal olan üzerine tartışmalarını daha iyi kavramak adına kritik öneme sahiptir. Bu nedenle, Schmitt'in "Siyasi İlahiyat" adlı eserinin başlangıcına odaklanmak anlamlıdır. Schmitt, bu eserde egemeni, "istisna durumuna karar veren" olarak tanımlar (Schmitt, 2020, s. 13) Bu tanım, genellikle egemenliğin özünü anlamaya yönelik bir girişim olarak görülür ve egemenliğin tarihsel örneklerini tanımlamak ya da tartışmak için bir temel oluşturur. Bu tür yaklaşımlarda,

karar verme süreci, siyasi bir özneyi meşru bir egemen haline getiren herhangi bir hukuki sınırlamadan bağımsız bir eylem olarak ele alınır ve bu nedenle egemenliğin belirleyici niteliği olarak kabul edilir. Schmitt'in egemen kararının hukuk içi veya hukuk dışı olup olmadığına dair tartışmaları sıkça dile getirilse de Siyasi İlahiyat'ta egemenliği hukuksal bir çerçevede tanımlaması ve olağanüstü hâl gibi devlet ve anayasa meselelerine hukuksal çözümler getirmeyen yaklaşımlara eleştiriler yöneltmesi, bu görüşle çelişkili gibi görünmektedir. Schmitt ayrıca, egemenliğin temel sorununun, fiili iktidarın yasal en yüksek otoriteyle bağlantısı olduğunu ve iktidarın hukuk tarafından kanıtlanamayacağını savunur. Siyasi İlahiyat'ın temel argümanlarından biri, istisna durumuna ilişkin bir kararın yetkili bir özne tarafından verildiğinde yasal olduğudur. Schmitt, anayasal liberalizm perspektifinden bakıldığında, olağanüstü halin var olup olmadığına ilişkin değerlendirme kriterlerinin hukuk dışı bir ölçüt olarak görüldüğünü belirtir. O, egemenliği hukukun karşısına koymak yerine, belirli bir hukuk anlayışını öne sürer. Schmitt, liberal anayasal hukuk anlayışının eksikliklerini ve tutarsızlıklarını eleştirirken, hukuku sadece normatif kurallar bütünü olarak gören anlayışın ötesine geçmeye çalışır. Tam anlamıyla tanımlanmış bir alternatif kavram sunmamakla birlikte, Schmitt hukukun normlardan türemeyen ve hukuki anlamda anlaşılması gereken unsurları da içermesi gerektiğini ifade eder. Bu kavramsal belirsizliğe rağmen, Siyasi İlahiyat'ta görünen paradoks, metinde aynı anda var olan farklı hukuk anlayışlarını ayırt ederek çözülebilir. Bir karar hem hukukun içinde hem de dışında olabilir; çünkü liberal anayasal perspektiften hukuk dışı görünen bir şey, farklı bir hukuk anlayışında hukukun içinde yer alabilir. (Brännström, 2016, s. 19-20).

Derrida'ya göre Schmitt'in egemenlik ve siyasal kavramını anlamak neden önemlidir ve bu durum günümüz krizine nasıl bir cevap aramaktadır? Derrida'ya göre modern devletin yaşadığı krizin en temelinde asırlardır süren mevcudiyet metafiziğinin yarattığı politik sabitlemeler ve temellendirmeler yatmaktadır. Bu sebeple Derrida için Schmitt'in bir tarif olarak belirlediği siyasal olanının yeniden düşünülmesi ve belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü artık modern devletin egemenlik krizi, egemenin kimin elinde olduğu ve bilhassa karar verme yetkisinin kimde olduğu büyük bir tartışma konusudur. Bu sebeple Schmitt'in egemenlik ve siyasal olan kavramlarını anlamak gerekmektedir. Modern devletin içinde bulunduğu kriz, özellikle egemenliğin kime ait olduğu ve karar verme yetkisinin kim tarafından kullanılacağı konularında yoğunlaşmaktadır. Egemenin kim

olduğu sorusu, artık sadece bir otorite meselesi değil, aynı zamanda siyasalın doğasına dair temel bir tartışmayı yansıtır. Derrida, bu bağlamda Schmitt'in egemenlik kavrayışını, modern devletin sorunlarının kökenine inmek için bir araç olarak kullanır. Schmitt, Siyasal İlahiyat adlı eserinde egemenlik anlayışını normlardan ziyade karar üzerinden temellendirir. Ona göre egemenlik, normun işleyemediği istisna durumlarında ortaya çıkar ve kurucu bir nitelik taşır. Bu karar verme süreci, Schmitt tarafından adeta bir “mucize”ye benzetilir, çünkü normal hukuk düzeninin ötesinde bir yetkiyi ifade eder. Schmitt'in yaklaşımı, teolojik bir yapıyı siyasal alana taşır; dost ile düşman arasındaki ayrım gibi kurucu kavramlar üzerinden, siyasi kimliğin istikrarını ve normların sürekliliğini temin eder. Bu yapı, modern devletin işleyişinde merkezi bir yer tutar; çünkü Schmitt'e göre, normal durumun belirlenmesi, siyasi düzenin sürdürülebilirliği için bir gerekliliktir (McCormick, 2001, s. 395). Ancak Derrida, bu sabit siyasal yapıların ve mevcudiyet metafiziğinin modern krizi çözmekte yetersiz kaldığını savunur.

Schmitt'in egemenlik anlayışını derinlemesine anlamak için, onun, devletin hukuka bağlı olduğu ve kararların münhasıran tartışmalarla alındığı, kamusal alanın büyük ölçüde depolitize edilerek özel alandan ayrıldığı liberal egemenlik kavramına yönelik eleştirilerini dikkate almak önemlidir. Schmitt, bu liberal yaklaşımın, kamusal yaşama daha geniş bir katılımı engellediğini ve mevcut hukuki ve anayasal normlara aykırı olabilecek demokratik tercihleri reddettiğini belirterek anti-demokratik bir niteliğe sahip olduğunu savunur. Schmitt ayrıca, yasal egemenliğin norm ve prosedürlere dayanmasının, istisnai bir durumda kimin karar vermesi gerektiğini belirleyemediğini iddia eder. Bu durumda egemenlik, iradesini belirli bir duruma, hatta hukuktan bağımsız olarak dayatabilen kişiyi ya da örneği tanımlama sorununa geri döner. İstisnai durumlar, bu irade koyma gücünü en açık biçimde ortaya çıkarır ve Schmitt bu nedenle “istisnai duruma karar veren egemendir” sonucuna varır. Bu durum, istisna halinin var olup olmadığına kimin karar vereceği ve bu süreçte kimin yetkili olacağı sorusunu ortaya çıkarır. Kurallar ve normlar istisnai durumları kapsamadığında, ne yapılması gerektiğine karar verebilmek için hukuktan bağımsız bir merciye ihtiyaç vardır ve bu durumlar öngörülemez oldukları için her zaman var olacaktır. Schmitt'in perspektifine göre, egemenlikte hiçbir zaman bir kesinti ya da boşluk bulunmaz; bir egemen görevini bıraktığında, hemen bir başkası onun yerini alır. Hegemonya, bir güç bağlamında

uygulandığında ve etkileri hukukun dışında olduğunda dahi bir egemenlik biçimi olarak kabul edilir (Hohendahl, 2018, s. 143-144).

Bu okuma üzerine denilebilir ki teoloji politiğin veya ontoteolojik olanın iç içe geçmesi egemenliğin etrafına sarılır. Derrida, Schmitt'i sadece eleştiriyor gibi görünse de aslında durum bundan farklıdır. Schmitt'in analizinin ustalığı belirli yönleriyle *The Politics of Friendship*'te Derrida tarafından takdir edilmektedir. Ancak Derrida Schmitt'in siyasal olan anlayışını karşı çıkmaktadır. Hui'ye göre, Derrida Schmitt'i egemenlik hususunda reddetmemiş, aksine *The Force of Law*'da Bodin, Hobbes ve Schmitt'in ileri sürdüğü egemenin koşulsuzluğunu ve fenomenolojik bir *epochē* olarak istisnanın gerekliliğini savunmuştur (Hui, 2024, s. 162-163) Ancak bu Derrida'nın Schmitt'e hayranlığı olarak yorumlanmamalıdır, çünkü Derrida egemenliği aşan başka koşulsuzluk figürleri de bulmaya çalışmaktadır. Bu noktada denilebilir ki Derrida Schmitt'in siyaset teorisinin teoloji politiğini dekonstrükte ederek altüst etmekte ve modern dünyanın yaşadığı egemenlik krizini Schmitt'in sorgulaması üzerinden tartışmaktadır. Bu bağlamda Derrida bugün karşılaştığımız her politik yapının teolojik unsurlardan kaçınılmaz bir biçimde etkilendiğine ve din ve politikaya dair sorunların birbirlerinden tamamen azade olamayacağını ifade etmektedir.

Derrida egemenliği reddetmek yerine yeniden düşünmeye çalışmaktadır. Derrida, saf bir fikir olarak egemenlik hakkındaki temel düşünceden ve Schmitt'in siyasal olan kavrayışından uzaklaşmaya ve onun için her zaman “egemenlik mücadelesine” dâhil olan ve bölünmezliği paylaşma, bölünmeye ve farklılığa maruz bırakan “tahrik, aktarım, geçiş, tercüme, geçit, bölünme” gibi kavramlara daha fazla odaklanmaya çalışır (Derrida, 2010, s. 291). Bölünebilir bir egemenliğin tam olarak nasıl görüldüğünü Derrida anlatmamaktadır. Ancak demek istediği, bölünme deneyimlerini araştırmanın, egemenliğin siyasi düşüncesini teolojik mirasından özgürleştirme potansiyeline sahip olduğudur.

Derrida'nın egemenlik anlayışı, felsefi ve siyasi açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Egemenliğin akıl ve güç arasında karşıtlık içermeyen bir ilişkiyi barındırdığını vurgulamakta ve insan ile hayvan, yaşam ile ölüm, siyasal olan ile olmayan arasında bölünmez sınırlar oluşturan felsefi ayrımların kırılganlığını vurgulamaktadır. Derrida, özellikle Schmitt'in düşüncesinde belirginleşen bu ayrımları açığa çıkararak veya işaret

ederek egemenliği geleneksel teoloji politiğin ötesinde düşünmek için yeni bir alan oluşturmaktadır. Ancak, bu yaklaşımı egemenliği tamamen ortadan kaldırmayı hedeflememektedir. Derrida, egemen bir gücün uygulandığı bağlamlarda asıl meselenin, bu gücün egemenlik olmadan var olup olamayacağından ziyade, egemenlik hakkında nasıl farklı düşünülebileceği sorusunu sormaktadır. Ona göre, günümüzün temel felsefi-siyasi görevi, “prensip olarak bölünmez olan egemenliği, göreceliğe ya da egemenliğe karşı kör bir savaşa teslim olmadan koşulsuzluk kavramından ayırmayı” başarmaktan geçmektedir. Bu bağlamda Derrida, egemenliğe dair eleştirilerini bir yandan eleştirel bir mesafede tutarken, diğer yandan bu kavramı felsefi ve siyasal analiz için vazgeçilmez bir tema olarak konumlandırmaktadır (Derrida, 2005b, s. xiv)

Bu yaklaşım, egemenliği bağlamsal olarak ve duruma özgü bir sorumlulukla korumayı içermektedir. Derrida’ya göre, ulus-devletin klasik özgürlük ve kendi kaderini tayin ilkelerini tehdit etmeden egemenlik kavramına karşı genel bir savaş vermek mümkün değildir (Derrida, 2005b, s. 158). Öte yandan, egemenlik mantığını ve onun bölünmezlik, istisnailik ve birlik gibi fikirlerini sorgulamak ve sınırlandırmak gerekir. Derrida’ya göre bu, ulus-devletin egemenliğine sınır koyarak insan haklarının evrenselliğini savunmak anlamına gelmektedir. Ancak, liberal hümaniteryanizmin aksine, Derrida’nın amacı ulus-devletin egemenliğinin ötesine geçmek değildir. Bunun yerine, egemenliği hem ideolojik bir kurgu olarak ele almak hem de onun bölünebilir olduğunu düşünmeyi mümkün kılacak bir egemenlik siyasallaştırması arar (Derrida, 2010, s. 75).

Derrida’ya göre, egemenlik ve özellikle demokratik egemenlik hakkında farklı bir şekilde düşünmek, bölünmezliğin olmadığı bir koşulsuzluk fikrini göz önüne almayı gerektirir (Derrida, 2010, s. 291). Bu düşünce, egemenliğin meselesinin sadece egemenlik ya da egemen olmama sorunu değil, bölünmez olduğu varsayılan ama aslında her zaman bölünebilir olan bir egemenliğin nasıl aktarıldığı ve bölündüğü meselesi olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Derrida, egemenliğin bölünmesini sağlayan temel koşullar olarak zaman ve dilin önemini vurgular. Bu koşullar, geleneksel egemenlik anlayışının belirsizleştirdiği unsurlardır ve egemenliği içeriden bölerler, bu da insan egemenliğinin aslında farklılığa ve paylaşılabilirliğe açık olduğunu göstermektedirler (Derrida, 2005b, s. 101). Derrida’nın, egemenliğin sürekli olarak kendi sınırlarını aşarak kendini var ettiğini ifade etmesi de bu düşünceye dayanmaktadır. Zaman ve dil aracılığıyla var olduğu

için, egemenlik ancak bölünmezliği, birliği ve değişmezliği aşarak anlam kazanabilir. Bu durum, saf ya da bölünmez bir egemenliğin aslında bir yanılsama olduğunu ve egemenliğin iktidarın kötüye kullanılmasının gizleyebileceği ancak tamamen engelleyemeyeceği bölünmelere ve farklılaşmalara tabi olduğunu ortaya koymaktadır.

Derrida'nın egemenliği teoloji politik bir perspektiften okumasının siyaset bilimi üzerinde önemli etkileri vardır. Derrida, egemenliğe veya demokrasiye karşı olmak yerine, egemenliği bölünmezlikten ayırmaya çalışır. Bunu yaparken, egemenliği kendi kaderini tayin eden ve aklı güç yoluyla pekiştiren bir otorite olarak görme fikrine meydan okur. Derrida, uzun bir teoloji politik geleneğin, antik Yunan'dan modern zamana kadar egemenlik söylemini nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini gözler önüne serer. Siyasi yaşamın seküler bir dille ifade edilmesine rağmen, siyasi söylem ve uygulamalarda teolojik mecazların nasıl sürdüğünü ortaya çıkarır. Hepsinden önemlisi, kuramsal kaynakları demokrasiyi, uluslararası hukuku ve insan hakları hukukunu işaret eden temel bir egemenlik düşüncesinden uzaklaşmak için seferber eder. Ancak bunların hepsi, gizliden gizliye hem iç hem de uluslararası ilişkilerde en güçlü olanın aklını (Derrida, 2005b) tam da egemenlik fikrini daha sonra anlatılacağı üzere *ipseity* olarak benimseyerek desteklemektedir.

Derrida'nın yaklaşımı, demokrasiyi, uluslararası hukuku ve insan haklarını işaret eden egemenlik düşüncesinden uzaklaşmayı amaçlar. Ancak bu çabalar, ironik bir şekilde, egemenliği güçlü olanların iradesini destekleyen bir anlayışa dönüştürür. Bu nedenle, Derrida'nın görüşleri, teorik tartışmaların sınırlarını genişletmek ve daha fazla güç paylaşımı sağlamak yerine, en güçlü olanların egemenliğini sürdüren bir teolojik egemenlik modeli ile sonuçlanan bir dünya düzenine işaret etmektedir (Derrida, 2005b).

Bütün bunlarla birlikte egemenlik devlet irtibatının bir okumasını yaparken Derrida'nın başlangıç noktası olarak belirlediği Schmitt'in siyasal kavramı oldukça önemlidir. Siyasal kavramının başlangıç noktası olarak kabul edilmesinin nedeni Schmitt'e göre siyasal kavramının kriz anında egemenin dost ve düşmana karar vermesinde kaybedilen aşkınlığının yeniden tesis edilmesini sağlayacak olmasıdır. Çünkü Schmitt'in krize dair en temel vurgusu egemenliğin aşkınlıktan kopup yeryüzüleşmesidir. Yani Schmitt'in modern zamanın krizine karşı sunduğu en temel argüman siyasal olanın aşkınlıkla yeniden tesis edilmesidir. Bununla birlikte Schmitt'in temsiliyette vurguladığı en önemli

nokta dostluk kavramıdır. Çünkü dostluk, metafizik bir irtibatla kurulmuş olan bir birliktir yani temsildir. Bu metafizik irtibat aynılığı, benzerliği yani homojenliğe atıf yapar. Bu yönüyle dışlayıcı ve şiddet üreten bir temsiliyet anlayışı görmek mümkündür. Bu aynı zamanda egemenliğin teoloji politik okumasını da bünyesinde barındırır. Çünkü mesele siyasal olanın dost düşman ayrımı üzerinden kurgulanmasıyla egemenin teoloji politik yönünün ortaya çıkması, kararın egemenin tecessümü olduğu ve temsiliyetin de dostluk üzerinden okunuyor oluşuyla ortaya çıkan metafizik şiddettir.

2.1.1. Siyasal Kavramı

Siyasal kavramı, Derrida'nın Schmitt eleştirisinin ve Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasının temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple Schmitt'in siyasal kavramını anlamak önem arz edecektir. Schmitt'te siyasal olan kavramı aslında oldukça net bir yerden okunması mümkün olan bir kavramdır. Gösterenleri ve işaretleri olmayan bir kriz anında dostun ve düşmanın kim olduğunun tayin edilmesi yani bir karara varılması Schmitt'te siyasal olanı temsil eder. Siyasal olan kriz ile eşzamanlıdır. Yani tam olarak kriz (Schmitt, 2014, s. 33-36) anında verilecek bir karar ile vücut bulan siyasal kavramı yasayı yıkarak adeta yeni bir yasa oluşturur. Schmitt'e göre modern devletin en temel egemenlik krizi burada yatmaktadır.

Siyasal kavramının kavramsal yapısından bahsetmeden önce siyaset ve siyasal kavramı arasında nasıl bir ilişki olduğuna bakmak gerekmektedir. Siyaset ve siyasal olan tartışmasında Schmitt üzerinden aslında çok eski bir soruya gidilmektedir. Politika kitabında Aristoteles "İnsan politik bir hayvandır" demektedir (Aristoteles, 2017, s. 1253a). Burada Aristo Nikomakosa Etik 6. Kitap ve 10.kitapta insanın politik bir hayvan olması ile ilgili meseleye bağlamaktadır. 10. Kitabın özellikle biyopolitikaya bağlı olması bu sebeptendir. Biyopolitikadan politikaya bağlandığı yerdir. Dolayısıyla "İnsan doğası gereği politik bir hayvandır" diye bir tarif yapmak, bir bio tarifi yapmaktır: Bir yaşam tarifi, bir doğa tarifi yapmaktır. Bütün bir siyasal düşünce tarihi boyunca ve siyaset teorisinin genel çerçevesinde aslında o insan doğası tarifi arayışı yapılmaktadır. Bunu devlet üzerinden, anayasa üzerinden, anayasacılık, demokrasi gibi tartışmalar üzerinden okuyabiliriz. Bunun yanında teknoloji, yapay zekâ, bundan sonra tanınma politikasının çerçevesi, göç, farklılık, ötekilik, kadın, queer gibi pek çok alanda pek çok çerçevede okuyabiliriz (Yalçınar, 2017, s. 49-50). Yapılacak şey üç tür bilgellik türüne dikkat

etmektir. Bunlar Sophia- teorik bilgelik, Phronesis- Pratik bilgelik, Poesis- Teknik, sanat, zanaat ya da genel olarak üretim, bir şeyi varlığa getirmektir (Yalçiner, 2015, s. 138).

Derrida'ya göre, günümüzde egemenlik krizinin nedenlerinden biri devletlerin hala tek meşru özerk aktörler olarak görülmelerine rağmen egemenliği tam olarak kullanamamalarıdır (Derrida, 2005a, s. 105). Derrida'ya göre, egemen siyasi formlar (yani devletler) arasında mutlak bir ayrımın -dost ve düşman- imkânsız hale geldiği olağanüstü bir döneme tekabül eden yeni bir çağ başlamıştır (Derrida, 2005b, s. 144). Ancak elbette ne Schmitt'e göre ne de Derrida'ya göre modern devletin egemenlik krizi derinlikleri ve farklı bağlamları olan bir konudur. Peki bu düzlemde, egemenliğin teoloji politliğini Derrida perspektifinden konuşurken Schmitt'i anlamak neden gereklidir? Çünkü Derrida'ya göre bugünün krizi siyasal olanın muğlaklaşmasına tekabül etmektedir ve bu nedenle de siyasetlesmeyi eleştiren Schmitt'i hatırlamak elzemdir (Baştürk, 2021, s. 37-38).

Schmitt'in Siyasal Kavramı adlı eserinin temel ifadesi, “siyasal eylem ve güdülerin indirgenebileceği özgül siyasal ayrımın dost ve düşman arasındaki ayrım” olduğudur. Schmitt hemen bunun bir ölçüt anlamında bir tanım olduğunu ve kapsamlı bir tanım ya da önemli bir içeriğin göstergesi olmadığını açıklar. Schmitt'in niyeti siyaseti tanımlamak ve siyasi düşüncüyü estetikte güzel ve çirkin arasında ve ahlak felsefesinde iyi ve kötü arasında yapılanlara benzer temel ayrımlara, dikotomilere dayandırmaktır. Ancak bu tanımladıklarının arasında yararlılık, güzellik ya da iyilik siyasal anlamda dostu tanımlamak zorunda değildir, tıpkı zararlı, çirkin ya da kötünün düşman olmak zorunda olmadığı gibi (Schmitt, 2018, s. 58-59) Bu ayrım, siyasalın devletle ilişkilendirilmesinden daha derindir: devlet siyasaldır, ancak devlet siyasal olanın yeterli bir tanımı değildir hatta siyasal kavramı o denli önemlidir ki devlete dair bütün unsurlar siyasal kavramı söz konusu olduğunda bir adım geride kalmaktadır (Schmitt, 2018, s. 49).

Dost ve düşmana dair genel düşünceden sıyrılarak yani psikolojik faktörlere dayanmadan ele alınmalıdır; bu terimler, herhangi bir nefret veya sevgi duygusunu ifade etmez. Düşman, ancak bir insan topluluğu başka bir toplulukla, en azından potansiyel olarak, çatışma durumunda karşı karşıya geldiğinde vardır. Bu düşman, kamusal bir düşmandır; çünkü bir topluluğun, özellikle de bir ulusun başka bir toplulukla olan ilişkisi kamusal bir nitelik kazanır. Düşman, devlet tarafından tanımlanır ve yetkilendirilir; aynı şekilde, bir

devletin siyasi bir varlık olabilmesi için düşmanlarını belirlemesi gerekir. Siyasi bir varlık, düşmanıya doğrudan bir savaşa girmese bile, bu ilişki, savaşa girme ve devletin vatandaşlarının hayatlarını bu mücadeleye adama olasılığı üzerine kuruludur. Bir düşmanla savaşma olasılığı, devletin siyasi doğasının temel göstergesidir. Siyasi bir varlık, gerçek bir düşmana karşı savaşın olası uç durumuna yöneldiğinde, dost-düşman ayrımında belirleyici olur ve bu anlamda egemen kabul edilir. Aksi takdirde, siyasi bir varlık olarak var olamaz (Thomson, 2005, s. 150-151).

Bu çerçevede Schmitt'in siyasal tanımı, bir devletin ya da siyasi bir durumun siyasallık derecesi gibi bir şeyi belirlemek için değerlendirilebileceği kriterler sağlayabilir ki bu kriterler tam olarak ne ölçüde siyasal olduğunu belirler. Ancak Schmitt bunu yaparken siyasetin göreliliği ya da tamamen ortadan kalkması ihtimalini de ortaya koymuştur. Buna göre, Siyasal Kavramı'nın büyük bir kısmı Schmitt tarafından tartışılan siyasete yönelik çeşitli olası tehditlere karşı bir itiraz gibi okunur. Örneğin, savaşı olmayan bir dünya, Schmitt'in tanımıyla tamamen pasifize edilmiş bir yerküre, dost ve düşman ayrımının olmadığı ve dolayısıyla siyasetin olmadığı bir dünya olacaktır (Schmitt, 2018, s. 65). Tamamen pasifize edilmiş bir dünya fikri, çatışmasız ve uyumlu bir düzen tahayyül etmektedir. Ancak bu, siyasetin yokluğunu ve insanların kendi kimliklerini, görüşlerini veya çıkarlarını savunma mekanizmalarının kaybolması durumunu da ortaya çıkarmaktadır.

Schmitt, "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir" derken, siyasalın nedensel önceliğini değil, devlet hakkındaki aşırılığını ortaya koymaktadır. Schmitt'te siyasal olan, somut tezahürleri karşısında her zaman aşırı olacaktır, çünkü hiçbir özel alan ve hiçbir tarihsel politika biçimi dost-düşman karşıtlıklarını nihayete erdirmeyecektir. Ancak bu aşırılılık Schmitt'te teoloji politik olanın bir kutsallaştırılması meselesi değil aşkınlaştırma halidir. Bu durum, ana akım liberal-demokratik düşüncenin siyasal olanı devlet kurumları ve siyasi partilerin sınırları içine hapsetme çabalarına ters düşmektedir. Siyasal Kavramı'nın açılış cümlesi, siyaset ile siyasal olan arasında meşhur ayrımı da özetler. Schmitt siyaseti, siyasetin kurumsal konumunu belirtmek için bir isim olarak kullanır. Mutlakiyetçilik ve genel olarak Westphalia devlet sisteminde olduğu gibi devlete ya da liberal demokrasilerde siyasetin yasal alanını belirtmek için kullanılan "siyasal alan" veya "siyasal alt-sistem" ifadelerine atıfta bulunabilir. Buna karşılık,

Schmitt'in konumlarından bağımsız olarak bir olgular sınıfını tanımlamak için kullandığı "siyasal" ifadesinin isimleşmiş ya da tözleşmiş halini belirtir (Arditi, 2008, s. 13-14).

Schmitt'in yeniliği, siyasal olanı kuramsallaştırması ve onun siyasetin ötesine taşan yapısını ele almasıdır. Schmitt, Lefort gibi siyasal olanı belirli bir kurumla sınırlamayı reddederken, liberalizmin çeşitli özerk alanların varlığını kabul etmekte bir sakınca görmediğini belirtir. Ancak Schmitt'in siyasal olana yaklaşımı, Lefort'un "le politique" kavramından farklıdır; Schmitt, siyasal olanı toplumu şekillendiren ilkeler bütünü olarak tanımlamak yerine, toplumların dost ve düşman ekseninde kurduğu bir ilişki biçimi olarak görür. Siyasetin, siyasal sistemde belirli bir yeri olmasına karşın, siyasal olanın kendine özgü bir alanı yoktur ve her yerde ortaya çıkabilme potansiyeline sahiptir. Arditi'ye göre, Schmitt'in siyasal olan kavramı, egemen aktörlerin kim olduğu, toplum içindeki çatışmaların nesnesi ya da bu çatışmaların nerede gerçekleştiği gibi konularla ilgilenmez. Schmitt, bu çatışmalara katılanların demokratik mi yoksa otoriter mi olduğuna duyarlıdır ve bu mücadelenin siyasi partiler, toplumsal hareketler, çıkar grupları ya da devletler arasında olması fark etmez. Schmitt için önemli olan, insanların belirli düşmanlara karşı kendilerini dost gruplar halinde birleştirmeleridir. Ayrıca, dostların düşmana dönüşebileceğini ve bunun tersinin de mümkün olduğunu kabul eder; bu nedenle siyasal olanın sınırlarının sürekli olarak değiştiğini belirtir. Schmitt, siyasal olana sabit bir köken ya da hedef atfetmekten kaçınır; politikayı belirli bir modele ya da hareket yasasına bağlamaz ve siyasal faaliyetin tek bir zeminde kesin bir şekilde tanımlanamayacağını savunur. Sonuç olarak, Schmitt, siyasal olan ile siyaset arasındaki ilişkinin sürekli değişeceğini ve siyasal olanın asla siyasetin belirli bir biçimi tarafından tamamen ele geçirilemeyeceğini ortaya koyar (Arditi, 2008, s. 14-15).

Schmitt'in modern dünyanın yarattığı krizle ilgilendiği ve bu yüzden siyasal olgunun yeniden canlanmasının zorunlu olduğunu düşündüğü daha önce ifade edilmişti. Ona göre, on yedinci yüzyılda dinin ve geleneksel toplumsal yapının çözülmesiyle ortaya çıkan boşluk, modernitenin sunduğu sekülerleşme süreciyle doldurulamamıştır. Bu nedenle Schmitt, bu eksikliğin kapatılması için modernitenin tüm dikkatini devlet ve siyasete çevirdiğini belirtir. Schmitt'in bakış açısında, modern çağda devletin ve siyasetin rolü, klasik çağda dinin veya Kilise'nin üstlendiği göreve benzer bir şekilde tanımlanabilir (Gottfried, 1990, s. 58-59). Bu oldukça önemli noktadan sonra klasik çağda dinin hangi

işlevleri yerine getirdiği ve modern dönemde siyasetin bu işlevleri devralarak Kilise'nin konumunu nasıl üstlendiği tartışmalı bir noktada bulunmaktadır. Schmitt'in bakış açısını anlamak adına bu tartışmalar önem arz etmektedir. Dolayısıyla, siyaset ontolojisi bağlamında, dinle ilişkilendirilen bir kaynak ya da özü dikkate almak gerekliliğinin ortaya çıkması muhtemeldir. Bu yaklaşım, Schmitt'in siyaset ve teolojii bu bağlamda bir araya getirdiği düşüncesine kapı aralamaktadır. Ancak Schmitt'in siyasi ilahiyat kavrayışına göre, siyasal olan hiçbir zaman tam anlamıyla dinin yerini almamıştır Baştürk'e (2021, s. 32) göre, bunun yerine siyaset, varlığını sürdürebilmek için kendini dinin işlevleri ile uyumlu hale getirir. Bu görüş, geleneksel teoloji politik anlayıştan ayrılarak, siyasal olanın kutsallıkla özdeşleştirilmesine karşıt yeni bir paradigma önerir.

Schmitt, modernitenin dinin yerini aldığını ve dini olana benzeyen ancak tamamen seküler olan siyasetin, bu süreçte kendini görünür kıldığını ifade eder. Ancak zamanla sekülerleşme, nötralizasyon ve depolitizasyon sürecinin etkisiyle siyaset, ruhunu kaybetmeye başlamıştır. Dolayısıyla hem seküler hem de ruhani özelliklere sahip olan siyasetin, nasıl tutarlı bir biçimde var olabileceğini ortaya koymak önem kazanacaktır. Schmitt'in siyasal düşüncenin modern paradigmasını oluşturan tüm önemli kavramlar, aslında kökenlerini teolojik bir bağlamdan almaktadır (2020, s. 43) açıklaması burada belirgin hale gelmektedir. Baştürk'ün aktarımıyla (2021, s. 32-33) Schmitt'te siyaset, teolojiye benzer bir seküler varlık teşkil etmektedir. Dolayısıyla tüm kurumları ve kavramlarıyla, karar alma sürecinde en büyük krizini yaşar. Karar anında ortaya çıkan bu kriz, kararın aşkın doğasıyla çözülebilir. Çünkü karar vermek, var olan çelişkiler arasında yeni bir tutarlılık yaratmayı içerir ve bu süreç ilahi bir güce benzer bir üstünlük taşır. Bu bağlamda, karar vermek, varlığın ontolojik olarak yoktan var edilmesi anlamına gelir (Baştürk, 2021, s. 32-33).

Schmitt'in incelemesi “insani şeylerin düzeni” sorununa, yani modern devlet sorununu aşma girişimi olarak görülebilir. İçinde bulunduğumuz çağda devlet, yüzyıllar boyunca olduğundan daha fazla sorgulanır hale geldiğinden, devleti anlamak radikal bir temeli, devletin temelini ne olduğuna dair basit ve temel bir sunumu yani siyasal olanın temelini gerektirir çünkü “Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir” (Schmitt, 2018, s. 49). Siyasal olan kavramının araştırılması ile başlanan Siyasal Kavramı, Schmitt'in genel anlama ilkeleri ile anlaşılmalıdır. Bu ilkeler uyarınca, “siyasal olan devletten önce gelir”

cümlesi, ebedi bir hakikati değil, yalnızca şimdiki bir hakikati ifade etme arzusunu ortaya koyabilir. Çünkü “ruh yalnızca şimdiki zamanın ruhudur”, “ruh kavramı da dâhil olmak üzere ruhani alanın tüm kavramları kendi içlerinde çoğulcudur ve yalnızca somut siyasi varoluşları açısından anlaşılmalıdır” “tüm siyasi kavramlar, fikirler ve kelimeler polemiksel bir anlama sahiptir, somut bir karşıtlığa sahiptirler, somut bir duruma bağlıdır” (Meier, 1995, s. 91).

Derrida egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken siyasal olan kavramından ve dolayısıyla dost-düşman ayrımından yola çıkmış olsa da siyasal olana yaklaşımı Schmitt’in siyasal olanından oldukça uzaktır. *The Politics of Friendship*’te Derrida (2005a), insan varoluşunun egemenliğini ve özerkliğini vurgulayan siyasal kavramının, varlığın temel heteronomisinin ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini ileri sürer. Derrida’nın egemenliğin teoloji politikasında en önemli vurgusu buradadır. Ona göre siyasal alanı ailesel bir şemaya yani soy, cins, tür, cinsiyet (Geschlecht), kan, doğum, doğa, ulus şemasına- dayalı olarak görürüz çünkü aileyi geleneksel olarak doğum, doğallık ve yaşamın kökeni ile ilişkilendirmişizdir. Yahut Schmitt’in yaptığı gibi keskin dikotomilerden oluşmuş bir siyasal alan görürüz. Siyasal olanın aileden, klandan vs. ayrılmasının ardından, kardeşliği bir figür olarak görme eğilimindeyizdir. Çünkü Derrida’ya göre “siyasal olan, benimle aynı olarak tanıdığım diğerleriyle bir ilişki ya da bağ olarak tanımlanır. Ne de olsa birbirimize benziyor ya da benzer çıkarları paylaşıyor gibi görünüyoruz.” Ancak bu durum ne birlikte yaşama imkânı sağlar ne de üretilen metafizik şiddet son bulur. Demokrasinin de kaçınılmaz olarak kardeşlik ya da konfederasyon figürü üzerinden belirlenmesi aynı sebeptendir. Cheah’ın aktarımıyla, Derrida’nın düşünce yapısında, temelinde yatan aynılık ilkesi, varlığın başkalığa olan kurucu borçluluğunun ortadan kaldırılmasını özetler: “İlkenin merkezinde, her zaman, kendine şiddet uygular ve kendini ötekine karşı korur”. Bundan iki sonuç çıkar. Birincisi, bu ailesel şema siyasetin her zaman dışlama üzerine kurulu olduğunu belirler. İkincisi, tüm varlıklar radikal başkalık tarafından oluşturulduğu için, politik benliği ötekine karşı korumak aynı zamanda benliğe yönelik şiddettir (Cheah, 2022, s. 109-110) .

2.1.2. Dost- Düşman Ayrımı

Derrida’nın Schmitt’in siyasal olan kavramının eleştirisi üzerinden egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken, siyasal olanın en önemli gösterenlerinden biri olan dost-

düşman ayrımını anlamak gerekmektedir. Siyasal olanın sürekli bir devinim halinde yarattığı metafizik şiddet ve modern dünyanın yaşıyor olduğu krizin temelinde yatan sebeplerden en kritik olanı Derrida'ya göre Schmitt'in siyasal kavramının egemenliği dost düşman ayrımı ile sabitlemesi ve bir hakikat temellendirmesi üzerinden tanımlamalar yapmasıdır. Schmitt'in siyasal kavramı bir kriz anında dost düşman ayrımının belirlenmesini öngörmektedir. Dolayısıyla Derrida'nın Schmitt'in bu kavramsallaştırması üzerine okuması egemenliğin teoloji politiğini anlamak adına önemli olacaktır.

Derrida'nın *The Politics of Friendship* çalışması (2005a), Aristoteles'e atfedilen uzun bir geleneğe başvurmaktadır. Aristoteles'in "Ey dostlar, dost yok" şeklindeki ifadesi Derrida'nın bu sözlerin söylenmiş olabileceği farklı bağlamlar önermesine, her seferinde de farklı anlamlarla farklı şekilde tercüme edilmesine olanak tanımıştır. Dostluk kavramı Derrida'nın çalışmalarında 1980'lerin sonunda ortaya çıkar ve onun demokrasi ve siyasal olan analizlerine bir giriş noktası olarak işlev görür. Genel olarak Derrida, dostluk teorilerinin Batı felsefe geleneğindeki siyasi aidiyet teorileriyle ilişkilendirir. Batı felsefe geleneğinin birlikte yaşama imkânı olarak sunmuş olduğu kardeşlik nosyonuna başvurma biçimini eleştirel bir şekilde sorgular. Derrida mevcudiyet metafiziğinin bu aidiyet teorilerinin kadınların dışlanmasını pekiştirdiğini ve dolayısıyla bu teorilerin özgürleştirici olmaktan oldukça uzakta olduğu belirtmektedir. Derrida aidiyet teorilerinden azade dostluk ve siyasi aidiyet, özellikle de demokratik aidiyet modelleri tasarlamının mümkün olup olmadığının imkanını sorgulamaktadır ve temel meselesi budur.

Derrida'da *The Politics of Friendship*'te Aristoteles'in dostluk tanımının belirli çelişkiler barındırdığını anlatır. Aristoteles'in dostluğu bir yandan birbirlerine benzeyen insanlar arasındaki karşılıklılık ve eşitlik değerleriyle karakterize edilir. Bu eşitlik, karşılıklılık ve benzerlik değerleri hem adalette hem de devlette de bulunur. En yüksek dostluk biçimi haz ya da faydadan ziyade erdem ve eşitlik üzerine kuruludur; bu karşılıklılık gerçek dostluğu baba ile oğul, hükümdar ile tebaa ya da büyük ile küçük arasındaki ilişkiden ayırır. Öte yandan, Aristoteles'in dostluk anlatısı, dostluktaki bu eşitlik olasılığını tehdit eden unsurlarla kesintiye uğrar. Dostluk aktiftir. Yine de dostluğun tanımı dostun yokluğunda, hatta ölümü durumunda bile devam eder. Dostluk her zaman a priori

potansiyel olarak asimetrikse, çünkü ölü dostum dostluğuma asla karşılık veremezse, gerçekten mükemmel bir dostluk olabilir mi? (Derrida, 2005, s. 12-13). Burada dostluğun Nikomakhos’a Etik’teki (2014) teolojik temellerinden bahseden Derrida, dostluğun dost için en iyisini dilemek üzerine kurulu olduğunu bunun da dostun bir Tanrı olmasından başka bir şey olmaması ile sonuçlanacağını aktarır. Ancak Tanrı mutlak uzaklığı nedeniyle dost olamaz; dostluk ötekini olduğu gibi sevmeye dayanır ve bu nedenle onun insan olarak kalmasına bağlıdır; Tanrı’nın dosta ihtiyacı yoktur çünkü o kendi kendine yeter (Derrida, 2005, s. 222-223). Bu nedenle, mükemmel dostluk kavramı bile kendi kendisiyle çeliştiği için imkânsız olacaktır. Eğer eşitlik üzerine kurulu bir dostluk imkânsızsa, o zaman dostluk her zaman indirgenemez bir şekilde simetrik olmamalıdır. Bu temelde Derrida, Yunan dostluk modelinin her zaman daha Yahudi-Hristiyan bir model tarafından yerinden edileceğini savunur. Derrida’nın analizi dostluk kavramındaki kırılmayı tartışırken bu kırılmanın Yahudi-Hristiyan olduğu söylenebilir mi?” ifadesi oldukça önemlidir. “Artık burada basit bir kırılmadan bahsedilemez ve bunun Yahudi-Hristiyan olduğu söylenemez” (Derrida, 2005, s. 293).

Derrida’nın iddiası, dostluk kavramının çelişkili olduğu ve çelişkilerinin çözülemeyeceğidir. Derridacı terminolojide dostluk aporetiktir, karar verilemezdir ve zorunlu bir gerilim içinde kalan karşıt terimlere dayanır. Derrida’nın işaret ettiği dostluk fikrinin ilk yönü, dostların birbirlerine benzediği ve pek çok ortak noktayı paylaştığı bir aynılık ve yakınlık mantığıdır. İkinci yönü ise birincinin tam tersidir ve aşkınlık, simetri ve sonsuzluğa, dolayısıyla Hristiyan tipi bir mantığa dayanır (Derrida, 2005, s. 291). Bu modele göre dostlar, aynı ve ortak olma yasasını takip etmek yerine, birbirlerinden farklıdır, çok az ortak noktaları vardır ya da hiçbir ortak noktaları yoktur ve mesafeyle ayrılırlar.

Derrida’nın argümanı, Aristoteles’teki formülasyondan ve Nietzsche’nin başlattığı kanonik gelenekteki belirgin kırılmaya rağmen dostluk kavramındaki sürekliliğe odaklanır. Derrida’ya göre bu tersine çevirme, Nietzsche’nin Aristoteles’e atfedilen ünlü “Dostlarım, dost yoktur” aforizmasını tersine çevirdiği özetlenir: “Düşmanlar, düşman yoktur! “Ancak Derrida’ya göre bu görünürdeki tersine çevirme görüldüğü gibi değildir. Batı düşüncesinin yerleşik değerlerini ve hiyerarşilerini altüst etmeye çalışan Nietzsche, yalnızca bu düşüncüyü her zaman yönetmiş ve koşullandırmış olan olasılık koşullarını

açığa çıkarmayı başarır (Derrida, 2005, s. 27). Nietzsche'nin *The Politics of Friendship*'teki önemi, dostluk üzerine düşünme geleneğine tamamen yeni bir aşama getirmesi değil, her zaman var olan bir yapıyı, bu durumda, geleneksel bir düşman içinde mevcut olan dostlar arasındaki ilişkinin tersine çevrilebilirliğini ortaya çıkarmasıdır ya da Derrida'nın tanımladığı gibi, bir dost en azından potansiyel olarak benim düşmanım olma kapasitesine sahip olmasaydı benim dostum olamazdı: "İki kavram dost-düşman sonuç olarak kesişir ve durmaksızın yer değiştirir" (Derrida, 2005, s. 72).

Bu kırılma düşüncesinin yani dostluk içindeki zorunlu asimetrinin ortaya çıkardığı durum iki yönlüdür. Birincisi, gerçek yani eşit dostluğun imkânsız ya da neredeyse imkânsız olduğu paradoksuna yanıt veren metinlerin, dostluğun koşullarını tanımlamak için çok az sayıda, efsaneleştirilmiş dostluğa atıfta bulunma eğiliminde olmasıdır. İkincisi ise dostluğun tanımı gereği dışlayıcı olmasıdır. Dostluğun bu dışlayıcılığına egemenin kriz anında belirlediği olarak eklemleendiğinde ortaya metafizik şiddet çıkmaktadır. Derrida'ya göre paradigmatik dostluk deneyimi, Derrida'nın "sayı sorunu" olarak adlandırdığı şey tarafından belirlenir: hem dostları sayma zorunluluğu hem de sahip olabileceğim dostların sayısına örtük bir sınır olarak. Dostluk her zaman sevmeyeyle tanımlandığından, sevmek dostluk olarak nitelendirilmek için yeterli değildir. Tersine, sevebileceğim insan sayısının bir sınırı olmalıdır. Eudemian *Ethics*'te (1915) Aristoteles, bir dostluğu sınamanın zaman alması ve dostluğun insanlara (ölümsüzlere değil) özgü bir deneyim olması nedeniyle sevginin aynı anda birçok kişiyle ilişkili olarak etkin olmasının mümkün olmadığını savunur. Etkin bir deneyim olarak dostluk, tanımı gereği özel bir deneyimdir. Derrida herkesle dost olamayacağını açıklar, "kişi seçmeli ve tercih etmelidir: dostlar ve şeyler arasında, aynı zamanda olası dostlar arasında seçim ve seçme" (Derrida, 2005a, s.19-37). Kaç dost gerçek dost olabilir? Bir kişi kaç dosta sahip olabilir? Bununla birlikte, herhangi bir gerçek (sonlu) dostluk dışlayıcı olsa bile, en azından teoride, herkesle dost olabilirim. Derrida dostluktaki bu olasılığı, dışlayıcılığının kaçınılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğunu bilmesine rağmen, bakış açısından ayırmaya çalışır (Thomson, 2005, s. 15).

The Politics of Friendship'te Derrida (2005a) ilk modelin gelenekte baskın olduğunu ve en güçlü şekilde Aristoteles, Cicero, Montaigne ve Kant'ta işlediğini savunur. İkincisinin varlığı daha bastırılmıştır ve Derrida bunun en açık ifadesini Nietzsche ve Blanchot'da

görür. Bununla birlikte, bu iki dostluk arasındaki bu ayrım net bir ayrım değildir. Aporetik olarak, dostluk aynı anda her ikisini de içermelidir. Derrida bunu bir dizi yakın okuma aracılığıyla gösterir.

Hem Yunan hem de Hristiyan kanonları dostluğu ocağa ya da eve bağlar ve bu nedenle her zaman altta yatan bir kardeşlik ya da soydaşlık teması vardır. Derrida'ya göre bu zemin zorunlu olarak dışlayıcı ve şiddet üreten bir dostluk türüne yol açar. Bu kardeşlik aralığına giren herkese açık ve dostane olsa da bunun dışında kalanlara özellikle düşmandır. Ötekine düşmandır ve buna dilsel olarak farklı olan, ırksal olarak farklı olan, etnik olarak farklı olan ve daha da önemlisi kadınlar dâhildir. Nihayetinde, mevcudiyet olmadan, benzerlik olmadan, yakınlık olmadan, analoji olmadan varlıkla birlikte hakikatin kendisi de titremeye başlayacaktır. Zerdüşt gibi Derrida için de görev, dostluk için temelsiz bir zemin bulmaktır. Derrida'nın Zerdüşt'ten ayrıldığı yer genel olarak Nietzsche'den ayrıldığı yer, evrensel ve her şeyi kapsayan bir dostluk arayışıdır. Derrida, Zerdüşt'teki dostluğu, gelecek bir dostluk ve gelecek için bir dostluk olarak yorumlamak ister. Çünkü dostluğu sevmek için ötekinin yasına katlanmayı bilmek yeterli değildir; geleceği sevmek gerekir. Ve gelecek için "belki"den daha adil bir kategori yoktur. Böyle bir düşünce dostluğu, geleceği ve belki de gelmekte olanın gelişine açılmayı birleştirir. Yani zorunlu olarak gerçekleşmesi imkansıza üstün gelmesi gereken bir mümkün rejiminde. Geleceğin dostluğu belirsizlik üzerine kuruludur. Nietzsche buna katılırdı. Derrida'nın temel ayrımı, bu belirsizlik nedeniyle, kim gelirse gelsin ona açık olmamız gerektiğine dair inancıdır. Derrida'nın gelecek dostluğu, kapımızı çalabilecek her türlü başıboş gezgine açık olmayı da içerir. Dahası, gelecekteki dostluğun bu tanımında, en gerçek anlamıyla bir tür coşku sezilir. Bu nedenle Derrida'nın "gelecek dostluğu"nın mesihçi imalarla dolu olduğu düşünülecektir. Derrida'nın dostluk üzerine yazılarına baktığımızda kapımızı çalabilecek her dilenci gezgine açık olan dostluk, bu nedenle Yunan ve Yahudi misafirperverlik geleneğiyle bağlantılıdır. Bu yönüyle teoloji politik bir dostluktur (Von Heyking ve Avramenko, 2008, s. 305-306).

Derrida teoloji politik kavramı yerine siyasal olan kavramını kullanmaktadır. Bununla birlikte, dost düşman ayrımı ve egemenlik arasındaki ilişkinin farkındadır. (Herrero, 2024, s. 56). Bunun temelinde Derrida'nın Schmitt'in siyasal olan kavramını egemenliğin teoloji politiği bağlamında okuması bulunmaktadır. Çünkü Schmitt dostluğu metafizik

bir temellendirme üzerine kurmaktadır. Ona göre siyasal birliğin önemi egemen olan birliğin dost düşman ayrımında belirlenmesidir. Egemenlik kavramını birlik kavramıyla eş zamanlı kullanan Schmitt, insanların varoluşlarını siyasal kavramına adayarak ve onun yönlendirmelerine tabi olarak devam ettirmeleri halinde ancak egemenliğin tahsis edileceğini belirtir. Öyle ki dost düşman ayrımı bir kriz altında egemen tarafından belirlendiyse ve siyasal olmayan karşıtlık oluştuyorsa tayin edici olmamalıdır. Schmitt'e göre gerçek egemenlik bu aşamadan sonra, tayin edici insani gruplaşma olan siyasi yapılanma ya da birliğe aittir (Schmitt, 2020, s. 68). Ancak bu durumda bir çatışma halinin kuruculuğunda siyasal olandan ayrılarak dışarda kalmış veya ötekileşmiş, karar verme yetkisi asla bulunmaması gereken irrasyonel yapı somut bir tehditi bünyesinde barındırır Schmitt'in siyasal olan kavramına göre. Keskin ayrımlar ile belirlenen siyasal olan tıpkı dostu ve düşmanı belirlediği gibi *kendi* ve *öteki*'yi de belirler. Ancak Derrida'da egemen kararın siyasal olanda dostu ve düşmanı veya karşıtlıkları bu denli belirleyici kılabilmesi ötekine şiddet üreten bir bağlamda içkindir. Dolayısıyla başka bir siyasal olanı belirlemek ya da dönüşümünü ifade etmek için başlangıç noktası olarak dostluğu sorgulamak önemlidir.

Derrida siyaseti belirlenebilir dostlar ve düşmanlar açısından tanımlamaya yönelik her türlü girişimin bir sonucunun şiddet ile biteceğini vurgulamaktadır. Schmitt için devrimci savaş figürü, kardeşin düşmana dönüştüğü an olan kardeş katli figürüdür. Ancak Derrida için hiçbir zaman doğal bir kardeş -mutlak dost bir ideal, yasal bir kurgu, bir hayalettir-düşman olamaz. Dostluk kavramı, Nietzsche'nin Aristotelesçi formülü tersine çevirmesinde açığa çıkan düşmanlık potansiyeli tarafından her zaman kirletilir ve kardeşlik analojisi gibi, kendisi de doğal olmayan bir bağın doğallaştırılması olan bir idealleştirme dışında asla güvence altına alınamaz. Siyasal kavramının da dostluk kavramı gibi hayali olması, yani her ikisinin de hiçbir zaman saflık derecesinde tesis edilememesi, Schmitt'inki gibi bir teorinin, amaçları, araçları ya da hedefleri konusunda herhangi bir kaygı duymaksızın şiddete felsefi meşruiyet kazandırma riski taşıdığını ve yalnızca tehlikeli değil aynı zamanda tutarsız olduğunu göstermektedir. Derrida'ya göre bir kardeş asla tamamen kardeş değildir, bir dost asla kesin olarak dost değildir. Derrida'ya göre bu, dostluğu ya da siyaseti yalnızca dostluk ve düşmanlık, siyasallaşma ve depolitizasyon ekonomisi açısından düşünebileceğimizi, ancak karşıtlığın kutuplarının ortadan kaldırıldığını göstermektedir. Mutlak bir siyasallaşma ya da mutlak bir

depolitizasyon- siyasetin sonu ya da saf siyaset-olamaz, yalnızca görelî bir şiddet ekonomisi olabilir. Derrida'nın egemen kararı karar verilemezlik açısından yeniden düşünmesi ve bunun açtığı depolitizasyon açısından siyaseti yeniden düşünmesi aslında Schmitt'in keskin ayrımlarına ve bu ayrımların doğurduğu şiddeti sorgulamaktadır (Thomson, 2005, s. 170).

2.1.3. Temsiliyet Meselesi

Temsiliyet meselesi egemenliğin teoloji politiğı bağlamında neden önemlidir ve temsiliyet meselesi egemenlik için ne anlamına gelmektedir soruları bu başlığın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Temsil, henüz mevcut olmayan bir şeyin mevcut kılınması anlamına gelir. Bu tanım odak noktalarını düzenli olarak seçim ve hesap verebilirlik gibi teknik meselelerle sınırlayan modern siyasi temsil tartışmalarının çoğıyla güçlü bir tezat oluşturmaktadır. Siyasi temsil halkın ya da bir seçmen kitlesinin kendileri adına hareket etmeseler de hükümet eylemlerinde nasıl var olduklarını araştırır. Schmitt'in siyasi temsilin bu zorluğına getirdiğı çözümü incelemekte ve temsilin devletin siyasi birliğini sağlayabileceğini, ancak bunun için devletin kendisinin egemen figürü ya da kişisi tarafından uygun bir şekilde temsil edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Bu noktada çok temel bir ayrım olan siyaset (politika) ve politik olan (siyasal olan) ayrımına bakmak gerekmektedir. Burada Schmitt parlamenter demokrasi eleştirisi yapmaktadır. Temsili politika eleştirisini gündeme getirmektedir. Bu noktada en temel temsil meselesi “*idea-form*”dur. Çünkü temsiller, fenomenler, biçimler hakikate katılırlar. İdeaya, adalete katılırlar. Bir mahkemenin kararı, bir anayasanın içeriğı, anayasanın aldığı biçim, bir fiil, yasaya uygun olabilir. Dolayısıyla meşruiyet kazanabilir yasaya uygun olduğu için. Ancak adil olup olmadığı tartışma konusunu oluşturur. Yasaya mı bakacaksınız fiile mi? Kuvveye mi bakacaksınız fiile mi? Potansiyele mi bakacaksınız nasıl aktüalize olduğuna mı? Meşruiyeti yasayla ya da egemenlikle belirlediğiniz zaman başka bir soru geliyor. Yani dünyanın “*nomosu*” var. Özellikle uluslararası reel politikte Schmitt'in bu soruyu sorduğunu görmek mümkündür. Schmitt'in burada yaptığı en temel hareket meseleyi devlete ve devletin egemenliğine bağlamaktır. Bu sebeple temsiliyet meselesi egemenliği anlamak adına büyük önem arz etmektedir.

Temsille ilgili sorunlar, temsil kurumları örneğın bir parlamento veya egemenle ilişkilidir. Her iki durumda da birileri bir başkası adına konuşabildiğini, yani onu temsil

edebildiğini iddia eder ve böylece temsil edilenleri sessizleştirir. Tormey, Derrida'nın "temsili" düşünceye düşmanlıkla hareket eden Deleuze ile aynı kuşağa" ait olduğunu, ancak Deleuze'den farklı olarak Derrida'nın temsilin ötesine geçmenin sonuçları üzerine sürekli bir düşünce sunmadığını belirtirken bu farklılıklara işaret etmektedir. Bununla birlikte Derrida, Deleuze ve onunla birlikte temsilin sorunlu olduğu ve temsilin ötesine geçmenin gerekli olduğu Tormey ile aynı şekilde temsile düşman değildir. Derrida'ya göre temsil kurucudur, yani temsilin dışında hiçbir politika ya da deneyim yoktur ve bunlar gerçek ya da otantik bir mevcudiyete karşıt olamazlar. Bu nedenle, temsilin ötesinde bir yol yoktur (Thomassen, 2007, s. 111-112). Derrida için temsilin ötesine geçmek ne mümkün ne de gereklidir.

Derrida için temsile gücünü veren karar verilemezliktir. Temsil hem bir şeyi performatif olarak varlığa getirmeli hem de zaten var olan o 'şey'den (Tanrısal bir ses, halkın iradesi vb.) söz etmelidir. Derrida temsilin varlığa getirmesini şöyle açıklar: "Bu varlığa getirme en azından iki anlamda anlaşılabilir. Bir yandan, mevcut kılmak, mevcudiyete getirmek, mevcudiyete sokmak, mevcudiyete gelmesine neden olmak ya da izin vermek olacaktır. Öte yandan, bu ikinci anlam birincisinde örtüktür, gelmesine neden olmak ya da izin vermek, geri dönmesine neden olma ya da izin verme olasılığını ima eder, mevcut kılmak, tüm yeniden sunma, tüm eski haline getirme gibi, tekrar etmek, tekrar edebilmek olacaktır. ... 'mevcut kılmak' (varlığa getirmek) bölünmüştür, yani bazen (var olanı) mevcut kılmak'ta sadece mevcut kılmak, mevcudiyete, meydana gelmesine izin vermek ya da neden olmak, bazen de geri dönmesine neden olmak ya da izin vermek, mevcut olmayı ya da artık mevcut olmayı ikinci kez mevcudiyete geri getirmek anlamına gelir." (Derrida, 1982, s. 308)

Derrida'nın egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken Schmitt'te karşılaştığı temsiliyet meselesi yoğun bir şekilde yapılandırılmış anayasal argümantasyonunu anlamının anahtarını sağlar. Schmitt'in temsil kavramı erken dönem teolojik kökler barındırmaktadır. Sieyes ve Hobbes'un temsile ilişkin temel argümanları Schmitt'in siyaset ve anayasa teorisi üzerinde etkisi bulunmaktadır. Böyle bir yapı, Schmitt'in egemen olana verdiği desteği meşrulaştırmak için modern temsili demokrasi dilini ideolojik olarak kendine mal etmesinin siyasi sonuçlarını keskin bir şekilde ortaya koymaktadır. Schmitt'in temsil kavramı Siyasal İlahiyat'taki düşüncelerini destekler

niteliktedir (Kelly, 2004, s. 113-114). Schmitt'te Kilise'nin rolü Tanrı'nın egemenliğinin bir yansımasıdır. Schmitt'in burada yaptığı kilise ve Tanrı'nın egemenliği arasındaki ilişkiyi kutsallaştırmak ya da kutsal olduğunu ifade etmek değildir. Schmitt siyasal olan kavramsallaştırmasını aşkınlaştırır. Dolayısıyla Papa Tanrı'dan aldığı egemenlikle aşkınlığın bir temsilcisi olmaktadır. Ancak Schmitt'in sonrasında bir kriz olarak ifade edeceği egemenin varlığından Tanrı'nın izlerinin silinmesi hali temsil edilebilirliği bakımından egemenlik idealini baltalar. Bu noktada Schmitt'in meşruiyet krizini aşmak adına sunmuş olduğu çözüm, egemenin otoritesinden Tanrı imgesinin çekilmiş olduğu gerçeğinin fark edilip bu nötralizasyona siyasal olanda karara aşkınlık kazandırılmasıdır.

Derrida'nın karar verilemezliğinde temsilin iki yönü hem gereklidir hem de birbiriyle çelişir; karar verilemezlik hem/ve hem de ya/ya da yapısına sahiptir. Temsil bu kararsızlık tarafından mümkün kılınır (hem edimsel hem de alıntı, saf biçimlerinde ikisi de birbirini dışlar), ancak aynı kararsızlık aynı zamanda temsilin sınırınıdır. Derrida'nın dekonstrüksiyoncu söz dağarcığında, temsilin olanaklılık koşulu-yani bu kararsızlık- aynı zamanda onun imkânsızlık koşuludur. Kurucu bir temsil krizi vardır. Derrida'nın temsil görüşüne yönelik eleştirisi, yeniden sunum fikrine içkin mevcudiyet fikrine odaklanır. Re-presentation yani belki de artık mevcut olmayanı varlığa getirmek Derrida'nın eleştirdiği noktadır. Derrida'nın mevcudiyet felsefesine göre, temsil hiçbir şekilde daha önce mevcut olan bir şeyin tekrarı değildir. Böyle olamaz, çünkü temsil edilen şey bir göstergenin doğasına sahiptir, yani asla hemen mevcut olmayan, ancak Derrida'nın *différance* olarak adlandırdığı sınırsız mevcudiyet ertelemesinde diğer göstergelerin izlerini kendinde barındıran bir şeydir. Dolayısıyla, fenomenoloji bağlamında temsilin krizi, sınırsız göstergebilim fikrinin keşfi karşısında mevcudiyet ve sunum fikrinin krizidir (Nöth, 2003, s. 12).

Bununla birlikte Schmitt'in temsiliyette vurguladığı en önemli nokta dostluk kavramıdır. Çünkü dostluk, metafizik bir irtibatla kurulmuş olan bir birliktir yani temsildir. Bu metafizik irtibat aynılığı, benzerliği yani homojenliğe atıf yapar. Bu yönüyle dışlayıcı ve şiddet üreten bir temsiliyet anlayışı görmek mümkündür. Bu aynı zamanda egemenliğin teoloji politik okumasını da bünyesinde barındırır. Çünkü mesele siyasal olanın dost düşman ayrımı üzerinden kurgulanmasıyla egemenin teoloji politik yönünün ortaya çıkması, kararın egemenin tecessümü olduğu ve temsiliyetin de dostluk üzerinden

okunuyor oluşuyla ortaya çıkan metafizik şiddettir. Derrida *The Politics of Friendship*'te Kant'ın "insan dostu" kavramından bahseder. Ancak bu kavramın bütün insanları seven anlamından farklı bir bağlamı olduğunu Kant'ın bunu daha dar anlamda vurguladığını ifade eder. Ona göre "Bu sadece fikrîsel bir temsil, insanlar arasındaki eşitliğin bir temsili değil, aynı zamanda bu eşitlik temsili dikkate almak, böyle bir temsili adil bir şekilde dikkate idealidir." Böylece Derrida'ya göre sadece dostların yani beyaz kuğuların olduğu bir yerde temsiliyet metafizik bir irtibatla sağlamlaştırılmış olacaktır: Beyaz kuğuların temsiliyeti. Ancak siyah kuğu da ortaya çıkacaktır Derrida'ya göre. "Ve bu bir kardeştir. Siyah kuğu da bir kardeştir, çünkü ne kadar seyrek olursa olsun, zaman zaman ortaya çıkabilir, ancak zaten "insanın dostu olması" koşuluyla. İnsanın dostunun ait olduğu, tüm ırkın dostu olan bu ırka ait olmalıdır. Bu kardeşlerin (beyaz kuğuların) kardeşi olmalıdır. Çünkü Kant tam da bu şekilde, terimin en katı anlamıyla insanın dostunu tanımladığında, bize bu zorunlu eşitlik fikrinin nasıl temsil edileceğini söyler: Bir baba ve kardeşler olarak. İtaatkar ve eşit kardeşler. Erkekler kardeştir... ve tüm insanlar burada sanki hepsinin mutluluğunu isteyen tek bir babanın altında kardeşmiş gibi temsil edilir." (Derrida, 2005b, s. 260-261).

Temsiliyetin bir yönü de Derrida'nın temsili mümkün kılan şeyin aynı zamanda onu imkânsız kıldığını göstermeye çalışmasıdır. Temsil edilen ile temsil eden arasındaki kurucu mesafe olmaksızın temsil olmaz, ancak bu mesafe aynı zamanda temsilin temsil edileni sunma başarısını da zayıflatır. Dolaylı olarak, temsilin dekonstrüksiyonu, varlık ve dolaysızlık ölçütlerine göre, örneğin iyi temsilleri kötü temsillerden ayırmak ya da tüm temsilleri kötü olarak reddetmek gibi geleneksel anlamda bir eleştiri değildir. Geleneksel eleştiri kavramı, temsil ile dolaysız mevcudiyet arasında hiyerarşik bir düalizme dayanır; Derrida'nın sadece eleştirdiği temsil kavramının hiyerarşik karşıtlıklarının terimlerini yeniden üretir. Kısacası, hiyerarşiyi ve onun iki kutbunu bozmak yerine tersine çevirir. Burada farklı düşünmek, ötesinde düşünmek değil, genellikle temsil kavramları ve pratiklerinde yer alan kategori ve ayrımları rahatsız etmek anlamına gelmektedir (Thomassen, 2007, s. 123).

Egemenliğin teoloji politiği ile temsiliyetin irtibatı noktasında Schmitt'in şu sözünü hatırlamakta fayda bulunmaktadır: Çağdaş devlet teorisinin bütün önemli kavramları teolojinin kutsal zemininde filizlenmiş, ancak zaman içinde seküler dünyanın diline

tercüme edilmiş fikirlerin izlerini taşımaktadır (Schmitt, 2020, s. 43). O halde Schmitt'in bu teorisinden hareketle onun bu tanımlaması Schmittyen siyasal olan kavramının bir temsiliyetidir. Derrida'nın temsiliyeti re-presentation olarak ifade etmesiyle, yeniden sunulması veya yeniden varlığa getirilmesi anlamında Schmitt'in siyasal olanının temsiliyetini modern düzlemde yeniden görmekteyiz. Günümüz krizinin temel sebebi logosantrik yani "bir" ve "tek" modeli üzerine temellenen egemenliğin kuruluşu ve teoloji politik geri çağırma ile logosantrisizmin "çoklaşmama" halinin çağdaş teoride temsiliyetinin görünür oluşudur. "Bir" ve "tek" kavrayışı geride bırakılmış mıdır sorusu, erkin yani egemenliğin tek bir elde toplanması sorununun sıkışması birtakım karşılaşmaları beraberinde getirmiştir. Savaşlar sebebiyle yerinden edilen insanların yaşadıkları göçmen krizleri, devletlerin faşizan ve popülist tutumları Schmittyen siyasal olanın hayaleti olarak aramızda dolaşmaktadır. Derrida arasındalığı ve karar verilemezliği sürekli olarak metafizik şiddet üreten temsiliyet meselesine birlikte yaşamamanın mümkünliğini sorgulamaktadır.

2.1.4. Nötralizasyon ve Depolitizasyon

Modern devletin krizi dediğimizde aslında teolojiden teoloji politiğe geçişte bir nötralizasyon tarihi okuması yapabilmek mümkündür. Daha evvel modern devletin çıkmazı bahsinde belirttiğimiz üzere 16.yy'dan önce Avrupa'da modern devletin krizinden bahsetmek için oldukça erkendi. Devlet sistemi siyasi haklar, yükümlülükler ve görevler mülkiyet haklarına ve dini geleneklere sıkı sıkıya bağlıyken, kişisel olmayan ve egemen bir siyasi düzen fikri, yani bir bölge üzerinde üstün yargı yetkisine sahip yasal olarak sınırlandırılmış bir iktidar yapısı baskın olamazdı. Benzer şekilde, birey ya da halk olarak insanların, bir hükümdarın ya da imparatorun sadece itaatkâr tebaası değil, bu düzenin aktif vatandaşları -devletlerinin vatandaşları- olabileceği fikri de bu koşullar altında gelişemezdi. Ancak 16.yy'dan itibaren teolojinin çekilmeye başlamasının sinyalleri ile Avrupa tarihi nötralizasyona doğru gitmeye başladı yani mutlak devletten nötr devlete geçiş dediğimiz süreç başlamış oldu. Ancak bu süreç Schmitt'in kriz dediği mefhumu üreten sekülerleşme beraberinde nötralizasyonu ve depolitizasyonu meydana getirmiştir. Schmitt krizden çıkışın ancak egemenliğin, siyasal kavramının ve hatta demokrasinin bile kutsal değil fakat aşkın bir düzlemde bina edilerek çözülmesi gerektiğini savunur. Depolitizasyon, siyasal gerilimlerin ve ayrımların kaybolduğu, ancak bu kayboluşun dünya üzerindeki etkilerinin derin bir şekilde hissedildiği bir süreci

tanımlamaktadır. Bu bağlamda Schmitt'in depolitizasyonundan, politikasız bir dünyanın hem toplumsal hem de siyasal bağlamından kopmuş, insani özünü yitirmiş bir çöl haline indirgenmiş bir dünyaya karşılık geldiğini anlamamız gerekmektedir. Depolitizasyon süreci, böylece, insani ve siyasal olanın tükenişine işaret eden bir dönüşümü temsil etmektedir.

