



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

**ÖTEKİ KAVRAMI BAĞLAMINDA RADİKAL DEMOKRASİ  
ÜZERİNE**

Huriye Yeliz ÖZTÜRK LİDER

Doktora Tezi

Ankara, 2019



ÖTEKİ KAVRAMI BAĞLAMINDA RADİKAL DEMOKRASİ ÜZERİNE

Huriye Yeliz ÖZTÜRK LİDER

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2019

## KABUL VE ONAY

Huriye Yeliz Öztürk Lider tarafından hazırlanan “Öteki Kavramı Bağlamında Radikal Demokrasi Üzerine” başlıklı bu çalışma, 7.6.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

[ İ m z a ]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

[ İ m z a ]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Danışman)

[ İ m z a ]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

[ İ m z a ]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

[ İ m z a ]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

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

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

**Huriye Yeliz ÖZTÜRK LİDER**

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

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** 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 **danışmanın** 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, grsel, 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. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

**Huriye Yeliz ÖZTÜRK LİDER**

**Doğumuyla beni kendime ötekileştiren,  
zamanla ben ve ötekinin huzurla bir arada yaşamasını öğreten  
kızım Deniz'e...**



## TEŞEKKÜR

Doktora eğitimim süresince tecrübeleriyle ve bilgi birikimiyle yaşamıma çok şey katan, her ihtiyaç duyduğumda sabırla yol gösteren, değerli danışmanım Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ'a,

Doktora eğitimim boyunca felsefi besin kaynağı olan tüm Hacettepe Felsefe Bölümü Akademisyenlerine,

Çalışmanın tamamlanmasında her türlü desteği vererek yanımda olan, bana zaman kazandıran ve güç veren kıymetli annem Yurdanur ÖZTÜRK'e,

Eğitim yaşamım boyunca yanımda olan, her zaman bana inanarak hedeflerimi destekleyen, varlıklarına minnet duyduğum canım aileme,

Akademik eğitimim süresince evrak işleri için sabırla koşturan, teknik bilgi ve tecrübesini esirgemeyen eşim Cem LİDER'e teşekkür ederim.

## ÖZET

ÖZTÜRK LİDER, Huriye Yeliz, *Öteki Kavramı Bağlamında Radikal Demokrasi Üzerine*, Doktora Tezi, Ankara, 2019.

Çeşitli nedenlerle birbirinden farklı olarak kategorize edilen kimlikler “öteki”ne işaret etmektedir. Çalışmada gerek cinsiyet, gerek ırk, gerek din-dil vb. farklılıkların -ötekilerin- birbirlerini ortadan kaldırmadan siyasete dâhil olmalarının olanağı sorgulanacaktır. Kimliksel farklılıkların bir arada bulunduğu, tektipleştirici değil çoğulcu anlayışı egemen kılan siyaset anlayışının zemini tartışılacaktır.

Ötekiyle siyasal alanda bir arada olma sorunu bugün liberal demokrasinin siyaset anlayışıyla çözümsüz kalmaktadır. Çünkü liberal demokrasi modernizmin “evrenselleştirme” projesinden beslenerek ötekinin aynılaştırılması düşüncesine varır. Postmodernizmin “büyük anlatılar”a karşı tutumu ise ötekinin evrensel olarak değil, farklılık olarak anlaşılmasını mümkün kılar. Postmodern bir yaklaşım olarak radikal demokrasi, ötekini göz önünde bulunduran siyasetin imkânı sorununa çözüm getirebilecek verimli bir alan olarak görülebilir. Ancak radikal demokrasinin kendi içerisindeki fikir çatışmaları, ötekini hesaba katan bir siyasetin nerede konumlandırılması gerektiği sorusunu doğurur. Sözü edilen çatışma Habermasçı müzakere anlayışı ile Schmittçi antagonizma kavramı arasındadır. Her iki düşünür de siyasette çoğulcu anlayışı benimseyerek, siyasal alanın ötekini barındırması gerektiğini savunur. Fakat Habermas modernizmin evrensellik anlayışını sürdürerek radikal demokrasiden uzaklaşıp liberal demokrasiye yaklaşmıştır. Schmitt ise Habermas’tan farklı olarak çatışmaya dayanan bir siyaset tasarımı ortaya koyar. Fakat Schmitt’in antagonizmaya dayanan siyaset anlayışı ötekini yok etme riskini barındırır. Bu bakımdan her iki yaklaşımın da çıkmazlarının olduğu bu nedenle bunları kapsayıp aşacak farklı bir bakışa ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir.

Siyasal alanda ötekiyle bir arada olmanın zemini olarak iki görüşten de beslenen, ancak onlardan farklı bir anlayışı dile getiren ve böylece çalışmamızın odak noktasını oluşturan

temel, Mouffe ve Laclau'nun 1985'te yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitabında kuramsallaştırdıkları radikal demokrasi anlayışıdır.

### **Anahtar Sözcükler**

Öteki, Radikal Demokrasi, Post-marksizm, Çoğulcu Siyaset

## ABSTRACT

ÖZTÜRK LİDER, Huriye Yeliz, *In the Context of the Concept of the Other on Radical Democracy*, PhD. Dissertation, Ankara, 2019.

The identities categorized as different from each other for various reasons point to the “other”. This study will explore the possibility that the differences with respect to gender, race, religion-language, etc. –the others– participate in politics without abolishing one another. It will discuss the basis of a political approach on which the identity differences are together and which is not standardizing but is ruled by the pluralist understanding.

The problem of being together with the other in the political sphere remains unsolved by the understanding of liberal democracy today. For liberal democracy leads to the idea of standardization of the other by drawing on modernism’s project of “universalization”. Postmodernism’s attitude against “grand narratives”, however, makes it possible that the other is understood not as universal, but as difference. Radical democracy as a postmodernist approach can be regarded as an effective field that can provide a solution to the problem of the possibility of politics that takes account of the other. However, the clash of ideas within radical democracy itself gives rise to the question where politics that takes the other into account should be positioned. The clash in question is the one between the Habermasian conception of negotiation and the Schmittian concept of antagonism. Both thinkers espouse the pluralist understanding in politics, arguing that the political sphere should accommodate the other. But Habermas maintained modernism’s understanding of universality and so he moved away from radical democracy and got closer to liberal democracy. Whereas, unlike Habermas, Schmitt offers a political layout based on strife. But, Schmitt's conception of politics based on antagonism includes the destruction of the other. For this reason, I think both approaches have their drawbacks and therefore a different approach is required that will incorporate both and go beyond them.

The basis of our study is the conception of radical democracy presented as a theory by Mouffe and Laclau in their *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), which draws on both of the

views above as the bases of being together with the other in the political sphere, while putting forward a view that is different from either.

**Key Words**

Other, Radical Democracy, Post-Marxism, Pluralist Politics

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	<b>i</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	<b>ii</b>
<b>ETİK BEYAN</b> .....	<b>iv</b>
<b>ADAMA</b> .....	<b>v</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>vi</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ix</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM: ÖTEKİ KAVRAMI</b> .....	<b>10</b>
<b>1.1 ÖTEKİNİN FARKLI AÇILARDAN DEĞERLENDİRİLMESİ</b> .....	<b>10</b>
1.1.1. Ötekinin Ontolojik Bağlamı.....	10
1.1.2. Ötekinin Psikolojik İnşası.....	13
1.1.3. Hangi Öteki?.....	16
1.1.4. Ötekinin Sosyokültürel ve Siyasal İşlevi.....	18
<b>1.2. KURUCU DIŞSAL OLARAK ÖTEKİNİN TİKELLİK EVRENSELLİK TARTIŞMASI</b> .....	<b>22</b>
1.2.1. Kurucu Dışsal/Dışarı (Constitutive Outside).....	22
1.2.2. Ötekine Dayanan Farklılık Siyaseti ve Problemler: Evrensellik Tikellik Tartışması.....	30
<b>1.3. ANTAGONİSTİK YAKLAŞIM: SCHMITT’TE DÜŞMAN OLARAK ÖTEKİ</b> .....	<b>37</b>
1.3.1. Siyasal Kavramı.....	38
1.3.2. Dost-Düşman Ayrımı.....	39
1.3.3. Siyasalın Ortaya Çıkışında Savaşın Zorunluluğu Problemi.....	44

1.3.4. Dost-Düşman, Köle-Efendi İkiliği.....	47
1.3.5. Devletler Arasında Çoğulcu, Devlet İçinde “Bir”ci Yaklaşım.....	49
1.3.6. Evrensellik ve Liberalizm Eleştirisi.....	51
<b>2. BÖLÜM: KOZMOPOLİTİZM.....</b>	<b>55</b>
<b>2.1. KOZMOPOLİTAN SİYASET FİKRİNİN KÖKLERİ.....</b>	<b>55</b>
2.1.1. Antik Yunan.....	55
2.1.2. Stoacılık.....	57
2.1.3. Aydınlanma.....	60
<b>2.2. KOZMOPOLİT DÜŞÜNCENİN İKİ ÖRNEĞİ: KANT VE HABERMAS.....</b>	<b>63</b>
<b>2.2.1. Kant’ta Kozmopolitizmin Antagonizmden Türetilmesi.....</b>	<b>63</b>
2.2.1.1. Derrida’da Konuksev(er/mez)lik Düşüncesi.....	67
2.2.1.2. Kant’ta Evrensel Anayasa ve Ötekinin Edilgen Vatandaşlığı.....	70
<b>2.2.2. Habermas’ın İletişime Dayalı Kozmopolit Siyaset Anlayışı.....</b>	<b>73</b>
<b>2.3. KOZMOPOLİTİZMİN İMKÂNI SORUNU.....</b>	<b>80</b>
2.3.1. Kozmopolitizm Bir Ütopya mı?.....	80
2.3.2. Kozmopolitizmin Eleştirisi.....	83
<b>3. BÖLÜM: RADİKAL DEMOKRASİ.....</b>	<b>91</b>
<b>3.1. MÜZAKERECİ DEMOKRASİ MODELİ.....</b>	<b>93</b>
3.1.1. Kamusal Alan Siyasal Alanın Koruyucusu mu?.....	93
3.1.2. Evrenselleştirilebilirlik: Ötekiyle Ahlaka Dayalı İletişim.....	100
3.1.3. Benhabib’in Genelleştirilmiş ve Somut Öteki Ayrımı.....	102
3.1.4. Ahlak ve İnsan Hakları Anlayışının Yeniden Düşünülmesi.....	105
<b>3.2. POST-MARKSİZM: ÇATIŞMAYA DAYANAN SİYASAL İLİŞKİ.....</b>	<b>109</b>
<b>3.2.1. Post-Marksizme Genel Bakış.....</b>	<b>109</b>
<b>3.2.2. Antagonizmanın Önemi ve Tehlikesi.....</b>	<b>112</b>

<b>3.2.3. Kimliklerin Değişimi Olarak Eklemlenme ve Yapılaşmış Bütün Olarak Söylem.....</b>	<b>118</b>
3.2.3.1. Toplumun Olanaksızlığı.....	121
<b>3.2.4. Demokratik Mücadeleler Arasındaki Eşdeğerlik Zinciri: Fark ve Eşdeğerlik Mantığı.....</b>	<b>123</b>
<b>3.2.5. Demokrasinin Radikalleşme Koşulu Olarak Hegemonya Kavramı.....</b>	<b>130</b>
3.2.5.1. Gramsci'nin Hegemonik Sınıf Anlayışı.....	131
3.2.5.2. Laclau ve Mouffe'da Hegemonya Kavramının Dönüşümü.....	136
<b>3.2.6. Post-Marksizm'de Özne Konumları ve Ötekinin Yeri.....</b>	<b>140</b>
<b>3.2.7. Demokrasi, Liberalizm ve Sosyalizmin Eklemlenmesi.....</b>	<b>146</b>
<b>3.2.8. Çoğulcu Demokrasinin İmkânı.....</b>	<b>151</b>
3.2.8.1. Çoğulcu Demokraside Yurttaşlık Anlayışı.....	160
3.2.8.2. Nereye Kadar Farklılık? Çoğulculuğun Sınırları.....	164
<b>3.2.9. Radikal Demokrasiye Yönelik Eleştiriler.....</b>	<b>168</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>177</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>186</b>



## GİRİŞ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra insan kavramından soyutlanmış özgürlük, eşitlik, adalet fikirleri, sınıf çatışmaları mücadeleleri, siyasal yaşama demokratik katılım gibi politik görüşler yerini kadın mücadeleleri, LGBTTİ hakları, etnik ve dinsel farkındalık, ötekilerin hakları gibi konulara bırakmıştır. Bu yeni siyasal yaklaşım çoğulculuğa dayanan yeni dünya düzeninde, farklılıkların yerinin ne olduğunun ve farklılıkların görünür kılınarak aynı olan içinde yok sayılmadan nasıl var olabileceklerinin sorgulanması temeli üzerine kurulmuştur. Eskiden partiler ve ulus devlet anlayışları üzerinden siyasal mücadele sürdürülürken, bugün daha çok farklılık politikasını benimseyen aktörlerin sahne aldığı görülmektedir. Ulus devletlerin homojen yapısı içinde farklı kimliklerin araçsallaştırılmadan nasıl yer alabileceği postmodernizmin önemli sorunlarından biri olarak tartışmaya açılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde öteki kavramının ontolojik bağlamı ve psikolojik inşası ele alınmıştır. Ötekinin kimlik siyaseti ve yeni dünya düzenindeki yerinin ne olduğu üzerinde durularak, çeşitli tanımlara yer verilmiştir. Çalışmanın amaçlarından biri olarak ötekinin siyasetin kurucu unsuru olduğu fikrinin doğru olup olmadığı sınanmaktadır.

İnsel'in Laclau'nun *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* kitabının başında belirttiği üzere siyasal mücadelelerin hedefinin dünya üzerinde özgürlük ve kurtuluş olarak şekillendiği geçmiş yüzyıllardaki politik yapı, farklılıklara dayanan siyasal mücadele talepleriyle örtüşmemiştir. Bu nedenle mutabakatçı yaklaşımın evrenselci eşitlik vb. değerleri ve ilkeleri farklılıkların birbirine indirgenemez yönleriyle çelişmiştir. Postmodernizmin eleştirisi de hiçbir ortak paydada eşitlenemez farklıklar üzerinden derinleştirilmiştir. Bu durumun siyasal alana yansımaları cazibesini yitiren evrenselci eşitlik ve özgürlük anlayışının yerini "kimlikler savaşı"nın alması oldu. Kültürel, cinsel ve etnik kimlikler siyasetin önde gelen simgeleri olmaya başladı. Bu durumda evrenselci yaklaşım yerini tikelciliğe bıraktı. Kimlik politikaları siyasetin yeni çekim merkezi haline geldi. (Laclau, 2015a, s.9) Postmodernizm kimlik, farklılık, öteki, çoğulculuk gibi kavramların siyasal alanda cazibe merkezi olmasının önünü açan bir bakış açısı ortaya çıkarmış, fark ve çoğulluğa dayalı bir söylem geliştirilmenin

zorunluluğuna yönelmiştir. Küreselleřmenin evrenselleşmesiyle birlikte dűřmansız hümanist bir dünya, özgür bireyler, farklılıkları ortadan kaldıracak bir vizyonunun benimsenmesini eleştiren postmodern düşünce Lyotard'ın deyimiyle bunları “büyük anlatılar” olarak değerlendirmiştir. (Lyotard, 2013, s.7)

Yeni dünya düzeninin politik eylemleri artık benzerlik, evrensellik, mutlak eşitlik gibi kavramlar üzerinden açıklanamaz durumdadır. Bu nedenle yeni siyaset anlayışına ilişkin bir proje geliştirmenin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Kozmopolitizm, farklılaşan ve ötekiler olarak adlandırılan grupların siyasal alandaki taleplerine cevap veremeyecek bir yaklaşım haline gelmiştir.

Farklı kimliklerin siyasal alanda görünür olma talebi, öteki olarak adlandırılan “dezavantajlı” grupların siyasal mücadelede yer alma imkânlarının sorgulanması gerektiği düşüncesini doğurur. Çalışmamız bu gerekliliğin üzerinde şekillenmiştir. Mutabakatçı yaklaşım, ötekilerin siyasal alanda yer alması gerektiğini söylerken, aynı olan içinde ötekileri eritme tehlikesi barındırır. Ötekilerin genel olanın iradesi doğrultusunda uzlaştırılması farklılıklarının korunmasından çok aynılaştırılmasına yol açabilir. Uzlaşım belli bir çerçevede formüle edilmiş politik talepler üzerinden şekilleneceği için ötekilerin çatışma yaratacak farklı görüşlerine yer bulma imkânı zorlaşacaktır ya da hiç olmayacaktır. Diğer yandan Habermasçı çizginin siyasal alanda çatışmaya yer vermemesi hem ötekilerin dışarıda kalmasına hem de siyasalın kurucu unsurunun gözden kaçıırılmasına sebep olmuştur. Örneğin cinsel kimliklerinin tanınması için mücadele eden bireyler Habermas'a göre son kertede kamusal alanda kurulacak bir diyalog sayesinde taleplerini karşılamış olacaklardır. Ancak zaten öteki olarak nitelenen toplumsal aktörlerin bu diyaloga dahil olması ve rasyonel mutabakat ile problemlerini çözebilmesi yine genelin rızasına uygun biçimde gerçekelecektir. Bu durumda öteki genel olana tabi olacak ve öteki olarak farklılığını genel olan içinde sürdürme şansını kaybedecektir. Kozmopolit anlayışın ya da uzlaşıma dayalı demokrasinin gözden kaçırdığı şey, siyasal alanın her zaman bir ötekine ihtiyaç duyduğu konusudur. Bir “kurucu dışsal” olarak öteki olmadan aynı ya da genel olanın kendisini var etmesi mümkün değildir.

Çalışmamızda yeni dönemin siyasal eyleyicileri olarak ötekilerin varlığının politikanın merkezinde yer almasının gerekliliğine ve neden ötekilerin varlığına ihtiyaç duyulduğuna değinilmiştir. Hem bireyler hem de toplumlar kendilerini tanımlayabilmek için her zaman ötekinin varlığına ihtiyaç duyarlar. Çünkü oldukları şey ötekinin olmadığı şeydir. Örneğin toplumları birbirinden ayıran en önemli unsurlardan biri olarak kültür, aslında kimlik inşasını ifade eder. Bir kültüre ait değerler, ilkeler, nesnelere, gelenek ve görenekler o toplumun kimliğini yansıtır. Bunun için de diğer toplumların kültüründe olmayan şeyler üzerinden kendilerini var ederek bir dışarısının olmasına ihtiyaç duyarlar. Biz'in mevcudiyeti, onlar'ın mevcudiyetine bağlıdır. Öteki, ontolojik, sosyolojik ve psikolojik bağlamda kurucu dışsal rolünü üstlenir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde kozmopolitizm fikrinin tarihsel gelişimi ile birlikte günümüz kozmopolit siyaset anlayışları ele alınarak, mutabakatçı yaklaşımın popüler temsilcisi Habermas üzerinden bu yaklaşıma yönelik eleştiriler değerlendirilmiştir.

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte monarşi, faşizm, komünizm gibi yönetim biçimlerinin tarih sahnesinden elendiğini iddia eden bazı düşünürler, bu durumu en ideal yönetimin liberal demokrasi olduğunun gerçekleşmesi olarak yorumlamışlardır. Onlara göre komünizmin özgürlük karşısında uğradığı yenilgi kolektif kimliklerin önemini kaybettiğini, çatışmasız ve düşmansız bir dünyanın mümkün hale geldiğini göstermiştir. Bu temel üzerinden mutabakata dayalı siyasal alan anlayışları hızla çoğalmış, diyalojik demokrasi, kozmopolit demokrasi gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar siyasal pratiklerin uzlaşmaya dayanacağı çatışmasız bir siyasal ilişki, sağ ve sol ideolojilerin ötesinde kalan politik fikirler, rasyonel mutabakata dayalı anlaşmalar, farklılıkların ve ötekiliklerin aşıldığı bir siyaset zemini fikrini paylaşmışlardır.

Radikal demokrasinin uzlaşma dayalı ayağını temsil eden Habermas mutabakatçı yaklaşımın en çok konuşulan isimlerinden biri olmuştur. Habermas rasyonel mutabakatın mümkün olmadığını ve siyasal alanın karışıklıklar üzerinden kurulması gerektiğini savunan görüşlerin demokrasiye zarar verdiğini belirtir. İnsanların adalet ve özgürlüğü için ortak siyasal yaşam alanının insan hakları üzerinden kurulması gerektiğini ileri süren Habermas,

Batı'ya dayalı insan haklarına ve meşruiyet zeminine dayanmanın zorunlu olduğunu dile getirir. Habermas modernite ve Aydınlanmanın ilerleme fikrine sıkıca sarılarak, uzlaşımın özgür iradeye sahip insanlar arasında tesis edilecek bir diyalog ile sağlanacağına dair inanç beslemektedir. Bu inanç dolayısıyla siyasal alandan tüm antagonizmaların elenerek ortak bir paylaşım ağının yaratılması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Küreselleşmenin dünya üzerinde yayılmasıyla birlikte liberal demokrasinin insan hakları bağlamında kozmopolit evrensel bir politik dünya görüşü oluşturacağı inancı, günümüz dünyasının siyaset yapısı ile örtüşmemektedir.

Ötekinin siyasal alandaki önemi yeni politik dünya düzeninde daha belirgin hale gelmiştir. Tikelliğin evrenselliğin önüne geçmesi, farklılıkların indirgenmez olduklarının anlaşılması, çoğulcu siyasal yapının şekillenmesi ve kimlik politikaları, ötekinin konumunu siyasal bir özne olarak yeniden gündeme getirmiştir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız üzere tez kapsamında asıl beslendiğimiz kaynağın Laclau ve Mouffe'un çatışmaya dayalı radikal demokrasi anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmada post-Marksist çizgiyi temel alarak sosyalizme alternatif olarak ileri sürülen radikal demokrasi projesinin, ötekiyle siyasal alanda farklılıkların korunması ve tarafların birbirlerini yok etmeden varlıklarının kabul edilmesine dayanan söyleminin incelenmesi amaçlanmıştır. Ötekileri kapsayacak bir siyaset anlayışı için yeni siyasal hedeflerin tanımlanmasını hedef edinen post-Marksizm, antagonizmaların kurucu önemi üzerinden projesini biçimlendirmiştir.

Öteki ile siyasal ilişkinin uzlaşma üzerinden değil, çatışma üzerinden kurulması gerektiği görüşünü keskin bir antagonistik sürece yaslayan Schmitt bu alandaki çalışmalara öncülük etmiştir. Siyasal kavramının dost ve düşman arasındaki yoğunluk derecesine bağlı olduğunu belirten Schmitt, liberalizm eleştirisi ile ötekinin konumuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Bireyci liberalizmden özgün bir siyaset anlayışının çıkarılamayacağını düşünen Schmitt'e göre ulus içinde siyasal birlik fikri önemlidir. Bu birlik bireyin gerektiğinde dostlar için düşmanlara kendisini feda etmesini gerektirir. Bireyci liberalizm ise kişilerin kendi çıkarlarının ve özgürlüklerinin sorunsuzca sürdürülmesini savunduğu için birlik fikri

üzerinden yapılacak bir siyasete hazır değildir. Diğer yandan liberalizm *insanlık demokrasisi* sunarak doğmuş olmak bakımından tüm insanların eşit haklara sahip olduğunu belirtir. Ancak günümüzde hiçbir demokrasi anlayışında pratikte böyle bir uygulama yoktur. Liberalizmin soyut evrensel insan tasarımı, insanlar arasında tam eşitliği sağlayabilmiş bir demokrasinin şimdiye kadar var olmadığı gerçeğini görmezden gelir. Schmitt böyle bir demokrasi tasarımını siyasetin imkânını ortadan kaldıracığı için de reddeder. Herkesin eşit olduğu siyasal alan düşüncesi var olan eşitsizlikleri açıklayamadığı gibi, uluslar arasındaki siyasal çarpışmaları da temellendiremez. Antagonizmaların ortadan kalktığı bir politik sistem, kolektif kimliklerin doğasını reddeder. Yeni dünya düzeninin çoğulcu yapısı liberalizmde, farklı değerlerin rasyonel biçimde bir araya gelerek uyum içinde yaşayabilmesi olarak okunur. Bu nedenle liberal anlayış antagonizmaları yadsıyarak siyasal boyutu tehlikeye sokar. Oysa herkesin birbirini anladığı, değerlerine saygı duyduğu ve bu nedenle uyum içinde yaşadığı bir siyaset zemininde siyasi pratiğe gerek kalmayacaktır. Schmitt bu noktada siyasalın asıl ayrımının dost-düşman ayrımı olduğunu söylemekle haklıdır. Öteki kavramının Schmitt ile beraber ontolojik bağlama yerleşerek, varoluşsal bir durum üzerinden değerlendirilmesi öteki ve siyasal arasındaki ilişkiye yeni bir bakış açısı sağlamıştır.

Tezimizin temel kavramlarından biri olan “öteki”ne siyasal alanda yer açan bir düşünce sistemi olarak Schmitt’in antagonistik ilişkiye dayanan siyaset yapma tarzından beslendiğimizi; ancak bazı noktalarda Schmitt’in yöntemini yetersiz bulduğumuzu söyleyebiliriz.

Schmitt’in düşman olarak nitelendirilebilecek ötekine ilişkin tavrını, siyasal alanda ötekinin olması gerektiği noktasına kadar sürdürürken, ötekini aynı toplum içinde değil uluslar arasındaki bir mecraya taşınması bakımından ondan ayrılıyoruz. Schmitt çalışmalarında sık sık siyasal birlikten ve bunun öneminden söz etmektedir. Hatta *Siyasal Kavramı* kitabında genel olarak devlet ve toplum özdeşliğinin siyasal bir birlik olarak tabandan nasıl tesis edilebileceğine ilişkin teoriler üretmiştir. Yönetenler ve yönetilenler arasında kurulacak mutlak özdeşlik ile sağlanacak siyasal birlik toplumu homojenize eden bir bakış açısıdır. Siyasal birliğin ölümü göze almak pahasına korunması gerektiği fikri heterojenliğe neden olabilecek her türlü ögenin ayıklanması gerektiği anlayışına götürür. Bu durumda

heterojenliğe neden olan dışarıyı olarak düşman ya da öteki siyasal birlik için ortadan kaldırılması başka bir deyişle yok edilmesi gereken taraftır. Diğer yandan Schmitt düşman kavramını, ulus içinde var olan ve siyasal birliği tehdit eden öteki bağlamında da ele alır. Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda iç düşmanın, egemenin politik eylemlerinin doğal nesnesi konumunda olduğunu belirtir. Toplumsal siyasal alanda iç düşman öteki olarak toplumsal türdeşliği ortadan kaldıran ve egemen tarafından kontrol altına alınması gereken bir varlığa işaret eder. Bu da ulus içindeki ötekilerin siyasal birliğin sağlanması için homojen bir yapı içerisine dahil edilmesini gerektirir. Bu nedenle Schmitt her ne kadar ulus içindeki iç düşmanı öteki olarak görse de son noktada bunun egemen tarafından toplumsal huzurun sağlanması için dostlar arası birliğe dönüştürülmesi gerektiğini ifade eder.

Çalışmamızda Schmitt'ten ayrıldığımız ve Schmitt'i eleştirdiğimiz kısım ötekinin yok edilmesi gereken bir düşman olarak görüldüğü anlayışı üzerinden şekillenmiştir. Burada ötekine yer açmak için sadece devletler arasında bir ötekinin karşıya konulmasından değil, aynı zamanda toplum içinde yer alan ötekilerin de siyasal alanda konumlandırılmasından yola çıkılmaktadır. Buna karşın Schmitt, toplumsal alanda siyasal birliğin inşa edilmesi gerektiğini söylediği için homojen toplum anlayışını savunur. Schmitt'in yaklaşımında siyasal birlik aynı zamanda egemen olan birliktir. Bu yaklaşımda egemenliğin homojen bir birliğin elinde olması kozmopolit anlayıştan farklıdır. Kozmopolitizm ya da Habermasçı çizgi birliği daha küresel düzeyde ele alırken, Schmitt –belki de tarihsel kültürel refleksle- onu ulus düzeyinde değerlendirir. İçeride barışı sağlamış bir topluluk olarak dostlar arasında, düşman olarak nitelendirebileceğimiz ötekine yer yoktur. Schmittyen anlamda öteki, devlet içindeki egemen birliğin karşısında yer alan eşit bir başka egemen devlet olarak düşmandır. Öteki, siyasal açıdan bir ulusun varlığını devam ettirebilmesi için politik yaşamda olması zorunlu olan düşmandır. Başka bir deyişle öteki siyasetin imkân koşuludur. Hatta Schmitt bir halkın dost-düşman ayrımı yapamadığı durumlarda siyasal varlığının sona ereceğini belirtir.

Felsefe, siyaset, sanat, edebiyat, sosyoloji, psikoloji gibi alanlar öteki kavramına ilişkin farklı tanımlar yapmışlardır. Schmitt'in ötekini düşman olarak gören algısı da ötekinin kötü nitelikleri içeren, dışarıda bırakılan, gerektiğinde düşman olarak yok edilmesi gereken

yabancı tanımlaması üzerinden kurulmuştur. Schmitt'e göre düşmanlık ötekinin varoluşsal olumsuzlanmasıdır. (Schmitt, 2006, s.53)

Bu çalışmada mücadelenin ve politik aktörlerin olmadığı, homojen ve pasifize edilmiş bir dünyanın siyasetin de olmadığı bir dünya anlamına geldiği noktada Schmitt'e katılmakla beraber, bu mücadelenin hem toplumsal düzeyde hem de toplumlar arasında olması gerektiği ve ötekinin ortadan kaldırılmadan farklılıklarını koruyarak siyasal alanda yer alması gerektiği savunulmaktadır. Bu bakış açısı savunulurken kozmopolitik dünya görüşü, diyalojik demokrasi fikirleri ve Schmitt'in ötekini düşman olarak gören algısı eleştirilmektedir. Diğer yandan Laclau ve Mouffe'dan farklı olarak, Habermas'ın kamusal alan anlayışının ve Benhabib'in insan hakları ile ilgili düşüncesinin öteki ve siyaset bağlamında önemli bir yere sahip olduğunu düşünmekteyiz. Post-Marksizm özne konumlarını determinist bir biçimde hegemonya ile bağlantılı olarak düşünerek, Marksizmi eleştirdiği konuya kendisi de düşmüştür. Hegemonya kavramı önemli olmakla birlikte, hegemonyayı kuracak olan öznenin Habermasçı anlamda kamusal alanla bağının vurgulanması ve insan hakları ile etik konusunda nerede konumlandığının daha açık biçimde ifade edilmesi gerekir.

Mouffe liberalizme yönelik eleştirisini Carl Schmitt'in kuramına başvurarak ortaya koymuştur. Mouffe'a göre Schmitt'in dost-düşman ilişkisine verdiği merkezi önem liberalizmin husumeti ortadan kaldıran ve aslında siyasetin imkânını da yok eden anlayışına karşı güçlü bir savunma mekanizmasıdır. Liberalizmin siyasetin kurucu unsuru olarak ötekinin alanını gözetmemesinin demokrasi açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceğini belirten Mouffe, antagonizmasız bir siyasal alanın olanaksız olduğunu belirtir. Liberalizm siyasal sınırları ortadan kaldırdığı için demokrasinin tehlikeye gireceği bir boşluk yaratır. Bu anti-politik vizyon antagonizmaları ortadan kaldırma hevesiyle yola çıkmasına rağmen, toplumdaki antagonizmaların daha şiddetli biçimde ortaya çıkmasına neden olur. Antagonizmalar etkili bir çoğulcu mecra bulamadıklarında ilişkilerin agonizme dönüşme imkânı ortadan kalkar. Bunun sonucunda ise antagonizmalar var olan mevcut düzeni sorgularken çok daha olumsuz sonuçlara yol açabilirler. Diğer yandan katıksız bir kimlik politikası sürdürmek ötekilerin yok sayılması ve genel olanın taleplerine boyun eğdirilmesi

riskini her zaman taşır. Bu risk *apartheid* mantığının alevlenmesi için gerekli kıvılcıma sahiptir.

O halde antagonizmaların yok sayılmasının demokrasinin temel ilkelerini tehlikeye atarak siyasetin imkânını ortadan kaldıracığı açıktır. Mouffe, Schmitt'in düşüncelerini siyasetin çatışma üzerinden kurulması sınırına kadar takip eder. Ancak ötekinin Schmittyen anlamda düşman olarak değil, hasım olarak ele alınması gerektiğinin altını çizer. Schmitt'in ötekini gerektiğinde yok edilmesi gereken bir düşman olarak tasarlaması Schmitt'in düşüncelerinden ayrılmayı gerektirir. Radikal demokrasinin agonistik yaklaşımı bu bağlamda tezin izleğidir. Burada öteki ile olan siyasal ilişkinin çatışmaya dayanması gerektiğine, ancak bu çatışmanın farklılıkları koruyarak karşılıklı bir kabul üzerinden sürdürülmesi gerektiğine vurgu yapılmalıdır. Bu görüş antagonistik ilişkinin agonizme dönüşmesi ile destek bulmuş olur. Agonistik kanallar bulunmadığı takdirde ötekiler kendilerini ifade etmek için meşru yollar dışındaki alanlara yönelerek toplumsal kutuplaşmayı şiddetlendirecektir. Bu nedenle Mouffe'un önerdiği *agonizm* kavramı önemlidir. Agonizm tarafların birbirlerinin meşruluğunu tanıdıkları "biz-onlar" ilişkisine dayanır. Liberal anlayıştaki birlikten farklı olarak agonistik ilişkide çatışmanın rasyonel biçimde uzlaşım ile sonlanamayacağı kabul edilir.

Çalışmamızda ötekilerin politik aktörler olarak siyaset sahnesinde yer alabilmelerine imkân tanıyacak bir yapı olarak söylem kuramını belli noktalarda takip etmemiz gerektiğini belirtiyoruz. Bunun için iktidar ilişkilerinin özcü biçimde belirlenmemiş olduğu, bu alanın da söylemsel olarak kurulduğu savunulmaktadır. Bu noktada Marksizmin determinizme yaklaşan bazı görüşlerini eleştirerek, yeni dünya düzeninin politik çerçevesinde tek bir sınıfa ayrıcalıklı özne konumu vermenin neden olacağı problemleri ve bunun imkânını tartışıyoruz.

Üçüncü bölümde ele aldığımız bir diğer konu Behabib'in insan hakları ve etik tartışmalarını öteki kavramı etrafında değerlendirmesine ilişkindir. Her ne kadar siyasal alanın ötekileri barındıran ve çatışmaya dayalı bir alan olması gerektiğini söylesek de, bir noktada Habermas'tan ve Benhabib'in görüşlerinden beslenmenin çalışmamıza daha uygun bir yön vereceğini düşünüyoruz. Çünkü siyasal alanda tarafların farklı düşüncelerinin olmasının



kaçınılmaz oluşu gibi, tarafların bir noktada birbirlerini anlayabilmeleri ve ortak zeminde buluşabilmeleri için Habermasçı bir kamusal alanda, Benhabib'in insan hakları ve etik anlayışı çerçevesinde bazı noktalarda uzlaşımı sağlamaları da gereklidir.

Genel olarak görüşlerimizi desteklemek için radikal demokrasinin post-Marksist çizgisi takip edilmiş olsa da üçüncü bölümde radikal politik düşüncenin de bazı konularda yeterli açılım sağlayamadığı üzerinde durulmaktadır. Diğer yandan ötekilerin sınırsız bir farklılık politikası çerçevesinde düşünülmemesi gerekmektedir. Bu durumun yaratacağı problemler ve tehlikeler birinci ve üçüncü bölümde ele alınarak değerlendirilmektedir.

Özetle çalışmanın temel probleminin, ötekilere siyasal alanda mücadele alanı yaratacak bir politik yaklaşımın imkân koşullarının araştırılması olduğunu söyleyebiliriz. Bu problemin çözümlenmesinde bir yandan Habermas ve Schmitt eleştirilirken aynı zamanda onlardan destek alınmakta, Benhabib'in insan hakları ve etik görüşünün çatışmacı siyaset anlayışı ile bir arada düşünülmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Büyük ölçüde radikal demokrasinin post-Marksist ayağından beslenilmiş olsa da, Laclau ve Mouffe'un eksik kaldığı hususlara değinilmektedir.

## 1. BÖLÜM

### ÖTEKİ KAVRAMI

#### 1.1. ÖTEKİNİN FARKLI AÇILardan DEĞERLENDİRİLMESİ

**1.1.1. Ötekinin Ontolojik Bağlamı:** Öteki kavramının ontolojik bağlamı iki bakımdan değerlendirilebilir: Bir yandan Biz'in bir varlık olarak ötekini dışarıda bırakması diğer yandan ise kendisini bir varlık olarak inşa edebilmesi için ötekine ihtiyaç duyması. Bu durumda biz ya da aynı kendisini ontolojik olarak öteki üzerinden inşa ederken, aynı zamanda ötekini ontolojik bağlamda yok saymaktadır. Bir bakıma ötekinin öteki olması biz ve öteki arasındaki ontolojik ayırmadan kaynaklanmaktadır.

Hegel'in köle-efendi diyalektiği öteki ile kurulan ontolojik ilişki konusunda sık sık başvurulan bir referans olarak karşımıza çıkmaktadır. Köle-efendi ilişkisinde olduğu gibi, aynı ve öteki ilişkisinde de bir tanınma mücadelesi vardır. Aynı olan hem kendisini ötekinden farklı bir ontolojik temele yerleştirir hem de ontolojik olarak varlığını dışladığı ya da inkâr ettiği öteki tarafından tanınmaya ihtiyaç duyar. Aynı olanın özbilince kavuşarak özgürlüğü elde etmesi için ötekine ihtiyacı vardır. Çünkü aynı ancak öteki tarafından tanındığında kendisinin aynı olarak var kılabilir. Ötekinden farklı biçimde kendi varlığını ortaya koyması, ötekiyle ontolojik bir ilişki kurmasını zorunlu kılar. Tanınma mücadelesinin bir kabul görme ve kabul etme mücadelesi olduğu düşünüldüğünde Hegel'in sistemindeki köle-efendinin karşılıklı olarak birbirlerini kabul etmeleri gerektiği anlayışına doğru yol alınmış olur. Bu bağlamda "aynı" her ne kadar ontolojik bakımdan ötekini yok saysa da, hem kendi varlığını ortaya koyabilmek için hem de bilinç sayesinde özgürleşebilmek için ötekine ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç ötekini de bir "insan" olarak kabul etmeyi beraberinde getirir.

Ötekinin biz perspektifinden yokluk olarak görülmesi de, ötekinin ontolojik bağlamının bir başka boyutudur. Herakleitos yokluğun da bir gerçeklik olarak var olduğunu, varlık ve yokluğun karşıtlığının bir olduğunu, oluş için her ikisine de ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Varlık ve yokluğun tek başlarına var olmaları mümkün değildir. Varlık yokluk, yokluk da

varlık sayesinde içerik kazanır. Ben ya da aynı olan kendisini varlık olarak ancak, ötekinin yokluğu sayesinde gerçekleştirebilir. Bu bakımdan aynıının varlık olarak kendi başına var olması imkânsızdır. Aynı olan ötekinin yokluğu sayesinde aynıdır. Herakleitos'un bu görüşlerinden etkilenen Hegel de *Mantık Bilimi*'nde saf varlığın ve saf yokluğun kendi başlarına gerçeklikleri olmadığını dile getirmiştir. Hegel'e göre, varlık belirsiz ve dolaysızdır. Yokluk da belirlenimsiz ve içeriksizdir. Saf varlık ve saf yokluk aynıdır. Varlık yokluğa yokluk da varlığa geçtiğinde birbirleri aracılığıyla dolayım kazanırlar. Gerçeklik ayırt edilemezlikleri değildir. Ayrılabilir olmaları dolaysızca her birinin karşıtında yitmesinden kaynaklanır. (Hegel, 2008, s.61) Varlık ve yokluk arasındaki ayrım birliğin kendisinde kaybolur. Diyalektik süreçteki bu birlik, varlığın yokluğa, yokluğun varlığa geçmesi anlamına gelmez. Her ikisi de devinim içinde birbirinde eriyip çözülür.

Başka bir bakımdan özne ötekinin yokluğu sayesinde kendisini var ederken, ötekini olumsuzlayarak bunu yapar.

“Olumsuzlama Hegel'e göre her insanın özünü oluşturur çünkü olumsuzlama nedeniyle doğal yerini terk eden insan, kendisine nesnel olarak dışarıdan bakma olanağına kavuşarak, bir yandan özne olarak kalırken, diğer yandan da kendisini bir nesne olarak tanımlayabilme olanağına kavuşur. Tek bir bilincin varlığı bu devinimi yaratmaz, mutlaka başka bir bilincin de kendini olumsuzlayan bilincin karşısında duruyor olması gerekmektedir. Bu devinim, aslında diyalektiğin kendisidir ve Hegel'in belirttiği gibi, bu nedenle diyalektik, insan varlığının özüdür.” (İzmir, 2013, s.117)

Aynı olanın öteki ile arasında koyduğu “ontolojik ayrım” aslında aynıının varlığının itici gücü olarak belirir. Kendisini varlık olarak, karşısındakini de yokluk olarak gören aynı, başlangıçta belirsizdir. Benzer biçimde yokluk da belirsizdir. Aynı ve öteki birbirlerinin dolayımından geçerek belirlenim kazanırlar. Böylece aynı, ontolojik bakımdan yokluk olarak kabul ettiği öteki sayesinde varlık haline gelir.

“...varlık'a katılan 'başka', bu katılım dolayısıyla, vardır. Ancak, o, asla, katıldığı şey değildir, ondan başka'dır; ve varlık'tan başka olduğu içindir ki, apaçık bir zorunlulukla, yokluk'tur. Varlık'a gelince, o da başka'ya katıldığı için, geri kalan cinslerin tümünden başka olacaktır. Cinslerin tümünden başka olan varlık, böylece, ne onlardan tek başına alınan herhangi biridir, ne de kendisi eksik bütün başkalar'ın toplamıdır. Öyle ki, varlık yine şüphe götürmez bir şekilde binlerce ve binlerce defa yok olduğu gibi, 'başkalar' da, tek tek ya da genel toplamlarıyla, hem vardırlar, hem de birçok bakımdan yoktur.” (Platon, 2000, s.111)

Aynı ve ötekinin varlık ve yokluk olarak karşılaşması birinin diğerine geçmesi ve onu kendisi ile benzer kılması anlamına gelmez. Aksine her ikisi de oluş halinde birbirlerinin içine karışır. Burada varlık ve yokluğun ya da aynı ve ötekinin karışması radikal demokrasinin “melezleşme” kavramıyla birlikte düşünülebilir. Bu iki farklı ontolojik boyutun birbirlerini mutlak anlamda reddetmesi olası değildir. Birbirlerine kaçınılmaz biçimde bulaşırlar. Bunun sonucunda her biri artık kendi olmaktan çıkar, saf varlık ve saf yokluk birbiri içinde erir. Ve her biri diğerine saflığını kaybettirir. Tıpkı melez kimliklerde ve aynıının ötekiyle karşılaşmasında olduğu gibi.

Ötekinin aynı tarafından başka ya da yokluk olarak biçimlendirilmesi, ötekinin varlık olarak var olduğunun göstergelerinden biridir. Diğer yandan aynıının ötekini başka olarak görmesi, ötekini daha az varlık yapan bir durum değildir. Platon Sofist diyalogunda bunu şöyle ifade etmiştir:

Güzel-olmayan başka bir varlık’la karşılaştırılmış bir varlıktır. Güzel-olmayan varlık’ın varlık’a belirli bir karşıtlığından ibarettir. Ancak bu güzel daha çok var, güzel-olmayan daha az var demek anlamına gelmez. Büyük-olmayan ile büyük aynı derecede vardır. (Platon, 2000, s.1058) Başka

“...varlık ise, onun parçaları da, zorunlu olarak herhangi bir şekilde kendilerini varlık olarak vaz’etmek hakkına sahiptirler...başka’nın doğasının bir parçası ile varlık’ın bir parçası birbirleriyle karşılaştıkları zaman, bu karşıtlık, denilebilir ki varlık’ın kendisinden daha az varlık değildir; çünkü, bu karşıtlık asla varlık’ın aksini ifade etmez; yalnızca, varlık’tan başka bir şeyi ifade eder.” (Platon, 2000, s.109)

O halde ben ya da aynı, öteki ya da başkasından daha fazla varlık değildir.

Aynıının ötekini başka olarak görmesi, kendisinin de başka olduğunu kabul etmesini barındırır. “...başka olan her şey, zorunlu olarak, ancak başka bir şeye nispetle başkadır.” (Platon, 2000, s.102) Başka ya da öteki aynı olana ya da ben’e nispetle başka ya da ötekidir. Ben olmazsa öteki, öteki olmazsa da ben olmaz. Aynıının öteki ya da başkayı ontolojik anlamda kendisinden ayrı olarak görmesi, onu yokluk olarak düşünmesi, kendisini aynı olarak kuran asıl gücün zaten öteki olduğunu fark edememesi yanılığısından kaynaklanır. Gerçekte ise bu ayrım onu başkanın kucağına iter.

**1.1.2. Ötekinin Psikolojik İnşası:** Öteki kavramının aslında bir kimlik sorunu olarak okunabileceği görüşü bizi ötekinin psikolojik olarak nasıl inşa edildiği sorusuna götürür. Ötekinin psikolojik inşası bir bakıma benin psikolojik inşası ile birlikte gelişir. Ben'in kendisine "Ben kimim?" sorusunu yöneltmesiyle ben hem kendisini hem de kendisi olmayanı yani ötekini tanımlama yoluna girmiş olur. Ben'in psişik bir atılımla başlayan kendisini tanımlama yolculuğu kendisini diğer varlıklardan farklı kılan bir kimlik oluşturma sürecine işaret eder. Kimlik oluşturma sürecindeki bir başka nokta, ben'in kendisini tanıma ve tanımlama ihtiyacının dışında, başkası tarafından da tanınma ihtiyacı duymasındır. Bu tanınma Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde olduğu gibi her iki tarafın da özbilinçli varlık olarak kabul edilmesiyle mümkündür. Ben kendisini tanımlarken ötekinde olmayan nitelikleri kullanır, ya da diğer bir deyişle ben, öteki olmayandır. Butler, efendinin hem kölenin araçsal beden statüsündeki maduniyetine, hem de gerçekte kölenin bedeninin efendinin bedeni olmasına gereksinim duyduğunu belirtir. Ancak efendi köleyi üretirken kendi bedenini unuttur ya da inkâr eder. "Kişinin kendi bedenini inkar etmesi, 'Öteki' addetmesi ve sonra da 'Öteki'ni özerkliğin bir sonucu olarak kurması, o kişinin bedenini, üretim eylemini –ve bunun efendiyle olan elzem ilişkisini- reddederek üretmesidir." (Butler, 2005, s.41) Ben'in kendisini tanımasına ve başkası tarafından tanınmasına duyduğu psikolojik gereklilik, ben'in ötekini kendisinin ne olduğunu yansıtan bir ayna olarak kullanmasına neden olur. Bu ayna ben'e kendisinin nereye ait olduğunu ve aynı zamanda olmadığını gösterir. Maslow'un "İhtiyaçlar Hiyerarşisi"nde yer alan "ait olma ihtiyacı" ötekinin psikolojik inşasındaki sosyokültürel boyuta işaret eder. Bir kimliğe sahip olmak, aynı zamanda bir şeye, bir yere, bir gruba vb. şeylere ait olmayı beraberinde getirir. Ben ait olma ihtiyacı ile bir gruba dahil olarak biz duygusunu geliştirir ve karşısında bize ait olmayan ötekiyi konumlandırır. Öteki, benin kendi grubunun dışında kalan olarak bize mensup olmayan olarak kodlanır.

Kimliğin oluşumunda ötekinin psikolojik inşasıyla bağlantısı, arka planda ötekinin siyasetle bağlantısını açığa çıkarır. Çünkü hiçbir kimlik oluşum süreci tarihsel ve siyasal bağlamdan koparılamaz. Butler *İktidarın Psişik Yaşamı*'nda, "tabiyet" kavramını ele alır. Tabiyeti bir iktidar biçimi olarak görür. Tabiyet kişinin kendi seçimi dışında olan, iktidar ilişkileriyle şekillenen ancak kişinin kendisini var etmesi için de bağımlı olduğu bir durumdur. "Tabiyet

yalnızca iktidar tarafından madun bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade eder.” (Butler, 2005, s.10) Bu bağlamda öznenin oluşumu ve buna bağlı olarak ötekinin biçimlenmesi siyasetten ayrı düşünülemez. “Hiçbir birey tabi olmadan [subjected] ya da ‘özneleşme [subjectivation]’ süreci yaşamadan özne olamaz.” (Butler, 2005, s.18) İktidar özne üzerinde kullanılır ve bu özne tarafından kabul edilen bir iktidardır. Böylece iktidar hem ben olarak hem de öteki olarak öznenin oluşmasının aracı haline gelir.

Freud’un psikanaliz kuramına felsefi bir içerik kazandıran Lacan ise iki tür ötekiden söz eder: Bunlardan biri küçük a ile yazılan “autre” (öteki), diğeri ise büyük A ile yazılan “Autre” (Öteki)dir. Lacan’a göre ben her zaman kendisini oluşturmak için ötekine ihtiyaç duyar. “Lacan, iç dünyamızda, dış dünya ile etkileşime girmeden önce, hazır olarak bulabileceğimiz hiçbir psişik aygıtın bulunmadığını, ancak bireyin öteki ile ilişkisindeki dönemsel özelliklere göre değişen bir kendilik algısının ortaya çıkabileceğini belirtir.” (İzmir, 2013, s.102) Ben’in oluşması için, çocuğun kendisini öteki olarak görmesi gerekir, bu da “ayna evresi” ile mümkündür. Bebek aynadaki görüntüsü ile kendisinin aynı olduğu yanılgısına kapılır. Ayna evresi 6-18 ay arasında yaşanan sürece işaret eder. Bu süreçte bebek, aynadaki yansımasıyla annesinden ayrı bir varlık olduğunu fark eder. Aynadaki ben bebek için ötekini temsil eder. Öteki, ben’e aynada yansır ve ben’in temelini oluşturur. Ben’in dışında kalan her şey bebek için ötekidir. Bebeğin yaşamındaki bu ilk öteki *autre* olan ötekidir ve dilden önce gelen imgesel düzene aittir. Ben’de eksik olan şey olarak öteki, ben’e yabancıdır. Ben’in ya da öznenin dışındaki her bir nesne, insan vb. şeyler özne için ötekidir. Çocuğun toplumsal, kültürel ağlar diyebileceğimiz simgesel düzene geçmesiyle birlikte, çocuk başka bir Öteki olan *Autre* ile karşılaşır. *Autre* olan Öteki, arzular, toplum, iktidar, yasalar gibi unsurları içeren simgesel düzenin kendisidir. Simgesel düzen ile özne Ötekinin alanına dahil olur. Özne için her bir varlık küçük ötekiyken, bu küçük ötekilerin bir arada meydana getirdiği düzen büyük Ötekini ifade eder. Öznenin kişiliğini kurabilmesi için büyük Ötekine ihtiyaç vardır.

“...öteki orada kendisinin dışındadır ve özne ötekinin de bir ayağını oluşturduğu gerçekliğin içinde yaşamaktadır. Ötekinin öznenin dışında oluşu ve öznenin ötekine olan bağımlılığı, öznenin kendisini tümelliğin bütünlüğünde görebilmesinin önündeki en büyük engeldir. Öteki yok edilmelidir, ancak öteki yok olursa özne kendisini tanımlayamayacak ve bütünsellik peşinde koşarken, hiçliğin içine yuvarlanacaktır.

Çünkü ötekinin bulunmadığı bir yerde kendini ortaya koyma eyleminden, kendini oluşturma eyleminden söz edemeyiz. Bu nedenle özne bir varoluş kazanamayacağı için, varlık hiçliğin içine yuvarlanacaktır. Varlığın, hiçlik içine yuvarlanmaktan kendisini kurtarabilmesinin tek yolu, kendisi ile öteki arasındaki geçişler, yani oluşlardır. Oluşları sağlayan şey ise, eksiklik duyumsayan varlığın istek duymasıdır.” (İzmir, 2013, s.104-105)

Lacan da Hegel gibi özneyi öteki tarafından bilinip tanınma ihtiyacı duyan bir varlık olarak tanımlar. Yine Hegel’de olduğu gibi Lacan’a göre de, insanın insan olarak var olabilmesinin koşulu ötekini yok etmeden onun tarafından kabul görmesidir. Hegel’in köl-efendi karşılaşmasına benzer biçimde, Lacan’da da özne karşısındakinin yaşamasına izin vermelidir. Özne ötekinin bilincine ihtiyaç duyan varlıktır. Lacan ve Hegel’in ben’in ötekini ortadan kaldırmadan kendisini özne olarak var edebilmek için ötekine zorunlu ihtiyaç duyması radikal demokrasinin post-Marksist ayağının temel savunularından biridir. Özne ancak öteki ile birlikteliğinde siyasal bir varlık olabilir.

Mouffe, Lacan’ın keyif (jouissance) kavramının siyasal alanda ötekini var eden önemli bir kavram olduğuna vurgu yapar. Ötekileri bir arada tutan ya da sosyo-politik özdeşimi sağlayan şey keyiftir. Žižek, Lacan’ın keyif kavramını benzer biçimde milliyetçilik açısından kullanır. “Žižek için, milliyetçi nefret, bir başka milletin keyfimize tehdit oluşturduğunu algıladığımızda ortaya çıkar. Dolayısıyla, bu nefretin kökeninde, toplumsal grupların keyif eksikliklerini, keyiflerini ‘çalan’ bir düşmanın varlığına dayandırmaları yatar.” (Mouffe, 2010a, s.37) “Ulusal özdeşimlerin dost/düşman ilişkilerine dönüşmesinin nasıl önüne geçilebileceğini tahayyül edebilmek için, bu özdeşimleri ayakta tutan duygusal bağların farkında olmak gerekir.” (Mouffe, 2010a, s.37) Bu duygusal bağlar, bireylerin psikolojik süreçleriyle şekillenen keyif gibi kavramları içerir.

Mouffe’a göre Freud ve Canetti’nin önemi, hemen hemen her toplumun kolektif özdeşim ihtiyacının olduğunu ve bunun aslında insanlığın bir varoluş biçimi olduğunu dile getirmiş olmalarından kaynaklanır. Bu bakımdan da insan var olduğu sürece birtakım duygusal, psikolojik ve sosyolojik sebeplerden dolayı kolektif özdeşim kurmaya meyledecektir. Mouffe aradaki bağı oluşturan bu unsurların dikkate alınması gerektiğinin altını çizer.

“Demokrasi kuramcıları, tutkuları siyasetten bertaraf etmek isteyip demokratik siyasetin yalnızca akıl, ılımlılık ve mutabakat doğrultusunda anlaşılmasını savunarak, siyasalın dinamiklerini kavramadaki yetersizliklerini sergilemektedirler. Bu kuramcılar, demokratik siyasetin insanların arzuları ve fantezileri üzerinde gerçek bir etkiye sahip olması ve bu siyasetin çıkarları duyarlılıkların, akli tutkuların karşısına koymak yerine, demokratik pratiklere vesile olacak özdeşim biçimleri sunması gerektiğini görmezler.” (Mouffe, 2010a, s.37-38)

Bu bağlamda kişinin kendisi olabilmesi ya da ben olarak kendisini inşa edebilmesi için, ötekine psikolojik bakımdan ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Her türlü ötekinin temelinde bir “iktidar” eli bulunduğu gerçeğinin yanında, ötekine duyulan arzunun psikolojik bir boyutu olduğu da görülmektedir. Ben’in kendisini psikoloji temelinde oluşturması aynı zamanda bir kimlik oluşum sürecidir. Ve bu süreç siyasal süreçten bağımsız değildir. Lacan’daki büyük Öteki kavramı da bu bakış açısıyla okunabilir. Büyük Öteki, öznenin inşa süreci için zorunlu olan Foucaultcu anlamda her türlü iktidar olarak görülebilir.

**1.1.3. Hangi Öteki?** Ötekinin kim olduğu ya da kime göre öteki olduğu gibi konularda pek çok alanda farklı çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Felsefe, sosyoloji, edebiyat, sanat, psikoloji, siyaset ötekinin konu edildiği ve üzerine sıkça konuşulduğu alanlardır. Ancak öteki kavramı hangi alanda kullanılırsa kullanılsın, Biz’in dışında kalan, Biz’den olmayan, Biz’in sahip olduğu niteliklere sahip olmayan, düzeni bozan, tehdit eden, yabancı anlamlarını içermektedir.

Öteki kavramı birçok şeye işaret eden şemsiye kavram olmak bakımından oldukça geniş bir alanı kapsar. Kadın, erkek için; ateist, teist için; Doğulu, Batılı için; siyah, beyaz için; LGBTTİ bireyler heteroseksüeller için ötekidir. Bu karşılaştırmaya daha ayrıntılı birçok örnek verilebilir. Bu durumda ötekinin kim olduğu sorusuna verilebilecek yanıt, ötekinin hangi bağlamda ele alındığıyla ilgilidir. Bir ülkenin vatandaşları için, o ülkeye dışarıdan gelenler ötekiyken, dışarıdan gelenler için o ülkedekiler kültürel bakımdan öteki olarak değerlendirilebilir. Öteki kavramı hangi bağlamda kullanılırsa kullanılsın, (cinsiyet, kültür, ten rengi, coğrafya vb.) ötekileştirmeyi yaratan unsurların nötr anlama sahip olmasına rağmen olumsuzlaştırıldığı görülmektedir. Siyah olmak, kadın olmak kendi başına kavramsal



bağlamda olumlu ya da olumsuz bir şeye işaret etmemesine rağmen, çoğunluğa ait olmayan kavramlar oldukları için dışsallaştırılmıştır.

Öteki kavramı günümüzde daha çok ırksal ve etnik ayrımları içeren bir kavram olarak ele alınmaktadır. Hatta öteki denildiğinde akla genellikle ilk gelen şey farklı ırktan olan ötekidir. Irk bakımından ötekinin aynı olandan ayrıştırılması, aynı olanın kendisini fizyolojik ve biyolojik bakımdan üstün görmesi temeline dayanır. Örneğin; “Beyaz Avrupalı” ötekine göre daha güzel, daha akıllı olarak görülür ve böylece “Beyaz” ırk diğerini dışarıda bırakarak ötekinin kendisinden olmadığını ve kendisinin dışında olduğunu düşünür. Öteki olarak nitelendirilen ırkın küçük düşürülmesi ve olumsuz sıfatlar yüklenerek aşağılanması ben ve öteki ilişkisinin en belirgin örneklerindedir.

Kültürel ve etnik ötekilik de diğer ötekilerle aynı biçimde dışarıda bırakılmaya dayanan bir durumu ifade eder. Ortak bir soydan ya da kavimden gelen, aynı dili kullanan biz olanların dışında kalanlar öteki olarak farklı bir konuma yerleştirilir.

Öteki kavramı günümüzde artık sadece ırk ya da etnik gruplar bağlamında kullanılmamaktadır. Özellikle postmodern teorilerin geliştirilmesiyle birlikte cinsiyet başta olmak üzere, dinsel, politik vb. alanlarda da öteki kavramı sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Cinsel ötekileştirme, kadınlar ve bireylere karşı duyulan nefret, bu bireylerin dışlanması ve aşağılanmasına dayanan ötekileştirme biçimidir. Cinsiyetler arasındaki ilişki biçimlerinde erkeğin kadından üstün olarak görülmesi, fallosantrik yapının pekiştirilmesi, postfeminizmin üzerinde durduğu temel konuların başında gelir.

Çalışmamız kapsamında öteki dediğimizde daha çok, politik bakımdan dışarıda bırakılan bireyler veya gruplar ya da politik öteki anlaşılabilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta, ötekinin hangi alanda olursa olsun zaten iktidar ilişkileri ile kurulduğu ve her türlü ötekinin aslında politik bir çerçeveye oturduğudur.

Foucaultcu terminoloji ile söyleyecek olursak, her özne tarihsel süreç içerisinde iktidar tarafından şekillenir ve iktidar özneyi toplumsal normların bir parçası haline getirir. Öteki ya da özne, iktidarın inşa ettiği ve hatta beden ve kimlik bakımından da iktidarın şekillendirdiği bir varlıktır. Özne iktidar tarafından nesneleştirilir ve böylece kendisinin korunumunu ve devamını sağlamlaştırır. Bu bakımdan Foucault’ya göre ele alınması gereken kavram iktidar kavramıdır. “Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek,

kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak, doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir.” (Foucault, 2011, s.63) Benzer biçimde diyebiliriz ki ötekinin öteki olarak konumlanması iktidar eliyle gerçekleştirilir. Örneğin kadınlar, Doğulular ya da LGBTTİ bireyler gözetlenerek denetim ağırları aracılığı ile nesneleştirilir. İktidar heteroseksüel evliliği ahlaki olan evlilik biçiminin ölçütü olarak pekiştirir ve toplumsal normlarla desteleyerek bunu tek meşru cinsellik biçimi olarak dikte eder. Bu yolla heteroseksizmin dışında kalan bireyler öteki olarak inşa edilir. Ya da bir ülkede çoğunluğun inancı olan dini öğretiyi iktidar tarafından toplumsal bütünlüğü sağlayan ve milli birlik-beraberliği koruyan inanç sistemi olarak tekrarlandığında, bu dinsel inancın dışında kalanlar öteki haline getirilir. Bu da çoğunluğun azınlık olan ötekileri tehlike olarak görmesine ve toplum açısından zararlı olduklarının düşünülmesine yol açar.

Herhangi bir ötekinin kime göre ve “ne kadar” öteki olduğu sorunsalı bağlamında bazı bireylerin çok katmanlı ötekilik pratiği yaşadıkları görülmektedir. Örneğin, siyah bir kadın beyaz bir kadına göre ötekidir. Beyaz kadın erkeğe göre ötekidir. Siyah kadın hem siyah hem de kadın olmak bakımından beyaz kadına göre birden fazla öteki katmanına yerleştirilmiştir. Cinsel yönelimlerinden dolayı ötekileştirilen bireyler ise, çok katmanlı ötekilik pratiğini daha da yoğun yaşamakta, toplumsal ilişkilerden uzaklaştırılmakta ve dışlanmaktadır.

**1.1.4. Ötekinin Sosyokültürel ve Siyasal işlevi:** Aristoteles *Politika* adlı eserinin daha başlarında insanı “zoon politikon” olarak tanımlar. İnsan diğerleriyle bir arada yaşama isteği olan toplumsal bir varlıktır. Diğerleriyle bir arada yaşama arzusu, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması bakımından önemlidir. Bu nedenle Aristoteles’e göre devlet, doğal bir varlık olarak insanların bu temel durumlarından ortaya çıkan bir yapıdır. Bu yapının kurulması ancak ben karşısında ötekinin var olmasıyla mümkündür. Öteki bir bakıma, insanın bu doğal ihtiyacını karşılayan işlevsel bir varlıktır. Ötekinin sosyokültürel işlevi özellikle kolektif kimliklerin kurulmasında kendisini gösterir. Bireyler arasında dinsel, etnik ve ulusal bağların kurulmasını sağlayan öteki, bu anlamıyla olumlu bir içeriğe sahiptir. Dışarıda bırakılan ve kendisinin ne olmadığını şekillendiren öteki, kolektif kimlik bağlamında diğer etnik, dinsel gruplar ya da uluslardır. İster kolektif kimliklerin oluşumu

için ben'in dışında kalan bir öteki olsun, isterse ben'den bize geçişi sağlayan olumlu içeriğe sahip öteki olsun, her ikisi de sosyokültürel anlamda toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında önemli bir yere sahiptir. Kendisini toplumsal bir grup ya da kategori olarak sınıflandırabilmek için biz karşısında ötekinin olması zorunludur. Kolektif kimlik insanların doğuştan sahip olduğu bir yapı olmaktan çok toplumsal bir ürün olarak karşımıza çıkar. Bu da biz'in ötekilerle bir arada olmasıyla ve onlarla etkileşime geçmesiyle mümkündür.

Öteki sosyal yaşamı belirler ve kültürel aktarımda rol oynar. Farklı etnik grupların, ırkların ya da cinsel yönelimlerin toplum içerisindeki yeri ötekinin nerede ve nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Bu konumlanış, tarihsel süreçte kültürel aktarımda etkilidir. Kültürel bağlamda bir toplumda kadının yerinin ne olduğu ya da bir kültür içerisindeki farklı etnik gruplarının yerinin ne olduğu ötekinin toplumsal ve kültürel anlamda nereye yerleştirildiği ile bağlantılıdır. Ortak toplumsal kimliğe sahip olan sosyal gruplar kendileri gibi olanları aynı sınıfta konumlandırırken, kendisi gibi olmayan ötekiyi gruplarının dışında kategorize ederler. Öteki nasıl ve nereye yerleştirilse yerleştirilsin, bir sosyal kimliğe sahip olabilmek için ihtiyaç duyulan bir farklılık olarak kendisini gösterir. Bu da ötekinin sosyal kimlik oluşumundaki kurucu işlevlerinden biridir.

Siyasetin kavramı idare etmek, işleri düzene koymak, devleti yönetme sanatı gibi anlamları içermektedir. O halde siyaset kelimesi kendi içinde ötekine duyulan gerekliliği barındırır. Eğer sadece biz'den oluşan bir toplum olsaydı o zaman idare edilmesi ya da düzene konulması gereken bir durum da olmazdı. Bu bağlamda ötekinin siyasetteki asıl işlevi antagonistik boyutu temsil ederek, siyasal alanın varlığını ve devamlılığını sağlamaktır. Liberalizme karşı en radikal eleştirilerden birini yapan Schmitt'in siyasette dost-düşman ilişkisinin önemine yaptığı vurgu bu bakımdan değerlidir. Siyasetin antagonizmasız bir biçiminin olmadığını kabul etmek, liberalizmin konsensüse dayalı ve aslında demokrasiyi tehlikeye sokan anlayışına karşı durmak anlamına gelir. Öteki siyasetin motor gücü olarak işlev görür ve onun ortadan kaldırılması siyasetin imkânını yok eder. Mouffe için Schmitt'in düşüncelerinin önemi, siyasal kimliklerin biz/onlar ya da dost/düşman ilişkilerinden kaynaklandığını söyleyerek bir anlamda, siyasetin ötekiyle ilişki bağlamında kurulduğunu gözler önüne sermesidir. Ancak Mouffe, Schmitt'in siyasal alanı öteki üzerinden kurmasını onaylamasına rağmen, Schmitt'i eleştirir. Mouffe'un Schmitt'ten ayrıldığı nokta, demokraside

çoğulculuğun ya da bir başka deyişle ötekilerin olanağı konusudur. Schmitt, demokrasiyi homojen bir *demostan* oluşan grup olarak değerlendirir. Dolayısıyla *demos* homojen bir yapı olması bakımından ötekini dışlayan ya da çoğulculuğa yer vermeyen bir kavramı ifade eder. Schmitt demokrasinin [demos+kratos] anlam olarak da çoğulculuğun karşısında yer aldığına altını çizer. Mouffe bu konudaki görüşlerini *Siyasal Üzerine* çalışmasında şöyle ifade eder:

“Schmitt’e göre, tek olası ve meşru çoğulculuk, devletlerin çoğulculuğudur. Dolayısıyla, ben, Schmitt’i takip edip liberal demokratik siyaseti reddetmek yerine, Schmitt’in liberal bireycilik ve rasyonalizm eleştirisini yeni bir liberal demokratik siyaset anlayışı geliştirmek için kullanıp “Schmitt’le birlikte Schmitt’e karşı” düşünmeyi öneriyorum.” (Mouffe, 2010, s.22)

Mouffe ve Schmitt’in arasındaki bu fikir ayrılığına rağmen, her ikisi de ötekinin siyasal işlevinin önemi noktasında birleşirler. Ötekinin olmadığı ya da ötekiyle her anlamda uzlaşma varılmış bir siyaset yanılısamadan başka bir şey değildir.