Schmitt için Kilise yalnızca ibadethane değildir. Aynı zamanda siyasal olan ile aşkın olan arasında bir salınımın da ifadesidir. Ancak sekülerleşme sürecini özetle “devletin Kilise'nin politik gücüne el koyması” olarak tanımlarsak sekülerleşmenin politikayı mümkün kılan bir yapı olup olmadığı sorusunu tartışmaların kaynağı olarak görmemiz mümkün olacaktır (Kardeş, 2020, s. 52-54). Schmitt'e göre, Avrupa entelektüel tarihinde mücadele alanlarının nötralizasyonu, belirli bir merkezden nötr bir alana geçiş süreci olarak değerlendirilmelidir. Bu süreç, teolojik, metafizik, ahlaki, ekonomik ve teknolojik alanlar üzerinden aşamalı bir biçimde ilerlemiştir. 17. yüzyılda geleneksel Hristiyan teolojisinin etkisini yitirmesi ve doğa bilimlerine yönelmesi, bu dönüşümün ilk ve en önemli adımı olmuştur. Ancak bu nötralizasyon, yeni bir tarafsız alan yaratmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda yeni mücadele alanlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Schmitt, her yeni tarafsız alanın kısa sürede bir çatışma sahasına dönüştüğünü ve böylece sürekli bir tarafsızlık arayışının sürdüğünü savunur. 18. yüzyıl, insani ve ahlaki düşüncenin ön plana çıktığı bir dönemi ifade ederken, bu yeni düşünce biçimi de çatışmalara sahne olmuş ve liberal ekonomik düşünce tarafından nötralize edilmiştir. Ancak ekonomi alanında tarafsızlık sağlanır sağlanmaz, bu alan da sınıf mücadelelerinin bir arenasına dönüşmüştür. 19. yüzyıl, siyasallaşmış ahlakın özel etik ve estetik alanlara kaydığı, liberalizmin “tarafsız güç” (*pouvoir neutre*) ve “tarafsız devlet” (*stato neutrale*) doktrinleriyle siyaseti nötralize ettiği bir dönemdir. Yeni merkezi alan olan ekonomi, kısa süre içinde yeni bir çatışma kaynağı haline gelmiştir. 19. yüzyılda ise teknoloji, yalnızca ekonomik çatışmaları değil, dini, ulusal ve sosyal mücadeleleri de etkisizleştirme çabasıyla ön plana çıkmıştır. Schmitt, teknolojiyi, anlaşma, barış ve uzlaşma sağlayacak bir araç olarak değerlendiren bu yaklaşımı eleştirir. Teknolojik tarafsızlık iddiası, çatışmaları tamamen ortadan kaldıramamış ve mücadelelerin yalnızca biçim değiştirmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, din savaşları, ulusal ve ekonomik savaşlara evrilmiş; ekonomik savaşlar ise giderek daha keskin hale gelen antitezler üretmiştir. Schmitt, nötralizasyon süreçlerinin diyalektik bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Her bir

tarafsız alan, yeni bir mücadele alanını doğururken, Avrupalılar sürekli olarak çatışmalı bir alandan tarafsız bir alana geçiş yapma çabası içinde olmuşlardır. Ancak bu süreç, hiçbir zaman nihai bir barış ve istikrar sağlamamış, aksine, her yeni tarafsızlık denemesi, yeni çatışmaları ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum, tarafsızlık arayışının Avrupa entelektüel tarihindeki temel bir itici güç olduğunu göstermektedir (Schmitt, 2018: 118-119)

Ojakangas’a göre Schmitt nötralizasyon sürecini mucizeyi dünyadan kovan ve egemenliğin yeryüzüleşmesi ile sonuçlanan süreci Aydınlanma ile başlatır. Ona göre, egemenin geçerli hukuk düzenine doğrudan müdahalesini engelleyen rasyonalist siyasi fikri üreten tam da Aydınlanma dönemidir. Schmitt’in kavrama ilişkin sosyolojik çalışmasında yazdığı gibi, bu fikir ilk olarak deizmle, başka bir deyişle, “mucizeyi dünyadan kovan” ve “mucize kavramında olduğu gibi doğrudan müdahalenin getirdiği bir istisna yoluyla doğa yasalarının ihlali” reddeden teoloji ve metafizik anlayışıyla ortaya çıkmıştır. Ancak deizm bu gelişimde bir ön aşamadan başka bir şey değildir. Deist dünya görüşünde, doğrudan müdahalenin bir örneği olarak değil ama büyük makinenin orijinal bir mühendisi olarak, 18. yüzyıl siyasi düşüncesindeki her şeye gücü yeten yasa koyucu figürüyle özdeş olsa da hala bir egemen vardır. Ancak doğa-bilimsel düşüncenin insan yaşamının tüm alanlarına yayılması sürecinde, “asıl mühendis” de bir kenara itilmiştir. Yasal bir reçetenin genel geçerliliği, istisnasız olarak geçerli olan doğanın yasallığı ile özdeşleşmiştir: “Makine artık kendi kendine çalışıyor.” (Ojakangas, 2006, s. 57).

Derrida ise Schmitt’in bu yaklaşımını reddetmektedir. “Kutsal ve seküler arasındaki karşıtlık naiftir” der yani saflık olarak tanımlar. “Bildiğimizi sandığımızın aksine, hiçbir zaman seküler bir çağa girmedik. Seküler fikri baştan sona dinseldir- gerçekten de Hristiyanıdır” (Derrida, 2005, s. 141). *İnanç ve Bilgi*’de Derrida, basitçe sekülerizmin ya da laikliğin savunucusu olmanın içerdiği naiflikten bir kez daha bahseder. Bunun nedeni yine laikliğin kendisinin teolojik olanla, hatta Hristiyanlıkla ilişki içinde tanımlanmasıdır. Ancak burada, aşırı kutsallaştırma ve kutsallıktan arındırma ya da Schmitt’in tabiriyle “mucizeyi dünyadan kovmak” arasındaki bu ilişkide, işler daha karmaşık hale gelir. Burada siyasal olanın, dinin ve hatta seküler olanın kutsallıktan arındırılması, belki de belli bir aşkınlığın ya da mutlak kesintinin ilişkisizliğinin “aşırı

kutsallaştırılmasına” yol açar. Derrida’nın teolojik kavramları ihtiyatlı bir şekilde “sekülerleştirilmesi”, sadece dinin değil bilimin de kökeninde bir tür kökensel inanç olduğu iddiasıyla el ele gider (Naas, 2006, s. 74-75).

Derrida’nın eleştirel girişiminin teşvik ettiği şey, teolojik dogma içermeyen ama aynı zamanda sekülerizmin dogmatizmini de içermeyen belirli bir laikliktir. Teoloji politik mirasla tanımlanmayacak ve hatta ona karşıt olmayacak ama bunlar içinde eleştirel ya da dekonstrüksiyoncu bir kaldıraç görevi görecek laik bir demokrasi, misafirperverlik ya da yaşam nosyonudur. Dolayısıyla bu laiklik Derrida’yı dogmatik bir kilise ve devlet ayırımına değil, tüm egemenliği aşan ve nihayetinde yıkıma uğratan bir koşulsuzluk (öteki, olay, adalet) himayesinde teoloji politik olanın radikal bir eleştirisine götürmüştür (Naas, 2006, s. 78).

Derrida’nın, Schmitt’in tarihsel bir kategori olarak depolitizasyon açıklamasının tehlikesini sezmesi, Siyasal Kavramı okumasında oldukça açık hale gelir. Schmitt’in siyasetin en uç olasılık olarak fiili ve etkili çatışmaya bağlı olduğu yönündeki ısrarına atıfta bulunan Derrida, “bu önermelerin en uç sonucunu, bize kaçınılmaz olduğu kadar tam anlamıyla felaket gibi görünen” ama Schmitt’in kavramadığı sonucu çizmeye devam eder: “Eğer istisna ya da karar durumu (savaş, düşmanlık, siyasi olay vb.) ne kadar nadir ya da ne kadar olasılık dışı ise, o kadar belirleyici, yoğun ve açığa çıkarıcıdır ve sonuçta o kadar siyasallaşır ... o zaman nadirliğin gerilimi ve açığa çıkarma gücünü (siyasalın hakikatini) yoğunlaştırdığı sonucuna varmak gerekir: ne kadar az savaş varsa, düşmanlık o kadar fazladır. Bu durum Thomson’a göre görüldüğünden daha az bir sağduyu varsayımıdır, ancak kaçınılmaz olarak tüm işaretlerde bir değişikliğe ve dolayısıyla siyasallaşmayı depolitizasyon derecesi açısından ölçmek zorunda kalmaya yol açar (Thomson, 2005, s. 169).

Bu denklem bir kez açıklığa kavuşturulduğunda, Schmitt için teknoloji çağının depolitizasyonunun “aslında aşırı ya da hiperpolitizasyon” (Derrida, 2005, s. 129) olduğu ortaya çıkmaktadır. Depolitizasyon “hiperpolitizasyonun tamamlayıcı ve tersine çevrilmiş semptomu, uçsuz bucaksız abartısı” olacaktır (Derrida, 2005, s. 133).

Schmitt’in daha sonraki çalışması *Partizan Teorisi*’nde, mutlak düşmanlık figürü, yeniden siyasallaşma için en büyük potansiyele sahip güç, devrimci savaş figürüdür.

Militanlar ya da partizan tarafından temsil edilen yasal ve kavramsal sınırların bulanıklaşması, hem dünyanın depolitizasyonuna- artık yasanın izin verdiği şiddet ile yasaya karşı şiddet ya da düzenli birlikler ile düzensizler arasında ayırım yapamayız; tam anlamıyla siyasal olan her zamankinden daha az belirgindir- hem de en şiddetli yeniden siyasallaşma olasılığına yol açar (Thomson, 2005, s. 170).

Bu noktada Çelebi'ye göre siyaset, şer odakları ile mücadele çerçevesinde yeniden tanımlanarak, özündeki çatışmacı ve dönüştürücü niteliğinden uzaklaştırılmış, daha çok idare ve düzen sağlama işlevine indirgenmiştir. Bu dönüşüm, siyaseti, polislik faaliyetleriyle özdeşleştiren bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Ancak bu depolitizasyon süreci, yalnızca siyasetin alanını daraltmakla kalmamış, aynı zamanda kendi antitezini, yani ultra siyaset olgusunu yaratmıştır. Siyasetin depolitize edilmesi, siyasal alanın siyaset dışı araçlarla yürütülen bir ölüm-kalım mücadelesine dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Liberal, kozmopolit ve ahlaki bir depolitizasyon ideali, görünüşte çatışmayı ortadan kaldırmayı amaçlasa da bu idealin doğrudan bir ürünü olarak ultra siyaset adı verilen yeni bir mücadele biçimini doğurmuştur. Bu bağlamda, ırkçılık, neofaşizm, yabancı düşmanlığı, etnik milliyetçilik ve köktendincilik gibi akımlar, ultra siyasetin somut tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Ultra siyaset, bir paradoks olarak, siyasetin depolitize edilmesi sürecinden beslenir. Siyasetin çatışma ve farklılıkları düzenleyici rolü ortadan kaldırıldığında, bu boşluk, daha radikal ve kutuplaştırıcı eğilimler tarafından doldurulur. Bu tür eğilimler, liberal demokrasiyi tehdit eden ciddi bir tehlike oluştururken, aynı zamanda depolitizasyonun yapısal bir ikiz kardeşi olarak ortaya çıkar. Böylece, depolitizasyon süreci, siyasal alanın dışına itilmiş unsurların daha da radikalleşmesine ve demokratik değerlerle bağdaşmayan yeni siyasal formların gelişmesine neden olmaktadır (Çelebi, 2008:10-19). Depolitizasyonun bir düzen sağlama stratejisi olarak görüldüğü her durumda, bu sürecin aşırı siyasal eğilimlerin ortaya çıkmasına nasıl zemin hazırladığı önem taşımaktadır. Demokratik sistemlerin geleceği açısından, siyasetin daraltılması yerine, çatışmaları ve farklılıkları kapsayabilecek bir siyasal alanın yeniden inşası gerekliliği açıktır.

Siyasal kavramının, tıpkı dostluk kavramı gibi, karar verilemez bir noktada konumlanması ve her iki kavramın da saf bir biçimde tesis edilememesi, Schmitt'in teorisinin şiddete felsefi bir meşruiyet kazandırma riski taşıdığını ortaya koyar.

Derrida'ya göre, mutlak bir siyasallaşma ya da mutlak bir depolitizasyon mümkün değildir; saf siyaset ya da siyasetin tamamen sona ermesi gibi kavramlar yalnızca teorik düzlemde var olabilir. Bunun yerine, ancak göreceli bir şiddet ekonomisinin işleyişinden söz edilebilir (Thomson, 2005, s. 170).

Derrida'nın, kararı karar verilemezlik bağlamında yeniden düşünmesi, siyasetin depolitizasyonla olan ilişkisini sorgulaması ve bu süreçlerin yaratabileceği olasılıkları araştırması, bir imkân arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu imkân, siyasetin ve karar alma süreçlerinin, mutlaklık iddialarından uzak, çok katmanlı ve sürekli yeniden değerlendirmeye açık bir zeminde ele alınmasını mümkün kılar.

2.2. KARAR VERİLEMEZLİĞİN YANSIMALARI

Karar verilemezlik meselesi, Derrida'nın egemenlik ve teoloji politiğin ilişkisini ele alırken, mutlak bir egemenin karar alma yetisi üzerinden anlaşılmalıdır. Zira Schmitt'in siyasal alan tanımında, egemenin karar alma gücü, dost ve düşman ayrımını belirleme yetkisini de beraberinde getirir. Bu bağlamda, egemenin bir ötekine, kendisinden farklı ve uzak olana ilişkin karar verebilmesi veya öznel bir kendilik tanımı yapması, bir "öteki"nin ortaya çıkışını mümkün kılar. Ancak karar alma eylemi, aynı zamanda, bir ayrımı ve diğerine ilişkin bir kopuşu zorunlu olarak doğurur. Derrida ise bu karar alma sürecini farklı bir perspektiften ele alır. Ona göre, egemenin aldığı karar, mutlak bir kopuşu veya sona erişiyi ifade etmez. Aksine, Derrida bu bağlamda sınırların net bir şekilde belirlenemeyeceğini, sınırların aşılabılır ve geçirgen olduğunu vurgular. Bu geçirgenlik, değişimi mümkün kılarak egemenin kendi içinde bir dönüşüme olanak sağlar. Derrida sınırların bulanıklaştığından, aşılabilirliğinden ve değişimi ve kendi dünyasında bir dönüşümü mümkün kılan bir imkândan söz eder (Derrida, 2010, s. 70). Derrida'nın çalışmalarında karar verilemez olan doğrudan egemenliğe bağlanmaktadır (Yalçiner, 2015, s. 151) Çünkü kararın mutlak yapısı yani egemenin Tanrısal bir yerden vermiş olduğu karar teoloji politik bir bağlam barındırır ve bu bağlam dost ve düşmandan bağımsız bir egemenlik tarifi yapmayı engeller. Derrida'ya göre egemen kararı teoloji politik bir bağlamdan okursak Schmitt'in yapmış olduğu gibi, mevcudiyet metafiziğinin yarattığı şiddetle kaçınılmaz bir şekilde karşılaşmış oluruz. Yalçiner'in bu noktada belirttiği gibi (2015, s. 151) Schmitt'in siyasal olanında dost ve düşmana karar veren

egemenin yarattığı antagonist yapı, karar verilemezliğe çekilerek bir arasındalık ile ötekine bir yaşam imkânı sunabilir.

Derrida'nın karar verilemezlik kavramına erken çalışmalarından itibaren baktığımızda, onun metinsel anlam sistemlerinin aporetik, yani çözümü mümkün olmayan paradoksal doğasını anlama yollarını araştırdığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda, Derrida'nın, *Force of Law* çalışmasından hemen önce, bu terimin siyasi ve etik sonuçları üzerine düşünmeye başladığı görülür. Bates'in Derrida'dan yaptığı bir alıntıya göre, karar verilemezlik, her zaman belirli olasılıklar arasında bir salınımı ifade eder. Bates'in aktardığı üzere, “Hatırlatmak gerekir ki karar verilemezlik, olasılıkların (örneğin anlam ya da eylemler) arasında belirli bir salınımdır. Ancak bu olasılıklar, kesin olarak tanımlanmış durumlarda (örneğin söylemsel, politik ya da etik bağlamlarda) oldukça belirgin şekilde belirlenmiştir” (Bates, 2005, s. 5). Öyleyse denilebilir ki Derrida'nın karar verilemezlik ile kastettiği keskin sınırları ve karşıtlıkları barındıran mevcudiyet metafiziğini ya da Schmitt'in siyasi olan tarifinin bir tarafta yer almayı zorunlu kılmasının aslında öyle olmayabileceğini ortaya koymaktır. Yani arasındalıkla, arada bırakmakla, bir taraf olmamakla dayatılmaya çalışılan bu kurgu ortadan kaldırılabilir. Bunu da “Derrida'da khora olarak politika” tartışmasında görmek mümkündür (Yalçiner, 2015, s. 151).

Derrida için karar verilemezlik, hiçbir zaman salt bir belirsizlik hali ya da anlamın keyfi ve sınırsız bir devinimin göstergesi olmamıştır. Aksine, bu kavram, dilin yapısal olarak içkin bir özelliğini açıklama çabasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda, Derrida'nın dekonstrüksiyonu, kararların farklı biçimlerde alınabileceğini ve belirli bir anlama ayrıcalıklı bir statü verilmesinin zorunlu olmadığını sürekli olarak vurgulamıştır. Dekonstrüksiyon, anlamı ortadan kaldırmak yerine, genellikle karşıt ya da birbiriyle çelişen anlamların üretilmesini mümkün kılan bir karar verilemezlik yapısını açığa çıkarmıştır. Bu yapısal durum, Derrida'nın *Dissemination* (1981) adlı eserinde detaylandığı üzere, sözdizimsel biçimle anlamın pragmatik işleyişini birbirine bağlayan bir düğüm noktasında ortaya çıkar. Burada karar verilemezlik, anlamın çokluğunu, sınırsız bir sözcük bolluğundan değil, bir metnin yapısal örgüsü ile yazarın veya metnin niyetleri arasındaki aporetik kesişimden kaynaklanan bir praksis olarak tanımlar. Dolayısıyla, anlamın çokluğu, dilin temel doğasında yer alan bir belirsizlikten

değil, dilsel ve metinsel yapının karmaşıklığından kaynaklanır. Derrida'nın analizlerinde, bu durum, metinlerin birden fazla anlama açık olduğunu ve bu anlamların her birinin, metnin kendi yapısal ve bağlamsal işleyişi içinde eşzamanlı olarak geçerli olabileceğini göstermektedir. Karar verilemezlik bu bağlamda, anlam üretiminin içsel gerilimler barındıran ancak aynı zamanda yenilik ve farklılık üretimini mümkün kılan bir süreç olarak değerlendirilebilir (Bates, 2005, s. 4).

Derrida *The Politics of Friendship*'te bu *aporia*'yı yani çıkmazı şu şekilde anlatır: “Böyle bir değişim belki de yolda. Ancak tüm değişimlerin katlanmak zorunda olduğu *aporia*'ya karşı kör olmayalım. Bu, belki de'nin *aporia*'sıdır, onun tarihsel ve politik *aporia*'sıdır. Kesinlikle belirlenmemiş bir mümkün olanın açılımı olmaksızın, bir belkiyi işaret eden ne olay ne de karar asla olmazdı.” (Derrida, 2005:67) Dolayısıyla Derrida kararı işaret eden bir *aporia*'yı bir belki ile sorgulamaktadır. Derrida'ya göre karara dair belki'yi askıya almadan, *différance*'ın yaptığı gibi ertelemeden ve onun yaşayan olasılığını hafızada tutmadan hiçbir şey gerçekleşmez ve hiçbir şeye karar verilmez. Derrida karar konusunda o kadar ileri gidecektir ki “hiçbir karar (etik, hukuki, siyasi) kendini belki'ye dâhil ederek belirlenimi kesintiye uğratmadan mümkün değilse, öte yandan, aynı karar kendi olasılık koşulu olan şeyi de kesintiye uğratmalıdır: Belki'nin kendisi. Hukuk, siyaset ya da ahlak düzeninde, kararlı bir kararlılık olmadan, hesaplanabilirlik olmadan ve belki'ye, onları mümkün kılan mümkün olana şiddet uygulanmadan kurallar ve yasalar, sözleşmeler ve kurumlar gerçekten ne olurdu?” Derrida'nın bu sorusu aslında yeni bir imkânın kapısını açmaktadır. Derrida'nın karar üzerindeki veya karar verilemezlik hakkındaki bu ısrarının sebebi, tüm karar teorilerinin, özellikle de Schmittçi kararcılık gibi görünüşte modern figürlerinin içinde yer almak zorunda olduğu *aporia*'yı o çıkmazı ortaya koymaktır. Derrida Schmitt'in kararcılığını düşmanlığın politikası olarak adlandırır ve düşmanı siyasal olanın koşulu olarak, bu yüzyılda kendi kaybının zemininde şekillenen bir figür olarak tanımlar (Derrida, 2005, s. 67).

Derrida *Limited Inc.*'de karar verilemezliğin belirsizlikle özdeşleştirilemeyeceğini şöyle belirtir: “İster “anlam” ister başka bir şeyle ilgili olsun, belirsizlikten bahsettiğimi hiç sanmıyorum. Karar verilemezlik başka bir şeydir.” Derrida'ya göre karar verilemezlik her zaman olasılıklar arasında belirli bir salınımdır. Öyle ki bu olasılıkların kesin olarak tanımlanmış olduğu durumlarda (örneğin söylemsel-sözdizimsel ya da retorik-ama aynı

zamanda politik, etik vb.) bunlar Derrida'ya göre pragmatik olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Derrida'nın karar verilemezliğe dair yapmış olduğu analizler kendi ifadeleriyle sadece bu belirlenimler ve bu tanımlarla ilgilidir. Belirsiz bir belirsizliği ifade etmezler. Derrida, belirsizlik yerine karar verilemezlik kavramını kullanmayı tercih ettiğini belirtir çünkü kastı daha çok güç ilişkileriyle, güç farklılıklarıyla ilgilidir. Derrida şöyle devam etmektedir: “Yani anlambilim açısından olduğu kadar etik ve siyaset açısından da dekonstrüksiyon asla ne göreceliliğe ne de herhangi bir belirsizliğe yol açmamalıdır.” (Derrida, 1988, s. 148)

Derrida karar verilemezliğin farklı şekillerde okunabileceğini belirtmiştir. “Hala hesaplanabilir olanın düzeni içinde, karar verilebilirliğin ya da hesaplanabilirliğin ya da biçimlendirilebilir tamlığın sınırlarını tanımlayan şey” (1988, s. 116) olarak ve bu diğer anlamların her ikisine de aykırı olan olarak okunabilmektedir. Bu son kategori Derrida'nın siyasal olan üzerine daha sonraki çalışmalarını anlamak için çok önemlidir. Derrida kararı oldukça net olarak açıklamaktadır: “Bir karar ancak, tüm sorumluluğu, belirlenmiş nedenlerin programlanabilir bir etkisine dönüştürerek yok edecek olan hesaplanabilir programı aşan bir alanda ortaya çıkabilir. Bu deneme ve karar verilemez olanın içinden bu geçiş olmaksızın hiçbir ahlaki ya da siyasi sorumluluk olamaz. Bir karar sadece bir saniye sürüyor ve öncesinde herhangi bir müzakere yapılmıyor gibi görünse bile, bu deneyim ve karar verilemezden deneyimi tarafından yapılandırılır. Şu andan itibaren bu nokta üzerinde ısrar ediyorsam, tekrar ediyorum, bunun nedeni bu tartışmanın özünde etik-politik bir tartışma olması, olacağı ve olması gerektiğidir.” (Derrida, 1988, s. 116). Gerçek kararın -özgür, sorumlu kararın- ancak bu radikal karar verilemezlik durumunda ortaya çıkabileceğini ve bunun da en açık şekilde (tesadüfi olmayan bir şekilde) dekonstrüksiyoncu okumalarda ortaya çıktığını savunur. Bates'e göre karar verilemezlik olmasaydı, insan kararları programlanmış, bir kural ya da ilke tarafından önceden belirlenmiş olurdu; karar diye bir şey olmazdı (Bates, 2005, s. 6).

Derrida, *Force of Law*'da karar almanın hukuk ve adalet arasındaki karmaşık ilişkisini derinlemesine incelemekte, kararların yalnızca var olan kuralları uygulamaktan ibaret olmaları durumunda yasal olarak kabul edilebileceğini, ancak adil olamayacağını savunmaktadır. Bu görüşünde Derrida, her kararın gerisinde bir karar verilemezlik alanı bulunduğunu vurgulamaktadır. Derrida'ya göre, karar verilemez olanın doğası, sadece iki

seçenek arasında kararsız kalmayı ifade etmemekte; daha ziyade, normatif sistemlerin ve mantıksal düzenin dışındaki, ama yine de itaat edilmesi gereken bir şeyle karşı karşıya kalma deneyimini temsil etmektedir. Derrida'ya göre, adil bir karar ancak bu karar verilemez olanı hesaba katabilen, dolayısıyla katı bir hesaplamaya indirgenemeyen bir karar olabilir. Yalnızca hesaplanabilir bir süreç üzerinden alınan bir karar ise yasal olabilir, fakat adil olmaktan uzak kalacaktır; çünkü karar verilemez olanı içermediği sürece, bir anlamda özgürce alınmış bir karar değil, daha çok önceden belirlenmiş, mekanik bir eylem olarak kalacaktır (Derrida, 2016, s. 24).

Derrida'ya göre adalet, kuralın mutlak uygulamasına indirgenemez; çünkü bu, karar sürecini adaletin esnek ve dinamik yapısından kopararak sadece yasal olanla sınırlandırır. Oysa adil bir karar, formüllerle veya normlarla tam anlamıyla uyumlu değildir; aksine, bu kuralların ötesine geçme ihtiyaını ve hesaplanamaz bir risk taşıyan zgr bir seçim sürecini içerir. Bu bağlamda, karar verilemez olanın ilesi ile yüzleşmeyen bir karar, gerçek anlamda zgr bir karar olamayacağı gibi, tam anlamıyla adil de sayılamaz. Derrida burada, karar alma sürecini belirli kurallara göre yöneten öznenin yapısından bağımsız, hesaplanamayan bir çaba olarak adaleti tasarlamaktadır. Ona göre, adalet karar verilemez olanı hesaba katmadan elde edilemez, çünkü ancak bu durumda karar, yalnızca yasal bir formalite olmaktan çıkıp zgr bir seçim haline gelmektedir. Karar verilemezlik durumunu aşarak alınmış bir karar dahi tamamen adil sayılamaz, çünkü her karar, verilme sürecinde bir kuralı izleme veya kendine bir kural koyma ihtiyaı duyar. Dolayısıyla, kararın tam anlamıyla adil olabileceği bir anın mümkün olmadığını savunmaktadır. Henüz bir kurala dayanmamış bir karar, henüz adil olarak adlandırılamazken; bir kurala dayanarak alınan bir karar ise mutlak bir adalet garanti edemez, çünkü bu durumda karar yalnızca hesaplanabilir bir formülasyonun uygulaması haline gelir. Derrida, gerçek bir kararın doğasında kaçınılmaz olarak var olan bu karar verilemezlik boyutunu, her kararın içinde bulunan “hayalet” olarak betimlemektedir. Bu hayalet, kararın net bir yasal dayanağı olsa bile, o kararın adil olması için zorunlu olan hesaplanamazlığı temsil etmektedir. Derrida'ya göre, herhangi bir karar anı aslında irrasyonel bir “delilik” anını barındırmaktadır, çünkü her karar, hesaplamanın ötesine geçen ve mantıksal zorunluluktan yoksun olan bir müdahale niteliği taşımaktadır. İşte bu nedenle, Derrida'ya göre kararın hakiki olarak adlandırılabilmesi için bir kuralın ötesine geçerek adaletin dinamik ve belirsiz doğasıyla yüzleşmesi gerekmektedir (Derrida, 2016, s. 24).

O halde bu noktada Schmitt'in egemenlik tanımına yeniden bakarsak: "Egemen olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt, 2020, s.13). Bunun yanında egemen siyasal olana da karar verendir. O halde Schmitt'in tanımına göre kararın verilebilmesi için keskin sınırlarla belirlenmiş ikiliklerin olması ya o ya bu şeklinde bir ayrımın belirgin olması gerekmektedir. Ancak Derrida bu kurguya göre bir karar alındığında öteki ile, diğeri ile yahut ya o ya bu şeklindeki ayrımında bir taraf olmak anlamına geldiğini çok iyi bilmektedir. Çünkü mevcudiyet metafiziğinin tekleştirmesi, zıtlıkların bir aradalığının mümkün olmayışı günümüz krizine bir cevap olmaktan oldukça uzak görünmektedir. İşte bu sebeple Derrida tam da bu noktada karar verilemezlikten bahseder. Schmitt'in siyasal alanında egemen dosta ve düşmana karar veren olduğu için Derrida temel eleştirisini burada geliştirir. Bir diğer ifadeyle kararın aporia'sına vurgu yaparak karar verilemezliğe ve belki'ye bir kapı aralar. Böylelikle Derrida dost ve düşmandan bağımsız bir egemen tarifi yapabilir miyiz sorusunun cevabını aramaktadır.

Sonuç olarak Derrida'nın siyasal olan ve karar alma arasındaki ilişkiyi Schmitt'ten farklı okuduğunu söylemek mümkündür. Schmitt'in aksine Derrida, karar kavramını tekilliğin indirgenemezliğini açığa çıkarma girişimi olarak görür. Baştürk'e göre (2021, s. 39) bu durum kararın, temele dönüşün imkânsız olarak nitelendirilebileceği bir zaman dilimine tekabül ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla kararın yapısındaki bu imkânsızlık egemenliğin kendi içinde barındırdığı bir tutarsızlığa karşılık gelmektedir.

The Beast and the Sovereign'da Derrida egemenliğin köklerinden bahsederken Latince "kendi" anlamına gelen ipse'den türetilen güçlü bir özerklik tanımlamasını yapmaktadır. Böylece Derrida'da *ipseity* kavramının egemenlik kavramının kilit bir bileşeni olduğunu söylemek mümkündür. Egemen, "terimin en geniş anlamıyla, kendisi olarak, kendisiyle tam anlamıyla aynı olma ve tanınma hakkına ve gücüne sahip olan kişidir" (Derrida, 2009, s. 66). Egemenlik ve *ipseity* arasındaki bağlantı Derrida'nın metinlerinde oldukça önemlidir. Egemenlik kavramının her zaman belirli bir konumsallık olasılığını, yani kendini ipse, (kendinin) aynısı, kendisi olarak ortaya koyan kişinin konumunu ima ettiği sonucuna varır. Devlet egemenliğine muhalefetin kendisi de aynı kavramsal kaynaklardan yararlanır. Örneğin, insan hakları ya da söz konusu devletin vatandaşlarına yönelik insani yükümlülükler adına egemen devletlerin hak ve yetkilerinin sınırlandırılması söz konusu olduğunda, Derrida'nın ifadeleriyle bunu başka bir

egemenlik, insanın kendi egemenliği, devlet ya da ulus-devlet egemenliğinin üstünde ve ötesinde ya da ondan önce insanın kendi varlığının egemenliği (ipse, ipsissimus) adına yapmış oluruz (Derrida, 2009, s. 71). Bu bağlamda Derrida, Schmitt'in egemenlik tanımını yeni bir kendilik-*ipseity* kavramsallaştırması üzerinden yeniden okur. Çünkü Schmitt'in egemenliği kendilik üzerinden kurma şekli teoloji politik bir kavrayışı beraberinde getirir ve Schmitt'in düşüncesinde egemen, karar alma gücüyle kendini bu şekilde meşrulaştırır.

2.2.1. Egemenliğin Karar Verme Gücü: Kendilik

Derrida'da kararın imkansızlığından, karar verilemezlikten ve dönüşümü mümkün kılan imkanlardan söz ederken Schmitt'te karar hayatidir. Çünkü egemenin verdiği karar aslında kendisini ispatlayacak ve meşru kılacak bir eylemdir. Ancak egemenliğin Schmittyen bağlamda sadece bireysel ve kolektif iktidar iddialarının müzakere edilmediğini, aynı zamanda iktidarın kimlik oluşumunun yapısal bir koşulu olarak görmek mümkündür. Bu sebeple Derrida, *ipseity* olmadan özgürlük, tersi durumda da özgürlük olmadan *ipseity* ve dolayısıyla belli bir egemenlik olmayacağını savunur. (Derrida, 2005, s. 23). Başlangıç olarak *ipseity*'nin yani kendiliğin ontoteolojik bir bağlamı bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Ontoteoloji ile kastedilen, siyasal olanın teolojik bir köken varsayımıyla yaratılmasıdır. Var olan tüm kavramların özü ontoteoloji aracılığıyla "ilk neden" (*prima causa*) fikrinde temsil edilir (Schrijvers, 2011, s. 6). Biz de *ipseity*'ye egemenliğin teoloji politiğinin temel kavramlarından ve aynı zamanda katmanlarından biri olan ontoteoloji perspektifinden bakacağız.

Anderson'ın ifadeleriyle, Derrida *ipseity* konusunda başlangıç olarak hayvanları seçmiştir. Kartezyen "*Düşünüyorum öyleyse varım*" anlayışının altını oyan Derrida, kitabın adından da anlaşılacağı üzere "*Hayvanım öyleyse varım*" diyerek, öteki olarak hayvandan tamamen farklı olan insanın özerkliğini, kendiliğini- *ipseity* dekonstrükte etmektedir. Derrida'nın burada üzerinde durduğu noktalardan ilki insanlar olarak kendimizi hayvanlardan önce ve hayvan olmadan düşünmeye çalıştığımız düşüncesidir. İnsana dair temel varsayımlarından biri insan ve hayvan arasında inşa ettiğimiz karşıtlıktır. Böylece bir üstünlük duygusuyla aynı zamanda insanı kâinatta ontoteolojik bir temelde görme isteği ile hayvanı öteki olarak belirleriz ve kendimizden uzaklaştırmış oluruz. Bu yolla da varsayılan üstünlüğümüzü koruduğumuzu düşünürüz. Ancak

Derrida'nın ifade ettiği bu durum ile ilgili temel sorun, üstünlüğümüzü ve insanlığımızı korumak için hayvanlarla benzerliklerimizi inkâr etmemiz değildir. İnsan olarak insan olmamızdan ötürü bahşedilen imkanlardan mahrum olabileceğimiz fikrini düşünmemizdir (Anderson, 2022, s. 253). Derrida burada hayvanlardan yola çıkarak *kendilik* ve *ötekiliği* anlatmaktadır.

Bu bağlamda hayvan yani öteki ile hiyerarşik bir karşıtlık yaratmanın yanı sıra ötekinin mahrum olduğu tüm olanaklardan benzer şekilde yoksun bırakılmak simetrik, eşit bir dostluğu sorgulanır hale getirir. Derrida, dostluğun bir simetri ve paradoks içerdığını ortaya koyarak, başka bir insanla saf simetrik, karşılıklı ve dolayısıyla eşitlikçi bir ilişkiye erişebileceğimiz varsayımını sorgular; dostluk anlayışımızı kuran tüm insani özelliklere *ipseity* ile tanımlanan sahip olduğumuzu ve sahip olmaya değer tek dostluğun bu *ipseity*'i destekleyen, kabul eden ve karşılık veren bir dostluk olduğunu varsayar. Bu uyumsuzluğu ve benzer yoksunluğu kabul etmediğimiz sürece, miras aldığımız kardeşçe, hümanist dostluk modeli, hayvan gibi ötekini dışlamaya devam edecektir (Anderson, 2022, s. 253) Bunun kendi öteki bağlamı dışında insan-hayvan bağlamında sonuçları türlerin yok olması ve çeşitli zulüm biçimleri ve hayvanların acı çekmesidir. Modern dünyanın yaşadığı kriz düşünüldüğünde ise zorla yerinden edilen insanlar, soykırım ve insanlığa karşı suçları öteki olanı insandışılaştırarak işleyen devletler, egemenliğin bu şekilde kurulmuş olduğunun göstergesi olarak görülebilmektedir.

Derrida, bir benliğin kendini adlandırmasının, kişinin kendini bireysel bir varlık olarak anlamasının koşullarını, başkalarından kaynaklanan ve kişinin sürekli olarak zaten tabi olduğu ve bağlı olduğu iktidar koşulunda bulur. Derrida böylece egemenliği başkalıkla çok yakından ilişkilendirir ve bireysel iktidarın nasıl ve neden sadece diğer egemenlik öznelerinin iktidarına bir karşıtlık olarak anlaşılamayacağını göstermeye çalışır. Derrida'nın fikirlerinde belirli bir *öteki*'yi tanımlamaya ya da dışlamaya çalışan ulus devlet egemenliğidir. Hatta bu sebeple *Geschlecht* (2020) metinlerinde ulus devlette milliyetçiliğin insanlığın özünü diğerlerinden daha iyi ve özellikle de kendi dili aracılığıyla örnek teşkil edecek bir şekilde temsil ettiğini ya da kutsal hale getirdiğini iddia eden bir ulusun seçilmesi olarak tanımlayarak tek taraflı bir iktidar yoğunlaşmasının veya temsiliyetinin birlikte yaşamaya dair olanı nasıl etkileyeceğini ortaya koymuştur.

Derrida'nın egemenliği teoloji politik okumasında *ipseity* kendi kendine yeterli, varlığını kendinden alan ve eşsiz olarak öngörülen, Tanrı'yı tarif eder gibi tanımlanan egemen, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayacak bir içsellığe sahiptir. Kendinden çıkan ve kendine dönen, hareketinin nedeni olan ve kendini meşrulaştıran bu otonom hareket olan *ipseity* (Derrida, 2005, s. 10) neden ile sonun aynılığını ya da özdeşliğini gösteren ilksel ve edimsel bir anlatı ile oluşturulur. Bu anlatı biçiminde egemenlik, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmaz ve bu yönüyle özerk bir hareket olarak anlaşılır. Schmitt'in siyasal kavramı içinde gerçekleştirdiği şekliyle egemenliğin içsellığı, bu nedenle kendini meşrulaştıran bir iktidara işaret eder; dolayısıyla egemenlikteki paradoks, iktidarın geriye dönük olmasıdır. Egemenlik otoritesini kendisinden başka hiçbir şeyden almadığı için meşru ve gayrimeşru hale gelir. Başka bir deyişle, egemenliğin kendisinden başka bir referansı olmadığı için hiçbir şeyden sorumlu olmasına da gerek yoktur. Schmitt'in siyasal olanı anlama biçimi, siyasal olanın mutlak bir kudrete indirgendliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu nedenle Derrida, Schmitt'in siyasal kavramsallaştırmasındaki egemenin kararı ile ilahi güç arasındaki benzerliği ima eder. Derrida, hiçlikten türeyen egemenliğin, her şey üzerindeki mutlak güç olan Tanrı'ya benzediğini belirtir (Derrida, 2005, s. 14). Bu yönüyle egemenliğin teoloji politik bir okumasını yapmış olur.

Brown'a göre "egemenlik kendine yeterlilik, merkez-varlık, aynılık, homojenlik, birlik, teklik vb. içerebileceği için dekonstrüksiyondan türemiştir" (Brown, 2009, s. 114). Dolayısıyla hiçbir şeye dayanmadan kendini meşru kılan bu egemenlik anlayışı, Tanrı'nın siyasal formlara dönüşen kutsallığından başka bir şey değildir. Derrida'ya göre egemenlik, biricik, tek, mutlak ve bölünmez olduğu varsayıldığı sürece teolojik bir kavram olarak ele alınmalıdır (Derrida, 2005, s. 154). Derrida'da Schmitt'in paradigmasında istisna, karar alma özerkliğine atıfta bulunmadığından, Schmitt'in siyasal olanı teolojik kavramsallaştırma altında görmesi gerekir. Yine de aşkın ve aşılabilir bir mutlak gücün gerçekleştirilmesidir (Cassatella, 2015, s. 15). Derrida'nın düşüncesinde, mutlak bir otorite olarak egemenliğin ontoteolojik bir rüyadan kaynaklandığı varsayılabilir (Derrida, 2002, s. 55). Ontoteoloji ile kastedilen, siyasal olanın teolojik bir köken varsayımıyla yaratılmasıdır. Var olan tüm kavramların özü ontoteoloji aracılığıyla "ilk neden" (prima causa) fikrinde temsil edilir (Schrijvers, 2011, s. 6). Böylece Derrida egemenliğin teoloji politik bir okumasını yapar ve şu sonuca varır: Egemenliğin

bölünmez ve mutlak kurgusu, hükümdar, halk, devlet ya da ulus-devlette olduğu gibi, Tanrı imgesinden miras kalan bir yanılsamadan başka bir şey değildir (Derrida, 2005, s. 154). Dolayısıyla, Schmitt'in egemenlik fikri, her şeyi yoktan var edebilen her şeye kadir bir güçtür. Bu durumda, karar verme yetisi Tanrı imgesine ilişkin olarak kurulmaktadır.

Derrida'nın da sıklıkla eleştirdiği üzere, Platon'dan bu yana mevcudiyet metafiziği temellerini değiştirmeyen ve herkes için geçerli, katı sınırları olan, belirli dikotomilerden beslenen evrensel bir hakikat olarak inşa edilmiştir. Varlık her zaman kökenle bağlantılandırılmış bir kurucu hakikat temellendirmesi ile birlikte var olduğu için, gelecekteki tüm zamansallığı önceden belirleyen bu temellendirmelerin aynı ve özdeş olması beklenir. Dolayısıyla Derrida'da da fark edileceği üzere, siyasal olan, mevcudiyet metafiziği çerçevesinde aşkın bir varlık anlayışına ilişkin olarak kendini inşa ettiğinde, evrensel, kesin, istikrarlı ve mutlak bir form haline gelir. Bir kriz anında kökene dönüşü sağlayan egemenliğin mutlak gücü tartışmasız bir hakikat haline gelir (Baştürk, 2021, s.40).

Mutlak olanın görünür biçimi olarak varlığa gelen siyasal olan, tutarlılık fantezisinin somutlaştığı bir gösterge olduğundan, farklılıkların ve çeşitliliklerin şiddet metafiziğine maruz kaldığı yer haline gelir. Böylelikle sürekli olarak öteki'yi üreten ve öteki olanı Derrida'nın tabiriyle "hayvanlaştıran", günümüz tanımlamalarıyla insandışılaştıran bir yere getirir ve bunu belirli bir hakikat temellendirmesi üzerine inşa eder. Bu nedenle Derrida'nın egemenliğe ve egemenin vermiş olduğu dost düşman ayrımı kararını teoloji politik olarak okur ve siyasal olanın ontolojisini yeniden açmaya çalışır. Başka bir siyasal olanın mümkün olabileceğini tartışmaya açar. Böylelikle egemenin karar vericiliğinin Schmittyen okumasını dekonstrükte eder. Çünkü Baştürk'e göre: "Siyasal olanı mutlakiyetçilik düzeyinde düşünmek kaçınılmaz olarak şiddet metafiziğini üretir." (Baştürk, 2021, s. 40). Dolayısıyla Derrida, siyasal olanı yeni ve farklı bir bağlamda yeniden anlamının imkânını düşünmeye çalışır. Bu bağlamda Derrida *différance* kelimesinin kullanılmasını önermektedir.

2.2.2. Différance

Derrida'da egemenliğin teoloji politiğini anlamak adına üzerinde durmamız gereken kavramlarından biri olan *différance* neden önemlidir ve Derrida'nın Schmitt'in siyasal olan kavramı eleştirisinden hareketle yeni bir imkân olarak gördüğü *différance* teoloji

politik bağlamda nasıl anlaşılabilir? Varlığın sürekli olarak değişime açık olduğu fikri ve mevcudiyet metafiziğinin belirli bir alana hapsettiği kavramların “anlaşıldığı haliyle olmayabilir” fikri siyaset ve siyasal olan ayrımını bir başka boyuta taşımaktadır. Tıpkı Derrida’nın “sınırları sorgulamak için” kullandığı kavram olan *hauntoloji*’sinde olduğu gibi (Uljee, 2022, s. 124). Derrida için *différance* konuya dâhil olduğunda mevcudiyet metafiziğinin çekmiş olduğu sınırlar aynı kalmamaktadır. Dolayısıyla *différance* meseleyi değişime sürekli olarak açık bir halde görünen yani değişebilirlik ihtimalini her zaman açık tutan bir yere taşımaktadır.

Derrida’nın *différance* adını verdiği kavram, metinlerin dekonstrüktif okumasının merkezinde yer almaktadır. Derrida, 1968 tarihli *Différance* başlıklı konuşmasında, bu terimin “ne bir kavramı ne de bir kelimeyi tanımladığını, daha ziyade iki yönlü bir stratejik temayı anlattığını” ifade etmektedir. *Différance*, öncelikle bir erteleme olarak, “insan ile Varlık arasındaki ilişkide anlamın ya da ‘mevcudiyetin’ reddedilemez ifşalarını süresiz olarak erteleyerek (geleceğe erteleyerek) felsefenin kesin ya da otoriter anlamlara olan saplantısını boşa çıkarmayı” hedeflemektedir. Bu bağlamda, anlamın nihai ve otoriter bir biçimde sabitlenmesine karşı bir meydan okuma sunmaktadır. İkinci olarak, *différance*, bir fark olarak, olasılıkların çözülmemiş ve hareketli bir çokluğunun oyununu korumayı amaçlamaktadır. Bu durum, ebedi bir karar verilemezliğin, anlam alanını kesin bir şekilde sabitlemeye yönelik tüm girişimlere direndiğini göstermektedir. Derrida, bu bağlamda, “belirli anlamlara bir kanon veya ‘hakikat’ statüsü kazandırmaya yönelik her çabanın” bu dirençle karşılaşacağını öne sürmektedir. *Différance*, böylece anlamın sürekli olarak ertelenmesi ve farklılaşması yoluyla, sabit ve mutlak bir hakikat arayışını imkânsız kılan bir kavramsal zemin sunmaktadır (Mansfield, 2005, s. 32).

Siyaset ve siyasal olana dair Derrida’nın temel eleştirisinde hatırlandığı üzere Schmitt’in siyasal olanının kendi-öteki karşıtlıklarını ve zıtlıklarını beslemesi, egemenliğin bölünemez yapısına yaptığı vurgu ve kararın aşkınılığını yüceltmesi Derrida’da mevcudiyet metafiziğinin belirlemiş olduğu kalıpları sorgulama işine dönüşür. Çünkü kendisinden başkasına olanak tanımayan bir anlayış günümüz krizine çözüm olabilecek yeterlilikte değildir.

Günümüzde egemenliğin geldiği noktada ve geçirdiği dönüşümü göz önüne aldığımızda kavrayışımızın geldiği yer siyasal olana dair anlamlandırma düzeyimizi değiştirmiş

görülmektedir. Dost ve düşman ayrımı gibi artık keskin sınırlar değil daha çok bulanıklaşan ve Derrida'nın tabiriyle hayaletimsi hale gelen yapılar görünür olmaktadır. Derrida'da sürekli olarak mevcudiyet metafiziği ile birlikte çizilen kalın sınırların sorgulanması girişimi olan siyasal olan, *différance*'ı düşündürmektedir. Derrida *différance* üzerine düşündüğünde ise siyasi düşünce tarihi boyunca belirlenmiş sınırları sorgulama girişimini düşünür. Bununla birlikte Derrida *différance*'ı belirlenemezlik üzerine kuruludur. Bu sebeple *différance*'da anlamın hiçbir zaman kesin ve nihai bir duruma ulaşmadığını, aksine, sürekli bir ertelenme ve farklılaşma hareketi içinde varlık bulduğu söylenebilir. Bu durum, hakikat temellendirmesi yapılamayacağını, sabit ve mutlak bir zemine dayandırılmayacağını, aksine, sürekli bir yeniden değerlendirme ve yeniden yapılandırma gerekliliğiyle karakterize olduğunu göstermektedir (Derrida, 1999, s.52; Derrida, 2005, s. 39).

Bu durumu saf misafirperverlikte görmek mümkündür. Misafirperverlik, geleni, herhangi bir koşul öne sürmeden, ondan bir şey bilmeden ya da istemeden, bu ister bir isim ister bir kimlik parçası olsun, karşılamaktan ibarettir. Ancak bu saf misafirperverlik aynı zamanda kişinin ona hitap etmesini ve tekil olarak hitap etmesini, böylece onu çağırmasını ve onun için uygun bir isim kabul etmesini gerektirir. “Adın ne senin? Misafirperverlik, ötekine hitap etmek için her şeyi yapmaktan ibarettir; bu sorunun bir “koşul”, bir polis sorgusu, bir soruşturma ya da bir sınır kontrolü haline gelmesini önlemeye çalışırken, ona adını vermekten, hatta ona adını sormaktan ibarettir. Aradaki *différance* incelikli ve bir o kadar da temeldir; kişinin evinin eşiğinde ve eşikte sorulan bir sorudur.

Derrida şöyle der: “Siyasal olanın düşüncesi her zaman bir *différance* düşüncesi olmuştur ve farklılık düşüncesi her zaman siyasal olanın, siyasal olanın sınırlarının, özellikle de demokratik olanın muamması ya da otoimmün ikileminin düşüncesidir” (Derrida, 2005, s. 39). Otoimmünitenin *différance*'a bağışıklığı Derrida'nın sadece *différance*'ın artık geriye dönük olarak siyasal olarak yorumlanabileceğini değil, her zaman zaten siyasal olduğunu, *différance*'ın başından beri ilişkinin ötekine ertelenmesi (bağışıklığı buradan gelir) ve ötekine bir gönderme (otoimmünitesi buradan gelir) olduğunu iddia etmesine olanak tanır. Demokrasinin otoimmünitesi tartışmalarına erteleme ve farklılık kavramlarını dâhil etmenin ikinci ve daha önemli nedeni, bunların Derrida'nın

demokrasinin temel farklılığını ve ertelemesini olduğu ve aslında uygulanamayacağı haliyle daha iyi hesaba katmasına olanak tanınmasıdır. Derrida'nın *Rogues: Two Essays on Reason*'da (Derrida, 2005, s. 35) analiz ettiği gibi, demokrasi her zaman uzamsal bir yönlendirme ya da gönderme, renvoi ve zamansal bir erteleme ya da öteleme içerir. Nerede uygulanırsa uygulansın, demokrasi, demokrasi adına, onun korunması ve bağışıklanması adına, her zaman demos'un bir kısmını uygulamalarının dışında bırakır, bu ister vatandaşlığı güvence altına alma hakkı ister oy verme ister hükümette görev alma olsun. Her zaman, yine demokrasiyi korumak adına, demokrasinin "kendisini" başka bir güne erteler ya da geciktirir. Varlığın sürekli olarak değişime açık olduğu fikri ve mevcudiyet metafiziğinin sınırlarını aşmak adına Derrida'nın bir imkân olarak gördüğü *différance*'ın okumasını yapmak; *différance*'ın doğasında bulunan erteleme ve farka dair olanı anlamak hakikat temelli anlatıları sorgulamaya yardımcı olacak ve köken tartışmalarına yeni bir kapı aralayacaktır. Böylelikle başka bir siyasal olanı düşünmek mümkün olabilecektir.

2.2.3. Başka Bir Siyasal Olanı Düşünmek: Etik ve Sorumluluk

Derrida'da egemenlik kavramının teoloji politik okuması üzerinde düşünmek Derrida'nın Schmitt'in siyasal olan kavramı üzerine eleştirisini ve kavramı dekonstrükte edişini düşünmek anlamına gelmektedir. Çünkü egemenlik ve devlet ilişkisinde ontoteolojik yapılar ve bu yapıların ve sınırların çizdiği ya da belirlediği alanlarda var olabilme ve yaşam olanağı ancak Schmitt'in siyasal olan tarifini aşmakla mümkün kılınıyor Derrida düşüncesinde.

Önceki bölümlerde siyasal kavramını ve egemenliğin teoloji politiğinin gösterenlerine ulaşmak için anlamamız gereken ve birbirleriyle bir bütünlük arz eden kavramları inceledikten sonra yeni bir imkân arayışı ve başka bir siyasal olanı düşünmenin gerekliliği üzerine durmak gerekmektedir. Çünkü egemenlik artık Bodin'in egemenliği değildir, bir dönüşüm içerisinde bulunmaktadır. Bu sebeple Derrida'da egemenliğin belki de en net teoloji politik karşılaşmaları olan ölüm cezası ve bağışlama kavramları bu kadar önemlidir. Egemeni konuşurken saf bir bağışlama imkanını konuşuyoruz. Egemenlik saf bir bağışlama imkânı üzerine mi kuruludur sorusunun cevabı siyasal kavramının geldiği gerçekliği sergilemektedir. Egemenliğin tamlığına, bölünmezliğine metafizik şiddetine baktığımızda ve egemenliği bu bağlamdan okuduğumuzda aslında ontoteolojik bir

tartışma açmış oluyoruz. Derrida'nın karar verilemezlik, *différance*, *ipseity*-kendilik kavramlarının yanında ve Schmitt'in dost ve düşmana karar veren egemen anlayışı ya da olağanüstü hale karar veren kadir-i mutlak bir egemen günümüz politikalarında bir şiddet olarak kendisini göstermektedir. Schmitt'in modern devlet teorisinin, egemenlik ve siyasal olan kavramsallaştırmalarının bölünemez bir kendilik kurguluyor oluşu sürekli olarak bir döngü halinde metafizik şiddet üretmesi, günümüz krizine cevap vermekten oldukça uzaktır.

Schmitt'in ortaya koymuş olduğu siyaset teorisinin neden günümüz krizine bir cevap olmadığını ya da olma imkanının olmayışını ve yapmış olduğu modernite eleştirisinin merkezinde siyasal olan kavramının yer aldığını Derrida ısrarla metinlerinde vurgulamaktadır. Hatta *Politics of Friendship* bunun üzerinedir. Schmitt'in modernite eleştirisi yaparken bir imkân olarak siyasal olanı önerdiği görülmektedir. Schmitt'e göre, siyasal olanın ölçütü, onun imkânının somut koşulu, dost ve düşmanın karşıtlığıdır. Siyasal alanı, etik, estetik ve ekonomi gibi diğer görece özerk insan düşüncesi ve eylem alanlarından ayıran tek şey bu karşıtlıktır. Schmitt'e göre bu görece bağımsız alanlar da tıpkı siyasal alan gibi temel karşıtlıklara dayanır. Ahlaki alan iyi ve kötü karşıtlığına, ekonomik alan kârlı ve kârsız karşıtlığına, estetik alan ise güzel ve çirkin karşıtlığına dayanır. Schmitt'in işaret ettiği nokta, dost ve düşman arasındaki ayrımın bu ayrımlardan herhangi birine ya da başka bir ayrıma indirgenemeyeceğidir. Schmitt, psikolojik olarak düşmanın kolayca kötü ve çirkin olarak algılandığını kabul eder, ancak bu gerçek ne siyasal ayrımın içkinliğini ortadan kaldırır ne de onun tarafından belirlenen alanı tehdit eder. Bunun tersi de doğrudur. Ahlaki açıdan kötü olan zorunlu olarak düşman olmadığı gibi, iyi ya da güzel olan da bu terimlerin siyasi anlamında zorunlu olarak dost değildir (Schmitt, 2018, s. 57-58) Derrida'ya göre Schmitt'in bu kutuplaştırması ya kendi ya öteki olmayı gerektirmektedir.

Ojakangas'a göre, Schmitt'in *Ethic of State*'te vurguladığı aslında siyasal olan, kendine ait bir özü olmadığı ölçüde, bir anlamda diğer alanlara tabidir. İçeriğini ve enerjisini din, etik ekonomi gibi alanlardan alır. Eğer bu içerikler ortadan kaldırılsa, siyasal olan hiçbir şey ifade etmeyecektir, işte bu yüzden siyasal olanın ölçütü egemenliğin ölçütü kadar vardır. Bununla birlikte, en aşırı ve yoğun siyasalın ölçütü karşıtlıklar oluşturduğu ölçüde diğer alanlar da siyasal olana tabi olur. Bunun nihai tezahürü rakibin öldürülmesidir. Bu

nedenle, aynı zamanda en belirleyici ayrımıdır. Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nda ifade ettiği gibi gerçek dost-düşman karşıtlığı varoluşsal olarak o kadar güçlü ve belirleyicidir ki, siyasal olmayan karşıtlık, tam da siyasal hale geldiği anda, şimdiye kadarki salt dinsel, salt ekonomik, salt kültürel ölçütlerini ve güdülerini bir kenara iter ve eldeki siyasal durumun koşullarına ve sonuçlarına tabi hale getirir. Her halükârda, kendisini bu en uç olasılığa doğru yönlendiren gruplaşma her zaman siyasaldır (Schmitt, 2018, s.68). Dolayısıyla, etik, ekonomik veya estetik bir karşıt tez, düşmanı öldürmenin gerçek olasılığının kendini gösterdiği anda siyasal hale gelir. Bir karşıt tez, bir grup insanı dostlar ve düşmanlar olarak ikiye ayıracak kadar yoğunsa derhal siyasal hale gelir. *Ethic of State*'te Schmitt'in belirttiği "Siyasal olanın kendine ait bir tözü olmadığı için, siyasal olanın bulunduğu noktaya herhangi bir yerden ulaşılabilir ve herhangi bir toplumsal grup, kilise, sendika, birlik, ulus, en yüksek yoğunluk noktasına yaklaştıkça siyasal ve dolayısıyla devletin olur." (Ojakangas, 2006, s. 85). Dolayısıyla ötekine şiddet üreten Schmitt'in bu tarifi yeni bir imkân üretmekten oldukça uzaktadır. Peki Derrida bu noktada Schmitt'in siyasal olanını değil de başka bir siyasal olanı düşünmek üzere olan imkânı ve o izleği nasıl ve nerede bulmaktadır?

Derrida'ya göre Schmitt'in kavramsallaştırmalarında teoloji politik bir karakter taşıyan egemenliğin krizine bir çözüm veya bir imkân bulmak mümkün görünmemektedir. Derrida'nın bu noktada temel sorunsalı Antik Çağ'dan günümüze kadar gelen mevcudiyet metafiziğinin ürettiği şiddeti üretmeyen bir siyasal olanı aramaktır. Tezin temel sorunsalı olan egemenliğin teoloji politikğine Derrida'nın Schmitt'in siyasal olan tarifi eleştirisi yapmasının temel sebebi budur. Metafizik şiddeti üretmeyen, karşıtlıkları ve keskin sınırları olmayan bir siyasal olan mümkün olabilir mi sorusunun cevabını aramaktadır. Schmitt nasıl egemenliğin krizine işaret ediyorsa, Derrida da bir kriz haline işaret etmektedir. İçinde olduğumuz zamansallığın getirdiği dönüşüm, egemenliğin eski egemenlik olmayışı, karar verilemezliğin olabileceği yani bir aporianın da mümkün kılınabileceği bir dönemde farklılıklar ile birlikte yaşam olanağı bir kriz olarak önümüzde durmaktadır. Ancak Schmitt'in siyasal olan ve egemenlik tarifinin hala etkilerinin görülmesi, teoloji politik bağlamların izlerinin devam ediyor oluşu Derrida'ya göre krizin temel sebebidir.

Derrida'da siyasal olanın düşüncesi daha önce değindiğimiz üzere her zaman bir *différance* düşüncesi olmuştur. Schmitt'in siyasal olanından farklı olarak Derrida'nın kendi kalıplarının sürekli olarak dışına çıkan bir siyasal olan kavramsallaştırması, egemenliğin dönüştüğü, kadir-i mutlak bir iktidarın sınırlandırıldığı ve ulus devlete dair kavramların sorgulandığı bir dönemde egemenliğin krizine bir cevap sunma iddiası taşımasa da bir imkân olarak kapı aralamaktadır. Derrida'nın sarsılan egemenliğe bir de günümüzde bölünebilir ve kısıtlanabilir haliyle saf ve koşulsuz olamadığı gerçeği ile baktığı görülmektedir. Bunun yanı sıra demokrasi ve egemenlik tartışmasında otoimmün bir döngünün gerçekleşiyor olması da egemenliği sarsmaktadır.

Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde Derrida etik kavramını egemenliğin teoloji politiği bağlamında ve günümüz krizinde bir imkân olarak mı okumaktadır? Bunun için Derrida'nın ele aldığı kavramlardan bir olan misafirperverliğe bakmak yol gösterici olacaktır. Derrida için koşulsuz ve koşullu kavramları ve bu kavramları arasındaki ilişkinin altını çizmek önemlidir çünkü Derrida'nın armağandan dostluğa kadar etik kavramlar olarak kabul ettiğimiz şeylere dair diğer pek çok analizi, misafirperverlik konusunda da yapmaktadır. Armağan gibi koşulsuz misafirperverlik de karşılıksız, mutlak ve abartılı -yani tüm normların, geleneklerin ve yasaların ötesinde ya da onları aşan- iken, koşullu konukseverlik her zaman bir değiş tokuş ve karşılıklılık ilişkisi, bir normlar, gelenekler, yasalar ve oranlar rejimi gerektirir. Koşulsuz misafirperverlik herhangi bir kimlik ya da isim verilmeden, öteki insan, tanrı ya da hayvan olarak, yaşayan ya da ölü olarak tanımlanmadan önce isimsiz ya da kimliksiz olarak gelene, mutlak ötekine sunulurken, koşullu misafirperverlik her zaman bir güce ya da egemenliğe, bir tanımlama, seçme ve belirleme aracına sahip bir figür tarafından, bir ismi, ailesi ve sosyal statüsü olan birine sunulur. Koşulsuz misafirperverlik bu nedenle imkânsız bir misafirperverlik, yani tüm olasılıkların ve tüm güçlerin ötesinde ya da önünde bir misafirperverlik, bu nedenle adına gerçekten layık olan tek misafirperverlik ve dolayısıyla mümkün olan tek misafirperverlik iken, her koşullu misafirperverlik, yasalar, kodlar ve güçler tarafından belirlenen her misafirperverlik, mümkün olduğu kadar imkansızdır, yani adına layık olmayan bir misafirperverliktir ve dolayısıyla hiçbir misafirperverlik değildir. Koşulsuz konukseverlik, bir tür lütuf ya da mutlak saygı biçimi gibi, mutlak bir konukseverlik arzusuna, Derrida'nın başka bir yerde adalet ya da bu bağlamda adil konukseverlik olarak adlandıracağı şeye karşılık gelirken, koşullu

konukseverlik yasaları, hakları, görevleri ve borçları, bireyler ya da gruplar arasında isimler, soylar ve tarihler temelinde yapılan anlaşmaları, tek kelimeyle, belirli bir dil ve kültürde yazılı olan ve bu nedenle her zaman tarihe ve değişime tabi olan konukseverlik yasalarını gerektirir (Naas, 2008, s. 24-25). Böylelikle egemenin belirlediği bir kendi ve öteki tanımlaması, hiyerarşik bir bağlamı barındırır. Günümüzde yaşanan savaşlar ve yerinden edilen insanların göçü misafirperverlik konusunda Derrida'nın etik sorgulamasını gün yüzüne çıkartır. Ancak bu noktada Derrida etik ile sorumluluk arasında kalınabileceğini ifade eder.

Misafirperverlik örneğinden hareketle *Öteki*'ne verdiğimiz tekil etik tepkilerin hem etik görevin genel ya da evrensel olanın ihlalini hem de evrensel statü taşıyan etik sistemlerle ve dolayısıyla bu sistemler üzerine inşa edilen sosyal değerler ve normlarla müzakere etmeyi, bunları muhafaza etmeyi ve kabul etmeyi nasıl gerektirdiğini aktarmaya çalışır. Tekil tepkiler geneli ne aşabilir ne de ondan vazgeçebilir. Aynı şekilde, evrensel etik yasalar da tekil olanla müzakere gerektirir (Anderson, 2012, s. 4). Dolayısıyla egemenin hükmettiği sınırları aşarak kapınıza gelen bir "misafiri" kanunlara karşı sorumsuz davranarak koşulsuz kabul edebilir misiniz? Böylece Derrida'da etik, vermiş olduğumuz münferit kararlar ve evrensel kuralların ve sınırların keskinliğinde ve onların getirdiği sorumlulukla beraber askıda kalır. Yani karar verilemezlik ötekinin talebine rağmen kaçınılmaz olarak ortaya çıkar.

Naas'a göre Derrida'yı "egemenlikten bu koşulsuz feragat" konusunda takip edersek, bunun egemenin kendisini düşünmek için ne anlama geldiğini sormamız gerekecektir. Tipik olarak bizi -ister insanlar ister bir ulus-devletin üyeleri olarak- ancak egemenlik ve koşulsuzluğu kendisinde birleştirecek yüce ya da egemen güce sahip olduğu ölçüde birleştirdiği düşünülen bir yüce egemen (Naas, 2008, s. 125) ancak Derrida'nın siyasal alanında konumlanabilir.

Bu doğrultuda Derrida terazinin kefelerine etik sorumluluğu ve siyasal olanı koyduğunda siyasal olanın etik soruyla karşılaşmak zorunda olduğu ve bir birliktelik gerektirdiği söylenebilir. Çünkü Derrida'nın siyasal olanı aynı zamanda etik bağlantılar taşımaktadır. Bununla birlikte Derrida siyasal olanı "gelecek olan" kavramsallaştırmasında adaletle bir arada düşünmektedir (Tanyeri, 2019, s. 65). Daha evvel değindiğimiz üzere Derrida'nın *The Politics of Friendship*'teki temel kaygısı da bir dostluk, bir siyaset, bir adalet

düşünmek ve yaşamaktır (Derrida, 2005, s. 105). Yine benzer şekilde Derrida'nın laicite'sinin de ister benliğin ister ulus-devletin ya da Tanrı'nın olsun, tüm egemenlikleri aşan ve nihayetinde bozan bir koşulsuzluk (öteki, olay, adalet) adına ya da himayesinde teolojik politığın radikal bir eleştirisinden oluştuğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla Derrida'nın laikliği, salt kilise ve devletin ayrılması ve devletin dini dogma ve otoriteden korunmasının çok ötesine geçecektir; hem devletin teolojik mirası içinde eleştirel bir incelemesini hem de bu laikliğin arkasındaki güç ve yöneldiği amaç olacak bir adalet nosyonunu gerektirecektir (Naas, 2008, s. 12).

Derrida, Schmitt'in siyasal kavramına yönelik eleştirisini, egemenliğin teoloji politik temellerini sorgulama hattında geliştirmektedir. Bu çerçevede, birbiriyle bağlantılı kavramların konumlanması, Derrida'nın eleştirel düşüncesinin izleklerini oluşturur. Dost-düşman ayrımı, temsiliyet meselesi, nötralizasyon ve depolitizasyon, siyasal olanı anlamayı kolaylaştıran temel kavramlar olarak bu izlekte yer alır. Bu tartışmaların devamında, *karar verilemezlik*, *ipseity* (kendilik) ve *différance*, Derrida'nın siyasal olanı ve egemenliğin dönüşümünü yorumlarken kullandığı kilit kavramlar arasında yer alır. Bu kavramlar, etik ve sorumluluk gibi, Derrida'nın egemenlik eleştirisinde aynı temelden hareketle geliştirdiği ve bir imkân arayışı sunduğu noktaları ifade eder. Derrida'nın egemenlik ve teoloji politik ilişkisindeki eleştirisi, *Haydut Devletler* tartışmasına bağlanır. Ölüm cezası, kölelik ve bağışlama kavramları, bu bağlamda egemenliğin teoloji politik doğasını görünür kılar. Bu yaklaşım, egemenliğin tarihsel dönüşümünü ve siyasal olanın eleştirisini anlamak için Derrida'nın düşüncesine özgü bir kavramsal zemin yaratır. Bu tartışma, demokrasinin ve egemenliğin otoimmünite sarmalı içinde ele alınmasını gerektirir. Ayrıca, Fransız İhtilali'nin ardından zihinlerde yer eden *fraternity* (kardeşlik) kavramının egemenlik ve devletle olan ilişkisi, Derrida'nın çalışmalarında önemli bir yer tutar. Bu ilişkiler, kozmopolitizm üzerine bir kapı aralarken, Derrida'nın *Geshlech* metinlerinde felsefi milliyetçilik kavramıyla ortaya koyduğu düşüncelerle de ilişkilidir. Sonuç olarak, Derrida'nın sekülerizme bir imkân arayışı olarak yönelmesi, modern siyaset felsefesi ve teoloji politik tartışmalar bağlamında yeni düşünsel ufuklar açmaktadır. Ölüm cezası, kölelik, bağışlama, kardeşlik ve kozmopolitizm gibi birbirleriyle bağlantılı kavramlar, Derrida'nın egemenlik ve teoloji politik ilişkisini en açık biçimde ele aldığı noktaları temsil etmektedir. Bu kavramlar, siyaset bilimi açısından merkezi bir öneme sahip olan egemenlik anlayışının

dönüşümünü anlamak ve günümüzde aldığı biçimi açıklamak için sağlam bir zemin sunmaktadır. Derrida'nın analizleri, egemenlik kavramının tarihsel ve felsefi katmanlarını çözümleyerek, modern siyasal yapılar ve ilişkiler üzerinde yeniden düşünme imkânı sağlamaktadır.

2.3. ÖLÜM CEZASI VE BAĞIŞLAMA KAVRAMLARINDA TEOLOJİ POLİTİK KARŞILAŞMALAR

2.3.1. Ölüm Cezası Eleştirisi

Ölüm cezası Derrida'nın teoloji politik eleştirisinin merkezinde yer almaktadır. Bu ceza egemen uluslarda ortaya çıkan keyfi bir tarihsel uygulama gibi görünse de Derrida'nın temel iddiası, ölüm cezasının devletin algılanan tehditlere verdiği siyasi tepkinin tesadüfi bir özelliği olmadığıdır. Egemen gücün teoloji politik karakterde olduğunu gösteren en önemli yaptırımlardan biri olan ölüm cezası yaşatmaya ve öldürmeye kimin muktedir olduğunu ortaya koymaktadır.

Derrida, Schmitt ile doruğa ulaşan ve ölüm cezası sorunuyla bağlantılı olan uzun bir Avrupa siyasi teoloji geleneğine ilişkin siyasi egemenlik kavramını eleştirel bir şekilde kullanmaktadır. Derrida'ya göre bu kavram ulus-devlet, uluslararası hukuk ve insan hakları rejimleri bağlamında iş başındadır. Siyasi egemenlik, bölünmez ve mutlak “yasayı yapma ve aynı zamanda askıya alma gücüdür; kendini hakkın üstüne koyma, hak olmama hakkı gibi istisnai bir haktır” (Derrida, 2010, s. 16). Yasanın üstüne yerleştirilen egemenlik, kendini “özneler üzerindeki yaşam ve ölüm gücüyle” ve “insana neyin uygun olduğuna” karar verme gücüyle tanımlar.” (Derrida, 2004, s. 144). Derrida'ya göre, siyasi egemenliğin bu tanımı, Tanrı'nın “Öldürmeyeceksin” emrinden sonra ceza kanununu oluşturan İncil geleneği ile ölüm cezasının meşruiyetine neredeyse hiç itiraz etmeyen felsefi gelenek arasında sıkışmış olan Avrupa hukuk geleneğinde mevcuttur (Derrida, 2004, s. 146).

Schmitt için egemen, kimin ya da neyin istisna olacağına karar veren kişiyken, Derrida bu otoriteyi daha da açık bir şekilde dini yargı açısından konumlandırmaktadır. “Egemen iktidarın özü, politik ama her şeyden önce teoloji politik iktidar olarak kendini böyle sunar, ölüm cezasına hükmetme ve infaz etme hakkı olarak kendini temsil eder. Ya da

keyfi olarak, egemen bir şekilde affetmeye muktedirdir “Dinin bu egemen yapıdaki merkeziliği tam da metafizik bir iddiada bulunan bu keyfi ve kesin yargıda yatmaktadır. Teoloji politik olanın iddiası ve yargısı içkindir, bir ulusun, kültürün ve onun hukuk sistemlerinin maddeselliği içinde yer alır. Etkileri gözle görülür derecede somuttur, kurumsal yapılarda ve yaşamı ele geçirme ve almada somutlaşır. Yine de iddianın türevi, nereden geldiği ve temeli aynı şekilde mevcut değildir. Derrida’nın “ölüm cezasının paradoksal aşkınlaştırma etkisi” tanımı, bu tamamen yok olma ama bedensel ve politik yapıların bedenselliğinde böylesine mutlak bir şekilde mevcut etkilere sahip olma özelliğine atıfta bulunur. Bu aşkınlaştırma etkisi, teoloji politik olanın, ölüm cezasının zorunlu olarak uygulandığı bir egemenlik sistemi ve aygıtı olduğu” sonucuna götürür.

Ölüm cezasının olduğu her yerde teoloji politik de vardır (Capretto, 2018, s. 107-108). Özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde ölüm cezasına şiddetle karşı çıkan Derrida, yalnızca Hobbes ve Kant’ın kanonik yani klasik ve merkezi bir yer tutan felsefi söylemlerinin ölüm cezasını Kutsal Kitap aracılığıyla nasıl meşrulaştırmaya çalıştığını değil, daha da önemlisi, “egemen iktidarın siyasi iktidar olarak ama her şeyden önce teoloji politik iktidar olarak özünün kendisini ölüm cezası verme ve infaz etme hakkı olarak sunma, temsil etme biçimini” göstermiştir. Ya da affetme: keyfi, egemen bir şekilde”. Derrida’nın ölüm cezasının ahlaksızlığına ya da insanlık dışılığına değil, devletin kendisine bu istisnai hakkı vermesinin nihai olarak teolojik temeline yaptığı vurgu, Derrida’nın ölüm cezasına ilişkin dört paradigmatic vakasını hatırlatmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Derrida’nın örnekleri olan Sokrates, İsa, el-Hallac ve Jeanne d’Arc’ın devlete karşı çıkarken her birinin aynı anda hem siyasi hem de teolojik bir mesajı bulunmaktaydı. Derrida’nın bu dört örneği egemenliğin “fantazmatik-teolojik” özü olarak adlandırdığı şeyi gün ışığına çıkardı. Böylece her biri, başka bir aşkınlığa ya da karşı-aşkınlığa tapındığı ya da onunla ilişki kurduğunu iddia ettiği için belirli bir aşkınlık adına mahkûm edildi. Sokrates, İsa, Hallac ve Jeanne d’Arc vakaları, devletin, devlet (şehir-devlet, imparatorluk ya da Kilise) içinde kutsalla karşılaşma-ilişki kurma iddialarına karşı olduğunu gösterir. Bu tür iddialara tahammül edilemez, çünkü devlet aşkınlık iddialarına karşı olsa bile, kendisi teoloji politik bir oluşum olduğu için, seküler devlet kendi teolojik kökenlerine yönelik herhangi bir karşı iddiaya tahammül edemez. Basitçe karşı çıkmak yerine, devlet teolojik olan üzerinde bir tekele sahip olmak ister. Bu nedenle ölüm cezasını vatandaşlarının hayatlarını korumak için değil, hayatın

aşırılaştırılması ya da abartılması adına, yani belli bir aşkınlık adına doğal hayatı almak ya da kurban etmek için kullanır (Naas, 2009, s. 67).

Derrida küreselleşme söylemlerine kadar her kavramda teoloji politik izler görmektedir. Burada “dünya kavramının” İbrahimi ve özellikle Hristiyan kökeni ve bununla bağlantılı “etik-politik-hukuki kavramlar” küreselleşme ya da tekdüzeleşme sürecini yönetme eğilimindedir. Hatta Derrida’nın bu teoloji politik okuması o kadar ileri gidecektir ki edebiyatta bile karşımıza çıkacaktır: “Derrida’nın dinsel bir kalıntı olarak Tanrı’nın olmadığı bir toplumda kutsal olanla bir bağlantı ve onun aktarımı olarak adlandırdığı bir zemin olarak gördüğü edebiyatta olduğu gibi. Tıpkı Derrida’nın demokraside kutsal olanın hükümdarın ilahi hakkından halka geçtiğini görmesi gibi.” Derrida da kutsal metinler ile edebiyat kurumu arasında da bir geçiş öngörmektedir. Paper Machine’deki bir söyleşide, “edebiyatın yarı-kutsal hale gelmesinin, İncil metinlerinin görünürde kutsallıktan arındırılmasının başladığı bir zamanda ortaya çıktığını” gözlemler. *The Gift of Death*’de geliştirdiği bir argümanı özetleyen Derrida, “Edebiyatın, terimin tam modern ve Avrupalı anlamıyla, kutsal metinlerin hafızasını koruduğunu” iddia eder (Naas, 2009, s. 67-68).

Derrida’nın egemenliği teoloji politik okumasında ölüm cezası kavramı da bu hafızayı korumaktadır. Derrida’ya göre, bir vatandaşın devlet tarafından yasal ya da hukuki olarak onaylanmış bir şekilde ölüme mahkûm edilmesi olarak ölüm cezası, bu teoloji politik gelenekten ve onun egemenlik kavramından ayrılamaz ve bunlar olmaksızın düşünülemez. Ölüm cezası yaşam hakkının bir istisnası olarak anlaşıldığı ölçüde, Schmitt’in “Egemen istisnaya karar verendir” (2020, s. 13) tanımlamasına örnek teşkil edecek bir erişim sunar. Ölüm cezasının yansıttığı, açığa çıkardığı ya da belki de teoloji politik tarafından bilgilendirilen tüm diğer kavramlardan daha iyi bir şekilde ortaya koyduğu şey, devlet egemenliğinin istisnai statüsü, devletin kendisine yaşam ve ölüm meseleleri hakkında karar verme hakkı, vatandaşlarını ölüm cezası yoluyla ölüme mahkûm etme ya da savaş yoluyla hayatlarını riske atmaya zorlama hakkıdır. Dolayısıyla, Derrida “siyasi teolojiden ve ölüm cezasının dininden” ve birkaç sayfa sonra da “ölüm cezası” denilen kavramın tam anlamıyla teoloji politik anlamından” bahseder. Ölüm cezasına ilişkin söylemler teoloji politik ve Tanrı’nın egemenliğine ilişkin özünde Hristiyan bir söylem tarafından işaretlendiğinden, özellikle de tamamen modern, seküler,

Aydınlanma kaynakları gibi görünen kaynaklardan geldiklerinde incelemeye tabi tutulmalıdırlar. Derrida, ölüm cezasının lehinde ya da aleyhinde olan her iddianın bir şekilde Hristiyanlıktan beslenen teoloji politik bir mirastan ödünç alındığını göstermektedir. Dolayısıyla Derrida, teoloji politik olanı ve modernite içinde bu konuda neyin değişip neyin değişmediğini anlamanın en iyi yolunun ölüm cezası meselesiyle başlamak olduğunu savunur (Naas, 2012, s. 38).

Kamuf'a göre Derrida, Ölüm Cezası seminerinde giyotinden genişçe bahsetmektedir. Fransa'da ve Fransa'nın sözde medenileştirme misyonunun bir parçası olarak gönderildiği sömürgelerde, örneğin Derrida'nın kendi memleketi Cezayir'de, yaklaşık iki yüz yıl boyunca tek idam cezası yöntemi olarak kullanılmasının tarihini, söylemini, imgelerini, sembollerini ve son olarak da fantazmatığını uzun uzadıya ve ayrıntılı bir şekilde okumaktadır. Bu ayrıntılı ve acı verici okumanın altını çizdiği şey giyotinin tek hamlede, belki Tanrı'nın ölüm hükmünde olduğu gibi tek seferde adeta zamanı durdurarak yaşam hakkını elinden almasını temsil etmesidir. Giyotinin tarihi boyunca kimyasal değil mekanik bir protokol olarak nasıl icat edildiği, benimsendiği ve hayal edildiği bu anlamda Derrida'da önemlidir (Kamuf, 2012, s. 13).

Bununla birlikte, Derrida'nın 1999-2000 ve 2000-2001 yıllarında verdiği iki seminerin tamamını, Fransa'da kaldırılmasından neredeyse yirmi yıl sonra ve Avrupa devletlerinin çoğunun idam cezasını kaldırmasından ya da kaldırmaya hazırlanmasından on yıl sonra neden idam cezası sorusuna ayırdığını sormak şüphesiz hala oldukça öğreticidir. Af, bağışlama, tanıklık ya da egemenliğin doğası ve kapsamı ile ilgili sorular sıklıkla akademik tartışmaların merkezinde yer aldı. Naas'ın aktarımıyla, o dönemde bu konular Fransa ve Avrupa'da popüler basında da tartışılıyordu. Derrida burada örneğin Katolik Kilisesi'nin Engizisyon için af dilemesinden bahsediyor ve bu dönemde başka yerlerde Güney Afrika'daki Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu'ndan, ulusal ve uluslararası egemenlik tartışmalarından vb. bahsediyor. Ancak 1999 yılına gelindiğinde, Fransa ve Avrupa'daki idam tartışmaları artık konu dışı, geçmişte kalmış bir mesele, bir sınıf meselesi haline gelmişti. Ölüm cezasının hala evrensel olarak kaldırılmadığı ve *Derrida'nın For What Tomorrow* (2004) adlı kitabında Uluslararası Af Örgütü'nün istatistiklerine atıfta bulunarak 1999'da 31 ülkede 1.800'den fazla kişinin idam edildiğini, bunların büyük çoğunluğunun Çin (1076), İran (165), Suudi Arabistan (103) ve ardından

Amerika Birleşik Devletleri'nde (98) olduğunu söylediği görülmektedir. Naas burada dikkatleri önemli bir soruya çevirmektedir: “Derrida neden seminerinin iki yılını ölüm cezası meselesine bu kadar geç bir zamanda ayırmıştır?” (Naas, 2012, s. 42-43).

Bu bağlamda *For What Tomorrow*'da Derrida, Amerika'da vermiş olduğu seminerlerin özgüllüğünü vurgulayarak, seminerlerin ilk kısmında yazılı ve televizyon basınındaki haberleri analiz ettiklerini belirtmiştir. Özellikle, ABD'deki bazı eyaletlerin ölüm cezasını uygulamaya devam etmesi, Derrida'nın bu konuyu ele alırken merkezi bir tema olarak işlemesine yol açmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nin Derrida'nın ifadesiyle “dünyanın en Hıristiyan demokrasisi” olması, ölüm cezasının kaldırılmasına karşı gösterilen dirençle ilgili yaptığı tartışmaların temelini oluşturur. Derrida, ölüm cezasının teoloji politik boyutlarına dair derinlemesine bir analiz yaparken, bu direncin arkasında yatan dini ve politik temelleri sorgular. Amerikan bağlamı, Derrida'ya özellikle Yüksek Mahkeme'nin zalimce ve olağandışı cezaların tanımı, anestezi sorunları, ölüm cezasının ırk temelli eşitsiz uygulanışı, zihinsel engelliler veya küçükler üzerinde kullanımı gibi meselelerle, zalimlik üzerine yeniden düşünmek için birincil kaynak materyali sunar. Bu durum, Derrida'nın teolojik ve politik analizlerine hem pratik hem de teorik açıdan önemli bir katkı sağlamıştır. Bu temalar, Derrida'nın egemenlik, adalet ve şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulayan teoloji politik okumalarının merkezine yerleşmiştir (Derrida, 2004, s. 158).

O dönemde infazlarda Amerika Birleşik Devletleri'ne öncülük eden üç ülke (İran, Suudi Arabistan ve özellikle Çin) hakkında benzer bir inceleme yapılmayacaktır; bunun nedeni şüphesiz bu ülkelerin ne Yahudi-Hıristiyan ne de ağırlıklı olarak Avrupa kültürüne sahip olmaları ve dolayısıyla ölüm cezası tartışmasına aynı şekilde girmemiş olmalarıdır. Ancak konu Derrida için Amerikan bağlamının çok ötesinde ve hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde veya başka bir yerde ölüm cezasının nihai olarak kaldırılmasının ötesinde bir öneme sahip olsa bile, bu semineri okurken Amerikan bağlamını sürekli aklımızda tutmalıyız. Yirmi yıl önce idam cezasını kaldırmış bir ülkede ve idam cezasını kaldırma yolunda ilerleyen koca bir kıtanın ortasında bir semineri idam cezasına ayırmanın çok daha derin nedenleri bulunmaktadır. Seminer boyunca (2012) Derrida, hukukta ölüm cezasının nihai olarak evrensel bir şekilde kaldırılmasının bile ölüm cezasını gerçekten tamamen, yani retoriği ve mantığıyla birlikte ortadan kaldırıp kaldırmayacağını sorgular.

Ölüm cezasının kanunla kaldırıldığı yerlerde bile cezanın bir türünün devam edip etmeyeceğini sorar. Başladığım noktaya dönecek olursak, bunu Derrida'nın sözde seküler bir çağda bile siyasi kavramların teolojik kökenlerinin yapıbozuma uğratılması gerektiği yönündeki ısrarıyla karşılaştırabiliriz. Gerçekten de belki de özellikle kozmopolitizm, hümanizm ve benzerlerinin sözde seküler çağında, demokrasi, ulus-devlet, insanın doğası ve benzerleri gibi kavramların teolojik kökenleri sorgulanmayı beklemektedir ve aynı durum belki de ölüm cezası için de geçerlidir. Tüm bu durumlarda Derrida hem seküler bir çağdan bahsetmeyi hem de ölüm cezasının evrensel olarak kaldırılması çağrısında bulunmayı mümkün kılan belirli bir insan, hümanizm ve insan hakları anlayışının artık örtülü olan ve genellikle inkâr edilen dini veya teolojik kökenlerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Derrida'nın karşılaştırma ve benzetmeleri yalnızca yüzeysel bir benzerlik kurmaktan öteye geçerek, laiklik ve kölelik karşıtı mücadelenin modern çağın ve özellikle Aydınlanma düşüncesinin ürünleri olduğunu vurgular. Ona göre, sekülerizm, ölüm cezası ve kozmopolitizm üzerine yaptığı analizlerin Aydınlanma düşüncesiyle olan bağlantısı tesadüfi değildir. Bu bağlamda Derrida, misafirperverlik, kozmopolitizm, demokrasi ve din üzerine yaptığı çalışmalarda sıkça referans verdiği Kant'ı, Aydınlanma'nın en önemli figürü olarak ele alır. Derrida'nın *Ölüm Cezası Semineri* yalnızca bireysel infazları ya da belirli tarihsel ritüelleri değil, özellikle Avrupa modernitesinde ve Avrupa hukuk geleneğinde ölüm cezasının nasıl şekillendiğini ve nasıl devam ettirildiğini inceler. Bu bağlamda, Avrupa hukukunun ölüm cezasına yaklaşımı, Derrida'nın çalışmasının merkezinde yer alır ve bu hukuki çerçevenin nasıl teoloji ve felsefe tarafından beslendiği üzerine bir analiz sunar. Seminerin açılışında Platon'un ölüm cezasını destekleyen görüşlerine değinen Derrida, aynı zamanda hukuki düzenlemeler içerisinde ölüm cezasının sürdürülmesini savunan Kant'a da atıfta bulunur (Derrida, 2014, s. 140). Derrida'nın ölüm cezası tartışmalarını Avrupa hukuku çerçevesinde konumlandırması, onun hukuk ve egemenlik arasındaki ilişkiye dair temel argümanlarından biridir. *What For Tomorrow?* adlı eserinde Derrida, Avrupa hukukunun dışında, gerçek anlamda bir ölüm cezası olup olmadığını sorgular (Derrida, 2004, s. 148). Bu doğrultuda Derrida, ölüm cezasını yalnızca bir ceza pratiği olarak değil, hukuk ve egemenliğin kesişim noktasında şekillenen ve Batı düşüncesinde teolojik ve felsefî kökenleri olan bir yapı olarak ele alır.

Derrida'nın idam cezasını kaldırarak yaşam ve ölüm üzerindeki egemenlik hakkına ilişkin teoloji politik okuması Derrida'nın daha sonraki siyasi yazılarına, özellikle de *Rogues: Two Essays on Reason*'a (2005) hâkim olan egemenlikten koşulsuz feragat açısından anlaşılması gerekmektedir. Bu noktada Fritsch, Avrupa'nın tek tanrılı mirasının salt tarihselci ya da soykütüksel bir yorumunun ötesinde, egemenlikte “teolojik” bir momente duyulan işlevsel ihtiyacı temel alarak okumaktadır. Bu amaçla, cinayet, intihar ve yasal idam arasındaki sağduyuya dayalı ayrımları sorgulayacak kadar ölümü kavrayışımızdan ve ölümle aktif ilişkimizden şüphe eden bu karmaşık ama “koşulsuz” idam karşıtlığının bazı bileşenlerini bir araya getirmek oldukça önemlidir. Derrida için bir başkasının aklıktan ya da AIDS'ten ölmesine izin vermenin bir tür ölüm cezası olarak anlaşılabilirliği düşüncesi de oldukça önemli bir bağlamı barındırmaktadır (Fritsch, 2012, s. 56).

Naas'ın makalesine göre, Derrida'nın *Ölüm Cezası Seminerleri*, onun teoloji politik miras olarak adlandırdığı düşünsel çerçeveyi anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, Derrida'nın seminerde gerçekleştirdiği dekonstrüksiyonun, onun genel felsefi projesiyle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Naas, Derrida'nın seminerlerdeki temel amacını açıklarken, onun “daha ‘felsefi’, daha az teolojik, daha az katı Yahudi-Hristiyan, daha evrenselleştirilebilir ve belki de daha Aydınlanmacı bir kölelik karşıtlığı geliştirmek” üzere hareket ettiğini vurgulamaktadır (Naas, 2008, s. 12). Bu vurgu, Derrida'nın ölüm cezasına yönelik eleştirisini anlamak açısından önem taşımaktadır. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* adlı eserinde, “ayrılmazlıklarına” rağmen, genel olarak egemenliğin zorunluluğunu, “koşulsuz olanın koşulsuz zorunluluğundan” ayırma çabasına girişmektedir (Derrida, 2005, s. 195-196). Naas'ın ifade ettiği üzere, Derrida'nın laiklik kavramına yaklaşımı, egemenlik düzenini aşan ve onu kökten sarsan bir koşulsuzluk -yani öteki, olay ve adalet adına- teoloji politik olanın radikal bir eleştirisi olarak görülebilir.

Bu çerçevede, Derrida'nın idam cezasına yönelik eleştirisi, yalnızca egemenlik kavramına karşı bir tavır almakla sınırlı değildir. O, idam cezasını, egemenliğin doğasını sorgulayan ve onu koşulsuz bir onay perspektifinden reddeden bir ilke olarak ele alır. Fritsch'in belirttiği gibi, Derrida'nın idam cezasına olan ilgisi, tutarlı ve ilkeli bir ölüm

cezası karşıtlığı geliştirme çabasının bir parçasıdır ve bu karşıtlık, egemenliği reddeden bir etik anlayışla doğrudan bağlantılıdır (Fritsch, 2012, s. 57).

Ölüm cezası bağlamında teoloji politik okuma, insanları idam etmenin hala egemenliğin içsel anlamına ait olduğu sonucuna varacaktır çünkü tarihsel olarak egemenlik, yaşam ve ölüm üzerinde her türlü normun ve pozitif yasanın ötesinde koşulsuz hakka sahip olan mutlak güç ve gerçek kadir-i mutlak egemen olarak Tanrı fikrinden miras kalan bir kavramdır. Platon'un varlığın ötesindeki iyi kavramı, Aristoteles'in "insanlığın yaşamını aşan yaşam" olarak hareket etmeyen hareket ettirici kavramı ve bunların Yahudi-Hristiyan temellerde, İncil'deki yaratıcı-Tanrı ışığında yorumlanma biçimi ontoteolojik bir temel barındırmaktadır. Böylece Antik Yunan'dan başlayarak egemen hükümdar olarak orta çağ tanrısına ve ardından Tanrı'nın yeryüzündeki tecessümü olarak kralın ilahi hakkından, kralın başını kesmesine rağmen Tanrı'nın yerine bölünmez bir egemen olarak halkı koyan demokratik devrime uzanan bir çizgi izleyebiliriz. Bu siyasal düşünceler tarihi okumasının altında yatan amaç, gerçek anlamda seküler bir çağa girmek için bu ontoteolojik mirastan nihayet kurtulmaya çalışmak olabilir. Çünkü Derrida'nın amacı daha önce de belirttiğimiz gibi egemenliğin teoloji politiğini okuduğu Schmittyen siyasal alandan başka bir siyasalın mümkün olabileceğini anlatmak ve bunun yollarından birinin her zaman mümkün olduğunca seküler bir çağın gerekliliğinin peşinden gitmek olduğunu aktarmaktır.

Ölüm cezası konusunda Derrida'nın üzerinde durduğu bir başka husus kendi öteki tartışmasıdır. Derrida'ya göre kendini olumlayan benlik, aynı zamanda dışarı atması ve uzak tutması gereken ötekini de olumlar. Bu nedenle benliğin korunması, dost ve düşman hakkında kararlar verilmesini gerektirir. Derrida'nın *Politics of Friendship*'te Schmitt'e karşı savunduğu gibi, tezahürlerinin altında yatan önceden belirlenmiş bir kendiliğin olmaması, dost ve düşmanın nihai olarak ayırt edilemezliğini, hatta dönüştürülebilirliğini yani yeni bir imkân olarak birlikte yaşama olanağını ima eder. Dolayısıyla, Derrida'da egemen kararın aporia'sı yani çıkmazı olarak nitelendirebileceğimiz husus içimdeki ötekinin kararıdır. Derrida'ya göre "Egemen bir karar her zaman ötekinin kararıdır. Ötekinden gelir" (Derrida, 2012, s. 24).

Schmitt'in siyasal olanı söz konusu olduğunda, egemen yasayı askıya aldığını iddia etmeli ve böylece kendi tamamlanamaz ve kırılgan kimliğinin üstünde ve ötesinde

kalmalıdır. İşte yasanın bu şekilde askıya alınmasında ve düşmana ilişkin kararda ölüm cezasının gerekçesini buluruz. İstisnai bir durumda, “devlet varlığının tehdit altında olduğunu düşündüğünde, bunu hukukun sınırlarını zorlayarak yapsa bile varlığını sürdürme hakkına sahiptir”, en uç noktada, düşman ilan ettiklerini öldürerek bunu yapma hakkına sahip olacaktır. Ancak Derrida Ölüm Cezası seminerinde idam cezası ile devlet tarafından yetkilendirilmiş diğer öldürme biçimleri arasındaki ayrıma ilişkin bu son noktayı sorgulamaktadır. Bu da bizi Derrida’nın, Naas’ın (2012) da belirttiği gibi, seminerin açık hedefi olan tutarlı ve ilkeli bir girişimine götürür. Derrida egemenliği sınırlamaya istekli olması konusunda ısrar eder. Egemen devletin yasal olarak kendinde bu hakkı bulması veya istisna durumunda bunu yaratıyor oluşu kendisini sınırsız kendini koruma hakkı verirken birçok kişi uzun bir istisnalar listesinde ölüme mahkûm edilebilir. Bunun yerine, egemenliği sınırlamak her şeyden önce onun sınırlılığını, yani gördüğümüz gibi, olaya koşulsuz maruz kalma içinde ve aracılığıyla sürekli yeniden ortaya çıkışını düşünmektir. Egemen bir varlığın projelendirdiği ve hesapladığı tüm edimsel ya da kuralcı, koşullu ve sınırlı ufukların sorgulanmasının kaçınılmaz olarak koşullu gerekliliğinden hareket etmek gerekmektedir.

Derrida’ya göre idam cezası suç işlemekten insanları asla caydırmadığı yüzyılların deneyimi ile sabitken ve zamanın başından beri yaşananlar otoritenin sesi zorlayıcı iken aklın sesinin her zaman şüpheli olduğu insanları ikna etmediyse, o durumda Derrida iddiasının doğruluğunu anlamak için insan doğasına danışmanın yeterli olacağını söylemektedir. Bu tür bir düşünce yani Aydınlanma ve akıl düşüncesi ile Schmitt’inki gibi bir düşünce arasındaki en ilginç farkı kavramak için, “ikincisinin bu “otoriteyi”, bu *auctoritas*’ı ve bu *potestas*’ı, egemenliğin kurucu otoritesinin ve teolojik tarihinin bu gücünü düşünmeye çalıştığını söyleyebiliriz”. Çünkü Derrida’ya göre akıl ile hak ya da hukuk uzlaştırılmaya müsaitken, Schmitt, aynı derecede rasyonel ve mantıklı bir şekilde, hukukun kökeninin, aklın kökeni gibi, yasal ya da rasyonel olamayacağını ve bunun otoritenin kaynağı, her zaman istisnai kaynağı olduğunu hatırlatır (Derrida, 2014, s. 92).

2.3.2. Bağışlamanın İmkânı

Bağışlamaya muktedir olan kimdir sorusunun cevabı Derrida’da bağışlamanın egemenliğin teoloji politik irtibatının bir irtibatı olduğunu ortaya koymaktadır. Derrida bağışlamanın çoğu zaman mazeret, pişmanlık, af, zamanaşımı gibi kavramlarla

karıştırıldığını söylemektedir. Bağışlama kavramının arka planında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'i bir araya getiren İbrahimi bir dinin ait olduğunu söyleyebileceğimiz teolojik bir düzlem söz konusudur. Buradan hareketle bağışlamanın boyutu bu evrenselleşme içinde kendini ve onunla birlikte her türlü ölçüyü, her türlü kavramsal sınırı yok etme eğilimindedir.

Son yıllarda jeopolitik sahnede tövbe, itiraf, bağışlama veya özür dileme pratiklerinin artış gösterdiği görülmektedir. Bu tür sahnelerde sadece bireyler değil, aynı zamanda topluluklar, profesyonel şirketler, dinî hiyerarşilerin temsilcileri, hükümdarlar ve devlet başkanları da af dilemektedir. Söz konusu aktörler, (örneğin Japonya veya Kore örneklerinde olduğu gibi) çoğu zaman toplumlarının egemen dinî dilini değil; hukukun, siyasetin, ekonominin veya diplomasinin “evrensel” dili hâline gelmiş olan İbrahimi dinleri zeminine alan bir söylemi tercih etmektedirler. Tövbe veya af dileme sahnelerinin çoğalması ise, evrensel bir hafıza zorunluluğuna işaret ediyor görünmektedir.

Bağışlama kavramı, temelde ahlaki bir yetiyi ifade eder. Başka bir deyişle, özgür bir failin belirli bir ilişkiyi kurmak veya dönüştürmek için sahip olduğu içsel ahlaki güç ya da beceri olarak tanımlanabilir. Bağışlama, bir dizi prosedürden otomatik ya da doğal olarak ortaya çıkmaz; bu eylemi zorunlu kılan, muhtemel zorlayıcı kuralların sonucu değildir. Tersine, sınırlanmamış bir olasılığı temsil eder. Bu noktada, mağdurun her zaman affetmeme imkânına sahip olması, bağışlamayı ahlaki bir yeti olarak tanımlar; aksi takdirde bağışlama, ahlaki niteliğini yitirir. Öte yandan, bağışlamayı bireysel ya da insan ilişkileri düzleminde tartışmak bu çalışmanın odağında yer almamaktadır. Bir insanın bir başkasını bağışlaması, çoğunlukla “gönül yüceliği” bağlamında ele alınsa da bu eylemin özünde hiyerarşik bir boyutun yer aldığı söylenebilir. Burada özellikle önemli olan, egemenin veya devletlerin bağışlama yetisini incelemektir. Bu doğrultuda, Derrida'nın egemenlik ve devlet ilişkisi kapsamında ele aldığı bağışlamanın teoloji politiği tartışılacaktır. “Devlet, bir başkası adına bağışlama hakkına sahip midir?” sorusu, doğrudan devletin egemenliğine yönelik bir sorun olarak karşımıza çıkar. Çünkü egemenliğin teoloji politiği olarak nitelendirilen bağlam, birebir “Tanrı'nın bağışlaması”na karşılık gelmese de Tanrı'nın yeryüzündeki temsili sayılan egemenin bağışlama eylemini içermektedir. Burada, Tanrı'nın veya Kilise'nin günahları

affetmesinden, bağışlamanın devlet düzeyine taşındığı bir sürecin varlığı söz konusu olmaktadır.

Derrida, *Bağışlamak* kitabında bir yeti olarak bağışlama anlayışıyla başlar ve bağışlamanın kendi imkânsızlığında kök saldıgını ve dolayısıyla kökünde karar verilemez olduğunu savunmaya devam eder. Bağışlama yalnızca olanaksız olanı ve bağışlanamaz olanı bağışlamaya çağrıldığı zaman anlam kazanır. Bağışlama Derrida'ya göre, kendisini imkânsızlığın kendisi olarak ilan etmelidir (Derrida, 2015, s. 33-34). Buna bağlı olarak, potansiyel olarak affedilebilir bir suça dair bağışlamaya gerek yoktur; zira bu suç, ontolojik düzeyde bağışlamayı gerektiren bir suçluluk barındırmaz. Diğer yandan, söz konusu ihlalin radikal bir kötülük içermediği gerekçesiyle, failin affedilmesi çabasının “gerçek” bir bağışlama oluşturmaktan ziyade sadece suçun varlığını kabule indirgenebileceği de öne sürülebilir. Bu durumda, sözde bir bağışlama söz konusu olur; yani işlenen fiilin ciddiyeti yeterince ağır görülmediğinden, affetme eyleminin sahiciliği tartışma konusu hâline gelir (Verdeja, 2004, s. 24).

Derrida'ya göre, bu durum bizi İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında yaşanan, özellikle Nürnberg Mahkemesi ile uluslararası hukukta insanlığa karşı suç kavramının kurumsallaşmasını mümkün kılan bir dizi olağanüstü olaya götürmektedir. Bu olaylar, egemenliğin teoloji politiğini yansıtan bir bağlamda değerlendirilir. 1945 yılında henüz insanlığa karşı suç kavramı bilinmezken, Derrida'ya göre, bu kavramın ortaya çıkışını zorunlu kılan tarihsel olaylar yaşanmıştır (Derrida, 2015, s. 22-23). O dönemde, hâlâ yorumu zor ve kapsamı belirsiz bir edimsel gerçeklik söz konusuydu. Günümüzde, insanlığa karşı suç veya savaş suçları gibi kavramlar gündelik dilde yaygınlaşmış olsa da bu tür kavramlar devletlerin şiddet, soykırım ya da katliam gibi edimlerini meşrulaştırdığı bir bağlam içinde varlığını sürdürmektedir. Bu bağlam, aynı zamanda bağışlama ve tövbe pratiklerinin, özür dileme jestlerinin artış gösterdiği adeta teatral bir gösteriye dönüşmektedir. Bu tür teatrallikler, çoğu zaman geçmişteki büyük sarsıntıların izlerini taşımaktadır. İnsanlık, kendisine yönelik suçlarla yüzleşmeye zorlanan bir hareketin etkisiyle sarsılmaktadır. Bir insan ırkı, alenen ve oybirliğiyle kendisini, kendisine karşı, "insanlığa karşı işlenen suçlar" nedeniyle suçlamaya girişmektedir. Bu süreçte şiddeti, katliamı ya da soykırımı gerçekleştiren fail, mağdurdan özür dilemektedir. Derrida bu durumu şu şekilde ifade eder: “Varsayalım ki bağışlanma dileyerek, geçmişte insanlığa

karşı işlediğimiz tüm suçlardan dolayı kendimizi suçlamaya başladık. Bu durumda, yeryüzünde kimse kalmamıştır ki yargılayacak konumda olsun ya da masum bir hakem rolünü üstlenebilsin. Hepimiz, en azından insanlığa karşı işlenen suçların mirasçılarıyız; bu suçlarla özsel, içsel ve tarif edilemez bir şekilde damgalanmışızdır.” Dahası, Derrida’ya göre, büyük devrimler, bu tür kitlesel, organize ve acımasız şiddet olayları, insan hakları ya da insanlığa karşı suç gibi kavramların doğmasını mümkün kılan tarihsel bağlamları temsil etmektedir (Derrida, 2001, s. 27-30).

Derrida, bağışlama kavramını egemenliğin teoloji politik bağlamında ele alırken, af dileme sahnelerinden örnekler sunar. Örneğin, Polonya ve Almanya piskoposluklarının Auschwitz’den kurtuluşun 50. yıl dönümünde başlattıkları vicdan muhasebesi sürecine atıfta bulunur ve bu bağlamda “Bağışlamalı mı?” sorusunu sormaktan kaçınmaz (Derrida, 2015, s. 22).

Derrida, bu tartışmaları genişletmek amacıyla, Jankélévitch’in Hitler’in işlediği suçların zamanaşımına uğraması konusundaki görüşlerine dikkat çeker. Jankélévitch, kötülüğün akıldışılığı ile sevginin kadir-i mutlaklığı arasındaki ilişkiyi uzlaştırmaya çalışmanın, bağışlamanın doğasında kapanması mümkün olmayan bir yaraya işaret ettiğini savunur. Derrida, Jankélévitch’in bu ifadelerini aktararak, bağışlamanın kötülük kadar güçlü bir kavram olduğunu ve bazı suçların bağışlanabilirliğini tartışmanın imkânsız bir alana girdiğini ifade eder. Bu bağlamda, “Bağışlama, ölüm kamplarında ölmüştür” ifadesi, Holocaust gibi radikal kötülüklerin bağışlama kavramını nasıl derin bir sorgulama altına aldığını vurgulamaktadır (Derrida, 2015, s. 24-25).

Bu çerçevede bağışlama üzerine tüm tartışmalar neticesinde Derrida’nın varmış olduğu nokta bağışlamanın insana ait bir eylem mi olduğu yoksa Tanrı’ya has bir kudret mi olduğu sorusudur. Derrida’nın ifadeleriyle “Bağışlama üzerine tüm tartışmalar aynı zamanda bu sınır ve bu sınırı geçiş üzerine tartışmalardır” Derrida’nın sınır ile kastettiği bağışlamanın kutsal veya ilahi olup olmadığı yahut aşkınlık veya içkinlik gösterip göstermediğidir. Derrida’da burada koşulsuz saf bağışlamanın “Hristiyanlıkta Tanrı tarafından günahlarının bağışlanması” anlamını taşıırken koşullu bağışlama “ceza düzeni içerisinde hukuki olanla bağlantılı” olduğu için özünde insanlığa dair pişmanlık taşımadığı gibi koşullar bütününe tabidir (Derrida, 2015, s. 74-76) Bununla birlikte Derrida bağışlamanın da kendi içinde bir ekonomisinin olduğunu belirtmektedir.

Bağışlayarak kendimize ihanet etme riskine girerek daima başkası adına yani başkasını istismar etmek uğruna bağışlamaya mahkumuz demektedir.

Derrida'nın bağışlama yaklaşımını kavramsal bir soybilim olarak nitelendiren yaklaşımlar mevcuttur. "Derrida'nın son çalışmalarının çoğunda yapmaya çalıştığı şey, kavramların tarihsel analizi, bir tür kavramsal soybilim olarak tanımlanabilir. Her zaman miras olarak tanımladığı baskın Batı geleneğinden bir kavram seçer ve sonra bu kavramın mantığını ortaya çıkarmak için aynı anda tarihsel, bağlamsal ve tematik olan bir analiz yoluyla ilerler." Derrida'nın bağışlama kavramında bu karar verilemez tutumuna bakıldığında teoloji politik bir bağlam olduğunu söyleyebiliriz. Derrida'nın "İbrahimi" dini gelenek ve Batı felsefe geleneği olarak adlandırdığı bu teoloji politik mirastan, birbiriyle bağdaşmayan iki heterojen bağışlama kavramını devraldığını görmek mümkündür. Derrida bunları koşulsuz ya da saf bağışlama ve koşullu bağışlama olarak tanımlar (Bernstein, 2006, s. 395-396).

Bağışlamanın bu iki kavramı hem birbirinden farklı hem de birbirinden ayrıştırılamaz görülmektedir. Kavramlar birbiriyle uyumsuzdur ama aynı zamanda zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılıdır. Koşullu bağışlama, bağışlama ile sıklıkla kastettiğimiz şeydir ve Derrida'nın İbrahimi dinleri yani tek Tanrı'lı dinleri kastettiği teoloji politik bağlamda baskın bir rol oynamıştır. Bu ekonomide bir değiş tokuş söz konusudur. Ortada bir suç ya da zarar işleyen bir günahkâr ya da fail; bir kabahat işlendiğinin kabulü, mağdurun ya da mağdurun bir temsilcisinin bağışlanma talebi vardır. Eğer bağışlama talebi kabul edilirse, bu bir uzlaşma ya da iyileşme sürecinin başlamasına yardımcı olur. Koşullu bağışlama, özellikle İbrahimi gelenek içerisinde derinlemesine ele alınmış ve kutsal metinlerde merkezi bir ilke olarak yer edinmiştir. Hristiyanlık bağlamında, bu anlayış, İncil'de yer alan ve bağışlamanın belirli koşullara bağlı olduğunu ifade eden öğretilerle desteklenmektedir. Bu bağlamda, İsa'nın sözleri, bireyin kendisine yönelik bir haksızlık veya suç karşısında öncelikle failin hatasını fark etmesini sağlaması gerektiğini ve ancak fail pişmanlık gösterdiğinde bağışlamanın gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. (Bernstein, 2006, s. 396-397). Bu koşullu bağışlama, İbrahimi gelenekte büyük bir incelikte işlenmiştir.

Bernstein, Derrida'nın koşullu bağışlama ile ilgili düşüncesinin tek başına ele alındığında bağışlama olmadığında ısrar eder. Yahut daha resmi bir şekilde ifade etmek gerekirse,

koşullu bağışlama koşulsuz bağışlamadan ayrılamaz ve ona bağlıdır. Koşullu bağışlama kendi başına ayakta duramaz Koşulsuz bağışlama ise saftır, zamanın dışındadır. Bir kesintidir, sıradan zamandan bir kopuştur. İmkansızdır. Koşulsuz bağışlamanın ekonomisi yoktur. Uzlaşma, kefare, kurtuluş ya da şifa ile hiçbir ilgisi yoktur. “Aşırı, hiperbolik, çılgınca görünebilir” Bununla beraber Derrida’da bağışlama normal, normatif, normalleştirici değildir, olmamalıdır. İmkânsız olan karşısında istisnai ve olağanüstü kalmalıdır: sanki tarihsel zamansallığın olağan akışını kesintiye uğratmış gibi (Bernstein, 2006, s. 396-397). Saf koşulsuz bağışlama, saf bir hediye ya da saf bir misafirperverlik gibidir. Karşılıksız ve koşulsuz, lütufkâr bir armağandır. Derrida’ya göre ilke olarak, bağışlamanın sınırı yoktur, ölçüsü yoktur, ölçülülüğü yoktur, hangi noktaya kadar sorusunun cevabı bağışlamanın sınırının olmadığıdır. O halde bu saf koşulsuz bağışlamanın anlamı nedir diye sorduğumuzda Derrida’nın yanıtı saf koşulsuz bağışlamanın imkansızın deliliğidir.

2.4. DEMOKRASİ TARTIŞMASI VE EGEMENİN YERYÜZÜLEŞMESİ

Derrida’nın bilhassa *Rogues: Two Essays on Reason* ve *The Poitics of Friendship*’te (2005b) üzerinde durmuş olduğu demokrasi tartışması egemenliğin teoloji politik okumasının neresinde yer almaktadır sorusunun cevabı bu bölümün konusunu teşkil etmektedir. *The Politics of Friendship* (2005a) demokrasi hakkında düşünmeye yöneliktir. Ancak, demokrasi daha önceki kısımlardan hatırlanacağı üzere Derrida’nın dostluk kavramı ile oldukça yakından ilişkilidir. Dostluk kavramı Derrida’da demokrasi ve siyasal olan analizlerine bir giriş noktası olarak işlev görür. Derrida’da dostluk teorileri Batı felsefe geleneğindeki siyasi aidiyet teorileriyle ilişkilendirir. Batı felsefe geleneğinin birlikte yaşama imkânı olarak sunmuş olduğu kardeşlik nosyonuna başvurma biçimini eleştirel bir şekilde sorgular. Derrida mevcudiyet metafiziğinin bu aidiyet teorilerinin kadınların dışlanmasını pekiştirdiğini ve dolayısıyla bu teorilerin özgürleştirici olmaktan oldukça uzakta olduğu belirtmektedir. Derrida aidiyet teorilerinden azade dostluk ve siyasi aidiyet, özellikle de demokratik aidiyet modelleri tasarlamının mümkün olup olmadığının imkanını sorgulamaktadır ve temel meselesi budur. Bu sebeple demokrasi bir siyasi aidiyet inşasını dostluk temellendirmesi üzerinden yapmaktadır.

Bununla birlikte Derrida’da *The Politics of Friendship*’te (2005a) kendisini ilgilendirenin, demokrasi fikrinin Batı’da nasıl ortaya çıktığını ve bundan nelerin

korunabileceğini ve korunması gerektiğini anlamak olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden Derrida'ya göre demokrasi sadece bir yönetim biçimi, sosyal organizasyon ya da rejim değildir. Aristoteles'ten başlayarak demokrasi düşüncesini yapılandırmış olan tüm felsefeleri, siyaset felsefesini düşündüğümüzde dostluk oldukça önemli bir yerde bulunmaktadır. Çünkü Derrida'da dostluk her şey ile ilgilidir. Örneğin, homojen olmayan, heterojenliği, sonsuz tekilliği ve sonsuz başkalığı hesaba katan bir eşitlik düşünmeye çalışalım. Ne eşitlik ne de sorumluluk motifi öznellik ya da öznel kimlik kavramıyla uzlaştırılabilir Derrida'ya göre eşitlik belirli bir sonsuz heterojenliğin, sonsuz bir mesafenin dikkate alınmasını gerektirir. Bunu mevcut demokrasi söylemiyle bağdaştırmak çok zordur. Derrida'nın gelecek demokrasi olarak adlandırdığı kavram ki bu demokrasinin geleceği değildir bir imkân olarak görülebilir. Çalışmanın temel amacı Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken aynı zamanda Derrida'nın kavramlarındaki teoloji politik karşılaşmaları da aktarmaktır. Bunun yaparken egemenliğin temel okumasında siyasal olanın yerinin öneminden bahsetmiştik. Tam da bu bağlamda Derrida için demokrasi, gelecek olan demokrasi kavramı başka bir siyasal olanın imkanını tartışmaktır. Çünkü Derrida için “Siyasal olanın yeri, mevcut ya da gelecekteki açık kümeler arasındaki müzakere yeridir” (Derrida, 2005a).

Demokrasi aynı zamanda bölünebilirliğe, çeşitliliğe ve heterojenliğe de işaret ettiğinden, tüm bunlar egemen *ipseity*'ye karşı olduğundan, tam da bu modeli kesintiye uğrattığı düşünülebilir. Derrida, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'ni bu görüş için etkili bir kaynak olarak tanımlar. Rousseau'nun düşüncelerinin rejimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili olduğunu kabul etmekle birlikte Derrida, gerçek bir demokrasinin hiçbir zaman var olmadığını ve var olmayacağını, çünkü doğal düzenin aksine Rousseau'nun kalpte demokratik arzuyu geliştirme zorunluluğu çağrısında bulunduğunu ve bu noktayı gerçek demokrasinin ancak tanrılar varsa mümkün olabileceği koşullu olasılığına bağladığını iddia ettikten sonra, bölünmez egemenliğin ötesinde demokrasi hakkında düşünme olasılığını nasıl açtığını vurgular. Derrida için bu çok önemli bir hamledir. Rousseau tanrılar kelimesine bir çoğulluk ve bölünme unsuru ekleyerek egemenliğin birliğine ve bölünmezliğine meydan okur ve söylemi bölünmez egemenliğin siyasi teolojisine bağlı kalsa da “demokrasiyi ya da en azından hükümetin ve demokratik egemenliğin ötesinde bir demokrasiyi ilan eder” (Derrida, 2005b, s. 75)

Derrida'nın *gelecek demokrasi* kavramı, Batı'daki demokratik mirası yalnızca devrilmekle kalmayıp, aynı zamanda bu mirası eleştiriye tabi tutarak, demokrasiye içkin olan teoloji politik unsurları sorgulamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* adlı eserinde demokrasinin tarihsel olarak teoloji politik egemenlik anlayışlarıyla nasıl iç içe geçtiğini ve Hristiyan düşüncesinin izlerini nasıl taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, demokrasi kavramı, yalnızca siyasi bir rejim olarak değil, aynı zamanda belirli bir tarihsel ve dini bağlamda şekillenen bir yapı olarak ele alınmalıdır. Derrida, demokrasinin güçlü bir şekilde Hristiyanlık, özellikle de Pavlusçu teolojik çerçevelerle damgalandığını öne sürer. Bu iddiasını, sekülerleşme kavramının bile ancak Hristiyanlık bağlamında anlam kazandığını savunarak destekler. Ona göre, Aydınlanma düşüncesi bile Hristiyanlığa karşıt olduğu iddiasına rağmen, özünde Hristiyan bir zemine dayanmakta ve bu nedenle eleştirel bir okuma gerektirmektedir (Derrida, 2001a, s. 66).

Derrida, sekülerleşmenin modern çağda yaygın bir inanç olarak görülmesine karşın, aslında bu inancın kendisinin bile sorgulanması gerektiğini ifade eder. Ona göre, sekülerleşmenin ve büyüünün bozulmasının mutlak ve tamamlanmış süreçler olduğu yönündeki söylemler sürdürülebilir olmaktan uzaktır. Sekülerleşmenin tamamlandığına dair iddialar, modern toplumsal yapılar içinde halen varlığını sürdüren dini ve teolojik unsurlar göz önüne alındığında, belirsiz ve ihtiyatlı bir yaklaşıma ihtiyaç duymaktadır (Derrida, 1994, s. 49). Bu çerçevede *gelecek demokrasi*, mevcut demokratik rejimlerin ötesinde, evrensel ve seküler bir nitelik taşımalıdır. Bu yeni demokrasi anlayışı, toplumsal bağların temelinde yer alan evrensel rasyonaliteye daha fazla alan açmayı hedefler. Ancak bunu yaparken, sekülerizmi yalnızca din karşıtlığına indirgemek yerine, onu Hristiyan kökenlerinden daha da bağımsızlaştırarak, özgürlük ve çoğulculuk temelinde yeniden yapılandırmayı amaçlar. Derrida, bu umudunu şu şekilde dile getirir: *Gelecek demokrasi*, hem politik alanın teolojik ve teokratik unsurlardan ayrışmasını sağlayacak hem de bu ayrışma çerçevesinde bireylerin ibadet özgürlüğünü güvence altına alacak bir laiklik anlayışını benimsemelidir. Bu bağlamda, devletin mutlak din özgürlüğünü güvence altına alması, demokratik bir düzenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmelidir (Derrida, 1991, s. 50).

Devlet içindeki bu sekülerizme ek olarak Derrida, kavramları ve kurumları güçlü ulus-devletlerin çıkarlarına ve kontrolüne bağlı olmayan gerçek bir uluslararası hukuka ihtiyaç olduğunu savunur (Chérif, 2008, s. 45). Bu sekülerizm, Derrida'nın daha sonraki çalışmalarında sıklıkla Amerikan egemenliğine ve esas olarak onun etkisi altındaki uluslararası kurumlara yönelik giderek daha keskin bir eleştiri ve Amerika Birleşik Devletleri'nin vesayeti altında kalan Birleşmiş Milletler ve Güvenlik Konseyi'ne yönelik sert bir eleştiriye de içermiştir (Chérif, 2008, s. 71).

Bu anlamda denilebilir ki Derrida, yeni ortak egemenlik biçimlerinin icat edilmesi gerektiğini, ancak teolojik bir mirasla gelen egemenlik kavramı bölünmezliği varsaydığı için yeni bir egemenlik kavramının da icat edilmesi gerektiği görülmektedir. Bu çalışmalarında Derrida, devlete veya onun egemenliğine karşı olmadığını, çünkü devlet egemenliğinin genellikle diğer uluslararası veya ulusötesi güçlerle mücadele etmek veya onları sınırlamak ve laiklik ve din özgürlüğünü sağlamak için en iyi araç olduğunu göstermektedir. Bu nedenle devlet egemenliğinin yeniden düşünülmesi veya yeniden icat edilmesi, bazı uluslararası kurumların Derrida'nın sıklıkla *Rogues: Two Essays on Reason*'da (2005b) altını çizdiği gibi Birleşmiş Milletler gibi, reforme edilmesi ve geliştirilmesi çağrısında bulunmaktadır. Dolayısıyla Derrida'nın, ulus-devlet vatandaşlığının ötesinde yeni bir uluslararası ya da yeni bir uluslararası ittifaktan bahsetmekte olduğu ve emperyal ve emperyalist hegemonyalarla mücadele etmeyi amaçlayan günümüzün bazı küreselleşme karşıtı hareketlerini oluşmakta olan yeni bir ittifakın işareti olarak görmekte olduğu düşünülebilir. Burada Derrida'nın yeni bir imkân olarak gördüğü kavramlardan hareketle geleceğe dair olumsuz olmadığını hatta belki de umutlu olduğu yorumunu da yapmak mümkündür. Ancak konunun çıkmazlarını da anlamak adına, Derrida'da egemenliğin teoloji politığının karşılaşmalarını gördüğümüz demokrasi kavramında oldukça kurucu bir noktayı teşkil eden otoimmünite sarmalını ve yine aynı tartışma ekseninde bir kendilik inşası olarak görebileceğimiz Derrida'da kardeşlik meselesini anlamak elzem görülmektedir.

2.4.1. Otoimmünite Sarmalı

Derrida'nın egemenlik ve demokrasi arasındaki çıkmazı anlatmak için kullanmış olduğu kavramlarından biri olan otoimmünite, aynı zamanda Derrida'nın laiklik kavramına dair analizlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Din ve bilim ya da inanç ve bilginin temel bir

inancın edimselliğinde bir kökeni paylaştıkları ölçüde otoimmün göründükleri düşüncesi aslında şu ya da bu tanrıya, ulusa, bilimsel gerçeğe ya da vahye değil, ötekiyle olan temel ilişkiye bir tür bağlılık yemini olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Derrida'nın çalışmalarında her zaman iki kaynağı olan din belirli bir tarihsel vahiy ve bu vahyin açığa çıkarılabilirliği, bilimden ayrı düşünülemez ve genellikle birbirlerine karşı olarak düşünülen din ve bilim, tarihsel olarak belirlenmiş tüm vahiylerden önce gelen bir inançta ortak bir kaynağı paylaşırlar. O halde denilebilir ki burada Derrida, terimin biyolojik kökenlerini tartışmadan önce “bağışıklık” kavramının siyasi, diplomatik ve dini alanlardaki gelişimini göstermektedir. Derrida'nın otoimmünite ile kurmuş olduğu bağlam, din ve dinin siyaset ve toplumla ilişkisi üzerine bir söylem bağlamıdır ve bu yönüyle otoimmünite kavramı Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasında yer verilmelidir.

Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (2005b) adlı eserinde, *autos* kavramını -yani ipseity (öz-kimlik) olarak da ifade edilen bireysel varoluşu- kendi kendine yeten bir yapı olmaktan ziyade, sürekli olarak dışsal unsurlara maruz kalan ve geri alınmaya açık bir olgu olarak ele alır. Bu bağlamda, *Specters of Marx* eserinde dile getirdiği düşüncelerde, bireysel varlık ve onun temsil süreçleri arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Derrida'ya göre, özne, kendisini yaşayan bir varlık olarak inşa ederken, kendisine ait olanla aynı zamanda ona yabancı olan arasında kaçınılmaz bir gerilim yaşar. Özne, kendi varoluşunu koruma çabasında, ötekini ve onunla ilişkili unsurları (örneğin dil, teknik araçlar, tekrar eden imgeler ve temsili unsurlar) bünyesine dahil etmek zorundadır. Ancak bu süreç, paradoksal bir şekilde, onun kendisini farklılaştırarak var etmesine yol açar. *Ego*, kendisini eşsiz ve benzersiz bir varlık olarak kurmaya çalışırken, aynı zamanda otoimmün bir sürecin içine girer: Yani, kendini koruma refleksi içinde ötekini kendi varoluşunun bir parçası olarak içselleştirirken, aynı anda ona karşı da bir savunma mekanizması geliştirir. Böylece, özne, kendi varlığını muhafaza etmek adına benliği tehdit eden unsurları bünyesine dahil eder ve bu durum, onun hem kendisi için hem de kendisine karşı çalışan bir yapıya dönüşmesine neden olur (Derrida, 2012, s. 141)

Burada, bu biyolojik bir terimin, sağlığa ilişkin ya da yaşayan bedenlere ilişkin bir kavramın, teknik ya da makinemsi olanın, yinelenebilir ve biricik olmayanın yaşamın içine yerleştirilmesiyle doğrudan, neredeyse otomatik olarak nasıl ilişkilendirildiğini

görüyoruz. Otoimmün, yalnızca bazı benliklerin bağışıklığının tehlikeye girmesiyle, benliğin ya da benliklerin yaşamının nasıl tehlikeye girdiği ya da tehdit edildiğiyle değil, aynı zamanda yaşamın kendisinin, neredeyse otomatik olarak, bir makinenin düzenliliği, tekrarlanabilirliği ve öngörülebilirliğiyle, yaşam olmayanı -“teknik aygıt”, “protez”, “simülakr” ve benzerlerini- nasıl kabul ettiğiyle, yaşamın kendisinin, kendini sürdürmek, yaşamak için nasıl yaşam olmayanın ve yabancı cismin girmesini gerektirdiğiyle ilgilidir. Bu okuma günümüz demokrasilerinde ulus devlet temelli egemenlikler bağlamında yapıldığında kendi ve öteki meselesi temsiliyet ve birlikte yaşama imkânı açısından daha iyi anlaşılacaktır.

Otoimmünitede tehlikeye atılan durum, Derrida'nın *Rogues: Two Essays on Reason*'da (2005b) açıkça ortaya koyduğu gibi, kendine özdeş bir varlığın yaşamı değil, kendine özdeşliğin varlığı ya da birliğidir ve belki de daha kışkırtıcı bir şekilde, bir şey olarak yaşam nosyonu bu nedenle makineye, ölüme ve yokluğa karşıt olarak yaşama karşı değildir. Bir anlamda egemenlikteki dönüşüme bir kapı açan ve bu yönüyle de yaşayan şimdinin bütünlüğünün ve öz kimliğinin eleştirisine geri dönmüş oluyoruz. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (2005b) adlı eserinde otoimmünite kavramını, yalnızca bir varlığın kendine zarar vermesi veya kendini yok etmesi şeklinde dar bir çerçevede ele almak yerine, öz-kimliğin (*ipseity*) ve benliğin (*autos*) korunma refleksi içinde kendi varoluşunu tehdit eden bir sürece girmesi olarak tanımlar. Otoimmünite, yalnızca doğrudan bir kendini imha eylemi ya da intihar olarak görülmemelidir; daha derin bir düzlemde, öznenin kendisine atıfta bulunarak varlığını sürdürme girişimi içinde, aslında kendi varoluşunu tehlikeye attığı bir yapıyı ifade eder. Derrida'ya göre, otoimmünite süreci, özne kendini koruma adına belirli mekanizmalar geliştirirken, aynı anda bu süreçler aracılığıyla kendisini aşındıran ve *ipseity*'yi ortadan kaldıran bir dinamik üretir. Böylece otoimmünite, yalnızca fiziksel ya da doğrudan bir kendini yok etme eylemi değil, aynı zamanda öznenin kendi varoluşsal referanslarına olan bağlılığını sarsan, benliğini tehdit eden ve hatta kendi kendisini inkâr etmesine yol açan bir süreçtir (Derrida, 2005b, s. 45). Derrida başka bir bağlamda *Specters of Marx*'ta (2012, s. 133) otoimmünitenin başlangıcını ilk hayaletin benliğe musallat olmasıyla, başladığını belirtir. Varlığımız bu nedenle ontolojik, hauntolojik, otoimmündür. *Ben*, *hayalet* olmadan yapamaz; hayat, hayat olmayan olmadan yapamaz, farklılık olmadan kimlik ya da tekrar, yineleme ve dolayısıyla ölüm olmadan yaşayan bir benin biricikliği olamaz. Bu öyle bir

kırılma noktasıdır ki aslında egemenliğin krizinin en başından beri temeli olarak kabul edilebilecek bir noktaya işaret etmektedir. Schmitt'in siyasal olanının kriz anında dost düşman ayırımına karar veren egemen bu bölünmeyi gerçekleştirir ve yine aynı egemen farklılık olmadan bir kimlik, tekrar ya da yineleme olmadan daha doğrusu ölüm olmadan yaşamın olanaklılığını bekler.

Dolayısıyla Derrida, otoimmünitenin tanımlanabilir bazı *autos*'ların yaşamını değil, kimliğin temeli ve garantörü olarak *autos*'ları tehlikeye attığını iddia eder. İnanç ve Bilgi'de Derrida, bağışıklık ve otoimmünite kavramlarını kullanarak, dini teknobilime karşı bağışıklık kazandırmaya ya da korumaya yönelik her türlü girişimin, sonuçta bilim ve bilginin, inanç ya da dinin zorunlu bir tamamlayıcısı ve tüm bilim ve bilginin önkoşulu olan özgün bir inanç haline gelmesine nasıl yol açtığını göstermektedir. Derrida'ya göre bu otoimmün mantık, çağdaş dinin bilimi kötülemek ve mahkûm etmek için tele-teknobilimi kullanmasını açıklar. Hem dini grupların hem de cep telefonlarının uydu aktarımı ve internet aracılığıyla örgütlenen terörist ağların neden onları sadece tehdit ederek koruyan şeye karşı, bu çifte ve çelişkili yapıya göre savaş açmaları gerektiğini açıklar: “Bağışıklık ve otoimmünite” (Derrida, 1994, s. 46).

Naas'ın Derrida'nın laiklik kavramına ilişkin analizine dayanarak, daha önce belirttiğimiz gibi, din ve bilim, temel bir inancın edimselliği bağlamında ortak bir kökene sahip oldukları ölçüde otoimmün bir yapı sergilerler. Bu bağlamda Derrida, dinin, belirli bir tarihsel vahiy ile bu vahyin açığa çıkarılabilirliği temelinde şekillendiğini ve dolayısıyla bilimden tamamen ayrı düşünülemeyeceğini ileri sürer. Geleneksel olarak birbirine karşıt konumda değerlendirilen din ve bilim, aslında tarihsel olarak belirli tüm vahiylerin öncesinde var olan bir inanç düzleminde ortak bir kökene sahiptir. Derrida, otoimmünite kavramını biyolojik bağlamda ele almadan önce, “bağışıklık” kavramının siyasal, diplomatik ve dinsel alanlardaki evrimini dikkate alır. Bu çerçevede, bağışıklık yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda siyasal ve teolojik süreçler içinde şekillenen bir kavram olarak Derrida'nın analizinde merkezi bir rol oynar (Naas, 2008, s. 129-130).

Derrida'ya göre, büyük ölçüde biyolojiden ödünç alınan otoimmünite kavramı, yaşam ve kurtuluş arasındaki gerilimleri, dinin yaşamdan daha üstün bir ilke uğruna kendini feda etme eğilimini ve egemenliğin hayali, fantazmatik doğasını ele almak için kullanılır. Bu bağlamda otoimmünite, egemenliğin kendi içinde barındırdığı paradoksları ve bu

paradoksları kesintiye uğratan mesihçi beklentiyi de içerir. Derrida, *İnanç ve Bilgi*'de, hiçbir topluluğun kendi otoimmünitesini üretmeksizin var olamayacağını vurgular. Ona göre, topluluklar, görünmez ve hayali bir varlık adına kendilerini koruma içgüdüsüne sahip olmakla birlikte, bu içgüdü aynı zamanda bir kendini feda etme ve yok etme ilkesiyle de iç içedir. Otoimmünite, topluluğun sürekliliğini sağlarken aynı zamanda onu kendi sınırlarının ötesine, ötekinin varlığına, geleceğe, ölüme ve özgürlüğe açar. Bu süreç, tüm mesihçi gelenekleri aşan, ancak hayaletimsi bir mesihçiliğin alanını ve zamanını yaratan bir yapı olarak işler. Derrida'ya göre otoimmünite, yalnızca egemenliğin mantığını değil, aynı zamanda onun içkin sınırlarını ve kırılgenliğini da ortaya koyar (Derrida, 2002a, s. 50).