Siyasetin imkânı için ötekine duyulan gereksinimin bir diğer boyutu da biz’in kendisini meşrulaştırması ihtiyacıdır. Castells’in, “meşrulaştırıcı kimlik” kavramlaştırması şunu ifade eder: “Meşrulaştırıcı kimlik toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir.” (Castells, 2006, s.13) Ulusal kimlik meşrulaştırma işlevine sahiptir. Bu durum iktidar eliyle gerçekleştirilir ve ulusal kimliğin içinde kalanlar biz, dışında kalanlar ise öteki olarak şekillenir. Castells buna “direniş kimliği” adını verir. “Direniş kimliği, hakim olanın, başat olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir.” (Castells, 2006, s.13) İktidar, eylemlerini meşru kılabilmek için ya da toplumsal normların meşruluk aracılığı ile yeniden üretilmesi için ötekini meşru olanın dışında konumlandırır. Böylece egemenlik pratiklerini yeniden üretmek için ötekini istenmeyen ya da olmaması gereken olarak sınıflandırır. Bu bakımdan iktidar her daim ötekine ihtiyaç duyar. Ötekinin görünür olmadığı bir zaman ya da alanda kendi meşruluğunun devamı için onu görünür alana çekmek ya da ötekini yaratmak zorundadır. Bir devlet Schmittyen anlamda homojen bir yapı ile dostlardan oluşuyorsa bile başka bir devleti düşman olarak ötekileştirmek zorundadır. 11 Eylül saldırısının aslında bazı siyasal hedefleri gerçekleştirmek üzere kurmaca bir biçimde gerçekleştirildiği ve ABD’nin ötekini yarattığı

yönündeki teoriler bunun bir örneği olarak düşünülebilir. Schmitt bağlamında biz ya da dost olarak bir ulusun birlik içinde var olabilmesi için, ötekinin birlik ve beraberliği bozan tehdit unsuru olarak var edilmesi gerekir. Schnapper'e göre, "Kendi zorluklarını başkasının üstüne atmak, bireylerin ve grupların iç çatışmalarını çözmeyi sağlayan bir savunma mekanizmasıdır." (Schnapper, 2005, s.137)

Düşman ya da ötekinin inşası ekonomik, dini, kültürel, siyasal çıkarların yanında iktidarın egemen değerlerini meşru kılabilmek açısından da önemlidir. Karşımızda meşru olmayan bir durum yaratmak ve onunla yüzleşildiğinde kendi meşruluğumuzu açığa vurmak için ötekinin inşası zorunludur. Umberto Eco'nun deyimiyle, düşman yoksa onu inşa etmek gereklidir. (Eco, 2014)

Ötekinin psikolojik inşasına farklı bir bakış olarak Freud'dan söz edilebilir. Freud'a göre insanın varoluşsal dürtülerinden biri saldırganlıktır. Saldırganlık zaman zaman agresyon olarak ortaya çıkar. Freud 1930 yılında kaleme aldığı bir yazıda şunları ifade eder:

"İnsanoğlunun agresyon yönelimlerinden vazgeçmesi hiç de kolay değildir. Çünkü insanlar bu duygu olmadan kendilerini rahat hissetmezler ... Birbirlerini seven insanları bir arada tutmak ve kaynaştırmak o grubun agresyonunu yönlendirebilecek bir başka grup olduğu sürece mümkündür. Devamlı bir çatışma ve alaya alma genellikle sınır komşusu olan topluluklar veya birbirleriyle başka şekillerde ilişkili olan gruplar arasında ortaya çıkar ... Çünkü bu şekilde, bir grubun üyeleri arasında uyum ve bağlılık çok daha kolay hale gelir." (Freud, 1930, s.114, akt. Çevik, 2010, s.101)

Ötekinin düşman olarak karşımızda konumlandırılması, biz'in içindeki bağlılık ve aidiyet duygularını pekiştirmektedir. Freud'a göre, "...kitlelerde kuvvetli bir dayanışma duygusunun oluşabilmesi için, herhangi bir yabancı azınlık grubuna belli bir düşmanlık duyulması ve bu azınlığın sayısal zayıflığının, ona zulmetmeyi teşvik edecek düzeyde olması gerekir." (Schnapper, 2005, s.137) Bir devletin diğer bir devleti düşman olarak sınıflandırması, kendi içindeki toplumsal bağı güçlendirerek, ulusal değerlere olan inancı artırır. Bir devlet dışarıdaki bir düşmanla mücadele etmeyi bıraktığında kendi içerisinde çözümler başlayabilir. Çünkü ötekinin zemini dışarıdan içeriye kayar. Bu nedenle ulusun uyumlu bir şekilde bir arada yaşamasının koşulu olarak bir "dış öteki"ni inşa etmek

gereklidir. “Bu fenomen İsrail’de de görülmektedir. Bir süre için Araplar veya Filistinliler ile olan çatışmalar durağanlaşırsa İsrail içindeki farklı etnik gruplar arasındaki çatışmaların yükseldiği görülmüştür.” (Çevik, 2010, s.102) Ötekinin bu bakımdan toplumsal birlikteliği ve bağlılığı sağlayan, toplumsal çözülmeyle engelleyen bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Modernizmden bu yana Batı toplumları kendilerinin “gelişmiş” olduğunu göstermek için, her zaman “geri kalmış” bir ötekini var etmeye ihtiyaç duymuştur. Derrida’ya göre Batı dillerindeki metinlerde bunu çok açık biçimde görebiliriz. Tüm yazılanlar ikilik mantığı çerçevesinde oluşturulmuştur. Biri merkeze alınarak diğeri merkezin dışında öteki olarak konumlandırılmıştır. Biz-öteki, erkek-kadın, beyaz-siyah gibi karşıtlıklardan biri rasyonel temeli olmaksızın yüceltilmiştir.

“Tüm Batı metafiziği Derrida’ya göre, mezkur ikiliklerden birincileri imtiyazlı kılmış (vurgulanmış), ikincileri ise yok edilmesi gereken düşmanlar listesine dahil etmiştir. Değil mi ki ‘Her şey zıddıyla kaimdir’. Değil mi ki kötülük olmasa iyilik, çirkin olmasa güzellik, yönetilen olmasa yöneten, günah olmasa sevap, yanlış olmasa doğru olmazdı. İkinciler listesi, aynı zamanda ötekiler listesidir ve zaten esas olan birinciler listesinin varlığını teminat altına almak için sonradan üretilmiş ekler (supplement) gibi görünmektedirler. Derrida için bu bir ‘hatalı kimlik’ meselesidir.” (Işıklı, 2015, s.58)

Batının karşıtlıklar metafiziğine dayanan fallosantrik söylemleri ötekini merkez dışına atarak, kendisini meşru kılmanın yollarından biridir.

## **1.2. KURUCU DIŞSAL OLARAK ÖTEKİNİN TİKELLİK EVRENSELLİK TARTIŞMASI:**

**1.2.1. Kurucu Dışsal/Dışarı (Constitutive Outside):** Antagonizma fikri üzerinden yapılacak bir siyasetin imkânı antagonistik ilişkiyi kuran toplumsal failerin olmasına bağlıdır. Mouffe’un deyişiyle “Antagonizmaların nasıl doğduğunu anlamak, her kimliğin ilişkiselliğini ve her bir kimliğin varoluş koşulunun bir farklılığın onaylanması, bir ‘kurucu dışsal’ rolü oynayacak ‘öteki’nin belirlenmesi olduğunu kabul etmemizle olanaklıdır.” (Mouffe, 2010b, s.15)

Ben, kendisine bir kimlik kazandırabilmek için karşısında öteki varlığı konumlandırmalıdır. Ötekinden ayrı olan yönlerini ortaya koyarak kendisinin ne olduğunu, kimliğinde neleri barındırdığını ve barındırmadığını ancak böyle ifade edebilir. Böylece aynı ya da ben neden

çoğunluktan biri olduğunun ve öteki olmadığının sınırlarını çizer. O halde denilebilir ki ben, öteki sayesinde ben'dir. Ben'in kendisinin ne olduğunu aktarmasının yollarından biri "negatif tanımlama"dır. Ben öteki olmadığına, ötekiindeki niteliklerin kendisinde olmadığına ilişkin bir tanımlama yaparak, öteki dolayısıyla kendisini kurar. Ben ya da biz kimliği bir özdeşliği ifade eder. Biz olanlar kendi içerisinde "özdeş"tir. Özdeşlik ise her zaman bir dışarısının karşısında ya da kendisiyle aynı olmayanın karşısında yer alır. "Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür." (Connolly, 1995, s.93)

"Tüm kimliklerin farklı bir kimlik olduğunu varsayalım. Buradan iki sonuç çıkar: (1) Saussercü bir *sistemde* olduğu gibi, her kimlik, kendi neliğini yalnızca tüm diğer kimliklerden farklı olduğu yönler vasıtasıyla kazanır; (2) ...eğer tüm kimlikler bir farksal *sisteme* bağlıysa, bu sistem kendi sınırlarını çizmedikçe hiçbir kimlik nihai olarak kurulamaz...bu güçlükten sıyrılmanın tek yolu, diğerlerine ilave yeni bir farklılık filan olmayan, aksine bağlam dahilindeki tüm farklılıkları tehdit eden (onları olumsuzlayan) bir öte koyulamaktır. Veya daha iyi bir ifadeyle, bağlamın, yabancı bir şeyi, radikal bir ötekiliği dışlama eylemi üzerinden kendini bir bağlam olarak kurduğunu koyulamaktır." (Laclau, 2015a, s.28)

Mouffe bu bağlamda, hem *Siyasal Üzerine* kitabında hem de *Dünyayı Politik Düşünmek* çalışmasında Henry Staten tarafından önerilen "Constitutive Outside" (Kurucu Dışsal) kavramının önemine değiniyor. (Mouffe, 2010, s.23, Mouffe, 2015, s.24) "Staten, şu fikri vurgulamak için bu terimi kullanıyordu: Bir kimliğin yaratılması, her zaman, bir farklılığın tesis edilmesini ima eder." (Mouffe, 2015, s.25) Kurucu dışarısı, bir kimliğin ya da biz'in ya da ben'in şekillenmesindeki asıl pratiği bize gösterir. Radikal demokrasinin terminolojisiyle ifade edersek Mouffe, biz'in ancak onlar karşısında inşa edilebildiğinin altını çizer. Mouffe'un liberal siyaset anlayışına karşı çıkmasının en önemli nedenlerinden biri de bu karşılıklı inşa sürecidir. Çünkü liberal teori farklılıklardan değil aynılıktan yola çıkarak, kimliklerin gerçekte farklılık üzerinden kurulabileceğini gözden kaçırmıştır. Böylece liberal düşüncede, biz'in onlar'ı dışlamasına dayanan siyasal alan pratiği ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. O halde kimliklerden yani birbirinden farklı olan yapılardan söz edebilmek için öncelikle kimliklerin oluşmasının asıl nedeni olan ve farklılığı mümkün kılan dışarısını gözden kaçırmamak gerekir. Kurucu dışarısı kavramı Mouffe için

ötekinin siyasal alanda nasıl bir yere sahip olduğu ve kimliklerin inşasında bu kavramın rolünün ne olduğu bakımından önemlidir. Mouffe bunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Her kimliğin ilişkisel olduğunu ve farklılığın tesis edilmesinin, kimliğin varlığı için bir önkoşul olduğunu –yani ‘dışarısını’ oluşturan bir ‘ötekinin’ fark edilmesini- bir kere kavradıktan sonra; her daim kolektif kimliklerle uğraşan siyasetin, kendi varlık imkânının koşulu olarak ayrıştırılmış bir ‘onlara’ ihtiyaç duyan bir ‘biz’in’ inşası hakkında olduğunu anlayabileceğimizi öne sürüyorum.” (Mouffe, 2015, s.25)

Bir kimliğin oluşmasında o kimliğin kurulmasını sağlayan farklılık ya da ötekini yaratan şey kurucu dışarısıdır. Kadın-erkek, Doğu- Batı, siyah-beyaz vb. Ben, kendi benliğini tam da dışladığı ötekinin dışlanmasına borçludur. Bu bakımdan her kimlik bir dışla ya da ötekiyle ilişkilidir. Schmitt’in Mouffe için önemi de bu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Siyasal ilişkiler ancak ötekiyle kurulan bir antagonistik ya da agonistik dışarıda bırakma üzerinden tanımlanabilir. “Schmitt, siyasette dost/düşman ilişkilerinin merkeziliğine dikkatimizi çekerek siyasetin, insanlar arasında bulunan bir husumet ögesinin varlığıyla ilişkili boyutundan haberdar olmamızı sağlar. Siyasetteki dost/düşman ilişkisi çok sayıda biçim alabilir ve kendisini oldukça farklı toplumsal ilişki biçimlerinde gösterebilir.” (Mouffe, 2010b, s.15)

Bireyler ve toplumların kendilerini tanımlamasının bir koşulu olarak başka birey ve toplumlara duyulan ihtiyaç ötekinin inşasını gerekli kılar. Mouffe’cu anlamda biz’in oluşumu ya da Schmittyen anlamda dost’un oluşumu onlar ya da düşman aracılığıyla gerçekleşir. Bize benzemeyenin dışarıda bırakılması, bu dışarıda bırakılan öteki sayesinde biz’in her zaman yeniden üretimini sağlar. Biz’den ya da dostlardan olmayana ötekilikle ilgili değerler atfedilir. Bu durumda öteki biz’e ait olmayan değer ve sıfatlara sahip olduğu için her zaman bir olumsuzlamayı içerir. Öteki biz’de olmayan unsurlara sahip olduğu için hep eksiktir, yarımır. Dil, iktidar, toplum vb. araçlar sayesinde ötekinin öteki olmaklığı pekiştirilir ve böylece ötekinin kökleşmesine, zihinlerdeki olumsuz yerinin sağlamlaştırılmasına destek olunur.

Biz’i inşa eden kurucu dışarısının sahip olduğu ya da olmadığı şeyler özel olarak olumsuzmuş gibi düşünülür. Oysa bu durum ben ve öteki arasındaki farklı sıfatlardan ya da değerlerden değil, bu sıfat ve değerlere verilen anlamdan kaynaklanmaktadır. Kadın olmak ya da siyah olmak kendi başlarına olumsuzluk içeren kavramlar olmasa da, tarihsel ve toplumsal



bağlamda bu kavramlara iktidar ilişkileriyle dilsel olarak olumsuzluk yüklenmiştir. Tam da bu noktada “performatif” kavramından söz etmek yerinde olabilir. Performatif kavramı farklı düşünürlerde farklı biçimlerde kullanılmakla beraber, bazen toplumsal cinsiyet, bazen siyaset gibi alanlarda ufuk açan bir konuma sahip olmuştur. Özellikle Butler’ın toplumsal cinsiyet meselesinin iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülmemeyeceği konusundaki görüşü konumuz çerçevesinde yol gösterici olabilir. Nötr kavramların ötekiler için kullanılması ve bu kavramların içeriğinin olumsuz anlamlarla yüklenmesi, zamanla sistem içerisinde toplumsal algının normlarını şekillendirir. Bu algı sürdürüldükçe ve her defasında yeniden üretilip tekrarlandıkça artık doğal ve “normal” bir şey olduğu düşünölmeye başlanır. Tekrar yoluyla normalize etme toplumsal cinsiyet alanında uygulandığında, bunu toplumsal cinsiyetin performatifliği olarak dile getirebiliriz. Dolayısıyla ötekileştirme performatiftir ya da edimseldir. Ötekinin ne olduğu ya da olmadığı, ben’den farklı ya da eksik olan yönleri özsel değil, edimseldir ve tekrarlarla yeniden üretilir. “...performatiflik tek seferlik bir edim değil, tekerrür ve ritüeldir, beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir, bir bakıma, kültürel olarak sürdürölen zamansal bir süreç olarak kavranmalıdır.” (Butler, 2010, s.20) Toplumsal cinsiyet iktidarın kendi eliyle oluşturduğu ve meşru kıldığı yapı olmak bakımından siyasal alanla doğrudan ilgilidir. Örneğın yurttaşın kim olduğunu düşündüğümüzde akla ilk gelen beyaz, erkek, heteroseksüel gibi sıfatlara sahip bir yurttaş fikridir. Bunun her ne kadar böyle olmadığı söylense de siyasal pratik ötekileştirme konusunda bunun böyle olduğunu, siyasetin özneleri baştan belirlediğini göstermektedir. Çünkü siyah, kadın, LGBTTİ bireyler kurucu dışarısı olarak farklılaştırılmaktadır. Butler çalışmalarında bedenin yasa ile ilişkisinde maddeleştigi üzerinde durmuştur. “*Bela Bedenler*” yani normalliğın dışa attığı bedenler, yasayla karşılaştığında, iktidar ilişkileri içerisine girdiğinde kurulurlar. Foucault’nun “bedenin cinsiyetli bir varlık olmadığı” fikrini paylaşan Butler, bedenin iktidar ilişkileri dolayımıyla cinsiyetli bir varlık haline geldiğini savunur. Postfeminizm, siyasette kadınların temsil edilmesi fikrinin değişime uğradığını ve bu fikrin özneyi var kılacağı düşünölen siyasi sistemin aslında, bu özneyi söylemsel olarak kurduğunu, cinsiyetli özneler ürettiğini belirtir. Temsil, siyasi bağlamda kadınların siyasi özneler olarak görünür olmasının yolunu açarken, diğer yandan kadınlar kategorisine dair varsayılan hakikatleri çarpıtan dilin normatif işlevi haline gelir.

Butler'a göre feminist siyasette unutulmaması ve gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta siyasetin, iktidarın "özne" olarak algılanmayan bireylerin dışarıda bırakılmasıyla sürdürüldüğü gerçeğidir. Bu bağlamda kurucu dışarı kavramı Butler tarafından da siyaset-kimlik çalışmalarında kullanılmıştır. Butler'a göre, bedenlerin edimsel olarak maddeleştirilmesi "kurucu bir dış"ı gerekli kılar. Performatifliğin normatif kuvveti dışlamayı da işler. "...kurucu dış, kimliğin, kendisinin tam da, kabul edemediğine her zaman gereksinim duyduğu anlamına gelir." (Butler, 2014, s.266) Kendisine öteki dolayısıyla kimlik kazandıran ben, yalnızca kendine dönerek anlaşılabilir. Ben ancak öteki ile ya da kurucu dışarı ile ilişkisinde anlaşılabilir. "Žižek'e göre, her söylemsel oluşum, kendi söylemsel ya da sembolik ifadesinde yerleştiremediğiyle ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır." (Butler, 2014, s.272) Laclau'ya göre ideoloji, öznedeki kurucu bir eksikliğin üzerini kapatma çabası olarak söylem üzerinden çıkar. Butler bu eksikliğin ya da olumsuzlamanın her türlü özcülüğe ve betimleyiciliğe karşı direnme söylemi üzerinden inşa edilmesinin radikal demokrasi için merkezi öneme sahip olduğunu belirtir.

"Örneğin, kadınların 'özne-konumu' hiçbir zaman 'kadınlar' göstereni tarafından sabitlenmez; bu terim önceden varolan bir grubu/iştirakçiyi betimlemez; aksine, bu grubun üretiminin ve şekillenmesinin bir parçasıdır, politik alanda öteki gösterenlerle ilişkisinde sürekli olarak yeniden tartışılan ve yeniden ifade edilendir." (Butler, 2014, s.276)

Kurucu dışarı sadece ben'in ben olarak ontolojik anlamda var olmasını sağlamaz, aynı zamanda ben'in özgürleşmesinin de bir parçasıdır. Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde, efendinin köle dolayısıyla öz bilince kavuşması gibi, ben de öteki ya da kurucu dışarı ile öz bilince kavuşur.

"Eğer gerçek özgürleşimden söz ediyorsak, kurtulmuş kimliğin karşısındaki 'öteki', tümüyle olumlu ya da yansız bir öteki olamaz, ilk ögenin kimliğinin tam olarak kurulmasını önleyen bir 'öteki' olabilir ancak...tam bir özgürleşim gerçek bir 'öteki'ni gerektirir –yani herhangi bir 'aynı' figürüne indirgenemeyecek bir 'öteki'ni." (Laclau, 2015a, s.50)

Kurucu dışarı kavramı çoğulcu siyaset anlayışı için de merkezi bir öneme sahiptir. Post-Marksizmin, liberal düşüncüyü eleştirmesinin temel nedenlerinden biri, liberal düşüncenin kurucu dışarısını yok sayarak siyasetin antagonistik boyutunu ortadan kaldırması ve böylece

siyasalın imkânını yok etmesidir. Mouffe *Siyasal Üzerine*'de bu fikirlerini şöyle dile getirmiştir:

“Hatalı olduğunu düşündüğüm bu yaklaşımın ‘demokrasinin demokratikleşmesi’ne katkıda bulunmak bir yana, demokratik kurumların günümüzde karşılaştığı birçok sorunun kaynağı olduğunu savunuyorum. Bugün moda mefhumlardan yalnızca birkaçını sayacak olursak, ‘partizansız demokrasi’, ‘diyalojik demokrasi’, ‘kozmpolit demokrasi’, ‘iyi yönetim’, ‘küresel sivil toplum’, ‘kozmpolit egemenlik’, ‘mutlak demokrasi’ gibi mefhumların hepsi ‘siyasal’ı kuran antagonistik kabule yanaşmayan anti-politik vizyonu yansıtıyor. Amaçları ‘sağ ve solun ötesinde’, ‘hegemonyanın ötesinde’, ‘egemenliğin ötesinde’ ve ‘antagonizmanın ötesinde’ bir dünya kurmaktır. Böyle bir arzu demokratik siyasetin esas karakterinin ve siyasal kimlikleri oluşturan dinamiklerin ne olduklarına dair bir anlayış yoksunluğu doğuruyor ve toplumda var olan antagonistik potansiyelin şiddetlenmesine yol açıyor.” (Mouffe, 2010a, s.8)

Demokratik siyasetin imkânından söz edebilmek için kurucu dışarısına olan yönelim kaçınılmazdır. Ben, aynı ya da iktidar kurucu dışarısını Althusseri’in deyimiyle “çağırma” hatta Derridacı anlamda, onu “davet etmek” zorundadır. Butler *Bela Bedenler*'de Althusser'in “interpellation” (çağırma) mefhumu üzerinde durur. Polis çağırma ya da hitap ile öznenin toplumsal oluşumunu başlatır. Polis “hey, sen!” hitabıyla, sadece yasayı temsil etmez, aynı zamanda yasayı o çağırdığı kişiye bağlama yetkisine de sahiptir. (Butler, 2014, s.173)

İktidar için öznenin toplumsal bir varlık haline gelmesi polisle kurulan bu ilişki biçiminde üretilir. Yasa korku aşılar, cezalandırmakla tehdit eder ve eş zamanlı bir biçimde tehdit ettiğini bir özne olarak kurar, tanır, kabul eder. Toplumsal özne çağrı aracılığı ile kurulur. Polisin seslenişinin/çağrısının performatif bir boyutu vardır. Performatiftir, çünkü bu çağrı bir şeyi saptıyormuş ya da önceden var olanı ifşa ediyormuş gibi görünür, ancak ifşa ettiği gerçeğin imkânının koşulunu kuran da odur. (Direk, 2009, s.76-77) İktidarın kendini var edebilmesi için özneyi çağırması gerekir. Çünkü özne iktidarın kurucu dışarısı olarak iş görür.

Benzer şekilde Derrida da ben'in ben olması için ötekini davet etmek zorunda olduğu üzerinde durur. Derrida'ya göre ekek-kadın, dost-düşman, efendi-köle vb. karşıtıklardan birincileri merkeze alınmış ve ikinci öteki olarak dışsallaştırılmıştır. Birinciler kimliklerini var edebilmek ve sürdürüebilmek için ikincileri bir ek ya da öteki olarak kurmuşlardır. Egemen kültür ya da politika ötekiler üzerinden beslenerek kendi konumunu

sağlamlaştırmıştır. Derrida'ya göre bu karşıtlıklar ve ötekinin kurulması, gerçeklikten uzak, verili olmayan ve yapısöküme uğratarak yeniden inşa edilmesi gereken bir durumdur. Hakikati olmayan sabit tözler merkezsizleştirilmelidir. Başka bir deyişle karşıtlıklardan birincilerin merkezmiş gibi düşünülmesi algısı yıkılmalıdır.

Derrida'nın konukseverlik ile ilgili fikirleri merkez öznenin karşısında konumlandırılan ötekini yeni bir konukseverlik inşa ederek bu paradigmada konumlandırmayı amaç edinir. Ya da konukseverlik kavramı ile ötekine yer açmaya çalışır.

Ötekinin konuk olarak kabul edilmesinde iki durumla karşı karşıya kalınır: Bir yandan ev sahibi kendi özdeşliğini devam ettirmek adına, konunun kendi gibi yaşamasına izin vermek istemeyecek ve ona egemenliğini dayatacaktır. Diğer yandan ise öteki sistemin içine sızacak ve ev sahibinin kendi özdeşliğinin yavaş yavaş ortadan kalkmasına yol açacaktır.

Öteki kavramı Derrida'da sadece özne olarak öteki değildir. Yazı söz karşısında, teba kral karşısında, kadın erkek karşısında, dış iç karşısında ötekidir; bir ek ya da ilavedir. Mevcudiyet metafiziğinin her şeyi karşıtlıklar üzerinden kurmasını eleştirerek, bunları yapısöküme uğratan Derrida, "*Platon'un Eczanesi*"nde yazı ve söz arasındaki mücadeleyi bir mitos ile destekler. Derrida Platon'un Theuth'unu, Mısır mitolojisindeki yazı Tanrısı ve Amon-Ra'nın oğlu olan Thot ile ilişkilendirir. "Thot figürü, ötekisine (baba, güneş, yaşam, söz, doğunun kaynağı, vs) karşıttır, ama aynı zamanda ötekisine ilave olur ve onun yerini doldurur." (Derrida, 1999a, s.73) Yazıyı temsil eden Thot ile sözü temsil eden Ra'nın "yer değiştirme"si sonucunda Thot farklı bir konuma yerleşir. Thot, güneş ya da söz olmadığında onun yerini doldurabilir, kendisini Ra'ya ekleyerek o yokken onun konumuna sahip çıkabilir. Bu yer değiştirme de bir ek, ilave olmak durumu söz konusudur. "Sözün ilavesi olarak yazı." (Derrida, 1999a, s.77)

Derrida için ek ya da ilave olmak sonradan tamam olan bir şeye eklenme anlamına gelmez. Ek olan her ne ise ya da öteki olarak kurucu dışsal her ne ise, zaten ben ya da aynı olanın içerisinde olan bir ektir. Bu bağlamda kurucu dışarısı aslına aynı olanın içinde yer alır. Mevcudiyet metafiziğinin ben ve öteki arasında var olduğunu iddia ettiği karşıtlık, Derrida'ya göre başka bir pencereden bakıldığında farklı anlamlar kazanır.

Derrida *pharmakon* 'un çift anlamlılığı üzerinde durur. *Pharmakon*'un olumsuz kutbunu ele alarak kralın, Theuth'un ilaç olarak sunduğu şeyi tersine çevirerek *pharmakon*'a olumsuzluk yüklemesinin önemini vurgular. *Pharmakon* ilaç/deva anlamında faydalıdır; üretir ve onarır, biriktirir ve deva olur, bilgiyi arttırır ve unutkanlığı azaltır. Bu sözcüğün bir kutbudur. Diğer kutup ise olumsuz olanı dile getirir. Bir hastalığa deva olmak yerine onu daha kötü hale getirebilir. (Derrida, 1999a, s.75) Öyleyse birbirine karşıt olarak sunulan kurucu dışarı ve aynı olan aslında iç içe olan kavramlardır denilebilir. Öteki beni, ben de ötekini içerir. Bu nedenle Derrida için ben ya da öteki, karşıtlığa dayalı olarak sadece kendi unsurlarını içeren saf özler değildir. Ben ve öteki arasındaki karşıtlık anlayışını eleştirerek, zıtlık yerine ayırt edilebilir olma anlamında “*différance*” kavramını kullanır. O halde öteki ve aynı arasında karşıtlık değil, ayırım ya da fark vardır. Ancak bir gösteren olarak ben ötekinden “iz”ler taşır. Aynı şekilde öteki de ben'den “iz” taşımaktadır. Derrida *PSYCHE Ötekinin İcadı* metninde oğul sorunundan yola çıkarak, babanın oğlunu icat etmesiyle kendisine baba olarak bir benlik kazandırdığını dile getirir. Ya da ben ötekinin icadı ile kendini var eder. Öteki bir anlamda benin ben olmasının bir aracı haline gelir. Tıpkı kurucu dışarısının aynı olanın aynılığını meşru kılan bir aracı olması gibi.

Kurucu dışarı kavramı bizi pasif, edilgen öteki anlayışına götürmemelidir. Çünkü öteki ben'i kurarken, sadece Ben'in kendisine yöneldiği sabit bir varlık değildir. Ötekinin kurucu dışarı olması, ben'in dışında olduğu ya da ben'den tamamen ayrı bir varlık alanı olduğu anlamına gelmez. Öteki her an ben'i ya da içeriği “tehdit eden”, ben'i zorlayan ve varlığını içeriye hissettiren bir yapıya sahiptir. Her ne kadar “madun” kavramının bir öteki olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışma konusu olabilirse de, madun çalışmalarında merkezi konuma sahip olan Bhabha'nın ötekinin pasif olmadığı yönündeki fikirleri, düşüncemizi desteklemektedir. Bhabha'ya göre;

“...Öteki de dışarıdaki edilgen, pasif bir nesne olarak asla kalmaz. Öteki asla dışarıdaki bir ölü değildir, o bir hayalet olsa da Shakespeare'de olduğu gibi içeriği her zaman ziyaret eden, içeriye dadanan, içeriği rahatsız eden ve içeriği etkileyen bir hayalettir.”  
(Akt. Polat, 2010, s.144)

Nusret Polat Bhabha'nın dilinden çeviri ile bu dizeleri şöyle aktarmıştır. “Öteki asla dışarıda ve bizim ötemizde değildir; o ‘kendi aramızda’ en mahrem biçimde ve bize ait alanda

konuştuğumuzu düşündüğümüz zaman [bile] sağlam bir biçimde kültürel söylemin içinde ortaya çıkar. (Bhabha, 1990, s.4, akt. Polat, 2010, s.145)

### **1.2.2. Ötekine Dayanan Farklılık Siyaseti ve Problemler: Evrensellik Tikellik**

**Tartışması:** 18. yüzyılda eşitlik ve buna bağlı olarak evrensellik fikri dünya üzerinde yankı uyandırmıştı. Aydınlanma düşünürlerinin siyaset felsefelerinde eşitlik, adalet gibi kavramlar ön plana çıktı. İnsanlığı evrensel biçimde özgürleştirici ve tüm insanlık için eşitliğin sağlanabileceği formüller arandı. Demokrasinin en temel ilkesinin eşitlik olarak görülmesi anlayışına dayanan modern siyaset düşüncesi, öteki olarak nitelendirilen tüm bireyleri eşit evrensel ilkeler etrafında buluşturmayı hedefliyordu. Öteki olarak kadının erkek ile eşitliği ya da siyahların beyaz olanlarla eşitliği üzerinden yürütülen bir siyasi çerçeve demokrasinin asıl amacı olarak görülüyordu.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra modernizme yönelik eleştirilerle beraber, farklılık siyaseti evrenselci ve eşitlikçi anlayışın yerini almaya başladı. Evrenselci bakış açısının yerine kültürel farklılıkları ön plana çıkaran tikellik anlayışı savunuldu. Böylece kimlik politikaları siyasetin gündemine yerleşti.

Postmodern dönemde kimlik tartışmaları ile birlikte, farklı kimliklerin hak taleplerinde önemli ölçüde artış gözlemlenmiştir. Tikel kimlikler üzerinden yürütülen bu mücadele, modern dönemde savunulan evrensel kimliklerin artık işlevini yitirdiği ve bazı nedenlerden ötürü evrensel kimliklerin mümkün olamayacağını göstermeye çalışmıştır. “Postmodern söylem, bu dağılmayı mutlaklaştırarak öznelerin evrensel olarak kimliklerinin artık mümkün olmadığını iddia eder. Evrensel, tarihte kalmıştır. Modern sonrası dönemde, toplumsal aktörler, kimliklerini tikellikleri üzerine kurmaktadır.” (İnsel, 2015, s.11) Her bir bireyin farklı olduğu ve öznelerin parçalanmışlığı nedeniyle ortak bir zemin bulmanın zorluğu, birlikte yürütülecek, totaliter bir siyaset anlayışını imkânsız hale getirmektedir. “İnsan beni o kadar akışkan ve parçalı (‘merkezsiz özne’), kimliklerimiz o kadar değişken, belirsiz ve kırılığandır ki, ortak bir toplumsal ‘kimlik’ (sınıf gibi), ortak deneyim ve ortak çıkarlar üzerine kurulu kolektif eylem ve dayanışma için bir temel olamaz.” (Wood, 2001, s.15) Post-Marksizmin günümüz dünyasında liberalizmin yanında Marksizmin de çıkmazda olduğunu ileri sürmesinin nedenlerinden biri artık sınıf siyasetinin değil, kimlik siyasetinin çözümsel

olduğunu düşünmeleridir. Laclau ve Mouffe, Marksizmin işçi sınıfını ayrıcalıklı özne olarak görmesini eleştirerek, değişimin sadece sınıf bağlamında düşünülmesinin mümkün olmayacağını savunmuşlardır. Sınıf merkezli bir siyaset yerine, farklı kimliklere dayanan çoğulcu bir siyaset anlayışı, siyasal alanda ötekilerin unutulmadığı bir yaklaşım benimsemişlerdir.