Bununla birlikte Derrida *İnanç ve Bilgi*'de (2002a) otoimmüniteyi sadece bir tehdit olarak değil, yaşayan her organizma için bir şans olarak sunmaktadır. Organizmayı dış saldırılardan koruyan bağışıklık sistemini tehlikeye attığı ölçüde bir tehdit, ancak bağışıklık sistemini baskılayan ilaçlarda olduğu gibi, bir organizmanın kendisini tam olarak kendisine ait olmayan bir şeye, nakledilen organa, aşırıya, tek kelimeyle ötekine açması ve onu kabul etmesi için bir imkândır. Derrida'nın başka bir siyasal olanın mümkün olduğundan ve bunun getireceği keskin sınırların ortadan kalktığı, ontoteolojik temellerin sorgulanma ihtimalinin barındığı başka bir yaşam ihtimalinin sorgulanması Derrida'da otoimmünite ile tezahür etmektedir. Otoimmünitenin belirli güçleri olmasaydı ister bireysel bir bedenden ister bir topluluktan ya da bir ulus-devletten bahsediyor olalım, hayatta kalmamız için gerekli olan organları ve diğerlerini reddederdik. Dolayısıyla, bağışıklık olmadan topluluk, sınırların tehlikeli bir şekilde açılması olmadan güvenli ve sağlam olanın korunması olamaz. Bu bağlamı modern zamanların krizlerinden biri olarak kabul edilen göç, göçmenlik, zorla yerinden edilen insanlar ve mülteci meselesi bağlamında düşündüğümüzde farklılıklara kapı aralayan, öteki ile yaşamayı mümkün kılan ve hatta kendi-öteki sınırlarını belirsizleştiren bir imkân olarak görmek mümkün olacaktır.

Derrida'nın genel bir otoimmünite mantığı olarak adlandırdığı, söylemlerden kurumlara kadar her türlü varlığın savunmasız görüldüğü bir mantık geliştirilirken, tabiri caizse otoimmünite süreçlerine karşı savunmasız görünen, onu tüm dış saldırılardan koruyacak egemen veya her şeye gücü yeten bir bağışıklık sistemi nedeniyle değil ama koruyacak

bir kimliği, bir *autos*'u olmadığı için dokunulmaz olan bir kavram olarak adlandırılır. Bir şey olmayan bu şey Platon'un Timaeus'unda olduğu gibi *khora*'dır. Acar'ın ifadesiyle (2014, s. 2) Derrida'da *khora* geleceğe yönelik bir çağrıyı kendisinde barındırır. Ötekine karşı kendini bağışıklarken ötekini kendine bulaştıran dinin aksine, her türlü tazminata ya da kendini bağışıklamaya ve dolayısıyla her türlü kutsal ve iyi kavramına yabancı kalır. Dolayısıyla *khora* arasındalıkta kalır (Naas, 2008, s. 130-131). Derrida, *khora* kavramını, tarihsel vahyin ve antropo-teolojik deneyimin tüm süreçlerinden radikal bir şekilde ayrı, onlara nüfuz edilemez ve heterojen bir yapı olarak tanımlar. Ona göre *khora*, hiçbir zaman dinin, kutsallığın ya da ilahiyatın bir parçası olmamış ve kendisinin kutsallaştırılmasına, teolojik bir çerçeveye oturtulmasına ya da tarihsel bir anlatıya dahil edilmesine izin vermemiştir. Bu bağlamda, *khora*, mutlak anlamda sağlam ve güvenli kabul edilen, ilahi ve kutsal olarak addedilen her şeye karşıt bir konumda bulunmaktadır. Dahası, herhangi bir telafi mekanizmasını, bütünleşmeyi ya da mutlak anlamda bir kategoriye dahil edilme girişimini reddeder. *Khora* ne varlık ne iyilik ne Tanrı ne insanlık ne de tarihle özdeşleştirilebilir; aksine, bunlara her zaman direnmiş ve direnmeye devam edecektir. Derrida, *khora*'yı, sonsuz bir direnişin ve asla tam olarak ele geçirilemeyecek bir ötekiliğin mekânı olarak tanımlar (Derrida, 1994, s. 20-21). Bu bağlamda Derrida'nın *khora* kavramını siyasal alana taşıyan en önemli ifadelerinden biri, *Rogues: Two Essays on Reason* adlı eserinde yer almaktadır. Burada Derrida, *gelecek demokrasiyi*, siyasal alanın bir *khora*'sı olarak tasavvur eder. Bu ifade, siyasal düzenin kesinlik ve mutlaklık içeren belirli bir yapı değil, aksine sürekli hareket halinde olan, yerleşik kategorilere sığmayan ve sabit sınırlarla tanımlanamayacak bir alan olarak düşünülmesi gerektiğini ima etmektedir (Derrida, 2005, s. 82). Bu perspektif, Derrida'nın siyasal olanın mutlak egemenlik ya da istikrarlı bir düzen tarafından değil, sürekli yeniden şekillenen ve belirsizliğe açık bir yapı tarafından tanımlanması gerektiği yönündeki görüşüyle örtüşmektedir.

2.4.2. Kardeşlik Teması

Kardeşlik kavramının, Derrida'nın egemenliğin teoloji politik okumasındaki birçok kavram ile harmanlanmış oluşu, egemenliğin tarihsel seyrinde ulus-devlet sürecinde ve Fransız İhtilali'nin temel mottolarından biri olması hasebiyle önemlidir. Derrida'nın siyasal olanın belirlendiği anda dost ve düşman olana karar veren egemen kardeş ve

kardeş olmayana da karar vermektedir. Dolayısıyla kardeşlik teması egemenliğin teoloji politik okumasında önemli bir yerdedir.

Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganındaki kardeşlik, kan bağına değil, daha çok bireylerin eşit düzlemde bir araya gelmesine vurgu yapar. Bu anlayış, Aristoteles'in dostluk ve sosyal ilişkilere dair görüşleriyle paralellik taşır. Aristoteles, dostluğu aile bağlarından ayrı, toplumsal yapıya özgü bir ilişki olarak ele almıştır ve bu ilişkiyi politik düzlemde konumlandırmıştır. Antik Yunan'da dostluğun sosyal bir yapıdan doğduğu ve sevmek ile bağlantılı olduğu söylenebilir. Platon ve Aristoteles'te toplulukları siyasi yapıların bir parçası olarak görürken, dostluğun da toplumların doğasına göre şekillendiğini savunur. Böylelikle dostluk aslında birlik olmanın da bir ifadesidir (Kumlu, 2022, s.8-9).

Derrida'da dekonstrüksiyonun temel stratejilerden biri, doğal olmadığı halde doğal ve değişmez gibi kabul edilen kavramları sorgulamak ve bu kavramların inşa edilmiş yapısını açığa çıkarmaktır. Başka bir deyişle kardeş ve kardeşlik, politik olanı verili gibi görünen doğal bir şey haline getiren figürlerdir. Modern ulus devletin tüm paradoksları burada yatmaktadır. Siyaset kavramı, devletin aileye bir tür bağlılığı olmaksızın, bir soy şeması diyeceğimiz şey olmaksızın kendini nadiren ortaya koymaktadır. Soy, cins ya da tür, cinsiyet (Geschlecht), kan, doğum gibi (Lüdemann, 2014, s. 88-89). Dolayısıyla Derrida'nın siyasi bir model olarak kardeşlik hakkındaki şüpheciliği, kardeşliğin siyasete doğallaştırılmış bir aile yapısı dayattığı ve onu içkin ya da verili bir şey olarak sunduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Derrida'da dekonstrüksiyonun bir parçası da kardeş ve kardeşliğin doğuştan gelen hakikatler değil, toplumsal olarak inşa edilmiş metaforlar olduğunu göstererek bu yanılsamaya meydan okumaktır. Bu tür bir ailevi dil, siyaseti akrabalığa dayalı -kan, soy ve doğum gibi ortak unsurlara dayanan- birleşik, doğal bir topluluk imgesine bağlamaktadır. Bu bağ genellikle devletin yapısından ayrılmaz görünür ve modern demokratik idealler kardeşliği eşitlik ve özgürlük gibi değerlerle birleştirilir. Derrida şu soruyu gündeme getirir: Demokrasi ideallerini tanımlarken neden bir akrabalık biçimi olan kardeşlik imgesine bu kadar sık başvurur? Kardeşliğe olan bu sembolik bağımlılık, siyasi bağların ailevi bağları yansıtmaları gerektiğine dair daha derin bir varsayımı yansıtmakta ve devlet ile aile arasında nadiren gerçek bir kopuşa izin veren kalıcı bir bağ yaratmaktadır. Dolayısıyla Derrida'nın sorgulaması bu modelin ötesine

geçerek, bizi bu tür doğallaştırılmış, ailevi figürlere dayanmayan yeni demokratik topluluk tasavvur yollarını düşünmeye davet etmektedir.

Kardeşlik kavramı, cumhuriyetçi ideallerin temel kavramlarından biridir ve toplumu, ortak bir amaç etrafında birleşmiş eşit bireylerden oluşan bir yapı olarak gösterir. Ancak Derrida, bu kardeşlik söyleminin yalnızca erkekleri temsil eden, dolayısıyla cinsiyetçi bir imge içerdiğini savunur. Ona göre, kardeşlik, yalnızca sembolik bir birliktelik sunan bir metafor olarak işlev görür ve aslında toplumsal eşitliği değil, bu eşitlik fikrini bir mecazla sunmayı amaçlar. Derrida, kardeşliğin bir sembol olarak gerçek eşitliği ve dostluğu temsil edemediğini, aksine erkek merkezli bir siyaset ve toplumsal yapı yaratmak için kullanıldığını ileri sürmektedir. Bu metaforlar, toplumun doğal bir aile gibi olduğu yanılgısını yaratır ve bireyleri bu semboller etrafında tanımlanmış rollere hapseder. Ancak Derrida'ya göre kardeşlik ve diğer akrabalık metaforları, demokratik söylemlerle toplumsal eşitliği temsil ediyor gibi görünse de aslında dışlayıcı ve hiyerarşik bir yapılanmanın habercisidir. Bu semboller, toplumun erkek merkezli bir yapı üzerine inşa edildiğini ima eder ve gerçek bir toplumsal eşitlikten ziyade, sembolik bir birliktelik önerir. Derrida'nın bu eleştirisi, kardeşlik kavramının, toplumsal ve siyasi yapılar üzerinde iktidar ilişkilerini nasıl yeniden ürettiğini göstermektedir (Derrida, 2005, s. viii).

1789 Fransa'sının devrimci ruhu, kardeşlik ideali aracılığıyla baskı ve sömürüyü sona erdirmek için gereken toplumsal bağları kurmayı hedeflemektedir. Fransız Devrimi'nin bu kardeşlik ilkesi, kast sistemini yıkmaya ve toplumda eşitliği, özgürlüğü ve kardeşliği birleştiren bir ideal kurmaya yönelikti. Bu bağlamda, Derrida şöyle sormaktadır: "Kardeşlik ne gibi eleştirilerle karşılanabilir?" Onun dostluk üzerine düşünceleri, sosyalizmin gerilemesiyle kaybolan kardeşlik fikrini yeniden gündeme getirmeyi ve bir anlamda Aristotelesçi bir dostluk anlayışına dönüş yapmayı içermektedir. Derrida'nın bahsettiği dost sıradan bir arkadaş değil, her zaman kardeşliğin politik özellikleriyle geri dönen bir mutlak dosttur. *The Politics of Friendship* (2005), Derrida'nın kardeşliği bir topluluk modeli olarak eleştirdiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida'ya göre, Batı felsefesi dostluğu sadece kardeşlik kavramı üzerinden tanımlamakta ve bu dostluk idealini çoğunlukla iki erkek kardeş arasındaki bağ üzerinden düşünmektedir.

Derrida siyasi bağlar ile genellikle yurttaşlar arasındaki, modeli ya da dili erkekler arasındaki kardeşlik olan ilişkiyi ele almaktadır. Bu, Hristiyan yansımaları olan bir

gelenektir dolayısıyla teoloji politik bir temel barındırmaktadır. Dostluğun kanonik modeli Hristiyan, hatta Evanjelik ya da Pavlusçu anlamda kardeş, kardeş olarak insan, kardeş olarak komşu.” Derrida bu bağlamda Hristiyan için geçerli olanın doğal olarak Müslüman için de geçersiz olduğunu iddia eder. *Rogues: Two Essays on Reason*ise “etik, hukuk ve siyasette kardeş figürüne ayrıcalık tanınmasının” Yunan, İbrahimi, Yahudi ama özellikle Hristiyan ve İslam geleneklerinde de görüldüğünü belirtmektedir. Bu bağlamda Derrida’da kardeşlik yurttaşlık kimliği kavramının temeli ve kardeşliğin genellikle doğum gibi bir figür olarak hizmet ettiği ev veya ulusla ilişkisi üzerinden dikkate alınmaktadır (Deutscher, 2014, s. 369).

Derrida dostluktan bahsederken kadına, kız çocuğuna ve kız kardeşe daha az şans verildiğinden bahsetmektedir. Hegemonyadan yani güç ilişkisinden bahsedildiği yerde salt bir dışlamadan bahsedilmediği de belirtilmektedir. Dostluğun siyaset içindeki bu görünmezliği kısmen siyaset tartışmalarının sıklıkla düşmanlık, savaş, muharebeler, askerler ve yeminli silah arkadaşları gibi dostane olmayan ilişkilere atıflar içermesinden kaynaklanmaktadır. Dahası, bir çatışma alanı olarak siyasetin bu geleneksel tanımlarında sadece erkekler vardır. Derrida bu durumu şu şekilde anlatır: “Evet, ama erkekler, erkekler ve daha fazla erkek, yüzyıllar boyunca savaş, kostümler, şapkalar, üniformalar, süvariler, savaşçılar, albaylar, generaller, partizanlar, stratejistler, politikacılar, profesörler, siyasi teorisyenler ve teologlar. Boşuna bir kadın figürü, kadınsı bir siluet ve cinsel farklılığa dair en ufak bir ima ararsınız” (Derrida, 2005, s. 156).

Siyasetin savaşla özdeşleştirilmesi ve bunun yanında kadınların genellikle savaşla ilişkilendirilmemesi sebebiyle siyasetten dışlanmaları anlamına gelmektedir. Sadece savaş ve düşmanlık erkek odaklı olmakla kalmaz, arkadaşlık bile erkek terimleriyle tanımlanır. Derrida, sorgulamanın erkek merkezli oluşunu ve dostluk ile kardeşliğin tarihsel olarak ayırt edilemezliğini sorgulayarak dostluğu ele alan kanonik geleneği çözer. Derrida, dostluk ve kardeşlik arasındaki eleştirileme bağı açığa çıkarır ve buna karşı çıkar. “Bir arkadaş neden bir kardeş gibi olsun ki?” diye sorar. (Derrida, 2005, s. viii).

Hem dostluğu hem de demokrasiyi kardeşlikle özdeşleştirerek demokrasilerin temelinde aslında erkeğe ayrıcalık tanınmaktadır. Kız kardeşliğin de mantıksal olarak aynı şekilde ilişkilendirilebileceği gerçeğinden nadiren bahsedilir, dolayısıyla kadınlar demokrasi söyleminde görünmez kılınır. Aslında, demokrasi söyleminin dekonstrükte edilmesi ve

kardeşleşmenin erkek cinsiyeti temelinde ortaya çıkan durum Aristoteles'in aristokrasi fikrine daha yakındır. Burada erkekler hem hükümette hem de arkadaşlıkta hükmedebilen üstün taraf olarak açıkça adlandırılır (Devere, 2005, s. 79).

The Politics of Friendship'te (2005a) ırk ve ulusun temsili ve etnosentrizm için eşzamanlı çıkarımlar bulunmaktadır. Derrida'nın *Rogues: Two Essays on Reason*'da (2005b) belirttiği gibi eğer kardeşlik ve oğullar için kurulan temsiliyet neden bu sözde sembolik ve manevi kardeşlik figürü için yabancı figürüne, öteki olana ayrıcalık tanınmasın? Böylece Derrida'nın sadece her kardeşlikte değil, aynı zamanda "her ırkçılıkta, her etnosentrizmde, tarih boyunca milliyetçiliklerin her birinde, doğum ve doğa üzerine bir söylem, bir soybilim üzerine bir fantazm ortaya koymaktadır. Bu nedenle Deutscher'in ifadeleriyle, Derrida'nın eşzamanlı olarak gerçek ve metaforik olan yapmış olduğu bu analiz eşzamanlı olarak gerçek ve metaforik olan politik bağa olanak tanır (Deutscher, 2014, s. 372)

Bunun yanında bir diğer önemli kavram olan demokrasi Aristoteles tarafından da kardeşler arasındaki dostluğu model alan siyasi bir birlik olarak tanımlanır (Aristoteles, 2017, s. 209-210). Derrida'ya göre bu benzetme yanlıştır ve Derrida, kardeşlik retoriğinden ve kardeşleştirme mantığı olarak adlandırdığı şeyden kaçacak başka bir siyaset, dostluk ve demokrasi okuması olasılığını geliştirmeye çalışır. Bunu yapmak, demokrasinin sınırlamaları ile sınırlayıcı gücü arasında ayrım yapmaktır. En geniş anlamıyla, Derrida'nın *The Politics of Friendship*'teki temel kaygısı bir dostluk, bir siyaset, bir adalet düşünmek ve yaşamaktır (Derrida, 2005a, s. 105). Daha dar bir açıdan bakıldığında kitap, siyaset felsefesindeki geleneksel dostluk anlayışının bir incelemesidir. Önemli siyaset düşünürlerinin metinlerinin tarihsel bir incelemesi, bu düşünürlerin çalışmalarında dostluk kavramının tekrar eden yapısı ve sınırlarının tartışılması ve analiziyle iç içe geçmiştir.

Bu noktada Derrida'nın amacı yalnızca biri kardeş dediğinde, birine kardeş dendiğinde ne kastedildiğini sormaktır. *Geschlecht*'te de Derrida fraternity'i şöyle anlatmaktadır: "Bu tek cinsiyetli, tek türden olanı, farklılığının basitliği içinde ele alarak, bu bakış açısıyla, bu şarkıyı bir araya getiren tek kişinin erkek kardeş figürü olduğu gerçeği hakkında elbette söylenecek çok şey olacaktır: Ne kız kardeş ne de başka biridir (Derrida, 2020, s. 158). Kardeşlik, doğal bir akrabalık bağıyla, aile içindeki bir aidiyet ve yakınlık

hissiyle tanımlanmakta ve bu bağ, toplumsal bir birlik sağlamak açısından ne kadar yeterli olduğu tartışılmaktadır. Derrida, modern toplumlar da kardeşlik anlayışının etkisini kaybettiğini ve böyle bir bağın, bireylerde yeterince güçlü bir etki yaratamayabileceğini öne sürmektedir. Böylece, Derrida kardeşliğe değil, dostluğa geri dönme gereği üzerinde durmaktadır.

2.4.3. Kozmopolitanizmin İzleri

Kozmopolitanizm, küresel düzeni tek, nispeten homojen ve birleşik bir ekonomik, politik ve kültürel sistem olarak tasavvur eden her türlü dünya görüşünü kapsayan geniş bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Francis Fukuyama'nın (1992) "tarihin sonu" tezi, Batı liberal demokrasisinin insan yönetiminin nihai ve evrensel biçimi olarak kabul edilmesi fikrini öne sürerek, bu kozmopolit anlayışın önemli bir ifadesi haline gelmiştir.

Belirli bir düzeyde, ekonomik ve teknolojik determinizme dayanan küreselleşme teorileri de benzer varsayımları paylaşmaktadır. Bu teoriler, ekonomik ve teknolojik küreselleşmenin dünya toplumunun yapısını belirleyeceğini öne sürerken, küresel kültürün ve toplumun oluşumunu kaçınılmaz bir süreç olarak görme eğilimindedirler. Bununla birlikte, dünya toplumunun çeşitlilik, heterojenlik, eşitsizlik ve farklılık içeren dinamik bir yapı olduğu gerçeğine daha fazla vurgu yapan teoriler bile, küreselleşmeyi belirli bir doğrultuda ilerleyen, seküler bir kozmopolit sürecin parçası olarak değerlendirme eğilimindedirler (Casanova, 2011, s. 253-254).

Bu perspektiften bakıldığında, kozmopolitanizmin teorik çerçevesi içinde dinin konumu ya tamamen göz ardı edilmekte ya da bireyselleştirilmiş, seküler bir anlam arayışı biçimi olarak ele alınmaktadır. Din, kamusal alanda toplumsal ve siyasi bir aktör olarak belirdiğinde ise genellikle ya modernleşme karşıtı bir köktencilik ya da küreselleşmeye karşı geleneksel kimliklerin korunması yönünde tepkisel bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, kozmopolit söylemler, dinin küresel düzende dönüştürücü bir aktör olabileceğini göz ardı ederek, sekülerleşme teorisinin varsayımlarına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Dolayısıyla modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine dair bu anlatı, Aydınlanma'dan miras alınan ve modern sosyal bilimlerin varsayımlarına içkin olan bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Derrida'nın yorumları kozmopolitanizmin içkin seküler mantığını sorgulamak için kritik bir zemin

sunmaktadır. Derrida, sekülerleşmenin bizzat Batı-Hristiyan düşüncesine içkin bir süreç olduğunu ve bununla hesaplaşılmadan gerçek anlamda evrensel bir demokrasi veya küresel bir topluluk tahayyül edilemeyeceğini öne sürmektedir. Bu sebeple, kozmopolitanizmin sunduğu evrensel medeniyet tasavvuru, teoloji politik bir yapıdan bağımsız olmadığı gibi, seküler anlatının da kendi içinde belirli ideolojik sınırlar ve dışlayıcı mekanizmalar içerdiği açığa çıkmaktadır. Özellikle, dinin politik ve toplumsal bir aktör olarak görünürlüğünün yalnızca köktencilik veya gelenekselcilik bağlamında ele alınması, küresel düzenin seküler kozmopolitanizme dayalı bir okumasının sınırlarını ortaya koymaktadır. Derrida'nın vurguladığı gibi, Batı merkezli sekülerlik anlayışı ve onun üzerine kurulu olan küresel düzen tahayyülü, yalnızca mevcut egemenlik ilişkilerini yeniden üreten bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

Bütün bu bağlamlar birlikte değerlendirildiğinde Derrida'nın kozmopolitanizme nasıl baktığını anlamamız adına kavramın Derrida'daki köklerine inmek faydalı olacaktır. Derrida'nın bilhassa yaşamının son yıllarında teoloji politiğin çatısı altında egemenlik kavramından başlayarak, politik kavramların teolojik kökenlerinin açıklığa kavuşturulmasını sağlamaya çalıştığını vurgulamıştık. Derrida demokrasideki demos'un yani halk'ın teolojik kökeni nedeniyle *Rogues: Two Essays on Reason* gelecek demokrasinin bir "gelecek tanrı" olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı ya da buna tercüme edilip edilemeyeceği konusunda endişelendiği düşünüldüğünde (Derrida, 2005b, s. 110-114) halk, ulus, millet kavramlarına nasıl baktığı daha net anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Derrida ulus-devlete ilişkin sorgulamalarının çok net bir şekilde teoloji politik bir yerden okuduğunu hatırlamakta fayda bulmaktadır. Derrida'ya göre, tarihsel ve güncel mutlaklık iddialarının dekonstrükte edilmesi egemenliğin ortadan kaldırılması değil, tek taraflı iktidar yoğunlaşmalarının önlenmesine ve dolayısıyla egemenliğin olumlu anlamda -bireysel özgürlüğün koşullu bir imkânı olarak mümkün kılınmasına bir katkıdır. Bu nedenle Derrida için: "Dolayısıyla, ulus-devlet egemenliğinin mantığını sorgulamak ve sınırlandırmak şüphesiz gereklidir. Sadece bölünmezlik ilkesini değil, aynı zamanda istisna hakkını, hakları ve hukuku askıya alma hakkını ve onu bulan yadsınamaz ontoteolojiyi aşındırmak da şüphesiz elzemdir (Derrida, 2005b, s. 155).

Derrida'nın eserlerinde kozmopolitanizm, yazı, *différance*, metafizik veya şiddet gibi sıklıkla işlenen diğer temalara kıyasla, daha çok yaşamının son dönemine ait

çalışmalarında öne çıkmaktadır. Kozmopolitanizm, genellikle dekonstrüksiyonun bir unsuru olarak görülebilir; bu bağlamda, mahrem bir *öteki*'yi veya bedene zorla ya da mucizevi bir şekilde dâhil edilmiş yabancı bir unsuru temsil eder. Bu, bütünlük ve evrenselliğin merkezleştirilmesi, parçalanması ve eleştirisiyle ilişkilendirilir. Derrida'nın kozmopolitanizm anlayışı, egemenliğin teoloji-politik bir okuması çerçevesinde ötekiyle kurulan ilişki üzerinden şekillenir. Kozmopolitanizm, ötekinin kararı olarak değerlendirilir; çünkü Derrida'nın kozmopolitikasının temeli, ötekine koşulsuz bir misafirperverlik sunmaya ve ötekinin varlığına dayanmaktadır. Derrida'dan sonra kozmopolitanizmin bu şekilde şekillendiği ve geliştiği söylenebilir. Dolayısıyla Derrida için kozmopolitanizm, ötekiyle kurulan ilişkiyi esas alarak, onun varlığını ve yaşamını mümkün kılan bir düzleme işaret eder. Bu yaklaşım, kozmopolitanizmi yalnızca teorik bir kavram olmanın ötesine taşıyarak, etik ve politik bağlamda yeniden düşünülmesini sağlar.

Derrida'nın kozmopolitanizm anlayışı, onu yalnızca dünya hükümeti fikrine dayanan devlet merkezli bir modelden veya dünya vatandaşlığına indirgenen ütopyacı bir yaklaşımdan kurtarmakla kalmaz. Aynı zamanda, egemenliğin geleneksel teoloji politik temellerini eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirir ve bu kavramı, ötekinin egemenliği olarak adlandırılabilir yeni bir karar mekanizmasıyla tamamlayarak daha radikal bir boyuta taşır. Derrida'nın geliştirdiği *sığınak şehir* kavramı, klasik egemenlik anlayışından farklı olarak, egemenliğin bölünebilir ve paylaşılabılır bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, ötekinin varlığı ve iradesi, egemen özneyi kendi kararlarının sorumluluğunu üstlenmekten muaf kılmayan, aksine onu hesap verebilir kılan bir yapı içinde ele alınır. Böylece Derrida, egemenliğin mutlak bir otorite olmaktan çıkıp, başkasıyla kurulan etik ilişki içinde yeniden şekillendiğini ileri sürer (Damai, 2018, s. 175)

Geschlecht III'ün önsözünde Therezo (2020), Derrida'nın “milliyetçiliğin kozmopolitanizm ve hümanizmle paradoksal ama düzenli birlikteliği” olarak adlandırdığı kavramları tanımlar. Ampirik bir tikellik olmaktan çok uzak olan milliyetçilik, insanlığın özünü diğerlerinden daha iyi ve özellikle de kendi dili aracılığıyla örnek teşkil edecek bir şekilde temsil ettiğini ya da kutsal hale getirdiğini iddia eden bir ulusun seçilmesinden ibarettir; öyle ki bu ulus, insanlığa erişimin bu ulusun -ve bu nedenle esasen

kozmpolitik-evrensel ve tam da bu gerçeyle felsefi olduğunu iddia eden dillerinin-münhasır ayrıcalığı olarak kalması için insanlığın bizzat kendisine doğru genişletilir. Bu, ulusal bilincin, duygunun ve talebin yapısıyla ilgilidir; bu da bir ulusun kendisini yalnızca bir felsefenin değil, örnek bir felsefenin taşıyıcısı olarak konumlandırması anlamına gelir. “Hem tikel hem de potansiyel olarak evrensel olan ve tam da bu gerçeyle felsefi olan bir felsefe”. (Fichte’nin ünlü *Alman Ulusuna Sesleniş*’i hem milliyetçi, vatansever hem de kozmpolit, evrenselci olmak ister. Almanlığı evrensel ve felsefi olana sahip bir varlık haline getirecek kadar özcü kılar.)

Derrida, *Geschlecht* kelimesini ilk kullanımında “muhtemelen hiçbir zaman çevirmeyeceğinden” bahsederek söze giriş yaptığı için çalışma boyunca çevrilmeyecektir. Ancak kelimenin anlamı ve kozmpolitanizmle bağlantısını anlatmak adına Derrida bu kelimeyi belirleyen bağlamlara göre, “cinsiyet”, “ırk”, “tür”, “cins”, “cinsiyet”, “soy”, “aile”, “nesil” veya “şecere” veya “topluluk” olarak tercüme edilebileceğini belirtmektedir. Derrida kavramla ilk olarak Fichte’nin metninde karşılaştığını belirttikten sonra Fichte’nin temel ilke olarak adlandırdığı şeyi, yani bir çember ya da bir ittifak tam olarak “bizim *Geschlecht*’imize” üyeliği oluşturan bir bağlılık olarak aktardığından bahsetmektedir. “Her kim maneviyata ve bu maneviyatın özgürlüğüne inanıyorsa ve bu maneviyatın özgürlükle ebediyen gelişmesini istiyorsa nerede doğmuş olursa olsun ve hangi dili konuşursa konuşsun, milliyetçiliğin kozmpolitlikle ve hümanizmle paradoksal ama düzenli birlikteliğiyle ilgilidir. O bizim *Geschlecht*’imizdendir ve bizim tarafımıza geçecektir”. Bu bağlamda *Geschlecht*’in tek analitik ve tartışılmaz ifadesi biz’dir, şu anda konuştuğumuz biz’e ait olmaktadır. “Fichte’nin kendisine bu varsayılan ama henüz kurulmakta olan topluluğa hitap ettiği anda, tam anlamıyla ne politik ne ırksal ne de dilsel olan, ama onun konuşmasını, hitabını alabilen ve onunla birlikte düşünebilen, belirli bir dilde ve belirli bir doğum yerinden biz diyebilen bir topluluk.” *Geschlecht* bir bütündür, bir topluluktur, doğal olmayan ama ruhsal anlamda organik bir topluluktur, ruhun özgürlük yoluyla sonsuz ilerleyişine inanan bir topluluktur. Yani sonsuz bir “biz”, kendisini özgürlük ve maneviyat telosunun sonsuzluğundan kendisine duyuran ve bu sonsuz iradenin çemberine göre kendisine söz veren, bağlılık gösteren veya müttefik olan bir “biz”. Bu koşullar altında *Geschlecht* nasıl tercüme edilmelidir? Fichte kendi dilinde zaten çok zengin anlamsal belirlenimlere sahip bir sözcük kullanıyor ve Almanca konuşuyor. Hangi dilde konuşursa konuşsun herkes

“bizim Geschlecht’imizdir” dese de bunu Almanca söyler ve bu Geschlecht özsel bir *Almanlık*’tır (Deutschheit). *Geschlecht* sözcüğü sadece bu hitapla kurulan “biz” den kesin bir içerik kazansa bile, söylemin asgari anlaşılabilirliği için vazgeçilmez olan yan anlamları da içerir ve bu yan anlamlar indirgenemez bir şekilde Almancaya, ampirik Almanlığın tüm fenomenlerinden daha özsel bir Almancaya, ama belirli bir Almancaya aittir (Derrida, 2008, s. 28-29).

Kendini ortaya koyduğu ölçüde *ben*’in hakikati *Alman*’dır. Eğer kendini milliyet olarak konumlandırma eyleminde bir yansıma ve dolayısıyla “yeni hakikatin” kendini keşfettiği (entdeckt) narsistik yapıya dair bir şey bulunuyorsa, eğer bu yeni hakikat kendini açığa vurarak kendini konumlandırıyorsa, o zaman belirli bir ruhun aynası, ulusal ego olarak egonun kendisiyle ilişkisinin gelişen merkezinde bulunacaktır. Ulusal benliğin bu öz ilişkisinde öteki olarak bir benliğe yer vardır. Sadece mümkün olduğunca yakın olan başka bir benlik için değil, başka herhangi bir benlik için de... Dolayısıyla, Fichte’nin mantığına göre, bu ulusal-sosyalist Alman idealizminden çıkarılan tam anlamıyla kozmopolit önerme budur. Bu, Alman milliyetinin olduğu gibi Alman idealizminin de örnek teşkil eden üstünlüğüdür: Alman ruhu insanlığın ruhudur: “İnsanlık ruhu, etiğimizin köken ruhudur. Bu etik belirleyicilikte Alman ruhu, klasik çağımızın kozmopolitanizminin ve insanlığının ruhudur (Derrida, 2008, s. 284).

Derrida, Fichte’nin milliyetçiliğin “Nazi mirasına yeniden sahiplenme” konusunda muğlak kaldığını belirtmektedir. Derrida’nın bize hatırlattığı gibi, “Bir yaşam felsefesi adına (manevi yaşam olsa bile) kendisini doğalmış gibi gösteren bir biyolojiden ayırır.” Derrida’nın “aşırı ve tehditkâr, endişe verici, bulanık” olarak nitelendirdiği bu ikirciklilik, “en uğursuz ve kaçınılmaz modernitenin hazırlayıcısı” olacaktır; elbette Nazizm’ininki, ama aynı zamanda “bugünün ve yarıninki” (Derrida, 2020, s. xxvii-xxviii). Derrida’nın bu endişesinin bize egemenliğin teoloji politikası bağlamında nasıl bir sorgulama sunduğu oldukça önemlidir. Çünkü Derrida’nın politik ontolojisinde egemenliğin temel sorgulaması yapılırken siyasal kavramı, kavramların sürekli olarak sınırlarının silikleşmesini, mevcudiyet metafiziği ile temellendirilen fikirlerin – kendisini üstün yahut seçilmiş ulus olarak görme inancının gibi- bir *différance* oyununa tabi kılınmasını gerektirmektedir. Çünkü Derrida’ya göre bir imkân arayışı olarak birlikte yaşamının

sorgulanmasının yolu ve modernitenin krizinin aşılması ancak bu şekilde mümkün kılınabilir.

For What Tomorrow'da Derrida, başlangıçta Schmitt'in olağanüstü hâl kavramı ile egemenlik arasında kurduğu ilişkiyi destekler. Ancak, istisna kategorisinin egemenlik kavramını anlamak için temel bir anahtar olduğunu vurgular. Derrida'ya göre, günümüzde temel soru her yerde egemenlik meselesine odaklanmaktadır. Egemenlik kavramı, açıkça ya da örtük biçimde, gerçek veya mecazi bir anlamda söylemlerimizde ve aksiyomlarımızda sürekli olarak karşımıza çıkar. Bu kavramın kökeni teolojiktir; zira gerçek egemenin Tanrı olduğu düşüncesine dayanır. Tarihsel olarak, bu otorite veya güç anlayışı, ilahi hakka sahip olduğu iddia edilen egemene aktarılmıştır. Zamanla, egemenlik halk ya da kral gibi dünyevi otoritelere devredilmiş ve demokrasi biçiminde ulusa taşınmıştır. Ancak bu süreçte, ulus da Tanrı'ya atfedilen teolojik niteliklere benzer bir otoriteye sahip olmuştur (2004, s. 91-92). Bu bağlamda Derrida, egemenlik kavramının dekonstrüksiyonunu gerekli görerek, bu kavramın teolojik kökenini sürekli hatırd tutmanın ve etkilerinin hissedildiği her alanda bu kökeni sorgulamaya hazır olmanın önemine dikkat çeker. Ona göre, bu yaklaşım, devletin ve ulus-devletin işleyiş mantığını tavizsiz bir eleştiriye tabi tutmayı zorunlu kılar (Derrida, 2004, s. 92).

Naas, Derrida'nın yaşam öyküsüne vurgu yapmanın belki yetersiz bir dayanak olacağını vurguladıktan sonra sömürge Cezayir'de büyürken yaşadığı deneyimden, belli bir cumhuriyetçi, seküler idealin benimsendiğine şüphe olmayan Fransız kurumlarındaki eğitimine kadar Derrida'nın görüşlerini şekillendirdiğini belirtir. Bunu destekler nitelikte Derrida'nın *Abraham, the Other*'da yetiştirilmesinde ya da eğitiminde belli bir kökünden sökülmeden bahsettiğini aktarır. Bir Cezayir Yahudisi olmanın, aynı anda hem Fransız hem de Fransız olmamanın, karar verilemez bir şekilde Fransız olmanın sonucu olan bir kökünden sökülme, daha sonra kozmopolitanizmin ötesinde bir "Yeni Enternasyonal" düşüncesi ya da çölde çöl düşüncesi, *khora* ya da *mesihçiliğin olmadığı bir mesihçilik düşüncesi* vb. aracılığıyla geliştireceğini söyler. Cezayir'deki hem Hristiyan hem de Müslüman cemaatlerden ve bir dereceye kadar da Yahudi cemaatinden uzak olan Derrida, genel olarak cemaatlere ve belki de özellikle dini topluluklara şüpheyile yaklaşıyordu. Derrida bu nedenle cemaat ya da topluluk üzerine felsefi söylemleri sorgulamaya başladığında, dikkatini çeken ve eleştirdiği konu genellikle bu söylemlerin dini, ezoterik

alt tonlarıydı. Dolayısıyla Naas'ın ifadeleriyle, Derrida'nın felsefi, siyasi ve etik söylemlerin teolojik varsayımları ya da ön kabulleri, alt yapıları konusunda tabiri caizse olağanüstü gelişmiş bir koku alma duyusu vardı. Fransızlar, onun en seküler görünen söylem ve kurumlarda bile egemen bir Tanrı'nın mirasını görebildiğini söylerlerdi. Pek çok yerde, dini dogmalara açıkça karşı çıkan bir Aydınlanma geleneğinden gelişmiş gibi görünen kavramlar bile teolojik kökenleri nedeniyle şüpheli kabul edilmektedir. Dolayısıyla, ulus-devletin ötesine, etnisite ve dinin tikelliklerinin ötesine geçiyor gibi görünen kozmopolitanizm, Derrida'nın gözünde, Aziz Paul'den Kant'a uzanan Yahudi-Hristiyan tarihiyle ve "teoloji politik ya da seküler (yani, gizliden gizliye teoloji politik olsa da kökeninde seküler)" bir dünya devleti kavramıyla tanımlanmaktadır. Bu, böyle bir kozmopolit ruhu desteklemememiz gerektiği anlamına gelmez, ancak bunu aynı zamanda eleştiriye tabi tutmadan kabul etmememiz gerektiği anlamına gelir (Naas, 2008, s. 70).

Derrida, kozmopolitanizm idealinin, onu şekillendiren ontoteolojik, felsefi ve dini söylemlerin etkisi altında nasıl tanımlandığını ve sınırlarının nasıl belirlendiğini sorgulamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Ona göre, eğer bu düşünsel geleneği gerçekten geliştirmek ve çağımıza uygun hale getirmek istiyorsak, yalnızca onu sürdürmekle yetinmemeli, aynı zamanda onu oluşturan temel kavramları eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmeliyiz. Bu süreç, kozmopolitanizmin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini ve hangi varsayımlar üzerine kurulduğunu ortaya koyarak, onu günümüz dünyasında daha kapsayıcı ve eleştirel bir çerçeveye oturtmayı amaçlamalıdır (Derrida, 2003, s. 130).

Naas'ın da vurguladığı üzere, Derrida'nın *mesihçilik olmaksızın mesihçilik* olarak adlandırdığı yaklaşım, kozmopolitanizmin uluslararası ruhunu ve evrenselliğe yönelik arayışını geliştirme çabası olarak görülebilir. Ancak bu çaba, tam da evrensellik adına, her türden uluslararası ya da kozmopolitan idealin eleştirel bir şekilde sorgulanmasını da içerir. Derrida'nın önerdiği gelecek demokrasisi, kozmopolitanizmin ötesine geçmeyi hedefler; bu bağlamda, dünya vatandaşlığı kavramını veya bir ulus-devletin yasal tebaası ya da meşru üyeleri olarak tanımlanan bireyler anlayışını aşmayı amaçlar. Bu yaklaşım, yalnızca kozmopolitanizmin sınırlarını aşmakla kalmaz, aynı zamanda siyasal alanın geleneksel tanımlarını da sorgular. Derrida'nın gelecek demokrasisi, yaygın anlamıyla

siyasalın ve teolojik egemenlik anlayışıyla tanımlanan siyasal düzenin ötesine geçmeyi öngörür. Aynı zamanda, dünya kavramının “kurtarılması gereken bir varlık” olarak ele alınmasını aşmaya çalışır. Ulus-devletin sınırlarını aşmaya yönelik bu düşünce, Derrida’nın şu soruyu sormasına zemin hazırlar: “Bu dünya kavramının felsefi, teolojik ve siyasal tarihi nedir?” Bu sorgulama, yalnızca siyasal ve uluslararası yapıları değil, dünya kavramının anlamını ve tarihsel bağlamını da yeniden değerlendirme çağrısıdır (Naas, 2008, s.70).

Naas’a (2008) göre bu konuda Derrida’nın düşünceleri, vatandaşlık ve egemenlik üzerine yapılan eleştiriler, yurttaşlığın genişletilmesi ve haklar ile korumaların küresel ölçekte daha fazla insana yayılmasına engel olacak şekilde formüle edilmemelidir. Derrida’nın, temel haklara ve yurttaşlığa ihtiyaç duyan bireylere yönelik yaklaşımı, ulus devletin egemenliğini tamamen ortadan kaldırılması gereken bir hayal ya da yurttaşlığı terk edilmesi gereken teolojik bir kavram olarak reddetmek değildir. Aksine, Derrida bu kavramların eleştirel bir incelemeye tabi tutulması gerektiğini savunurken, aynı zamanda yurttaşlık haklarının ve korumalarının mümkün olduğunca geniş bir kesime yayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım yalnızca vatandaşlıkla sınırlı değildir; Aydınlanma düşüncesine ait diğer kavramlar da benzer şekilde ele alınmalıdır. Teolojik kökenleri sorgulanıp açığa çıkarılmalı, ancak aynı zamanda korunmalı ve genişletilmelidir. Örneğin, dini hoşgörü ilkesi -eğer gerçekten seküler bir kavram olarak kabul edilebilirse- devletin bireylerin kendi seçtikleri dini özgürce uygulama haklarını koruması gerektiği ve dolayısıyla herhangi bir dini onaylama ya da destekleme işlevi üstlenmemesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Derrida’da bu tür ilkeler yalnızca pratik düzeyde değil, teorik olarak da kökenlerini ve ilhamını teolojiden almaktadır.

Derrida, 11 Eylül sonrası verdiği bir röportajda, dini hoşgörü kavramına karşı mesafeli durmasının temel nedenlerinden birinin, bu kavramın Yahudi-Hıristiyan kökenine dayanması olduğunu ifade eder. Ona göre, hoşgörü kavramı her zaman bir iktidar ilişkisinin ürünü olarak ortaya çıkmakta ve “en güçlü olanın aklı” tarafından şekillendirilmektedir. *Rogues: Two Essays on Reason* (2005b) eserinde de sıkça vurguladığı gibi, hoşgörü kavramı, Yahudiler ve Müslümanlar tarafından da benimsenmiş gibi görünse bile, temelde Hıristiyan hayırseverliğinin bir biçimi olarak işlev görmektedir. Derrida’ya göre, hoşgörü egemenliğin bir uzantısıdır; egemenlik ilişkisinin

"iyi yüzü" olarak görünse de aslında iktidarın tek taraflı olarak tanıdığı ve koşullandığı bir ayrıcalıktır. Bu bağlamda, Derrida hoşgörüyü şu şekilde tanımlar: "Egemenlik kendi yüksekliğinden ötekine seslenir ve der ki: "Sana izin veriyorum...sana evimde bir yer bırakıyorum, ama buranın benim evim olduğunu unutma"" (Derrida, 2008, s. 127). Dolayısıyla, Derrida için hoşgörü, misafirperverliğin bir koşulu değil, tam tersine onun sınırlarını belirleyen ve iktidarın ayrıcalıklı bir tavrı olarak şekillenen bir mekanizmadır ki bu da Derrida'nın deyimiyle pek de adına layık bir misafirperverlik değildir.

Derrida, 1998-1999 yıllarında Kosova'da savaş sırasında Atina'daki Pantion Üniversitesi'nde fahri doktora unvanını kabul ederken "burada savaşırsız bir savaşla, egemen devletler arasında savaş ilanı olmayan bir savaşla karşı karşıyayız (ve sizinle konuşmak istediğim konu egemenlik)" (Derrida 2009a, 120-121) yorumunda bulunmuş ve özgürlüğün ilişkili ama aynı zamanda heterojen temsilleri olarak kabul edilen koşulsuzluk ve egemenlik arasında bir ayrım önermiştir (Derrida 2009a, s. 123). İlki, modern ve Avrupalı üniversite fikri ve akademik özgürlük de dâhil olmak üzere düşünce özgürlüğüne olan bağlılığıyla ilgilidir. Bu, siyasi felsefe, ideoloji, dini ya da ulusal inanç ya da iktidarların hizmetinde seferber edilen bilgi birikiminin her türlü ön kabulünü, normunu ya da aksiyomunu sorgulamak ya da incelemek için koşulsuz bir hakkı içerir: "Düşünce, bana öyle geliyor ki bu koşulsuzluk deneyiminden başka bir şey değildir" (Derrida 2009a, s. 124). Derrida bu düşünce özgürlüğü ile Tanrı, hükümdarlar veya ulus-devletler gibi klasik egemenlik figürleriyle ilişkilendirilen özgürlük arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir, ancak bunu sadece rahatsız edici, baştan çıkarıcı ama aldatıcı bir benzetme olarak itham etmek için yapmıştır. Teoloji politik egemenliğe duyduğu antipati, onu etnik ve dini devlet milliyetçiliklerinin politikalarına yön vermeye devam eden arkaik bir fantazma-ilke olarak nitelemesinde açıkça ifade edilmiştir (Derrida, 2009a, s. 125).

Derrida bu bağlamda egemenliğin dönüşümünü anlatmak adına dönemin NATO Genel Sekreteri'ni örnek olarak vermektedir. Genel sekreterin bilhassa insan hakları ve azınlık haklarının ulus-devletlerin egemenliğinden daha fazla ağırlık taşıyacağı bir geleceğe doğru ilerlediğimiz yönündeki sözlerini desteklemek dışında Derrida alternatif jeopolitik örgütlenme biçimleri üzerinde durmamıştır (Derrida, 2008a, s.145). Devlet egemenliğinin dekonstrüksiyonunun 1899 ve 1907 Lahey Barış Konferanslarından bu yana devam eden, Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler'in kurulmasıyla devam eden

ve günümüzde de devlet başkanları ve kamu görevlilerinin hesap verebileceği bir Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin kurulması gibi önlemlerle aktif olarak sürdürülen bir süreç olduğunu belirtmektedir (Derrida, 2009a, s. 129).

Patton'a göre (2017, s. 3-4) Derrida'nın kozmopolit düzene bağlılığı 11 Eylül'ün hemen ertesinde Giovanna Borradori ile yaptığı söyleşide ve *Rogues: Two Essays on Reason* yer almaktadır. Borradori ile yaptığı “*Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar*” başlıklı söyleşide, kendi özerk gücü ile donatılmış bir uluslararası hukuk ve mahkeme sistemine işlerlik kazandıracak uluslararası kurumlar geliştirme düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Burada Derrida'nın uluslararası hukukun, ulus-devletlerin ötesinde bir özerklik ve işlevsellik kazanması gerektiğini savunmaktadır. Bu, ulus-devletlerin egemenliğinin sınırlandırılmasını ve küresel bir hukuk düzeni oluşturulmasını destekleyen bir bağlılığa işaret etmektedir. Dolayısıyla aslında Borradori ile söyleşisinde Derrida “otoimmünite” kavramı üzerinden ulus-devletlerin kendi kendini yok eden dinamiklerine işaret etmektedir. Uluslararası hukuk, demokrasi ve egemenlik arasında yaşanan bu otoimmün süreçlerin bir panzehiri olarak görülmektedir. Bu noktada Derrida'nın temel olarak vurguladığı hususun ulus devletlerin sınırlarını aşan evrensel bir hukuk sistemi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte temelinde ontoteolojik bir köken barındıran egemenlik ile bu sarmala dâhil olan demokrasinin otoimmün çıkmazına da dikkat çekmektedir (Derrida 2008a, s. 140). Derrida tam da bu sebeple *Rogues: Two Essays on Reason*'da (2005b) tüm devletlerin egemenliğine sınırlar getirmeye çalışan uluslararası hukukun üstünlüğü savunucularının yanında yer almıştır. Bu sebeple insan hakları ihlallerinin, savaş suçlarının ve “en güçlünün aklının” vermiş olduğu kararların neticelerinden vatandaşları korumak adına evrensel bir hukuk sistemini desteklemektedir. Bunun yolu da olarak da vatandaşların haklarını ihlal etme potansiyeline sahip olan ulus-devletlerin mutlak egemenlik iddialarının kısıtlanmasını savunmuştur. Bu konuda Derrida'nın oldukça problemli olarak gördüğü Birleşmiş Milletler'in yeniden yapılandırılması gerektiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bilhassa Güvenlik Konseyi'nin güçlü devletlerin çıkarlarını merkeze alan mevcut yapısının dönüştürülmesi ve dünya meselelerinde birkaç devletin tahakkümüne son verilmesi gerektiğini savunmaktadır (Derrida, 2005b, s. 98).

En güçlüünün akli nitelendirmesi elbette Derrida'nın *Force of Law*'da tartıştığı ve daha sonra *Rogues: Two Essays on Reason*'da (2005b) bir şerh olarak kullandığı La Fontaine'in "Kurt ve Kuzu" masalındaki ahlaka bir göndermedir (Derrida, 2016, s. 161). Derrida, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi gibi paradoksal bir şekilde her şeye gücü yeten ancak aynı zamanda seçilmiş olmayan üyeler tarafından yönetilen bir kurumun yapısına dikkat çeker. Ona göre, Güvenlik Konseyi'nin daimî üyelerine tanınan veto yetkisi, BM'nin politikalarının yalnızca birkaç güçlü devletin çıkarları doğrultusunda şekillenmesine olanak tanıyan bir mekanizma sunmaktadır. Bu durum, uluslararası düzenin egemen devletler arasındaki güç asimetrisinden bağımsız olmadığına ve küresel adaletin belirli devletlerin çıkarlarına tabi olabileceğine işaret etmektedir (Derrida, 2016, s. 93).

Derrida, *Otoimmünite* kavramı çerçevesinde devletin kendini dönüştüren ve aşındıran bir süreç içinde olduğunu öngörmektedir. *Otoimmünite: Gerçek ve Sembolik İntiharlar* başlıklı makalesinde, ulus-devletin dekonstrüksiyonunun halihazırda devam ettiğini ve gelecekte de henüz öngörülemeyen bir dizi sarsıntı ve dönüşümden geçmeye devam edeceğini belirtir (Derrida, 2008b, s. 131). Bu dönüşüm süreci, yalnızca devletin yapısal olarak değişimini değil, aynı zamanda egemenlik anlayışında köklü bir dönüşümü gerektirmektedir. Derrida'ya göre, ulus-devlet egemenliğinin işleyişi pratikte sınırlandırılmalı ve onun temelini oluşturan ilkeler yeniden değerlendirilmelidir. Bu, özellikle ulus-devletin "bölünmezlik ilkesi" ile "istisna hali ve hukuku askıya alma hakkı" gibi kurucu unsurlarının aşındırılması anlamına gelir (Derrida, 2009b, s. 157). Egemenlik kavramının dönüşümünde iki temel yön belirginleşmektedir: Bir yandan, ulus-devletlerin mutlak egemenliğinin kısıtlanması gerektiği vurgulanırken, diğer yandan egemenliğin tamamen ortadan kaldırılması değil, yeniden yapılandırılması önerilmektedir. Bu yeniden yapılanma, ister ulus-devletlerin sınırlandırılmış bir egemenlik biçimine evrilmesi ister uluslararası bir hukuk mekanizmasının üstün yetkiye sahip olması şeklinde gerçekleşsin, egemenliğin belirli bir ölçüde korunmasını da içermektedir.

Bütün bu bağlamlar birlikte değerlendirildiğinde, Derrida'da kozmopolitanizme dair düşüncenin ulus-devletin ötesine, etnisite ve dinin tikelliklerinin ötesine geçiyor gibi görülmektedir. Derrida'nın gözünde kozpolitanizm, Yahudi-Hıristiyan tarihi ve teoloji politik ya da seküler (yani, gizliden gizliye teoloji politik olsa da kökeninde seküler) bir

dünya-devleti kavramıyla tanımlanmaktadır. Bu, böyle bir kozmopolit ruhu desteklemememiz gerektiği anlamına gelmez, ancak bunu aynı zamanda eleştiriye tabi tutmadan yapmamamız gerektiği anlamına gelir. Derrida şu sonuca varır: Eğer gerçekten de bu geleneğin ruhunu geliştirmemiz gerekiyorsa bu kozmopolitik idealin formüle edildiği ontoteolojik, felsefi ve dini söylemler tarafından tanımlanma ve belirlenme biçimlerini sorgulayarak bu geleneğin sınırlarını kendi zamanımıza uyarlamaya da çalışmalıyız.

2.4.4. Bir İmkân Olarak Sekülerizm

Sekülerizm⁷ ve kozmopolitanizm, demokratik siyaseti karakterize eden sürecin birer parçasını oluşturmaktadırlar. Çağdaş tartışmalar ulus ötesi bir çerçeve haline gelen durumda ortaya çıktıkça, bunların birleşiminin derin çelişkileri gizlediğini görmemek artık mümkün değil. Şimdi, mevcut durumda (uzun bir tarihin nihai sonucu), her terimin diğerinin geçerliliğini sorguladığına veya en azından istikrarını baltaladığına ve görünüşte sağlam bir şekilde kurulmuş anlamını bozduğu görülmektedir. Sonuç olarak, bunları tek bir sivil veya demokratik projenin tamamlayıcı yönleri olarak görmek çok daha zor hale geldi. İşte bu yüzden burada kozmopolitlik ile sekülerizmi tek bir sorunsalda birleştirmek, bu tamamlanmamış bir birliktelik olarak kalsa bile Aydınlanma geleneği veya modernite projesiyle ilişkilendirmek oldukça doğaldır (Balibar, 2018, s. 5).

Balibar'a göre modern siyasette kozmopolit bir düzenin inşası için sekülerleşme başat bir faktördür. Dini inançların belirleyici olduğu bir kozmopolit düzenin hem teorik hem de pratik olarak mümkün olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Bu bağlamda, sekülerleşmiş kamusal alan fikrinin neden genellikle ulus-devlet düzeyinde şekillendiği ve bunun dünya ölçeğinde neden karmaşıklaştığı sorusu ortaya atılmaktadır. Kozmopolit bir düzene geçişte, sınırları ve dışlamaları a priori (önceden belirlenmiş) olarak ortadan kaldırma fikri, siyaseti uygulanabilir olmaktan çıkarabilir. Balibar, bu tür bir kozmopolit düzenin önündeki engelleri yalnızca eleştirmekle kalmayıp, toplumların bu perspektife nasıl uyum sağlayacağını araştırmamız gerektiğini savunmaktadır. Bu, yeni entelektüel yaklaşımlar geliştirmeyi ve toplumların yönetiminde yeni kurallar oluşturmayı gerektirmektedir.

⁷ Sekülerizm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012); Sekülerleşmeden sekülerizme geçiş hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Gencer, "Hal ve Muhal: Sekülerlikten Sekülerizme," *Eskiye*, sayı 13 (2009): 14-21.

Amaç, sekülerleşmiş bir kozmopolisi hem teorik olarak anlamak hem de pratikte işlevsel hale getirmektir (Balibar, 2018, s. 6).

Balibar’a göre dünyanın bazı bölgelerinde, her durumda farklı olsa da seküler veya sekülerleştirilmiş bir siyaset anlayışını uygulamak, seküler modaliteleri kurumsallaştırmak artık mümkün değil gibi görünmektedir. Sosyal çatışmayı düzenlemek, kamu hizmetlerini (eğitim, sağlık, kentsel gelişim vb.) iyileştirmek ve siyasal olanın tanımına “kozmpolitik” bir boyut yerleştirmeden iletişim araçlarına erişimi genişletmek için bu mümkün görünmemektedir. Bu durumda, Balibar’a göre sosyal ve kültürel olarak ilerici, gerçek anlamda sekülerleşmiş hiçbir demokratik siyaset, kozmopolitanizm dışında savunulamaz. Bu, kendisini toplulukçu çizgide tanımlayan, esas olarak ulusal birlik, ulusal kimlik veya ulusal güvenlik zorunlulukları tarafından yönlendirilen bir laikliğin kısa süre sonra kendisini çelişki içinde bulacağını ve sonunda kendi kendini yok edeceğini kabul etmek anlamına gelir (Balibar, 2018, s. 6).

Balibar’ın sekülerleşme ve kozmopolitanizme dair temel kavramsal tartışmaların aktarımının ardından Derrida’da sekülerizm egemenliğin teoloji politik bağlamında nasıl okunmaktadır ve sekülerizm modern dünyanın karşı karşıya kalmış olduğu kriz için bir imkân ihtimali barındırmakta mıdır soruları oldukça önemlidir. Dinsel olan hiçbir zaman bütünüyle dinsel olmadığı gibi gelecek olan seküler de bütünüyle seküler değildir, yani hiçbir zaman bütünüyle ya da tamamen gelmez. Derrida’nın belirttiği gibi, “Zamanımızda seküler bir şey olduğunu düşünmüyorum.” Derrida bu noktayı birkaç yerde, özellikle de Siyasal İlahiyat’ta “Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır” (Schmitt, 2020, s. 43) iddiasında bulunan Schmitt’le ilgili çeşitli tartışmalarında ortaya koyar. Ancak bu noktayı en açık şekilde “The Eyes of Language” (2002) adlı denemesinde ortaya koyar. Bu deneme, Gershom Scholem’in Franz Rosenzweig’a yazdığı, Siyonistlerin İsrail’in modern İbranicesini eski İncil İbranicesinden yaratma çabasına ilişkin bir mektubun okumasıdır. Mektupta Scholem, İsrail’deki günlük ve siyasi yaşamın dünyevi bağlamlarında güçlü bir kutsal dilin kullanılması konusundaki endişelerini dile getirir. Scholem bu aktarımın dili araçsallaştırarak ve sıradanlaştırarak ucuzlatacağından endişe etmekle kalmıyor, aynı zamanda dilin dini kaynaklarından ve gücünden arındırılabilceğinden de şüphe duyuyor. Aslında, dini güçlerin naif bir gelecek nesil üzerinde yarı-apokaliptik veya mesihçi bir

geri dönüşünden korkmaktadır. Derrida burada, Scholem'in bu dilin içinin boşaltılabileceğinden ya da yerle bir edilebileceğinden şüphe ettiği için, bir sekülerleşmenin gerçekleştiğinden bahsetmenin yanlış olduğunu ve bu nedenle sadece bir "söz sanatı", boş bir retorik aygıt olduğunu belirttiğine dikkat çeker. Derrida, Scholem'in bu noktadaki düşüncesini yöneten mantığa işaret eder. Zira Scholem, din dilinin seküler olanın içinde boşaltılamayacağı önermesiyle başlar ve ardından bu önermeye dayanarak "seküler" kavramının boş olduğu sonucuna varır ki bu çıkarım, önermesiyle hem tutarlı hem de tutarsızdır. Naas'a göre (2007, s. 23) tutarlıdır çünkü İbranice dinden arındırılmıyorsa sekülerleşme gerçekleşmemiştir; tutarsızdır çünkü "seküler" kavramı boş bir kavramsa sekülerleşme gerçekleşmiştir. Sekülerleşme hem gerçekleşmiş hem de gerçekleşmemiştir, yani kavram hem boştur hem de değildir. Seküler olanın kendisiyle kendisi arasındaki bu içsel bölünme ya da orantısızlık, tüm sekülerleşme eylemlerinin yapısal olarak tamamlanmamış ya da yapısal olarak ertelenmiş olduğu anlamına gelir ki Derrida için bu tam da devam eden sekülerleşmenin, gelecek olan sekülerin olasılığıdır.

Derrida'nın egemenlik meselesini teoloji politik kökenleriyle sistematik olarak nasıl ilişkilendirdiğini ve son birkaç on yıldaki çalışmalarının çoğunun bazı politik kavram ve uygulamalarımızın teolojik kökenlerini ortaya çıkarmaktan ibaret olduğunu bir başlangıç noktası olarak belirtmek gerekmektedir. Derrida'nın laicite (sekülerizm olarak çevrilebilir) olarak ya da Naas'ın "sekülerizm olmaksızın radikal sekülerite" olarak adlandıracağı kavramın kendi versiyonunu geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Derrida'nın son analizlerinin neredeyse tamamının sekülerizm olduğunu göstermektedir, egemenlik üzerine Schmitt okumasından ölüm cezası eleştirisine ve demokrasiyi yeniden okumasına kadar, siyasi kurumlarımızda ve uygulamalarımızda teolojik ve siyasi kavramların üzerinde düşünülmemiş bir şekilde bir araya getirilmesinin eleştirisinden hareket eder. Derrida için her zaman egemen bir öznenin belirleyici istisnailiği ve dolayısıyla sonunda her zaman egemen bir Tanrı'ya benzemeye başlayan bir özne ile ilişkili olan egemenlik kavramından başlayarak, siyasi fikirlerin teolojik kökenlerine bir açıklık getirmeye çalışır. Bu nedenle, Derrida'nın sekülerizminin ister benliğin ister ulus-devletin ya da Tanrı'nın olsun, tüm egemenlikleri aşan ve nihayetinde bozan bir koşulsuzluk (öteki, olay, adalet) adına ya da himayesinde teolojik-politiğin radikal bir eleştirisinden oluştuğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla Derrida'nın laikliği, salt kilise ve devletin ayrılması ve devletin dini dogma ve otoriteden korunmasının çok

ötesine geçecektir. Hem devletin teolojik mirası içinde eleştirel bir incelemesini hem de bu sekülerizmin arkasındaki güç ve yöneldiği amaç olacak bir adalet nosyonunu gerektirecektir.

Fransa’da 2003-2004 yıllarında ilk ve orta dereceli devlet okullarında başörtünün örtülmesi ve diğer “dini aidiyetin göze çarpan işaretlerini” yasaklayan bir yasa önerisi etrafında yaşanan tartışmalar, dinin Fransız eğitim kurumlarındaki ve daha genel olarak Fransız toplumundaki yeri hakkında çok canlı bir tartışmayı tetikledi. Birçok yasak destekçisini bir araya getiren şey Fransız laiklik kavramıydı. Genellikle laiklik olarak tercüme edilen kavram Naas’a göre (2008, s. 62), kilise ve devleti birbirinden ayırmaktan ve Fransız kurumlarını dini dogma ve otoriteden korumaktan daha fazlasını içermektedir. Fransız siyaseti, kültürü ve belki de özellikle eğitimi için belirli bir sivil ve cumhuriyetçi idealin teşvik edilmesini içerir. Derrida’nın bu laicite kavramına sıkı sıkıya bağlıdır demek mümkündür. Derrida’da dekonstrüksiyoncu olarak adlandırılan laiklik kavramının kendisi eleştiriye tabi tutulmuş, teoloji politik kökenleri radikal bir desakralizasyon yoluyla açığa çıkarılmış ve sonuçta dinden azade bir akla değil, bizzat dinin kökenlerine ulaşılmıştır. Derrida’nın son yirmi yıldaki neredeyse tüm çalışmalarının ardındaki tek bir motive edici güce işaret etmek gerekirse, bu sadece onun dini kavramların ve modern ulus-devletin sözde sekülerizminin yaygın ve hala düşünülmemiş veya matematikselleştirilmemiş çatışması olarak gördüğü şeyin eleştirisine olan bağlılığı olabilir.

Derrida, dinin devlet işlerinden ve demokratik yaşamın yapı taşlarından ayrılmasının gerekliliğini kabul etmekte, ancak bunu eleştirisiz bir kabule dönüştürmemektedir. Aydınlanma geleneğine bütünüyle sırt çevirmeksizin, teolojik ile siyasal alanlar arasında keskin bir ayrım yapılmasını sorunlu bulmaktadır (Cassatella, 2016, s. 4). Derrida, Aydınlanma’nın eleştirel duruşunu önemsemekte, ancak sekülerleşmenin dini alanı etik, hukuk, politika ve ekonomi gibi temel alanlardan katı biçimde izole etme çabalarını sorgulamaktadır. Ona göre, bu tür sekülerleşme anlayışları, sekülerizmin daha geniş anlamlarını daraltarak onu yalnızca inancı dışlamaya odaklanan bir süreç haline getirmektedir. Bu bağlamda, Derrida, Aydınlanma düşüncesinin radikal din karşıtlığını, tamamen seküler bir toplum tasarımı ile harmanladığını savunmaktadır. Ancak bu eleştirisinin merkezinde, Aydınlanma’nın esas hedefinin yanlış anlaşıldığı vurgusu yer

almaktadır. Ona göre, Aydınlanma'nın amacı, kamusal alanı tüm inançlardan arındırmak değil, özellikle dini ortodoksi ve dogmatizmin etkilerinden kurtarmaktır. Bu ayrım, Derrida'nın laiklik anlayışını şekillendirmekte ve onun, laikliğin akıl, bilim ve modernite ile inanç arasında doğal bir çatışma varsayımına dayandırılmasını eleştirmesine yol açmaktadır. Derrida'nın yaklaşımı, Kant, Hegel ve Heidegger gibi filozofların teolojiden bağımsız bir felsefe kurma girişimlerinden ayrılmaktadır. Bu düşünürlerin, inançtan kaynaklanan eleştirel bir mantık geliştirme çabalarına mesafeli bir duruş sergileyen Derrida, laikliği yalnızca din karşıtlığı üzerinden açıklamanın yetersiz olduğunu savunmaktadır. Onun bakış açısına göre, laiklik, akıl ve inanç arasındaki dinamik ilişkilerin daha derinlemesine analiz edilmesi için bir çerçeve sunmalıdır. Bu nedenle, Derrida, modern toplumlarda inancın yalnızca bireysel bir tercih ya da kamusal alandan dışlanması gereken bir unsur değil, aynı zamanda eleştirel bir kavrayış geliştirmek için kullanılabilecek bir araç olarak yeniden ele alınması gerektiğini önermektedir.

Derrida'nın bu yaklaşımı, sekülerizmi yalnızca bir ayrıştırma süreci olarak görme eğilimlerine karşı, onu din ve inanç ile eleştirel bir diyalog alanı olarak değerlendiren bir perspektif sunmaktadır. Laikliğin, modern demokratik yaşamda inancı tamamen dışlamak yerine, inanç ve akıl arasındaki karmaşık ilişkileri yeniden tartışmaya açan bir araç olması gerektiğini öne sürmesi, onun sekülerleşme ve moderniteye dair düşüncelerinin merkezini oluşturmaktadır.

Derrida (1998, s. 79), din karşıtı ya da din karşıtı olmayan yaklaşımların, Hristiyanlığın kavramsal çerçevesinin eksik bir biçimde yansıtılmasına neden olduğunu ve bu durumun küresel sekülerleşme süreçlerini etkilediğini belirtmektedir. Ona göre, bu yaklaşımlar, modern küresel sekülerleşmenin altında yatan hegemonik rejimlerin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu süreç, başlangıçta Avrupa merkezli bir olgu olarak doğmuş ve sömürgecilikle genişlemiştir; günümüzde ise "Anglo-Amerikan" bir perspektifin etkisi altında küresel bir sekülerleşme biçimi almıştır. Derrida, bu küresel dönüşümün, modern ulus devletlerin, kapitalizmin ve uluslararası hukukun yayılmasıyla, inanç ve akıl arasında modern ikili bir mantık üzerinden barışı sağlama iddiası taşıdığını ifade etmektedir. Bu sekülerleşme sürecinin, Hristiyanlığın inanç sistemini ve Latin köklerini küresel bir dayatmaya dönüştürdüğü ileri sürülmektedir. Derrida, bu durumun, inanç ve akıl arasındaki temel ilişkileri yeniden inşa etmeye çalışan dini ve dini olmayan

pozisyonlar arasında bir istikrarsızlık yarattığını savunmaktadır. Bu bağlamda, laikleşme yalnızca dini bir nötralizasyon süreci değil, aynı zamanda Hristiyan düşünce geleneğinin moderniteye içkin hale geldiği bir zemin olarak değerlendirilmektedir. Cassatella (2016, s. 4), bu istikrarsızlığın başka dinlerdeki köktenci tepkilerle ilişkili olduğunu öne sürmektedir. Özellikle Yahudilik ve İslam'ın köktenci eğilimleri, Derrida'nın analizine göre, Hristiyanlığın modernleşme ve laikleşme süreçlerine karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu dinlerin köktencilikle ilişkilendirilen pratiklerinin, Hristiyan temelli küresel sekülerleşmenin hegemonik doğasına bir cevap niteliği taşıdığı ifade edilmektedir.

Derrida'da Hristiyanlığın dekonstrüksiyonu ya da Derrida'nın adlandırmayı tercih ettiği gibi, İbrahimi silsilenin dekonstrüksiyonu hem teolojik-politiğin teorik temellerini hem de sadece Fransa'da değil, aynı zamanda ve belki de önemli ölçüde Amerika Birleşik Devletleri'nde desteklenen politikaları ve kurumsal uygulamaları hedef alan bir dekonstrüksiyon, İbrahimi filiasyonun bu dekonstrüksiyonu olarak açıklanabilmektedir. Derrida yapmış olduğu bu dekonstrüksiyonu sekülerizm adına değil, Derrida'nın iddia ettiği gibi, inancı (dini olmasa da) sosyopolitik olanın ve dolayısıyla tüm egemenliğin kökenine yerleştiren kökensel ya da radikal sekülerlik olarak adlandırılan kavram adına gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temel konusu olan egemenlik Derrida'nın ısrarlı teoloji politik eleştirisinde en çok mercek altına alınan kavram olmuştur. Derrida ister benlik ister ulus-devlet ya da Tanrı üzerine söylemlere bakıyor olsun ister bireysel kimlik oluşumu ister siyaset ya da teoloji sorularını ele alıyor olsun, "egemenlik" sorusu analizinin merkezinde yer almaktadır. Egemenlik ister egemen bir Tanrı'daki köklerine ister egolojik *ipseity* ya da *öz-üstünlükteki* felsefi kökenlerine ilişkin olarak anlaşılsın, Derrida'nın yeniden okumak istediği felsefi kavramların ve teolojik olarak yeniden düşünmek istediği çağdaş etik ve siyasi meselelerin çoğunun kökeninde yer alıyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla, Derrida'nın demokrasi, küreselleşme, ölüm cezası, kozmopolitizm, dini hoşgörü, misafirperverlik ve hatta tek eşlilik gibi görünüşte çok çeşitli olgulara ilişkin analizleri teoloji politik bir egemenlik kavramının etkisi bulunmaktadır (Naas, 2009, s. 62-64).

Derrida, Schmitt'in teoloji politiğine sıklıkla atıf yapmasına rağmen onun laikleşme fikrine mesafeli bir duruş sergilemektedir. Derrida'ya göre Schmitt'in laikleşme kavramı

teolojik ve siyasal alanların tamamen ayrılabilir olduğu varsayımına dayandığını için oldukça keskindir bu sebeple Schmitt'in laiklik kavramsallaştırmasına uzak görünmektedir. Ancak elbette modern politik kavramların birçoğunun teolojik kökenlere sahip olduğunu kabul ederek bu konuda Schmitt ile hemfikir olmasına rağmen laikleşme süreci bakımından Schmitt kadar net ayrımlar yapmamaktadır. Çünkü Derrida, laikleşme sürecinin, bu kavramların dini köklerinden koparılmasını mümkün görmemektedir. Ona göre, sekülerlik, dini ifadelerin ve kategorilerin laik olanlara kusursuz biçimde çevrilmesini gerektirmektedir ki bu, Derrida'ya göre ancak dini bağlamın devamlılığını koruyarak mümkün olmaktadır. Derrida, siyasetin ve teolojik olanın tamamen birbirinden kopuk olmadığını, aksine aralarında indirgenemez bir bağ bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre sekülerlik, teolojik unsurları dönüştürerek yeniden üretmektedir. Derrida'nın bu kavrayışı, modern devlet kavramlarının içsel bir teolojik karakter taşıdığını ve bu karakterden tamamen soyutlanamayacağını ortaya koymaktadır (Derrida, 2006, s. 241; Horwitz, 2002, s. 156-177).

Derrida'da temel inanç, yasa ve aşkınlık hakkındaki tartışmalar, Derrida'nın seküler olanın doğasını aydınlatmamıza yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu tartışmalar Derrida'nın sekülerliğin doğasına ilişkin özgün bir yorumudur. Burada, seküler alanın sadece politik bir çerçevede ele alınamayacağını, çünkü onun içinde teolojik bir boyutun da varlığını sürdürdüğünü öne sürmektedir. Eğer kurucu eylem yasanın bir anlamda aşkın ve teolojik olduğunu ortaya koyuyorsa ve eğer temel inanç dine özgü bir boyuta sahipse ama dine münhasır değilse, o zaman seküler alan salt politik değil, teolojik-politiktir; teolojik bir boyutun kesinlikle dışlanamayacağı ama geleneksel anlamda teolojik olarak değerlendirilemeyeceği bir alandır. Temel inancın indirgenebilirliği ve vazgeçilemezliği, teolojik ilişkinin siyasi otoritenin temelinde çözölemeyeceğini, ancak onun doğasını işaret ettiğini gösterir. Burada Derrida'nın, siyasi otoritenin temelindeki inanç ve aşkınlık ilişkisini ele aldığı görülmektedir. Temel olarak, siyasi düzenin kuruluşunu mümkün kılan ve ona meşruiyet kazandıran eylemlerin, yalnızca rasyonel ya da dünyevi bir temele dayanmadığı, aksine açıklanması güç, aşkın bir boyutu içerdiği fikrini vurgulamaktadır. Bu noktada ifade edilmek istenen birkaç kilit nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki, temel inancın vazgeçilmezliği ve indirgenemezliği mevzusudur. Buna göre, Derrida, siyasi otoritenin temellerinin, herhangi bir salt rasyonel ya da dünyevi kategoriye indirgenemeyecek bir "temel inanç" eylemine dayandığını savunmaktadır. Bu inanç,

siyasi düzenlerin meşruiyetini sağlarken, aynı zamanda onların açıklanamaz ve vazgeçilmez bir yapısı olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte bir diğer husus mistisizm ve siyasi otorite arasındaki ilişkidir. Buna göre ise, siyasi otoritenin temeli, bir ölçüde mistik olarak nitelendirilen bir eylemdir. Burada “mistik”, doğrudan rasyonel ya da bilimsel açıklamalarla kavranamayan, ama yine de varlığı ve etkisi inkâr edilemez olan bir inanç ya da güven eylemini ifade etmektedir. Bu durum, siyasi otoritenin kaynağının, hem hukukun içinde yer alan kurallarla hem de bu kuralların ötesindeki daha geniş ve aşkın bir bağlamla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Son olarak da kurucu eylem ve aşkınlık arasındaki ilişkidir. Burada ise yeni bir siyasi düzenin kurulması, yalnızca bir dizi hukuki kuralın kabul edilmesi anlamına gelmemektedir. Bu süreçte kurucu eylem denilen bir temel hareket hem düzenin meşruiyetine zemin hazırlamakta hem de bu eylemin aşkın bir boyut taşıdığına işaret etmektedir. Bu aşkınlık, bir düzenin yalnızca insanlar arasındaki anlaşmalarla değil, aynı zamanda bu düzeni mümkün kılan ve onu ötesine taşıyan bir inanç yapısıyla ilişkili olduğunu göstermektedir (Cassatella, 2015, s. 199).

Bağımsızlık Bildirgesi’nde aşkınlık açıkça Tanrı’ya bağlanmış olsa da dini kaynakların siyasi temellere dâhil olduğu iddiasını oluşturan durum bu olmak zorunda değildir. Yasaya ilişkin temel inancın muğlak konumu ve akıl tarafından olduğu kadar din tarafından da paylaşılması, bu tür kaynakların siyasi kurumlardan kesin olarak dışlanması imkansızlığını göstermektedir. Derrida’ya göre bu kaynaklar, güvenli bir dayanak sağlamaktan ziyade, kurucu eylemin temelsiz karakterine ve kurduğu seküler düzenin geçiciliğine ve açıklığına işaret eder. Bu imkânsızlığı, siyasi temellerin temelsizliğine işaret etmenin bir yolu olarak değerlendirmek, Derrida’nın seküler alana teolojik bir boyut atfetmesinin anlamını netleştirmeye ve düşüncesini, kısa ve kapsamlı olmasa da siyaset teolojisindeki çağdaş tartışmaların, özellikle de doğrudan etkileşimde bulunduğu yazarların içine yerleştirmeye yardımcı olur. Belirtildiği üzere Derrida, modern siyasi kategorilerin teolojik kökeni konusunda Schmitt’le hemfikirdir ancak Schmitt’in siyasi egemenliği mucizeyle ilişkilendirmesinden ortaya çıkan siyasal olan ile teoloji arasındaki seküler örtük analogi görüşünü ve bu analogiyi reddeder (Cassatella, 2015, s. 199-200).

Derrida'nın dini yazıları, sürekli olarak “gelecek demokrasiyi” şekillendirme hedefiyle ilişkilendirilmektedir. Naas'a göre, egemenliğin birliği ya da mutlaklığı, Batı Avrupa'nın belirli bir siyasi tarihine ve Hristiyanlığın dini mirasına dayanmaktadır. Bu miras, tartışılması ve yeniden değerlendirilmesi gereken bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Naas, Derrida'nın 1980'lerden itibaren ölümüne kadar, herhangi bir dini doktrinin veya dine dayalı kavramların siyasete dâhil edilmesini sorgulayan ve eleştiren bir radikal laiklik anlayışı üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir. Bu eleştiriler, kısmen Schmitt'in teolojik-siyasal analizlerinden ilham almıştır ve Derrida, modern laik kavramların-örneğin halk egemenliği, demokrasi ve dini hoşgörü- ontolojik temellerini sorgulama projesine odaklanmıştır (Naas, 2012, s. 97).

Bu bağlamda Derrida'nın seküler düzenin temellerini açıklarken dini ve mistik unsurları dışlayamayacağı görülmektedir. Derrida, siyasi otoritenin ve hukuk düzeninin sadece rasyonel ya da tamamen seküler kavramlara dayanmadığını, aynı zamanda aşkın ve teolojik bir boyutla ilişkilendirildiğini ileri sürmektedir. Bu görüş, seküler düzenin sabit ve tamamlanmış bir yapı olarak görülemeyeceğini, aksine sürekli olarak değişime ve yeniden değerlendirmeye açık bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. (Cauchi, 2009, s. 11). Bununla birlikte Derrida, teolojik boyutların, siyasi düzenlere sabit bir temel sağlamak yerine, kurucu eylemin özündeki belirsizliği ve seküler düzenin açıklığını vurguladığını öne sürmektedir. Bu belirsizlik ve açıklık, seküler düzenlerin mutlak olmadığını ve sürekli olarak yeniden yorumlanmaya açık olduğunu göstermektedir.

Derrida'nın, teolojik boyutların laik alandaki varlığını vurgulaması, seküler düzenin doğası hakkında daha geniş bir anlayış geliştirilmesine olanak tanımaktadır. Derrida, Schmitt'in modern siyasi kategorilerin teolojik kökenine ilişkin görüşleriyle bazı ortak noktalar taşısa da Schmitt'in siyasi egemenlik ve mucize arasında kurduğu dolaylı analojiyi reddetmektedir. Bu analoji, Schmitt'in geleneksel teolojiye olan yakınlığını ve metafizik bir söylem biçimini sürdürdüğünü göstermektedir. Schmitt'in kavramlar sosyolojisi yaklaşımı, siyasi kavramların tarihsel dönüşümlerini göz ardı etme eğilimindedir ve Derrida, bu tür bir metafizik yaklaşıma eleştirel bir mesafede durmaktadır (Weber, 1992, s. 5-8).

Derrida için laik alan, teolojik boyutlardan bütünüyle arındırılmayan bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, temel bir inanca dayanan kurucu eylemin paradoksal

ve istisnai doğasından kaynaklanmaktadır. Tanrı ya da diğer geleneksel teolojik figürler aracılığıyla mutlak bir istikrar sağlama iddiası yerine, Derrida, laik alanın sınırlarının kapatılamayacağını ve bu alanın sürekli açıklık ve geçicilik durumunda olduğunu vurgulamaktadır. Derrida'nın yaklaşımı, laikliği, Aydınlanma'nın inanç ve akıl arasındaki ilişkisini yeniden ele alarak, farklı bir aşkınlık anlayışının temellerini atmaya yönelik bir çaba olarak sunmaktadır. Bu bağlamda, temel inanç vurgusu, siyasi ve felsefi yapıların dengesiz ve tarihsel olarak açıklığa açık olduğunu gösterir. Derrida, dini kaynakların bu yapıları engellemekten çok, onların varlıklarını mümkün kılan unsurlar olarak rol oynadığını savunmaktadır (Derrida, 1982, s. 1-5). Dolayısıyla Derrida'nın sekülerliğe dair özgün bakış açısını Schmitt'in görüşlerinden ayıran noktalar oldukça önemli bir uğraktır. Derrida'ya göre, seküler düzen teolojik etkilerden arınmış bir yapı değildir, ancak bu etkileri sabit ve değişmez bir şekilde ele almak da hatalıdır. Derrida, Schmitt'in teolojik kavramları seküler siyasetin temel taşları olarak görmesini, tarihsel dönüşüm ve eleştirel sorgulama eksikliği nedeniyle eleştirmektedir. Derrida'nın yaklaşımı, sekülerliğin teolojik boyutlarla dinamik bir ilişki içinde olduğunu ve bu ilişkinin tarihsel ve eleştirel bir perspektifle sürekli yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Derrida'nın kozmopolitizmden hoşgörüye ve sivil birlikteliğe kadar görünüşte seküler olan kavramların teolojik kökenlerini ortaya çıkarma çabası oldukça önemlidir. Derrida'nın sekülerleşmeyi kendisi için değerlendirdiği yerlerde, kendisi de fazla teolojik olduğu için reddedilir. "Kutsal ve seküler arasındaki karşıtlık naiftir" yani saflıktır der. Ona göre bildiğimizi sandığımızın aksine, hiçbir zaman seküler bir çağa girmedik. Seküler fikri baştan sona dinseldir gerçekte Hıristiyanlıktır" (Derrida, 2005, s. 141). İnanç ve Bilgi'nin sonunda Derrida (2002a), basitçe sekülerizmin ya da laikliğin savunucusu olmanın içerdiği naiflikten bir kez daha bahseder. Bunun nedeni yine laikliğin kendisinin teolojik olanla, hatta Hıristiyanlıkla ilişkili olarak tanımlanmasıdır. Burada denilebilir ki, Derrida, inanç, ilişki ve kutsallık arasındaki karmaşık bağlantıları ele alırken, sekülerleşme ve kutsallık arasındaki gerilimi sorgulamaktadır. Derrida'ya göre inanç, öteki olana yönelmiş bir hitap içermektedir. Bu, inancın, bireyin kendi dışında bir varlıkla ilişki kurma ihtiyacından kaynaklandığını ifade eder. Ancak bu ilişki, doğrudan bir bağlantı değil, bir kesinti veya ilişkisizlik olarak da anlaşılabilir. Yani, inanç, tam anlamıyla bir birlik ya da mutlak bir ilişki değil, bir ayırım ve mesafe üzerinden anlam

kazanır. Derrida burada, kutsal kavramının ele alınışını sekülerleşme ve kutsaldan arındırma (desakralizasyon) bağlamında tartışmaktadır. Sekülerleşme genellikle dini unsurların kamusal ve politik alanlardan çıkarılması olarak anlaşılırken, Derrida daha radikal bir yaklaşımı önermektedir. Kutsal olanın Hristiyan teolojisinin geleneksel kavramlarından tamamen arındırılması olarak adlandırılan bu süreç negatif teoloji gibi dini düşünce geleneklerini aşan bir anlayışa karşılık gelmektedir. Negatif teoloji, Tanrı'nın doğasının bilinemez olduğunu ve Tanrı'yı tanımlamak yerine yalnızca ne olmadığını söyleyebileceğimizi savunan bir teolojik yaklaşımı ifade etmektedir. (Derrida, 1998, s. 64-65). Dolayısıyla burada üzerinde durulması gereken nokta inancın ilişkili olduğu öteki ile her zaman bir mesafe barındırması ve bu mesafenin, onun kutsal bir nitelik taşımasını sağlamasıdır. Ancak bu kutsallık, geleneksel anlamda bir dini kutsallık değildir; aksine, kutsaldan arındırma ve negatif teoloji üzerinden yeniden tanımlanan bir yapıdadır. Dolayısıyla burada görülen, sekülerleşme ile kutsallık arasındaki gerilimin Derrida tarafından eleştiriliyor olmasıdır. Bununla birlikte fark etmemiz gereken husus, sekülerleşmenin, modernitenin sunduğu gibi açık ve kesin bir süreç olmadığıdır. Sekülerleşme, kutsallık ve dindarlık gibi insan deneyiminde iç içe geçmiş bir kavramdır ve hiçbir zaman tamamen birbirlerinden ayrılamazlar.

Yine de burada, aşırı kutsallaştırma ile kutsallıktan arındırma arasındaki bu ilişkide siyasal olanın, dinin ve seküler olanın kutsallıktan arındırılması, belki de belirli bir aşkınlığın ya da mutlak bir müdahalenin ilişkisizliğinin “aşırı kutsallaştırılmasına” yol açmaktadır. Derrida'nın teolojik kavramları ihtiyatlı bir şekilde sekülerleştirmesi, din ve bilimin kökeninde bir tür orijinal inanç olduğu iddiasıyla birlikte düşünülmektedir. Derrida'nın “Söylediklerime bir mucizeye inanır gibi inanın,” diye yazması (1998, s. 83) ile kastettiği şey, “Bana bir mucizeye inanır gibi inanın. Söylediklerim doğru olsun ya da olmasın, doğru olduğunu bileyim ya da bilmeyeyim, her tanıklık, her şahitlik, deneyimlerime her başvurma -bilimde bile- diğerinden bir mucizeye inanır gibi söylediklerime inanmasını ister.” Bu, Schmitt'te olduğu gibi, bir istisna hali ilan eden egemenden gelen mucize değildir, mucizevi bir istisnai durum değil, her edimselliğin, hatta en az istisnai olanın, en sıradan olanın hatta en seküler olanın mucizesidir. Nihayetinde, her olayın mucizesidir, çünkü Derrida'nın *Paper Machine*'de yazdığı gibi, mümkün olanın ötesine geçen olay “bir mucize kadar olağanüstüdür” (Derrida, 2005, s. 161). Naas'a göre, Derrida'da her dil eyleminin yeminli bir inanç, bir “hakikate söz

veriyorum”, bir “ötekine hitap etmek için kendimi angaje ediyorum” biçiminde bir sorumluluk gerektirdiğini bir kez kabul ettiğimizde mümkün olanın ötesine geçerek mucize kadar olağanüstü bir şeyi gerçekleştirmiş oluruz. Derrida’nın sözleriyle “Tanrı’yı yarı-mekanik olarak yarattık” (1998, s. 27). Seküler bir yemin bile bu değiştirilemez Tanrı’yı üretemez, çağıramaz, bir araya getiremez ya da doğuramaz; Tanrı zaten oradadır, hatta var olmadan önce bile. Değiştirilemez olan böyledir (Naas, 2008, s. 75).

Cassatella’ya göre, seküler tam da her zaman inancı içerdigi için her zaman gelecek olandır. Tam da seküler olanın dinden tamamen arındırılmaması ve aslında dinde zorunlu olarak dini olmayan bir şeyi varsayması nedeniyle seküler olan asla ne geçmişte ne günümüzde ne de gelecekte tamamen ya da saf seküler değildir. Derrida’nın seküler olana ilişkin görüşünü, Derrida’nın aklın dinle paylaştığı inanca yaptığı vurgu nedeniyle dine tamamen karşıt olarak değerlendirmemektedir. Derrida’nın temel inanç kavramının seküler görüşüyle ilgisini vurgulayan aydınlatıcı felsefi içgörüler sunarken, Derrida’nın perspektifinin daha politik yönlerini gözden kaçırmaya sebep olma ihtimalini barındırmaktadır. Özellikle de Derrida’nın düşüncesinde temel inancın siyasi temellerle ve sosyo-politik bir gerçeklik olarak seküler alanı anlamak için gerekli görünen otorite, güç ve hukuk gibi belirgin siyasi meselelerle nasıl bağlantılı olduğunu ihmal etmektedir. Cassatella’ya göre Naas, Derrida’nın siyasi kategorilerin teolojik kökenine ilişkin analizine ve Derrida’nın laikliğinde temel inancın rolüne odaklanır, ancak Derrida’nın bu inanca genel olarak siyasi temeller ve özel olarak seküler alan için verdiği büyük öneme yeterince dikkat etmez (Cassatella, 2016, s. 1061-1062). Cassatella’ya göre Derrida’nın seküler olana bakış açısı genellikle bir tür ikili ve köktenci mantıkla karakterize edilen geleneksel modern anlayışlardan ayrılmaktadır. Ona göre Derrida’nın sekülerizmi kendinden emin bir şekilde akla inanç karşısında öncelik veren ve teolojik olanı politik olandan radikal bir şekilde ayıran bir anlayıştır.

O halde sonuç olarak denilebilir ki hiçbir zaman bu şekilde tematikleştirmemiş olsa da Derrida’nın sekülerizme bakış açısı 1980’ler ile 2000’lerin başı arasında yayınlanan bir dizi siyasi-hukuki makalede bulunabilir. Bu makalelerde, sekülerleşme ve din üzerine, seküler olana bakışını ortaya koymak için bir bağlam sağlamak amacıyla önemli düşünceler sunmaktadır. Derrida geleneksel sekülerleşme teorisinin bazı yönlerini kabul etmekle birlikte, bazı temel varsayımlarını da sorgulamaktadır. “Siyasalın

sekülerleşmesi” ya da demokratik yaşam olarak adlandırdığı şeyin, yani dinin devlet güçlerinden ayrıştırılmasının önemini kabul etmekle birlikte, sekülerleşmenin dini (Hristiyan) bir kavram olduğuna ve seküler ve kutsal deyimler arasında ve kutsal deyimlerin kendileri arasında sorunlu bir ilişki içerdiğine inanmaktadır. Geleneksel sekülerleşme teorilerinin aksine Derrida, teolojik ve politik olan arasındaki radikal ayrımı reddeder ve bu nedenle Aydınlanma’nın “belirli bir geleneğini” bir kenara bırakır. Örneğin İnanç ve Bilgi’de, Aydınlanma’nın eleştirel ruhuna olan bağlılığını kabul etmekte ve dini dogmatizm, ortodoksluk ve köktendinciliğe karşı cumhuriyetçi demokrasiyi desteklemek için bu ruhun yanında yer almaktadır. Ancak köktendincilik ve şiddetin sadece dinlerle sınırlı olup olmadığını ve seküler anlayışları ve siyaseti de etkileyip etkilemediğini de sorgulamaktadır.

Derrida’nın ifadesinde yer bulan fikirleri modern savaşların dinsel kökenlerine dair oldukça önemli bir noktaya işaret etmektedir. Buna göre Derrida, tarih boyunca köktenci dinî akımların barbarlık ve suçlarıyla ilişkilendirildiğini hatırlatarak bu söylemi sorgulamaktadır. Ona göre, Yahudi-Hristiyan Batı’nın uluslararası hukuk, demokrasi ve ulusların egemenliği gibi modern idealler adına gerçekleştirdiği savaşlar veya müdahaleler de din savaşları kategorisine dâhil edilebilir. Modern savaşların bu şekilde din savaşları olarak nitelendirilebileceğini öne sürerek, bu çatışmaların sözde “seküler” temellerinin altında da dinsel veya teolojik unsurların var olabileceğini ima etmektedir. Sekülerlik iddiası, bu savaşların dinsel bağlardan tamamen bağımsız olduğunu savunsa da Derrida bu iddianın ihtiyatlı bir incelemeye ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedir: “Bir din savaşını, din savaşı olarak belirlemek için dinselliği sınırlandırdığımıza emin olmamız gerekir” (Derrida, 2014, s. 34) ifadesiyle, dinin nerede başlayıp nerede bittiği konusunda net sınırlar koymanın zor olduğunu belirtmektedir. Üstelik modern savaşlar genellikle insan hakları, demokrasi, ulusların egemenliği veya insani müdahale gibi sözde yüksek ahlaki gerekçelerle meşrulaştırılır. Derrida’ya göre bu gerekçelerin tamamen seküler ve dinsel olmayan değerler olduğu da düşünülebilir ancak bu varsayım sorgulanmalıdır. Bu “haklı nedenler,” Batı’nın Yahudi-Hristiyan geleneğinden türemiş olabilir ve dolayısıyla savaşlar, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde teolojik temellere dayanıyor olabilir. Dolayısıyla sonuç olarak denilebilir ki, Derrida, sekülerleşme söyleminin iddialarına eleştirel bir mesafeden yaklaşmaktadır. Modern savaşların ve müdahalelerin yalnızca seküler nedenlere dayandığına inanmanın, bu savaşların altında

yatan dini veya teolojik etkileri görmezden gelmek anlamına geldiğini ifade ederek aslında bir çelişkiye işaret etmektedir. Böylelikle Derrida'nın modernitenin sekülerleşme iddialarının arkasında teolojik unsurların gizlenebileceğini ve sekülerliğin, kendisini teolojik geçmişinden tamamen koparmasının mümkün olmadığını tartıştığı görülmektedir. Derrida, din savaşları örneği üzerinden bizleri modern kavramları yeniden düşünmeye ve bu kavramların sekülerleşme bağlamında nasıl işlediğini sorgulamaya davet etmektedir.



3. BÖLÜM

EGEMENLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Egemenliğin doğası siyaset teorisyenleri, uluslararası hukukçular ve sosyal bilimciler arasında tartışılmaktadır. Bu kavramın anlaşılması ve yorumlanması, çağdaş siyasi gelişmelere ve küresel ortama bağlı olarak sürekli değişmiştir. Terimin kullanımındaki esneklik, farklı ideolojiler, siyasi sistemler ve yönetim tarzları arasında değişiklik göstermiştir. Devlet egemenliği hakkında önceki bölümlerde belirtildiği üzere, mutlakiyetçilik döneminde Jean Bodin ve Thomas Hobbes'un çalışmalarında, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun halkın iradesini ve demokratik yönetimi vurgulayan düşüncelerinde yer almıştır (Ağaoğulları, 2015, s. 585-587). Kıta Avrupası geleneği, egemenliğin toprak temelli olduğunu öngörür. Devletlerarası antlaşmalar, toprak ve egemenlik üzerine kurulur. Bu geleneğe göre, egemenlik, bir devletin sahip olduğu topraklar üzerinde geçerlidir ve bu topraklar, devletin varlığının ve gücünün sınırlarını belirler. Schmitt'e göre, geleneksel egemenlik anlayışı, savaşın başlatılması ve sonlandırılması hakkını, egemenliğin temsilcisi olan kral veya liderine verir. Kralın savaşa karar verme yetkisi, siyasal bir eylem olarak kabul edilir ve sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu, egemenliğin karar verme yetkisini elinde bulunduran bir kişi tarafından kontrol edilen mutlak bir güç olduğunu gösterir. Geleneksel "*Jus Publicum Europaeum*" anlayışında, savaş yalnızca ordular arasında ve belirli bir mekân ve zamanda gerçekleşir. Siviller, savaşın dışında tutulur. Bu, egemenliğin savaşın kapsamını ve yöntemlerini belirlemesi gerektiğini, egemenliğin sınırlarının yalnızca askerî gücü değil, aynı zamanda savaşın yönünü ve kapsamını da belirlediğini ifade eder (Çelebi, 2008, s. 158-159). Geleneksel olarak devlet egemenliğinin kökeni olarak tanımlanan Westphalia Anlaşması'ndan⁸ (Phillpot, 2001, s. 4) küreselleşmenin artmaya başladığı döneme kadar egemenlik, siyasi sistem ne olursa olsun her zaman belirli bir toprak ve nüfus üzerinde otorite kullanılmasını içermiştir. Bu bölümde, egemenliğin dönüşümü ve günümüzde taşıdığı karakter ile egemenlik tartışmalarının dijital ekseninde nasıl şekillendiği ele alınacaktır. Derrida'nın egemenliğin teoloji politik okumasını yaparken, egemenliğin

⁸ Westphalia Anlaşması birçok düşünüre göre, bir devrim olarak kabul edilen ve uluslararası politikadaki en önemli bağlamsal değişim olarak tanımlanan, Avrupa'nın Orta çağ dünyasından modern uluslararası sisteme geçişi olarak tanımlanmaktadır.

dönüşümünü anlamamıza katkı sağlayacak kavramlar, tezin birinci ve ikinci bölümlerinde kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Bu kavramlar, günümüzde de egemenliğin yaşadığı dönüşümde önemini ve geçerliliğini sürdürmektedir. Örneğin, ölüm cezası kavramı, Derrida'nın egemenliğin teoloji politik okumasındaki belirgin bir yansımasıdır. Ancak, dijital egemenlik bağlamında bu kavramın anlamı, merkeziyetsizleşen bir düzlemde nasıl farklılıklar göstereceği sorusu, farklı bir tartışma alanına kapı aralamaktadır.

Batı siyasi düşüncesindeki, özellikle güç kullanımına ilişkin eski egemenlik anlayışı, yönetim ve otoriteye ilişkin fikirlerdeki tarihsel değişimler nedeniyle kalıcı olmamıştır. Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty* (2001) adlı kitabında, iki büyük tarihsel devrimin modern egemenlik kavramının yükselişini açıkladığını ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, Westphalia Antlaşması ile doruğa ulaşan ve Protestan Reformu tarafından yönlendirilen bir değişim olarak, Avrupa'da Orta çağ Hristiyan âleminin yerini bağımsız devletler sisteminin almasıdır. İkincisi ise 1960 civarında sömürge sisteminin sona ermesi ve bu devlet sisteminin küresel olarak yayılmasıdır (Johnson, 2014, s. 70).⁹

Daha önceki bölümlerde vurgulandığı üzere, Schmitt'in egemenlik krizine işaret ettiği sürecin temel sorumluları sekülerleşme, nötralizasyon ve depolitizasyon olarak belirlenmiştir. Çelebi'ye göre, Schmitt'in düşüncesindeki dayanak noktalarından biri, Devlet ve Kilise arasındaki iktidar paylaşımının oluşumudur. Bu durum, egemenlik ve siyasal gücün merkezi bir yapıya dönüşmesini engellemiş ve böylece depolitizasyon sürecini başlatmıştır. Devlet ile Kilise arasındaki bu iktidar paylaşımı, devletin siyasal alandaki etkisini sınırlamış ve egemenlik kavramının zayıflamasına yol açmıştır. Bu

⁹ Yalnızca egemenliğe odaklanmadan siyasi dönüşümün daha karmaşık açıklamalarını sunan örnekler de bulunmaktadır. Johnson çalışmasında bu konuyla ilgili çeşitli örneklerde bulunmuştur. Bunlardan biri olan Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order* (2011) adlı eserinde Fransız Devrimi'ne kadar siyasi düzenin gelişimini incelemektedir. Farklı kültürlerin bu gelişime nasıl katkıda bulunduğunu ve Avrupa'nın birden fazla devlet modeli ürettiğini vurgular. En başarılı modeli, güçlü hukukun üstünlüğü ve merkezileşmenin siyasi hesap verebilirlikle dengelendiği İngiltere ve Danimarka tarafından temsil edilen "hesap verebilir hükümet" olarak görür. Fukuyama'nın fikirleri, Locke ve Vattel gibi hükümetlerin otoritesinin halktan kaynaklandığını vurgulayan daha önceki teorisyenlerin fikirlerini yansıtmaktadır, ancak bu düşünürlerin yazdığı dönemde gerçek hesap verebilirlik tam olarak kurumsallaşmamıştı. Yine Johnson'ın ifadeleriyle, Niall Ferguson, *Uygurlık* adlı eserinde (2011) farklı bir yaklaşım benimseyerek, egemenlik kavramına vurgu yapmadan, hükümetlerin ve imparatorlukların gelişimine ilişkin analizinde ekonomi tarihine odaklanmaktadır. Bu çeşitli çalışmalar, egemenlik fikrinin siyasi, ekonomik ve entelektüel yaşamdaki daha geniş dönüşümlere yanıt olarak zaman içinde evrildiğini gösteren farklı kaygıları ve bakış açılarını yansıtmaktadır (Johnson, 2014, s. 70).

bağlamda, Schmitt'in devletin krizine dair gördüğü sorun, siyasalın bu şekilde aşındığına dair bir anlayışı ifade etmektedir (Çelebi, 2008, s. 151-152). Ayrıca, egemenliğin tekliğine ve bölünmezliğine vurgu yapan Schmitt'in varoluşsal öteki'yi yabancı olarak tanımlayan siyasal kavramı, günümüz dünyasının ihtiyaçlarına yanıt verememektedir. Derrida'nın, egemenliğin teoloji politik okumasında, Schmitt'in siyasal kavramını başlangıç noktası olarak seçmesinin, Schmitt'in kavramsallaştırmasının keskinliğine karşı gösterdiği mukavemetle ilişkili olduğu ileri sürülebilir.

Derrida'nın son yıllarda yaptığı çalışmalar, egemenlik meselesinin teoloji politik yönlerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda, Derrida'nın kullandığı kavramlar, egemenliğin dönüşümünü açığa çıkarmakta ve dijitalleşen çağda egemenliğin anlamını sorgulamaktadır. Egemenlik, dijitalleşen bu dönemde hala teoloji politik bir okuma ile değerlendirilebileceği gibi, ontoteolojik bir temele de sahip olabilir. Derrida'nın Carl Schmitt ile hemfikir olduğu egemenliğin ontoteolojik temeli, dijital egemenlik bağlamında hala geçerli olmaktadır. Dijital egemenlik ve siber uzay, Derrida'nın çalışmalarında bilinmezlik ve belirsizlikle bıraktığı düzleme karşılık gelmektedir. Derrida *Memoires: For Paul de Man*'da, dekonstrüksiyon ve teknoloji arasındaki yakın bağın altını çizmektedir: "Düşünce ve teknoloji arasındaki ayrımı sorgulayarak başlamayan... hiçbir dekonstrüksiyon yoktur... ne kadar gizli, incelikli, yüce ya da inkâr edilmiş olursa olsun." (Derrida, 1989, s. 108)

Bugün, merkeziyetsizleşen bir dünyada egemenlik tartışması yapılırken, devletler egemenlik haklarını yeni aktörlerle paylaşmak zorunda kalmaktadır. Bu dönemde, toprak egemenliğinin eskisi kadar belirleyici olmadığı gözlemlenmektedir. Ayrıca, ontoteolojik temeli Tanrı'dan aldığı güçle tanımlanan kadir-i mutlak egemenlik, dijitalleşen çağda yerini veriler ve datalar üzerinden şekillenen bir egemenlik anlayışına bırakmaktadır. Bu bağlamda, veriye sahiplik kavramı, egemenliğin yeni temeli haline gelirken, devlet egemenliği eskisi kadar güçlü bir konumda değildir. Bunun yerine, egemenliğin farklı aktörlerinin gücü artmış ve bu değişim, egemenlik anlayışını yeniden şekillendirmektedir.

Egemenliğin dönüşüm sürecinde teknolojinin gelişimi ve dijitalleşme, temel bir dönüm noktası olarak Derrida'nın bellek kavramı üzerinden önemli bir tartışma alanı sunmaktadır. Data, veri ve arşivleme konularına ilişkin çalışmalar, bu dönüşümde kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü neyin arşivlenebilir olduğu ya da neyin veri olarak

tanımlanacağı meselesi, egemenliğin yeniden şekillendiği bu bağlamda, egemenliğe ilişkin bir karar sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla arşiv kavramı Derrida'ya göre egemenliğin bir tecessümüdür (Derrida, 1995, s. 10).

Arşiv konusu, özellikle Derrida'nın çalışmalarında oldukça önemli bir yerde bulunmaktadır. Tarihçiler, edebiyat eleştirmenleri, sosyologlar, antropologlar, siyaset bilimciler, filozoflar ve diğer alanlardan uzmanlar, arşiv kavramının anlamını sorgulamaya başlamışlardır. Bu konuda tam bir fikir birliği sağlanamasa da arşivlerin hem akademik çalışmaların hem de demokratik toplumların işleyişi için kritik bir öneme sahip olduğu konusunda ortak bir görüş birliği vardır. Arşivler, bilimsel araştırmaların temeli olan belgelerin saklandığı alanlar olarak kabul edilirken, aynı zamanda devletin yasalarının muhafaza edildiği yerlerdir. Bu anlamda, arşivler siyasi gücün uygulandığı ve haklı gösterildiği alanlar olarak da işlev görür (Sjöstrand, 2021, s. 149) Derrida, *Archive Fever: a Freudian Impression*'da bir dipnotta, “hafızanın değilse bile arşivin kontrolü olmadan siyasi iktidar olmaz. Demokratikleşme her zaman, arşive erişim ve onun oluşturulmasına katılım üzerinden değerlendirilir” şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. Bir toplumun demokratikliği, arşivlerinin ve yurttaşların kolektif hafızasının ne kadar erişilebilir ve denetlenebilir olduğuyla doğru orantılıdır. Bunun tam tersine, az demokratik toplumlarda arşivler, genellikle siyasi iktidarı elinde bulunduranlar tarafından kontrol edilir (Derrida, 1995, s. 4).

Derrida'ya göre, arşivin siyaseti meselesi, diğer siyasi meseleler arasında tekil ve izole bir soru olarak ele alınamaz. Aksine, siyasal alanın tamamını etkileyen ve şekillendiren temel bir sorunsal olarak belirir. Dolayısıyla egemenlik, yalnızca hafızanın değil, aynı zamanda arşivin denetimi ile mümkün hale gelir. Demokratikleşme süreci de bu bağlamda değerlendirildiğinde, arşive erişim, onun oluşturulması ve yorumlanması, demokrasinin işlerliğini ve kalitesini belirleyen önemli bir ölçüt haline gelir. Bu bağlamda Derrida'ya göre, demokratik normların ihlalini ve bu sürecin tıkanmasını, arşivlerin erişime kapatılması ve kontrol altında tutulması üzerinden analiz etmek mümkündür. Tarih yazımı üzerinde devlet gücünün etkisi, arşivin baskılanması ve gizlenmesi gibi önemli kavramsal sorunları da gündeme getirir. Derrida, arşivin egemenlikle olan ilişkisini daha geniş bir bağlama yerleştirir ve bu tartışmayı derinleştirir. Bununla birlikte, Derrida'nın vurguladığı bir diğer önemli mesele, arşivlerin

oluşturulması ve yönetiminde toplumsal cinsiyetin rolüdür. Fransa'daki tarihçilerin büyük çoğunluğunun erkek olması olgusuna yönelik gözlemi, Derrida'ya göre tesadüfi olmaktan uzaktır. Bu gözlem, arşivin egemen güç ile belirlendiğini gösterir (Derrida, 1995, s. 4).

Stiegler'in belirttiği gibi, yurttaşlığın her zaman teknolojik bir yönü olmuştur. Yunan polis devletine kadar uzanan bir geçmişte, siyasi hayata katılmayı mümkün kılan yazı teknolojisi hâkim olmak vatandaşlığın bir koşulunu oluşturmaktaydı. Yine de antik çağın teknolojisi, zamanı ve mekânı yok eden ve insan toplumlarının hızını artıran çağımızın teknolojikleşmesi ve dijitalleşmesinden radikal bir şekilde farklıdır. Derrida'ya göre, dünyanın giderek hızlanan bu teknolojikleşmesi siyaseti de iyi ya da kötü yönde değiştirmektedir (Derrida ve Stiegler, 2002b, s. 63).

Derrida, doğal belleğimiz ile bilgi edinmek amacıyla kullandığımız protez araçlar arasındaki farkı tartışırken, bu ayrımın egemenlik ve bellek ilişkisini yeniden ele almayı gerektirdiğini öne sürer. Hatta Derrida, anı (memorial) ve anıt (memorial) kelimeleri arasındaki ayrımı vurgularken tek farkın aksan veya ses olduğunu belirtir. Kelimenin Fransızcasının ise memento yani hatıra anlamına geldiğini vurgular (Derrida, 1989, s. 105). Derrida burada semantik yöntem kullanarak belleğe dair bir tartışma yürütür. Gere'ye göre Derrida'nın *Memoires: For Paul de Man*'da, Paul de Man'ın *Gedächtnis* (düşünen bellek) ve *Errinerung* (içselleştiren bellek) ayrımına yaptığı vurgu, belleğin teknik boyutu ile yazı sanatı, maddi yazı ve dışsallık arasındaki indirgenemez bağı işaret etmektedir (Gere, 2012, s. 46-47). Derrida'ya göre bu bağ, dijitalleşme bağlamında bellek kavramının yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Derrida'nın düşünce ile teknoloji arasında kurduğu bu bağlantı, bellek aracılığı ile anımsanmaktadır (Derrida, 1989, s. 107). Dijital arşivleme yöntemlerinin geçirdiği dönüşüm, yalnızca yapay belleğin niceliksel boyutunu değil, aynı zamanda niteliksel yapısını da etkilemektedir. Gere'ye göre Derrida, bu değişimin belleği, insanın sözde içsel belleğiyle ve hakikatle ilişkisi açısından yeniden düşünmeyi zorunlu kıldığını ifade eder. Yapay bellek olarak adlandırılan bu olgu, geçmişin ritim ve boyutlarından ayrılan bir dönüşümü temsil etmektedir. Bu dönüşüm, bilgi bankalarının ötesine geçerek teknolojik, kültürel, sanatsal ve felsefi alanları, aynı zamanda gelecekle kurulan ilişkileri etkileyen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla, egemenliğin dijitalleşme sürecinde aldığı

biçim, veri ve arşivleme pratiklerinin yalnızca teknik bir mesele olmadığını, aynı zamanda siyasal bir karar alanı oluşturduğunu ortaya koymaktadır (Gere, 2012, s. 46-47).

Derrida, *Archive Fever* adlı eserinde, arşivin canlı, kendiliğinden ve psişik belleğimizin dışsallaştırılmış bir tamamlayıcısı olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda, arşivin varlığı, içsel ve canlı deneyimin kökensel ve yapısal olarak bozulduğu noktada anlam kazanır. Derrida'ya göre arşiv, ölüm dürtüsüyle de ilişkilendirilir; çünkü arşivin varlığını sürdürebilmesi, aynı zamanda onun yıkımla karşı karşıya kalma ihtimalini de beraberinde getirir. Derrida, arşivin, ezberleme, tekrarlama, yeniden üretme veya ifade etme imkânını güvence altına alan bir harici yere gönderilmeden mümkün olamayacağını belirtir. Ancak bu tekrarlama zorunluluğu, ölüm dürtüsüyle ayrılmaz bir ilişki içerisinde. Bu durum, arşivi mümkün kılan ve koşullandıran her şeyin aynı zamanda onu yıkıma açık hale getirdiğini ifade eder. Derrida, bu bağlamda, unutkanlığın arşivin anıtsallığının merkezine yerleştiğini vurgular. Ayrıca Derrida, psikanalizin ne ölçüde iletişim ve arşivleme teknolojileri tarafından şekillendirildiğini tartışmaya açar. Freud ve çağdaşlarının, günümüz teknolojik araçlarına örneğin telefon kartları, taşınabilir kayıt cihazları, bilgisayarlar, yazıcılar, faks makineleri, televizyonlar, telekonferans araçları ve özellikle e-postaya erişimleri olsaydı, bu durumun psikanalizin doğasını nasıl etkileyeceğini sorgular. Derrida'nın bu tartışmaları, teknolojinin bellek ve arşivleme süreçlerindeki yapısal etkisini yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır (Derrida, 1995, s. 19).

Derrida, arşiv kavramını bir yandan koruma ve muhafaza dürtüsüyle ilişkilendirirken, diğer yandan onu bir yıkım ve yok etme dürtüsüyle bağdaştırarak arşiv ateşi kavramını ortaya koyar. Bu, Derrida'nın genel düşünsel yaklaşımına uygun olarak, arşivin yalnızca bellekle değil aynı zamanda unutma, sınırlılık ve sonlulukla da içkin bir ilişkiye sahip olduğu fikrini göstermektedir. Arşivin sürekliliği ve koruma işlevi, aynı zamanda onun yıkım tehdidiyle karşı karşıya olmasıyla mümkündür; yani arşivde muhafaza edilen her şey, yok olma ihtimali ve fanilikle birlikte var olur. Derrida'ya göre arşiv yalnızca bellek ve tarih açısından değil, aynı zamanda siyasal iktidar ve egemenlik açısından da kritik bir rol oynar. Egemenlik, bir anlamda arşivin oluşturulması, kontrol edilmesi ve yorumlanması üzerinde otorite kurmaktır. Ancak bu otorite yalnızca koruma dürtüsüyle sınırlı değildir; aksine, arşivin yıkımı ve manipölasyonu da iktidarın aracı haline gelir.

Dolayısıyla arşiv ateşi olarak arşivden bahsedilmesi, egemenliğin bu farmakon benzeri çift yönlü doğasına işaret eder: Egemen güç, arşiv üzerinde hem bir koruma hem de bir imha yetkisini elinde tutar. Bu yıkıcı dürtü, Derrida'nın tabiriyle, arşivin sürekliliğini tehdit eden ama aynı zamanda onun varlığını koşullayan bir tür radikal sonluluk olarak belirir (Derrida, 1995, s. 19).

Egemenlik, yalnızca arşivlere erişimi sınırlandırmakla değil, aynı zamanda hangi belgelerin korunacağı, hangi anlatıların muhafaza edileceği ve hangilerinin bastırılacağı üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu bağlamda Derrida, arşivin tabakalaşmasını, katmanlaşmasını ve tortulaşmasını bir tür iktidar mekanizması olarak bir benzerlik içinde ele alır. Egemen güç, yalnızca belgelerin fiziksel kontrolüyle değil, aynı zamanda onların nasıl okunacağı, nasıl hatırlanacağı ve nasıl unutulacağı üzerinde de hakimiyet kurar. Bu bağlamda, bir yaranın katmanları gibi hafifçe aralanmalarına dair metaforu, arşivin farklı tabakalarına yapılan her müdahalenin yeni anlamlar üretme ve eski anlamları bastırma potansiyeline işaret etmektedir. Derrida'nın bu noktada arşivin katmanlarına ve adeta bir yaranın kesik izlerine yaptığı vurgu, arşivin salt statik bir bellek deposu olmadığını, aksine sürekli yeniden yazılan ve yeniden yorumlanan dinamik bir yapı olduğunu gösterir. Bu da arşivi etiko-politik bir sorun haline getirir. Egemenlik, yalnızca mevcut arşivi kontrol etmekle kalmaz, aynı zamanda hangi katmanların görünür olacağına, hangi yaraların açık kalacağına ve hangilerinin kapatılacağına karar verir. Dolayısıyla, arşivle egemenlik arasındaki ilişki, Derrida'ya göre, saklanma kurgusuna göre arşiv hem bellek hem de unutuş üzerindeki iktidarı temsil eden etiko-politik bir gerilim alanıdır.

Derrida'nın arşiv ateşi kavramı, egemenliğin arşiv üzerindeki gücünü yalnızca koruma ya da muhafaza bağlamında değil, aynı zamanda yıkım ve bastırma bağlamında da tanımlar. Egemenlik, bu çelişkili dürtülerin her ikisini de bünyesinde barındırır. Arşivin katmanlarının arkeolojik bir kazıya meydan okuması gibi, egemenlik de arşivin kontrolünü elinde tutarak geçmişi yeniden inşa etmeye, yeni anlatılar yaratmaya ve eski anlatıları bastırmaya devam eder. Bu bağlamda, Derrida'ya göre arşivle egemenlik arasındaki ilişki, yalnızca belgelerin fiziksel kontrolünden ibaret değil, aynı zamanda bu belgeler üzerinden tarihsel anlamın ve belleğin yeniden inşası üzerinde bir güç kurma meselesidir (Derrida, 1995, s. 19).

Egemenliğin dönüşümünü, arşivin siyaseti ve dijital egemenlik kavramları etrafında yeniden düşünürsek, Derrida'nın arşive dair tartışmalarını dikkatlice incelememiz gerekecektir. Bu bağlamda arşiv, yalnızca geçmişin muhafaza eden bir araç değil, aynı zamanda siyasal gücün şekillendiği, korunduğu ve yeniden üretildiği bir mekandır. Modern dijital rejimler, yalnızca bireysel mahremiyeti tehdit etmekle kalmaz, aynı zamanda arşivlerin düzenleniş biçimini manipüle ederek toplumsal belleği ve siyasal alanı dönüştürmektedir. ABD ve diğer ülkelerdeki elektronik gözetim faaliyetleri, teknolojinin yalnızca bireysel yaşamların sınırlarına müdahale etmekle kalmadığını, aynı zamanda siyasal egemenliğin doğasını köklü bir şekilde değiştirdiğini göstermektedir. Stiegler'in hafızanın sanayileşmesi kavramı bu bağlamda özel bir öneme sahiptir; çünkü dijital teknolojiler, kolektif belleği ekonomik ve politik çıkarlar doğrultusunda yeniden şekillendirerek, toplumsal hafızanın üretimi ve aktarımını hegemonik bir zemine oturtmaktadır. Teknolojik arşivlerin bu yeni egemenlik biçimi, bireyler ve toplumlar üzerinde sınırsız bir kontrol mekanizması kurarak, siyasal olanla özel olan arasındaki sınırları silmektedir. Ancak bu dönüşüm, yalnızca bir müdahale ya da baskı mekanizması olarak görülmemeli, aynı zamanda direnç ve alternatif siyasal vizyonların doğabileceği bir alan olarak da ele alınmalıdır. Derrida'nın arşivin her zaman politik olduğu ve her zaman şiddet içeren bir güç oyununa dahil olduğu görüşü, dijital egemenlik çağında hafızanın kontrolüne karşı siyasi bir irade oluşturma gerekliliğini vurgular. Stiegler'in çağrısıyla birlikte düşünüldüğünde, hafıza siyaseti yalnızca geçmişin korunması değil, aynı zamanda geleceğin şekillendirilmesi için bir direnç alanı yaratmayı ve bu alanı gerektiğinde devlet müdahalesiyle desteklemeyi gerektirir. Bu bağlamda, arşivlerin hem bireysel hem de kolektif hafızayı kontrol eden dijital rejimlere karşı direnişin ve yeniden inşa sürecinin kilit noktası olduğu açıktır (Gere, 2012, s.139).

Derrida, teknolojinin insanlıkla, onun dünyasıyla, düşünce ve zamanla, yaşam ve ölüme ve en önemlisi etik, politika ve dinle olan ilişkisini ortaya koymuştur. Örneğin, teknolojinin bildiğimiz anlamda siyaset kavramını dönüştüreceğini savunmuştur. Modern teknolojinin zamanı ve mekânı sıkıştırma ve fikirleri, sesleri ve görüntüleri yıldırım hızıyla dünyanın dört bir yanına yayma yeteneği, ulus devletler arasındaki sınırları ortadan kaldıracak ve bu da siyaseti yeni bir biçimde, siyasetin ötesinde düşünmeye zorlayacaktır. Bu bağlamda Derrida, siyasetin ötesine geçen ve etik bir çerçeveye oturan bir düşünce biçimini önerir. Ona göre etik, siyaseti kendi kimliğinden uzaklaştırarak onu

tamamen öteki ile ilişkilendirir. Derrida için din de teknolojiyle yakından bağlantılıydı. *Faith and Knowledge*'da Derrida, aynı kökensel ve temel inancın dinin yanı sıra bilim ve teknolojinin de temelini oluşturduğunu göstermiştir. Ayrıca aralarındaki ilişkinin otoimmün olduğunu, yani paradoksal bir şekilde dinin teknolojiyi reddederken bile ondan yararlandığını belirtmiştir. Bu otoimmünite ilişkisi, özellikle dinin tüm gücüyle tepki gösterdiği teknolojik kaynaklara dayanarak hayatı ve kutsal hayatı koruma çabasında belirginleşmiştir (Derrida, 2002a, s. 37).

Gere'ye göre, Bernard Stiegler'in düşüncesi, paleoantropolog André Leroi-Gourhan'ın çalışmalarından önemli ölçüde etkilenmiştir ve bu etki, Derrida'nın düşünce sistemine de yansımaktadır. Stiegler, antropogenez (insanın ortaya çıkışı) ile teknogenez (teknolojinin gelişimi) arasındaki ilişkiyi birbirinden ayrılmaz bir bağlamda ele alarak, bu iki sürecin iç içe geçtiğini savunur. Bu çerçevede, insan yaşamının ve hareketliliğinin oluşmasında teknik unsurların oynadığı merkezi rolü vurgular. İnsan ile hayvan arasındaki farkın, teknik araçların dışsallaştırılması üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Stiegler'e göre, bu dışsallaştırma, insanlığın kökenine ilişkin temel belirleyicilerden biri olarak kabul edilmelidir. Teknik nesneler, hafıza desteği işlevi görür ve Platon'un "hipomnesis" (yardımcı hafıza) kavramının koşulunu oluşturur. Dil ve araç kullanımı, bu sürecin birbirine bağlı ve tamamlayıcı iki yönü olarak ele alınmalıdır. Stiegler, Derrida'nın *Grammatoloji Üzerine* adlı eserinde Leroi-Gourhan'ın fikirlerine doğrudan referans vererek, dijital teknolojilerle ilgili analizlerinin, hafızanın dışsallaştırılmasının günümüzde geldiği noktayı, özellikle de "hiper metin", "e-posta" ve "World Wide Web" gibi unsurları temsil ettiğini belirtir. Stiegler, bu gelişmeleri, yaşamın teknik yollarla giderek daha fazla biçimlendirildiği bir sürecin parçası olarak görür. Derrida'nın yapısöküm anlayışı, özellikle teknolojiye büyük ilerlemelerle, özellikle tekniğin bilimle birleşmesiyle şekillenir. Derrida'nın dekonstrüksiyonu, "hipomnesis" kavramı üzerinden ele alındığında, insanlaşma sürecine dair ilk izlerden dijital arşivleme yöntemlerine kadar uzanan teknik gelişmelerin ve medyanın bütünsel bir düşünsel çerçevesini içerir. Bu bağlamda, teknik ve dijital arşivleme biçimleri, Derrida'nın "arke-yazı" kavramının merkezinde yer alır. Stiegler, Derrida'nın arşiv ve hafıza üzerine düşüncelerinin, dijital egemenlik tartışmalarına yeni bir perspektif sunduğunu savunur. Bu süreçte, teknik ve dijital arşivleme biçimleri, Derrida'nın "arke-yazı" kavramının merkezinde yer alan bir olgu olarak görülmektedir (Gere, 2012, s. 51). Dolayısıyla,

Derrida'nın arşiv anlayışının dijitalleşme ve teknolojik dönüşümle birleşerek egemenlik biçimlerinin yeniden şekillendiği bir zemine işaret ettiği söylenebilir. Arşiv, Derrida'nın ifadesiyle, sadece bilginin saklandığı bir yer değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi düzenin temellerinin inşa edildiği, egemenliğin uygulandığı ve haklı gösterildiği bir alandır. Dijitalleşme ile birlikte, arşivler fiziksel sınırlarından çıkarak dijital ortamda yeniden şekillenmiş ve bu dönüşüm, egemenlik ilişkilerini de etkilemiş, yeni aktörlerin devreye girmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, Derrida'nın belleğe dair kavramları, egemenliğin teoloji politigine işaret etmesinin yanı sıra, egemenliğin dönüşen yapısında da benzer bir incelemenin yapılabileceği bir alan sunmaktadır. Yani, dijital egemenlik, Derrida'nın belleğin ve arşivin toplumsal ve siyasal rollerine dair ortaya koyduğu çerçevede, güç dinamiklerinin nasıl dönüştüğüne dair yeni sorular ve tartışmalar için bir zemin hazırlamaktadır.

3.1. YAŞAYAN BİR KAVRAMDAN GÜNÜMÜZE: DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ

Egemenliğin geleneksel olarak kabul edilen Westphalia Anlaşması'ndaki ilk köklerinden bugün bildiğimiz küresel egemen devletler sistemine kadar dönüşmüş olduğu söylenebilir. Temel fikir değişmemiş olsa bile, kavramın şekli, siyasi örgütlerin ve rejimlerin ihtiyaç ve taleplerini karşılamak için sürekli olarak değişmiş, krallara ve hükümetlere yönetmek için meşru yetki sağlamıştır. Önceki bölümlerde ele alındığı üzere, Westphalia Anlaşması ile tanınan egemenlikten kralların ilahi hakkına, hanedan ve imparatorluk egemenliğine ve halk egemenliğine doğru gelişmiştir. Egemenlik türlerinin isimleri farklı olsa da ana mesaj ve çekirdek öz her zaman aynıdır ya da en azından çok benzerdir. On altıncı yüzyıldan modern zamanlara kadar Bodin, Hobbes, Kant ve Weber gibi düşünürlerin devlet egemenliği hakkındaki çalışmaları ve fikirleri, felsefi tartışmanın eşzamanlı siyasi ve sosyal gelişmeleri yansıtan bir dönüşümünü göstermektedir. İlk ve en etkili düşünürlerden ikisi olan Bodin ve Hobbes, devlet egemenliğini, orta çağ dünyasının ve papalar ve Roma imparatorları tarafından yönetilen Hristiyan ortaklığının sona ermesinin ardından Avrupa'ya düzen getirecek mutlakiyetçi bir devlet olarak tasarlamışlardır. Daha sonra Locke, Rousseau ve Kant, Fransız Devrimi ve sanayileşme sayesinde saygınlık kazanan halk kitlelerinin artan etkisi altında devlet egemenliğinin daha demokratik yorumlarını sunmuşlardır. Son olarak Weber'in çalışmaları, devlet egemenliği kavramının yirminci yüzyılın başında hala oynayacak bir rolü olduğunu öne

sürmüştür. Schmitt'in egemenliğe dair tanımı ve yine egemenin kriz anında dosta ve düşmana karar vermeye muktedir oluşu, siyasal olan kavramının işaret ettiği Schmittyen bağlamın getirdikleri düşünüldüğünde egemenlik literatürünün tarihsel seyri, düşünürlerin egemenliğin nasıl kullanıldığından ziyade egemenliğin kaynağı ile ilgilendiklerini göstermektedir. Bu noktada bu kaynak Schmitt'e göre oldukça onto teolojiktir. Derrida da bu durumu desteklerken egemenlik kavramını dekonstrükte etmenin teolojik kökenini asla unutmamak ve etkilerini fark ettiğimiz her yerde onu sorgulamaya hazır olmak gerektiğini düşündüğünü akılda tutmak gerekmektedir.

Daha önceki bölümlerde egemenliğin tarihsel bağlamında görüldüğü üzere, egemenlik için algılanan otorite kaynağı zaman içinde değişmiştir. Westphalia Anlaşması'ndan önce Avrupa, Orta çağ Latin Hristiyan âleminin başı olarak Papa'nın kozmopolit teoloji politik yargı yetkisiyle yönetiliyordu. Westphalia Anlaşması ve hemen ardından kurulan yeni düzen, hükümdarları kraliyet makamlarını kullanmak için papalık onayı aramaktan kurtardı. Krallar, egemenlik yetkilerinin doğrudan kaynağı olan Tanrı'nın iradesiyle yasal ve meşru yöneticilerdi. Bu düzenleme, otoritenin kaynağını Tanrı'dan halka kaydıran ve halk egemenliği kavramını ortaya çıkaran Fransız Devrimi ve sanayileşmeye kadar değişmeden kaldı. Egemen otoritenin kaynağı olarak halkın iradesi ilk başta cinsiyet ve sosyal sınıf temelinde belirli insan gruplarıyla sınırlı olsa da bu sınırlama kısa süre sonra ortadan kalkmaya başladı. Sonunda halk, bugün kabul ettiğimiz şekliyle yetişkin nüfusun tamamını kapsar hale geldi.

Egemen otoritenin kaynağındaki değişiklikler bir başka kritik gözlemle bağlantılıdır. Devlet egemenliğinin iki unsuru olan toprak ve halk başlangıçtan itibaren tutarlı bir şekilde tanınmış olsa da bunların dengesi değişmiştir. Başlangıçta, egemenlik için toprak ve dış otoriteye vurgu yapılmıştır. Halk otoritenin kaynağı olarak daha kritik bir rol oynamaya başladıkça, denge onların lehine değişti ve devletin kendi haklarına ve egemenliğine içten saygı duyması daha fazla önem kazandı. Bu anlamda denilebilir ki devlet egemenliği, tarih boyunca modern zamanlara kadar varlığını sürdürmüş canlı bir kavramdır.

Butler'ın çalışmalarında egemenlik kavramı, insan yaşamının özünde belirsiz, savunmasız ve diğerlerine bağımlı olduğu düşüncesiyle yakından ilişkilidir (Butler, 2006). Bir başkasının iddialarına bağlı olmanın her biçimi, sosyal normlar ve değerler

gibi unsurlar üzerinden belirli taleplerin öne sürülmesi ve bu süreçte bireysel özerkliğin sınırlandırılması ya da kimi zaman tamamen ortadan kalkması riskini taşır (Lévinas, 1998). Dolayısıyla insan yaşamının bu kırılğan doğası, bir başkasının iddialarına bağımlı olma durumunu kaçınılmaz kılar. Bu bağımlılık, sosyal normlar ve değerler aracılığıyla belirli taleplerin bireyler üzerinde dayatılması riskini taşır. Bu süreçte bireysel özerklik sınırlandırılabilir ya da kimi durumlarda tamamen ortadan kalkabilir. Böylelikle egemenlik ve özerklik üzerine yapılan tartışmalar birbiriyle kesişir ve bu bağlamda, başkalarına bağımlılık ve ilişkiselliğin bireysel bağımsızlık ya da egemenliğin bir parçası mı yoksa önkoşulu mu olduğu sorusu merkezî bir mesele haline gelir. Her iki durumda da başkalarına bağımlılık ve ilişkiselliğin, bireysel bağımsızlığın ya da Derrida'nın perspektifinde egemenliğin bir parçası veya önkoşulu olup olmadığı sorusu etrafında bir mücadele vardır. Derrida, egemenlik kavramını bu perspektiften sorgular ve bu sorgulamayı yalnızca akademik ya da teorik bir gereklilik olarak değil, günümüzde yaşanan kaotik ve belirsiz süreçlerle ilişkilendirilen bir olgu olarak değerlendirir. Derrida'ya göre, insan haklarının evrenselliği ya da mükemmelleştirilebilirliği bağlamında, ulus-devletlerin bölünmez egemenliği, liderlerin dokunulmazlığı ve ölüm cezası gibi egemenliğin geleneksel unsurları giderek daha fazla sorgulanmaktadır (Braun ve Hummel, 2024, s. 4-5).

Teoloji politik çerçevede ele alındığında, bu yeni egemenlik anlayış egemenliğin hem bir otorite ifadesi hem de sürekli bir yaratım süreci olduğunu ortaya koyar. Geleneksel egemenlik, belirli sınırları tanımlarken, dijital egemenlik ise sınırların ötesine geçerek verilerin işlenmesi ve dijital alanların kontrolü ile ilgili hakların nasıl tanımlanacağını tartışmaya açar. Bu anlamda dijital egemenlik, yalnızca bir koruma talebinden ibaret değildir; aynı zamanda dijital teknolojilere ilişkin katılım hakkının, yani bu teknolojilerin aktörler tarafından nasıl şekillendirileceğinin belirlenmesi talebini de içermektedir.

Dijital egemenlikte, bireylerin ve grupların negatif haklarının korunması, egemenliğin teolojik boyutundan kopmayan bir mücadeleyi yansıtır. Teoloji politik açıdan baktığımızda, bu koruma talepleri, geleneksel otoritelerin dijital veriye ve alanlara ilişkin kontrolünde etik bir sınırın çizilmesi isteği olarak okunabilir. Özgürlüğün korunması adına veri yönetiminin egemen aktörlere bırakılması, bir bakıma egemenliğin Tanrı'dan insana geçen otoritesinin yeniden dijital alana taşınması anlamına gelir. Dolayısıyla dijital

egemenlik, bireyler ve gruplar için özgürlük alanlarını genişletme amacıyla onların verileri üzerindeki haklarını güvence altına almayı, bir nevi seküler bir kutsallık zemininde tartışır.

Bu bağlamda dijital egemenlik, klasik egemenliğin teoloji politik temellerini farklı bir zeminde yeniden üretmekte; bireylere, gruplara ve hatta devlet-dışı aktörlere dijital alanlarda koruma, müdahale ve kendi kendini belirleme gücü sunma mücadelesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak, dijital egemenlik, egemenliğin kutsallık boyutunu dijital dünyada da sürdürmek için, veriler ve dijital alanlar üzerinde kurulan teoloji politik hak iddialarının yerini yeniden müzakere etmekte ve farklı bir egemenlik anlayışını ortaya koymaktadır.