Radikal demokrasinin antagonistik modeli özcü kimlik anlayışına dayanan siyaset yerine, ötekileri de barındıran ve siyasal alının olmazsa olmazı olarak ötekileri kapsayan çoğulcu bir yaklaşımdan beslenmiştir. Evrensel özne anlayışı günümüz koşullarında artık mümkün görünmemektedir. Bu nedenle heterojen, parçalanmış ve merkezsizleştirilmiş kimlikler üzerinden siyaset yapmanın imkânı değerlendirilmelidir. Postmodern söylemde vurgulandığı üzere her türlü ötekinin eşit biçimde temsilini sağlayabilecek çoğulcu yaklaşımın koşulları ele alınmalıdır.

Postmodern düşüncenin bu fikrine karşılık, tikellik üzerinden yapılacak bir kimlik inşası, bazılarının göre ötekileştirmeyi daha da belirgin hale getirmiştir. Tikellikler üzerinden kurulacak bir siyasal alanın, çok kültürlü toplumsal yaşam modeline dayanabileceği düşüncesinin pratikte uygulanabilirliği tartışılmıştır. Bu modelin biz ve öteki arasındaki kutuplaşmayı keskinleştirdiği düşünülmüştür. Eskiden bir arada grup ya da sınıf olarak hareket eden bireyler, parçalanmış kimlikler nedeniyle birbirlerinden uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma bir bakıma iktidar ilişkileri ya da kapitalizm tarafından da desteklenmektedir. İktidar artık karşısında güçlü bir sınıf yerine çeşitliliğe dayanan ayrıştırılmış bireyler görmektedir. Bu durum iktidara karşı mücadelenin gücünü kırmaktadır. Ya da işçi sınıfının bir bütün olarak mücadelesi yerine kadın işçiler, siyah işçiler, eşcinsel işçiler şeklinde parçalanmış kimlikler üzerinden yürütülen mücadele biçimi benimsenmeye başlanmıştır. Bu nedenle kapitalizm karşısında farklılaşmış kimliklerin birlikte mücadele imkânını zayıflamıştır. Diğer yandan ulus kimliklerin yerine daha bölgesel kimliklerin bütünleşmesi ile aslında ırkçı düşüncenin pekiştirildiği düşünülmüştür.

“Postmodern dönemde farklılıklara ve kültürel çeşitliliklere yapılan vurgu ile ulusal politikaların bütünleştirici kapasitelerinin zayıflaması; ulusal kimliğe bağlılığı azaltmış ve etnik, bölgesel, dinsel ya da aşırı milliyetçi perspektiflere bağlı, yeni kimlikleri arama eğilimlerini arttırmıştır. Demokrasi ve özgürleşme vaat eden kimlik/farklılık tartışmaları; tüm dünyada etno-milliyetçilik, kültürel milliyetçilik, dinsel köktencilik, özellikle dış göç bağlamında yabancı düşmanlığı ve ırkçılığın yükselişe geçmesine ön

ayak olmuştur. Ulus devletin küreselleşmeyle beraber parçalandığı ve etkinliğini yitirdiği iddiaları karşısında ulusal kimlik, aşırı savunmacı ve saldırgan bir niteliğe bürünerek, ırkçılığın artmasına zemin hazırlamıştır.” (Sönmez, 2012, s.86)

Laclau toplu anlamların gücünü yitirdiği bir dünyada toplumsal aktörlerin üretim süreci içindeki yerinin, bu aktörlerin kimliklerini tanımlamada hala merkezi bir öneme sahip olduğunu belirtir. Ancak artık üretim ilişkilerine dayanan bir konumlanma öznelere kimliğini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmış ve parçalanmış olduğu için bazı noktalarda kimlikler birleşirken genellikle de ayrılmaktadır. (Laclau, 2015a, s.11) Bu ayrışma postmodernizmin çıkış noktalarından biri olan karşıtlık ya da ikilik anlayışını daha fazla güçlendiriyor olabilir mi? Eskiden ulus devlet içinde farklı etnik gruplardan olan bireyler “toplumsal” bir çerçevede içerisinde yer alırken, farklılık siyaseti ile her etnik grup kendi içerisinde sesini duyurma ve kendi grubuyla bağ kurma eylemini gerçekleştirmektedir. Bu durum zaman zaman gruplar arasındaki çatışmayı güçlendiriyor olabilir mi? Ya da kadınların erkeklere karşı giriştiği mücadele, erkeklerin kadınları daha fazla dışlamasına sebep olabilir mi? Bu sorulara olumlu cevap verilse bile görülmesi gereken aslında ben’in kimliğini oluşturmak için ötekine ihtiyaç duyduğu gerçeğidir. Bu gerçek de siyasal alanın işleyişinin bir parçasıdır. Yukarıdaki soruları doğuran bakış açısının aksine şu soru gündeme getirilebilir: Farklılık siyaseti ile sınıf ya da grup içinde yer alan öteki kimlikler, kendilerini daha rahat ifade etme olanağı bulmuş ve bu durum üzeri örtülen ancak potansiyel olarak var olan çatışmaları görünür hale getirmiş olabilir mi? Pekâlâ olabilir. Etnik kökeni bağlamında öteki olmaktan çok cinsiyeti açısından öteki olduğunu düşünen bir kadın, kimliklerin dağılmasıyla birlikte kendisini farklı biçimde konumlandırmış taleplerini dile getirmeye başlamış olabilir. Bu bakımdan ötekine dayanan farklılık siyaseti her ne kadar ayrışmaları ve kutuplaşmaları bilese de, gerçek siyasetin imkânını ortaya çıkarmıştır. Laclau, bu bakımdan tikelliğin korunması ve çıkış noktası olarak elde tutulması gereken bir şey olduğunu belirtir. Ancak tikelcilikte tamamen takılıp kalmak da doğru bir düşünce değildir. Ötekini önemseyen ancak ötekinin tikelliği içinde yitip gitmesine de engel olmak isteyen bir yaklaşımla, tikelin evrensel olanla ilişkisini sürekli açık tutmak gerektiğini savunur. Laclau evrensellik ve tikellik ilişkisiyle ilgili iki senaryodan bahseder. İlki Jakobson senaryodur ve burada



“Kamusal alan tektir, iktidar makamı tek ama boştur, ve iktidara talip bir çok siyasal güç vardır. Bir anlamda bu tablonun demokrasi için ideal bir durum oluşturduğunu söyleyebiliriz, çünkü iktidar makamı boştur ve demokratik süreç, burada toplumun boş evrenselliği ile onu tecessüm ettirecek geçici siyasal güçlerin tikelcilikleri arasında kısmi bir eklemlenme olarak düşünülebilir. Bu doğrudur ama evrensel makam, doğrudan doğruya boş olmasından dolayı, hiç de demokratik olması gerekmeyen bir güç tarafından doldurulabilir.” (Laclau, 2015a, s.45)

## İkinci senaryoda

“İktidar makamı tek değildir. O durumda,...tikelcilik artığı gitgide ağırlaşacak ve, cemaatleri çaprazlama kateden bir eşdeğersel etkiler zinciri üzerinden ortak bir kamusal alan yaratma ihtimali azalacaktır...diğer alternatif daha karmaşıktır. Ama, bence, gerçek bir demokratik siyaset ile bağdaşabilecek yegane yaklaşımdır. Bu yaklaşım çağdaş toplumların çoğul ve parçalı yapısını tümüyle kabul eder ama, bu tikelci uğrakta takılıp kalmak yerine bu çoğulluğu yeni kamusal alanların inşasını mümkün kılacak eşdeğersel mantıklar içine oturtmaya çalışır. Farklılık ve tikelcilikler zorunlu çıkış noktasıdır ama, buradan hareketle, popüler bir hegemonya için temel teşkil edebilecek bir evrenselleştirmeye –değerlerin görelî evrenselleştirmesi- çıkabilir. Bu evrenselleştirme ve onun açık karakteri hiç kuşkusuz tüm kimlikleri mukadder bir melezleşmeye mahkum eder, ama melezleşme illa da bir yitiriş, kimlik kaybı, düşüş anlamına gelmez: aynı zamanda yeni imkanların perdesini açmak, mevcut kimlikleri yeniliklere muktedir kılmak anlamına gelir. Yalnızca tutucu, kendi içine kapanmış bir kimlik melezleşmeyi bir yitiriş olarak yaşayabilir.” (Laclau, 2015a, s.46)

Evrenselliğe dayanan bir kimlik politikası artık mümkün değildir; ancak tutucu tikellik de demokrasi bakımından zararlı bir yaklaşımdır. Kimlikler dağıldıkça ve çoğaldıkça ortak kamusal alan yaratma imkânı yok olmaya başlayacaktır. Bu nedenle tikelin evrenselle ilişkisinin unutulmaması gerekir. Tartışılması gereken konu modernizmin evrenselciliğinin mi yoksa postmodernizmin ötekileri ön plana çıkaran tikelciliğinin mi daha işlevsel olduğu değildir. Önemli olan totaliterleştirici bir evrensel siyasetin artık mümkün olmadığını görmek, tikelciliğin de kendi içinde kapalı kalmaması gerektiğini anlamak ve tikelcilikle evrenselciliğin birbirine nasıl eklemlenebileceğini sorgulamaktır. Hiçbir kimliğin bir diğerine değmeden kapalı yaşaması ve siyasal alanda var olması mümkün değildir. Bu nedenle artık saf kimlikler değil, *melez kimlikler* söz konusudur. “Melezleşme bugün marjinal bir olay filan değil, çağdaş siyasal kimliklerin inşa edildiği alanın ta kendisidir.” (Laclau, 2015a, s.26) Farklılıklar bir yandan varlığını korurken, diğer yandan bir arada olmaları bakımından iç içe geçmiş durumdadır. Farklı etnik gruplar, aynı coğrafyada yaşamaya devam ettiği sürece, sadece kendi kültürlerine ait bir kimliğe sahip olmaları beklenemez. Hem diğer etnik grup tarafından kurulması bakımından hem de birbirlerine

mutlaka buluşacak olmaları bakımından saflıklarını yitirirler. Diğer bir deyişle aynı siyasal alanda saflıklarını koruyarak var olmaları olanaklı değildir. Hiçbir kimlik birden fazla grubun yer aldığı alanda kendiliğinden varoluşa sahip olamaz. Ötekilerin farklı gruplarla kurdukları ilişki biçimleri, kurucu dışarısı kavramı çerçevesinde başkalarının kimliğini ya da kendi kimliklerini oluşturan güçlü bir etkidir. Bu bağlamda saf tikellik hakkına sahip olduğunu iddia etmek, karşıdakinin de saf tikellik hakkına sahip olduğunu iddia etmek demektir. Bu da bizi tüm tikelliklerin ya da farklı kimliklerin evrenselci anlamda eşit biçimde kendi kimliklerini kurma hakkına götürür. Hiçbir grup diğerinden daha fazla ya da daha önemli biçimde kendisine bir kimlik atfedemez.

Farklılık siyasetine dayanan tikelcilik evrenselliğin ilkeleriyle bir arada olmadığı takdirde demokrasinin değerlerine ters durumlar ortaya çıkabilir. Öncelikle her farklılığın eşit biçimde önemli olduğu söylemi, tamamen tikelliğe dayanan ve belli bir grubu öne çıkaran anlayışla çelişir. Bu çelişkinin aşılması ancak “apartheid”la mümkündür. Böyle bir kimlik siyaseti ise demokrasi ilkeleriyle çelişmeye başlayan uç sınırlar olarak kendisini açığa vurur. (Laclau, 2015a, s.12)

Ötekilerin kendi kimliklerini kutsallaştırması ve farklı olarak kendilerini diğerlerinden ayırmaları her zaman başka bir grubu ötekileştirme riskini barındırır. Örneğin kadınların kendi farklılıklarını mutlak biçimde değişmez olarak ele almaları, diğerlerinin kendilerinden tamamen uzak olması fikriyle beraber, başka bir farklılaştırma biçimine dönüşebilir. Bu nedenle evrenselliğin tikel olanla ilişkisinin yeniden düşünülmesi gerekir. Evrensellik kozmopolit anlayışın savunduğundan farklı bir anlamda düşünülmalıdır. Ya da evrensellik merkezleştirilmelidir.

“Evrenselin özü olmamalıdır. Bu tür bir evrensele verilecek en anlamlı karşı örnek, evrenselci dinler veya Avrupa-merkezli ‘evrenselcilik’tir. Kendini ‘evrensel bir medenileşme misyonunun’ öznesi olarak görerek varılan nokta, evrensel bir tahakküm olacaktır. Aynı şey, tüm kendi-merkezli evrenselci iddialar için, örneğin Hıristiyanlık ve İslam için geçerlidir.” (Laclau, 2015a, s.13)

Laclau’ya göre evrenselcilik ve tikelcilik siyasal kimliklerin inşasında tasfiye edilemez iki boyuttur. Bunlarla ilgili günümüzde iki yaklaşım bulunmaktadır. İlki; Habermas’ın temsilciliğini yaptığı, evrenselciliği yücelterek ona ayrıcalıklı bir yer veren ve tüm tikelciliklerin aşıldığı bir konsensüse ulaşmayı hedefleyen anlayıştır. Diğeri ise; bazı

postmodernistlerde olduğu gibi tikelciliği yücelterek, evrenselin öldüğünü iddia eder. Laclau bu ikisinin de kabul edilebilir olmadığını belirtir. Evrensellik ve tikellik arasında dolayımı sağlayacak olan şeyin hegemonik bir dolayım olabileceğini öne sürer. Böyle bir hegemonya hem tikel hem de evrensel kimlikleri değişikliğe uğratacaktır. Laclau evrenselin tikelle ilişkisini kurarken hegemonya kavramından yararlanır. Hegemonya kavramına ilişkin açıklama, çalışmanın üçüncü bölümünde daha ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Kısaca belirtmek gerekirse hegemonya, özcü bir yaklaşımdan uzaklaşmamızı sağlayarak, tamamen ortak ilkeler üzerinden hareket eden evrenselcilik yerine çatışmalı siyasal alanı mümkün kılar. Bu nedenle savunulması gereken evrensellik, “hegemonik evrensellik”tir.

Günümüzde her ne kadar artık özcü evrenselliğe dayanan siyaset anlayışını savunmak imkânsızsa da, evrenselin siyasetle olan bağından vazgeçmemek gerekir. Aksi halde ötekinin biricikliğine dayanan saf bir tikellik anlayışı siyasalın gerçek zeminini yok edebilir. Evrensel, farklılıkların kendilerini siyasal anlamda var edebilecekleri uygun ortamı sağlar. Evrenselle bağ kurmayan farklılık anlayışının geleceği nokta antagonistik bir siyaset ilişkisidir. Bu durumda taraflar birbirlerini düşman olarak görecektir ve siyaset karşıdakinin yok edilmesi talebini doğuracaktır. Antagonizmanın siyasette ötekini kuran etken olduğu gerçeği gözden kaçırılmadan, antagonistik ilişkinin Mouffe’un önerdiği “agonizm” kavramına döndürülmesi gerektiği unutulmamalıdır. Siyasal kimlikler ancak, biz/onlar ayrımına dayanan antagonistik bir ilişki biçimiyle mümkündür. Bu nedenle antagonizma modernizmin kozmopolit anlayışının savunduğunun aksine yok edilmez. Tüm antagonizmaların ortadan kalktığı bir dünya hatta bir toplum düşünmek gerçekçi değildir. Bu durumda siyaset bir yandan demokratik çoğulculuğa dayanırken, bir yandan da antagonistik boyutu korumalıdır. Ancak problem Schmittçi anlamda bir antagonizmanın tarafların birbirlerini yok etmesine neden olabileceği ihtimalidir. Bu ihtimalin aşılması için Mouffe “agonizm” kavramını önerir. Mouffe’un bu önerisi, siyasal pratikte ötekinin varlığını ve devamlılığını sağlayabilecek bir koşuldur. Çünkü böyle bir yaklaşım bir yandan Schmitt’in çoğulculuğu reddeden antagonistik bakış açısından, diğer yandan liberal demokrasinin ötekini ortadan kaldırarak siyasal alanı tehlikeye sokan görüşünden farklıdır.

“Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm çatışan tarafların çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmenin yanı sıra karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini

tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisidir. Agonizmde, çatışan taraflar düşman değil, “hasım”dır. Bu da, çatışma sırasında, birbirlerini aynı siyasal birliğe ait gördükleri, çatışmanın gerçekleştiği ortak bir sembolik mekânı paylaştıkları anlamına gelir. Demokrasinin görevinin antagonizmayı agonizme dönüştürmek olduğunu söyleyebiliriz.” (Mouffe, 2010a, s.28)

Siyasal alan tikellerin agonistik bir ilişki içinde olduğu, ancak evrensel olanla da bağı koparmadığı bir alan olarak düşünülmelidir. Buradaki evrensellik, modernizmin ya da liberal cephenin savunduğu evrensellikten farklı bir yapıya sahip olmalıdır. Modernizmin evrensellik kavramı her şeyden önce merkezdedir. Bizim savunduğumuz çoğulculuğa dayanan siyaset anlayışını bu nedenle en başından dışarıda bırakır. Diğer yandan siyasal alanın ötekileri kapsayan tekilliklerle birlikte düşünülmesi zorunluluğu, modernist evrenselcilikle bağdaşmaz. Liberalizm evrenselin tüm bireyleri kusursuz biçimde aynı ilkeler etrafında birleştireceğine inanır. Diğer yandan liberal bakış açısı, siyasetin barış temelinde kurulacağı inancını da evrensellik fikrinden almıştır. Oysa tikelcilikle birlikte değerlendirilmesini önerdiğimiz evrensellik fikri, siyasetin barış üzerinden değil çatışmalar üzerinden yürütülmesi gerektiği gerçeğine uygun bir evrenselliktir. Evrensel ve tikelin bir arada olması gerektiği savı bizi, evrenselin tikel olanla bağlantısını sağlamanın yolunun ne olduğu sorusuna götürür. Daha önce sözü edildiği üzere her bir öteki antagonistik biçimde diğer ötekini kurar. Kurucu dışarıyı işlev gören farklılıklar aslında diğer farklılıklar için bir sınırı gösterir. Sınır tüm farklılıklar için ortak olması bakımından bizi evrenselliğin eşliğine getirir. Bu bakımdan tüm farklılıklar aslında birbirine eşdeğerdir. O halde farklılıklar için kaçınılmaz olarak mevcut olan “ortak zemin” kavramı tikelin evrenselle kurduğu bağı sağlayan şeydir. Diğer yandan “ortak zemin” farklılıkları ortak bir çerçevede buluşturan koşulları da ifade eder. Örneğin bir devlet içinde barındırdığı farklılıkların var olan taleplerine karşılık veremiyorsa, farklılıklar iktidara karşı “ortak zemine” dayanan bir mücadele yoluna gidebilir. Önerdiğimiz “ortak zemin” kavramı Laclau’nun “Eşdeğerlik” kavramı ile birlikte düşünülebilir. Laclau eşdeğerliği evrenselle tikeli bağlayan bir araç olarak değerlendirir. Ancak eşdeğerlik kavramı anlam bakımından farklılıkların bir arada ortak zeminde birleşmesinde problemlili görünmektedir. Hiçbir farklılık diğerinin eşdeğeri değildir. Çoğulcu siyaseti savunmak her bir farklılığın kendisine özgü olduğunu, birbirlerinin muadili ya da eşdeğeri olamayacaklarını kabul etmek demektir. Kadın hareketleri, etnik

mücadeleler, *queer* hareketi Laclaucu anlamda eşdeğer bir zincirin halkası olmaktan ziyade, en genel anlamıyla iktidara karşı ortak bir zemin hareketi olarak değerlendirilebilir. Tikellerin taleplerini mücadele ile karşılama girişimi, onları ortak bir zeminde buluşturarak evrensel boyuta çeker. Bu ortak zemin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan evrensellik fikri siyasetin imkânı için zorunludur. Aksi halde saf bir tikellik anlayışı, tikellerin kendince mücadele ettiği ve kendilerine benzer olanların mücadelelerini görmezden geldiği, dolayısıyla da siyasetin olmadığı bir yapıya dönüşecektir. Örneğin, kadın hareketleri bağlamında bir toplumdaki bazı kadınların mücadelesi saf bir tikellik anlayışı olmak bakımından siyasal değildir. Amaç taleplerin karşılanması ve gerçek bir özgürleşme ise, bu hareketin aynı toplumdaki farklı kadınlarla ve dünya üzerindeki kadınlarla “ortak zemin”e taşınması gerekir. Diğer bir husus ortak zeminin ötekiyle bir arada yaşamının imkânını sağlamak bakımından işlevsel olabileceğidir. Her bir farklı grup belli bir paydada diğerleriyle birlikte daha güçlü bir mücadele ortaya koyabilir. Bu bakımdan ortak zemini yaratabilmenin koşulu olarak karşılıklı saygı ve hakların korunarak sürdürülmesinin önemini göz ardı etmemek gerekir.

Ortak zemin kavramı bizi bir “sınıf” anlayışına götürmemelidir. Çünkü önerdiğimiz ortak zemin her ne kadar kapitalizmin ortaya çıkardığı bir mücadele birliğine işaret etse de, Maksizmden farklı olarak farklılıkların farklılıklarını koruduğu ve üretim ilişkileri dışında kalan iktidar ilişkileri gibi farklı ilişkileri de barındıran bir perspektife dayanır.

### **1.3. ANTAGONİSTİK YAKLAŞIM: SCHMITT’TE DÜŞMAN OLARAK ÖTEKİ:**

Siyasette, öteki ile kurulan antagonistik ilişkiyi en iyi şekilde değerlendiren düşünürlerden biri Carl Schmitt’tir. “Schmitt’i güncel bir referans haline getirense, bir yandan siyasal kimliklerin kendiliğinden değil, dışlanan, dışarıda bırakılan ‘öteki’yle ilişkisel biçimde kurulduğu fikri, öte yandan siyasal sorunlara etik yanıtların üretilemeyeceği itirazıdır”. (Türk, 2013, s.24) Schmitt’in asıl hedefi siyasal olanın ne olduğunun belirlenmesi ve böylece devlet içindeki problemlerin aşılabilmesidir. Devlet ancak kendi içerisinde birliği sağladığı ölçüde ve karşısında olanı kendisinin dışında ya da öteki olarak tesis ettiği sürece sağlam

durabilir. Schmitt'in ötekine ilişkin düşüncelerini aktardığı çalışması *Siyasal Kavramı*'nın Türkçe çevirisinde Aykut Çelebi, Schmitt'in bu konudaki fikirlerini şöyle aktarmıştır: "Schmitt'in yapmaya çalıştığı şey, devleti içinde bulunduğu kriz halinden çıkarmanın yollarını ortaya koymaktır". (Schmitt, 2006, s.13) Schmitt "somut yurttaşı ve toplumsal çıkar çatışmalarını aşan, devlet etrafında bütünleşmiş bir ulusu kurgulamaya çalışıyordu". (Schmitt, 2006, s.13)

**1.3.1. Siyasal Kavramı:** Siyasal olanın ne olduğunun belirlenmesiyle devlet kavramının yeri ve siyasal olanla ilişkisi de ortaya çıkacaktır. Schmitt'e göre, "SİYASAL KAVRAMI devlet kavramından önce gelir." (Schmitt, 2006, s.39) Dolayısıyla devlet kavramı, siyasal kavramının anlaşılması suretiyle ve siyasal olanın üzerinden kurulacaktır.

Siyasal kavramının her şeyden önce kendine özgü nihai ayrımları vardır ve diğer kavramlarla karıştırılmaması için bu özgül ayrımların ortaya konulması gerekir. Ahlak, estetik, din, ekonomi vb. kavramlar, siyasal olanla çoğu zaman iç içe düşünülmüştür. Ancak siyasal olanın kendine özgü nihai ayrımlarını ortaya koymak için, sözü edilen her türlü kavramdan ayrıştırılması gerekmektedir. Ahlakta iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin, dinde sevap-günah gibi ayrımlar sözü edilen alanlara ilişkin özgül ayrımları ifade eder. Bunlar gibi siyasal olanın da kendisine özgü bir ayrımı vardır. "Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır." (Schmitt, 2006, s.47)

"Dost ve düşman ayrımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir inceleme alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir...Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik, ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir." (Schmitt, 2006, s.47)

**1.3.2. Dost-Düşman Ayrımı:** Schmitt'e göre siyasaldan söz edebilmek için öncelikle dost ve düşman ayrımı yapmak, diğer bir deyişle ötekini konumlandırmak gerekir. Ötekinin düşman olarak konumlandırılması, siyasal alanda sınırların belirlenmesine ve devletin bütünlüğünün sağlanmasında dostların bir arada oluşuna işaret eder. Düşmanın kim olduğunun belirlenmesi onun sadece 'siyasal açıdan' dost olanın karşısında yer aldığını gösterir. Diğer bir deyişle düşmanın düşman olması onu kötü, çirkin ya da rakip yapmaz. Siyaset yapmanın ya da siyasalın koşulu, düşmana tüm olumsuz niteliklerin, sıfatların yüklenerek düşmanın dışlanması değil, düşmanın öteki, yabancı ya da başka olarak dostun karşısına konulmasıdır. Nasıl ki dost olan bir grup diğerini öteki olarak tesis ediyorsa, öteki de karşısındakini yabancı ilan ederek, öteki haline getirir. Bu nedenle dost düşman ayrımı siyasalın koşulu olması bakımından bütün halklar için yapılması gereken bir ayrımdır. Bir grup, ulus ya da devlet siyasi kimliğini kendi kendine kuramaz, ancak dışarıda bıraktığı, dışladığı ya da ötekileştirdiği ölçüde kendi siyasi kimliğini oluşturabilir. Dolayısıyla Schmitt'in siyaset felsefesinde "Ben" in siyasal varlığı ötekinin varoluşuna bağlıdır. Karşı taraftan bakarsak, ötekinin siyasette var olma imkânı da "ben" olduğu sürece mümkündür.

Bu çıkarımlar göz önüne alındığında siyasetteki zorunlu karşıtlığın birbirlerine indirgenemez olduğu görülür. Ne dost düşmana ne de düşman dostu indirgenebilir. Siyasal alanda varlığın sürdürülmesi ve siyasal kimliğin devam ettirilmesi için dost ve düşman karşıt olarak, birbirlerine indirgenmeden var olmalıdır, ötekinin varlığı siyasalın oluşumu için zorunludur. Schmitt "...indirgenemezliğin siyasal ilişkinin özelliği olduğunu öne sürer." (Türk, 2013, s.109) İleride değinileceği üzere Schmitt'i Habermasçı çizgiden ya da liberal demokratik görüşten ayıran en önemli unsurlardan biri budur.

Öteki kavramı gündeme geldiğinde düşmanlık, savaş, öldürme, mücadele, yok etme gibi kavramlar da öteki kavramına içkin olarak düşünülür. Schmitt'in siyaset felsefesi genel olarak, yaptığı ayırım nedeniyle ve ötekini düşman olarak nitelendirmesi sebebiyle, tarafların birbirlerini ortadan kaldırmasının ya da ölme-öldürmenin zorunlu olduğu fikrine yönlendirir. Schmitt her ne kadar siyasette öteki ile olan ilişkide düşman olarak karşı tarafın belirlenmesi gerektiğini savunmuşsa da, bu bir zorunluluk olarak düşmanın savaş ile yok edilmesi ya da ortadan kaldırılması anlamına gelmemektedir. *Siyasal Kavramı*'nda Schmitt bu durumu daha

net biçimde ifade etmek için *hostis* ve *inimicus* kelimelerinin içeriğinin farkına değinir. “Düşman *hostis*’tir, geniş anlamda *inimicus* değil... ‘*Inimicus*’ bizden nefret eden kişidir, ‘*hostis*’ ise bize saldıran kişi.” (Schmitt, 2006, s.49) Daha önce de belirtildiği gibi düşmanın nefret ettiğimiz, yok etmek istediğimiz, savaşı ortadan kaldırmak istediğimiz, kötü, çirkin ya da rakip olması zorunlu değildir. Yani düşman bireysel düşman değil (*inimicus*) kamusal düşman (*hostis*) olmalıdır. Düşmanın kamusal olarak belirlenmesi onun tek başına mücadele edilen biri olduğunu değil, grup, topluluk, ulus ya da devlet olarak mücadele edilen ötekiler topluluğu olduğunu gösterir. Ötekiler topluluğu bir bütün olarak ‘halk’ kavramına işaret eder. Schmitt’in düşman olarak belirlediği öteki, dostlardan oluşan halk karşısında yer alan başka bir halktır.

“düşman rakibimiz ya da genel anlamda hasmımız değildir. Düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde *kamusal* nitelik taşıdığından, düşman da sadece *kamusal* düşmandır.” (Schmitt, 2006, s.49)

Siyasetin imkânı için ötekinin varlığını sürdürmesi önemlidir. Bu nedenle savaş siyasetin zorunlu koşulu değildir. Ötekini yok etme ya da ortadan kaldırma arzusu, siyasal kimliğin kurulmasında ve siyasal olanın devamında ateşleyici bir rol oynar. Ancak ötekinin yok edilmesi olumsuzdur. Savaş ve öldürme, dost-düşman ayrımı ile birlikte her zaman olasılık olarak var olması gereken durumlardır.

“Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını, fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkla kazanır. Düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması olduğundan, savaş da düşmanlıktan doğar. Savaş düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Savaşın gündelik, normal bir şey olması, ideal ya da istenilen bir durum olarak algılanması gerekmez. Ancak düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekir.” (Schmitt, 2006, s.53)

Savaş Schmitt’e göre en uç siyasal araçtır ve dost-düşman ayrımını açığa vurur. Savaş dost-düşman ayrımı var olduğunda anlamlıdır. “Saf” dinsel, “saf” ahlaki, “saf” hukuksal ya da “saf” ekonomik saiklerle yürütülen bir savaş mantığa aykırıdır. (Schmitt, 2006, s.55-56)



Schmitt'in siyaset felsefesinde öteki kavramı, ancak siyasal birliğin kriz anlarında karar vermesiyle ortaya çıkan karşıt gruplaşmaya işaret etmektedir. Bireysel olan Schmitt'e göre siyasalın alanına girmez.

“Dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da ortadan kalkar...Eğer halkın bir kısmı artık hiçbir düşman tanımadığını ilan ederse, duruma göre, bu halk kesimi düşman saffına geçmiş ve ona yardım ediyor demektir. Ama bu halde bile dost-düşman ayrımı ortadan kalkmış değildir. Eğer bir devletin yurttaşları kişisel düşmanları olmadığını iddia ediyorsa, bu iddianın sorumluluğu hiçbir ilgisi yoktur, çünkü bir bireyin siyasal düşmanı olamaz.” (Schmitt, 2006, s.71)

Bu bakış açısıyla denilebilir ki, kadın cinayetlerini politik kılan sadece birey olarak kadının karşısında yer alan eril düşünce değildir. Dost olan grup olarak kadınlar ve karşısında düşman olarak tesis edilen erkekler vardır.

Schmitt'in sadece dost-düşman ayrımı söz konusu olduğunda ötekinden bahsederek savaşı meşru görmesi, felsefesinde bu kadar katı ayrımlar yapan ve çatışmayı temel alan bir filozof için naif bir düşünce gibi görünmektedir. Oysa ki etnik, cinsel ya da dinsel anlamda karşıtlıkların da her zaman bir 'öteki'yi barındırdığı söylenebilir. Burada sorulması gereken "ötekinin ne zaman siyasal bir karşıtlık haline geldiği ve dost-düşman ayrımına denk düştüğü"dür. Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda bu konuya ilişkin şunu dile getirmiştir: "Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür." (Schmitt, 2006, s.57)

“Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından -dinsel, ekonomik, ahlaki ya da diğer karşıtlıklardan- alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal, (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki *yoğunluk derecesine* işaret eder. Reel dost-düşman ayrımı o derece güçlü ve tayin edicidir ki, bu ayrıma neden olduğu andan itibaren siyasal olmayan karşıtlık, 'saf' dinsel, 'saf' ekonomik, 'saf' kültürel ölçütleri ve saikleri arka plana iter.” (Schmitt, 2006, s.58)

Fakat sözü edilen karşıtlıklar arasında gerçekte her zaman olasılık olarak politik bir zıtlık mevcuttur. Örneğin kadın-erkek, alevi-sünni, Türk-Kürt, Müslüman-Hristiyan arasındaki karşıtlık politiktir. Bu karşıtlıkların görünürde dost-düşman ayrımına denk düşen bir gerçekliği olmasa da, birbirlerine karşıt olmaları bakımından her an dost-düşman ayrımının ortaya çıkması zemininde yer alırlar. Schmitt'in öteki ile savaşı zorunluluk değil, olasılık

olarak görmesi, ancak yine de savaş durumunu politik olanla ilişkilendirmesi gibi biz de sözünü ettiğimiz karşıtlıkların dost ve düşman kutuplara ayrılmalarını olası görüp pekâlâ bunların politik olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin kadın cinayetlerine baktığımızda bunların, dost-düşman ayırımına dayanan politik bir karşıtlıktan kaynaklanmadığı söylenebilir. Ancak bu durum mercek altına alındığında “kadın cinayetleri politiktir” söyleminin doğruluğu ortaya çıkar. Kadına şiddet siyaset ve basın-yayın gündeminden uzak tutulmakta, topluma ileildiğinde ise basın-yayın yoluyla iktidar tarafından pekiştirilmektedir. İktidarın kadına ve aile kurumuna olan bakış açısı nedeniyle daha çocukluktan başlayarak cinsiyet rolleri pekiştirilmekte, kız çocukları zayıf, çiçek, narin vb. sıfatlarla nitelenirken, erkek çocukları aslan, güçlü, yiğit gibi sıfatlarla yüceltilmektedir. Eğitim aracılığıyla kitaplarda kadının öteki olarak kurulması, iktidarın bilinçli olarak yürüttüğü bir politika olarak değerlendirilebilir.