Egemenlik kavramı, tarih boyunca belirli toprak sınırları içinde dönüşse de Schmitt'in siyaset teorisindeki egemenlik anlayışı, Derrida'nın bu kavramın teoloji politik bir perspektiften ele alınmasına yönelik eleştirileriyle çelişmektedir. Schmitt'in egemenlik tanımını dijital alana uyarlamak zor olabilir, çünkü bilgi akışı dijital dünyada ulusal sınırlarla doğrudan kısıtlanmamaktadır. Bu nedenle, dijital ortamda egemenlik uygulamak isteyen ulus-devletler yeni stratejiler geliştirmek zorunda kalmaktadır ve bu durum, jeopolitik alanlarda faaliyet gösteren geleneksel egemenlik biçimlerinin sorgulanmasına yol açmaktadır (Jelinek, 2023). Bu da egemenliğin yeni bir krizle karşı karşıya olduğunu göstermektedir.

Önceki bölümlerde vurgulandığı üzere, Derrida Schmitt'in siyasal olan kavramsallaştırması konusunda eleştirel bir duruş sergilemiştir. Ancak egemenliğin geldiği noktada yaşadığı dönüşüm, bir yandan yeni fırsatlar yaratırken diğer yandan yeni tartışmaların kapısını aralamaktadır. Küreselleşme ve teknolojik gelişmeler, telgraf ve uydular gibi önceki yeniliklerin siyasi süreçler üzerindeki etkilerinden tamamen kopuk değildir. Ancak dijital dünyanın analog dünyayla iç içe geçtiği hız, derinlik ve süreklilik uyum sağlamak için daha yoğun ve benzersiz ihtiyaçları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, egemenliğe dair yeni tartışmalar gündeme gelmektedir.

Egemenlik üzerine süregelen tartışmalar, devletlerin dijital egemenlik uygulamalarında başarılı olabilmeleri için belirli bir ön koşulu öne çıkarmaktadır. Devletlerin, dijitalleşen tüm alanlar ve süreçler üzerinde kontrol iddiasında bulunabilecek bir konuma sahip

olmaları gereklidir. Başka bir deyişle, dijitalleşmenin kapsadığı her alanda güç sahibi olmak, bu egemenlik anlayışının temel taşı oluşturmaktadır. Devletler bu gücü elde ettiklerinde, kimin erişim hakkına sahip olacağını, verilerin hangi amaçlarla ve kim tarafından işleneceğini ve daha da önemlisi, bu erişim ve işleme süreçlerinin ilgili aktörlerin özgürlüklerini nasıl şekillendireceğini kısmen de olsa belirleyebilme kapasitesine sahip olacaklardır.

Bu durum, egemenliğin tarihsel gelişimi açısından kritik bir dönüşüm noktasına işaret etmektedir. Egemenlik artık yalnızca toprak mülkiyetine dayanan bir güç ya da ilahi otoriteden türeyen bir egemenlik biçimi olmaktan çıkmış, verinin sahipliğine ve kontrolüne dayanan bir form kazanmıştır. Bu bağlamda dijital egemenlik, yalnızca dijital alanlarda mutlak bir güç uygulamasını değil, daha geniş bir kontrol ve düzenleme kapasitesini içermektedir. Derrida, *Archive Fever* (1994) adlı eserinde, bu dönüşüme ilişkin önemli öngörülerde bulunmuştur. Eserin yayımlandığı tarih olan 1994, teknolojilerinin bugün ulaştığı düzeyle karşılaştırıldığında oldukça erken bir dönem olarak değerlendirilebilir. Ancak Derrida'nın arşiv kavramı, arşivlerin dönüşümü ve özellikle e-posta sistemleri üzerine düşünceleri, dijital teknolojilerin nasıl yeniden düşünülmesi gerektiğine dair önemli bir öngörude bulunmaktadır. Bu nedenle, Derrida'nın arşiv teknolojilerini ele alışı, yalnızca tarihsel bir analiz değil, aynı zamanda dijital egemenlik tartışmalarına bir zemin sunmaktadır.

Derrida, *Archive Fever*'da, e-posta ve elektronik medyanın insanlığın kamusal ve özel alanlarını dönüştürme potansiyeline sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Derrida'nın tartışmaları pratik teknolojik bağlama da değinmesinin yanı sıra temel olarak arşivler ile bellek tartışmaları arasındaki bağlantılara odaklanması nedeniyle dijitalleşme için bir zemin niteliğindedir. Derrida sıklıkla metinde Freud'un çalışmalarına geri dönerek, arşivin insan belleği üzerindeki etkisini teorik bir düzeyde ele alır. Eserin etimolojik bir incelemeyle başlaması dikkate değerdir. Derrida, arşiv kavramının kökenini Yunanca *arkhē* sözcüğüne dayandırır ve bu terimin hem başlangıç hem de emir anlamlarına geldiğini belirtir. Bu analiz, arşivlerin tarihsel olarak iktidar, yasa ve yönetimle olan ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Derrida'nın kavramsallaştırmasında, arşivin kökensel olarak iktidar ve yasayla bağlantılı bir düzenleme aracı olduğunu ve egemenlik ile irtibatının göz ardı edilemeyeceği

görülmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki Derrida'nın arşiv konusundaki tartışması, dijitalleşme çağında arşivlerin ve veri yönetiminin modern egemenlik biçimlerini nasıl dönüştürdüğüne dair daha somut tartışmalara bir temel oluşturabilir. Archive Fever, arşivlerin tarihsel rolüne yönelik bir sorgulama sunarken, aynı zamanda bu rolün dijital teknolojilerin toplumsal ve politik etkileriyle ilişkilendirilmesi gerektiğine dair bir çağrı niteliği taşır (Derrida, 1995, s. 35).

Poster, Derrida'nın *Archive Fever* eserinde, arşivin karakteristikleri ve belirleyici özelliklerini tartıştığını vurgulamaktadır. Derrida'ya göre, bir arşiv söylemin gerekli bir "tamamlayıcısı" ise onun teknik yapısı, yani kendine özgü biçimi, arşiv olarak etkinliğini ve bilgiyi hem zaman hem de kapsam açısından muhafaza etme kapasitesini belirler. Poster, Derrida'nın bu bağlamda elektronik veri tabanlarının yalnızca bu teknik yetenekleriyle dahi Freudyen hareketi dönüştürebileceğini ileri sürdüğünü aktarır. Poster ayrıca, Derrida'nın şu tespitine dikkat çeker: "Arşivleme arşivinin teknik yapısı, arşivlenebilir içeriklerin yapısını da belirler." Bu bağlamda, dijitalleştirilebilen her şeyin saklanabilir olduğunu ifade eder. Poster'a göre Derrida, özellikle otomatik arşivleme işlevine sahip elektronik postanın, yoğun yazışmaları nedeniyle psikanalistler gibi grupların belleğini dönüştürdüğünü öne sürer. Bununla birlikte Poster, Derrida'nın teleteknolojinin daha geniş etkileri üzerinde de durduğunu belirtir. Poster'a göre Derrida, teleteknolojinin etkisinin kamusal ve özel olan olarak adlandırdığı kavramların dönüşümünde belirgin olduğunu ifade etmektedir. Derrida'nın şu sözleri bu noktayı açıklar: "Elektronik posta bugün ... fakstan bile daha fazla, insanlığın tüm kamusal ve özel alanını ve her şeyden önce özel, gizli (özel ya da kamusal) ve kamusal ya da fenomenal arasındaki sınırı dönüştürme yolundadır." Poster, Derrida'nın bu iddiasını detaylandırmaktan kaçındığını, ancak bu dönüşümün birçok kişi tarafından gözlemlendiğini ve kapsamlı bir şekilde yorumlandığını ekler. Poster, elektronik gözetim ve bilgisayar veri tabanlarının özel alanı tamamen ortadan kaldırmasa da azalttığını, bu dönüşümün yalnızca bilgisayarlarla sınırlı olmadığını belirtir. Ona göre, bilgisayarlar modern çağda mahremiyetin aşınmasında önemli bir rol oynasa da bu durum daha geniş bir teknolojik bağlam içinde ele alınmalıdır (Poster, 2013, s. 129).

Devletlerin dijital alanda bağımsız hareket edebilme yeteneği, başkalarına bağımlı olmamak, dış müdahalelere maruz kalmamak ve sömürülmemek gibi unsurları kapsayan

dijital egemenliğin yalnızca bir boyutunu temsil etmektedir. Bu durum kendi içinde tartışmalı bir çerçeve sunsa da Schmitt'in siyasal kavramı bağlamında izler taşıması ve egemenliğin sürekli kendini yeniden üreten veya yok olmayan bir döngüsüne işaret etmesi açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Derrida'nın egemenliğin teoloji politiğini okumaya başladığı Schmitt'in siyasal kavramının egemenlik krizine işaret ediyor oluşu günümüzde dijitalleşme ile birlikte başka bir siyasal olan imkanını oluşturmakta mıdır yoksa bu imkânı yok eden başka bir egemen gücü mü doğurmaktadır ya da güçlendirmekte midir soruları egemenliğin dönüşümünü ilgilendiren kısımları teşkil etmektedir. Dijitalleşmenin bu kriz üzerinden başka bir siyasal alanı mümkün kılıp kılmadığı ya da mevcut bir egemen gücü güçlendirerek bu imkânı ortadan kaldırıp kaldırmadığı soruları, egemenliğin dönüşümüne ilişkin temel tartışmaları oluşturur.

Egemenliğin dönüşümü bağlamında internetin, ulus-devletlerin geleceği ve küresel toplulukların şekillenmesi üzerindeki siyasi etkileri önemli bir yere sahiptir. Poster (2013), internetin İngilizceyi baskın bir dil haline getirerek Amerikan hegemonyasını küresel düzeyde pekiştirdiğini belirtmektedir. Ancak internetin demokratik yapısı, erişim eşitsizlikleri nedeniyle tehdit altındadır. İnternet kullanımında, yoksul kesimlerin dezavantajlı olduğu, hatta internete erişim oranlarının yüksek olduğu ülkelerde bile, varlıklı beyaz erkeklerin kullanıcılar arasında orantısız bir şekilde baskın olduğu gözlemlenmektedir. Poster, her ne kadar internetin yayılması nispeten hızlı ve düşük maliyetli olsa da geniş erişimin sağlanabilmesi için tabandan gelen siyasi hareketlenmelerin kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir. Poster ayrıca, internetin ulus-devletlerin coğrafi sınırlarını zayıflattığını vurgulamaktadır. Siber uzayda gerçekleşen iletişim, fiziksel sınırlarla kolayca denetlenememekte ve bu durum, egemenlik tartışmalarını derinleştirmektedir. Örneğin, 1994 yılında Kanada'daki Teale-Homolka davasında, Kanada hükümetinin, Amerika Birleşik Devletleri merkezli Usenet gönderilerinin Kanada'da erişilebilir olması nedeniyle bilgi karartma girişimleri başarısız olmuştur. Bu gibi olaylar, ulusal hükümetlerin, iletişimsel eylemleri denetim altına alabilmek için yasalarını koordine etme gerekliliğini gündeme getirmiştir ve egemenliklerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Poster, ulus-devletlerin internetin neden olduğu bu düzensizlik karşısında giderek daha fazla zorluk yaşadığını ve buna karşı çeşitli önlemler alındığını ifade etmektedir. Örneğin, Amerikan hükümetinin "Clipper Chip" girişimi veya FBI'ın dijital gözetim planları bu tür girişimlere örnek olarak

gösterilmektedir. Ancak, Poster'a göre ulus-devletler, internet gibi küresel iletişim ağlarının egemenliklerine meydan okuduğu bu dönüşüm sürecinde güçlerini korumakta zorlanmaktadır (Poster, 2013, s. 77).

Kadlecová'ya göre, egemenlik tartışmalarının yirminci yüzyılın son on yıllarında gelişimi, yeni ampirik kavramların oluşturulmasına yönelik teorik zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, küreselleşme ile birlikte egemenliğin iç ve dış yönleri arasındaki ayrımın giderek bulanıklaşması en dikkat çekici gelişmelerden biri olmuştur. Dijital egemenliğin sahneye çıkması, bu sürecin önemli bir etkenidir. Bu noktada, tartışma, devlet egemenliğinin günümüz koşullarında artık geçerliliğini yitirmiş bir kavram olup olmadığı, yoksa modern küreselleşmiş dünyada hâlâ geçerli bir yapı olup olmadığı sorusuna dönüşmüştür. Kadlecová'ya göre, bu tartışmada bazı görüşler devlet egemenliğinin çağdaş dünyada başarısız bir kavram olduğunu savunurken, diğerleri ise devlet egemenliğinin hala işlevsel olduğunu ve ulus-devletlerin buna büyük bir ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir (Kadlecová, 2024, s. 23).

Egemenlik kavramına eleştirel bir yaklaşım geliştiren bir grup düşünür, uluslararası ticaret, elektronik iletişim, çok uluslu şirketler, uluslararası kuruluşlar ve kıtalararası ulaşım gibi küresel olguların, gerçekten kozmopolit bir toplum ve küresel bir pazar yarattığını savunmaktadır. Bu yeni düzenin, egemen devletin ve eski dünya düzeninin kalıcı bir yapıya dönüştüğü ileri sürülmektedir. Sonuç olarak, devletlerin, bir zamanlar sınırlarını etkin bir şekilde kontrol ettikleri gibi, bu sınırları denetlemenin yeni yollarını bulmaları gerektiği ve sınırların eskisi kadar önemli olmayabileceği ifade edilmektedir. Bu eleştirmenler, egemenliğin sonrasındaki dünya düzeninin tam olarak nasıl şekilleneceğinden emin olmasalar da modern çağın egemen devlet sisteminin dönüşüm geçirdiğine inanmaktadırlar. 1990'larda egemenliğin küreselleşme yoluyla aşındığı fikrinin güçlü savunucuları arasında Joseph A. Camilleri, Jim Falk, Susan Strange ve Richard Rosecrance gibi isimler yer almaktadır. Camilleri ve Falk, egemenlik teorisinin dünyayı ve onun gelişimini açıklamakta yetersiz kaldığını ve dünyanın giderek bütünleşirken aynı zamanda otoritenin merkezsizleşmesi ve toplumun parçalanması süreçlerini yaşadığını savunmaktadırlar. Bu bağlamda, egemenlik kavramını yeniden düşünmenin acil bir ihtiyaç olduğuna vurgu yapmaktadırlar (Camilleri ve Falk, 2009).

Susan Strange ise, devletlerin otoritesinin zayıfladığını ve bu otoritenin diğer aktörlere devredildiğini vurgulamaktadır. Devletlerin ulusal sınırlar içindeki topluluklar üzerindeki siyasi kontrolünün azaldığını ve gücün devlet dışı aktörlere geçtiğini belirtmektedir. Strange, günümüzde piyasaların ve ekonomik güçlerin, devletlerin üzerinde daha etkili hale geldiğini ve bu güç dengesinin değişiminde son on yıllarda yaşanan hızlı teknolojik gelişmelerin önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. Ona göre, bu teknolojik dönüşüm, devletlerin halklarını koruma kapasitesini zayıflatmış ve devletin geleneksel rolünü sorgulanır hale getirmiştir (Strange, 2003, s. 127-128).

Richard Rosecrance ise, küresel ekonominin artan gücüne odaklanarak, devletlerin artık toprak sahibi olmanın gerekliliğinin azaldığını savunmaktadır. Ona göre, sermaye, bilgi ve işgücü, devletlerin varlığını sürdürmesi için daha önemli hale gelmiş ve maddi kaynakların önemi azalmıştır. Rosecrance, “sanal devlet” kavramını ortaya atarak, devletlerin üretim kapasitelerini yurt dışına taşıdıklarını ve maddi olmayan mal ve hizmetler üretimine odaklandıklarını belirtmektedir. Bu sanal devletler, toprak bağımlılığını geride bırakarak, dünya pazarında bilgi ve teknoloji ürünleriyle varlık göstermeye odaklanmaktadır. Böylece, üretim kapasitelerini yurtdışına taşıyan devletler, güvenliklerini ticaret yollarının açık kalmasına ve yurtdışından gelen ürünlerin kesintisiz akışına bağımlı hale getirirler. Rosecrance’ın sanal devletleri tanımlaması, modern çağda devlet egemenliğini eleştirenler ve savunanlar arasındaki farklılıklar arasında köprü kurmaktadır. Egemenliğin başarısız olduğunu iddia etmekte ancak aynı zamanda yeni bir devlet türü önermektedir. Yirmi birinci yüzyılın başında egemenlik hala ciddi meydan okumalara maruz kalıyordu. Egemen devletlerin geçerliliğini yitirmeye başladığı toplumlarda hukuki ve siyasi rejimleri ve alt sistemlerinden oluşan küresel bir evren için artık yeterli bir açıklayıcı çerçeve sunmamaktadır. Egemen devletin çöküşüne ilişkin söylem, eşitlik ve müdahale etmeme ilkelerine dayanan egemen ulus-devletlerden oluşan uluslararası sistemin, dekolonizasyon ve Sovyetler Birliği’nin çöküşünün ardından ortaya çıkmıştır (Rosecrance, 1996, s. 45).

Egemenliğin nihai olarak geri çekilmesine ilişkin söylem birkaç argüman içermektedir. Bu argümanlardan biri, devletlerin artık ayrı toplulukları ve özerk yasal-siyasi birimleri temsil etmediğini göstermekle ilgilidir. Küreselleşme ve teknolojik ilerleme, devletleri giderek karmaşık bir ilişkiler, ağlar, mal, fikir ve insan akışları yapısı ve sınırları içinde

yaşayan insanlar için kurallar koyma temel işlevinde devletlerin yerini alan ulus ötesi yönetim rejimleri içinde eritmektedir. David Held ve arkadaşları ise (1999) egemen devletleri aşındıran çeşitli dışsal kopukluklar olarak adlandırdığı uluslararası hukuk, dünya ekonomisi, ulus ötesi karar alma rejimleri, uluslararası güvenlik yapıları, küreselleşmiş kültür, vb. olarak adlandırmıştır. Aynı doğrultuda Sassen, küresel ekonominin büyümesinin, teknolojinin yayılmasıyla birlikte, modern devlet tarafından geleneksel olarak kullanılan hesap verebilirlik kurumlarını -vatandaşlık, merkez bankaları, para politikaları, iletişim, yönetim, vb. derinden yeniden yapılandırıldığını ve istikrarsızlaştırdığını ileri sürmüştür (Sassen, 1996). Slaughter'a göre ise ayrık ve merkezi varlıklar olarak devletlerin yerini dikey ve yatay hükümet ağlarının aldığını, bunun da günümüzün "ayrışmış egemenlik" dünyasında yönetim ve kural koymanın gerçek konumunu özetlediğini öne sürmüştür (Slaughter, 2005).

Küreselleşme düşünürleri tarafından ortaya atılan bu ve benzeri pek çok iddia, devletin kendi toprakları, sınırları, nüfusu ve ekonomisi üzerindeki dramatik biçimde değişen kontrol kapsamına odaklanmaktadır. Kuşkusuz, küreselleşme devlet kontrolünün kapsamını ve hükümet gücünün hedeflerini değiştirmektedir. Ancak Wolin'e göre, tarihin hiçbir döneminde toplumsal yaşamın hiçbir alanında tam ve mutlak bir devlet kontrolü söz konusu olmamıştır. Devletler her zaman mal, hizmet, insan ve bilgi akışını tamamen yönetmek için mücadele etmişlerdir. Uluslararası ticaret, sermaye akışı, göç ve kültür yayılımı daha önceki dönemlerde de en az şimdi olduğu kadar önemlidir. Savaş sonrası dönemde, ulusal ekonominin kapsamlı bir siyasi kontrole tabi tutulabileceğine dair ortak bir iyimserlik vardı. Batılı liberal demokratik devletler, uluslararası ticaretin etkisini hafifleten mali stratejiler ve sosyal refah politikaları oluşturdular. Elbette, yüzyılın sonunda küreselleşme, özellikle sosyal ve ekonomik sektörlerde devlet gücünün kapsamını farklı derecelerde değiştirmiştir. Ancak düzenleyici refah devletinin gerilemesi, devletin halk üzerindeki kontrolünün azalmasıyla sonuçlanmamıştır. Çeşitli güvenlik rejimlerindeki kapsamlı kontrol ve gözetim araçları, sağlık, eğitim, iletişim, savunma, barınma ve ulaşım gibi geleneksel hükümet işlevlerinin yerini almıştır (Wolin, 2017).

Ekonomik ve kültürel küreselleşme süreçlerine, dünyanın artan karşılıklı bağımlılığına ve dünya toplumunun ortaya çıkışına odaklanan teorisyenler tarafından yapılan varsayım,

hükümetin toplumun iç işleri üzerindeki kontrolünün kapsamının değişmesi ve sınır ötesi hareketleri düzenleme kapasitesini kaybetmesinin devletin yasal ve siyasi egemenliğini kaybetmesi anlamına geldiğidir. Bu sonuç, egemenlik kavramının yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Devlet egemenliği, sınırları içindeki insanları etkileyen meseleler üzerinde tam kontrol uygulayabilen kapalı ve geçirimsiz siyasi varlıkları gerektirmez. Cohen'in de belirttiği gibi (2012, s. 30) egemenlik, kesin ayrıcalıklar ve pozitif yetkiler listesi değil, iç üstünlük ve dış özerklikle ilgili negatif bir kavramdır. Sınır kontrolü esasen egemenin ayrıcalıklarına ait değildir. Tek pozitif yetki, bir yönetimin iç egemenlik yetkilerini ifade eden ve sınırlandıran yasal kuralları kendi kendine belirleme kapasitesidir. Burada devlet olma olarak adlandırdığımız etkin iç egemenlik, yani meşru güç kullanımı tekeli ve kendi toprakları içindeki tüm politika alanlarında kural ve düzenlemeleri başarılı bir şekilde yapma, uygulama ve yürütme becerisine sahiptir (Krasner ve Risse, 2014, s. 545).

Derrida'nın egemenliğin teoloji politiğine dair okumasını dijital egemenlik perspektifinden yaparsak burada da ontoteolojik bir çerçevenin varlığını görmek mümkündür. Geleneksel egemenlik anlayışında Tanrı, mutlak otoritenin kaynağı olarak kabul edilirken, modern ulus-devlet egemenliği bu otoritenin sekülerleştirilmiş bir formu olarak kendini var etmiştir. Dijital egemenlik ise bu yapıyı daha da radikal bir biçimde dönüştürerek, merkezi bir otorite yerine dağıtılmış veri akışlarının belirleyici olduğu bir sistem ortaya çıkarmaktadır. Reichel'in vurguladığı gibi, eğer 20. yüzyıl egemenliğin teoloji politiğini talep ettiyse, 21. yüzyıl da her şeyi bilmenin teoloji politiğini talep etmektedir. Bu bağlamda, dijitalleşme ve merkeziyetsizleşme, yalnızca iktidarın el değiştirmesiyle ilgili değil, aynı zamanda bilginin yeni biçimlerde organize edilmesiyle de ilgilidir. Verinin kutsallaştırıldığı ve en değerli meta haline geldiği bu yeni düzende, egemenliğin ontoteolojik temeli artık Tanrı veya ulus-devletler değil, dijital veri akışlarıdır.

Dolayısıyla, dijitalleşmenin getirdiği merkeziyetsizleşme potansiyeli, belirli aktörlerin kontrolü altında şekillenmekte ve yeni bir tür egemenlik düzeni yaratmaktadır. Dijital alanın fiziksel sınırlardan bağımsız olması, onun tamamen özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, büyük teknoloji şirketleri ve devletler, verinin akışını yönlendiren yapılar oluşturarak, dijital egemenlik üzerinde etkili olmaya devam

etmektedir. Bu bağlamda, dijitalleşmenin özgünlüğü nasıl dönüştürdüğü, merkeziyetçiliği nasıl aşındırdığı ve aynı zamanda nasıl yeni egemenlik biçimleri yarattığı soruları, günümüz dijital ekonomi politığının en önemli tartışma başlıklarından biri olarak ele alınmalıdır.

Diğer bir yandan da merkeziyetsizleşmeye dair tartışmalar oldukça görünür hale gelmektedir. Bu durum, toplumsal, ekonomik ve siyasi yapıları daha önce belirleyici bir şekilde etkileyen merkeziyetçi modellerin zayıflaması ve yerini daha dağıtılmış, merkeziyetsiz yapılarla ilişkilendirilen yeni düzenlere bırakması anlamına gelmektedir. Merkeziyetin yerini almaya başlayan bu yapı, geleneksel güç merkezlerinin ve denetim mekanizmalarının aşındığı bir dönüşümü işaret etmektedir. Bu süreç, küreselleşmenin derinleşmesi, dijitalleşmenin hızlanması ve toplumsal ağların güçlenmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Özellikle dijital alanlar ve küresel iletişim ağları, merkezi otoritelerin denetimi altındaki sınırları aşarak, bilgi ve güç akışlarını daha esnek ve dağıtık bir hale getirmektedir. Bu bağlamda, merkeziyetin ortadan kalkışı, aynı zamanda güç ilişkilerinin daha heterojen ve karmaşık bir biçimde yeniden düzenlenmesine yol açmaktadır. Egemenliğin geldiği ve sürekli olarak dönüşüm içinde olduğu durumda, egemenliğe dair teoloji politik bir okuma yapmaya devam edebilir miyiz sorusu oldukça önemlidir. Dijital egemenliğin de teoloji politik bir okumasını yapmanın mümkün olabileceği durumlar bulunabilir. Bununla ilgili bir dijital teolojiye karşılık gelip gelmeyeceği tartışma konusu teşkil etmektedir. Teoloji ve dijital arasındaki ilişki, iki alan arasındaki yapısal benzerliklere ve kavramsal paylaşımlara odaklanıldığında temel bir alana işaret etmektedir. Ancak bu kavramsallaştırma ne dijitalleştirilmiş modlarda işleyen teolojiyi ne de dijital meselelere verilen teolojik yanıtları tanımlayacaktır. Aksine, dijital egemenlik ile teoloji politik arasında olarak ilişki kurmanın mümkünlüğü üzerinden bir izlek takip edilecektir.

Teoloji politığın çekirdeğinde bulunan düşünce basitçe gücün ontoteolojik bir temele kaynaklanmasından ileri gelmektedir. Derrida'nın egemenliğin teoloji politığına dair temel okuması da bu düşünceden ileri gelmektedir. Gücün ya da egemenliğin ulus devletlerden küresel teknoloji şirketlerine veya farklı aktörlere geçişi ve dijital dünyadaki kullanımları değişimlerin yanı sıra, iktidarın enformasyon teknolojileri biçimine bürünme yolları üzerinde durmaktadır. Burada öncelikle gücün kimin elinde olduğu (örneğin ulus

devletlerden Apple, Facebook, Amazon gibi küresel teknoloji şirketlerine geçiş) ya da belirli kullanımlarının az ya da çok sorunlu olup olmadığı (örneğin direniş hareketlerinin sosyal medya tarafından güçlendirilmesi ya da tarayıcı meta verilerinin algoritmik mikro hedeflemede kullanılması) gibi değişimler önemlidir. Ancak bu konuda daha da kritik olan, dijital dünyada iktidarın enformasyon teknolojileri biçimine bürünme yollarını ve toplumsal gönüllülük ve algoritmiklik biçimlerinde nasıl oluşturulduğunu ve dolaşıma girdiğidir. Çünkü bu yeni ve henüz öngörülemez iktidar ağları Schmitt'in siyasal olan tarifi kadar açık ve keskin ifade edilmiyor görünmektedir. Agamben'in ekonomik teolojisi Batı'daki hükümet makinesinin idari ve medyalaştırılmış şeklini sorgulayarak iktidarın neden ihtişama ihtiyaç duyduğunu soruyorsa, dijital bir teoloji politığın odak sorusu da iktidarın neden bilgiye ihtiyaç duyduğu olacaktır. Reichel'e göre, teolojik o, eğer 20. yüzyıl egemenliğin teoloji politığını talep ettiyse, 21. yüzyıl da her şeyi bilmenin teoloji politığını talep etmektedir (Reichel, 2021, s. 7-8). Dolayısıyla egemenliğin ontoteolojik odağında ilk neden olarak Tanrı veya teolojiden kaynaklanan bir kökenin söz konusu olduğu düşünülebilirken; dijital egemenliğin ontoteolojisinin verilerin, dataların olduğu söylenebilir. Böylelikle dijital egemenliğin, Derrida'dan sonra da teoloji politik bir okumasını yapmak mümkün görünmektedir.

3.1.1. Egemenlikte Güç Kaymaları: Yeni Aktörler

Egemenlik kavramı söz konusu olduğunda akademik çalışmalarda farklılıklar bulunmaktadır. Ancak tüm bu çalışmaların ortak noktası, klasik anlamda egemenliğin belirli bir alan veya alan üzerinde belirli bir tür güç olarak kabul edilmesidir (Couture ve Toupin, 2019). Geleneksel egemenlik tanımlarında bilhassa vurgulanan bağımsız, uluslararası düzlemde tanınan ve iyi yönetilen devletlerden oluşan bir dünya varsayımı bulunmaktadır (Krasner, 2004, s. 85). Ancak görülmektedir ki egemenliğin kabul gören kuralları olan hukuken bağımsız bölgesel varlıkların tanınması ve diğer devletlerin iç işlerine karışılmaması maddeleri göz ardı edilmektedir. Egemenlikteki güç kaymaları egemenlik krizini meydana getirmektedir.

Egemenlikte güç kaymaları olmadan ve sisteme yeni aktörler eklenmeden önce temel egemenlik tanımında özerklik, toprak, karşılıklı tanıma ve kontrol ilkelerinin temel alındığı Westphalia egemen devlet modeli oldukça kabul edilir bir tanımlaştırmaktaydı (Krasner, 2001, s. 17). Egemenliğin ilk yönü klasik jeopolitik anlamda

egemenliktir. Egemenliğin bu yönünü mutlak iktidarın bir biçimi olarak kabul etmek mümkündür. Erken modern siyaset teorisinde egemenlik, başka güçler tarafından sınırlandırılmayan ya da başka güçlere karşı sorumlu olmayan mutlak gücü ifade eder. Bu kavram, Bodin'in mutlakiyetçi hükümdarların yüce otoritelerini nitelemek için bu kavramı kullanmasından sonra öne çıkmıştır. Hobbes'a göre bu otorite, egemenliğin halktan hükümdara geçmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault çalışmalarında (1978, s. 140), Bodin ve Hobbes'unki gibi standart egemenlik görüşlerine göre iktidarın devletten kaynaklandığı belirtmektedir. Egemen, yasama ve yargı yoluyla iktidarı güvence altına alırken, yurttaşların bir arada yaşamasını düzenlemek için kurallar ve yasayı kullanarak gücünü kullanır. Foucault'nun bu egemenlik anlayışında siyasi iktidarın merkezi unsuru olarak tanımladığı şey kılıç hakkıdır (Braun ve Hummel, 2024, s. 1-2).

Bu anlamda egemenlik, yaşam ve ölüm üzerinde belirleyici olma ve tebaasından devleti savunmak için hayatlarını riske atmalarını, hatta kaybetmelerini talep etme yetkisini içerir. Aynı şekilde Schmitt'in egemenlik tanımında egemeni olağanüstü hale karar veren olarak nitelendirmesi de bu şekilde anlaşılabilmektedir. Egemen, kurallara ve yasalara uyulmaması nedeniyle iktidarının tehdit altında olduğunu görürse, yaşama yönelik bu dolaylı tehdit doğrudan bir tehdide dönüşür. Bu durumda ceza olarak, egemen itaatsiz olanı öldürecektir. Aynı zamanda, Foucault'ya göre, doğal yaşam ancak bu iktidar biçiminde ölüm tehdidi olarak ortaya çıkar. Doğal yaşam, tüm farklı, tikel düzenlemeleriyle, egemenliğin kapsamı dışında kalır. Bu bakış açısı, egemenliğin ikinci bir boyutuyla değişir; bu boyutta bir kişinin bedenlenmesi ve hangi arzuların, eğilimlere ilişkin söylemlerin ya da çıkarların toplumsal olarak kabul edilebilir olduğu merkezi hale gelir. Egemenliğin bu yönünü somutlaşmış güç olarak tartışıyoruz. Egemenlik iddiasında bulunanların bedenleşmesi, egemenliğin kapsamını temelden etkiler ve genişletir (Braun ve Hummel, 2024, s. 3).

Yaşam hakkı, kişinin bedeni, sağlığı, mutluluğu, ihtiyaçlarının karşılanması ve tüm baskıların ya da yabancılaşmaların ötesinde, kişinin ne olduğunu ve olabileceği her şeyi yeniden keşfetme hakkı, klasik hukuk sisteminin kavramaktan tamamen aciz olduğu bu hak, geleneksel egemenlik hakkından da kaynaklanmayan tüm bu yeni iktidar prosedürlerine verilen siyasi yanıtı (Foucault, 1978, s. 145). Braun ve Hummel'a göre egemenliğin bu yeni yönüyle birlikte doğal yaşam çeşitli biçimlerde ve düzenlemelerde

ortaya çıkar ve böylece iktidarın hak iddia edeni, kapsamı ve referans noktası değişir. Foucault'nun giderek farklılaşan bir toplumda disiplin ve düzeni açıkladığı gibi bu egemenliğin merkezi hedefi, disiplin egemenliğinin sürdürülmesidir. Perspektiflerdeki bu atfedilen değişimin yanı sıra, eşzamanlı bir değişim de bu sürece dâhil olan aktörlerle ilgilidir: devlet artık tek başına egemen ve şekillendirici olarak değil, daha çok bireylerin kendileri olarak düşünülmektedir. Haklar ve yasalar artık sadece öznenin hakları ve ödevleri değil, aynı zamanda giderek artan bir şekilde devletin bireyin haklarının kodlanmış bir sistemi olarak anlaşılmaktadır. Hatta Foucault bu süreci egemenliğin demokratikleşmesi olarak tanımlar. Foucault böylece egemenliğin bu ikinci yönünü, iktidara yönelik rekabet halindeki iddiaların bir ağı olarak anlar. Bu anlamda egemenlik, bireyler ve kolektifler arasında müzakere edilen farklı iktidar iddialarının bir demetidir. Farklı iktidar iddiaları arasındaki bu müzakere süreçlerinde, güçlü asimetrliler hemen ortaya çıkar: bireylerin ilan edilen hakları, aynı zamanda toplumsal ve anayasal söylemler içinde tanınmaları koşuluna tabidir (Braun ve Hummel, 2024, s. 3-4).

Egemenliğin dönüşümünü anlayabilmek adına genel anlamda başlangıç noktası olarak kabul edilen Westphalia egemen devlet modelinin temel unsurlarına bakmak gerekmektedir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere Krasner, Westphalia egemen devlet modeli egemenlik için şemsiye model olarak kabul edildiğinde, günümüz egemen devletlerinin bağımsız rasyonel aktörler olduğu varsayımının yanıltıcı olabileceğini belirtmektedir. Çünkü Westphalia'nın temel esaslarından olan, yöneticilerin aslında özerk olmadıkları birçok durum bulunmaktadır. Krasner burada egemenliğin aşınmakta olduğu yönündeki düşünceleri ve akademik çalışmaları artık neredeyse sıradanlaşmış bulur ve bu anlayışı tarihsel kırılma noktalarını görmekte başarısız olarak değerlendirir. Krasner'e göre tarih boyunca idealize edilen bir kavram olduğunu, ancak gerçek dünyada bu idealin hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştirilmediğini savunmaktadır. Hatta egemenlik ilkesi birçok sebepten ötürü ihlal edilen bir kavram olmuştur. Bunların başında da insan hakları gelmektedir. Bu durum, egemenlik kavramının pratikte sınırlı olduğunu ve diğer uluslararası normlar tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Westphalia Antlaşması ile tanımlanan egemenlik modelinin temel özelliklerinden biri olan "karşılıklı tanıma," tarihsel olarak her zaman bağımsız bölgesel birimler arasında uygulanmamıştır. Başka bir deyişle, bu ideal, hukuki bağımsızlığı olmayan veya bağımlı statüde olan aktörler için geçerli olmamıştır. Krasner, egemenliğin tarih boyunca

teorik bir model olduğunu, ancak uygulamada çoğu zaman bu modelin kurallarının ihlal edildiğini savunmaktadır. Egemenlik fikri, genellikle uluslararası ilişkilerde bir referans noktası olarak anlaşılmış ancak aynı zamanda fiiliyatta sık sık çiğnenmiştir (Krasner, 2001, s. 17).

Egemenliğin yaygın anlamlarından birini ifade ettikten sonra, Derrida'nın bir egemenlik ontoteolojisini ortaya koyduğunu ve egemenliğin ulus-devletlere ve bölgelere bağlanmasının, egemenliğin açıklığını ve çok boyutluluğunu azalttığını söylemek mümkündür. Ulus devlet egemenliğini tek bir egemenin gücüne yani tam da bu daraltmanın garantörü olarak tanımlanan bir Tanrı'ya bağlamaya yönelik bir girişim olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü Tanrı adının başka bir şey, örneğin savunmasız, acı çeken ve bölünebilir, hatta ölümlü, kendisiyle çelişebilen ya da tövbe edebilen bir şey düşünmemize izin verdiği her yerde, hatta belki de kendi içsellğinde kendini dekonstrükte eden uğratan bir tanrının hikayesi olacaktır (Derrida, 2005, s. 157).

Egemenlik tarifinde ilk dönemlerden itibaren tek elde toplanan ve kimi tanımlarda sınırsız yetki toplanması kimisinde ise olağanüstü halde yasanın da üzerinde bir yasa yapma gücü olan kadir-i mutlak bir egemenden günümüze gelindiğinde dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Bu dönüşümlere egemenlikte yeni aktörlerin eşlik ettiğini söylemek mümkündür. Egemenlik devlet ve devlet dışı aktörler arasında paylaşılmaktadır. Devlet egemenliğine yönelik dış tehditlere ve devletlerin uluslararası örgütlerle güç paylaşımına verdikleri tepkilere odaklanan mevcut çalışmaların çoğunun aksine Ilgen, egemenliğine yönelik iç zorlukları vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre hem iç hem de dış güçlerin egemenliğin yeniden dağılımına yol açtığını, bölgeler ve yerel yönetimler gibi ulus-altı yönetim düzeylerine daha fazla yetki aktarıldığını söylemek mümkün olacaktır. Bunun en temel sebebi olarak da etkisiz merkezi hükümetlerin ve dış ekonomik baskıların genellikle bu gücün yeniden dağılımını yönlendirdiğini ve çok düzeyli yönetime yol açtığını savunmaktadır. Devlet bu noktada kilit bir oyuncu olmaya devam ederken, önceki otoritesinin büyük bir kısmı hem ulusal düzeyin üstünde hem de altında farklı yönetim düzeylerine yayılmıştır (Ilgen, 2003).

Yeni dijital düzlemde ulusal kimliğin dijital ortamı kucaklayamaması nedeniyle kimlikler açısından bir değişimi tetikleyeceği öngörülmektedir. Yeni bilgi ve iletişim teknolojileri, mekânsal olan lehine yerel olanın ortadan kalkmasını öngörmektedir. Agnew'e göre

(2005, s. 437) egemenlik ne doğası gereği bölgeseldir ne de yalnızca devlet bazında örgütlenmiştir. Egemenlik tartışmasının terimlerini yeniden düşünme gerekliliği, siyasi otoritenin mekânsal olarak karmaşık ve çeşitli şekillerde müzakere edilmesi ve yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, dijital çağın getirdiği değişimlerin modern egemenlik anlayışını nasıl yeniden şekillendirdiğine bakmak gerekmektedir. Geleneksel egemenlik kavramı, coğrafi sınırlarla tanımlanan bölgesel devletleri temel alırken, dijital devrim bu paradigmayı sorgulamaktadır. Bu noktada denilebilir ki yeni dijital düzlemde, geleneksel egemenlik kavramı sorgulanmakta ve yönetimlerin yalnızca bölgesel örgütlenme ile sınırlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dijitalleşme, sınırların ötesine geçebilen ve fiziksel coğrafyaya bağımlı olmayan yeni bir egemenlik anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Bu bağlamda dijital egemenlik, özellikle Avrupa Birliği perspektifinde, bir bölgesel gücün dijital alan üzerindeki stratejik kontrolünü ifade etmektedir. Stratejik özerklik, Avrupa Birliği'nin dijital bağımsızlık hedeflerini yansıtmaktadır. Bu, dışa bağımlılığı azaltmayı, küresel bir bağlamda kendi çıkarlarını savunabilmeyi ve kimlik ile otoriteyi vurgulayan modern egemenlik ilkelerine dayanarak dijital bir güç merkezi haline gelmeyi amaçlamaktadır. Avrupa Konseyi'nin "Stratejik özerklik seçim yapabilmekle ilgilidir" açıklaması, dijital çağda bağımsızlığın önemini vurgulamaktadır. Bu, Avrupa Birliği'nin dijital bağımlılıklarını azaltarak hem kendi çıkarlarını hem de değerlerini savunma kapasitesini güçlendirme çabasını ifade etmektedir (Ivic ve Troitiño, s. 2022, s. 93-94)

Dijitalleşmenin geleneksel egemenlik anlayışını nasıl dönüştürdüğünü ve yeni bir güç mücadelesi alanı sunduğunu vurguladıktan sonra bu güç mücadelesinin detaylarına odaklanarak, siber uzayın devlet aktörleri ve devlet dışı aktörler arasındaki dinamikleri nasıl yeniden şekillendirdiğini açıklamak gerekmektedir. Buna göre tarihsel olarak internetin ilginç bir okumayı beraberinde getirdiği söylenebilir. Bir devlet aktörü tarafından askeri amaçlarla keşfedilmiş olsa da internet, devlet dışı aktörlerin katılımıyla muazzam bir şekilde gelişmiş ve fayda sağlamıştır. Sonuç olarak, siber uzay daha önce görülmemiş bir şekilde gelişmiş ve devlet ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkilerini değiştirerek yeni açıklamalar gerektirmiştir. Temel meselelerden biri dijital egemenliktir. Dijital alanda egemenlik fikri, özellikle devlet dışı aktörler tarafından devlet aktörlerine karşı her zaman tartışılmıştır. Bu durum, devlet aktörünün toprak tekeline ve bireye karşı

güç ilkesine izin veren geleneksel egemenlik kavramlarıyla taban tabana zıttır. Dijital egemenlik aynı zamanda devlet aktörlerinin kendi çıkarlarını takip etmeleri ve diğer devlet aktörleri aleyhine nüfuz kazanmaları için yeni bir reel politik savaş alanını da teşvik etmektedir.

Adonis tarafından yapılan bir çalışmada 30 makale incelenmiş ve bunlardan 22'sinde dijital egemenlik anlatısında devlet aktörlerinin tahakkümü ve hegemonik rolleri ortaya konulmuştur. Bunlar aslında devlet aktörlerinin dijital alanda kontrolünü ne ölçüde kullanması gerektiğine dair farklı derecelendirmelere ve doyumluklara sahiptir. Devletin dijital egemenliğinin bazı savunucuları, devletin siber alandaki katılımını artırma çağrısında bulunmaktadır. Bununla birlikte, diğer birçokları dijital egemenlikte devlet ve devlet dışı aktörlerin politikaları arasında ılımlı bir dengede konumlanmaktadır. Daha ayrıntılı olarak, yazıların çoğu hala ABD-Avrupa örneklerine dayanmaktadır. Dijital egemenlik fikri, özellikle Avrupa Birliği'nin Genel Veri Koruma Hakları ve diğer bazı dijital egemenlik girişimleri ile Avrupa'da giderek daha fazla ilgi görmeye başladığı için bu oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Bununla birlikte, ABD ve Avrupa Birliği'nin bakış açıları farklıdır; zira birincisi özel şirketlerin genişlemesini kolaylaştırmak ve inovasyonu teşvik etmek için internette nispeten daha fazla özgürlüğe inanırken, ikincisi veri koruma sorunları, insan hakları endişeleri ve dijital iş ekosisteminin sürdürülebilirliği konularında kampanya yürütmeye başlamıştır. AB ayrıca diğer yabancı kuruluşlara dijital bağımlılıktan uzak durmayı ve GAFA gibi büyük şirketlerle hassas dengeyi yönetmeyi amaçlamaktadır. Ancak her ikisi de internetin özgürlük, demokrasi ve insan haklarını desteklemesi gerektiği konusunda en azından söylemde hemfikir. ABD ve Avrupa Birliği'ndeki tartışmalar da NSA tartışmaları, Snowden ve Wikileaks vakalarından etkilenmiştir; bu vakalar politika yapımcıları dijital egemenliğin etki alanı, yetkisi ve kapsamı üzerine düşünmeye ve yeniden formüle etmeye zorlamıştır. Özellikle Çin ve Rusya olmak üzere gelişmekte olan ülkelerin dijital egemenlik aktivizmlerini analiz etme eğilimi de giderek artmaktadır (Adonis, 2019).

Özellikle Çin üzerine yapılan çalışmalar, Doğu Asya ülkesinin dijital egemenliği dört önemli sütun üzerinden teşvik etmeye yönelik organize çabaları tarafından ampirik olarak teşvik edilmektedir: iç işlerine karışmama; veri egemenliği, güvenlik kaygıları ve ticaret. Çin, internet ekosistemini dünyanın geri kalanından ayıran meşhur Çin Büyük Güvenlik

Duvarı'nı kurarak dijital egemenlik kampanyasını ülke içinde yürütürken, internetini ve dijital firmalarını yurtdışında aktif olarak tanıtmaktadır (Mueller, 2012). Benzer ancak aynı olmayan bir şekilde, Rusya da siyasi statükoyu/istikrarı korumak ve ödeme ağ geçidini güvence altına almak amacıyla internet egemenliğini teşvik etmeye çalışmaktadır. Her iki ülke de Baidu ve Yandex gibi yerli telekomünikasyon ve internet firmalarıyla kamu-özel sektör ortaklığı kurarak dijital egemenliklerini ülke içinde uygulamaya çalışmaktadır. Son zamanlarda her iki ülke de küresel internet yönetişiminde dijital egemenliği ilerletme konusunda aynı hedefi izlemektedir. Bu durum aslında ABD-Avrupa normları ve dijital egemenlik anlayışı ve internet normları ile çatışmaktadır (Adonis, 2019, s. 269)

Araştırmanın devamında devlet dışı aktörlere çok daha az ilgi gösterildiği belirtilmektedir. Sadece sekiz literatür analiz tablolarında devlet dışı aktörlere vurgu yapmaktadır. Literatürün her biri hangi devlet dışı aktörün ne tür bir dijital egemenlik uyguladığına dair tasvirlerinde farklılık göstermektedir. Couture ve Toupin'in çalışması sivil toplumun, yerli halkın ve bireylerin rolünü vurgulayan önemli bir katkıdır (Couture ve Toupin, 2019). Yine de Adonis'in çalışmasında devlet dışı aktörlerin dijital egemenlik fikirlerinin rafine edilmesinde kaçınılmaz olarak aktif aktörler olduğu konusunda fikir birliği göstermektedirler. Dijital alanın kökleşmiş karakteri, devlet dışı aktörlerin dijital egemenlik fikirlerini kendi çıkarlarına uygun hale getirmek için kendi kapasitelerini dönüştürmelerini ve göreceli güç kazanmalarını kolaylaştırmaktadır (Adonis, 2019, s. 270)

Ataman'a göre, devlet dışı aktörlerin sayısındaki artış, uluslararası ilişkiler uzmanlarının devletlerin uluslararası sistemdeki merkezi rolünün zayıfladığı ve devlet dışı aktörlerin giderek daha fazla güç ve etki kazandığı yönünde gözlemler yapmasına neden olmuştur. Robert Keohane ve Joseph Nye'nin (1998) geliştirdiği "karmaşık karşılıklı bağımlılık" gibi yeni uluslararası ilişkiler teorileri, küresel dinamiklerdeki bu değişimleri anlamak ve açıklamak için ortaya çıkmıştır. Keohane ve Nye, uluslararası ilişkilerde devletler dışındaki aktörlerin önem kazandığına ve farklı yapıların birbiriyle etkileşim halinde olduğu bir sistemin doğduğuna işaret ederken, Kegley ve Wittkoph (1995) da küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin ve diğer uluslararası aktörlerin karşılıklı bağımlılığının arttığını vurgulamıştır. Geleneksel yaklaşımlar çerçevesinde, devlet dışı

aktörler iki ana gruba ayrılır: ilki, uluslararası hükümetler arası örgütler (IGO'lar) olarak adlandırılan ve ulus-devletler tarafından oluşturulan resmi kuruluşlardır. Bu tür örgütler, devletlerin ortak çıkarlarını temsil etmek üzere kurulan, devletler arası iş birliğine olanak tanıyan yapılardır ve devletlerin yasal otoritesine dayalı bir temele sahiptir. İkinci grup ise, uluslararası veya ulusötesi sivil toplum örgütleri (NGO'lar) olup, bu yapıların doğrudan devletlerle herhangi bir hukuki bağı bulunmamaktadır. Tamamen bireyler, iş insanları veya çeşitli sosyal grupların ortak çabalarıyla kurulan bu yapılar, devletlerin belirli kontrol mekanizmalarına tabi olmayan, bağımsız yapılardır. Dolayısıyla bu aktörler, kendi başlarına küresel toplumda “gerçek anlamda ulusötesi” bir konumda faaliyet gösterirler ve sınır ötesi iş birliğini kendi kuralları çerçevesinde yürütürler. Bu bağlamda, devlet dışı aktörlerin artan etkisi, geleneksel güç dengelerini değiştirerek ulus-devletlerin etkinliğini sınırlamakta ve küresel yönetişimde yeni bir katman oluşturmaktadır. IGO'lar ve NGO'lar, devletlerin kurduğu düzenden bağımsız olarak, sivil toplumun daha geniş bir katılım sağladığı yeni bir diplomasi alanı açmıştır. Öyle ki, devlet dışı aktörler, sadece devletlerin kararlarına değil, aynı zamanda uluslararası kamuoyunun dikkatine de yön verebilmekte, küresel ölçekte toplumsal taleplerin siyasi gündeme taşınmasına katkı sağlamaktadır. Bu dinamikler, uluslararası ilişkilerde devlet merkezli bir modelin ötesine geçilerek çok aktörlü, karmaşık bir yapının doğduğunu göstermektedir (Ataman, 2003, s. 43).

Uluslararası Hükümetler Arası Örgütler (IGO'lar), devletlerin bir araya gelerek ortak hedeflere ulaşmak ve yalnız başlarına elde edemeyecekleri sonuçlara varmak için oluşturdukları gönüllü iş birliği yapılarıdır. Bu yapılar, devletlerin resmi temsilcileri yoluyla çalışarak, üye ülkelerin üzerinde mutabakata vardığı hedefleri gerçekleştirmeye yönelik bir platform sunmaktadır. IGO'lar olukça yaygın olup çoğunlukla güçlü devletlerin etkisi altında şekillenen anlaşmalar ve müzakereler yoluyla kurulmaktadır. Aslında, IGO'lar çoğu zaman büyük güçlerin uluslararası arenada kendi çıkarlarını daha etkin bir şekilde savunmalarını sağlamak için kullandıkları araçlar olarak öne çıkar. IGO'lardaki karar alma süreci, genellikle üye devletlerin atadığı temsilciler arasında yürütülen müzakerelere dayanır ve bu sürece devletlerin pratik ihtiyaçları yön vermektedir. IGO'lar, genelde devletlerin ideolojik önceliklerinden ziyade somut iş birliği gereksinimlerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda, IGO'ların uluslararası ilişkilerde ideolojiden çok, devletlerin ortak çıkarlarını esas alan pragmatik bir yaklaşım

benimsemeleri önemlidir. Örgütler, faaliyet alanlarına ve amaçlarına göre küresel veya bölgesel olarak farklılaşabilir ve siyasi, ekonomik, sosyal ya da çevresel konulara odaklanabilirler. Böylece, IGO'lar, ulus-devletler arasında iş birliğini güçlendirir ve devletler arasında etkili bir iletişim zemini oluşturarak, uluslararası düzeyde istikrarın ve düzenin korunmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla IGO'lar, devletlerin kendi aralarında daha etkili bir diyalog kurmaları için köprü işlevi görmektedir ve uluslararası ilişkilerde çözüm odaklı bir yaklaşımın gelişmesine olanak tanımaktadır. Bu iş birliği yapıları, bir yandan devletlerin kendi iç işlerine karışmadan küresel sorunları ele alırken, diğer yandan devletler arasındaki bağımlılığı artırarak uluslararası düzende devletlerin çıkarlarını daha dengeli bir şekilde korumaya yardımcı olmaktadır (Ataman, 2003, s. 43).

Bununla birlikte algoritmaları ve yapay zekayı da dijital egemenliğin yükselişinde önemli aktörler olarak görmek mümkündür. Bu noktada Schmitt'in olağanüstü hâl kavramsallaştırması ve egemenin dost ve düşmanı belirlemesi olarak tanımladığımız siyasal kavramını yeniden düşünmek ve egemenliğin teoloji politik bir okumasını yapmak için yeni bir alana işaret etmektedir. Buna göre olağanüstü hâl hem yazılımlarda hem de siyaset teorisinde merkezi bir kavramdır. Programlamada, bilgi işlem standardı bir istisnayı bazı belirli operandlar üzerindeki bir işlemin her makul uygulama için uygun bir sonucu olmadığında ortaya çıkan bir olay olarak tanımlar. Bu işlem bir ya da daha fazla istisnaya işaret edebilir. Başka bir deyişle, istisna bir programın normal bir şekilde sonlanmasını engelleyen özel bir durumdur. Yazılım tasarımcıları algoritmalarının ne zaman bir istisna ile karşılaşabileceğini tahmin eder, gözlemler veya tahmin ederler. Dahası, genellikle neyin istisnai olup olmadığını tanımlarlar ve ardından istisnaların ele alınmasına yönelik mekanizmaları programın içine yerleştirirler. İşlenmemiş istisnaların nadir olması gerekir ve programcılar, her istisnayı sonsuza dek hesaba katmanın teorik olarak imkânsız olmasına rağmen, kodlarının istisna işlemlerini iyileştirmek için sürekli bir mücadele içindedirler. Schmitt'e (2005) göre istisnanın siyasi durumu "aşırı bir tehlike, devletin varlığı için bir tehlike" durumudur ve "mevcut düzenin tamamının askıya alınması anlamına gelen sınırsız otorite" ile karakterize edilir. Agamben (2005), Schmitt'in önerisini temel alır ve çok önemli olan, yirminci yüzyılın ortalarından bu yana "istisna halinin ilanının yerini giderek, hükümetin normal tekniği olarak güvenlik paradigmasının benzeri görülmemiş bir genelleşmesine bıraktığını" öne sürer (2005, 14). Başka bir deyişle Agamben, istisna halinin egemen gücün bir yıldırım darbesinden,

güvenlik politikalarının genişlemesi yoluyla düzenli, neredeyse kalıcı bir yönetim biçimine dönüştüğünü ileri sürmektedir (Agamben, 1978, s. 43).

İstisna devletinden güvenlik yönetişimine, burjuva topluma ve dolayısıyla bir bütün olarak liberalizme uzanan bu izlek egemenlikte yeni aktörlerin iktidarına işaret etmektedir. Bu yalnızca algoritmik teknolojinin, egemen iktidarın ya da güvenlik politikalarının bir eleştirisi değil, burjuva toplumunun bu oluşumlar içinde ve bunlar aracılığıyla nasıl şiddetle yeniden üretildiğinin bir kazısıdır. Dolayısıyla Agamben'in güvenlik yönetişiminin siyasi istisna halinin uzun vadeli biçimi olduğu iddiasının yanı sıra, devletlerin havaalanlarında kullanılan yüz tanıma modelleri gibi güvenlik sorularına algoritmik yanıtlara giderek daha fazla yönelmesi göz önüne alındığında, bu iki disiplindeki istisna kavramı arasındaki ilişki çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hem siyasi hem de teknik istisnaların makine öğrenimi teknolojisine nüfuz ettiği görülmektedir. Bu istisnalara ilişkin sağlam bir anlayış geliştirmek, algoritmik güvenlik teknolojisinin içinde akan ve bu teknoloji tarafından uygulanan egemen gücün tanınması açısından hayati önem taşımaktadır (Martin, 2023, s. 1-2).

Dijital medya ve siyaset kuramcısı Benjamin H. Bratton, bölgesel egemen güçlerle bağlantılı eski jeopolitik bölünmelerin internetin yeni nomosuyla ve elektronik uzamda genişleyen yeni egemenlik biçimleriyle kesiştiği yeni bir yeryüzü nomosunun ortaya çıkışına tanıklık ettiğimizi ileri sürmüştür. Bu yeni heterojen nomos, ulusal hükümetlerin (Çin, Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa Birliği, Brezilya, Mısır ve benzerleri), ulusötesi kurumların (IMF, DTÖ, Avrupa Bankaları ve çeşitli STK'lar) ve Google, Facebook, Apple, Amazon gibi şirketlerin üst üste katmanlaşmasına içermektedir. Bilgisayar ağlarının örgütsel yapısından yola çıkan Bratton, "teknoloji, doğa ve insanı birbirine bağlayan olası yeni bir yeryüzü nomosunun" özelliklerini tanımlamak için "yığın" kavramını veya prototipini geliştirmiştir. Yığın, "hem denge hem de ortaya çıkış" oluşturabilen bir tür "sosyal sibernetiği" destekler ve modüle eder. Bir mega yapı olarak yığın, dikey bir kesite, katmanların ve protokollerin topografik modeline göre düzenlenmiş, birlikte çalışabilir standartlara dayalı karmaşık malzeme-bilgi sistemlerinin bir araya gelmesi' anlamına gelir... eşit derecede sosyal, insani ve "analog" katmanlardan (ktonik enerji kaynakları, jestler, etkiler, kullanıcı-etkenler, arayüzler, şehirler ve caddeler, odalar ve binalar, organik ve inorganik kılıflar) ve enformasyonel, insan dışı

bilişimsel ve dijital katmanlardan (çok katlı fiber-optik kablolar, veri merkezleri, veri tabanları, veri standartları ve protokolleri, kentsel ölçekli ağlar, gömülü sistemler, evrensel adresleme tabloları) oluşur. Bratton'un siyasi prototipinden yola çıkarak, kırmızı yığın kavramını, yani post-kapitalist müşterek için yeni bir nomos önermek istiyorum. Kırmızı Yığın'ın somutlaştırılması (en azından) üç sosyo-teknik inovasyon düzeyiyle etkileşime girmeyi gerektirir: sanal para, sosyal ağlar ve biyo-hiper medya. Bu üç düzey, her ne kadar 'istiflenmiş', yani katmanlı olsa da aynı zamanda enine ve doğrusal olmayan bir etkileşim olarak anlaşılmalıdır. Teknoloji ve özneleşmeyi birbirine bağlayan bir özerkleştirme altyapısı hakkında düşünmenin olası bir yolunu oluştururlar (Terranova, 2014, s. 389-390).

Bratton'a göre (2015), yazılım yeni bir olgu iken egemenlik ise zamansızdır; ancak bu durum, egemenliğin yazılım aracılığıyla nasıl işlediğine dair bir soru sormaktan ziyade, artık ikisinin de karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu göstermektedir. Yazılımın küresel ölçekte işleyişi, alışılmadık yeni egemenlik biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bununla birlikte, egemenlik kavramının siyaset felsefesinde birçok farklı ve tartışmalı anlamı bulunmaktadır. En temel anlamıyla, devlet egemenliğinin, bir devletler federasyonunun güvencesi altındaki uluslararası sistemin kuralları ile belirlendiğini söyleyebiliriz. Bu tanıma göre, bir devlet genellikle belirli bir toprak parçası üzerinde meşru yönetim ve kontrol hakkına sahiptir; bu hak, meşru şiddet tekeli elinde bulundurmaya ve uluslararası hukuk tarafından tanınmaya da kapsar. Bu yapı baskın bir düzen olarak karşımıza çıksa da tam anlamıyla eksiksiz değildir ve sıklıkla ihlallerle zedelenir. Buna ek olarak, bu sistemle bağlantılı başka özel egemenlik türleri de bulunmaktadır: devletlerin birbirlerini tanımlarına dayanan yasal egemenlik; küresel kaynak ve sermaye akışlarının karşılıklı bağımlılığına dayanan egemenlik; devletin kendi iç yapısı ve kurumları üzerinde otoritesini ifade eden iç egemenlik ve devletlerin kendi iç otorite yapılarını belirleme hakkına sahip oldukları Westphalia egemenliğidir.

Westphalia egemenliği, daha önce de belirtildiği gibi, devletler tarafından ve devletler olarak adlandırılan, öncelikle toprak bölgeleri olarak tanımlanan siyasi alanın belirli ve keyfi bir coğrafi tasarımıyla dayanmaktadır. Egemen karar elbette Jean Bodin'in egemeni bir topluluğun mutlak ve daimî gücü olarak tanımlamasından Schmitt'in egemeni "istisnaya karar veren kişi" olarak tanımlamasına kadar uzanan yeni bir ilgi odağı

olmuştur. İstisna, görünüşte yasa tarafından karara bağlanamayan, ancak hükümdarın yine de hüküm verme hakkını üstlendiği şeydir. Egemen, yasanın düzenliliğini askıya alma ve bu “acil durumun” belirsiz durumuna yaptırım uygulama gücüne sahip olandır. Agamben’in Schmitt okuması, bu kararcılığı siyasi otoritenin ilkel çekirdeğine yaklaştırdı (özellikle 11 Eylül sonrasında, düzensiz yargı ve yürütme eylemleri düzenli olarak yeni normal olarak ilan edildiğinde). Agamben’in çalışmaları aynı zamanda, Walter Benjamin’in 1934 tarihli “Şiddetin Eleştirisi” başlıklı makalesinden ve Agamben’in Schmitt’in terminolojisini kullanarak kampı (özellikle de toplama kampını) “Modernin nomosu” olarak tanımlamasından yararlanarak, egemenlik ve onun biçimlerine karşı direniş üzerine, oluşturulmuş ve kurucu şiddetle ilişkili olarak canlı bir söylem geliştirdi. “Buradaki egemenlik devletlerin çalışmalarıyla sınırlı değildir. Foucault, kendisi için kapitalizmin eşsiz bir alt türü olan neoliberalizmin kendine özgü tarihini özetledi. Neoliberalizmi benzersiz kılan şeylerden birinin, piyasaların egemen devletlerle birlikte ya da onlarla çatışma halinde işlememesi, aksine egemenliğin devletlerden piyasalara kayması olduğunu savundu. Egemen piyasalar için ekonomik mübadele hakları, birey ve kolektif düzeyinde kamu düzeninin yönetişiminin yerine geçer. Hem reel hem de spekülasyon varlıkların stratejik finansallaşmasını destekleyen soyutlanmış hesaplamalar yeni bir önem kazanmakta ve en azından bu bağlamda, gezegensel hesaplama ve neoliberalizmin tarihsel ortaya çıkışı iç içe geçmektedir. Bununla birlikte, platform egemenliği ile ilgili olarak ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz gibi, bu eşleştirme ne zorunlu ne de kaçınılmazdır (Bratton, 2015, s. 20-21).

Arama motorları ve sosyal medya platformlarının, kamusal aklı ticarileştirmesinin toplumsal öz-yönetim üzerinde uzun vadeli etkileri olacaktır; bu platformlar toplumu belirli bir yönetim modeline doğru yönlendirmektedir. Ancak bu mesele yalnızca dijital çağın bir ürünü değildir. Günümüzün dijital coğrafyaları—bulut bilişim, yaygın bilgi teknolojileri, dijital kültürel ve etnocoğrafi alanlar, kullanıcı arayüzlerinin kendine özgü ruhsal yapıları gibi unsurlar geçmişte seküler devletlerin kurulduğu kutsal coğrafyaları andırmaktadır. Bu dijital ortamlar, yalnızca meşru şiddet kullanımı üzerindeki yetkiyi değil, aynı zamanda meşru vatandaşlık tanımı yapma ve sınırlar çizme gücünü de devlete karşı bir rekabet alanı olarak sunmaktadır. Bazı durumlarda, dijital alanlar geçmişin kutsal alanlarına karşı çıkarak kendilerini tanımlamakta, bazen ise bu alanlarla iş birliği

yapmaktadır (Bratton, 2015, s. 9). Böylelikle yeni bir tür egemenliğin yeni teoloji politik okumaları doğmaktadır.

2009 yılında Google ile Çin arasında yaşanan anlaşmazlık, bu yeni tür bir egemenlik çatışmasının başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Çin hükümetinin arama sonuçlarını sansürleme talepleri ve devlet destekli siber saldırılara karşı Google, Çin pazarından çekilme kararı almıştır. Bu olay, süper güçlerin çatışmasından ziyade, dijital alanın hangi egemenlik mantığı altında işleyebileceğine dair iki karşıt görüşün mücadelesini açığa çıkarmıştır. Bir yanda internetin devletin bir uzantısı olarak var olması gerektiğini savunan bir anlayış, diğer yanda interneti hak ve talepler üreten, yarı-özerk bir küresel sivil toplum olarak gören bir yaklaşım vardır. Bu bağlamda Google, ulus-devlet benzeri bir güç gösteren, ancak ulusal sınırlarla sınırlanmayan transnasyonel bir aktör olarak öne çıkmaktadır. Merkezi ABD’de bulunmasına rağmen, Google bazı ulus-devlet işlevlerini üstlenmiş ve geniş coğrafi alanlarda dağılmış bir şekilde çalışan bir yapıya sahiptir.

Bu konu yalnızca devlet ile piyasa veya Doğu ile Batı arasındaki bir çatışma olarak görülemez. Bratton’a göre bu durum devletin dijital dünyada yok olacağı yönündeki bir öngörü değildir. Aksine, devletin yeniden şekillendiği, ancak dijital ağlar üzerinden tam anlamıyla egemenlik kuramayacağı bir süreci ifade etmektedir. Bu da egemenliğin geleneksel sınırlarının ötesine geçen bir jeopolitik karmaşıklık yaratmaktadır. Bulut tabanlı toplumda bireylerin ulusal hakları, her bireyin kendi ülkesinin veri yasalarını uluslararası platformlarda taşıyabilmesi gibi yeni soruları gündeme getirmektedir. Bazı durumlarda, bulut platformları kullanıcıların birincil “egemen” bölgeleri haline gelmektedir. Alternatif olarak, veriler belirli bir ülkeye ait olsa bile ulusal sınırlar ötesinde kontrol edilmekte ve bu durum, egemenliğin teolojik boyutlarını çağrıştırmaktadır.

Google’ın açık denizlerde konumlandığı veri merkezleri gibi sunucu çiftlikleri, ulusal sınırların dışında konumlandığında, enerji tasarrufu adına küresel bulut altyapısının mevcut hukuki yetki alanlarının tamamen dışına çıkarılması söz konusu olabilir. Bu durum, modern anlamda yeni bir “karasuları egemenliği” oluşturma potansiyeline sahiptir (Bratton, 2015, s. 10-11).