Başka bir örnek olarak Samuel Huntington’ın tezine bakılabilir. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*’nda Soğuk Savaş sonrası medeniyetlerin kendi kimliklerini aramaya başladıklarını, bu durumda ülkelerin benzer medeniyet ve kültürlerle ittifak kurma eğilimlerinin arttığını, bundan sonra dünya üzerindeki işbirliklerinin ya da karşı mücadelelerin, ekonomiye veya politikaya değil, medeniyetler ve kültürler arası ilişkiye bağlı olacağını belirtmiştir. Her ne kadar Huntington, temelde karşı mücadeleleri politik olarak görmese de kültürlerarası karşıtlık ötekini inşa eden en önemli unsurlardandır. Medeniyetler çatışmasının dinler karşıtlığı boyutu da Schmitt’in ““saf” dinsel karşıtlığın dost-düşman ayırımına dönüşmediği sürece siyasal olmadığı fikri”nin sorgulanması gerektiğine yol açar. Çünkü Schmitt’e göre ancak savaş halinde yaşanacak olan dost-düşman ayrımı siyasal olabilir. “Dinsel topluluk sıfatıyla başka bir dinsel topluluğa karşı din savaşına girişen ya da başka türden savaşlar yürüten bir topluluk, dinsel olmanın ötesinde siyasal bir birimdir.” (Schmitt, 2006, s.57) Filistin meselesi dinde ötekileştirmenin siyasal olduğunu gösteren en net durumlardan biridir. Ancak Schmitt’in ifade ettiği gibi dinsel ötekileştirmenin savaş aracılığıyla dost-düşman ayırımına dönüştüğünde siyasal olana dahil olacağı fikri yerine, dinsel karşıtlığın olasılık olarak zaten her an bu dönüşümü barındırdığını, dolayısıyla her karşıtlığın aslında ötekini içerdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Başka bir örnek olarak

sınıf kavramını ele alıp görüşümüzü destekleyebiliriz. Schmitt'e göre sınıflar arası farklılık savaş durumu halinde siyasal karşıtlığa dönüşür.

“Marksist anlamdaki ‘sınıf’ da sözü edilen tayin edici noktada, yani sınıf ‘savaşını’ ciddiye alıp sınıfsal karşıtı gerçek bir düşman olarak gördüğü ve onu, ister devlet olarak devlete karşı, ister bir iç savaşta devletin içinde, mücadelesinin nesnesi haline getirdiği anda, salt ekonomik bir kategori olmaktan çıkıp siyasal bir birime dönüşür.” (Schmitt, 2006, s.57)

Ancak yukarıda örneklendirilen diğer karşıtlıklar gibi, sınıfsal karşıtlık da zaten kendi içerisinde diğerini öteki kılarak her zaman çatışma unsurunu içinde barındırır. Bu anlamda sınıfsal karşıtlık savaşa gerek duymaksızın zaten siyasaldır. Devletler arasındaki ekonomik farklılıklar ya da devlet içindeki ekonomik kategoriler Schmitt'in belirttiği gibi sadece salt ekonomik kategori değildir. Marksist anlamdaki sınıf, yalnızca somut bir savaş durumu ile siyasal olanın alanına girmez, sınıf olmak bakımından zaten bir çatışma ya da karşıtlık durumu barındırır. Marx ve Engels *Komünist Parti Manifestosu*'nda siyasal iktidarı şöyle tanımlar: “Gerçek anlamdaki siyasal iktidar, bir sınıfın başka bir sınıfı ezmek amacıyla örgütlenmiş iktidarındır.” (Marx ve Engels, 1997, s.38) Örgütlü iktidar savaş olasılığını içermekle birlikte sözü edilen savaş, somut olmak zorunda değildir. Marx'a göre proletarya bir sınıf olarak zaten burjuvazi ile tarih boyunca savaşım halinde olmuştur. Schmitt'in düşüncesi ise, kriz anlarında ortaya çıkan savaş ile sınıf kavramının siyasal olana dayandırılabilceği yönündedir. Marx ve Schmitt arasında her ne kadar böyle bir nüans olsa da uzaktan bakıldığında öteki kavramına ilişkin düşünsel benzerlik kurmak mümkündür. Öncelikle her ikisinin de siyasal olanda ötekinin yerini antagonistik bir ilişki biçimiyle belirlediği görülmektedir. Dolayısıyla hem Marx hem de Schmitt için siyasal olan öteki üzerinden kurulmakta ve biri diğerine indirgenemez olarak siyasal varlığını sürdürmektedir. Marx için burjuva ve proletarya arasındaki çatışmanın siyasal olana yaptığı gönderme, Schmitt'te dost-düşman arasındaki çatışmaya dönüşmüştür. Schmitt'e göre *Komünist Manifesto*'da yeni ve büyüleyici olan şey şuydu: “Sınıflar arası mücadelenin, sistematik olarak insanlık tarihinin tek ve nihai mücadelesine, burjuvazi ile proletarya arasındaki gerilimin diyalektik zirvesine doğru yoğunlaşması.” (Schmitt, 2014a:88) “...zıtlıkların nihai ve mutlak bir sınıf çelişkisine indirgenmesi, diyalektik sürece mutlak anlamda kritik bir an kazandırır.” (Schmitt, 2014a, s.90) Diğer yandan siyasal ilişkiler ağının maddi şeyler

üzerinden kurulması, bizi iki düşünür arasında düşünsel yakınlık kurabilmeye yöneltmektedir. Schmitt *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nde Marx'ın tarihsel süreci somut ve antagonistik biçimde ele almasına değinerek, bu konudaki yaklaşımını onaylar. Marksizmin "...büyüleyici yanı bilimselliği değil, Marx'ın insanlık tarihinin diyalektik gelişimi düşüncesini koruma tarzı ve bu gelişimi somut, bir defaya mahsus, içkin [*immanent*] bir organik kuvvetle kendi kendisini üreten, tezatlarla dolu [*antithetisch*] bir süreç olarak görmesiydi." (Schmitt, 2014a, s.83)

**1.3.3. Siyasalın Ortaya Çıkışında Savaşın Zorunluluğu Problemi:** Schmitt'in Marx'ı yücelterek vurguladığı "organik kuvvet" ve "kendi kendisini üreten süreç" Schmitt'in felsefesinde tartışılabilir bir noktadır. Öteki ile kurulan siyasal ilişkinin kendi kendisine mi yoksa zorunluluk sonucu mu ortaya çıktığı sorusuna Schmitt'in çalışmalarından çıkarılabilecek yanıt çok doyurucu görünmemektedir. Schmitt "kriz anı"nı siyasal olanın ortaya çıkışının koşulu olarak şöyle ifade etmiştir:

"Siyasal olan, her halükarda daima kriz anına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz anına odaklanmış bir gruplaşma daima tayin edici insani bir gruplaşma, yani siyasal birliktir. Gerçekten mevcudiyeti halinde, tayin edici ve egemen olan da bu siyasal birliktir. Egemenlikle kastedilen ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır." (Schmitt, 2006, s.58)

Schmitt kriz anı ile bir bakıma savaş olasılığına hatta savaşa işaret etmektedir. Duygu Türk'e göre Schmitt'in kriz anı ile kastettiği şudur: Savaş ihtimali ya da savaş "kriz" anlarına karşılık gelir. Kriz anı "siyasal birliğin" tehdit altında oluşudur. Siyasal birlik kriz anında olup olmadığına, eğer kriz anında ise dost- düşman ayrımının ne durumda olduğuna karar vermelidir. Bu bakımdan siyasal kavramı "karar alma kapasitesi"ne denk düşmektedir. (Türk, 2013, s.118) Eğer Schmitt'e göre kriz anı savaş anlamına geliyorsa, dost-düşman ayrımına varmak ya da ötekini inşa etmek için savaşın zorunlu olduğunu söylemek gerekir. Çünkü siyasal olan ancak kriz anlarında -kriz anı ile savaşa işaret ediyorsa- ortaya çıkmaktadır. Ancak Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda zaman zaman savaşın zorunlu olmadığına dikkat çekmiştir.

“Savaş kesinlikle siyasetin hedefi, amacı ya da içeriği olamaz; ama insanların davranışlarını ve düşüncelerini kendine özgü biçimde belirleyen ve bu yolla özgül bir siyasal davranışa neden olan, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdüren bir önkoşuldur.” (Schmitt, 2006, s.54)

Schmitt bu alıntıda savaşın hedef olmadığını diğer bir deyişle zorunluluk olmadığını ifade ederken, diğer yandan kriz anına denk gelen savaş ile ortaya çıkan siyasal fikrini savunmuştur.

“Siyasal ayırım, dost ve düşmanı ayırmaya dönük ‘siyasal karar’ın sonucudur ... sabit ve bu anlamda mutlak olan dostluk ve düşmanlık hallerinin verili olmayışıdır. Schmitt, kararı önceleyen değil, kararlarla birlikte ortaya çıkan bir ayırımı işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle, dost-düşman ayırımı ‘bir halkın başka bir halkla ilelebet dost ya da düşman kalacağı’ anlamına gelmemekte; belirli bir duruma özgü olarak yapılan ayırım, dost ve düşman kategorilerinin içeriğinin değişkenliğini de zorunlu değil fakat muhtemel kılmaktadır.” (Türk, 2013, s.119)

Duygu Türk’ün de belirttiği gibi dost-düşman ayırımı siyasal karar ile ortaya çıkar, siyasal karar ise kriz anlarında siyasal birliğin almak zorunda olduğu karardır. “Siyasal birlik ya dost düşman ayırımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (mutlakiyetçi anlamda değil) ya da siyasal birlik mevcut değildir.” (Schmitt, 2006, s.59) Schmitt’e göre egemenlik, ancak kriz anlarında karar alma yetkisini kullanarak dost-düşman ayırımını tayin ettiği sürece mümkündür. “Egemen, olağanüstü hale karar verendir.” (Schmitt, 2014b, s.13)

“Schmitt, siyasal birliğin karar alıcı, tayin edici niteliği var olduğu sürece dost-düşman ayırımının siyasal kategoriler olduğunu; siyasal birlik; ‘egemen’ niteliğini yitirdiğinde ise kaçınılmaz biçimde siyasalın ahlaklaşarak siyasal olmaktan da çıktığını düşünmektedir.” (Türk, 2013, s.126)

Öyleyse siyasalın varlığı için, siyasal birliğin kriz anında karar alıcı mekanizma olarak dost ve düşman ayırımını sağlaması gerekir. Kriz anı savaş durumuna denk düşüyorsa Schmitt’in söylediğinin aksine savaş siyasalın varlığı için zorunludur denilebilir. Siyasal birliğin sağlanması Schmitt’in “egemen” kavramına verdiği önemle paralellik gösterir. Egemen kavramını incelediği *Siyasi İlahiyat* çalışmasında Schmitt, egemenin yetkilerinin ne olduğuna ilişkin saptamalarda bulunur. “O, hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene

aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.” (Schmitt, 2014b, s.15)

Burada önemli olan Schmitt'in -savaş durumu zorunlu olsun ya da olmasın- egemenin vereceği kararı ve dost-düşman ayrımını önceden verili olmayan şeyler olarak görüp kehanette bulunmamasıdır. Schmitt Marx'a atfedilen “kahin” rolünün de kabul edilemez olduğunu ifade eder.

“Mutlak zorunluluk [*eiserne Notwendigkeit*] gibi bazı deyimler kullanmasına rağmen, Marx, yaklaşan olayları bir astronomun yaklaşan takımyıldızlarının hareketlerinin hesaplaması gibi hesaplamaz; aynı şekilde, o, psikolojist basının ona yakıştırdığı gibi, yaklaşan felaketler hakkında kehanette bulunan Yahudi bir yalvaç da değildir.” (Schmitt, 2014a, s.91)

“Marksist bilim, yaklaşan olaylara, mekanik olarak hesaplanıp kazanılmış bir zaferin mekanik kesinliğini yakıştırmaktansa, bunları zamanın akışına ve kendi kendisini üreten tarihsel olayların somut gerçekliğine bırakır.” (Schmitt, 2014a, s.84) Siyasal olanın somut gerçeklik üzerinden kuruluyor olması Marx'ta olduğu gibi Schmitt'te de önemlidir.

Marx için ötekinin inşası ile oluşan antagonizmanın temelinde yatan şey ekonomidir. Ekonomi siyasala yön veren unsur olmakla birlikte bu durum determinist bir ilişki anlamına gelmemektedir. Dost ve düşman olarak proletarya ve burjuvaziye karşı karşıya getiren şey ekonomidir. Schmitt için ise ekonomi siyasal olanla karıştırılmaması gereken bir kategoridir. “Siyasal düşmanın ... ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir.” (Schmitt, 2006, s.47) Ancak daha önce bahsedildiği üzere Schmitt'e göre ekonomik karşıtlık dost ve düşman ayrımını yaratıyorsa politik bir zemine dönüşebilir. Marx için ise ekonomi zaten politikanın itici gücü olduğu için başından beri dost-düşman ayrımını yaratan, ekonomik anlamda proletaryayı ötekileştiren unsurdur. Marx'a göre burjuva sınıfı proletarya tarafından ortadan kaldırılana kadar ekonominin yarattığı yabancılaşma devam edecektir. Schmitt için ise dost ve düşman birbirini yok etmek zorunda değildir.

**1.3.4. Dost-Düşman, Köle-Efendi İkiliği:** Schmitt'in öteki ile olan bu siyasal ilişki izleği bizi Hegel'in köle-efendi diyalektiğine götürür. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele aldığı köle-efendi diyalektiğinin temelinde tanınma mücadelesi yatar. Bu mücadelenin sonunda taraflardan biri kabul görecektir diğeri ise kabul etmekle yetinecektir. İlki efendi, ikincisi ise köle konumuna yerleşecektir. Ancak efendinin efendi olabilmesi için bir dolayımından geçmesi gerekir ki bu dolayım da köledir. Efendi köle dolayımıyla özbilince kavuşur. Özbilinç özgürlüğü beraberinde getirir. Daha yakından bakıldığında bu diyalektiğin, aslında insanlar arası ilk ilişkinin yani köle-efendi ilişkisinin tanınma ya da kabul görme eylemini tam olarak gerçekleştirmediği anlaşılır. "Kabul edilme"de taraflar zorunlu olarak birbirlerini tanımak zorundadır. Bir başka deyişle tanınma karşılıklı olmalıdır. Ancak Hegel'e göre bu ilişkide tanınma tek yönlüdür. Efendi özbilinç olduğunu köle aracılığıyla bilir; fakat köle, efendi için bir özbilinç değildir. Efendinin karşısında efendiyi tanıyan özbilinç değil nesne vardır. Efendinin tanınması için karşısında bir özbilinç olması gerekir. Kölenin özbilinç olarak efendiye kendisini kabul ettirmesi, efendinin kendisiyle çelişecektir.

"Bu nedenle, kendini kabul ettirme biçimi olarak efendiliği seçen, ama böylece, başlangıçta (savaşa girerken) amaçladığı noktaya yani 'bir insan tarafından kabul edilmiş bir insan olma' noktasına ulaşamayan Efendinin gerçek doyuma ulaşması imkânsızdır. Efendinin tragedyası, onun içinde bulunduğu açmaz, o halde, ortadadır." (Bumin, 1987, s.35)

Bu noktada Schmitt'in siyaset felsefesinde ötekine ilişkin görüşlerini Hegel'in köle-efendi diyalektiği ile birlikte düşünmek mümkündür. Schmitt'in dost diye ifade ettiği aynı siyasal çerçevede olan grup kendi siyasal kimliğini, Hegel'de efendinin köle dolayımıyla özbilince kavuşarak kendisini kurması gibi ancak ve ancak öteki, yabancı ya da düşman dolayımıyla kurabilir. Dost ve düşman arasındaki tanınma mücadelesi ile köle ve efendi arasındaki tanınma mücadelesi arasında elbette sadece biçimsel bir benzerlik kurulabilir. Çünkü Hegel tanınma mücadelesi sonunda taraflardan birinin diğeri karşısında köle olarak varlığını sürdürdüğünü belirtir. Oysa Schmitt için iki tarafın da diğeri boyun eğmeden varlıklarını sürdürmeleri esastır. Hegel kabul edilme mücadelesinde tarafların ölümü göze alarak bir savaşa girdiklerini belirtir. Schmitt için ise kabul görme her iki tarafın da birbirini kabul etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla tanınma mücadelesi Schmitt'e göre Hegel'de olduğu gibi tek yönlü değildir. Schmitt, Hegel'in özbilince sahip olanın tarihsel süreçte ilerlemeye

önderlik edeceği fikrinin iki boyutunun olduğuna, bu fikrin bazen tehlikeli bir hal alabileceğine işaret eder. Hegel'e göre kişi ancak ve ancak bilinçli eylem sayesinde kendisini bulur ve kendinde-varlıktan kendisi-için varlığa yükselebilir. Bu nedenle kişi dünya tarihinde yaratıcı rol oynamak için kendi eğilimlerinin farkına varmalıdır. Schmitt'e göre bu anlayış teoride zararsız görünse de pratik söz konusu olduğunda durum değişebilir. Somut politik eylem pratiğinde daha yüksek bilince sahip olanlar kendilerini öncü olarak görüp, dar görüşlülüğe karşı "objektif açıdan zorunlu olanı" kabul ettireceklerdir. (Schmitt, 2014a, s.86-87)

"İradeleri, özgür olmayanları da özgürlüğe zorlayacaktır. Pratikte bu, eğitim diktatörlüğüdür. Ancak eğer dünya tarihi sürekli ilerlemek zorundaysa, gerçeğe aykırı olan her şey sürekli olarak zorla ortadan kaldırılmak, dolayısıyla diktatörlük süreklilik kazanmak zorundadır. Hegel felsefesine göre oluş halindeki her şeyde var olan evrensel ikilik özellikle burada kendini gösterir: Hegelci gelişim kavramı, diktatörlüğe son verebileceği gibi, kalıcı bir diktatörlük de ilan edebilir. İnsanların eylemleri açısından daha bilinçli olanın, daha az bilinçli olan üzerinde hakimiyet kurabileceği ve kurmak zorunda olduğu hususu hep tartışma konusu olmuştur." (Schmitt, 2014a, s.87)

Daha önce tartışıldığı gibi Schmitt çalışmalarında savaşın, siyasetin hedefi olmadığını belirtir. Bu düşüncesinden kendi varlığını özbilinç ile devam ettirmek için ölüm kalım mücadelesine girmenin de zorunlu olmadığı fikri çıkarılabilir.

"İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez. Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama sadece siyasal bakımdan anlamlıdır." (Schmitt, 2006, s.69)

Schmitt'in "kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde" olduğu takdirde yok etmeyi onaylaması Marx ve Hegel'le paralel düşündüğünü gösterir. "...proletaryanın Marksist anlamda yalnızca burjuvazinin mutlak olumsuzlaması [*Negation*] olacağı söylenebilir." (Schmitt, 2014a, s.91) Hegel'e göre de köle-efendi mücadelesi varoluşsal bir mücadeledir. Ancak Hegel için savaş ya da bu mücadeleye girme Schmitt'in düşüncesinin aksine zorunludur.



Köle-efendi diyalektiğini Mouffe bağlamında “kurucu dışsal” kavramıyla düşünebiliriz. Mouffe’a göre özne kendisini inşa sürecinde mutlaka bir ötekiye ya da onu kuran bir dıştakine ihtiyaç duymaktadır. Benzer şekilde Hegel’e göre de efendi, köle var olduğu sürece var olacaktır. Efendi, tanınmak için -ki bu tanınma özbilinç olarak var olmayı beraberinde getirir- köleye ihtiyaç duyar. Köle, efendiye bir dış, bir eklentidir; ancak efendiyi var eden bir eklentidir. Efendinin durumu insanlığın özbilincine ulaşmasındaki trajediye işaret eder. Diğer önemli bir husus da kölelik ya da efendiliğin Hegel bakımından aslında tözsel şeyler olarak düşünülmemesidir. Karşı karşıya kalan iki insandan, tanınma mücadelesinde korkmayıp ölümü göze alan taraf, kendisini efendi olarak “kurar”. Burada kendisini var etme biçimi süreç içinde şekillenir ve tarihsel olarak belirlenmiş değildir. Schmitt için de dost ve düşman önceden verili şeyler değildir.

“Dost-düşman ayrımının farkına varılması ve anlaşılması imkânı, dolayısıyla duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetkisi, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündür. Bir uç durum olan çatışmayı ancak sürece katılanlar kendi aralarında çözebilirler; somut çatışmada yabancının başkılığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine, bu nedenle de kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olup olmadığına ancak çatışmanın taraftarları bizzat karar verebilir.” (Schmitt, 2006, s.48)

**1.3.5. Devletler Arasında Çoğulcu, Devlet İçinde “Bir”ci Yaklaşım:** Hegel devleti sarsılmaz bir otorite olarak görür ve bireysel karşı çıkışların bu düzen içerisinde eritilmesi gerektiğini vurgular. Bu bakımdan Hegel felsefesinde öteki, tıpkı Schmitt’te olduğu gibi, kendisini ancak varoluşsal mücadelede yoğun olarak gösteren, ancak devletin devamı söz konusu olduğunda çoğulcu anlayışın aksine tekliği savunması bakımından aynılıklar içinde yok olmaya yüz tutan bir kavramdır.

“...tek tek bireylerin devlet içerisindeki konumu, bu yönetime ve onun gerçek istikrarına kendilerini bağlamak ve tabi kılmak zorunda olmaları şeklindedir, çünkü artık karakterleri ve yürekleriyle tek tek bireyler, etik güçlerin biricik varoluş tarzı değildirler. Bunun tersine, halis devletlerde olduğu gibi, bireylerin zihinsel tutumlarının bütün ayrıntıları, öznel kanıları ve duyguları bu yasa koyucu düzen tarafından yönetilmek ve onunla uyum içerisine getirilmek durumundadır.” (Hegel, 1994, s.181)

Hegel gibi Schmitt de siyasal birlik fikri ile aynı toplum içinde farklılıklara dayalı bir siyaset anlayışının önünü kapamıştır. Schmitt’e göre devlet içte huzuru sağlamakla yükümlüdür,

çünkü siyasal birlik olan devlet, varlığını ve birliğini ancak bu vasıtayla sürdürür. Fakat devlet kritik anlarda eğer varsa iç düşmanı tespit ederek önlem almak zorundadır. Bu durumda devletin iç düşman ilanı söz konusudur. “Düşman ilan edilenin davranışına bağlı olarak bu durum, iç savaş, yani içte barışın hüküm sürdüğü, mülki sınırları belli ve yabancılara karşı kapalı olan, örgütlenmiş siyasal birlik olarak devletin çözülüşünün ilanıdır. İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir.” (Schmitt, 2006, s.65)

“Devletin birliği sorunlu hale geldiğinde, yurttaşlar kendileri için katlanılmaz olan durumu ‘yeniden normalleştirmek’ için birlik yaratmaya katılma görevini üstlenmelidirler. Bu da ‘devletin etiği’ kavramının, normal durumlarda devlete yönelen en üst sadakat bağının yanı sıra ‘devlet olmaya yönelme görevi’ anlamını da barındırdığını ve Schmitt için devlete yönelmeyen sadakatin iç savaş tehditi anlamına geldiğini göstermektedir. Öyleyse, etik ile devletin ilişkisi, siyasal birliğin farklı alanlarında farklı biçimler almaktadır: Normal durumda somut düzene içkin olan ve devlete sadakatle şekillenen etik, devletin birliğini –yeniden- kurma gerekliliğinde, kurucu edim kararını –yeniden- almayı da gerektirmektedir.” (Türk, 2013, s.166)

Siyasal birliğin sağlanması için meydana gelebilecek olan iç savaş farklılıkların ortadan kaldırılması ile mümkündür. Dolayısıyla öteki ile bir arada olmayı mümkün kılan siyaset anlayışı ancak içte birliğin sağlanarak, dışarıdakinin düşman olarak kabul edilmesiyle olanaklı hale gelir. Halkın kendi içerisinde homojen bir yapı oluşturarak ötekini bertaraf etmesi gerekir. Aykut Çelebi Schmitt’in bu görüşünü şöyle özetler: “Schmitt’e göre demokrasi gerçek anlamını sadece bu özdeşlikte bulur. Hatta daha da ileri giderek, demokraside esas unsurun siyasal homojenlik; ikinci olmazsa olmaz koşulun heterojen unsurların gerektiğinde ayrılması ya da ayıklanması olduğunu söyler.” (Schmitt, 2006, s.15)

Schmitt’in ancak ve ancak ötekinin varlığı ile mümkün olan siyaset anlayışının ulus içinde değil, uluslararasıda mümkün olduğu görülmektedir.

“Schmitt için dost ve düşman ayrışmasının daimi bir karakterde oluşu, ‘tümlük’ oluşturmayacak bir kurguya dayandığını da gösterir. Schmitt’te siyasal olanın ‘çoğul bir evreni’ zorunlu kıldığı hatırlanırsa, ‘siyasal’ anlamda savaş, her tür istisnanın bertaraf edilerek homojen tümlüğün inşa edilişi olarak düşünölmeye elverişli değildir. Aslında –Badiou’nun tabiriyle söylemeyi denersek- Schmitt’in kuramı Bir’ci değildir; fakat siyasal birliğı amaç edinir.” (Türk, 2013, s.214)

Bu çerçevede demokrasi Schmitt için iki durumu bir arada barındırır. Siyasetin imkânı, devlet içinde homojenliğin sağlanması, ülke sınırları dışında ise dost-düşman çatışmasının sürdürülmesine bağlıdır. Bir yandan siyasal birliğin sağlanması bakımından ötekinin birlik içerisinde yok edilmesi gerekirken, diğer yandan siyasal olanın koşulu olarak birliğin, karşısında bir öteki inşa ederek varlığını koruması gerekir.

“Schmitt’in ‘demokrasi’ anlayışı, hem demokratik özdeşliğin birlik içi ‘homojenliği’ gerektireceğini ve hem de ‘öteki’si olmayan bir demokrasinin mümkün olmayacağı önermesine dayanmaktadır ... bir demokrasi daima birilerini dışarıda bırakarak kendisini vareder. İşte bu anlamıyla ise ‘öteki’ demokrasinin varlık koşuludur; yani bir demokrasi ‘öteki’siz varolamamaktadır.” (Türk, 2013, s.152)

Schmitt için siyasetin ya da demokrasinin öteki olmaksızın olamayacağı anlayışı çalışmamızın çıkış noktası için önemlidir. Ancak siyasal olanın antagonistik bir anlayışla temellendirilmesi gerektiğini vurgulasa da, Schmitt siyasetin birlik üzerinden kurulduğu fikrine dayandığı için öteki kavramı problemlili hale gelmektedir. Çalışmamızda “ötekilerin varlıklarını koruyarak bir arada olmalarını sağlayan siyasetin imkânı nedir?” sorusuna aradığımız yanıt Schmitt’in felsefesinde uluslararası alanda cevabını bulur. Oysa politika ulus içinde de ötekilerle bir arada olmamızı gerektiren bir alandır. Nazi Almanyasına hukuk danışmanlığı yaptığı düşünülürse Schmitt’in ulus içinde ötekini kapsayan bir politik evren anlayışının aksine, siyasal birliğin sağlandığı güçlü bir egemenliği ön plana çıkarması şaşırtıcı gelmemektedir.

**1.3.6. Evrensellik ve Liberalizm Eleştirisi:** Schmitt’in güncelliğini koruyarak siyaset felsefesine yaptığı en önemli katkılardan biri siyasetin evrensellik üzerinden yapılması gerektiğine vurduğu darbedir. Schmitt siyasal kavramının kendisinin zorunlu olarak çoğulculuğa gönderme yaptığını belirtir. Siyasal birlik ancak başka siyasal birlikler söz konusu olduğunda anlamlı hale gelir. Aksi halde siyasetten söz etmek mümkün değildir. Devletin varlık koşulu ve devamı için siyasal birliğin kurulması gerektiğine değinmiştik. Her devlet kendi siyasal birliğini kurmak zorunda olduğundan, devlet kavramı var olduğu sürece farklı siyasal birlikler, buna bağlı olarak da öteki ve siyaset var olacaktır.

Bütün bir insanlığı kapsayan “dünya devleti” anlayışını Schmitt reddeder. Bu bakımdan Habermas çizgisinin savunduğu evrensel siyaset anlayışı ve liberalizmin siyasete bakışı Schmitt’in politik evrenine ters düşmektedir.

“Siyasal kavramının karakteristiğinden, devletler dünyasındaki çoğulculuk doğar. Siyasal birlik, düşmana dair gerçek bir olasılığı, yani varolan başka bir siyasal birliği gerektirir. Bu nedenle devlet kurumu var olduğu sürece, yeryüzünde hep birden çok devlet olacaktır; tüm yeryüzünü ya da insanlığı kavrayan bir ‘dünya devleti’ söz konusu olamaz. Siyasal dünya çoğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil değil.”(Schmitt, 2006, s.74)

Schmitt insanlık kavramının, evrenselliği savunanların tutunduğu bir kavram olduğunu, bu kavramın siyaseti ortadan kaldıran apolitik bir duruma işaret ettiğini düşünür. Tüm devletleri kapsayan insanlığa dayalı bir siyaset fikrinde, siyasi birliğe dayanan bir devlet anlayışı, birbirleriyle mücadele eden halklar ortadan kalkacaktır. Birbirini öteki olarak görmeyen tarafların olmadığı bir dünyada ise siyasetin imkânı söz konusu değildir. Liberalizm evrensel “insanlık” fikri nedeniyle Schmitt’in anladığı anlamda siyasal birlik kavramından uzaktır. Siyasal birlik kavramı siyasal kavramının içerisinde zorunlu olarak yer alır. Çünkü siyasal birlik sayesinde dost-düşman tarafları belirlenir ki bu da siyasal olanın kendisini bize verir. İnsanlık kavramında herkesin birbiriyle dost olduğu bir siyaset fikri yatar, dolayısıyla siyasalın kurucu unsurlarından olan düşman liberalizmde dışarıda bırakılmıştır. Liberalizm tüm insanlığı ve devletleri kapsayan tek ve evrensel bir siyasal birlik öngörür. Oysa Schmitt’e göre dost ve düşman karşıtlığı siyasal birliklerin karşıtlığı anlamına gelir ki bu belirleme evrensellik anlayışından tamamen uzaktır.

“Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar biçimde tekil bir birlik olamaz. Çünkü eğer tüm halklar, dinler, sınıflar ve diğer insan toplulukları, aralarında herhangi bir çatışmayı imkânsız kılacak biçimde bir araya gelmişlerse, yeryüzünü kapsayan bu imparatorlukta herhangi bir iç savaşın çıkma olasılığı da ebediyen ortadan kalkmış demektir. Yani dost-düşman ayrımı ortadan kalkar; geriye sadece siyasetten arındırılmış bir dünya görüşü, kültür, medeniyet, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat, eğlence, vs. kalır, ama ne siyaset ne de devlet olmaz.” (Schmitt, 2006, s.74)

Bütün insanların eşit olduğu ve tüm insanlığı kapsayan bir siyaset anlayışı teorinin ötesine geçemeyecektir. Liberalizmin bu düşüncesi Schmitt için gerçekleşmesi imkânsız apolitik bir yaklaşımdır.

Schmitt'e göre, demokrasi ise bütün insanları kapsayan eşitliğe dayalı bir yönetim biçimi değildir. "Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın -gerektiğinde- elenmesi veya imha edilmesi, demokrasi kavramına içkindir." (Schmitt, 2014a, s.25) Schmitt için demokrasilerde siyasi birliğin sağlanması ancak türdeş olmayanın ya da ötekinin bertaraf edilmesiyle olanaklı hale gelir. Eşitlik fikri açısından öteki bir tehdit unsuru olarak görülmektedir. O halde denilebilir ki eşitlik daima Schmitt için eşitsizliği barındırır. Ona göre demokrasi, demokratik niteliğini kaybetmeden kendi içinde tehdit yaratabilecek olanları dışlayabilir. "...ister barbar veya uygarlaşmamış olarak adlandırılınsın, ister ateist, aristokrat veya karşı-devrimci olarak, haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar da şimdiye kadar genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadılar." (Schmitt, 2014a, s.26) Herkesin ekonomik, ahlaki vb. açıdan eşit ve aynı olduğu bir siyaset tasarımı liberalizmin iyimser dünya görüşüdür. Böyle bir yaklaşım, Schmitt'e göre, düşünsellikten öteye geçemez. Çünkü burada ötekini düşman olarak tesis eden siyasetin imkânı ortadan kalkmış, herkesin birbirini kucakladığı bir insanlık cenneti yaratılmıştır.

"Her yetişkin insan, yalnızca insan olması nedeniyle, *eo ipso* [kendiliğinden] diğer bütün insanlarla siyasi açıdan eşit haklara sahip olmalıdır. Bu liberal bir düşüncedir; demokratik değil... Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini [*die Menschheitsdemokratie*] koyar. Günümüz dünyasında, bu insanlık demokrasisinin hakim olduğundan asla bahsedilemez. Başka hiçbir sebeple olmasa bile dünyanın, devletlere, çoğunluğu ulusal açıdan türdeş, kendi içlerinde ulusal türdeşlik temelinde demokrasiyi uygulamaya çalışan, ama esasen herkese eşit haklara sahip birer yurttaş olarak muamele etmeyen devletlere bölünmüş olmasından dolayı yoktur." (Schmitt, 2014a, s.27-28)

Liberalizmin iddia ettiği gibi insanların siyasetten soyutlanarak sadece insan olmaları vasfıyla bir arada eşit biçimde yaşamaları mümkün değildir. Aksine her insan yöneten ya da yönetilen olarak bir şekilde siyasete dahil olmak ve siyasal alanda varlığını ortaya koymak zorundadır. Modern demokratik devletler öteki ile bir arada eşitlik zemininde yaşanabilen bir toplum tasarımı gerçekleştirdiklerini savunsalar da bu sadece görünüşte böyledir. Gerçek ise, ulusal bakımdan türdeşliğin sağlanmak istendiği, yabancı veya azınlık olanların ulusal türdeşlik içerisinde eritildiği ya da eritilemediği takdirde iç tehdit olarak algılanıp dışlanarak

ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bir siyasal kavrayıştır. Bu durumda evrensel eşitlik iddiası ortadan kalkmıştır. Siyasaldan söz edebilmek için bütün insanların eşit olduğu bir evren tasarımı yerine, tarafların belirlendiği, karşıdakinin öteki olarak konumlandırılıp dost ve düşman kategorilerinin oluşturulduğu bir yapıdan yola çıkmak zorunludur. Liberalizm ise devlet ve siyasetin imkânını ortadan kaldırarak ahlak ve ekonomi alanında görüş belirtmekten ileri gidememiştir.

“Demokrasi Schmittyen perspektifte tarihsellikten, toplumsallıktan, halktan bağımsız bir şekilde her insan için, evrensel bir biçimde, ahlaki bir ilke imiş gibi talep edilemez. Liberalizmin yanılması budur. Demokrasi belirli bir politik birlikte uygulanabilir. Bu politik birlik için de müzakere kurucu değildir.” (Kardeş, 2015, s.250)

Liberalizm, bireyin özgürlüğünü ön planda tuttuğu için devlet bireyden sonra gelmektedir. Schmitt için bu bakış açısı siyasalın itici gücü olan siyasal birlik anlayışına ters düşer. Çünkü liberalizm yurttaşlar arasında birliği sağlayacak, gerektiğinde yurttaşları feda edecek güçlü bir iktidar ya da egemen fikrini reddeder. Schmitt bu bakımdan liberalizmin, güçlü devlet anlayışından uzak olduğunu belirtir. Demokratik yönetimler her bir bireyin aynı ölçüde değerli ve eşit olduğu anlayışını barındırmaz. Schmitt için bireylerin tek tek değerli birer varlık olarak düşünülmesi, onun kamusal birey anlayışına da ters düşer. Birey kendi tekilliği ile devlet içinde bir konuma sahip değildir, aksine devlet için devlet içinde kamusal birey olarak değerli bir varlıktır. Liberalizm ise kamusal bireyin ortadan kaldırıldığı bir anlayışı savunur, Schmitt’in liberalizmi eleştirmesinin temel nedenlerinden biri budur. Apolitikleşme anlamına gelen evrensellik iddiası, aynı zamanda devletlerin ortadan kalktığı bir duruma işaret eder. Oysa Schmitt için “...her devlet teorisi çoğulcudur.” (Schmitt, 2006, s.74) Ancak buradaki çoğulculuk devlet içerisinde değil devletler arasındaki çoğulculuktur. Devlet kendi içinde birlik halinde iken, devletler arasında ise çoğulculuk olmalıdır.

## 2. BÖLÜM

### KOZMOPOLİTİZM

#### 2.1. KOZMOPOLİTAN SİYASET FİKRİNİN KÖKLERİ:

**2.1.1. Antik Yunan:** Yunanca *kosmopolitês* sözcüğünden türetilen kozmopolitizm, “dünya yurttaşı” anlamına gelmektedir. Tüm insanların tek bir topluluğu üyesi olabileceklerine inanan bu felsefi görüş, insanları büyük bir dünya toplumunun yurttaşı olarak görür. (Cevizci, 2002, s.627) Kozmopolitizm, ahlaki ve sosyo-politik felsefede birçok önemli görüşü tanımlamak için kullanılmıştır. Kozmopolitizm ile ilgili farklı perspektifler olsa da tüm kozmopolit görüşler siyasal bağlılıklarına bakılmaksızın, tüm insanların tek bir topluluğun vatandaşı olduğu (ya da olabilmeleri) fikrini paylaşır. (Kleingeld ve Born, 2002)

Kozmopolitizm bir evrenselcilik anlayışıdır ve bu anlayışın temelinde insanın insan olmak bakımından toplumu oluşturan yegâne varlık olduğu inancı yer almaktadır. Evrenselcilik Rönesans dönemde doğa yasalarının yüceltilmesi biçiminde karşımıza çıkarken Aydınlanma döneminde akıl, evrenselliği sağlayan unsur olarak görülmüştür. İnsan temelinde evrensel bir bütün oluşturma anlayışı zaman içerisinde farklılık gösterse de yukarıda sözü edildiği üzere, tüm insanların tek bir topluluğun vatandaşı olma fikri kozmopolitizmin dayanağıdır.

Kozmopolitizm anlayışı Antik Yunan’a ve Kinik filozof Sinoplu Diogenes’e kadar götürülebilir. Farklı tarzıyla felsefe tarihinde iz bırakan Diogenes’e nereli olduğu sorulduğunda “Dünya yurttaşım” (*kosmou politês*) cevabını vermiştir. Kinikler için kozmopolitizm, bireylerin herhangi bir yere ait olmaması, her yerin bireyin yaşam alanı olabileceği yönünde bir inancı barındırıyordu. Diğer yandan yalnızca siyasal anlamda bir aidiyetsizlik değil, aynı zamanda toplumsal yapının dışında kalmayı içeren bir kavram olarak kullanılıyordu. Kiniklerin kozmopolitizm vizyonu belirli bir insan kentine bağlılığı olmayan bir göçebelik biçimi olarak negatif anlam içeriyordu. (Benhabib, 2013, s.27)

Kozmopolitizm fikrinin her ne kadar Antik Yunan’a dayandığını söylesek de Platon ve Aristoteles’in bu konuda farklı düşündükleri görülmektedir. Platon ve Aristoteles’in politik

evreninde kozmopolit anlayış yadsınmaktadır. Siyasal alanda yurttaş, evrenselliğin aksine ‘polis’e bağlıdır. Hatta her insanın aynı ortak alanda evrensel bir yurttaşlıkta birleşmesi, Platon’un siyasette öteki olarak değerlendirdiği bireyler nedeniyle imkânsızdır.

“Platon ve Aristoteles’in kozmopolitanizme karşı olduklarını unutmamak gerekir. *Polis* kültüründe insan kendisini öncelikle ve temelde belli bir kent ya da *polis*in yurttaşı olarak düşünür ve yabancıya düşman muamelesi yaparak, bu kentin ortak iyiliği ve refahı için çalışırdı. Başka bir deyişle, onun iyi ve mutlu bir yaşam arayışı kentin kaderinden ayrılmaz durumdaydı.” (Cevizci, 2002, s.627)

Aristoteles insanı polise ait bir varlık olarak görmekte, polis dışında sadece hayvanların ve Tanrıların yaşadığını düşünmektedir. İnsan hayvanlardan ve Tanrılardan farklı bir varlık olmak bakımından ayrılır. Bu nedenle *kosmos* ve *polis* bir değildir. *Kosmopolites* de gerçek anlamda bir vatandaşa değil, başka türlü bir varlığa işaret eder. (Benhabib, 2013, s.26)

Kozmopolitizm düşüncesinin siyasal anlamda ilk ortaya çıktığı dönem, Büyük İskender ve Helenizm dönemidir. Diğer kültürlerin eski anlamda “barbar” olarak görülmediği, farklı kültürlerle Yunan kültürünün kaynaştığı bu dönem, geleneksel inanışlardan kopuşu temsil eder. Yunanlılar artık diğer kültür ve medeniyetlerden üstün oldukları düşüncesinden sıyrılmaya başlar. Bütün insanlar insan olmak bakımından aynı doğaya sahiptir. Yine bu dönemde polislerin önemini yitirmesiyle –polisler tamamen ortadan kalkmamış, halkın toplumsal yaşamını devam ettirdiği yer olarak varlığını sürdürmüştü, ancak egemen yapı olarak insanların bağlı olduğu bir alan olma özelliğini yitirmişti- insan bir birey olarak varlığını sürdürmeye başladı. Bu nedenle eskiden var olan kamusal yaşamın artık birey için bağlayıcılığı kalmamıştı. Bu çerçevede siyasal yapı eskisi gibi polis üzerinden tanımlanabilecek bir bütün olmaktan çıkmıştı. Bu değişimlerin siyasal alandaki yansıması bakımından insan, “diğer insanlarla ortak bir doğaya sahip olduğunu gösteren evrensel insanlık düşüncesine ve bunun uzantısı olan kozmopolitizme yöneldi.” (Ağaoğulları, 2009, s.390)

Stoacı felsefenin Yunanlı ya da barbar olsun tüm insanların eşitliğini savunan kozmopolit anlayışı, Helenistik dönemin ruhuyla paralellik göstermektedir. Siyasal alandaki bu değişimler Stoacılar da siyaset ve felsefesinin farklı bir bakış ile değerlendirilmesi gerektiği inancını doğurmuştur.



Kiniklerde olumsuz bir anlam taşıyan, –başta polis olmak üzere tüm siyasal yapıların reddedilmesi- Platon ve Aristoteles’te karşı çıkılan kozmopolitizm kavramı daha sonra Stoacılarla beraber biçim değiştirerek varlığını sürdürdü. Stoacılar bu kavramın pozitif bir anlama doğru evrilmesinin önünü açtı.

**2.1.2 Stoacılık:** Günümüzde kozmopolitizme dair fikirlerin ana kaynaklarından biri olarak Stoacı düşünceye işaret edilmektedir. Zenon’un öncülüğünü yaptığı, Helenistik dönemde önemli izler bırakan Stoacı felsefe, Platon’un düşüncesinin aksine *polise* bağlı bir yurttaşlar topluluğunu reddetmiştir. Stoacılığa göre olması gereken “evrensel yurttaş” ya da insan düşüncesidir. Bu bakımdan Stoacılar *polis* ve *kosmos* düşüncesi birleştirilmiştir. Stoacılar önce birey polisin yurttaş olmasıyla ya da kamusal yaşamda yer almakla değer kazanırken, Stoacılarla beraber bu durum polisin bağımsız bir siyasal alan olma özelliğini yitirdiği, bireyin ahlak üzerinden tanımlandığı bir yapıya dönüşmüştür. (Ağaoğulları, Türk, Yalçınkaya, Yılmaz ve Zabcı, 2011, s.153)

Doğa yasalarının Tanrı’nın yasaları olduğunu düşünen Stoa felsefesi, insan eliyle oluşturulmuş kanunlardan çok doğanın kanunlarının kozmopolitizmi sağlayan asıl etken olduğunu dile getirmiştir. Tanrı’nın tüm insanlara bahsettiği akıl (*logos*) sayesinde politik eylemlerin doğaya uygun biçimde gerçekleştirilmesi gerektiğine inanmışlardır. Başka bir deyişle, doğa ile *logosun* uyumundan erdemli davranış ortaya çıkar ve bu da siyasal alanda olması gereken şeydir. “Ussal bir yapısı ve gidişi olan ‘doğanın yasasına uymak’ Stoa ahlakının temel ilkesidir.” (Gökberk, 1979, s.20) Ahlak ve siyasetin Stoacı düşüncede kozmopolitizm etrafında bir arada olduğu görülmektedir. Siyaset insanlara en iyi biçimde hizmet etmeyi gerektirir. Bu da erdemli bir davranıştır.

Bununla birlikte Stoacıların, siyaseti düşüncelerinin merkezine aldıkları ya da siyaseti çok önemli gördükleri söylenemez. Stoacılar için polisin önemini kaybetmesi aynı zamanda polisle birlikte politik özgürlüğünü var eden yurttaş anlayışının da yavaş yavaş ortadan kalkmasına yol açmıştır. Ancak bu, Kiniklerin siyasal alanı reddeden bakış açısından farklıdır. Stoacılar göre özellikle bilge olarak adlandırılan kişiler toplumsal yapı içinde gerektiğinde devlet ile olan bağları kurmalıdırlar.

Stoa felsefesi bir yandan bireyciliği ön plana çıkarmakta, diğer yandan da evrenselliği yüceltmektedir. Bireycilik ve evrensellik kavramları bir arada çelişik durmasına rağmen, Stoacılar bireyi toplumdaki uzaklaştırmadıkları için bu iki kavramı düşüncelerinde tutarlı biçimde temellendirmişlerdir. Ahlak bakımından bireyin mutluluğu önemlidir. Ancak birey toplum ile bir arada düşünüldüğü için, bu mutluluk Hedonizme varan bir ahlak öğretisi gibi değildir. İnsanın kendi gibi olan diğer insanlarla bir arada yaşaması gereksinimi, diğerleriyle aynı doğada olması (logosa sahip olma ve bunun Tanrı tarafından herkese sunulmuş olması) onu diğerleriyle “kardeş” kılmakta ve insanın evrensel yönünü ortaya çıkarmaktadır. Tüm insanların eşit olduğu anlayışı da bu temele dayanmaktadır.

“Stoa’nın bu tanrısal-doğal yasa anlayışı, siyasal düzeye uygulandığında, tek bir dünya devleti (*kosmopolis*) ile dünya yurttaşlığı (*kosmopolities*) düşüncelerine yol açar. Üstelik kosmopolitizm, Stoa ahlak öğretisinin bir sonucudur. Çünkü bu öğreti, insanların doğa ile, evren ile uyum içinde yaşamalarının gerekliliği üzerinde durur. Burada sözü edilen evren tanrısal yasaların hüküm sürdüğü ve bütün insanların kardeşçe yaşadığı evrensel devlettir, yani *kosmopolis*’tir. Stoacılar göre, bütün insanlar evrensel aklından pay almış olduklarından ve böylece doğal yasayı kavrayabileceklerinden, tek bir dünya devletinin gerçekleşmesi gerçekten mümkündür. İnsanların farklı devletlere bölünmüşlüğü ortadan kalkması için aklın egemen olması yeterlidir.” (Ağaoğulları, 2009, s.430)

Stoacıların tüm insanların kardeş olduğu inancına götüren tanrısal yasa anlayışı, hukuka bakış açılarını da belirlemiştir. Doğal hukuku savunan Stoacılar aslında doğal olan tanrısal yasanın her şeyi belirlediğini, neyin yapılabileceğini ve neyin yapılmaması gerektiğini, iyi ve kötünün ayrımını dolayısıyla hukuksal olanın ölçütünü verdiğine inanırlar. Şimdiye kadar toplumda varlığını sürdüren *nomoslar* farklı polislerin farklı biçimde işleyişinden hareket etmiştir. Oysa Marcus Aurelius’un *Düşünceler*’de belirttiği gibi, ortak bir akla yani logosa sahipsek, hukuk da tüm insanlar için ortak olmalıdır. Bu da herkesin ortak bir yönetime sahip olması, herkesin dünya vatandaşı olması ve evrenin aslında bir kent olması anlamına gelir. (Aurelius, 2006, s.12)

Helenistik dönemin politik anlayışı ile Stoacı düşüncenin felsefi anlayışı arasında paralellik vardır. Hem dönemim siyasal bakışında hem de Stoa felsefesinde insanların her türlü farklılığı yok sayılır, tüm insanlar eşit biçimde tek bir şemsiye altında birleştirilerek dünya yurttaşlığına vurgu yapılır. Romalı düşünür Plutarkhos *Moralia* (Ahlak) adlı eserinde bu konudaki düşüncesini aktarmıştır.

“Stoa çığrının kurucusu Zenon, ‘Cumhuriyet’ başlıklı çok beğenilen bir kitap yazmıştır. Bu kitapta öne sürdüğü ilkeye göre, dünya üzerinde yaşayan insanların başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve uluslara ayrılmamalı; madem ki yaşam ve evren - ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi- bütün insanlar için aynıdır, insanların tümü de birbiriyle yurttaş sayılmalı...(dır.) Zenon’un bir rüyaya benzer hayalini İskender gerçekleştirdi... dünyanın bütün halklarını bir krater içinde kaynaştırırcasına birleştirdi... herkesin yeryüzünü kendi yurdu olarak görmesini, ... insanlardan iyilerine akraba, kötülerine de yabancı olarak bakmasını istedi.” (Plutarkhos’dan akt. Zekiyan, 1982, s.73)

Stoacı anlayışa göre herkes din, dil, etnik köken gözetilmeksizin aklın yasaları ile Tanrısal olan doğa yasalarına uygun davrandığı sürece dünya vatandaşıdır. İnsanlar dünya vatandaşı olma statüsüne doğal yollarla değil, sonradan eğitim yoluyla ulaşırlar. Tutkularının kendisini yönlendirmesine izin vermeyerek, logos ve doğa arasındaki uyumu yakalayan insan bilgelik yoluna girmiş olur. “Zenon’a göre ‘toplum halinde yaşamak doğal gereksinimini’ bilge kişi ‘dostluk’ ve ‘insanlık’ çerçevelerinde gidermelidir. *Dünyayurttaşlığı* –kozmpolitik- yüksek ahlaksal bir idealdir Stoa için.” (Gökberk, 1979, s.21) Bu bakımdan siyaset herkes için mümkün olan bir alan değildir. Ancak bilge kişiler siyasal alanda söz sahibi olabilirler.

“Yani, her ne kadar Kosmos’un Tanrısal, Akılsal düzeninin içerisinde teoride tüm insanlar eşit ise de, bu düzeni tam olarak kavrayıp ona göre yaşayan bazıları, diğerlerine göre bu ‘eşitliğin’ daha üst tarafındadırlar. Dolayısıyla, Stoacıların etik anlayışı iyi ve kötü arasında mutlak bir karşıtlık kurarken, bu eksen üzerinden insanları bilgeler ve cahiller olarak böler.” (Ören, 2017, s.308)

Öyleyse Stoacılar kozmpolitizmin dayanağını oluşturan eşitlik kavramını bilge olanlar ve bilge olmayanlar arasındaki eşitsizlik nedeniyle sorgulamaya açık hale gelir. Günümüzde kozmpolitizm kavramı ötekinin aynılaştırıldığı, ötekinin öteki olmağının yok edildiği bir bakış açısı olmak bakımından eleştirilmektedir. Stoacılar’da ise kozmpolit çerçeve ötekini de barındırmaktadır. Ancak bu içerik olumsuz bir anlama gelmekte, siyasal alanı cahil olan ötekilere kapatmakta, diğer yandan kozmpolitizm kavramının kendisiyle de çelişmektedir. Kosmopolis sadece bilgelerin yurttaş olarak yer aldığı bir alana dönüştürülmektedir. Teoride Tanrı’nın tüm insanlara sunduğu logos sayesinde insanların evrensel eşitliğini savunan Stoa felsefesi, pratikte bilgelerin ötekiler üzerinde egemen olduğu bir anlayışa dönüşür. Bireylerin mutluluğunu savunan Stoacı görüş, ötekinin maruz kaldığı bu durumun mutsuzluğa neden olabileceği düşüncesini göz ardı eder. Çünkü onlara göre “Yazgı”

-Tanrı'nın başlattığı ve belli bir amaca doğru hareket eden süreç ya da logos- insanın farkında olduğunda bireysel mutluluğu yakalamasını sağlayan itici güçtür. Sürecin gidişatını kabul etmek ve bunun Tanrı'nın planı olduğunu görmek bireysel mutluluk için önemlidir.

Bu durumda denilebilir ki Stoacı yazgı fikri ötekilerin yazgılarına boyun eğip, o durumda olmalarını kabul etmeleri gerektiğini söyler. Öteki olarak ezilen bir insan, bu yaşam biçiminin Tanrı'nın planı olduğunu görüp buna göre hayatına devam ederse, logosa uygun davranacak ve böylece bireysel içsel mutluluğu yakalayacaktır. Stoacı düşünce ötekini siyasal yaşam başta olmak üzere, birçok yaşam alanından yazgı fikri nedeniyle soyutlaştırmaktadır. Hatta öteki ve egemen arasındaki siyasal ilişki biçimini görmezden gelmekte, kabul ettiği düşünüldüğünde ise öteki ve egemen ilişkisini ya da mevcut iktidar ilişkilerini sürekli olarak yeniden üretmektedir. (Ağaoğulları, 2009, s.433)

Stoacılarıdaki "...çeşitli kentlerin hukukları arasındaki farkları aşan ve bunun yerine doğanın rasyonel biçimde kavranabilen yapısından kaynaklanan bir düzen düşüncesi, Hıristiyanlıktaki evrensel eşitlik öğretisiyle birleşir. Stoacıların doğal hukuk öğretisi, Hıristiyanlıktaki insanların kentine karşı Tanrı'nın kenti idealine ilham kaynağı olur." (Benhabib, 2013 s.27) Hıristiyanlığın yeryüzündeki tüm insanları "kardeş" olarak gören dini bakış açısı Tanrı'nın karşısında herkesin eşit olduğu inancını beslemiştir.

**2.1.3. Aydınlanma:** Aydınlanma dönemi çağımız kozmopolitizminin asıl zemini olarak görülebilir. Bu dönemde kozmopolit anlayış henüz yoğun biçimde siyasetle bağlantısı bakımından ele alınmamış olup, daha çok bireylerin özgürleşmesine ve akla verilen öneme vurgu yapar. Aydınlanma Çağı, insanlık tarihinde "aklın yüceltilmesine" işaret eder. Kant'ın 1784 yılında kaleme aldığı "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt" adlı makalesinde yer alan '*Sapere aude!* Aklını kendin kullanma cesaretini göster!' sözü, Aydınlanma döneminin mottosu olmuştur. Bireysel aklın kullanımından yola çıkılarak, insanlığın bütün halinde en iyi olana doğru ilerleyeceğine duyulan inanç bu motto ile pekiştirilmiştir.

"Özellikle Fransız Aydınlanmacıları, aklın tek tek bireylere özgü en üstün yeti olduğu anlayışıyla yetinmezler ve akla kendiliğinden bir değer atfedip onun genel geçer, nesnel bir ilke olduğunu ileri sürerler. Bunun anlamı, düşünebilen bütün özneler, bütün uluslar, bütün dönemler ve bütün kültürler için aklın tek ve bir olduğudur." (Ağaoğulları ve diğerleri, 2011, s.520)

Aklın evrensel bir değer olarak görülmesi, eşitliğe dayalı evrensel siyaset anlayışının en önemli nedenlerinden biridir. Ortak akıl, ortak siyaset fikrini beraberinde getirmiştir. Akıl, eşitliği temel alan, siyasal özün ortaya çıkarılmasını sağlayacak bir yeti olarak yüceltilmiştir. Her ne kadar insan doğasının iyi olduğuna dair şüpheyle yaklaşan Aydınlanma düşünürleri olsa da, çoğu, ahlak ve siyaset arasında olumlu bir ilişkiyi benimsemiştir. İnsanların doğası gereği kötü olmadığı, aklın yönlendirmesi ile toplumların doğru ve adil olana ulaşabileceği inancı, birbirlerine iyi davranan erdemli insanlar ve toplumların olduğu görüşünün savunulmasının yolunu açmıştır. Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz* isimli çalışmasında insana duyduğu güveni şu şekilde dile getirir: “...insan soyunun belli bir zaman boyunca erdeme doğru ilerlediğini, ama hemen ardından kötülüğün ve sefaletin içine tekrar geri sürüklendiğini düşünmek akla uygun değildir.” (Kant, 2010, s.51)

Hem Voltaire hem de Diderot için erdem, insanların değişmez evrensel ahlak ilkelerini kavrayıp birbirlerine iyilik yapmalarıdır. Evrensel ahlak kurallarının varlığı kabul edildiğinde, doğal hukuk öğretisinin benimsenmesiyle doğal (hukuksal) yasalar ile doğal (insani) haklar kavramları gündeme gelir.

“Bu yasalar ya da haklar da, belli bir toplumla değil, fakat tüm insanlıkla ilişkilendirilir ... Filozofların bu yaklaşımları, Aydınlanma düşüncesinin bir genel eğilimi olarak hümanizmi (insancılık) ve kozmopolitizmi içinde barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda, **savaş karşıtlığının** filozoflar arasında çok yaygın olduğunu belirtmek gerekir.” (Ağaoğulları, ve diğerleri, 2011, s.523)

Evrenselci Aydınlanma düşüncesi, Schmittyen anlamda bir ötekinin varlığını kabul etmez. Çünkü tüm insanlığı kucaklayacak kozmopolit siyaset anlayışı, dost ve düşman ayırımına dayanan bir ötekiyi dışarıda bırakır.

Eşitlik, Aydınlanma düşünürlerinde çelişkili bir kavram olarak değerlendirilebilir: Bir yandan bireysel akıldan yola çıkıp, evrensel bir değer olarak akla ulaşmak ve bu akıl ile siyasette liberalizme kapı aralamak, diğer yandan ise insanlar arasında eşitliğin tam anlamıyla gerçekleşeceğinin ütöpik olduğunu düşünmek. Diderot’ya göre, mutlak anlamda bir eşitlikten ya da sosyo-ekonomik bir eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Voltaire’e göre,

“Hepimiz insan olarak eşitiz, ama toplumun eşit üyeleri değiliz. (...) Bazı Sofistlerin moda haline getirdikleri insanların sözde eşitliği, çok tehlikeli bir düştür. Bir efendi için otuz tane ırgat olmazsa, toprak ekilip biçilemez. (...) İşçi ya da ırgat, temel ihtiyaçlara muhtaç olmalıdır ki çalışsın; çünkü insanın doğası böyledir. Bu büyük sayıdaki insan yoksul olmalıdır, ama sefalet içinde bulunmamalıdır. (...) Bütün insanlar eşit olurlardı, eğer gereksinimleri olmasaydı. Türümüze özgü bu zayıflık, bir insanı bir başkasına muhtaç kılar; gerçek kötülük, eşitsizlik değil, bağımlılıktır.” (Voltaire'den akt., Ağaoğulları, ve diğerleri, 2011, s.527)

Voltaire'in bu sözleri, işçi-burjuva, köle-efendi vb. biçimde ötekini barındırır. Ancak öteki siyasal anlamda tasarlanan bir varlık değil, insan doğasının gereği olarak öyle olan bir varlıktır. Aydınlanmanın siyasal kurgusu, halkın siyasal otorite olarak kabul edilmesi üzerinedir. Ancak eşitlik kavramındaki çelişkili durum, halk söz konusu olduğundan bir kez daha karşımıza çıkar. Cumhuriyetten dem vuran aydınlar, monarşik yönetime karşı ses çıkarmaz ya da despotik yönetimleri eleştirmelerine rağmen, aydın despotizminden kaçamazlar. Aydınlanmanın ilkelerini benimsemiş monarşik bir iktidar yapısı, aydın despotizminin nedenidir. Liberal bir siyasal düzen talep ederken, özgürlük anlayışını yok sayarak, tüm insanlığa aydınlanmanın ilkelerini dayatmakta ısrar etmişlerdir.

Liberalizmin temellerini oluşturan aydınlanma dönemindeki siyasal bakış, bütün insanların iyiliğini kapsayacak, özgür, adaletli, barışçıl bir düzenin sağlanmasıyla ortaya çıkabilecek mutlu toplumların oluşmasını talep ediyordu. Örneğin,

“Kant'a göre, politika felsefesi, uluslararası hukuk düzenine dayanan bir cumhuriyet teorisi inşa etmelidir ve hukuku reformla geliştirme anlayışı, tarihsel bir dünya barışı politikası ile zenginleştirilmelidir...politika felsefesi bir devletin sınırlarının ötesine uzanır ve adil bir dünya barışı düzenini 'en yüksel politik iyi' olarak sunup, onu insanın en önemli hedefi haline getirir.” (Kersting, 2010, s.77)

Özgürlük, eşitlik, hukuk vb. kavramlara dayanan kozmopolit bakış açısı, özellikle bilimsel gelişmelerle beraber ticaretin yaygınlaşmasına ve ulus sınırlarını aşmasına yol açmıştır. İktisadi kozmopolitizmin temellerinin de bu döneme rastladığı görülmektedir. Ticaretin küreselleşmeye doğru evrilmesi, kozmopolitizmin ekonomik anlamda evrenselliğe açılan kapısı haline gelmiştir.

## 2.2. KOZMOPOLİT DÜŞÜNCENİN İKİ ÖRNEĞİ: KANT VE HABERMAS

**2.2.1. Kant'ta Kozmopolitizmin Antagonizmden Türetilmesi:** Kant'ın kozmopolitizm vizyonunu, uluslararası hukuku ve insan haklarını tesis ederek tek tek devletleri aşip tüm bireyleri kapsayan adalet ve eşitliğe dayalı bir düzen olarak değerlendirebiliriz. *Kosmos* ve *polites* kelimelerinin bir arada değerlendirilmesinin yarattığı gerilim, Kant ile kısmen aşılmış görünmektedir. Her ne kadar evrensellik fikri ile dünya vatandaşlığı savunulsa da bireyler belli bir toprak parçası üzerinde yaşamakta ve öncelikle o toplumun birer üyesi olmaktadır. Diğer yandan bireylerin bu sınırları aşarak dünya vatandaşı olması talebi de, toprak parçasının dışında düşünmeyi gerektirmektedir. Ancak Kant kozmopolitizm kavramını uluslararası hukuk ve insan hakları düzeyine taşımakla bu ikilemin azaltılmasına farklı bir yön kazandırmıştır.

“Sınırları belli bir topluluğun vatandaşı olmak ile kozmopolitizm arasındaki söz konusu gerilimler, on sekizinci yüzyıl sonlarında, Kant, kozmopolitizmin Stoacı anlamını canlandırıp, terime onu Aydınlanma projesinin merkezine oturtan yeni bir nüans kattığı zaman dönüşüm geçirdi. “Kozmopolit” teriminin vatandaşlığın inkarı olmaktan çıkıp “dünya vatandaşlığı haline dönüşmesi ve kozmopolit haklar şeklinde yeni bir insan hakları tasavvuruyla bağlantılandırılması da Kant’la birlikte söz konusu oldu.” (Benhabib, 2013, s.28)

Kozmopolitizm, Kant felsefesinin siyasal ayağını oluşturan zemindir. Kozmopolitizm ile ilgili düşüncelerini “Kozmopolitan Bakış Açısından Evrensel Bir Tarih Fikri” çalışmasında ele alan Kant’ın siyaset felsefesinde, barış ve hukuk temelinde gerçekleşecek kozmopolitik anlayış, dünya vatandaşlığı için tesis edilmesi gereken bir düzen olarak tasarlanmıştır.

Kant her ne kadar insan aklına güven duyduğunu her fırsatta dile getirirse de, insanın siyasal alanda antagonistik bir varlık olarak yer alma potansiyelinin farkındadır. Sığ bir Kant okuması, Kant’ın insan doğasına yönelik fikrinin olumlayıcı olduğunu, insan doğasının Kant’a göre iyi olmasından dolayı akla güven duyduğunu gösterebilir. Ancak Kant bunun aksine, insan doğasının toplumdaki antagonizmi yaratan en temel güç olduğunu dile getirir. İnsan hayvansal yanını, doğanın kendisine verdiği akıl ve irade özgürlüğü ile aşabilir. Hatta insandaki bu sadece arzulayan hayvansal yan olmasaydı, onun yeteneklerinin gelişmesi mümkün olmazdı. İnsan doğasının ilkel yönü, insanın ahlaki ayrımlar yaparak doğruyu

bulmasını sağlayan bir güç olarak düşünölmelidir. Akıllı varlıklar sınıfı olarak insanlar, kendilerinde bulunan akla dayalı yetenekleri geliştirdiğinde birey olarak değil, tür olarak ilerlemenin önünü açacaklardır. Bu noktada antagonizma kavramı önemlidir. Kant, “Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” çalışmasının dördüncü önermesinde antagonizmayı, insanın “toplumdışı toplumsallığı” olarak ifade eder.

“Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin sebebi olur. Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayla tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu apaçıktır. İnsanda toplumsallaşma eğilimi vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur.” (Kant, 1982, s.120)

Kant’ın kozmopolitizm fikri, antagonizmanın sağlıklı bir biçimde aşılması gerektiği üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan Kant’ın siyasette ele aldığı antagonizma kavramı radikal demokrasinin ya da Schmitt’in antagonizminden farklı bir yönde seyretmektedir. Her şeyden önce Kant için antagonizma, kozmopolitizmin gerçekleşmesi için ön koşuldur. Yukarıdaki alıntıda “sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin sebebi olur.” cümlesi, antagonizmanın, kozmopolitizmi doğurduğunun en açık örneklerinden biridir. Toplum dışılığın sebebi olarak antagonizma bir disipline girmek zorundadır. Kant bu fikrini ağaç metaforuyla şöyle dile getirir: “...bir ormandaki ağaçlar da, birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlarlar ve birbirinin yukarı doğru büyümelerine sebep olurlar. Böylece düz ve güzel büyürler; oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayrık koyveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır.” (Kant, 1982, s.122) Antagonistik boyutun aşıldığı bir siyaset anlayışı, Mouffe için anti-politik bir bakış açısıdır. Antagonizmanın ötesinde bir yapı kurma girişimi, siyasetin asıl dinamiklerini oluşturan unsurları göz ardı etmektir.

Savaş Kant’a göre, doğanın bir aracıdır. Devletler savaş sonrası yaşadıkları sarsıntı ve yıkıntının ardından, aklın yolunda ilerlendiği takdirde bu kötü tecrübeler olmadan da yaşanabileceğini anlarlar. Kant bu bakımdan insan türünün hedefinin anlaşılması için savaşı araç olarak kullanır. Kant’a göre, savaşın doğanın bir aracı olduğunu anlamak da ancak aklın



kullanımına yönelen yeteneklerle anlaşılabilir. Kant'ın sözünü ettiği yeteneklerin ortaya çıkarılması süreci bireysel değil, türsel bir gelişimdir. Tek tek insanların değil, insanlığın başarısıdır. Diğer yandan savaş, insanların başka toplumlardan korunmaları için devletin oluşumunu hazırlayan bir güçtür. Kant'a göre, karşısındakini öteki olarak gören her kültür, ötekinin yarattığı baskıdan ancak bu yolla kurtulabilir. Schmitt ise savaşı en uç siyasal araç olarak değerlendirir. Savaş dost ve düşman ayrımının olasılığını gözler önüne serer ve siyasal anlamda tehdit olabilecek ötekine karşı tedbir almayı gerektirir.