Dolayısıyla denilebilir ki egemenliğin teolojik boyutları, tarihsel olarak egemenliğin mutlak, aşkın bir kaynağa bağlanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Geleneksel teolojik anlayışa

göre egemenlik, Tanrı'nın yetkisinden türeyen mutlak bir otorite olarak görülmüştür. Orta Çağ'da monarşik iktidarlar, egemenliklerini Tanrı'dan aldıkları yetkiye dayandırır ve bu nedenle sınır tanımayan bir güce sahip olduklarını savunurlardı. Egemenliğin teoloji politik okumasında iktidar mutlak, dokunulmaz ve dışsal bir kaynağa atfedilir, bu nedenle de tartışmasız kabul edilmektedir.

Günümüz dijital dünyasında ise bulut platformları ve küresel internet altyapısı, modern ulus-devletin geleneksel egemenlik kavramını benzer bir şekilde aşındırmaktadır. Örneğin, Google veya diğer büyük teknoloji şirketleri, fiziksel sınırları aşan ve belirli bir ulus-devletin yasal yetki alanına tam olarak tabi olmayan, kendilerine özgü bir yetki oluşturuyorlar. Bu platformlar, küresel düzeyde kendi kurallarını koyabiliyor ve kullanıcılarını belli bir topluluk ya da kurallar bütününe dâhil ederek, dijital bir tür egemenlik sahası yaratıyorlar. Üstelik, bu platformların gücü ve kullanıcı kitlesi, onları neredeyse bağımsız bir yönetim organı gibi işlevselleştirmektedir.

Bu tür bir dijital egemenlik, egemenliğin teoloji politik okumasında karşımıza çıkan dokunulmazlık, evrensellik ve aşkınlık özelliklerini çağrıştırmaktadır. Tıpkı Tanrı'nın tüm alanlara nüfuz eden mutlak gücü gibi, dijital platformlar da fiziksel sınırları aşarak her yerde hazır ve nazır bir otorite alanı yaratmaktadır. Ayrıca, geleneksel olarak yalnızca ulus-devletin sahip olduğu varsayılan egemenlik bu platformlar üzerinden farklı bir boyut kazanarak, devletleri dahi etkileyen bir düzen kurmaktadır. Bu durum, platformların aynı anda hem devletlerin yetki alanında kalmaları hem de onları aşmaları ile, egemenliğin teolojik mirasını dijital dünyada yeniden yorumlamaya açık hale getirmektedir. Kısacası, Google, Facebook, X, Amazon ve benzeri platformlar, egemenlikteki yeni aktörler bir tür dijital aşkın egemenlik gibi işlev göstererek, ulus-devlet egemenliği ile karşılaştırılabilir fakat farklı bir egemenlik yaratmakta, bu da egemenliğin geleneksel, teolojik kökenleriyle benzerlikler taşımaktadır.

Cheung'a göre sınırsız bir alan olan siber uzay, ulus devletlerin egemenlik alanlarını yeniden düşünmelerine neden olan bir sınır sorunu ortaya çıkarmaktadır. Geleneksel anlamda egemenliğin, yani bir otoritenin kendi sınırları içinde münhasır kontrol kurmasının, siber uzayda nasıl sürdürüleceği belirsizdir. Dijital dünyada dolaşan veriler, ulus devletler için değerli ve kontrol edilmesi gereken kaynaklar haline gelmiştir. Bu yönüyle de egemenliğin dönüşen bu hali de ontoteolojik kökenler taşımaktadır. Ancak,

bu veriler üzerinde mutlak bir kontrol sağlama çabasında olan yalnızca devletler değildir. Veri üzerindeki egemenlik iddiası, devletlerin yanı sıra büyük teknoloji şirketlerinden ve bireylerden de gelmektedir. Günümüzde veri egemenliği çalışmaları, ulus devletlerin veri üzerindeki denetim iddialarını güçlendirmek için dijital alanlara müdahale etmelerini veya veri yerelleştirme yasaları aracılığıyla güvenlik duvarları inşa etmelerini içermektedir. Örneğin, Euro Bölgesi'ndeki devletler, Genel Veri Koruma Yönetmeliği gibi düzenlemeler yoluyla sınır ötesi erişimlerini genişletmekte, öte yandan Çin gibi ülkeler, yabancı devletlerin veri erişimini sınırlayarak kendi veri egemenliklerini koruma yoluna gitmektedir (Cheung, 2023, s. 91-92). Bu durum, siber uzayda egemenliğin ne anlama geldiğine dair bir gerilim yaratmaktadır; çünkü teknoloji politik bir okumayla ele alındığında egemenlik, belirli bir otoriteye mutlak bağlılık olarak anlaşılırken, dijital alanlarda farklı otoritelerin aynı veri üzerinde hak iddia etmeleri egemenliğin parçalanmasına ve bu yönüyle bölünmezlik ilkesinden uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Bu bağlamda dijital alanda egemenlik kavramının nasıl dönüştüğü ve çok aktörlü bir yapıya evrildiği görülmektedir. Geleneksel olarak ulus devletlerin sınırları içerisinde mutlak bir otorite kurmasını ifade eden egemenlik, dijital dünyada sınırların belirsizleşmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Veriler, yalnızca devletlerin değil; yerli toplulukların, bireylerin ve teknoloji devlerinin de üzerinde hak iddia ettiği değerli varlıklar haline gelmiştir. Bu durumda egemenlik, siber uzayda farklı taraflarca paylaşılırken, Pasquale ve Zuboff gibi araştırmacılar, devlet otoritesinin şirketlere kaydığını ve bireylerin mahremiyetinin tehlike altında olduğunu vurgulamaktadır. Hummel ve diğerleri, bu veri egemenliği tartışmasında özerklik, kontrol, güç ve mahremiyeti, dijital alanda egemenlik iddiasının temel bileşenleri olarak tanımlamıştır. Geleneksel, teknolojik egemenlik kavramlarıyla da ilişkili olan bu durum, modern toplumda egemenliğin çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya büründüğünü göstermektedir.

3.1.2. Dijital Egemenliğin Yükselişi

Toprak egemenliği ile ilgileri tartışmaların yeniden ortaya çıkışının önemli bir sebebi de dijital egemenliğe stratejik olarak odaklanılmasıdır. Dijitalleşmenin büyüme ve kalkınmanın ana itici gücü olduğu düşünüldüğünde, dijital egemenlik bölgesel egemenliğin geri dönüşünün merkezinde yer almaktadır ve bağımsız olarak ele alınmamalıdır. Dijital egemenlik, ulusal tekelleri geri getirmeyi, ancak bu kez hiper-

küreselleşmenin değil, hiper-dijitalleşmenin tarihi boyutlarda yeni bir deli gömleğini önlemeyi amaçlamaktadır. İki önemli gelişme dijital egemenliğe geçişi kolaylaştırmaktadır: Birincisi, liberal dönüşümün sona ermesine ve küresel yönetimde krizlere yol açan sürdürülemez sınırlar; ikincisi ve daha spesifik olarak, internetin geçmişte pek çok kişinin inandığı gibi iyilik için içsel bir güç veya liberal demokratikleşme için doğal bir kanal olmadığına dair ölçülü değerlendirme. Bu değerlendirme siber güvenlik ve mahremiyetin korunmasına ilişkin kaygıları, teknoloji rekabetine ilişkin stratejik değerlendirmeleri ve artan ulusal ve bölgesel güvenlik ve özerklik taleplerini içermektedir (Jelinek, 2023, s. 21).

Dijital egemenlik üzerindeki bu kontrol mücadelesinde devletler, şirketler ve bireylerin bir tür “kutsal düzen” inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Özellikle Çin ve Batı’daki teknolojik hâkimiyet yarışı, bilgiye sahip olma ve onu şekillendirme gücünün adeta Tanrısal bir konuma ulaşması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Varoufakis’in tekno-feodalizm olarak adlandırdığı yapı (2021), kapitalizmin klasik pazar düzeninden farklı bir tanrı-krallık düzenine işaret eder. Bu düzen içinde, piyasa gücünün ve değer yaratımının kaynağı yalnızca rekabetçi arz-talep ilişkisi değil, veri ve dijital platformların kontrolüdür. Dijital platformlar bu yeni düzenin kutsal alanları olarak, veriler ise erişilmez sırlar olarak şekillenir (Jelinek, 2023, s. 22). Öte yandan dijitalleşme, veriyi yalnızca kutsal kılmakla kalmaz, onu dünya düzeninde hâkimiyetin yeni bir aracı yapar. Google, Amazon ve Meta gibi teknoloji devleri, kontrolsüz güçleriyle adeta “seküler tanrılar” olarak, dijital alanda kimlikleri ve veriyi yöneten yeni bir “ilahî düzen” kurmaktadır. Bu yeni düzen, Batı’da özelleştirilmiş veri sömürgeciliği ve Çin gibi devletlerin merkeziyetçi yaklaşımlarıyla şekillenmektedir. Dijital gücün bu boyutları, bir yandan bireylerin verilerini kontrol etme yeteneğini aşındırırken diğer yandan kutsal bir yasa veya mutlak bir güç olarak algılanan devlet egemenliğine meydan okumaktadır. Bu durumda egemenlik, bireylerin kutsal alanı olan özel yaşamlarına dokunmakta ve onları “veri-teolojisinin” nesneleri haline getirmektedir. Bununla birlikte dijitalleşmenin demokratikleşme vaatleri ile topluma sunduğu olanaklar da dini bir kurtuluş vaadi gibi sunulurken, tam tersine veri ve bilgi üzerindeki hiyerarşilerin kutsallaştırılmasına yol açar. Dijital alanın demokratik ve özgürleştirici bir güç olma potansiyelini gerçekleştirmekte zorlanması, geleneksel olarak kutsal ve laik alanlar arasında süregelen bir çatışmayı simgeler. Burada ideal bir kamusal alan ihtiyacı için dini kurtuluş arayışına

benzer bir niteliğe bürünür. Böylece dijital egemenlik kavramı, modern çağda hem kutsal hem de seküler olanın iç içe geçerek güç kazandığı teoloji politik bir düzenin yeni ifadesi haline gelmektedir.

Dijital çağın gözetim ve izlenebilirlik olgusu hem devletlerin hem de büyük şirketlerin toplum üzerindeki denetim ve kontrolünü artırarak egemenliğin teoloji politik genişlemesine zemin hazırlamaktadır. Dijital teknolojilerin sadece hayatımızı kolaylaştırmadığını, aynı zamanda yaşamlarımızın tüm yönlerini kayıt altına alarak veri üzerinden yönetme yetisi sunduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu, devlete neredeyse ilahi bir bakış yeteneği kazandırmakta; tüm bireysel yaşamlar, sanki görünmez bir “Tanrı’nın gözündeki” izlenebilir hale gelmektedir. Teoloji politik anlamda birey üzerindeki egemenlik iddiasının hem devletler hem de devlet dışı aktörler tarafından iddia edilme tehlikesi bulunmaktadır. Burada, devletlerin mutlak egemenlik arzusunun çok uluslu şirketlerle iş birliği yaparak sınırlarını genişlettiği, kamusal ve özel alanları ayırmaksızın tüm bireyler üzerinde kutsal bir tahakküm kurduğu görülmektedir. Devletlerin toplumu şekillendirme ve düzenleme çabasının bir aracı olarak devreye yasalar ve düzenlemeler her şeyi görebilen ve tüm davranışları takip edebilen bir egemenlik tasavvuru oluşturmaktadır. Bu tür bir kontrol isteği tanrısal bir gücü kendinde görme yanılgısı ve bu güçle büyük projelere kalkışma eğilimi oldukça önemli bir noktada yer almaktadır. Egemenliğin bu hali, teolojik bir egemenlik iddiası taşımaktadır. Devlet ya da devlet dışı aktörler yükselen dijital egemenlikle birlikte bireylerin mahremiyetini aşan kapsamda bir otoriteyle onları şekillendirme hakkına sahip olduğunu varsaymaktadırlar (Chander ve Sun, 2023, s. 23-24). Bu dijital denetim kapasitesiyle devlet, tüm bireyleri gözlemleyebilme yetisine sahip olmayı, sanki kutsal bir görev gibi üstlenirken; veri egemenliğini elinde tutan şirketler de bir tür seküler tanrısallık pozisyonuna yerleşir. İnternette ve siber uzayda bıraktığımız izler ile birlikte topladığı veriler üzerinden bireyler yalnızca tüketici veya kullanıcı değil, aynı zamanda gözlem altına alınacak nesnelere dönüşmektedir. Egemenliğin bu yeni dijital biçimi, bireylerin kimliklerinin bir üst güç tarafından izlenmesi ve yönlendirilmesi olarak, teoloji politik bir tahakküm halini alır.

Dijital teknolojilerin gözetim kapasitesinin böylesine sınırsız bir egemenliğe dönüştüğü çağda, devletin ve devlet dışı aktörlerin bu kontrol gücüne karşı durabilmek için modern

bir sivil topluma ihtiyaç vardır. Ancak, bu sivil toplum yapısı, klasik anlamda bir direniş gücünden fazlasını temsil etmelidir; çünkü burada mahremiyeti koruma, bireylerin öznel kimliğine saygı gösterme, hatta bireylerin kendilerini özgürce ifade etme hakları tehlike altındadır. Gözetim, dijital egemenlik tarafından kutsal bir görev gibi görülüp, özgürlüğü ve mahremiyeti tehdit ettiğinde, sivil toplumun bireyleri ve onların mahremiyetini korumaya yönelik hareketleri adeta teolojik bir direniş olarak anlam kazanır. Dolayısıyla, dijital çağda sadece hukuki koruma değil, aynı zamanda dijital “tanrısallık” iddiasına karşı bireyleri ve özgürlükleri savunan bir etik çerçeveye ihtiyaç duyulmaktadır.

Airbnb gibi dijital aktörlerin veri odaklı yöntemlerle oda kiralama süreçlerini etkin bir biçimde yönlendirmesi, klasik şehir planlayıcılarının konaklama üzerindeki düzenleyici gücünü ciddi anlamda sınırlandırmaktadır. Airbnb’nin sunduğu şeffaf puanlama sistemleri ve kullanıcı yorumları, konaklama tercihlerini etkilerken yerel yönetimlerin turizm ve kiralama üzerindeki kontrol alanını daraltmaktadır. Bu durumda, Airbnb, bireyler için kısa süreli konaklamaların ötesinde, şehirlerin sosyal ve ekonomik dokusunu yeniden şekillendiren bir “görünmez el” haline gelmektedir. Devletin egemenlik alanındaki bu daralma, düzenleme otoritesinin yalnızca hükümetlere değil, adeta dijital platformların ilahi bir rehberlik sunduğu bir kutsal alan gibi görünmesine neden olmaktadır. Benzer şekilde, Amazon’un yeni genel merkezi için çeşitli şehirleri rekabete sokarak özel yasalar talep etmesi, devlet ve şirket arasındaki egemenlik sınırlarının hızla değiştiğini göstermektedir. Georgia’da bir belediye başkanının yeni bir şehir kurarak buraya “Amazon” ismini verme önerisi, devletin kendi kurumsal kimliğini dahi özel bir aktöre açmaya hazır olduğunu göstermektedir. Bu öneri, devlet egemenliğinin sembolik bileşenlerinin dahi dijital aktörlerin talepleri doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesini gündeme getirmektedir. Amazon gibi dijital aktörlerin ekonomik taleplerinin, şehir planlamasında yasal düzenlemelerin bile önüne geçtiği bu örnekler, modern şehirlerin adeta bir “kutsal” odağın himayesine girme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla devletin “kutsal” ve yasal otoritesinin, dijital platformların taleplerine yanıt veren bir aracı haline geldiğini göstermektedir (Pasquale, 2023, s. 42-43).

Bu yeni işlevsel egemenlik örnekleri, mesleki lisanslar gibi geleneksel devlet yetkilerinin yerini bile alabilmektedir. Örneğin, belirli meslekler için devlet lisansı yerine LinkedIn gibi bir platformun yıldız derecelendirmesi uygulaması bulunmaktadır (Pasquale, 2023,

s. 44). Bu durum devletin kutsal sayılan düzenleyici otoritesinin fiilen nasıl devre dışı kaldığını simgelemektedir. Devletin mesleki düzenleme ve gözetim yetkisini bu devlere bırakması, bireylerin kariyerlerini değerlendirme ve güvence altına alma süreçlerinde tamamen bu platformların gücüne tabi hale gelmesi anlamına gelmektedir. Devletin yasal egemenliği dijital aktörler lehine zayıflarken, piyasa dinamiklerine dayalı yeni bir tür mesleki “sınıflandırma sistemi” gelişme göstermektedir. Bu durumda, düşük yıldızlı doktorların beş yıldızlı olanlardan daha ucuz olması gibi bir ayrım doğabilmekte ve sağlık hizmetlerinde adaletsizlikler artabilmektedir. Böylece, “piyasanın ilahî düzeni” olarak yüceltilen sistem, devletin sağladığı sosyal koruma mekanizmalarını dışlayarak piyasanın inşa ettiği hiyerarşilere göre hareket eden bir toplum yaratmaktadır. Bireylerin profesyonel, ticari ve sosyal yaşamları, devletin geleneksel egemenlik ve denetleme yetkisi dışında, dijital aktörlerin sunduğu değerlere göre yeniden düzenlenmektedir.

Bu yeni dijital işlevsel egemenlik, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kutsal bir boyut taşıyan düzenleyici bir güç haline gelerek bireylerin karar mekanizmalarını derinlemesine etkilemektedir. Geleneksel devlet yapısı, bireylere güven ve düzen sağlayan bir otorite olmaktan çıkarken, dijital aktörler yani yeni aktörler, bireylerin yalnızca ekonomik değil, manevi bir güvenlik arayışı içinde yöneldikleri bir tür “kutsal otorite” olarak öne çıkmaktadır. Dijital aktörlerin sunduğu bu otorite, Schmitt’in modern dünyanın egemenlik krizi dediği devletin kendine has kutsallığını yitirerek (Schmitt’in asıl isteği egemenlikte aşkınlığının geri gelmesiydi), bireylerin bir tür modern kutsal alan olarak bu platformlara yönelmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu durumda dijital aktörler, ekonomik düzenin ötesinde toplumsal düzeni de şekillendiren yeni egemenlik merkezleri haline gelirken, devletin egemenlik alanındaki teoloji politik dönüşüm belirgin hale gelmektedir (Kukutai ve Taylor, 2016).

Dijital ekonominin politik sahası, klasik egemenlik anlayışından uzaklaşıp yeni bir dijital “işlevsel egemenlik” düzenine doğru kaymaktadır. Bu dönüşümün ne olduğunu anlamak oldukça önemlidir. Sadece ekonomik olarak evrimsel bir süreç değil aynı zamanda dijital çağın kendi kutsal ve mutlak alanlarını yaratarak, daha derin bir otorite düzeni inşa etmesine olanak tanımaktadır. Amazon’un gücü bu noktada çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Federal Ticaret Komisyonu Başkanı Lina Khan’ın da belirttiği gibi, Amazon’un bir perakende devi olmasının ötesinde, neredeyse e-ticaret alanında her şeyin

temeli ve kaynağı olarak hareket etmesi, dijital alanın kendi kutsalını kurması anlamına gelmektedir. Bir alışveriş merkezi gibi görünse de Amazon'un işlevi, tüketici ve satıcılar için mutlak bir merkez haline gelerek, bağımsız kararları sınırlandırıyor ve kendi bağımsız ekonomik düzenini kurmaktadır. Bu yeni tür egemenlik, dijital altyapının kendisini tüm alanlarda zorunlu kılmasıyla güçlenmektedir. Amazon'da alışveriş yapmak veya bu platformda varlık göstermek, alıcılar ve satıcılar için giderek kaçınılmaz bir tercih haline gelmektedir (Pasquale, 2023, s. 42-44). Adeta her şeyin mağazası kavramı, geleneksel pazar alanlarının bir adım ötesine geçerek, kutsallık atfedilen bir dijital alan inşa etmektedir. Bu dijital alan, tıpkı teolojik iktidarın geçmişteki gibi kendine has bir düzenleyici güce sahip ve daha üstün kabul edilmektedir.

Bu bağlamda, bireyler devletin sunduğu hak arama mekanizmalarından çok, dijital aktörlerin sunduğu düzen anlayışına tabi olarak yaşamlarını yeniden inşa etmeye başlamaktadır. Böylece devlet, kendi geleneksel rolünü kısmen de olsa kaybederken, dijital platformlar bir tür "kutsal" otorite olarak yükselmektedir. Bu yeni düzen, devletin egemenlik alanındaki dönüşümünü simgelerken, dijital aktörlerin bu "egemen" gücü daha kutsal bir anlamda üstlendiklerini ortaya koyuyor. Dijital aktörlerin bu tek yanlı kurallarını kabul ettiren yapısı, sadece ekonomik değil, aynı zamanda teoloji politik bir düzenin işaretlerini taşımaktadır. Tıpkı eski dönemlerde insanların tanrısal bir otoriteye sığınarak güvenlik ve düzen arayışına girmesi gibi, günümüz bireyleri de kendilerini bu devlerin koruyucu otoritesine bırakmakta ve onların yönetiminde bir yaşam düzeni benimsemektedir. Dijital platformların sağladığı ve giderek daha fazla zorunlu hale gelen bu yeni düzen, bireyleri geleneksel devlet kurumlarından uzaklaştırırken, aynı zamanda devletin kendisini de dijital egemenliğin etkisine açmaktadır. Devlet, kendi düzenleyici işlevlerini giderek daha fazla dijital platformların belirlediği kurallara göre şekillendirmekte böylelikle kurumlar da dönüşüme ayak uydurmaktadır. Bu dönüşümün Türkiye'deki önemli örneklerinden biri, köklü geçmişe sahip bir kamu kurumu olan PTT'dir. Tarihsel olarak Posta Telefon Telgraf işlevlerini yerine getirmek amacıyla kurulan PTT, günümüzde dijital platform PTT AVM ile e-ticaret sahasında faaliyet göstermekte; böylece posta hizmetlerinden dijital ticarete uzanan geniş bir yelpazede hizmet sunmaktadır. Bu değişim, yalnızca PTT'nin bir ticari platform haline gelmesiyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda kamu hizmetlerinin doğasını, devletin egemenlik alanını ve düzenleyici rolünü de yeniden tanımlamaktadır. Bu bağlamda, devletin

geleneksel hizmet işlevlerinin dijital platformlar aracılığıyla dönüştürülmesi, kamusal alanı oluşturan ve toplumu bir arada tutan düzenleyici etmenlerin, egemenliğin yeni şekillenışı doğrultusunda kamu kurumlarını da yeniden biçimlendirmesine yol açmaktadır.

Bu bağlamda devlet dışı dijital aktörler, yalnızca ekonomik birer aktör olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel düzenin ana belirleyicisi olarak karşımıza çıkmakta adeta kutsal bir otorite konumuna yerleşmektedir. Bu durum, klasik egemenlik kavramının, yalnızca devletin değil, aynı zamanda kamusal yaşamın merkezindeki meşruiyet ve düzen kurma yetkisinin de dönüşmesine işaret etmektedir. Bu yeni düzen, kamusal hayatın yörüngesini devlete değil, dijital platformların kendine özgü ve mutlak olarak kabul ettirdikleri kurallara göre belirlemekte ve yönetmektedir. Egemenliğin teoloji politikası açısından bu süreç, toplumsal düzenin temeline yerleşmiş olan kutsal otorite kavramının da dijital platformların etrafında yeniden şekillenmesine neden olmaktadır. Geleneksel anlamda devlet, kamu yararını gözeten, meşruiyetini toplumsal sözleşmeden alan bir düzen sağlayıcı olarak işlev görmekteydi. Ancak, dijital aktörlerin etkisiyle bu otorite giderek bir dijital kutsal alana kaymakta, toplumu bir arada tutan düzenleyici işlevler devletin elinden çıkarak bu platformların yönetimi altına girmektedir. O halde denilebilir ki yakın gelecekte dijital aktörlerin, devletin bir zamanlar sağladığı toplumsal güvenlik, adalet ve gözetim mekanizmalarını üstlenerek bireyler ve toplum için yeni bir normatif çerçeve sunacağını, onları adeta bir manevi bağlılıkla kendine tabi kılacağını söylemek mümkün olacaktır.

Bu yapıda, dijital aktörlerin sunmuş olduğu düzen, toplumu birleştiren bir kutsallık zeminine dönüşmekte, bireylerin davranış ve değerlerini yalnızca ekonomik değil, toplumsal ve etik düzeyde de şekillendirmektedir. Teoloji politik perspektiften bakıldığında, dijital aktörlerin etkisi altında şekillenen bu düzen, bir tür dijital kutsallık oluşturmakta ve bu otoriteye başvuran bireyleri, tıpkı geleneksel olarak kutsal otoritelere başvuran bireyler gibi bir düzen ve güven arayışına sokmaktadır. Bu durum, dijital aktörlerin sunduğu kutsal ve bağlayıcı kurallara dayanan yeni egemenlik anlayışını doğurmaktadır.

Derrida'nın Schmitt'in dost-düşman ayrımına yönelik eleştirisi, egemenlik kavramının teolojik ve şiddet üreten boyutlarını sorgulayarak yeni bir siyasal alan arayışına kapı

aralar. Derrida, Schmitt'in dost ve düşman ayrımını birlikte yaşama imkânını yok eden bir metafizik şiddet olarak görür ve ötekiye yaşama imkânı sunmayan bu anlayışın, siyasal alanı şiddetli bir "kendi ve öteki" karşıtlığı üzerine inşa ettiğini savunur. Bu bakış açısı, günümüzde dijital egemenliğin kendini gösterme biçimlerine de kritik bir bakışla yaklaşmamızı sağlar. Dijital aktörlerin günümüz toplumu üzerindeki hakimiyetini Derrida'nın eleştirileri çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bu platformların dost-düşman ayrımına benzer, ayrıştırıcı bir düzen tesis ettiği görülmektedir.

Dijital egemenlik, Derrida'nın eleştirisinde yer bulan "birlikte yaşama imkânı" fikrini zayıflatmakta ve toplumda, kendi kullanıcıları ile platformun değer sistemine uymayan bireyler arasında görünmez sınırlar oluşturmaktadır. Dijital aktörler, kullanıcıları algoritmik ve veri odaklı bir "kendi-öteki" ayrımına tabi tutmakta, böylelikle belirli bir düzeni sürekli yeniden üreterek toplum üzerinde bir tür "metafizik şiddet" uygulamaktadır. Schmitt'in kriz anında dost ve düşman ayrımı yaparak egemenlik kurma anlayışı gibi, dijital aktörler de toplumu, kendi hizmetlerinden faydalanan kullanıcılar ve dışında kalanlar olarak ikiye ayırmakta; bir nevi dijital topluluk sınırlarını belirleyerek kimin içeri alınıp kimin dışarıda kalacağını tayin etmektedir.

Platformların kullanıcılar üzerindeki yönetim biçimi, kullanıcıların verilerini sürekli değerlendiren ve onları belirli gruplara dâhil eden bir kontrol mekanizması yarattığı için, Schmittçi siyasal olana oldukça benzemektedir. Bu ayrımcı ve ayrıştırıcı pratik dost ve düşmanı karar veren egemeni çağrıştırmaktadır. Derrida'nın birlikte yaşamayı engelleyen bir metafizik şiddet olarak tanımladığı dost düşman ayrımının çağdaş bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Teoloji politik bağlamda değerlendirildiğinde, dijital aktörlerin otoritesi, tanrısal bir otorite gibi görünmektedir. Kadir-i mutlak ve gücünü Tanrı'dan alan bölünmez egemen, mutlak kontrol ve itaat ilkelerine dayanmaktadır. Dijital aktörler, bir yandan toplumu birleştirici bir güç gibi sunulsa da diğer yandan kimlerin topluluğa dâhil olup olmayacağına karar veren bir "kutsal otorite" gibi hareket etmekte; kendi kurallarını ihlal edenleri "dışlayan" bir mekanizma geliştirmektedir. Derrida'nın ulus devlet eleştirisinde olduğu gibi dijital egemenlik, ötekini kabul eden, ötekinin varlığına yaşama alanı açan bir düzeni değil, homojen bir topluluğu ön planda tutan, dost ve düşman ayrımı temelinde ayrımcılık ve dışlamayı teşvik eden bir düzen oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Derrida'nın birlikte yaşama dair imkân arayışı, dijital aktörlerin bugünkü egemenlik yapısını sorgulamamıza kapı aralamaktadır. Dijital platformların egemenliği, ötekine yer bırakmayan, toplumu homojen ve kurallara uymayanları dışlayan bir düzene tabi tutarken; Derrida'nın siyasal olan eleştirisinde kapsayıcı bir toplumsal düzenin egemenliğin dönüştüğü boyutta da mümkün olabileceğini işaret eder. Ancak mevcut yapıda, dijital aktörlerin mutlak egemenliği, birlikte yaşam olanağını tehdit eden, ayrımcı bir kontrol ve denetim sistemini kalıcı hale getirmektedir. Bu durum, dijital egemenliğin Derrida'nın Schmittçi siyasal kavramını eleştiren başka bir imkân arayışına dönük olanaklarını sınırlandırmakta ve dijital aktörlerin egemenliğini, mutlak, değişmez ve ontoteolojik temelleri olan bir otoriteye dönüştürmektedir.

3.2. POLİTİK DİJİTAL COĞRAFYA

Egemenliğin dijital çağda yeniden şekillenışı, sadece geleneksel devlet egemenliği anlayışına değil, aynı zamanda egemenliğin teoloji politik kökenlerine dair önemli soruları gündeme getirmektedir. Dijital dönüşüm ve bu dönüşümün yön verdiği yeni dijital egemenlik kavramı, yalnızca küresel ölçekte veri akışlarını tekeline alma sorunuyla sınırlı kalmamakta, egemenliğin sınırlarını yeniden belirlemekte ve modern devletin kutsal addedilen mutlak otoritesine meydan okumaktadır. Bu bağlamda, egemenliğin artık klasik anlamıyla toprak ve coğrafya üzerinden tanımlanamayacağı, sınırların yerini veri akışları ve dijital ağlar olarak egemenliğin yerelleşmiş anlamlarını sarsmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönüşümde, egemenliğin yalnızca mekânsal bir yapıya indirgenemeyecek kadar dinamik ve ilişkisel bir yapıya sahip olduğu fikri bulunmaktadır.

Egemenlik teoloji politik okumasını yaparken kökeninde kadir-i mutlak bir egemen fikrinin dünyevi bir temsil olduğunu ve bu güç modern devletin kendi topraklarında tartışılmaz bir otoriteye sahip olmasını ifade etmiştik. Ancak dijital egemenlik, bu kutsal otoritenin bölünmesini, sınırlandırılmasını ve yeni ağ yapılarında yeniden şekillenmesini gerektirmektedir. Dijital çağda egemenliğin bu denli esnek ve dağıtılmış bir yapı kazanması, artık belirli toprak sınırları içinde tanımlanan devlet egemenliğinin yanı sıra, veri akışları ve dijital platformlar üzerinden dağıtılmış, çok merkezli bir egemenliğin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu durum, ontoteolojik bir temele dayanan egemenlik kavramının kendi içinde paradokslar yarattığı bir gerçekliğe işaret etmektedir. Çünkü artık mutlak bir güç veya yekpare bir otoriteden değil, farklı coğrafi ve dijital sınırlar

arasında bölüşülmüş, paylaşılmış bir egemenlikten bahsedilmektedir (Glasze vd. ,2023, s. 921).

Krasner (2001) ve Agnew (2005) gibi düşünürlerin, egemenliğin nesnel bir sosyomekânsal yapı değil, siyasi bir kurgu veya mit olarak ele alınması gerektiği yönündeki görüşleri, dijital egemenlik kavramının bu dönüşümünü daha iyi anlamamıza olanak tanımaktadır (Glasze vd. ,2023, s. 921). Bu bağlamda, dijital egemenlik yalnızca devletin ya da halkın bir kudreti olarak değil, veri akışlarını ve dijital ağları kontrol eden çok uluslu şirketlerin ve platformların yani dijital aktörlerin bir kudreti olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, Derrida'nın Schmitt ile hemfikir olduğu egemenlik anlayışından farklı olarak, birden fazla otorite arasında paylaşılmış ve bölünebilir olarak yeniden şekillenen bir egemenlik anlayışına işaret etmektedir.

Dijital egemenlik, sınırlandırılmamış veri akışlarının devletlerin geleneksel egemenlik sınırlarına meydan okuduğu yeni bir oluşuma işaret etmektedir. Özellikle Avrupa Birliği gibi ulus üstü yapılar, dijital egemenlik adına veri akışlarını bölgesel kapatma stratejileriyle sınırlama yoluna gitmekte, ancak bu girişimler küresel siber ağlarla kaçınılmaz olarak çatışmaya girmektedir (Glasze vd.,2023, s. 922). Bu gerilim, klasik egemenlik anlayışının teritoryal egemenliğine dayalı çerçevesini kırarak, egemenliğin ilişkisel, coğrafi sınırları aşan bir yetki olarak yeniden düşünülmelerini zorunlu hale getirmektedir. Dijital çağda veri egemenliği kavramı, artık yalnızca belirli bir toprak veya coğrafi sınır üzerinde mutlak bir denetim anlamına gelmemekte; bunun yerine, devletlerin veri üzerindeki kontrolünü yeniden tarif etmektedir. Bu bağlamda egemenlik, siber uzayda var olan dinamik veri akışlarının kontrolüyle ilişkili bir yetki halini almaktadır. Devletler ve diğer merkezi otoriteler, bu veri akışlarını bölgesel standartlarla sınırlamaya çalışsalar da dijital ağların doğası gereği bu sınırlamalar etkin bir şekilde hayata geçirilememekte siber dünyadaki veri akışı, ulusal sınırların çok ötesine geçerek bağımsız bir egemenlik katmanı oluşturmakta ve küresel bir etki yaratmaktadır.

Siber uzayın Kuehl tarafından yapılan kapsayıcı tanımında siber uzayın fiziksel sınırlara bağlı olmadığını ve bilgi depolamanın veya bu bilgiler üzerinde değişiklikler yapmanın merkezi bir otoriteye ihtiyaç duymadan gerçekleşebildiğini göstermektedir (Kuehl, 2009, s. 31). Burada yaşanan dönüşüm merkeziyetsizlik ilkesiyle uyumlu bir biçimde, egemenlik kavramının geleneksel anlamını derinlemesine değiştirmektedir.

Merkeziyetsizlik ilkesi, burada kilit bir role sahiptir çünkü siber uzay, geleneksel egemenlik anlayışında temel olan bölgesel sınırlar ve fiziksel kontrol unsurlarını geçersiz kılmaktadır. Siber uzayda aktörlerin faaliyet göstermesi, devletlerin fiziksel topraklarında olduğu gibi sınırlı bir alanla değil, küresel ve sınırları olmayan bir düzlemle ilişkilidir. Bu durum, egemenliğin geleneksel tanımındaki “belli bir toprak üzerinde yetki sahibi olma” anlayışını sorgular hale getirmektedir. Artık egemenlik, yalnızca fiziksel alanlarda değil, aynı zamanda sanal alanlarda da düşünülmesi gereken bir konu haline gelmiştir. Bu yeni bağlam, bilgiye erişim, kontrol ve güvenlik konularını, sınırların ötesinde bir otorite ve düzenleme ihtiyacı çerçevesinde yeniden tanımlamayı gerektirmektedir. Örneğin, merkezi olmayan finans ve kripto para piyasalarında, devletlerin kendi para birimlerinin hakimiyetini yitirdiği ve klasik kontrol mekanizmalarının aşıldığı görülmektedir. Bu dijital para birimleri, merkezi bir otoriteye tabi olmadıkları için, ulus-devletlerin egemenlik gücünü sınırlayarak, küresel ve merkeziyetsiz bir finansal düzenin önünü açmaktadır. Sonuç olarak, coin piyasaları ve blok zincir (blockchain) teknolojileri, klasik devlet gücüne dayalı finansal düzenin sınırlarını zorlamakta ve bu yeni merkeziyetsizlik yapıları, sınırları aşan, fiziksel mekândan bağımsız bir egemenlik türünü ortaya çıkarmaktadır.

Bütün bunlar, egemenliğin yeniden tanımlanmasını ve klasik anlamda mekâna dayalı kontrol anlayışından uzaklaşarak, siber uzayda var olan ilişkiyel bir yapıya bürünmesini gerektirmektedir. Egemenliğin bu yeni türü, artık belirli bir coğrafi sınıra veya merkezi bir otoriteye dayanmak yerine, daha esnek, çoklu merkezler arasında paylaşılan ve kullanıcılar arasında dağıtılmış bir güç olarak görünmektedir. Bu yeni dijital egemenlik, devletin egemenlik alanını aşarak, çok katmanlı ve küresel bir düzene geçişi temsil etmektedir.

3.2.1. Merkeziyetsizlik, Siber Uzay ve Veri Egemenliği

Geleneksel siyasi tartışmalarda egemenlik, devletin merkezi otoritesi olarak anlaşılır; burada devlet temsilcileri, kontrolü altındakilerin isteyerek uyduğu emirler verir. Bu iç veya “yerel” egemenlik fikri, devletin sınırları içinde etkin bir şekilde işleyen bir otorite kaynağına (hükümdar, ulus veya hükümetin kendisi gibi) dayanır. Dolayısıyla, egemenlik açıkça hem devlete hem de topraklarına bağlı olarak görülür. Devlet egemenliğine ilişkin mevcut yorumlar, egemenliği doğrudan bir hükümdarın fiziksel varlığına bağlayan eski

modellerden yola çıkmaktadır. Batı düşüncesinde devlet genellikle metaforik olarak bir “beden” olarak tanımlanır ve erken modern Avrupa mutlakiyetçiliğinin kavramlarını yansıtır (Agnew, 2005, s. 439).

Zaman içinde egemenliğin bu fiziksel somutlaşması sembolik olarak hükümdar figüründen devletin topraklarının kendisine aktarılmıştır (Bartelson 1995, s. 98). Metafordaki bu değişim, egemenliğin toprak temelinden ayrı tutulabileceği fikrine direnç göstermektedir. Bununla birlikte, egemenliğin dışsal bir bileşeni de vardır ve geçerli olması için diğer devletlerin bir devletin egemenliğini tanımasını gerektirir. Bu tanıma, devletler arasında resmi bir eşitlik tesis ederek hiçbir devletin bir diğeri üzerinde otorite sahibi olmamasını sağlar. Hukuksal ya da yasal egemenlik böylece iç egemenliğin coğrafi temelini oluşturarak devletin iç hiyerarşisini sınırlarının ötesinde var olan düzensizlikten ayırır.

Dijital çağda egemenlik anlayışı, özellikle merkeziyetsizlik, siber uzay ve veri egemenliği kavramları ışığında önemli bir dönüşüm yaşamaktadır. Geleneksel olarak, egemenlik devletlerin fiziksel sınırlarına bağlı olan bir otorite biçimi olarak anlaşılmıştır. Devlet, belirli bir coğrafi alan üzerinde mutlak bir otoriteye sahip olarak vatandaşlarının haklarını, özgürlüklerini ve yükümlülüklerini düzenlerken, egemenliği ile kendi hukuk sistemini tesis etmekteydi. Ancak, siber uzayın yükselişi ve dijital verilerin adeta dönüşen egemenliğin ontoteolojik kökeni haline gelmesiyle birlikte coğrafi sınırları aşan bir düzleme gelmektedir.

Siber uzayda merkeziyetsizleşme ile birlikte egemenliğin bir üst otoritenin olmadığı zaman dilimine taşındığı bir kırılmada karşımıza yeni kavramlar çıkmaktadır. Bunlardan biri de siber egemenliktir. Siber egemenlik, bu bağlamda devletlerin internet ve dijital platformlarda kural koyma yeteneğini ifade etmektedir (Leiter, 2020, s. 1) Dolayısıyla siber egemenlik, bir ülkenin kendi dijital alanını düzenleme ve diğer devletlerin müdahalesinden koruma yetisi olarak tanımlanabilir. Ancak bu egemenlik anlayışı, internetin sınır tanımayan doğası ve siber uzayda kurallar koyan, kod geliştiren yeni aktörlerin çoğalması nedeniyle geleneksel devlet egemenliğinden ayrılmaktadır.

Yeni kaygılar, ülkesel sınırlar ve fiziksel mülkiyetten ziyade veri erişimi ve teknik yeterlilikle ilgilidir. Bununla birlikte, siber egemenlik mutlaka bir devlet tarafından

yönetilmek anlamına gelmek zorunda değildir. Kilit noktasını da bu düşünce oluşturmaktadır. Siber egemenlik her şeyden önce siber uzayda kurallar yaratma ve uygulama becerisini ifade eder. Alternatif olarak, siber uzayda hukuku konuşma yetkisine, yani içtihat yetkisine sahip olmaya atıfta bulunduğu söylenebilir. Egemenlik ve yargı yetkisinin sadece devletlere özgü kavramlar olduğu varsayımı bu noktada tartışılmaktadır. Siber uzayda bu, protokollerin ve genel olarak kodların, devletin düzenleyici aygıtları kadar yasa yapma araçları olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakış açısı aynı zamanda kurumsal hüküm ve koşullar gibi özel yasal düzenlemeleri de yargı yetkisi uygulamaları olarak görmeyi beraberinde getirmektedir. Analitik bir temelde, siber uzayı hibrit tekno-yasal yönetim olarak anlamalıyız. Siber uzayda bu, protokollerin ve kodların devlet düzenlemelerinin yanı sıra kanun yapma araçları olarak işlev gördüğü anlamına gelir (Leiter, 2020, s. 2-3).

Egemenliğin günümüzdeki görünümlerinden biri olan veri egemenliği meselesinde verilerin zahmetsizce çoğaltılması ve dağıtılması, modern ekonomik örgütler, yani şirketler tarafından, ulus-devletleri rahatsız eden aynı kaygıyla karşılanmaktadır. Bu durum arşivlenebilir olan konusunda da belirleyici bir egemenin kararını devre dışı bırakan bir durumu doğurmaktadır. Neyin bir veri kabul edilip edilmemesi kararının egemen olan ulus devletlerden başka aktörlere geçmesi egemenliğin bölünebilirliği konusunda tartışma yaratmaktadır. Ses kaydına müzik endüstrisinin patronları, video kaydına Hollywood, modemlere telefon endüstrisinin devleri karşı çıkmıştır. Bilgi, siber uzayda hareket etmek ve çok az kısıtlamayla çoğalmak üzere maddi bütünlüğünden arındırıldığında mülkiyet hakları şüpheye düşmektedir. Kapitalizm için sorun, Deleuze ve Guattari'nin terimlerini kullanırsak, merkezi bir fabrikada olduğu gibi ağaçsal olarak değil ama herhangi bir merkezsiz konumda rizomik olarak, ışık hızında uçuştuklarında ve uygunsuz bir hızla ürediklerinde, kelimeyi ve imgeyi nasıl kontrol altına alacağı, onları özel isimlere ve logolara nasıl bağlayacağıdır. Eğer bu durum modern mülkiyet kavramlarını savunanların gözünü korkutmaya yetmiyorsa, Birinci Ek Madde meseleleri de aynı derecede risk altındadır. Örneğin, internet bülten panolarındaki metinlerin “sahibi” ve dolayısıyla bunlardan sorumlu olan kim olduğu tartışma konusudur. İfade özgürlüğü basılı yayınlarda olduğu gibi siber uzayı da kapsar mı? Sınırları yüz yüze konuşma ve basılı yayınlardan oldukça farklı olan iletişimsel bir dünyada zararları değerlendirmek ve suçu ortaya çıkarmak ne kadar kolay olacaktır? Bunlar ve daha birçok

temel soru, modernitenin çok farklı bağlamlarında gelişen kurumlar, yasalar ve alışkanlıklar için bir egemenlik meselesi olarak görülmektedir (Poster, 2013, s. 77-78).

Verilerin toplanması yoluyla şirketler tüketicilerin giderek daha kapsamlı profillerini oluşturmakta ve böylece sadece ürün satmakla kalmayıp tercihleri derinden şekillendirmekte ve yaşamları etkilemektedir. Bu değişikliklere rağmen, ilişki yasal olarak tüketicileri ve şirketleri özel vatandaşlarla eşit gören hüküm ve koşul anlaşmaları yoluyla kavramsallaştırılmaktadır (Lessig, 2009, s. 282-283) Siber uzayda, devletin belirli bir bölge üzerinde yasal yetki sağlama çabası, her ülkenin kendi veri politikaları ve siber güvenlik önlemlerini yürürlüğe koyduğu bir yapı oluştursa da bu yapı küresel ölçekte uyumsuzluklar yaratmaktadır. Bir yandan, dijital ağların sınır tanımayan yapısı, ulusal yasaların ötesinde bir düzen oluşturmak için farklı ülkeleri bir araya getiren yeni yönetim mekanizmalarını zorunlu kılarken, diğer yandan devlet dışı aktörlerin, özellikle de büyük teknoloji şirketlerinin, siber uzayın kural koyucuları haline gelmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla şirketlerin sunduğu hizmetler ve topladığı veriler, bireylerin günlük yaşamını, tercihlerini ve tüketim alışkanlıklarını doğrudan etkileyerek devletin toplum üzerindeki gözetim gücüne rakip bir güç oluşturmaktadır.

Veriler, yaşantımızın büyük bir bölümüne aracılık ettikleri ve yön verdikleri için oldukça önemli bir noktada bulunmaktadır. Örneğin, yerel kurumsal düzenlemelere, uluslararası rejimlere ve diğer devletlerin uygulamalarına tutunarak otoriter iddialarda bulunma yeteneği olarak anlaşılan egemenlik (Krasner, 1988), verilere uygulanabilecek verimli bir kategori olarak görünmektedir” (Hummel vd., 2021). O halde veri egemenliği, kullanıcıların yerel kültürlerini ve nüanslarını somutlaştırmaya çalışan bir politika aracı haline gelmektedir. İdeal olarak, kullanıcıların dijital izlerini etkin bir şekilde kontrol etmelerini sağlayan yasal bir çerçeve sunmaktadır. Fakat güvenlik açıkları nedeniyle zaman zaman veri sızıntıları gelişebilmektedir. Veri egemenliği, ulusların veya bölgelerin kendi sınırları içindeki veri akışını ve yönetimini yönetme haklarını ileri sürmektedir. Ancak egemenliğin dönüşen bu formunda gücün verilerden alındığını ve bu yönüyle verilerin teoloji politik bir yanının olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla veri egemenliği bu noktada dijital çağın belki de en stratejik egemenlik biçimi olarak öne çıkmaktadır. Veriler, dijital dünyadaki tüm işlemlerin temelini oluşturmakla kalmaz bireyler, devletler ve dijital aktörler arasında paylaşılan ilişkilerin tanımını da yeniden

belirler. Geleneksel egemenlik anlayışında devletlerin sınırları, toprakları ve vatandaşları üzerinde mutlak kontrolü varken, dijital çağda veriler bu kontrolü belirli ölçüde devletin dışına çıkarmaktadır. Siber uzayda dijital aktörler, bireylerin verilerini toplama ve bu verilerden faydalanarak daha hedefli ürünler, hizmetler ve içerikler sunma gücüne sahiptir. Bu bireyleri etkileyen ancak devletin müdahalesini zorlaştıran yeni bir dijital egemenlik biçimini oluşturmaktadır.

Veri egemenliğinin ontoteolojik kökleri, özellikle Derrida'nın arşiv kavramında kendini göstermektedir. Arşiv, yalnızca bilgiyi toplamak ve muhafaza etmekle kalmaz, aynı zamanda bir tür egemenlik aracı olarak işlev görür; geçmişi düzenler, geleceğe aktarılabilecek olanı belirler ve unutulacak olanı saptar. Derrida'nın kavramsallaştırdığı gibi, veri bankaları aracılığıyla insan yaşamının her anının kaydedilmesi, bir yandan bireysel yaşamların saklanması yahut arşivlenmesi iken diğer yandan kolektif bir hafızanın, yani toplumların ve bireylerin davranışlarını şekillendirebilen bir kontrol alanının inşasıdır. Bu bağlamda veri egemenliği, küresel bir gözetim aracı olarak teoloji politik anlamda yeni bir egemenlik biçimi sunmaktadır. Braidotti'nin işaret ettiği gibi (2021, s. 84-85) dijital aktörler insanlara dair her türlü veriyi toplayarak yaşam madenciliği yapmaya, insan yaşamını hücresel düzeyde analiz edip veri tabanlarında depolamaya başlamışlardır. Bu, yaşamın kendisini potansiyel bir egemenlik alanı olarak yeniden kurmakta ve veri egemenliğini, hücresel düzeye kadar indirgenmiş, biyolojik yaşam üzerinde etkin bir teoloji politik egemenlik alanı haline getirmektedir. Dijital aktörlerin izini sürdüğü insana dair her şeye dair veri toplama çabası veri madenciliğinden çok yaşam madenciliğine dönüşmektedir. Böylece insan yaşamının mikrobiyolojik temellerine kadar inen hücresel düzeyde bir veri depolama süreci başlamıştır. Yaşayan organizmalara dair verilerin arşivlenmesi veya saklanması ile yeni bir egemenlik alanı inşa edilmeye başlanmıştır. Bu egemenlik alanının ontoteolojisini veriler-datalar oluşturmaktadır.

Veri egemenliği, devletlerin sınırları içinde kalmayı reddeden küresel veri akışları ile devletlerin egemenlik alanları arasında bir gerilim yaratır. Baezner ve Robin'in belirttiği gibi (2018), bu gerilim, veri akışlarını kontrol etme ve sınırları koruma çabasıyla ulusal çıkarların ötesine geçer ve küresel bir meseleye dönüşür. Özellikle ekonomik açıdan, veri egemenliği sınır ötesi veri transferlerini, ticaret anlaşmalarını ve küresel pazarlarda

faaliyet gösteren şirketlerin rekabet gücünü etkiler. Hummel ve diğerlerinin (2018) çalışmaları, veri koruma düzenlemelerinin, fikri mülkiyet haklarının ve veri ihlalleri konusundaki yargı çatışmalarının bu egemenliğin temel yasal yapı taşlarını oluşturduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bakıldığında, bireylerin verilerinin toplumsal ve ekonomik değerinin farkına varılması, bu verilerin kamusal erişimi sağlanarak arşivlenmesi gerektiğini gündeme getirmektedir. Ancak bu durum, yaşamın metalaşmasına da yol açarak bireylerin verilerinin küresel şirketler tarafından çıkar amaçlı kullanıldığı bir yapı ortaya çıkarmaktadır.

Irion'un vurguladığı üzere (2012, s. 41), bulut teknolojisinin ulusal veri egemenliği konusundaki riskleri büyük tartışmalara yol açmaktadır. Bir devletin kamuya ait veri varlıkları yabancı bir bulut sağlayıcının sunucularında depolandığında, bu veriler başka bir yargı alanının denetimine girebilir ve devletin veri üzerindeki egemenliği tehdit altında kalabilir. Güvenlik, gizlilik ve veri yerleştirme gereklilikleri gibi düzenlemeler, veri egemenliğinin sınırlarını çizen temel unsurlar haline gelmiştir. Buna ek olarak, yapay zekâ algoritmalarının gizlilik ve güvenlik önlemleri olmadan sınır ötesinde kullanılması, veri egemenliğini doğrudan etkileyebilecek yeni riskler doğurmaktadır. Teknolojik sistemlerin karmaşıklığının artması, verilerin kontrol edilmesi ve korunması sürecinde yargı alanlarının birbirine karışmasına ve yerel politikaların küresel bir zeminle çatışmasına neden olmaktadır.

Veri egemenliği, karmaşık kültürel, ekonomik ve hükümet tartışmaları içinde, teknoloji politikalarında yer alan yerleşmiş kullanıcılar için çeşitli toplumsal yararlar sunmaktadır. Veri kontrolü ve özerkliği, ülkeler, kuruluşlar ve bireyler için verilerin nasıl ve nerede kullanılacağı üzerinde daha fazla denetim imkânı tanır. Kuruluşlar, kendi topraklarında toplanan, saklanan ve işlenen veriler üzerinde yetki iddiasında bulunarak, kendi menfaatleri ve öncelikleri doğrultusunda yönetmelikler, politikalar ve standartlar geliştirebilirler. Veri yerleştirme gereklilikleri gibi veri egemenliği önlemleri, güvenliği artırarak ihlaller, yetkisiz erişim ve siber tehditler ile ilgili riskleri azaltabilir. Kuruluşlar, verileri ulusal veya bölgesel sınırlar içinde tutarak dış güvenlik açıklarına maruz kalma olasılıklarını azaltabilir ve hassas bilgilerin korunmasını sağlayabilir. Ayrıca, veri egemenliği, kişisel verilerin yeterli yasal güvencelere ve düzenlemelere tabi olmasını sağlayarak bireylerin gizlilik haklarının korunmasına katkıda bulunur. Yerel veri ikamet

gereklilikleri, kişisel bilgilerin daha zayıf gizlilik yasalarına veya yetersiz veri koruma önlemlerine sahip yargı bölgelerine transfer edilmesini engelleyerek bireylerin mahremiyetini ve itibarını korur. Veri koruma, gizlilik ve güvenliği düzenleyen yerel, bölgesel ve uluslararası yönetmeliklere uyum, kuruluşların mevcut yasa ve yönetmeliklere uymadıkları takdirde karşılaşılabilecekleri yasal yaptırımlardan, düzenleyici cezalar ve itibar kaybından kaçınmalarını sağlar (Hutchinson vd., 2024, s. 6-7). Dolayısıyla veri egemenliği, yalnızca bireylerin gizlilik haklarının korunmasını değil, aynı zamanda devletlerin dijital alanda güvenliğini de ilgilendiren çok boyutlu bir mesele haline gelmiştir. Verinin kontrolü ve özerkliği sayesinde ülkeler, şirketler ve bireyler, verilerinin nerede ve nasıl kullanılacağı konusunda daha fazla kontrol sahibi olmaktadır. Bu durum, merkezileşmiş veri akışlarına ve geleneksel devlet egemenliğine yeni bir çerçeveden bakmayı zorunlu hale getirmektedir. Dijital verilerin sınır aşırı dolaşımı, yalnızca veri güvenliğini değil, aynı zamanda ekonomik çıkarları ve rekabet dengelerini de etkileyen bir güç unsuru olarak ortaya çıkmaktadır.

Merkeziyetsizleşme ise, teoloji politik bir düzlemde ele alındığında, yalnızca bir teknolojik veya ekonomik dönüşüm değil, aynı zamanda egemenlik kavramının da yeniden tanımlanması anlamına gelmektedir. Ekonomik faaliyetlerin küresel olarak merkezden uzaklaşması ve devletlere ait olmayan değişim araçlarının ortaya çıkması olarak tanımlanabilecek merkeziyetsizlik kavramı (Cheema ve Rondinelli, 2007, s. 5-6) modern devletin, en yüksek otorite olarak bireylerin üzerinde düzeni sağlamakla görevli merkezi bir yapı olarak meşruiyetini sarsmaktadır. Merkeziyetsizleşme, devletlerin egemenliklerinin toplumun temel işlevlerini yerine getirebilmesi için şart olmadığını göstermektedir. Merkeziyetsiz ağlarda yapılan işlemler, doğrulamalar ve iş birlikleri, bireylerin ve toplulukların kendi düzenlerini kurabileceklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda merkeziyetsizlik, özellikle blockchain teknolojisiyle birlikte kripto para piyasalarının ortaya çıkışıyla kendine özgü bir alan yaratmıştır. Kripto paralar, devlet kontrolünde olmayan, bağımsız, sınır tanımayan ve kullanıcılar arası transferlere dayalı bir para sistemi sunarak ulusal para birimlerinin ötesinde yeni bir finansal yapı oluşturmuştur. Bu sistem, devlet kontrolündeki ekonomik modellerden bağımsız olduğu için devletlerin para politikaları ve düzenleyici etkileri üzerinde sınırlar koyabilmektedir. Özellikle dijital varlıkların değerinin piyasa talebi üzerinden belirlenmesi, devletlerin ekonomik güçlerini sınırlayan yeni bir güç merkezi oluşturmuştur. Bu güç merkezi,

bireylerin devlet egemenliği dışında, daha özerk ve anonim bir finansal sistemde işlem yapabilmesine olanak tanımaktadır. Kripto paraların anonimlik ve merkeziyetsizlik ilkesi ise, devletlerin siber uzay üzerindeki egemenlik taleplerini zorlaştırmaktadır.

Bu çerçevede, veri egemenliği de benzer bir bağımsızlık alanı yaratmaktadır. Merkeziyetsiz piyasalar yani herhangi bir devletin para birimine sahip olmayan veya veri depolama ve güvenlik sistemleri, devletlerin veya devlet dışı aktörlerin ve bilhassa dijital aktörlerin veriyi kontrol etme Siber uzaydaki veri akışı ve veri egemenliği tedbirleri, özellikle veri güvenliği, gizlilik ve veri ihlalleri gibi konularda ulusal güvenlik önlemlerinin yanı sıra yeni yönetim modellerinin de önemini artırmaktadır. Merkeziyetçi olmayan yapılar, yerel yargı bölgelerindeki veri saklama zorunluluklarını sınırlandırarak, devletlerin dijital veriler üzerindeki mutlak egemenlik iddialarına meydan okur. Bu nedenle, veri yerelleştirme gibi önlemler, yalnızca verinin güvenliğini sağlamak için değil; aynı zamanda devletlerin kendi sınırları içindeki veri akışlarını düzenleyebilmesi ve siber güvenliğini koruyabilmesi için stratejik önlemler haline gelmiştir.

Özellikle bulut bilişim teknolojileri üzerinden kamu verilerinin depolanması, hükümetlerin veri egemenliğini sağlama zorunluluğunu da gündeme getirmiştir. Hükümetler, bir yandan vatandaşlardan daha güvenli ve hızlı e-devlet hizmetleri beklerken, diğer yandan siber güvenlik, veri gizliliği ve yabancı devletlerin casusluk faaliyetleri gibi karmaşık risklerle karşı karşıya kalmaktadır. Veri, devletler açısından yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda stratejik bir güvenlik unsuru haline gelmiştir. Uluslararası siber tehditlerin ve veriye dayalı casusluk faaliyetlerinin artışı, devletlerin veri egemenliği konusunda daha sağlam adımlar atmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, veri egemenliği, vatandaşların verilerinin korunmasını sağlamak, bu verileri yerel güvenlik önlemleri ile güvende tutmak ve dijital çağın getirdiği merkeziyetsizlik tehditlerine karşı bir savunma alanı oluşturmak adına önem kazanmaktadır.

Merkeziyetsiz sistemlerin siber uzayda güç kazanmaya başlamasıyla birlikte, egemenlik kavramı da dijital ortamda yeniden tanımlanmaktadır. Ulusal sınırlar ve dijital varlıklar arasındaki bu güç mücadelesi, veri ve dijital varlıkların korunması, kontrol edilmesi ve düzenlenmesi gerekliliğini doğurur. Bu durum, devletler açısından yalnızca bir veri güvenliği meselesi değil; aynı zamanda egemenliğin ve kamusal alan üzerindeki denetimin sürdürülebilirliği bağlamında önemli bir dönüşüm anlamına gelmektedir.

Dijitalleşen dünyada, verinin korunması ve düzenlenmesi, devletlerin egemenlik iddiasının bir unsuru haline gelirken; merkeziyetsiz yapıların sağladığı özgürlük ve özerklik, geleneksel egemenlik yapılarının karşısına bir alternatif olarak çıkmaktadır.

Böylece dijital çağda veri egemenliği, yalnızca güvenlik ve gizlilik alanında değil aynı zamanda devlet egemenliğinin sınırlarının yeniden çizilmesinde de anahtar bir rol oynamaktadır. Hem bireyler hem de devletler için dijitalde sağlanan özerklik, giderek merkeziyetsizleşen yapılarla birlikte, dijital çağın yeni güç dengelerinin oluşturulmasına öncülük etmektedir. Bu anlamda dijital egemenlik, bir yandan devletlerin siber uzaydaki etkinliğini sağlarken, diğer yandan merkeziyetsiz ve anonim yapılar aracılığıyla bireylere daha özgür bir alan yaratmakta ve geleneksel egemenlik modellerinin ötesinde bir geleceğe işaret etmektedir.

3.2.3. Algoritmaların Rolü

Terranova'nın "geçici olarak, bir görevin, veri ve hesaplama yapıları üzerinde çalışan sıralı adımlar dizisi veya talimatlar kümesi aracılığıyla gerçekleştirileceği yöntem" olarak tanımladığı algoritmaların çalışabilmesi için aynı zamanda donanım, veri, veri tabanları, bellek ve bedenlerin davranış ve eylemlerini içeren bütünlerin bir parçası olarak var olmaları gerekir (Terranova, 2014, s. 383-384). Dolayısıyla yalnızca teknik süreçler olarak değil, aynı zamanda karmaşık ve çoğu zaman kapalı sosyo-teknik düzenekler olarak, dünyayı bilme biçimlerimizi genişletmektedir. Görev-tabanlı eğitimin, yapay zekâ, makine öğrenimi ve sinir ağı hesaplamalarındaki ilerlemelerle birlikte güvenlik süreçleri önemli ölçüde dönüşmekte ve nüfusların yönetimi için yeni işleyiş mantıkları oluşmaktadır. Snowden'ın NSA'in toplu veri analizlerini ifşa etmesiyle açığa çıktığı üzere, örüntü tanıma, n-gram modelleme ve bulut veri tabanlarındaki dağıtık sorgulamalar gibi algoritmik yöntemlerle büyük ölçekli dijital veri akışlarının işlenmesi, sıralanması ve önem sırasına göre düzenlenmesi sağlanabilmektedir. Makine öğrenimi algoritmalarıyla gerçek zamanlı çevrimiçi içerik analizlerinden duyguların tespitine kadar geniş bir alanda insan algısı ve kavrayışına katkı sunma kapasitesi vaat edilmektedir. Algoritmalar, yalnızca bilgi ve eylem üretmekle kalmayıp aynı zamanda arşiv görevi görerek, egemenlik, politika ve güvenlik pratiklerinin biçimlenmesinde de önemli bir rol oynamaktadır (Amoore ve Raley, 2017, s. 3-4).

Arama motorları, bilişimsel reklamcılık ve öneri sistemleri gibi otomatik algoritmik seçimlere dayalı çevrimiçi hizmetler hızlı bir gelişim gösterirken, bu hizmetleri sunan platform şirketleri de dünya çapında en değerli şirketler arasına girmektedir. İnternet ortamında ve ötesinde işleyen algoritmalar, giderek daha fazla insanın karar alma süreçlerini etkileyerek doğrudan bu kararları onların yerine almaktadır. Algoritmalara dayalı yönetişimin geniş ve çok boyutlu ekonomik ve toplumsal etkilerinin olduğu görülmektedir. Ancak, algoritmaların yönetimi ve düzenlenmesi konusunda uygun politikaların nasıl olması gerektiği akademik dünyada, siyaset, endüstri ve sivil toplumda yoğun bir tartışma konusudur. Bu algoritmaların rolünü ve yönetimini anlamak, egemenliğin dönüşümünü anlamak adına büyük önem arz etmektedir. Özellikle, yaşam alanlarının algoritmalar aracılığıyla düzenlenmesi, artan veri odaklılık ve büyük veri kullanımının yanı sıra dijitalleşen toplumlarda hız kazanan yapay zekâ gelişmeleriyle egemenliğin dönüşümü ile doğrudan irtibatlıdır (Gritsenko ve Wood, 2022, s. 45).

Algoritmaların bilgi üretiminde ve sınıflandırılmasında oynadığı rol, Derrida'nın arşiv kavramı ve egemenliğin teoloji politikasıyla ilişkili bir yapının izlerini taşımaktadır. Algoritmalar, verileri organize etme ve görünür kılma süreçlerinde yalnızca teknik işlevler üstlenmemekte; aynı zamanda, hangi bilgiye erişileceğine ve nasıl anlaşılacağına dair bir egemenlik kurmaktadır. Bu yönüyle, algoritmalar bir anlamda günümüz dünyasının dijital arşivleri olarak değerlendirilebilmektedir. Tıpkı bir arşivin, hafıza ve kimlik üzerinde kurduğu denetim gibi, algoritmalar da toplumun hatırlama ve unutma biçimlerini, belleğini yönetmektedir.

Egemenliğin teoloji politik okumasında egemen iktidar yalnızca yasaları belirlemekle kalmaz; varlığını kutsal bir düzenin devamı gibi sunarak kendisini meşru ve mutlak bir güç olarak gösterir. Algoritmaların toplum üzerinde kurduğu görünmez egemenlik de benzer bir şekilde, kendini doğallaştırarak mutlak bir bilgi otoritesi gibi sunmaktadır. Nasıl ki egemenlik teolojik bir dayanakla kendi meşruiyetini kurar, algoritmalar da bu dijital çağda nesnellik iddiası üzerinden görünmez bir otorite olarak ortaya çıkmaktadır. İktidar, bu durumda doğrudan değil, bilgiyi denetleyen ve sınırlayan bir sistemle yani algoritmalarla icra edilmektedir.

Derrida'nın eleştirisinde iktidar gücünün işleyişi, bir hakikat temellendirmesi yaparak, belirli anlamları seçip kutsallaştırmayı ve diğerlerini dışarıda bırakmayı içerir.

Algoritmalar, bu işlevi daha teknik ama bir o kadar da politik bir araç olarak yerine getirmektedir. Örneğin, sosyal medya platformlarının algoritmaları, kullanıcıların karşısına belirli türde içerikler çıkararak, dünyayı yalnızca belirli bir perspektiften görmeye zorlamaktadır (Toker, 2021, s. 204-205). Böylece algoritmalar, egemenliğin teoloji politiğine benzer şekilde, hangi bilginin önemli olduğu ve hangi gerçekliğin geçerli olduğu konusunda bir tür kutsal normlar sistemi yaratmaktadır. Kullanıcıların bu dijital kutsal alan dışında kalan bilgiyi sorgulaması ise zorlaşmakta, çünkü algoritmaların sunduğu bilgi akışı, mutlak ve tartışmasız bir otorite olarak kabul edilmeye yatkındır.