Her ne kadar Kant savaşın yaşanmasının olası durumlarından söz etse de nihayetinde politik düşüncesini barışçıl bir düzenin kurulması üzerine inşa etmiştir. *Edebi Barış*'ın üçüncü maddesinde kozmopolitizm ve misafirperverlik/konukseverlik (*Wirtbarkeit*) kavramlarının bir arada değerlendirmesini yapar. Burada kozmopolit hukukun evrensel misafirperverlik şartlarına tabi olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla konukseverlik kavramı etik ile bağlantısından çok hukuka dayandırılır. Konuk olmak hukuksal bakımdan bir hak olarak değerlendirilir. Konukseverlik ülkeye gelen bir yabancıya cömertçe davranmak değildir. Konukseverlik bütün insanların hakkı olarak görülür. Ülkeye gelen yabancının mahvolma (*Untergang*) tehlikesi varsa, o kişi kabul edilmeli ve düşmanca davranılmamalıdır. Ancak böyle bir tehlike yoksa ülkede ağırlanması reddedilebilir. Önemli olan her insanın ziyaret hakkına sahip olduğunu görmektir. Yeryüzünün ortak sahibi olarak insanlar bu hakka sahiptir ve insanlar birbirlerinin varlığına hoşgörülü olmak zorundadırlar. (Kant'tan akt. Benhabib, 2013, s.29)

Kant'ın bu değerlendirmesinde bir öteki olarak misafirin kozmopolit düşünce içerisinde haklarının korunması gerektiğini görüyoruz. Kant'ın ötekisi Schmittyen ya da Mouffeçu anlamda ötekinden farklıdır. Öteki, evrensel dünya yurttaşı olarak görülür ve siyasetin itici unsuru olmak yerine evrensel haklar çerçevesinde herkesle eşit olarak düşünülür. Bu bakımdan Kant'ın kozmopolitizm anlayışının siyasal manada hem olumlu hem de olumsuz yönü vardır. Evrensel insan hakları açısından olumlu bir öteki kavrayışı, diğer yandan siyasalın kurucu unsuru olarak çatışmanın kalktığı ve ötekilerin aynılaştırıldığı bir çerçeve görülmektedir. Ona göre siyaset ilişkisi müzakere temeline dayanmalı, uzlaşmacı olmalıdır. Kant'ta çatışma olgusal olarak var olan bir durumdur ve olgusal olarak var olan bu çatışma

uzlaştırılmalıdır. Çatışmanın olgusal olarak var olduğuna ilişkin düşüncesini Kant'ın şu sözlerinden çıkarabiliriz: İnsanlar arasındaki eşitlik, onların sahip olduğu şeylerin nitelik ve niceliğine göre oluşan büyük eşitsizlikle uyumludur. Böylece birinin mutluluğu büyük ölçüde diğersinin iradesine dayanır; örneğin fakirinki zengininkine. Biri diğersine itaat etmek zorunda kalır; örneğin çocuk ebeveyne, kadın kocasına. Tüm bunlara rağmen hepsi uyruk olarak yasa karşısında eşittir. (Kant, 2010, s.35) Kant burada eşitsizliğin olgusal olarak var olduğunu ve dolayısıyla da çatışmanın mevcudiyetini vurgulamıştır. Ancak siyasetçinin görevi, var olan çatışmayı uzlaştırmaktır. Bunu ise şöyle gerçekleştirmelidir: Devletin görevi vatandaşların dışsal ilişkilerinde, onun kendini gerçekleştirmesine imkân tanıyan özgür ve akılsal bir kamusal alan yaratmak ve bu kamusal alandan beslenen hukuk tesis etmektir. Vatandaşın dışsal ilişkilerinde özgürlüğü güvence altına alınmalıdır. Siyaset adamı kamusal yasalar karşısında herkesin eşit olduğunu bilmeli ve çatışmayı uzlaştırmaya dönüştürmelidir. Kant'a göre kamu refahı devletin en üstün yasasıdır. "Kant uluslar arasında barış durumunu oluşturma konusunda iyimser bir görüşten yana tavır takınır, fakat bu durum sadece taraflar arasında yasaya dayalı ilişkilerle mümkün olabilir." (Çotuksöken, 2006, s.57)

Bu açıdan Kant için, siyasal ilişkinin dost-düşman ayrımı üzerinden temellenen bir ilişki olmadığını söyleyebiliriz. Kant için önemli olan "biz" kavramıdır. Dost-düşman gibi karşıtlık yaratacak ayrımlar uzlaşma ile ortadan kaldırılmalı ve siyaset "biz" kavramı üzerinden yapılmalıdır. Politik felsefesinde Kant'ın epistemolojisi de etkili olmuştur. Bilen özne nesnel bilginin oluşum sürecinde tam bir otonomiye sahiptir. Burada bir "ben kavramı kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Kant bundan kurtulup genel-geçer bilgiyi inşa etmek için, bilmenin özneler arası kamusal karakterde olduğunu söyler. Bunu sağlayan herkesin ortaklaşa paylaştığı "aklın transandantal ilkesi"dir. Ben'den Biz'e, Biz'den tüm insanlığa geçer. Bu açıdan Kant için siyaset Schmitt'de olduğu gibi dost-düşman ayrımına ya da Mouffe'da olduğu gibi biz/onlar karşıtlığına dayanmaz.

**2.2.1.1. Derrida'da Konuksever(er/mez)lik Düşüncesi:** Konukseverlik ve öteki ilişkisinde Kant'tan farklı bir yol izleyen Derrida, "*Konuksever(er/mez)lik*" çalışmasında "daha konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz" (Derrida, 1999b, s. 51) şeklinde bir ifade ortaya koyar.

Derrida konukseverliğin her zaman tehlikeli bir risk barındırdığını dile getirir. Buradaki risk misafirin kimliğinin kesin olarak bilinmeyiştir. Ev sahibi misafiri buyur ettiğinde öteki ile karşı karşıya kalmanın yanında, tehdit veya riskle de karşı karşıya kalma durumu ortaya çıkar. Derrida *On Cosmopolitanism and Forgiveness* çalışmasında mülteci hakları ve etik konukseverlik arasındaki ilişkileri inceler. Derrida'ya göre Kant'ın öncelikle kozmopolit hukuku sınırsız evrensel misafirperverliği kapsayacak şekilde genişlettiği görülmektedir. (Derrida, 2001, s.20) Ancak konukseverlik herkese koşulsuz sığınma hakkı tanıdığına ev sahibi için bazı sorunlar ortaya çıkabilir. Bu nedenle konukseverlik bazı koşullara dayanmak zorundadır. Misafirin ikamet etme haklarıyla ilgili bazı sınırlamalar olmalıdır. (Derrida, 2001, s. X) Koşullu konukseverlik hakların yanında yasalarla belirlenmiş bir durumu ifade eder. Hem konuk ya da öteki hem de ev sahibi ya da egemen bu yasalar çerçevesinde ve belli koşullara dayanarak ilişki kurmalıdır.

Koşullu konukseverliği Kant'tan yola çıkarak ele alan Derrida, koşullu konukseverliğin kendi kendini çürüten kavramsal bir çelişki içerdiğini dile getirir. Kant'ta konukseverlik düşüncesi hukuka dayalı bir sınırlamayı ifade eder. Derrida bunu şöyle dile getirir: "Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına işaret eder; yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir." (Derrida, 2005, s.34.) Konukseverliğin konukseverliğe dönüşme riski her zaman vardır. Koşullu konukseverlikte ev sahibi egemen olan ya da efendidir. Bu bakımdan kurallar ve öteki ile birlikte yaşama şartları ev sahibi tarafından belirlenir. Misafir ya da öteki, ev sahibinin bir ek olarak kurduğu dışsal bir unsur haline geldiğinde ise bu şartlarda artık konukseverlik imkânsız bir hal alır. Konuğun içeri buyur edilmesinin koşulu, ev sahibinin konuk tarafından efendi olarak tanınması talebi, ev sahibinin kendi evinde kendisine yabancılaşmaması, kendisiyle özdeş kalmasıdır.

"Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin dost olarak *ağırlanmasıdır*, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, *host'un, Wirt'in*, kabul eden veya barındıran ya da *iltica hakkı verenin patron*, evin efendisi

olarak kalması, *kendi evinde kendi* otoritesini koruması, kendini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, *oikonomia*'nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, otel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin *kendisinin* yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani *kendi evinde kendi-olmayı*, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır. (Derrida, 1999b, s. 48)

Diğer yandan ev sahibinin misafiri tehdit olarak görmesi, aslında ona karşı uyguladığı bir şiddeti içerir. Ev sahibi misafirin kuralları ihlal edebileceği düşüncesiyle gözünü misafir üzerinden ayırmaz. Şiddet içeren bu ilişki biçimi konukseverliği imkânsız hale getiren bir başka gerçekliktir. Bu noktada konukseverlik düşüncesi konuksevmezliğe doğru evrilir.

“Konukseverlik kendini yok etmekten ‘başka bir deyişle, kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan’ ya da kendini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık kılmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve bir deneydir.” (Derrida, 1999b, s.48)

Derrida “*Konuksev(er/mez)lik*” çalışmasında Batı metafiziği çerçevesinde konukseverlik kavramını yapısöküme uğratar. Konukseverlik kalıplaşmış bir düşünce sistemince oluşturulmuş kavramdır. “Derrida’ya göre “konuksev(er/mez)lik” aporiasını aşmak için geçmişe; fakat bastırılan, yaşam hakkı tanınmamış, ötekileştirilmiş, tehir edilmiş bir geçmişe dönmemiz gerekir.” (Işıklı, 2015, s.59) Derrida konukseverlik düşüncesini etiğin alanına çeker. Daha önce değinildiği üzere Kant için konukseverlik hukukun problemidir, etiğin değil. Derrida için saf, koşulsuz bir konukseverlik etiğinden söz etmek mümkün değildir. Bu düşüncesini etiği “ilk felsefe” olarak nitelendiren Levinas’ın, şiddetin olmadığı bir etik ilişkinin mümkün olduğu görüşünden yola çıkarak serimler. Levinas “başka” ya da “öteki” ile ilişkiyi etik üzerinden kurarken politik alanı dışarıda bırakır. Çünkü ona göre etik ve politika birbirinden ayrı alanlardır. Siyasetin her zaman savaşa dönüşme olasılığı vardır ve savaş halinde etik değerler göz ardı edilir. Levinas’a göre öteki ile ben ya da başka ile aynı arasındaki ilişki, eleştirdiği sistem içerisinde ‘Ben’in ‘Başka’sını kendi içinde erittiği bir ilişki biçimidir. Derrida’nın ev sahibinin özdeşliğine ilişkin görüşü, Levinas’ta Ben’in ya da aynının özdeşliğine dönüşür. *Başka’nın İzi* çalışmasında Levinas benin en üst dereceden

özdeşleşme olduğunu dile getirir. (Levinas, 2003a, s.130) Bu özdeşleşlikte Ben, kendisi olmayan Başka'yı da kendisiyle aynı kılmaya çalışır.

Bu ilişki biçimi etik alanda başkanın aynı olana boyun eğmediği ya da ötekinin ötekiliğini yitirmediği bir anlayışa dönüştürülebilir. Ötekinin “alerji” yaratan bir durum (Levinas, 2003b, s.120) olarak görülmesi ya da aynı olanın başka olana tahammül edememesi problemi bir kenara bırakılırsa, sonsuz başka ile etik bir ilişki kurmak mümkün hale gelir. Ev sahibinin konuk üzerinde baskı ve şiddet yaratan özdeşliğinden diğer yandan aynı olanın kendisi olmayı dışarıda bırakan bakış açısından sıyrılmak bize başkasının aynı olana indirgenemez farklılığını gösterecektir. Sonsuz başka karşısında ben ya da aynı olan egemenlik kuramaz. Çünkü aynı, sonsuz ben ile ilişkisini bir öz olarak bilinç ile kavrayamaz. Sonsuz Başka'nın aynı olana dönüştürülemezliği, temalaştırılamazlığı karşısında Ben “sorumluluk” hissetmeye başlar. Bu sorumluluk ötekinin talebine karşılık verme sorumluluğudur. Ya da ötekinin durumunu ve konumunu, yardım isteğini anlama sorumluluğu. Bu sorumlulukla birlikte aynı olan öteki ile karşı karşıya kalır. Bu karşılaşma iki tarafın yüz yüze kurduğu bir ilişkiyi doğurur. Başka artık bir yüz haline gelir. Ancak bu yüz gören, fakat görünmeyendir. “O görür ama kendisi görünmez kalır ve tam da bu yolla, ilişkiye girerken kendini çeker.” (Levinas, 2003b, s.121)

Levinas Başka'nın görmenin nesnesi haline gelmemesi durumunu “*épiphanie*” kavramı ile dile getirir. Başkanın görünür bir yüz olarak kavranamaması onun sonsuzluğuna işaret eder. Derrida'ya göre koşulsuz konukseverlik de Levinas'taki öteki ile kurulan sonsuz ilişki biçiminde kendini gösterir. İçtenlikle konuğu ağırlama ve onunla etiğe dayanan sonsuz bir ilişki kurma söz konusudur. Derridacı açıdan ev sahibi ya da Levinas'ın bakış açısından Ben her zaman sonsuzca konuğa ya da ötekine karşı sorumludur ve ötekinin indirgenemez farklılığının kavranması da artık ona karşı ev sahibi gibi davranmayı güçleştirir. Bu ilişki biçimi zamanla konuğun ev sahibinin yerini almaya başladığı bir hale dönüşür. Çünkü ev sahibi bir yabancıya, kim olduğu bilinmeyene kapılarını hiçbir şart olmadan açar ve onun karşısında egemen olmaktan vazgeçer. Konukla olan ilişkinin her zaman olumsuz sonuçlar doğurabileceği riski ve konuğun ev sahibinin egemenliğine son vererek neredeyse artık kendisinin yabancı bir yerde ev sahibi konumuna gelmesi etik ilişkiyi sekteye uğratar.

Ötekinin ev sahibi karşısındaki yeni konumu Derrida'ya göre şiddet içeren bir ilişkiyi açığa çıkarır ve bu durumda etiğe dayanan bir konukseverlik ilişkisinden artık söz edilmez.

**2.2.1.2. Kant'ta Evrensel Anayasa ve Ötekinin Edilgen Vatandaşlığı:** Kant iyiye doğru gelişmeyi zaman zaman duraksayan ancak asla kesintiye uğramayan bir durum olarak değerlendirir. Bu doğuştan gelen göreve ve akla dayanır. Kant'ın bu yaklaşımı, insanlığın bir bütün olarak değerlendirilmesini, insanın ülkenin değil dünyanın yurttaşı olmasını öngörmektedir. Bu nedenle Kant'ta evrensel bir anayasadan bahsetmek mümkündür. Kendisi bunu şöyle ifade etmiştir:

“İnsanlar her yere yayılmış bir şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er ya da geç aklın buyurduğu bir baskıya yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve sivil bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Aynı şekilde devletler birbirlerinin topraklarını ele geçirmek ya da birbirlerine boyun eğdirmek uğruna yaptıkları savaşlar ve bu savaşların çaresizliği yüzünden kendileri istemeseler de eninde sonunda kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. (Kant, 2010, s.53-54)

Hiçbir devlet başka bir devlete kendi bağımsızlığı ve toprak bütünlüğü konusunda güvenmez. Hiçbir devlet diğerini boyun eğdirme konusundan kesinlikle vazgeçmez. Çıkış yolu, tek tek her devletin uymak zorunda olduğu kamusal yasalarla bir halkların hukuku durumunu kurmaktır. (Kant, 2010, s.55)

Pierre Hassner'a göre “Kant'ın politik felsefesi tek cümleyle özetlenebilir: Cumhuriyetçi yönetim ve uluslararası örgütlenme. Daha karakteristik Kantçı terimlerle, bu politika felsefesi hukuka dayalı devlet öğretisi ve ebedi barış öğretisinden ibarettir.” (Hassner, 2010, s.82) Devlet kategorik imperatife yani herkesin ortak paylaştığı akla, aklın ortak taleplerine bağımlıdır. Kategorik imperatifin üç ünlü formülasyonu vardır: özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık. Bu formülasyon adalet ilkelerine de işaret eder. Üçüncü formülasyon “amaçlar krallığı” ilkesidir: her zaman bir amaçlar krallığının genel yasalar koyan üyesiymiş gibi eyle. Toplumsal ve politik örgütlenmeye işaret eden bu formülasyon içsel otonomi yani ahlak ile dışsal otonominin yani hukuk ve politikanın pratik akıl temelinde çakışmasını ifade eder. (Çörekçioğlu 2010, s.8-9) Kant ahlak ve hukukun birliğine dayanan bu tür politik örgütlenmeye cumhuriyet demektedir. Kant'a göre cumhuriyet ideal örgütlenme biçimidir. Cumhuriyet ortak bir amaç altında toplanan ve pratik aklın ilkelerinde akılsal olarak uzlaşan

bireylerin oluşturduğu bir ideal topluma gönderme yapar. Bu ideal, politik eylemlerimizi yönlendirerek düzenleyici bir ilke olarak iş görür. Bu eylem ilkesi bir kez benimsenince (insanlar aklını kullanma cesareti gösterince) normatif bir kamusal alanı adım adım tesis etmek ve bu kamusal alandan kaynaklanan reformlarla ideal cumhuriyete adım adım yaklaşmak mümkün olur. Kant bu cumhuriyeti bir dünya cumhuriyeti olarak tasarlamaktadır. Cumhuriyet politik olarak vatandaşların ortak iyisine hizmet eden ideal devlettir. Bu devlet demokratik bir hukuk devleti olmalıdır. “Buna göre ideal devletin temelinde özgürlük, eşitlik ve sözleşme gibi ilkelerin bulunduğu açıktır.” (Kersting, 2010, s.73)

Siyasette farklılıkların ya da ötekinin temsili konusundan Kant’ın düşüncelerinden şunları çıkarabiliriz: Siyasetin farklılıklar üzerinden temellendirilmesi, bir açıdan bu farklı grupların mutluluğunu sağlayacaktır. Ancak Kant’a göre mutluluk ilkesi hem ahlak hem de siyaset alanında kötü sonuçlara yol açabilir. Mutluluk her bireyin ya da bir grubun kendileri doğrultusunda, kendileri için istedikleri bir ilkedir. Yani mutluluk ilkesi evrensel herkes için geçerli bir ilke olmaktan uzaktır. Bu nedenle de mutluluk ilkesi, evrensel ilkelerle hareket etmeleri gereği bakımından hem ahlak hem de siyaset için kötü sonuçlar doğurabilir. Kant bu konuda şöyle bir örnek vermiştir: “Egemen, halkı kendi anlayışı doğrultusunda mutlu kılmak ister ve böylece bir despota dönüşür; buna karşılık halk kendi mutluluğunu elde etmeye yönelik evrensel insan arzusundan vazgeçmek istemez. Ve böylece isyankâr olur.” (Kant, 2010, s.45) Kant’a göre, siyaset temsil etme ilişkisine dayanır. Bu açıdan siyaset düzenleyici bir ilişkidir. Her ne kadar Kant, ötekini konuk olarak koşullu da olsa kabul etmeye dayanan bir politik vizyon geliştirse de, Kant’ın siyaset anlayışından öteki ile kurulabilecek eşit bir siyasal zemin çıkarılamamaktadır. Kant’ta siyaset var olanları temsil eden, ötekini de var olanlara dahil ederek, onların farklılığını görmezden gelen düzenleyici bir ilişkiye işaret etmektedir. Bu bağlamda öteki, bir dünya yurttaşı olmaktan çok edilgen bir vatandaş konumuna yerleştirilir.

Kant’ın alt kültürlerin özgürlüğünde öteki olarak kadınların temsili konusundaki düşüncelerini Susan Mendus’un Kant yorumundan çıkarmak mümkündür. Susan Mendus “Kant: Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva Mı?” isimli makalesinde şunları dile getirir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde,

“Kant önerdiği ahlak ilkelerinin insanlara, hatta sadece insan varlıklarına değil, bizzat akılsal varlıklara uygun olduğunu vurgular. Bu vurgu politika felsefesi söz konusu olduğunda kadınlarla erkeklere eşit statü verileceği yönünde bir beklenti uyandırır. Ne var ki politika felsefesine baktığımızda ve Kant’ın kadının sadece edilgin vatandaş olabileceğini ve asla etkin vatandaş olamayacağını ısrar ettiğini gördüğümüzde, bu tür beklentiler bir anda boşa çıkar.” (Mendus, 2010, s.125-126 )

Kant’a göre yasalar karşısında herkes eşittir. Ancak yasa yapma konusuna gelindiğinde herkesin bu hakka sahip olmadığı görülmektedir. Kant vatandaşlar arasında etkin ve edilgin ayırımı yapmaktadır. Dolayısıyla toplumdaki herkes vatandaş olma hakkına sahip değildir. Kant genel olarak kadınların, çırakların, ev hizmetçilerinin bağımsızlıklarının olmadığını, oy haklarının bulunmadığını belirtir. Aristoteles gibi Kant da herkese oy verme yetkisi vermemektedir. “Edilgin vatandaşlar cumhuriyetin sadece yardımcısıdır; çünkü edilgin vatandaşlar başka bireylerden emir almak veya onların koruması altına girmek zorundadır, bu nedenle onlar, sivil bağımsızlığa sahip değildirler.” (Mendus, 2010, s. 129)

Bu durumda etkin vatandaşın başkasından emir almayan, kendi iradesine sahip olan kişi olduğunu söyleyebiliriz. *Ahlak Metafiziği*’nde Kant edilgin vatandaşları şöyle sıralamıştır:

“Tüccarların veya esnafların çırakları, devlet görevinde çalışmayan ev hizmetçileri, rüşünü ispat etmeyenler (naturaliter vel civiliter), genel olarak kadınlar, yaşamak için (yani yiyecek ve barınma için) başkalarının (devlet hariç) verdiği işe muhtaç olanlar- bu insanların hepsi hiçbir sivil kişiliğe sahip değildir ve onların varoluşu deyim yerindeyse salt doğaldır. Bahçemde iş verdiğim oduncu, yaptığı ürünleri halka satan bir marangozdan; işini yapmak için elinde çekiç, örs ve körükle ev ev dolaşan Hindistan’daki demirci, Avrupalı bir demirciden; eve gelen özel öğretmen, okulda çalışan öğretmenden; amele, çiftçiden vb. farklıdır. Birinci gruptakilerin hepsi-edilgin vatandaşlar- sadece cumhuriyetin yardımcısıdır.”(Akt. Mendus, 2010, s.130 )

Kadınlar çift ilişkilerinde de erkeklerle eşit durumda değildirler. Kant kadın ve erkek arasındaki farklılıklara doğal amaçlılık bağlamında değinmiştir. Doğa türün bekasını gözetir. Kadına zayıflık ve korkaklığın verilmesinin sebebi, tehlikelerden uzak kalarak embriyoyu koruyabilmesidir. Bu da türün devamının sağlanmasında önemlidir. Doğanın kadında amaçladığı zayıflık, bir organizma türü olarak insanın devamının aracıdır. Kadının zayıflığına doğal amaçlılık bağlamında yaklaşıldığında, kadın ve erkek arasındaki kendi başına anlamsız olan kuvvet farkı bu şekilde akli bir zemine dayandırılmış olacaktır. (Kovanlıkaya, 2009, s.17-18 )



Görülmektedir ki, öteki sorununun siyasette yer almasına ivme kazandıran kadınların, mültecilerin ya da dışarıda bırakılanların Kant tarafından edilgin vatandaş olarak değerlendirilmesi, radikal demokrasinin post-Marksist bakış açısına ters düşmektedir. Kant'ın düşüncelerine kapsayıcı bir bakışla yaklaşıldığında siyasette kozmopolit bir yaklaşım benimsemesinin bazı çelişkiler barındırdığını görmek mümkündür. Kant bir yandan bir tür olarak insanı yani insanlığı kapsayacak evrensel bir siyasetten söz ederken- aklın doğru kullanılmasıyla özel ve kamusal alanda her bir birey doğru olanı görebilecek ve ilerlemenin bir parçası olacaktır- diğer yandan ötekileri bu alana dahil etmemektedir; kadınların siyasette söz sahibi olamaması ya da bazı ırkların diğerlerine göre üstün görülmesi gibi.

“Kant, Eleştiri öncesi yazılarından birinde bir siyahın beyazlar, yani Avrupalılar hakkında yaptığı yorumu şöyle aşağılar: ‘(...) adam başından ayağına [baştan aşağı] kapkaraydı, ki söylediklerinin aptalca olduğuna dair açık bir delil.’ Bu bakış açısı, sadece siyahlar için dışlayıcı ve ayrımcı bir özellik taşımamaktadır. Ayrıca görüleceği üzere Eleştiri öncesi dönemle de sınırlı değildir. Belirli kavimler, kadın cinsiyeti ve kendini idare edecek meslek ve mülkiyetten mahrum olanlar, ayrıca diğer din ve kültürlerin mensupları akli kullanmak konusundaki yetersizliklerinden dolayı doğru tanınmadan ve siyasi katılımdan mahrum kalırlar. Kant, örneğin Rusları, Polonyalıları ve Türkleri, henüz belirli bir şahsiyete sahip millet olma vasfını kazanmamış, ilerde de kazanması şüpheli olan milletlerden görür.” (Şallı, 2018, s.106)

Kant hukuk temelinde kozmopolit bir siyaset fikri ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak kozmopolitizmin eleştirisinde değinileceği üzere ne herkesi kapsayan ve aynılaştıran bir siyasal alan mümkündür ne de Kant'ın bu evrenselci bakışında ötekine açmaya çalıştığı alan tutarlı görünmektedir.

**2.2.2. Habermas'ın İletişime Dayalı Kozmopolit Siyaset Anlayışı:** Habermas Kant çizgisini takip etmekle birlikte Kant'ın alt kültürlerin ya da ötekinin haklarını ve taleplerini kapsayan yeni tarihsel süreci göremediğini, Avrupa uygarlığını ve ırkını diğerlerinden üstün tutmasının çelişkilere yol açtığını belirtir. Habermas her ne kadar radikal demokratik anlamda farklılıklara dayanan bir siyasal çizgide değilse de, radikal demokrasinin “siyasetin artık homojen bir yapıya dayanmasının mümkün olmadığı inancı”nı destekler. Günümüzdeki çoğulcu toplum yapısında, kültürel bakımdan homojen bir ulus-devlet modelini desteklemenin mümkün olmadığını, kültürel yaşam biçimlerinin, etnik

yapıların, dünya görüşlerinin giderek çeşitlendiğini, bundan kaçınmanın da olanaksız olduğunu belirtir. (Habermas, 2010, s.26) Kültürel ve dünya görüşü bakımından çoğulcu bir yapıya sahip olan ya da ötekiyle bir arada yaşamayı sürdüren toplumların yapması gereken en temel şey, kamusal iletişim süreciyle siyasi bir irade oluşturmaktır.

Habermas amaç-rasyonel eylem kuramının karşısına iletişimsel eylem kuramını koyar. Amaç-rasyonel eylemden ne anladığını *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*'de şöyle ifade eder:

“Çalışma ya da amaç-rasyonel eylemden ya araçsal eylemi ya da rasyonel seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonunu anlıyorum. Araçsal eylem empirik bilgiye dayanan teknik kuralara uyar ... iletişimsel eylemden simgelerle sağlanan bir etkileşimi anlıyorum. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyici özne tarafından anlaşılmalı ve kabul edilmiş olmaları gereken zorunlu geçerli normlara uyar.” (Habermas, 2004a, s.42)

İletişimsel eylemde, diğerlerini etkileme değil, herhangi bir şey üzerinde karşılıklı anlama yoluyla uzlaşmaya varma söz konusudur. Yaşama dünyasında insan öznelerarası eylemlerde bulunur. Bu eylem iletişimsel bir eylemdir. İletişimsel eylemi siyasal yaşamın da merkezine alan Habermas bu konuda Marx'ı eleştirir. Praksis kavramı Marx da emek ve üretimle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Habermas'a göre Marx, emek ve üretimde insanlar arası etkileşim ve iletişimin rolünü gözden kaçırmıştır. Marx iletişimsel eylemi araçsal eyleme indirgemıştır. Emek, araçsal eylemdir ve toplumla ilgili her şeyi açıklamakta yetersiz kalır. Etkileşimin sonucunda ortaya çıkan iletişim ve buna bağlı olan toplumsal olgular ancak hermeneutik yöntemle anlaşılabilir. Habermas'ta insanın iletişime dayalı yetkinleşme gücü, toplumsal rasyonelliğin yolunu açar.

Habermas'a göre modern toplumlar iki sosyal türden oluşmaktadır. Bunlardan biri “yaşama dünyası”, diğeri ise “sistem”dir. Yaşama dünyası iletişim ve söylem ile karakterize olur. Buna karşılık sistem stratejik ve araçsal eylemlerin gerçekleştiği alandır. Sistemde ekonomi ve devlete bağlı alanlar bulunmaktadır. Yaşam dünyasında ise kültür ve anlam vardır. Modern toplumun en önemli özelliklerinden biri yaşam dünyasının sistemden koparılmasıdır. Yaşama dünyası ve sistem 19. yüzyılda birbirlerinde ayrı iki alandı; daha sonra kitle iletişim araçlarının da etkisiyle yaşam dünyası ve sistem karışmaya, sistem kişilerin özel alanına da girmeye başladı. Habermas sistemin toplumsal yaşama katkısı olduğunu kabul etmekle

birlikte, sistemle bütünleşmenin tehlikeli olduğunu belirtir. Para ve güç sistemleri, eyleyenleri uzlaşmayla bağıntılı olmayan amaçlar doğrultusunda yönlendirir. Bunun iki sonucu vardır: 1-Ekonomik ve idari eylemlerimizin öneminin anlamı dikkatimizden kaçabilir. Sistemler, eyleyenlerin amaçlarını gizlediği eylem kalıplarını kurumlaştırır. Onlar bu yolla eylemlerin anlamlarının, sözlerin ve eylemin sonuçlarının anlaşılabilir ve görüşe açık olmasına çalışan yaşama evreninin (iletişimsel eylemin sığınağı) tersine bir çeşit içkin anlaşmazlığa sahip olur. 2- Sistemde (yaşama evrenindeki eyleyenlerden farklı) eyleyenlerin nihai amaçları gerçek anlamda kendilerine bağlı değildir. Yolları seçebilirler ancak eylemlerin nihai sonuçlarını seçemezler. Sonuç olarak, sonuçları sistemin değil de kendisinin seçmesi arayışı olarak anlaşılan yaşama evreninin özerkliğe sahip olduğu söylenebilir. (Finlayson, 2007, s.91)

Bunlara rağmen yaşam dünyasında insan, sistemden ayrı olarak rasyonelleşmeye doğru evrilmektedir. Yapılması gereken ise liberal ve cumhuriyetçi sistemin eksikliklerini de görerek bu ikisinden beslenen üçüncü bir modele dayalı “tartışmacı politika” temelinde akılcı kamusal alanı oluşturmaktır.

“Kamusal alan devlet ve toplum arasında aracıdır ve sosyo-kültürel kurumlardan - gazeteler, dergiler, yayın evleri, yazınsan örgütlenmeler vs.- oluşur. Bu alan ekonominin dışında yer alır. Bu nedenle hem aileden, hem piyasadan hem de siyasal iktidardan farklıdır ... kamusal alanın işlevi iletişimdir ve bu iletişim akılcı, eleştirel düşüncelere dayanmalıdır.” (Kalaycı, 2007, s.134 )

Liberalizm ve cumhuriyetçi yaklaşım arasındaki en önemli ayırım, demokratik sürecin işleyişindeki farklı bakış açısidir. Liberalizm, devleti toplumun çıkarları doğrultusunda planlar. Devletin kamu yönetimi mekanizması, toplumda pazar ekonomisine göre yapılandırılmış ilişkiler sistemi olarak özel kişilere ve onların toplum içi çalışmalarına sunulur. Siyasetin görevi toplumsal özel çıkarların bir devlet mekanizmasına karşı kabul ettirilmesidir. Cumhuriyetçi anlayış ise topyekûn toplumsallaşma sürecine temel oluşturmaktadır. Siyaset, devlet vatandaşı olarak doğal dayanışmacı toplum üyelerinin birbirlerine bağılıklarını benimseyecekleri, karşılıklı olarak birbirlerini kabul edecekleri, eşit haklara dayalı bir ortaklığın olacağı ortamı oluşturur. (Habermas, 2010, s.151-152)

Liberalizm bireylerin kişi haklarına vurgu yaparak, siyasal ve toplumsal yaşamadaki bu bireysel hakların özel haklar olması bakımından negatif bir anlam ifade ettiğini dile getirir. Cumhuriyette ise hukuka dayanan ve yasa karşısında herkesin eşitliğini temel alan haklar söz konusudur. Bu bakımdan nesnel haklardır ve pozitif bir anlam ihtiva eder. Ancak Habermas’a göre sadece salt çıkralara dayalı bir siyasal ilişki ya da sadece etik çerçevesinde sürdürülebilecek bir politik yaşam mümkün değildir. Üçüncü bir model olarak önerdiği tartışmacı kuram ise her ikisine de kapı aralar.