Bu açıdan bakıldığında, algoritmalar giderek daha büyük veri setlerine ve genel olarak *big data* olarak da bilinen veri akışındaki artan entropiye maruz kaldıkça, gerçekleştirilecek talimatlardan daha fazlası haline gelmektedirler. Öyle ki sonsuz miktarda bilgi algoritmik prosedürlere müdahale etmekte ve onları yeniden programlamaktadır (Terranova, 2014, s. 384-385). Sürekli gelişen algoritmalar aynı zamanda kendi otoritelerini görünmez bir kutsiyetle de donatmaktadır. Derrida'nın işaret ettiği gibi, arşiv yalnızca geçmişi düzenlemekte, aynı zamanda geleceğe dair bir hafıza oluşturmakta ve belirli anlamları yeniden üretmektedir. Algoritmalar ise bu işlevi dijital ortamda gerçekleştirmektedir; bireylerin ve toplumların hangi bilgiye erişeceğini, hangi doğrultuda düşünmesi gerektiğini belirleyen bu dijital arşiv mekanizması, aslında kendine özgü bir algoritmik teoloji politiği inşa etmektedir.

Egemenliğin teoloji politiği bağlamında, algoritmaların bu rolü daha da güçlü bir anlam kazanmaktadır. Modern toplumlarda artık sadece bir hükümdarın mutlak egemenliği değil, aynı zamanda bilgiyi düzenleyen bu algoritmik güçler de bir egemenlik biçimi haline gelmektedir. Bu güç, klasik anlamda bir yasayla değil, veri üzerinde kurulan gizli ve etkili bir düzenleme ve kontrol mekanizmasıyla işlemektedir. Algoritmaların toplumda belirli düşünce kalıplarını öne çıkarması ve diğerlerini arka planda bırakması, egemenliğin kutsallığı gibi sorgulanamaz bir yapı oluşturmaktadır. Böylece, bilgiye erişimin sınırlandırılması ve belirli bilme biçimlerinin dayatılması, geleneksel egemenliğin yeni bir dijital formda sürdüğünü ve dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Algoritmaların bu yeni egemenlik yapısı, arşiv ve teoloji politiği bağlamında, bireylerin zihinlerini ve toplumsal belleği yöneten, dolayısıyla modern bir dijital arşiv iktidarı olarak işlev görmektedir.

Büyük veri, modern bilgi üretim ve işleme pratiklerinde hızla artan bir dizi karmaşık gelişmeyi kapsamaktadır. Başlangıçta büyük veri, hacim, hız ve çeşitlilik ile tanımlanmıştır. Bu üç unsur, maliyet açısından verimli ve yenilikçi analiz teknikleri gerektirerek karar alma süreçlerini zenginleştirme amacıyla büyük verinin potansiyelini ortaya koymaktadır (Kitchin, 2014, s. 68). Ancak büyük veri kavramı zamanla farklı boyutları da içerecek şekilde genişletilmiştir ve çeşitli tanımlar altında bu verilerin karar alma süreçleriyle ilişkili olduğu genel bir kabul görmektedir. 2012 yılında IBM tarafından, var olan tüm verilerin %90'ının önceki iki yıl içinde üretildiği iddia edilmiştir. Bu dönem *datafication-verileştirme* terimi olarak ifade edilmekteydi. Hayatın daha önce ölçülemeyen yönleri hakkında büyük veri yığınlarının (Terranova'da hatırlanacağı üzere stack-yığın kavramı) üretildiği süreçlere atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Sosyal medya platformları ve akıllı şehir altyapıları gibi yeni teknolojiler tarafından devasa veri yığınları üretilmektedir. Edward Snowden'ın 2013 yılında ABD Ulusal Güvenlik Ajansı ve diğer ülkelerin güvenlik servislerinin veriye dayalı gözetleme uygulamalarını ifşa ederek milyarlarca telefon görüşmesi ve çevrimiçi etkileşime ilişkin meta verileri nasıl ele geçirdiklerini ortaya çıkarmasıyla kamuoyunun büyük bir kısmı için belirgin hale gelen bu verileştirme sürecinin analitik olanakları oldukça önemli bir düzlemde bulunmaktadır (Bate, 2021, s. 281).

Bu noktada veri egemenliğine dair değinilmesi gereken bir başka husus da *veri devrimi* konusudur. Kitchin'e göre veri devrimi, yalnızca teknolojik bir dönüşüm değil, aynı zamanda devletlerin, şirketlerin ve bireylerin veri üzerindeki kontrol mücadelesini yeniden şekillendiren ideolojik bir süreçtir. Bu süreç, Foucault'nun söylemsel rejimler kavramıyla açıklanabilecek bir şekilde, şeffaflık, hesap verebilirlik, açık erişim ve paylaşım gibi söylemlerle meşrulaştırılmaktadır. Ancak bu söylemler, veri egemenliğine yönelik bir gerilim yaratır: Bir yandan bireylerin ve toplulukların verileri üzerindeki haklarının korunması ve güçlendirilmesi gerektiği savunulurken, diğer yandan küresel veri akışlarını savunan şirketler ve devlet dışı aktörler, veri üzerindeki egemenliği merkezi bir ekonomik ve politik güç haline getirme eğilimindedir. Söylemsel rejimlerin meşrulaştırıcı gücü, veriyi küresel ölçekte dolaşımda tutmayı doğal ve kaçınılmaz gibi gösterirken, veri egemenliği fikri bu süreçte direniş, meydan okuma ve yeniden müzakere ile varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla, veri devrimi, yalnızca teknolojik bir ilerleme

değil, aynı zamanda toplumsal örgütlenme ve egemenlik anlayışının geleceğine dair süregelen bir mücadele alanıdır (Kitchin, 2014, s. 152).

Klievink ve arkadaşları (2017), büyük veriyi verilerin sadece yapısal özellikleri açısından değil, aynı zamanda kullanım özellikleri açısından da ele almaktadır. Onlara göre, büyük veriyi geleneksel veri işleme yöntemlerinden ayıran beş ana özellik vardır: organizasyon içi ve dışından gelen çok kaynaklı veri kümelerinin birleştirilmesi, yapılandırılmış ve yapılandırılmamış veri türlerinin bir arada kullanılması, verilerin gerçek zamanlı veya gerçeğe yakın zamanlı olarak analiz edilmesi, karmaşık veri analiz görevlerinin üstesinden gelmek için ileri düzey analitik tekniklerin uygulanması ve mevcut veri kümelerinin yenilikçi şekillerde, toplanma amaçlarından farklı alanlarda yeniden kullanımıdır.

Bu genişleyen büyük veri tanımı, veri işleme ve analiz süreçlerinin karar alma üzerindeki artan etkisini de göstermektedir. Bu bağlamda, büyük verinin karar süreçlerine etkisini Derrida'nın karar kavramıyla ilişkilendirmek, kavramı daha derinlemesine ele almamıza olanak tanır. Schmitt'in egemenlik anlayışına göre, egemen, olağanüstü hallerde karar verme gücüne sahiptir; bu karar gücü, dost ve düşmanı belirleyerek siyasi bir alan tanımlar ve ikilik üzerinden sınırlar çizer. Ancak Derrida, bu ikilikten doğan sabitlenmiş sınırları eleştirir ve egemenliğin dost-düşman, kendi-öteki gibi ayrımları sabitlemesinin, özünde radikal bir kararsızlık barındırdığını savunur. Derrida'ya göre, karar verilemezlik ve arasındalık üzerinden şekillenen bir egemenlik anlayışı, belirsizlik ve çoklu olasılıkların varlığını tanır ve nihai bir ayırım yapmanın aslında yapısal bir sorun taşıdığını ileri sürmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma Derrida'da egemenliğin teoloji politik okumasını, Schmitt'in dost-düşman ayırımına dayalı siyasal kavramı üzerinden bir hat belirleyerek ele almaktır. Egemenlik kavramının dönüşümü, ortak yaşamın imkanlarını zorlayan bir noktaya gelmiştir. Bu bağlamda Derrida'nın Schmitt eleştirisi, siyaset teorisinde karşıtlıkların ve sabit sınırların yarattığı metafizik şiddete karşı eleştirel bir alan açmaktadır. Schmitt'in siyasal teorisinde karar anında dost ve düşmanı belirleme süreci, Derrida'ya göre ötekini katı çizgilerle ayırarak, sabit ve ayrıştırıcı sınırlar yaratır. Derrida ise bu keskin ikilikleri eleştirerek siyasal alanın tekliğe ve sabitlenmiş sınırlara karşı çoğulcu bir yaklaşımı barındırması gerektiğini savunur. Derrida mutlak ayrımlar yerine, belirsizlik ve çoklu olasılıkları tanımaya olanak sunmaktadır. Bu belirsizlik ve arasındalık vurgusu, Derrida'nın Schmitt eleştirisinin geliştirdiği perspektifin temelidir ve onu kavramların ontoteolojik temellerini egemenlik üzerinden düzenli olarak sorgulamaya yöneltmiştir.

Çalışma, egemenliğin tarihsel gelişimini ve dönüşümünü, Bodin'in modern devlet teorisindeki egemenlik anlayışından günümüzdeki dijital egemenlik kavramına kadar uzanan bir çizgide ele almaktadır. Günümüz egemenlik yapıları, toprak sınırlarının ötesinde veri ve dijitalleşme ekseninde şekillenmeye başlamış; algoritmalar ve merkeziyetsiz yapıların yönetimde etkili olduğu bir döneme geçilmiştir. Bu bağlamda egemenliğin dijitalleşmesine yönelik konular tartışılırken Derrida'nın arşiv ve bellek üzerine yaptığı çalışmalar önem kazanmaktadır. Derrida'ya göre arşiv, yalnızca geçmişin kayıt altına alınması değil, neyin geleceğe aktarılacağını ve dolayısıyla geleceğin şekillenmesini belirleyen egemen bir seçimi de temsil etmektedir. Böylelikle arşiv, geçmişin kaydı olduğu kadar, geleceğin oluşumuna müdahale eden bir yapı olarak, egemenliğin dijitalleşen biçimlerinin teoloji politik izlerini taşımaktadır.

Derrida bir egemenlik ontoteolojisinden söz etmektedir. Derrida için egemenliğin ontoteolojik temelli oluşu kavramın kökenini bir varlığa bir ilk nedene dayandırmak anlamına gelmektedir. Daha önce belirtildiği üzere ontoteolojide evin nedeni olarak bir mimara ihtiyaç duyduğu kadar, varlıkların bütünlüğünün de bir ilk nedensellik, bir ilk varlık gerektirdiği düşünülmektedir. Bu anlamda Tanrı, felsefe tarafından sonluğu bulmak, varlıkların bütünlüğüne nedenler vermek için kullanılan bir araçtır. Ontoteolojik

düşünme biçiminde, varlıkların bütünlüğünün bir temeli veya açıklaması olmalıdır. Derrida'nın egemenliğin teoloji politik okumasında aşmaya çalıştığı egemenliğin ontoteolojik mirasıdır. Bu nedenle yeni bir siyasal olanı mümkün kılmaya çalıştığı egemenliğin ontoteolojik kökeninin dekonstrükte edilmesi gerektiğini vurgular. Böylece hakikat temellendirmesi yapılan bir egemenlik tanımı aşılmış olacak ve egemenliğin ulus-devletlere ve bölgelere bağlanmasının, egemenliğin açıklığını ve çok boyutluluğunu daraltmaya ve ulus-devlet egemenliğini tek bir egemenin gücüne ve tam da bu daraltmanın garantörü olarak tanımlanan bir Tanrı'ya bağlamaya yönelik bir girişim olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çünkü Tanrı adının başka bir şey, örneğin savunmasız, acı çeken ve bölünebilir, hatta ölümlü, kendisiyle çelişebilen ya da tövbe edebilen (ne imkânsız ne de örneksiz bir düşünce) bir şey düşünmemize izin verdiği her yerde, bu tamamen farklı bir hikâye, hatta belki de kendi içselliğinde kendini dekonstrükte eden bir Tanrı'nın hikayesi olacaktır.

Schmitt'in siyasal kavramına ilişkin eleştirilerinde Derrida, egemenliğin türlü görünüm ve gösterenlerinde teoloji politik bir sorgulama yapmakta ve modern devletlerin siyasal yapısında bu ontoteolojik mirasın izlerini sürmektedir. Bu yaklaşım, Derrida'nın Schmitt'in dost-düşman ayrımını mutlaklaştıran egemen karar anlayışına karşı getirdiği eleştiriyi de derinleştirmektedir. Schmitt'in siyasal alanda hakikat temellendirmesini yaparak dost ve düşmana karar veren ve aynı zamanda olağanüstü hali belirleyen bir egemenin dışlayan ve sabit sınırlar çizen ayrımlarına karşılık Derrida, bu ayrımların içkin sınırlarını aşmaya ve arasındalık ile yeni bir imkânın arayışına işaret eder. Schmitt'in modern dünyanın krizi olarak ifade ettiği egemenlik krizi sekülerizasyon, nötralizasyon ve depolitizasyon ile ortaya çıkmıştır.

Çalışmada egemenliği konuşurken, Derrida'nın çalışmalarının ilk dönemlerinde mevcudiyet metafiziği eleştirisi ile başlayan gramatoloji, ses ve yazı merkezli tartışmalar tezin kapsamının dışında bırakılacaktır. Bu çalışmada esas konular ve aynı zamanda Derrida'nın siyaset teorisine yaklaştığı düzlem yaşamının son yıllarında yapmış olduğu çalışmalardır. Elbette daha önceki çalışmaları siyaset teorisine ilgisinin zeminini oluşturmaktadır. Çalışma boyunca bu yadsınmamaktadır. Ancak yaşamının son yıllarında kendisini getirdiği politik düzlemde tekliğin, "bir" olanın tartışması yapılmakta ve bunların tamamı egemenliğin teoloji politikası ile irtibatlıdır. Derrida bu sorgulamaları

yaparken hakikat kavramı eleştirisinden, egemenliğin teoloji politik yapısının, egemenliğin bir noktada toplanmasından yola çıkmaktadır. Dolayısıyla Derrida'nın Schmitt üzerinden ele aldığı dost-düşman ayrımının keskinliğinden duyduğu rahatsızlığı, bağışlama, ölüm cezası, misafirperverlik, kozmopolitizm, sekülerizm ve demokrasi gibi kavramların tamamının saf bir doğasının bulunmaması tartışılmıştır.

Derrida'da egemenliğin teoloji politik bir perspektiften okunması, modern devletin egemenlik krizini anlamlandırmak ve egemenlikteki dönüşümü kavramlar üzerinden görmek için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Derrida, Schmitt'in siyasal olan anlayışını merkeze alarak, egemenliğin aslında sabit bir kimlik ve bölünmezlik taşımadığını, aksine kendi sınırlarını sürekli aşarak varlık kazandığını öne sürmektedir. Bu bağlamda, egemenlikte süreklilik gösteren bölünmeler ve farklılaşmalar, Derrida'nın temsilin gücünü karar verilemezlik ile ilişkilendirmesiyle anlam bulur; zira temsil hem bir şeyi mevcut kılmak hem de geçmişten ya da başka bir kaynaktan gelen otoriteyi işaret etmek zorundadır. Temsil hem bir şeyi performatif olarak varlığa getirmeli hem de zaten var olan o şeyden (Tanrısal bir ses, halkın iradesi vb.) söz etmelidir. Derrida'nın temsil hakkındaki görüşleri ve varlığa getirme mevzusu şöyle anlaşılabilir: Bir yandan, mevcut kılmak, mevcudiyete getirmek veya artık mevcut olmayanı ikinci kez mevcudiyete geri getirmek anlamına gelir. Bununla birlikte Schmitt'in temsiliyette vurguladığı en önemli noktanın dostluk kavramıdır. Çünkü dostluk, metafizik bir irtibatla kurulmuş olan bir birliktir yani temsildir. Bu metafizik irtibat aynılığı, benzerliğe yani homojenliğe atıf yapar. Bu yönüyle dışlayıcı ve şiddet üreten bir temsiliyet anlayışı görmek mümkündür. Ancak Derrida, Schmitt'ten farklı olarak, temsilin ötesinde bir kimlik ya da gerçekliğin bulunmadığını ve temsilin politik varoluş için kurucu olduğunu öne sürmektedir. Bu yönüyle Derrida, mutlak bir kimlik ya da bölünmez egemenlik tasavvurunun sürdürülemez olduğunu, siyasal olanın dinamik bir müzakere ve yeniden üretim süreci olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.

Derrida temsiliyetin belirli bir homojenliği dayatan metafizik bir zorunluluğa işaret ederken, bu homojenliği zorunlu olarak karşısına alacak öteki bir unsuru siyah kuğu örneğinde olduğu gibi içerdigine de dikkat çekmektedir. Bu durum, kardeşlik-fraternity kavramının dahi belirli bir dışlama mekanizmasına işaret ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle Derrida ulus devletlerin kardeşlik, aynılık ve dostluk siyaseti üzerinden bir

aradlığını eleştirerek siyasetin homojen bir dostluk temelinde değil, farklılıkları içererek bir arada var olma olasılığı üzerine düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Derrida'nın yaklaşımı, egemenliği teoloji politik mirastan ve ontoteolojik kökenden soyutlayarak en güçlü olanın aklına karşı bir direnç noktası geliştirmeyi hedeflese de bu çabanın başka devletlere haydut devlet sınıflandırması yapan “haydut devletler” tarafından baltalandığını vurgulamaktadır. Bu doğrultuda Derrida'da kozmopolitizm ve sekülerizm tartışmaları ön plana çıkmıştır. Derrida'da kozmopolitizm egemenliğin teoloji politik okumasında öteki ile kurulan ilişkide açığa çıkmaktadır. Derrida, kozmopolitizmi öteki adına bir karar olarak değerlendirmektedir çünkü onun kozmopolitizm fikri, koşulsuz misafirperverlik ve ötekinin gelişine açık bir duruş temelinde şekillenmektedir. Dolayısıyla Derrida için kozmopolitizm öteki için yaşamı mümkün kılan bir düzleme işaret etmektedir.

Derrida için kutsal ve seküler arasındaki bir karşıtlık olduğunu düşünmek naifliktir. Ona göre bildiğimizi sandığımızın aksine, hiçbir zaman seküler bir çağa girmedik. Derrida'ya göre seküler fikri baştan sona dinseldir gerçekte Hristiyanlıktır. İnanc ve Bilgi'de (2002a) Derrida, basitçe sekülerizmin ya da laikliğin savunucusu olmanın içerdiği naifliği vurgulamaktadır. Bunun nedeni yine laikliğin kendisinin teolojik olanla, hatta Hristiyanlıkla ilişki içinde tanımlanmasıdır. Ancak burada, aşırı kutsallaştırma ve kutsallıktan arındırma ya da Schmitt'in tabiriyle “mucizeyi dünyadan kovmak” arasındaki bu ilişkide siyasal olanın, dinin ve hatta seküler olanın kutsallıktan arındırılması, belki de belli bir aşkınlığın aşırı kutsallaştırılmasına yol açmaktadır. Derrida'nın teolojik kavramları seküler olarak görmesi sadece dinin değil bilimin de kökeninde bir tür kökensel inanç olduğu iddiasını barındırmaktadır. O sebeple Derrida, seküler alanın, aklın ve dinin paylaştığı indirgenemez bir inanç deneyimine bağlı mistik bir unsurla karakterize edildiğini göstermektedir. Bu da sadece seküler alanın bir tür teolojik alan olmadan yapamayacağı anlamına gelmez, aynı zamanda bu iki alan arasındaki etkileşimin onları kurucu bir şekilde açık tuttuğu anlamına da gelir. Bu doğrultuda Derrida'nın görüşü klasik sekülerizm anlayışının ötesine geçmektedir.

Egemenlik kavramının değişip değişmediğini belirlemek için, onun ne olduğuna dair tarihsel seyrini, kavramsal çerçevesini anlamak önem arz etmeydi. Tezin ilk bölümünde egemenliğin kavramsal çerçevesini ve tarihsel seyrini inceledikten sonra ikinci bölümde

Derrida'nın egemenliğin teoloji politiğine dair okumasının temel çerçevesi çizilmiştir. Böylelikle egemenliği yeniden düşünmek ve geldiği noktada egemenliğin Bodin'in egemenliği olmadığını görmek mümkün hale gelmiştir. Varlık nedenini yavaş yavaş yitiren kurumların çoğullaştığına, çoklaştığına şahit olmak egemenliğin geldiği noktaya dair temel göstergelerden yalnızca biridir. Bütün politik ekonomisiyle ve bürokratik aygıtlarıyla birlikte, sivil toplumuyla, piyasasıyla devlet bir organizasyondur. Ancak artık egemen bir kurum veya kuruluşun temsili açısından devletten daha yetkili olduğu alanlar görmek mümkündür. Ulusüstü şirketlerin oynadıkları rol, devletsizleşen bir na egemenlik alanı ya da yeni egemenlik türlerinin arasında yeni bir dünya düzeninin devletlere ait olmayan para birimleri ile kurdukları sistemler Bodin'in egemenliğinin, toprak egemenliğinin sınırlarını aşmış görünmektedir. Derrida'da egemenliğin teoloji politik okuması egemenlik kavramının dönüşümünün ve egemenliğin günümüz krizini açıklama girişimi olarak görülebilmektedir.

Son yıllarda egemenlik kavramı, dijitalleşme bağlamında daha belirgin bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Dijital egemenlik çağrıları, genellikle büyük veri kullanımı ve otomatik veri işlemeyle ilgili haklar ve çıkarlar arasında gerilimler ortaya çıkabileceğini öne sürer ve bu durum veri, erişim, işleme ve dijital altyapılar üzerindeki kontrol konularını gündeme getirir. Dijital terimi burada, elektronik bilgi işlem tekniklerine dayanan ya da bu teknikleri kullanan teknolojileri, altyapıları, verileri ve içerikleri tanımlamaktadır ve bu kavramın egemenlik ile bağlantılı olarak ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda, dijital egemenliğin veri ve dijital teknolojiler üzerindeki kontrol ve bu teknolojilerin kullanımı konusunda aktörlere güç sağladığı açıktır.

Dijital egemenlik kavramı, günümüz dijital dünyasının taleplerine göre yeniden şekillenmektedir. Bu bağlamda, dijital dünyada egemen aktörlerin kimler olduğu sorusu, tarihsel ya da mutlak bir varsayım olarak ele alınmaktan ziyade dinamik bir müzakere sürecinin parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Artık egemen olarak tanınabilecekler arasında sadece devletler değil, bireyler, çeşitli örgütler, topluluklar ve dijital aktörler-platformlar da yer almakta ve her bir aktör kendi egemenlik iddiasını ileri sürmektedir. Bu iddialar, yalnızca statik bir otorite arayışından ibaret değil; aksine koruma, katılım ve güçlenme gibi talepleri içeren ve gerektiğinde baskıdan bağımsız olma isteğini ifade eden bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.

Egemenliğin dönüşen yapısını ve çağdaş siyasal teoriye etkilerini anlamak adına Derrida'da egemenliğin teoloji politik okuması egemenliğin yeniden anlamaya yönelik özgün bir çaba olarak ortaya konmaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın bellek ve arşiv tartışmaları, egemenliğin dijitalleşmesinde de bir yol gösterici olarak ele alınmaktadır. Bu tartışmalar, egemenliğin günümüzdeki dijital biçimleriyle ilişkisini anlamak ve bu kavramın geleceğe dair yeni sınırlarını sorgulamak için bir zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda egemenliğin dönüştüğü düzlemde karşımıza dijital egemenlik kavramı çıkmaktadır. Dijital dönüşüm süreciyle şekillenen ve veri ile dijital teknolojiler üzerindeki hakimiyeti hedefleyen bir kontrol anlayışı olan dijital egemenlik, egemenliğin yalnızca toprak egemenliğinden ibaret olmadığını, fiziksel alanların giderek sanallaştığını ve dijitalleşmenin günlük yaşamın her noktasına nüfuz ettiğini göstermektedir. Veri akışları ve dijital etkileşimler üzerindeki bu hakimiyet çabası, neredeyse teolojik bir kapsayıcılık idealiyle, mutlak bir otoriteyi yeniden inşa etme girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, dijital egemenlik; Tanrı'nın her şeye nüfuz eden, aşkın otoritesini hatırlatan ve her alanı kapsama çabasında olan bir tür modern teolojik yönelimi çağrıştırmaktadır.

Schmitt'in egemenlik kavramsallaştırmasında belirginleşen ve siyasal iktidarın kökenlerinin aşkın bir dayanağa öykünmesi, yani devletin toplumun üzerinde yüce bir otoriteye sahip olduğu düşüncesine işaret etmesi gibi dijital egemenliğin kökenlerinde de bir tür aşkınlık bulunmaktadır. Küreselleşme sürecinde ulus-devletler, çok uluslu şirketlerin ve serbest piyasa dinamiklerinin etkisi altında iktidarlardan taviz verirken, bu sürecin dijital dönüşümle birleşmesi egemenliğin doğasını bir kere daha sorgulama ihtiyacı doğurmaktadır. Dijital egemenlik kavramı ise tam da bu noktada, devletlerin kendi aşkın otoritelerini yeniden tesis etme çabasında bir tartışma alanı olarak öne çıkmaktadır. Tıpkı teolojik bir otoritenin sınır tanımayan, her şeye nüfuz eden bir güç olarak tasavvur edilmesi gibi, dijital egemenlik de devletlerin dijital platformlar ve veri akışları üzerindeki mutlak kontrol arzusunu barındırmaktadır. Bu kontrol arzusu, dijitalleşme ile fiziksel sınırların aşılması ve verinin küresel bir kaynak haline gelmesiyle birlikte daha geniş bir çerçevede, toplumu bütünüyle kapsayan bir otorite iddiasını gerektirir. Bu bağlamda dijital egemenliğin geldiği noktada teoloji politik bir anlam kazandığı söylenebilir. Devletin dijitalleşme sürecinde kendi aşkın otoritesini pekiştirmeye yönelik çabası, egemenliğin teoloji politik okumasına paralel olarak, mutlak

bir otorite sağlama amacını taşır. Örneğin Avrupa Birliği'nin veri egemenliği konusundaki kararlılığı ve bu konuda yapılan çalışmalar, kendi veri sınırlarını koruma ve düzenleme çabasını içerirken, dijital alanda sınır ötesi erişimi kısıtlamayı hedeflemektedir. Çin ise yabancı şirketlerin veri erişimini engelleyen politikalarıyla, dijital egemenlik alanında kendi otoritesini neredeyse dokunulmaz bir yapı haline getirmektedir.

Bu yaklaşımların, devletlerin dijital dünyada hem dışa karşı kendi egemenlik alanlarını koruma hem de içeride kapsayıcı ve otoriter bir yapı inşa etme çabalarını ortaya koymaktadır denilebilir. Böylece dijital egemenlik, teoloji politik söylemi dijital çağda yeniden canlandırmaktadır. Dijital veriler yani datalar, siber sınırlar ve küresel akışlar üzerinde tam yetki talebiyle modern devletin kutsal iktidarını dijital düzleme taşır. Bu anlamda, dijital egemenlik mücadelesi, sınırları ve kontrolü kaybetme korkusuyla şekillenen bir kapsayıcı iktidar arayışı haline gelmektedir.

Egemenliğin dönüştüğü düzlemde sınırların bulanıklaştığı ve teritoryal egemenlik kavramının silikleşmeye başladığı görülmektedir. Teritoryal egemenliğin tanımına yeniden atıf yaparsak bir devlet, meşru şiddet üzerinde belirli tekeller ve uluslararası hukuk tarafından tanınma da dâhil olmak üzere, genellikle topraktan oluşan münhasır bir coğrafi alan içerisinde meşru kontrol ve yönetim hakkına sahiptir. Fakat sınırsız bir alan olan siber uzay, ulus devletlerin egemenlik alanlarını yeniden düşünmelerine neden olan bir sınır sorunu ortaya çıkarmaktadır. Geleneksel anlamda egemenliğin, yani bir otoritenin kendi sınırları içinde münhasır kontrol kurmasının, siber uzayda nasıl sürdürüleceği belirsizdir. Dijital dünyada dolaşan veriler, ulus devletler için değerli ve kontrol edilmesi gereken kaynaklar haline gelmiştir. Bu yönüyle de egemenliğin dönüşen bu hali de ontoteolojik kökenler taşımaktadır. Ancak, bu veriler üzerinde mutlak bir kontrol sağlama çabasında olan yalnızca devletler değildir. Veri üzerindeki egemenlik iddiası, devletlerin yanı sıra büyük teknoloji şirketlerinden ve bireylerden de gelmektedir. Günümüzde veri egemenliği çalışmaları, ulus devletlerin veri üzerindeki denetim iddialarını güçlendirmek için dijital alanlara müdahale etmelerini veya veri yerelleştirme yasaları aracılığıyla güvenlik duvarları inşa etmelerini içermektedir. Örneğin, Euro Bölgesi'ndeki devletler, Genel Veri Koruma Yönetmeliği gibi düzenlemeler yoluyla sınır ötesi erişimlerini genişletmekte, öte yandan Çin gibi ülkeler, yabancı devletlerin veri

erişimini sınırlayarak kendi veri egemenliklerini koruma yoluna gitmektedir. Bu durum, siber uzayda egemenliğin ne anlama geldiğine dair bir gerilim yaratmaktadır; çünkü teoloji politik bir okumayla ele alındığında egemenlik, belirli bir otoriteye mutlak bağlılık olarak anlaşılırken, dijital alanlarda farklı otoritelerin aynı veri üzerinde hak iddia etmeleri egemenliğin parçalanmasına ve bu yönüyle bölünmezlik ilkesinden uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Dijital egemenliğe dair çalışmalarda klasik sömürgecilik yapılarını veri ve yapay zekâ alanlarında yenilenen bir bağımlılık ilişkisi ile yer değiştirme riski taşıdığına dikkat çekilmektedir. Bu yeni bağımlılık biçimi, veri sömürgeciliği ve yapay zekâ uygulamalarında ortaya çıkan tahakküm yapıları aracılığıyla kendini göstermektedir. Günümüzde hâlâ geçerliliğini koruyan ekonomik hiyerarşilerin dijital ortamda yeniden güçlenmesine yol açması endişe verici bir noktada bulunmaktadır. Aynı şekilde algoritmaların ve yapay zekanın da yeni bir sosyal ayrışmayı tetikleyebileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla dijital ve ekonomik hakimiyetin yeni bir tür *seküler tanrısallık alanı* yarattığı söylenebilir. Dijital dönüşüm ve küresel veri egemenliği süreçleri, tarih boyunca gücü meşru kılan ilahi mutlakiyet düşüncesinin teoloji politik bir karşılığı olarak işlev görmektedir. Burada dijital veriye sahip olma arzusu, geleneksel egemenliğin fiziki toprak ve kaynaklara sahip olma arzusu kadar güçlü bir anlam taşımaktadır. Yeni bir veri teolojisi altında şekillenen bu dijital düzen, gücün kaynağının yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda kutsal kabul edilen veri ile tanımlanmasını içermektedir.

Dijital alanda, yalnızca devletlerin değil, *Google, Facebook ve Amazon* gibi dev teknoloji şirketlerinin de veri işlemenin asıl denetleyicileri haline gelmesi, onları neredeyse bağımsız birer yönetim organı gibi konumlandırmaktadır. Devletin hukuki gücünün giderek şirketlerin egemenliğine devredildiğini ve toplumda bölgesel egemenlikten işlevsel egemenliğe doğru bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Bu durum devletler ve dijital aktörler arasında bir egemenlik çekişmesini doğurmaktadır. Merkeziyetsiz para birimlerinin bir değişim aracı olarak ortaya çıkmasıyla devletlerin giderek piyasalardaki egemenliklerini kaybettikleri bir zaman dilimine girilmiştir. Dolayısıyla bu faktörler siber uzayda Tanrı'ya özgü mutlak otoritenin dijital alanda çoklu otoritelerle temsil edilmesi anlamına gelmektedir ve egemenliğin bölünmezliğini zedeleyen bir noktaya işaret

etmektedir. Bununla birlikte şirketlerin bireylerin davranışsal verileri üzerinde kurduğu tekelin, mahremiyet ve kişisel tercihler üzerinde yoğun bir kontrol sağladığı görülmektedir. Bu durum, veri üzerindeki egemenlik iddialarını daha karmaşık bir hale getirirken, geleneksel egemenlik ilişkilerinin dijital dünyadaki çok aktörlü yapıyla nasıl parçalandığını gösterir. Devletler, yerli gruplar, şirketler ve bireyler, farklı egemenlik iddialarıyla dijital alanlarda yer almakta; veriyi kontrol etme konusunda hem rakip hem de iş birliği içinde oldukları karmaşık bir yapıya doğru evrilmektedir.

Geleneksel egemenlik anlayışında egemenliğin ontoteolojik bir köken barındırması yani Tanrı'nın mutlak kontrolü ve bağımsız otoritesi gibi, veri üzerinde hakimiyet tayin etme mücadelesi de verinin ait olduğu kişi veya aktörler için bir tür kutsal alan yaratmaktadır. Ancak burada mutlak olan tek bir otorite yerine, siber uzayda çoğulcu bir otorite yapısı ortaya çıkmakta veri egemenliği bireylerden şirketlere, devletten uluslararası kuruluşlara kadar çok sayıda aktör arasında dağılmaktadır. Veri egemenliği için verilen mücadele, modern toplumda egemenliğin artık yalnızca devlet veya dini otoritelerle değil, bireyler ve özel sektörle de ilişkilendirildiğini ve farklı boyutlarda yeniden şekillendiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, M. (2014). Gelecek demokrasi adına: Derrida'nın dostluğu. FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (17), 1-12.
- Adonis, A. A. (2019). Critical engagement on digital sovereignty in international relations: Actor transformation and global hierarchy. Global: Jurnal Politik Internasional, 21(2), 262-282.
- Agamben, G. (1998). Homo sacer: Sovereign power and bare life. Stanford University Press.
- Agnew, J. (2005). Sovereignty regimes: Territoriality and state authority in contemporary world politics. Annals of the Association of American Geographers, 95(2), 437-461.
- Ağaoğulları, M. A. (2010). Ulus-devlet ya da halkın egemenliği (2. baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2013). Tanrı devletinden kral-devlete: Siyasal düşünceler. İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2015). Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da siyasal düşünceler. İletişim Yayınları.
- Akal, C. B. (2013). İktidarın üç yüzü. Ankara: Dost Kitabevi.
- Amoore, L., & Raley, R. (2017). Securing with algorithms: Knowledge, decision, sovereignty. Security Dialogue, 48(1), 3-10.
- Anderson, N. (2022). The other that accompanies me. In Derrida's politics of friendship: Amity and enmity (pp. 247-258). Edinburgh University Press.
- Anidjar, G. (2006). Secularism. Critical Inquiry, 33(1), 52-77.
- Arditi, B. (2008). On the political: Schmitt contra Schmitt. Telos, 2008(142), 7-28.
- Aristotle. (1915). Eudemian ethics (Trans. W. D. Ross, J. A. Smith). Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. (2014). Nikomakhos'a etik (Çev. Zeki Özcan). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Aristoteles. (2017). Politika (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Ataman, M. (2003). The impact of non-state actors on world politics: A challenge to nation-states. Alternatives: Turkish Journal of International Relations, 2(1).
- Axtmann, R. (2004). The state of the state: The model of the modern state and its contemporary transformation. International Political Science Review, 25(3), 259-279.
- Balibar, É. (2018). Secularism and cosmopolitanism: Critical hypotheses on religion and politics. Columbia University Press.
- Bartelson, J. (1995). A genealogy of sovereignty. Cambridge University Press.
- Bartelson, J. (2006). The concept of sovereignty revisited. Oxford University Press, 17(2), 463-474.
- Bates, D. (2005). Crisis between the wars: Derrida and the origins of undecidability. Representations, 90(1), 1-27.

- Bates, J. (2021). Big data and data analytics. In *The Routledge social science handbook of AI* (pp. 281-294). Routledge.
- Baştürk, E. (2021). To decide in undecidability: Derridean criticism of Schmittean politics in the moment of crisis. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 14(2), 29-49.
- Bayle, P. (2000). *Various thoughts on the occasion of a comet*. SUNY Press.
- Benn, S. I., Peters, R. S., & Flannery, N. (1959). *Social principles and the democratic state* (pp. 38-39). London: Allen & Unwin.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği* (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: [Yayınevi adı eksik].
- Beriş, H. E. (2008). Egemenlik kavramının tarihsel gelişimi ve geleceği üzerine bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(1), 55-80.
- Beriş, H. E. (2021). *Egemenlik modern devletin inşası: Siyasal iktidarın kudreti*. Kadim Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2006). Derrida: The aporia of forgiveness? *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*, 13(3).
- Bielik-Robson, A. (2021). Political theology of the death of God: Hegel and Derrida. In *Nothing Absolute* (pp. 188-206). Fordham University Press.
- Bodin, J. (1992). *Bodin: On sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodin, J., & Tooley, M. J. (1955). *Six books of the commonwealth* (Vol. 56). Oxford: B. Blackwell.
- Bodin, J. (1967). *Six books of the commonwealth* (Çev. M. J. Tooley). Oxford: Alden Press Bound by the Kemp Hall Bindery.
- Braidotti, R. (2021). *İnsan sonrası* (Ö. Karakaş, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bratton, B. H. (2016). *The stack: On software and sovereignty*. MIT Press.
- Braun, M., & Hummel, P. (2024). Is digital sovereignty normatively desirable? *Information, Communication & Society*, 1-14.
- Brännström, L. (2015). Carl Schmitt's definition of sovereignty as authorized leadership. In *The contemporary relevance of Carl Schmitt* (pp. 19-33). Routledge.
- Butler, J. (2006). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.
- Camilleri, J. A., & Falk, J. (2009). *Worlds in transition: Evolving governance across a stressed planet*. In *Worlds in transition*. Edward Elgar Publishing.
- Capretto, P. (2018). Sovereignty and its defenses: Psychic retaliation and the theologico-political in Derrida's death penalty seminars. *Political Theology*, 19(2), 105-119.
- Caputo, J. D., Hart, K., & Sherwood, Y. (2004). Epoché and faith: An interview with Jacques Derrida. In J. D. Caputo, K. Hart, & Y. Sherwood (Eds.), *Derrida and religion: Other testaments* (pp. 27-50). Routledge.
- Casanova, J. (2014). "Sekülerleşmeyi yeniden düşünmek: Evrensel bir karşılaştırma" (Çev. S. Yılmaz). *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 220-236.

- Cassatella, A. (2015). Jacques Derrida and the theologico-political complex. University of Toronto (Canada).
- Cassatella, A. (2016). Jacques Derrida on the secular as theologico-political. *Philosophy & Social Criticism*, 42(10), 1059-1081.
- Castells, M. (1997). *The information age: Society, economy and culture*, vol. II: The power of identity. Malden: Blackwell Publishers.
- Cauchi, M. (2009). The secular to come: Interrogating the Derridean “secular”. *For Cultural and Religious Theory*, 10(1), 1–18.
- Chander, A., & Sun, H. (Eds.). (2023). *Data sovereignty: From the digital silk road to the return of the state*. Oxford University Press.
- Cheah, P. (2022). Another friendship. *Politics of Friendship: Amity and Enmity*, 103-118.
- Chérif, M. (2008). *Islam and the West: A conversation with Jacques Derrida*. University of Chicago Press.
- Cheema, G. S., & Rondinelli, D. A. (2007). From government decentralization to decentralized governance. In *Decentralizing governance: Emerging concepts and practices* (p. 326).
- Cheung, A. S. (2023). From data subjects to data sovereigns: Addressing the limits of data privacy in the digital era. In A. Chander & H. Sun (Eds.), *Data sovereignty: From the digital silk road to the return of the state* (Forthcoming Spring). Oxford University Press.
- Chong, A. (2005). Classical realism and the tension between sovereignty and intervention: Constructions of expediency from Machiavelli, Hobbes, and Bodin. *Journal of International Relations and Development*, 8, 257-286.
- Cohen, J. L. (2012). *Globalization and sovereignty: Rethinking legality, legitimacy, and constitutionalism*. Cambridge University Press.
- Couture, S., & Toupin, S. (2019). What does the notion of “sovereignty” mean when referring to the digital? *New Media & Society*, 21(10), 2305-2322.
- Critchley, S. (2021). *İmansızların İmanı* (Çev. E. Ünal). İstanbul: Metis.
- Crockett, C. (2017). *Derrida after the end of writing: Political theology and new materialism*. Fordham University Press.
- Çelebi, A. (2008). *Devlet, toprak, egemenlik: Carl Schmitt’in düşüncesinde siyasal kavramı ve kurucu iktidar sorunu*. İmaj Yayınevi.
- Dahl, R. A. (1998). *On democracy*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Damai, P. (2018). Cosmopolitanism after Derrida: City, signature and sovereignty. In *Theory after Derrida* (pp. 174-199). Routledge India.
- Davis, K. (2008). *Periodization and sovereignty: How ideas of feudalism and secularization govern the politics of time*. University of Pennsylvania Press.
- Davison, A. (2012). *Türkiye’de sekülerizm ve modernlik: Hermenötik bir yeniden değerlendirme* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- De Benoist, A. (1999). What is sovereignty? *Telos*, 1999(116), 99-118.

- De Ville, J. (2012). Deconstructing the leviathan: Derrida's *The Beast and the Sovereign*. *Societies*, 2(4), 357-371.
- De Vries, H. (2002). *Religion and violence: Philosophical perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- De Vries, H. (2006). Introduction: Before, around and beyond the theologico-political. In H. De Vries & L. Sullivan (Eds.), *Political theologies: Public religions in a post-secular world* (pp. 1–90). New York: University of Fordham Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981). *Plato's Pharmacy*. In *Dissemination* (B. J. Barbara, Trans., pp. 61-171). University of Chicago Press.
- Derrida, J., Caws, P., & Caws, M. A. (1982). *Sending: On representation*. *Social Research*, 294-326.
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc.* (G. Graff, Ed.; S. Weber, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1989). *Memoires for Paul de Man: The Wellek Library lectures at the University of California, Irvine*. Columbia University Press.
- Derrida, J. (1991). *Interpretations at war: Kant, the Jew, the German* (M. Ron, Trans.). In G. Anidjar (Ed.), *Acts of Religion*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1992). *How to avoid speaking: Denials*. *Derrida and negative theology*, 74(76), 102.
- Derrida, J. (1993). *Aporias* (T. Dutoit, Trans.).
- Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1999). *Différance* (Ö. Sözer, Çev.). *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, (10), 51-63.
- Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness* (M. Dooley & M. Hughes, Trans.). London and New York: Routledge.
- Derrida, J. (2001a). "Above all, no journalists!" (S. Weber, Trans.). In H. de Vries & S. Weber (Eds.), *Religion and Media* (pp. 56–93). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J., & Rottenberg, E. (2002). *Negotiations: Interventions and interviews, 1971-2001*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002a). *Faith and knowledge: Two sources of "religion" at the limits of reason alone* (S. Weber, Trans.). In G. Anidjar (Ed.), *Acts of Religion*. New York & London: Routledge.
- Derrida, J., & Stiegler, B. (2002b). *Echographies of Television: Filmed Interviews* (J. Bajorek, Trans.). Cambridge: Polity Press.

- Derrida, J. (2003). Autoimmunity: Real and symbolic suicides: A dialogue with Jacques Derrida. In *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (pp. 85-136). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *For what tomorrow...* (J. Fort, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005). *Paper machine*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005a). *The politics of friendship* (Vol. 5). Verso.
- Derrida, J. (2005b). *Rogues: Two essays on reason*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (2007). *Learning to live finally* (P. A. Brault & M. Naas, Trans.).
- Derrida, J. (2008). Heidegger's hand (Geschlecht II) (P. Kamuf & E. Rottenberg, Trans.). In *Psyche: Inventions of the Other* (pp. 27-62) (Vol. 2). California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2008a). Otoimmünite: Gerçek ve simgesel intiharlar. In G. Borradori (Ed.), *Terör günlerinde felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile diyaloglar* (pp. 112-174).
- Derrida, J. (2009). *The beast and the sovereign* (Vol. 1, M. Lisse, M.-L. Mallet, & G. Michaud, Eds.; G. Bennington, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2010). *The Beast and the sovereign, Volume I* (Vol. 1). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2010b). Yasanın gücü: Otoritenin mistik temeli. A. Çelebi (Ed.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Z. Direk, Çev., ss. 43-133). İstanbul: Metis.
- Derrida, J. (2012). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international*. Routledge.
- Derrida, J., & Vattimo, G. (2014). *Din içinde, İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında "Din'in İki Kaynağı"* (ss. 11-75). Dost Yayınevi.
- Derrida, J. (2015). *Bağışlamak* (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Derrida, J. (2016). *Force of law: The "mystical foundation of authority."* In *Deconstruction and the Possibility of Justice* (pp. 3-67). Routledge.
- Derrida, J. (2016a). *Of grammatology* (G. Spivak, Trans.). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (2020). *Geschlecht III: Sex, Race, Nation, Humanity*. University of Chicago Press.
- Deutscher, P. (2014). Fraternal politics and maternal auto-immunity: Derrida, feminism, and ethnocentrism. In *A Companion to Derrida* (pp. 362-377).
- Devere, H. (2005). The fraternisation of friendship and politics: Derrida, Montaigne and Aristotle. *ACCESS: Critical Perspectives on Communication, Cultural & Policy Studies*, 24(1/2), 75-82.
- Dobbelaere, K. (2018). Sekülerleşme kavramı: Bütüncül bir perspektife doğru. (C. Özel, Çev.). *İslami Araştırmalar*, 29(3), 667-682.
- Duby, G. (1998). *Rural economy and country life in the medieval West*. University Of Pennsylvania Press.

- Dunn, J. (1985). Rethinking modern political theory: Essays 1979-1983. CUP Archive.
- Ertit, V. (2014). Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Sekülerleşme ve laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), 103-124.
- Ertit, V., & Çifçi, O. Z. (2021). Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Dünyevileşme ve sekülerleşme. *Bilimname*, 2021(44), 279-312.
- Evans, P. (1995). The role of theory in comparative politics: A symposium. *World Politics*, 48(1), 2-10.
- Ferguson, N. (2011). *Uygarlık: Batı ve Ötekiler* (N. Elhüseyni, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Finley, M. I. (1983). *Politics in the ancient world*. Cambridge University Press.
- Fritsch, M. (2012). Derrida on the death penalty. *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 56-73.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1: An introduction*. Pantheon Books.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Hamish Hamilton.
- Fukuyama, F. (2011). *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Gencer, B. (2009). Hal ve Muhal Sekülerlikten Sekülerizme. *Eskiye*, (13), 14-21.
- Gere, C. (2012). *Community without community in digital culture*. Springer.
- Giddens, A. (2001). *The Global Third Way Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Glasze, G., Cattaruzza, A., Douzet, F., Dammann, F., Bertran, M. G., Bômont, C., ... & Zanin, C. (2023). Contested spatialities of digital sovereignty. *Geopolitics*, 28(2), 919-958.
- Goldberg, M., & Schär, F. (2023). Metaverse governance: An empirical analysis of voting within decentralized autonomous organizations. *Journal of Business Research*, 160, 113764.
- Gottfried, P. (1990). Carl Schmitt: Politics and theory. In New York: Greenwood Press (pp. 83-100).
- Gray, P. W. (2007). Political theology and the theology of politics: Carl Schmitt and medieval Christian political thought. *Humanitas*, 20(1-2), 175-200.
- Gritsenko, D., & Wood, M. (2022). Algorithmic governance: A modes of governance approach. *Regulation & Governance*, 16(1), 45-62.
- Grotius, H. (1994). *Commentarius in theses XI: An early treatise on sovereignty, just war and the legitimacy of the Dutch revolt* (P. Borschberg, Ed. & Trans.). Peter Lang.
- Grotius, H. (2005). *The rights of war and peace* (R. Tuck, Ed., 3 cilt). Liberty Fund.
- Hanson, J. (2012). Ontos and Theos: A case for neo-ontotheology. *Theology today*, 69(2), 213-224.
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *İmparatorluk* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., & Perraton, J. (1999). *Global transformations: Politics, economics and culture*. In *Politics at the Edge: The PSA Yearbook 1999* (pp. 14-28). London: Palgrave Macmillan UK.

- Held, D. (2013). *Political theory and the modern state*. John Wiley & Sons.
- Hinsley, F. H. (1969). The concept of sovereignty and the relations between states. *Journal of International Affairs*, 21(2), 242-252.
- Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*. Yapı Kredi Yayınları (Çev. S. Lim).
- Hohendahl, P. U. (2018). *Perilous futures: On Carl Schmitt's late writings*. Cornell University Press.
- Hui, Y. (2024). *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking*. Regents of the University of Minnesota.
- Hutchinson, J., Stilinovic, M., & Gray, J. E. (2024). Data sovereignty: The next frontier for internet policy? *Policy & Internet*, 16(1), 6-11.
- Ilgén, T. (2003). *Reconfigured sovereignty: Multi-layered governance in the global age*. Aldershot, U.K.: Ashgate.
- Ivic, S., & Troitiño, D. R. (2022). Digital sovereignty and identity in the European Union: A challenge for building Europe. *European Studies*, 9(2), 80-109.
- Jelinek, T. (2023). *The Digital Sovereignty Trap: Avoiding the Return of Silos and a Divided World*. Springer Nature.
- Kadlecová, L. (2024). *Cyber sovereignty: The future of governance in cyberspace*. Stanford University Press.
- Kahn, P. W. (2011). *Political theology: Four new chapters on the concept of sovereignty*. Columbia University Press.
- Kahn, P. W. (2012). Political theology defended. *Jerusalem Review of Legal Studies*, 5(1), 28-46.
- Kamuf, P. (2012). Protocol: Death penalty addiction. *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 5-19.
- Kant, I. (1960). *Religion within the limits of reason alone* (T. M. Greene & H. H. Hudson, Trans.). Harper & Row.
- Kant, I. (1998). *The critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2008). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). Idea Yayınevi.
- Kardeş, M. E. (2015). Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı: Politik felsefe açısından Carl Schmitt ve düşüncesi (A. İnsel & K. Ünüvar, Eds.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, A. (2022). Arthur O. Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin kökeni ve Batı düşüncesindeki izdüşümleri. *Felsefe Arkivi*, (57), 39-62.
- Kelly, D. (2004). Carl Schmitt's political theory of representation. *Journal of the History of Ideas*, 65(1), 113-134.

- Kelly, D. (2004). Carl Schmitt's theory of representation. *Journal of the History of Ideas*, 65, 113-134.
- Kelz, R. (2021). Political friendships to come? Futurity, democracy and citizenship. In L. Collison, C. Ó Fathaigh, & G. Tsagdis (Eds.), *Derrida's politics of friendship: Amity and enmity* (pp. 199-210). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Keohane, R. O., & Nye, J. S. (1998). Power and interdependence in the information age. *Foreign Affairs*, 77, 81.
- Kitchin, R. (2014). *The data revolution: Big data, open data, data infrastructures and their consequences*. Sage.
- Krasner, S. D. (1999). *Sovereignty: Organized hypocrisy*. Princeton University Press.
- Krasner, S. D. (2001). Rethinking the sovereign state model. *Review of International Studies*, 27(5), 17-42.
- Krasner, S. D. (2004). Sharing sovereignty: New institutions for collapsed and failing states. *International Security*, 29(2), 85-120.
- Krasner, S. D., & Risse, T. (2014). External actors, state-building, and service provision in areas of limited statehood. *Domestic Politics and Norm Diffusion in International Relations*, 197.
- Kratochwil, F. (1986). Of systems, boundaries, and territoriality: An inquiry into the formation of the state system. *World Politics*, 39(1), 27-52.
- Krause, D. (2025). *Rewriting crypto regulation: Trump's actions and the future of digital financial technology*. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5119438>
- Krinks, A. (2018). Matters of life and death: Political theology in Jacques Derrida's death penalty seminars. *Political Theology*, 19(2), 77-78.
- Kotsko, A. (2013). Genealogy and political theology: On method in Agamben's *The Kingdom and The Glory*. *Political Theology*, 14(1), 107-114.
- Krop, H., & Tamimi Arab, P. (2021). Spinoza's theological-political treatise (1670–2020). Commemorating a long-forgotten masterpiece. *Philosophies*, 6(3), 67.
- Kuehl, D. T. (2009). From cyberspace to cyberpower: Defining the problem. In F. D. Kramer, S. Starr, & L. K. Wentz (Eds.), *Cyberpower and national security* (pp. 1-16). National Defense University Press.
- Kukutai, T., & Taylor, J. (2016). Data sovereignty for indigenous peoples: Current practice and future needs. In *Indigenous data sovereignty: Toward an agenda* (pp. 1-22). ANU Press.
- Kumlu, S. (2022). Fransız Devrimi ve dostluk üzerine düşünceler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 77(1), 1-17.
- Lefort, C. (2006). The permanence of the theologico-political. In *Fordham University Press* (pp. 148-187). Fordham University Press.
- Leitch, V. B. (2007). Late Derrida: The politics of sovereignty. *Critical Inquiry*, 33(2), 229-247.

- Leiter, A. (2020). Cyber sovereignty—A snapshot from a field in motion. *Harvard International Law Journal*, 61, 2.
- Lessig, L. (2009). *Code: And other laws of cyberspace*, version 2.0. Basic Books.
- Lévinas, E. (1998). *Otherwise than being or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Locke, J. (1965). *Two treatises of government* (P. Laslett, Ed.). Mentor.
- Locke, J. (2012). Yönetim üzerine ikinci inceleme: Sivil yönetimin gerçek kökeni, boyutu ve amacı üzerine bir deneme (F. Bakırcı, Çev.). Ebabil Yayınları.
- López, J. C. (2018). Merum imperium and sovereignty in the later Middle Ages. In *Forum: In the beginning there was no word (for it): Terms, concepts, and early sovereignty* (pp. 489–519). *International Studies Review*, 20(3).
- López, J. C. (2020). Political authority in international relations: Revisiting the medieval debate. *International Organization*, 74(2), 222-252.
- Lindahl, H. (1997). Sovereignty and symbolization. *Rechtstheorie*, 28(3), 347-371.
- Lloyd, V. W. (2018). *Religion of the field negro: On black secularism and black theology*. Fordham University Press.
- Luckmann, T., Kaden, T., & Schnettler, B. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Routledge.
- Lüdemann, S. (2014). *Politics of deconstruction: A new introduction to Jacques Derrida*. Stanford University Press.
- Mann, M. (2012). *The sources of social power: Volume 2, the rise of classes and nation-states, 1760-1914 (Vol. 2)*. Cambridge University Press.
- Mansfield, J. (2005). Difference, deconstruction, undecidability: A Derridean interpretation. *ACCESS: Critical Perspectives on Communication, Cultural & Policy Studies*, 24(1/2), 33-43.
- Mairet, G. (2020). Egemenlik ilkesi: Modern iktidarın tarihi ve temelleri (M. Erşen, Trans.). Açılım Kitap.
- Martin, M. (2023). Algorithmic sovereignty: Machine learning, ground truth, and the state of exception. *Philosophy & Social Criticism*.
- McCance, D. (2009). *Derrida on religion: Thinker of difference*. Routledge.
- McClelland, J. S. (1996). *A history of western political thought*. Routledge.
- McCormick, J. (2001). Derrida on law; Or, poststructuralism gets serious. *Political Theory*, 29, 395-423.
- Merriam, C. E. (1900). *History of sovereignty since Rousseau*. Macmillan.
- Merriam, C. E. (2001). *History of the theory of sovereignty since Rousseau (Vol. 12, No. 4)*. Columbia University Press.

- Mohamed, S., Abidin, A. Z., & Othman, U. S. (2023). *How biased is ChatGPT when discussing the Palestine-Israel issue?* Bernama Garasi. Retrieved March 10, 2025, from <https://garasi.bernama.com/explainers/chatgpt-bias-palestine>.
- Mostov, J. (2008). Locations and boundaries of sovereignty. In *Soft borders* (pp. 19-38). Palgrave Macmillan.
- Moyaert, P. (2000). On faith and the experience of transcendence: An existential reflection on negative theology. *Flight of the gods*, 375-383.
- Mueller, M. L. (2012). China and global internet governance: A tiger by the tail. In R. Deibert (Ed.), *Access contested: Security, identity, and resistance in Asian cyberspace* (pp. 67-84). The MIT Press.
- Naas, M. (2008). Derrida's laïcité. In *Derrida from now on* (pp. 62-80). Fordham University Press.
- Naas, M. (2009). *Derrida from now on*. Fordham University Press.
- Naas, M. (2012). The philosophy and literature of the death penalty: Two sides of the same sovereign. *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 39-55.
- Nöth, W. (2003). Crisis of representation? *Semiotica*, 2003(143), 9-15.
- Ojakangas, M. (2006). *A philosophy of concrete life: Carl Schmitt and the political thought of late modernity*. Peter Lang.
- Osiander, A. (2001). Sovereignty, international relations, and the Westphalian myth. *International Organization*, 55(2), 251-287.
- Patton, P. (2017). Deconstruction and the problem of sovereignty. *Derrida Today*, 10(1), 1-20.
- Peters, B. (2016). Digital. In B. Peters (Ed.), *Digital keywords: A vocabulary of information society and culture* (pp. 93-108). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Philpott, D. (2001). *Revolutions in sovereignty: How ideas shaped modern international relations*. Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.
- Poggi, G. (2014). *Devlet: Doğası, geleceği, gelişimi* (I. Erdal, Trans.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pohle, J., & Thiel, T. (2020). Digital sovereignty. *Internet Policy Review*, 9(4).
- Poster, M. (2013). Theorizing virtual reality: Baudrillard and Derrida. In *Information subject* (pp. 117-137). Routledge.
- Preuss, U. K. (2016). Carl Schmitt and the Weimar Constitution. In J. Meierhenrich & O. Simons (Eds.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt* (pp. 471-490). Oxford University Press.
- Reichel, H. (2021). From sovereignty to omniscience: Digital theology as political theology of the digital. *Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie*, (4), 9-30.
- Robinson, D. (2008). Analog. In M. Fuller (Ed.), *Software studies: A lexicon* (pp. 21-31). Cambridge, MA: MIT Press.

- Rubenstein, M. J. (2008). Dionysius, Derrida, and the critique of “ontotheology”. *Modern Theology*, 24(4), 725-741.
- Sassen, S. (1996). *Losing control? Sovereignty in an age of globalization* (Vol. 5). Columbia University Press.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal kavramı* (E. Göztepe, Trans.). Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2008). *Constitutional theory*. Duke University Press.
- Schmitt, C. (2014). *Parlamenter demokrasinin krizi* (E. Zeybekoğlu, Trans.). Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2020). *Siyasi ilahiyat: Egemenlik kuramı üzerine dört bölüm* (E. Zeybekoğlu, Trans.). Dost Kitabevi.
- Schrijvers, J. (2006). On doing theology ‘after’ ontotheology: Notes on a French debate. *New Blackfriars*, 87(1009), 302-314.
- Scott, M. (2013). *Religious language*. Springer.
- Shakespeare, S. (2009). *Derrida and theology*. Bloomsbury Publishing.
- Sánchez, R. (2006). Intimate publicities: Retreating the theologico-political in the Chávez regime? In H. de Vries & L. Sullivan (Eds.), *Political theologies: Public religions in a post-secular world* (pp. 189-202). Fordham University Press.
- Sheehan, J. J. (2006). The problem of sovereignty in European history. *The American Historical Review*, 111(1), 1-15.
- Sherwood, Y., & Hart, K. (Eds.). (2004). *Derrida and religion: Other testaments*. Routledge.
- Sigler, J. H. (1983). Descent from Olympus: The search for a new consensus. *International Journal*, 38(1), 18-38.
- Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought: Volume 2, the age of reformation* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Slaughter, A. M. (2005). Security, solidarity, and sovereignty: The grand themes of UN reform. *American Journal of International Law*, 99(3), 619-631.
- Spruyt, H. (1994). *The sovereign state and its competitors: An analysis of systems change*. Princeton University Press.
- Strange, S. (2003). The declining authority of states. In D. Held & H. L. K. McGrew (Eds.), *The global transformations reader: An introduction to the globalization debate* (2nd ed., pp. 127-134). Polity Press.
- Mardin, Ş. (2018). *Türkiye’de İslam ve sekülerizm: Makaleler 5* (E. Gen & M. Bozluolcay, Çev.). İletişim Yayınları.
- Tanyeri, E. (2019). *Umutsuzluk çağında Schmittçi ‘Politik olan’ kavramsallaştırmasını yeniden düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler* (Unpublished master's thesis). Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Department of Political Science and Public Administration, Ankara, Turkey.
- Taylor, C. (2014). *Seküler çağ* (D. Körpe, Trans.). Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Terranova, T. (2014). Red stack attack. In A. Srnicek & A. Williams (Eds.), *Accelerate: The accelerationist reader* (pp. 379-399). Falmouth: Urbanomic.
- Teschke, B. (2017). 1648 söylencesi: Sınıf, jeopolitik ve modern uluslararası ilişkilerin kuruluşu (B. Şimşek, Trans.). Can Yayınları.
- Thomson, A. J. P. (2005). *Deconstruction and democracy: Derrida's politics of friendship*. Continuum.
- Thomson, I. (2005a). *Heidegger on ontotheology: Technology and the politics of education*. Cambridge University Press.
- Thomassen, L. (2007). Beyond representation? *Parliamentary Affairs*, 60(1), 111-126.
- Tierney, B. (1988). *The crisis of church and state, 1050-1300* (Vol. 102). University of Toronto Press.
- Toker, A. (2021). Büyük veri ışığında algoritmaların dönüştürücü gücü: Kültür makineleri. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, 5(3), 204-218.
- Torpey, J. C. (2000). *The invention of the passport: Surveillance, citizenship and the state*. Cambridge University Press.
- Tosun Köse, F. (2022). Martin Heidegger'in teoloji anlayışı ve onto-teoloji eleştirisi (N. M. Kapan, Ed.). *Dün Bugün Yarın Yayınları*.
- Ullrich, C. D. (2021). Sovereignty and event: The political in John D. Caputo's radical theology (Vol. 105). Mohr Siebeck.
- Uljee, R. (2022). The time of friendship: Mourning, survival, spectrality. In L. Collison, C. Ó Fathaigh, & G. Tsagdis (Eds.), *Derrida's politics of friendship: Amity and enmity* (pp. 127-136). Edinburgh University Press.
- Walker, N. (2008). The variety of sovereignty. In H. J. F. de Vries & L. Sullivan (Eds.), *Sovereignty games: Instrumentalizing state sovereignty in Europe and beyond* (pp. 21-32). Palgrave Macmillan US.
- Weber, E. (1976). *Peasants into Frenchmen: The modernization of rural France, 1870-1914*. Stanford University Press.
- Weber, M. (2004). The vocation lectures: "Science as a vocation" & "Politics as a vocation" (D. Owen & T. B. Strong, Eds.; R. Livingstone, Trans.). Hackett Publishing.
- Weber, S. (2008). Rogue democracy. *Diacritics*, 38(1/2), 104-120.
- Weber, M. (2012). *Din sosyolojisi* (L. Boyacı, Çev.; P. B. Mut, Ed.). Yarın Yayınları.
- Wolin, S. S. (2017). *Democracy incorporated: Managed democracy and the specter of inverted totalitarianism* (New ed.). Princeton University Press.
- Verdeja, E. (2004). Derrida and the impossibility of forgiveness. *Contemporary Political Theory*, 3, 23-47.
- Von Heyking, J., & Avramenko, R. (2008). *Friendship and politics: Essays in political thought*. University of Notre Dame Press.

- Yalçın, R. (2015). Eleştirel teori: Hiper/epokhal kriz, eleştiri ve poiēsis. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 52, 137-171.
- Yalçın, R. (2015). Kimlikten kim'liğe: Rizompolitik. Mülkiye Dergisi, 39(3), 151-188.
- Yalçın, R. (2017). "Bios politikos", biyopolitika 1: Platon'dan Arendt'e biyopolitikanın felsefi kökenleri (O. Kartal, Ed., pp. 49-82). NotaBene.
- Yalçın, R. (2018). Ders notları. [Yayımlanmamış ders notları]. Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
- Zeng, K., Raess, D., & Musgrave, P. (2025). US public opinion and government regulation of foreign social media apps: A "hidden consensus" about what to ban? *APSA Preprints*. <https://doi.org/10.33774/apsa-2025-ssz5q>



EK1. ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.01.2023
	FRM-DR-21 Doktora Tezi Orijinallik Raporu <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih:20/03/2025

Tez Başlığı: **JACQUES DERRIDA VE EGEMENLİĞİN TEOLOJİ POLİTİĞİ**

Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:.....

Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 286 sayfalık kısmına ilişkin, 20/03/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler**:

- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- ☒ Kaynakça hariç
- ☒ Alıntılar hariç
- ☐ Alıntılar dâhil
- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Şeyda Buşra Konuk/İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	ŞEYDA BUŞRA KONUK	
	Öğrenci No	N18145708	
	Enstitü Anabilim Dalı	SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ	
	Programı	SİYASET BİLİMİ	
	Statüsü	Doktora ☒	Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr ☐

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
 (Unvan, Ad Soyad, İmza)

*Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.01.2023
	FRM-DR-21 Doktora Tezi Orijinallik Raporu <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024



TO HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION Date: 20/03/2025 Thesis Title (In English): JACQUES DERRIDA AND THE THEOLOGICO-POLITICS OF SOVEREIGNTY According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 20/03/2025 for the total of 286 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 1 %. Filtering options applied**: ☐ Approval and Declaration sections excluded ☒ References cited excluded ☒ Quotes excluded ☐ Quotes included ☒ Match size up to 5 words excluded I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge. I respectfully submit this for approval. Şeyda Buşra Konuk/Signature
--

Student Information	Name-Surname	ŞEYDA BUŞRA KONUK	
	Student Number	N18145708	
	Department	POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION	
	Programme	POLITICAL SCIENCE	
	Status	PhD ☒	Combined MA/MSc-PhD ☐

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
(Title, Name and Surname, Signature)

**As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZNİ YA DA MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
	FRM-DR-12 Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
		Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA
Tarih: 06/12/2024
Tez Başlığı: JACQUES DERRIDA VE EGEMENLİĞİN TEOLOJİ POLİTİĞİ
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:
Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:
1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.
ŞEYDA BUŞRA KONUK Ad-Soyad/İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	ŞEYDA BUŞRA KONUK	
	Öğrenci No	N18145708	
	Enstitü Anabilim Dalı	SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ	
	Programı	SİYASET BİLİMİ	
	Statüsü	Doktora ☒	Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr ☐

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-DR-12 Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION Date: 06/12/2024 ThesisTitle (In English):JACQUES DERRIDA AND THE THEOLOGICO-POLITICS OF SOVEREIGNTY My thesis work with the title given above: - Does not perform experimentation on people or animals. - Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). - Does not involve any interference of the body's integrity. - Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview. - Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions. I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct. I respectfully submit this for approval. ŞEYDA BUŞRA KONUK Name-Surname/Signature
--

Student Information	Name-Surname	ŞEYDA BUŞRA KONUK	
	Student Number	N18145708	
	Department	POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION	
	Programme	POLITICAL SCIENCE	
	Status	PhD ☒	Combined MA/MSc-PhD ☐

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
(Title, Name Surname, Signature)