“Tartışmacı politika kavramının görgül ilişkilendirilmesi, yalnızca *karşılıklı etik anlayışla* değil, aynı zamanda çıkarların dengelenmesi ve *mutabakatla, rasyonel araç seçimiyle, ahlaksal temellendirmeye* ve *hukuki bağlamın* sınanmasıyla ortak iradenin oluşturduğu iletişim biçimlerindeki çeşitliliğe yer vermekle olanaklıdır.” (Habermas, 2010, s.158)

Habermas’a göre, ötekinin siyasette var olmasının imkânı olarak ele aldığı iletişime dayalı kamusal alan fikrinde, anayasal yurttaşlık önemlidir. Habermas için anayasal yurttaşlık, hem evrensel hem de ulusal siyasetin sekteye uğramadan sürdürülmesini sağlayan kavramdır. “Bütün ulusal kültürler, cumhuriyetçi diğer anayasalarda da yer alan –halk egemenliği ve insan hakları gibi- aynı ilkeler için, kendi tarihinin ışığında farklı yorumlar getirir. Bu yorumların temelinde, milliyetçilikten çok, “anayasabağlılığı” esastır.” (Habermas, 2010, s.26) Anayasal yurttaşlık bir yandan insan haklarına, diğer yandan da halkın egemenliğine dayanır. İnsan hakları yönü, evrensel değerlerin anayasada yer almasına, halkın egemenliği yönü ise bu değerlerin yurttaşların ortak tavrı ile yorumlanarak nasıl biçim alacağına işaret eder. Böylece çoğulculuğu kapsayacak evrensel anayasal demokratik ilkeler ile ulusun kendi karar verme sürecini dinamik tutacak kültürel bireysellik, anayasal yurttaşlığın dayanağı olur.

Habermas, siyasal yapının Schmitt’in aksine ulusal bir homojenliğe dayanmasının zorunlu olmadığını savunur. Schmitt’e göre demokrasinin önkoşulu halkın soydaşlığıdır. Bir halkın, karşısındakini düşman olarak tesis edebilmesi için homojen bir yapıya sahip olması gerekir. Bu bakımdan Schmitt’in demokrasi ile anlatmaya çalıştığı şey, ulusal demokrasidir. Habermas, Schmitt ile ilgili şunu ifade eder: “Demokrasiyi hukuk devletinden ayrı düşünmesinin nedeni de şudur: Yön gösteren siyasi idare, normatif akılcı bir içeriğin ifadesinden ziyade, çok doğallaştırılmış bir halk ruhunun dışavurumu olduğundan, zaten

kamusal tartışmalarla oluşturulamaz.” (Habermas, 2010, s.43) Habermas demokrasiyi tek bir birey bakımından değil Kant gibi tür olarak insan bakımından olumlar. Bu açıdan tam da Schmitt’in eleştiri odağı olan *insanlık demokrasisinin* savunucusu haline gelir. Schmitt *Parlamenter Demokrasinin Krizi*’nde bu konuda şunları dile getirir:

“Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini [*die Menschheitsdemokratie*] koyar. Günümüz dünyasında, bu insanlık demokrasisinin hakim olduğundan asla bahsedilemez. Başka hiçbir sebeple olmasa bile dünyanın, devletlere, çoğunluğu ulusal açıdan türdeş, kendi içlerinde ulusal türdeşlik temelinde demokrasiyi uygulamaya çalışan, ama esasen herkese eşit haklara sahip birer yurttaş olarak muamele etmeyen devletlere bölünmüş olmasından dolayı yoktur.” (Schmitt, 2014a, s.28)

“Eğer insanlık demokrasi ciddiye alınacak ve herkes, bir diğerinin siyasi eşiti haline getirilecek olsaydı bu, herkesin başka hiçbir şeye gerek duymadan salt doğumla veya yaşı sayesinde iştirak edeceği bir eşitlik olurdu.” (Schmitt, 2014a, s.28) Habermas’a göre ise anayasal düzenle ortaya konulacak bir siyaset biçimi, aynı dil ya da etnik kökenden gelen bir kültüre dayanmak zorunda değildir. Aksine siyasal kültür, çokkültürlü toplumlarda farklılıkları kapsayan bir anayasal düzenin ortaya çıkmasını sağlamalıdır. (Üstel, 1999, s. 49) Böyle bir düzende bireysel haklar ile grup kimliklerinin tanınması arasında uzlaşılmanın bir durum da olmayacaktır. Çokkültürlü toplumlar ötekilerle bir arada eşit haklara sahip biçimde yaşamının, bireylerin farklı kültürel değerler içerisinde, kendi kültürel değerlerini de sürdürmesinin bir örneğidir.

“Bu tür çokkültürlü toplumlarda, bir liberal kültür geçmişi zemininde ve gönüllü birliktelikler temelinde, öz-tanımaya yönelmiş tartışmalara izin veren ve bunları destekleyen açık iletişim yapılarına sahip, iyi işleyen bir kamu alanı geliştirebilirse, o zaman eşit bireysel hakların gerçekleştirilmesi demokratik süreci de farklı etnik gruplara ve onların kültürel yaşam biçimlerine eşit haklarla birlikte yaşama şansını vermeye kadar genişleyecektir.” (Habermas, 1996, s.129)

Bu bağlamda Habermas için asıl önemli olan ötekilerin bireysel haklarını kapsayan bir liberal çoğulculuk anlayışıdır. Çokkültürlü toplumsal yapının görmezden gelinemeyeceğini söylemek, toplumun heterojen bir yapıya sahip olduğunu kabul etmektir. Bu da beraberinde farklılıkları içeren bu yapının siyasal alanda temsil edilmesi gerektiğini getirir. Farklı kimliklerin ve ötekilerin taleplerinin yükseldiği günümüz dünyasında temsil problemi Habermas’a göre ancak hukuka dayalı bir düzende müzakere ile gerçekleştirilebilir.

Habermas öteki sorunun en üst düzeyde hissedildiği çok uluslu devletlerde ayrımcı politikaların ortadan kaldırılması gerektiğini savunur. Ulusal ve etnik azınlık olgusunun demokratik hukuk devleti içinde çözülebileceğini belirtmiştir. *Ötekiyle Olmak, Ötekiyle Yaşamak* isimli kitabın “Farklılığa Duyarlı Dahil Ediş” bölümünde şunları dile getirmiştir: Doğurulan azınlıklar sorunu siyasi egemenlikte olan bir çoğunluk kültürünün kendi yaşam biçimini azınlıklara dikte etmesi ve böylece kültürel kökenleri farklı vatandaşları gerçek eşitlikten yoksun bırakması sonucunda demokratik toplumlarda da ortaya çıkar. Kültürel duyarlılıktaki konular, genelde yalnızca tarihsel nedenlerden dolayı üstün olan bir çoğunluk kültürünün etik-siyasi öz-kavrayışıyla biçimlenir. Örtük olarak baskın çıkan bu düzenlemeler, cumhuriyetçi bir toplum içerisinde dahi hesaba alınmayan azınlıkların çoğunluk kültürüne karşı koyacağı bir kültür savaşını alevlendirebilir. İspanya’daki Bask ve Katalanlar’da olduğu gibi. Çok kültürlü toplumlarda karşılaşılan azınlık problemi, ulusal bağımsızlıkla değil, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanına yeterince duyarlı kalarak onları da topluma dahil etmekle ortadan kaldırılabilir. Demokratik hukuk devleti biçiminde organize olunduğu takdirde “farklılığa duyarlı” bir dahil ediş mümkün hale gelebilir. (Habermas, 2010, s.51-52-53) Habermas farklı etnik gruplar probleminin, eşit hakların sağlandığı ortak bir sistemde aşılabileceğini belirtmiştir. Ancak Habermas farklılıkları sadece etnik bağlamda ele almakla eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü onun farklılığa duyarlı dahil edışı yalnızca azınlıklar bağlamında değerlendirilmiştir. Habermas, farklılıkların temsili ve alt kültürlerin özgürlüğü konusunda yeterince açık değildir. O burjuva kamusalını temel alarak, alt kültürleri, farklı kamusal toplulukları, cinsiyete ve emeğe dayalı ayrımları görmezden gelmiştir. Nancy Fraser “What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender?” isimli makalesinde Habermas’ı eleştirmiş ve onun aslında *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda toplumsal cinsiyet hakkında hiçbir şey söylemediğini dile getirmiştir.

Radikal demokrasinin kabul ettiği, siyasetin imkânı olan öteki kavramı, Habermas tarafından kabul edilmekle beraber, biz-onlar ayrımı yapılmadığı sürece bu kavram siyasetin asıl gücü olmaktan çıkar. Mouffe ve Laclau *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitabında, Habermas ve takipçileri ile bazı ortak noktalarının olduğunu belirtmişlerdir. Habermas ve takipçileri gibi Mouffe ve Laclau da siyasal kimliklerin verili şeyler olmadığını, bu kimliklerin kamusal

alandaki tartışmalar yoluyla oluşturulduklarını, siyasal özenlerin oluşum sürecinin siyaset açısından önemli olduğunu, demokratik toplumlarda farklı seslerin dikkate alınması gerektiğini ve demokratik mücadele alanının genişletilmesinin önemli olduğunu savunmuşlardır. Mouffe ve Laclau Habermas ve takipçilerinden farklı düşündükleri bazı konuları şöyle dile getirmişlerdir.

“Bizim yapıtımızda merkezi rol oynayan antagonizma kavramı, her tür nihai uzlaşmayı, herhangi bir akılcı konsensüsü, bütünüyle kapsayıcı bir ‘biz’i baştan olanaksız kılıyor. Bize göre, dışlayıcı olmayan bir kamusal akılcı tartışma alanı kavramı olanaksızdır. Çatışma ve bölünme, bize göre, ne yok edilmesi arzulan ama yazık ki edilemeyecek rahatsızlıklardır, ne de -tikelliklerimizi bir yana bırakıp akılcı benliğimizle davranmaktan aciz olduğumuzdan ötürü- asla ulaşamayacağımız, ama ulaşılacak ideal olarak arzuladığımız bir uyumun gerçekleşmesini engelleyen ampirik engellerdir. Biz çatışma ve bölünme olmaksızın çoğulcu bir demokratik siyasetin olanaksız olacağına inanıyoruz. Çatışmaların nihai bir çözümünün er ya da geç mümkün olduğuna inanmak -akılcı konsensüsü, asimptotik olarak yaklaşılabilir düzenleyici bir İde anlamında düşünsek bile- demokratik projenin zorunlu ufkunu sağlamak değil, tersine onu tehlikeye atmaktır ... Her türlü konsensüs hegemonik bir eklemelenmenin sonucudur ve konsensüsün tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir ‘dışarı’ daima olacaktır; demokratik siyasetin bunu idrak etmesi hayati önemdedir. Habermasçılardan farklı olarak, biz bunu demokratik projenin altını oyan bir şey olarak değil, olanaklılığın koşulu olarak görüyoruz.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.21-22)

Post-Marksizm ötekine dayanan siyaseti ya da biz onlar ayrımını sürdürülmesi gereken bir yapı olarak tasarlar. Habermas ise aksine bu ayrımın demokrasiye darbe vuracağını düşünür. Örneğin Habermas, etnik ve ulusal azınlıklar olarak ötekilerin düşüncelerine duyarlı kalındığında, ötekilerin duyarlı bir biçimde topluma dahil edilişiyle ayrımcılık probleminin ortadan kalkacağını, böyle bir durumda da ötekinin artık ayrılma ya da bağımsızlaşma talep etmeye hakkının olmayacağını belirtir. “Ayrılma hakkı, yani ‘eşit haklar ve halkların self-determinasyon hakkını sağlayan, yasalarla uyum içerisinde olan ve bu nedenle, ırk, din ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin tüm halkı temsil eden bir hükümete sahip devletlerden kendini koparma isteği’, açıkça reddedilmiştir.” (Verdros, 1984, s.318, akt. Habermas 2010, s.51)

## 2.3. KOZMOPOLİTİZMİN İMKÂNI SORUNU:

### 2.3.1. Kozmopolitizm Bir Ütopya mı?:

Kozmopolitizm kavramının yeniden düşünülmesi gerektiğine dair inancı kuvvetlendiren en önemli etkenler; teknolojik gelişmeler, sermaye vb. şeylerin ulus devlet sınırlarını aşarak küreselleşmenin bir parçası olması, liberalizmin ekonomik ayağının hızla uluslararası düzeyde genişlemesi, insan haklarına dayanan etik politik bir alana duyulan ihtiyaç ve Fukuyama'nın düşüncelerini üzerine inşa ettiği üzere Soğuk Savaş sonrası tek kutuplu bir dünya düzeni anlayışının hızla yayılmasıdır. Tüm bu gelişmeler politik anlamda düşünürlerin kozmopolitizm kavramını yeniden gündeme getirmesinin temelini oluşturmuştur. Peki, kozmopolitizm gerçekten kendisinden kaçılacak “öcü kavram” mıdır, yoksa bazı yönleriyle olumlanması gereken bir kavram mı?

Yukarıda değinildiği üzere kozmopolitizm kavramının farklı zamanlarda farklı anlamlar içerdiği görülmektedir. Günümüzde siyasetin öteki ile ilişkisinde bu kavramı nasıl değerlendirmek gerekir? Kozmopolitizm ötekinin yok sayıldığı ya da ötekinin egemen olan tarafından belirlenerek aynı potada eritildiği bir kavram mı yoksa günümüz siyaset yapısında öteki için yaşam alanı oluşturabilecek bir değer midir? David Held'e göre,

“Kozmopolitizm ilk elde, bir hükümetin, devletin ya da sivil örgütün temsilcisi olsa da hiçbir ulusun aşmaması gereken standartları ya da sınırları belirleyen temel değerler olarak alınabilir. Bir birey ya da (bir bütün olarak) insanlığın bir üyesi olarak her bir insanın taleplerine odaklanan bu değerler, insanların temel anlamda eşit olduğu ve eşit politik davranışı hak ettikleri görüşünü destekler; bunun anlamı, insanların, içinde doğdukları ya da büyüdükleri topluluğa bakılmaksızın eşit ölçüde umursanıp göz önünde tutulmasına dayanan bir davranıştır.” (Held, 2008, s.609)

Held, kozmopolitizmin bir ütopya olmadığına inanır. Ona göre, ulus-devlet anlayışlarının hala devam etmesine rağmen, uluslararası yasaların, insan haklarının, savaş yasalarının düzenlenmesi ve sürdürülmesinde kozmopolit değerler büyük öneme sahiptir. Her şeyden önce Held de kozmopolitizmin eşitlik fikrine dayandığı düşüncesini sürdürür. Bütün insanların aynı ölçüde eşit biçimde ahlaki bir değere sahip olduğu düşüncesi kozmopolitizmin savunulmasının temel sebeplerinden biridir. Kozmopolitçi egemenlik sınırları belirlenmiş toprak parçalarından oluşan devletler olarak değil, kapsayıcı kozmopolitçi bir meşru yapının biçimlendirdiği politik düzenleyici ilişkiler ağından oluşan bir egemenlik olarak



anlaşılmalıdır. Ulus-devlet anlayışını arka plana iten bu görüş her ne kadar ulusal demokratik oluşumların gereksiz olmadığını söylese de artık devletlerin, kendi sınırları içindeki tek güç merkezi olarak görülmeyeceklerini dile getirir.

Daniel Archibugi, David Held’le birlikte derlediği *Kozmopolit Demokrasi: Yeni Dünya Düzeni İçin Bir Gündem* kitabında kozmopolit siyasette demokrasinin sadece sivil toplumda değil, siyasal alanda da etkin olması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşıma “*kozmpolitik*” adını vermişlerdir. Bu anlayışa göre demokratik yönetim genellikle en meşru yönetim biçimi olarak görülmektedir. Kozmopolitizmin siyasal alana aktarılması basitçe devletler düzeyinde uygulanan demokrasinin, uluslararası düzeye taşınması değildir. Demokrasinin küresel biçimde uygulanması için birçok yönde revizyon gereklidir. Bunun için öncelikle yapılması gereken şey, mevcut kurumların gözden geçirilmesi ve yeni kurumların oluşturulmasıdır.

Mouffe bunun imkanını şu şekilde sorgular:

“Bu devrim, bireylerin kendi ülkelerindeki durumlarından bağımsız olarak küresel meselelerde etkili olmasını sağlayacak uluslararası kurumların yaratılmasından ibaret olacaktır. Bütün bireylerin, ulusal kökenlerine, sınıflarına, toplumsal cinsiyetlerine, vs. bakılmaksızın, talepleri dünya ölçeğinde doğrudan temsil edilmelidir.” (Mouffe, 2010a, s.114)

Mouffe bunun imkânını sorguladıktan sonra Held’in bu duruma ilişkin cevabını gündeme getirir. BM Güvenlik Konseyi daha temsili hale getirilmelidir. Bölgesel parlamentoların oluşturacağı ikinci bir BM kurumu oluşturulmalıdır. Yeni bir uluslararası İnsan Hakları Mahkemesi kurulmalı ve siyasal, ekonomik vb. temel hakların uygulanmasını zorunlu kılıp denetleyecek mahkemeler arttırılmalıdır. Bu koşulları ihlal edenler içinse uluslararası askeri bir güç oluşturulmalıdır.

Held’le benzer şekilde Archibugi de kozmopolitik demokrasinin bir ütopya olmadığını, gerekli koşulların sağlanması durumunda kozmopolitiğin işlevsel hale getirilebileceğinin çizer.

“Kozmopolitik demokrasi, gücün kullanımının denetimi, insan haklarına saygı, kendi kendini yöneme gibi önemli hedeflerin yalnızca demokrasinin genişlemesi ve gelişmesiyle elde edilebileceği varsayımına dayanır. Genel kozmopolit yaklaşımdan, yalnızca küresel sorumluluğa çağrı yapmayı, aynı zamanda demokrasinin ilkelerini uluslararası alanda gerçekten uygulamaya çalışmasıyla ayırır. Çevrenin korunması, göçün düzenlenmesi ve doğal kaynakların kullanımı gibi sorunların gerekli demokratik denetime tabi tutulabilmesi için, demokrasinin tekil devletlerin sınırlarını

aşması ve kendini küresel bir düzeyde ifade etmesi gerekmektedir.” (Archibugi, 2003, s.7, akt. Mouffe, 2010a, s.113)

Kozmopolitizmin savunucuları, liberal demokrasinin çözüm olduğuna dair inancı paylaşırlar. Onlara göre eğer liberal demokrasinin unsurları uluslararası düzeyde yaygınlaştırılırsa kozmopolitizmin bir ütopya olmadığı görülebilir. Birleşmiş Milletlerde yapılacak düzenlenmeler, insan hakları ve hukukun uluslararası alana doğru genişletilmesi kozmopolitik siyasetin imkânı için önemlidir. Richard Falk ve Adrew Strauss kozmopolitizmin sivil topluma dayanan bir yaklaşım ile gerçekleştirilebileceğini savunurlar. “Bu yaklaşım adil olmasıyla ve insan haklarına, hukukun üstünlüğüne, temsili topluluk katılımına bağlılığıyla meşrulaştırılan, (devlet ya da piyasa yerine) vatandaş/toplum merkezli, açık ve ulusaşırı bir siyasal süreç aracılığıyla siyasal çatışmaların çözümlenmesine çağrı yapar.” (Falk, 2003, s.203 akt. Mouffe, 2010a, s.108) Falk ve Strauss’a göre, uluslararası yurttaşlığa dayalı bir siyaset için “Küresel Parlamenter Topluluğu”na ihtiyaç vardır. Bu topluluk insan haklarının teşvik edilmesi ve denetlenmesi görevini üstlenmelidir. Böyle bir çerçevede ise kozmopolitizm ütopya olmaktan çıkacaktır.

Kozmopolitizmin her bir insanın insan olmak bakımından bazı haklara sahip olduğu ve bu bakımdan eşitlik ve özgürlük başta olmak üzere tüm insanların evrensel biçimde bu haklardan ayrıştırılmaması gerektiği fikri, dünya barışı ve insan haklarına dayalı bir politik projenin zorunluluğuna götürür. Kozmopolitizmi savunanlar kozmopolitizmin insan hakları ayağının görmezden gelinemeyeceğini ve bu haklar bakımından evrensel anlayışın uygulanmasının önemini vurgularlar.

Hannah Arendt ve Şeyla Benhabib gibi düşünürler de insan hakları bağlamında siyaset fikrinin önemine vurgu yapmaktadır. Arendt kozmopolit siyasetin imkânının tartışmaya açık olduğunu dile getirerek, insanın insan olması bakımından sahip olduğu bu hakların soyut insan tasarımı ile uluslararası düzeyde uygulanmasının problemleri bir mesele olduğunun altını çizer. İnsan haklarının uluslararası düzeyde işlevsel olmasının yolu, örgütlü bir siyasal yapıdan geçer. Arendt *Totalitarizmin Kaynakları* çalışmasında “haklara sahip olma hakkı” kavramından söz eder. Bazı noktalarda Arendt’i eleştiren Benhabib insan haklarının yayılması ve savunusunun, küresel siyasetin gerçekliğinin olmadığını söylese de

evrenselcilik meselesini insan hakları çerçevesinde yeniden okumaya tabi tutar. Her insanın tek bir temel hakka sahip olduğunu ileri sürerek bu hakkın Arendt’te ifade edildiği biçimiyle “haklara sahip olma hakkı” olduğunu belirtir. (Benhabib, 2013, s.90) İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası düzeyde varlığını hissettiren insan haklarına ve evrensel hukuka verilen değerin artmasının önemini vurgulayan Benhabib, Arendt’in “haklara sahip olma hakkı”nı siyasal bir örgütle çözüme kavuşturma girişimini eleştirir. Benhabib için önemli olan her bireyin uluslararası alanda hukuki bir şahıs olarak tanınması ve korunmasıdır. (Benhabib, 2013, s.33)

Kozmopolitik (kozmpolitizmin düşüncesinin siyasal yaşama aktarılması) bir bakış açısı aslında siyasetin etik değerlerden ayrılamayacağını dile getirir. Diğer bir deyişle siyasal kozmpolitizm ve etik kozmpolitizm birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ulusal sınırları aşarak her bir bireye gösterilecek ya da ulusların birbirlerine karşı göstereceği etik tutum kozmpolit anlayışın gereğidir. “Başka” olarak nitelendirebileceğimiz “ötekileri” de “insan” olarak algılamak onların da “aynı” olan “biz”lerle eşit haklara sahip olduğunu görmemizin ve onlara saygı duyarak onlarla etik bir ilişki kurmamızın yolunu açacaktır. Benhabib kozmpolitizm bağlamında Kant’ın konukseverlik düşüncesi ve koşulsuz buyruğu üzerinde durur. Kant’ın herkesin genel yasaya uygun olarak eylemesine dayanan buyruğu, Benhabib’e göre insanın insanlık hakkını ihlal edecek bir davranışta bulunulmaması gerektiğini bize hatırlatır. Benhabib, Kant’ın bir yandan koşulsuz buyruk dile getirmesini, diğer yandan ise konukseverliği bazı koşullara bağlamasını -daha önce değinildiği üzere- eleştirir. Benhabib’in idealize ettiği kozmpolitizm, vatandaşlık haklarının, evrensel insan hakları ile bütünleşmesine işaret eder. (Benhabib, 2006) Bu bütünleşmenin yolu da Habermas da olduğu gibi müzakereden geçer.

**2.3.2. Kozmpolitizmin Eleştirisi:** Kozmpolitizmin, insanı insan olmak bakımından temel alması ve bu temel üzerinden evrensel hukuk, insan hakları gibi kavramları yeniden tartışmaya açması siyaset felsefesi açısından teorik bağlamda değerli görülebilir olsa da bu anlayışın pratiğe aktarılması sorunludur. Bununla birlikte kozmpolitizm bir yandan ötekini, egemen olan içerisinde yok eden bir bakış açısı gibi görünse de aslında ötekilerin de egemen olan ile aynı haklara sahip olması gerektiğini savunması bakımından değerlidir.

Elbette bu gereğin siyasal yaşama tamamıyla aktarılmasının mümkün olup olmadığı tartışılmalıdır. Bu tartışma bizi kozmopolitizme eleştirel bir yorum getirilmesinin kaçınılmaz eşiğine getirir.

Her ne kadar çelişik gibi görünse de kozmopolitik görüş her şeyden önce bir “dışsallaştırma” olarak değerlendirilebilir. Batının kendisini merkeze alarak ötekini dışsallaştırması ve kendi bakış açısından evrensel insan hakları, hukuk gibi kavramları inşa etmesi söz konusudur. Kozmopolitizm uluslar arasındaki farklılıklardan yola çıkarak (belki de ötekinin olduğu bir cephe yaratarak), aynı ve öteki olan arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenir ve ötekini aynı olan etrafında yönlendirir. Bu bakımdan insan hakları üzerinden siyaset yapma fikri her zaman belli riskleri ve olasılıkları içinde barındırır. İnsan hakları hem siyasal bakımdan özgürleşmenin yolunu açar, hem de iktidar kurma ve ekonomi başta olmak üzere birçok sömürünün üretildiği alan haline gelebilir. Bir ülkenin diğer ülkelere “demokrasi götürme” girişimi özgürleştirme iddiasının sömürüye dönüşmesinin en açık örneklerinden biridir. Kozmopolitizm Batı düşüncesini merkeze alarak, öteki üzerinde tahakküm kurmaya, politik işleyişin gidişatını ötekiler adına belirlemeye devam eder. Bu da farklılıkların yok sayıldığı, insan hakları ve evrensel etik değerler kisvesi altında bireyselliklerin yok edildiği bir duruma işaret eder. Evrenselliğe yapılan vurgu, belli bir çıkış noktası alınarak ve ötekileri bu çıkış noktasına benzeştirmeye çalışılarak yapılır. Bu da evrenselliği aslında tikel olana dönüştürerek, tikel olanın özel durumunun evrenselleştirilmesi gerçeğini yaratır. Aynı sebepten eşitlik kavramı da kozmopolit anlayışın savunduğundan farklı bir biçime dönüşür. Batı merkezinde tasarlanan bir idealin, ötekilerin Batı ile eşit olması gerektiği tahakkümünden sıyrılması zordur.

Kozmopolitizme yönelik en savunulabilir eleştirilerden biri hiç kuşkusuz evrensellik iddiasına yöneliktir. Evrensel insan haklarına, evrensel hukuk kurallarına dayanan bir siyasal düzen tasarlanmış olsa bile, bunun pratik yaşama aktarılması problemlidir. Tüm ulusların aynı kültürel değerlere, aynı mevcut durumlara, aynı tarihsel geçmişe, aynı ihtiyaçlara vb. şeylere sahip olmaması, evrensel ilkelerin üretilmemesinin ya da bu ilkelerin gerçekliğe aktarılamamasının en önemli nedenlerindedir. Bunun yanında evrensel boyutta üretilmiş olan ilke ve değerler yine Batı'nın kendi köklerinden türetildiği ya da türetileceği için, hiçbir

zaman ötekileri de tam olarak kuşatacak evrensel bir anlayışın geliştirilemeyeceği söylenebilir. Örneğin, Kant evrensel dünya barışını savunurken, Avrupa merkezcilikten uzaklaşmamıştır. Kant ile ilgili bölümde değinildiği üzere siyasal yaşamda öncelik verdiği, hukuksal adaleti ve eşitliği getirecek olan kaynağın “Avrupalı beyaz insan” olduğu çok açıktır. Bu bağlamda Kant’ın kozmopolitik yaklaşımı çelişkiler barındırmaktadır. Kozmopolitan bir düzenin kurulması görevi belli bir ırka, ulusa atfedildiğinde kozmopolitizm düşüncesinin sömürgeciliğe dönüşme riski göz ardı edilmiş olur. Bu durum küresel siyaseti de belirleyen ekonominin dünya üzerindeki başrol oyuncularının ötekiler karşısında güçlenmesine neden olur.

“Evrenselcilik ilkesi asimilasyonculuğa doğru gerileme tehlikesi barındırır. Bu durumda, ‘Ben’ Öteki’yi, bütünlüğü olan, benle aynı hakları taşıyan insani bir varlık olarak görür. Ne var ki, başkasının özdeş olduğunu düşünmeden eşit olabileceğini tasarlamak zor olduğu için ‘Ben’ onu kendi özgürlüğü içinde algılamaz. Öteki, ‘Ben’ gibi olmak durumundadır. Evrensel olan, ‘Ben’in kültüründe asimile edilir. Böylelikle ‘Ben’ asimilasyoncu siyaseti uygulamaya koyabilir; sonunda Öteki’nin kültürünü kökten kazır ve kendinde soğurur. Bütün insanların eşit oldukları ilan edilmiş olsa da ötekinin kimliği olduğu gibi kabul edilmez. Ve aynı zamanda hem eşitliği hem de farklı düşünme yoksunu olduğu için alt-insanlık ya da insan olmamadan söz edilerek bazılarını mahkûm etme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. En saldırgan siyasal biçimiyle bu, emperyalist/sömürgeci ya da asimilasyoncu ırkçılığın mantığıdır. Burada söz konusu olan Öteki’ni dışlamak değil, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek içine almaktır.” (Schnapper, 2005, s.27)

Diğer yandan Kant akla duyduğu güven ile ilerlemeye dayalı bir tarih anlayışı ortaya koymuş ve tarihsel süreçteki iniş çıkışları göz ardı ederek kozmopolitizmi tarih ile birleştirmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrası özgürlük, eşitlik, adalet gibi kavramların bazı sözleşmeler ve bildirgelerle (1948 İnsan Hakları Bildirgesi vb.) güvence altına alınması dünya çapında hukuk açısından pozitif bir atmosfer yaratmıştır. Ancak tüm ulusların insan hakları temelinde mutabakata varması iyimser bir bakıştan öteye gidemeyecektir. Dünya üzerindeki farklı ülkelerde insan haklarının farklı biçimlerde algılanması ve yorumlanması küresel bir uygulamanın imkânsızlığına işaret eder. Öteki sorununun aynı zamanda bir insan hakları sorunu olduğu unutulmamalıdır. Bu bakımdan kozmopolit bakış açısıyla insan haklarına duyulan güvenin sorgulanması gerekir. Ötekileri barındıran toplumsal cinsiyet, ırk ve kültüre dayalı tüm ayrıştırmalar insan hakları sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Bu bakış açısını

tersine çevirdiğimizde de başka bir sorunla karşılaşırız. Evrensel insan haklarının ve hukukun dünya üzerinde eşit biçimde uygulandığını düşünsek bile, bu durum siyaset yapmanın imkânını ya da siyasal yaşamda farklılıkların temsil edilmesine ilişkin insani bakış açısını ortadan kaldıracaktır. Diğer bir deyişle, aynılaştırma ötekini ötekiliğini kaybetmeden ya da biz'in bizliğini kaybetmeden yaşama imkânımızın problemini doğurur.

Mouffe *Siyasal Üzerine* kitabında, küreselleşme ve liberal demokrasinin evrenselleşmesinin, dünya üzerinde barış ve insan haklarına dayanan bir kozmopolit gelecek beklentisi sunduğunu, kendisinin asıl hedefinin de küreselleşmeye dair inancı savunan mutabakatçı anlayış olduğunu belirtir. (Mouffe, 2010a, s.7) Yeni kozmopolitliğin savunucuları liberal demokratik ilkelerin uluslararası ilişkilere doğru yayılmasını hedefler. Kozmopolitler, Birleşmiş Milletler'de reform yapılarak hukukun üstünlüğüne dayalı bir dünya iktidarının kurulabilmesi için, uluslararası yargı kurumlarının iktidarının artırılmasını önerirler. Ancak Mouffe'a göre bu öneri homojen bir eğilimi yansıtmaz. Tüm kozmopolitler, uluslararası egemenliği aşan ve liberal ilkeler ile insan haklarını temel alan bir siyaset biçimi konusunda uzlaşmalarına rağmen aralarında bazı farklar bulunur. Kozmopolitlerin neoliberal ayağı kapitalizmin dünya üzerine yayılmasını amaçlayan ulusal çıkarların yanında serbest ticaret ve liberal demokrasiyi savunan, siyasallaştırılmış bir Birleşmiş Milletler tasarımıyla karşımıza çıkar. Neoliberal yaklaşım siyasetten çok ekonomik alana vurgu yapar. Kozmopolitlerin demokratik yaklaşımı savunanları ise ekonomiden çok siyasetin kurucu rolüne değinirler. Demokratik yaklaşımı savunanlardan Richard Falk daha çok sivil topluma öncelik verirken, David Held ve Daniele Archibugi ise demokrasinin sadece sivil toplumda değil, politik alanda da önemli olduğunun altını çizerler. (Mouffe, 2010a, s.106-107)

Neoliberal kozmopolitlerin Dünya Ticaret Örgütü (WTO), Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi kurumların küresel iyileşmeye katkı sağlayacağı yönündeki beklentileri, Mouffe'a göre "kapitalist bir ütopya"dır. Kozmopolitik anlayış, dünya üzerinde yaygınlaşan demokratik yönetim biçiminin artık sınırları aşacağına ve tek bir siyasal sistem ya da devlet içinde sıkışıp kalmayacağına inanır. Burada gözden kaçırılmaması gereken şey şudur: Küresel demokrasi ile önerilen, devletler düzeyinde uygulanan demokrasinin, basitçe küreselleştirilmesi değildir. Küresel demokrasi mevcut kurumlar üzerinde yapılacak birtakım yenilemeler ve

düzenlemeler ile mümkün olabilir. Mouffe bu anlayışın zayıf yönlerini göstererek, uygulanabilirliğini tartışır. Küresel bir demokratik anlayışta, devletlerin demokratik olup olmadığı kriteri neye ve kime göre belirlenecektir? Kime göre belirleneceği sorusunun cevabı hâlihazırda bizi Batının eşîğne götürür. Batılı demokrasi anlayışı ölçüt olacak ve küresel demokrasiyi temsil ederek, küreselliğın anlamının gözden kaçmasına sebep olacaktır. Bir başka sorun aslında demokrasinin uygulanabilirliğidir. Batının demokrasi uygulamasının küreselleştirilmesi, Batının demokrasiyi en iyi biçimde uyguladığına dair düşünceden beslenir. Ancak kendisini küreselleştirme hakkı verilen demokratik uygulamanın doğruluğu nereden bilinebilir? Yanlış ise demokrasinin ilkelerine uygun olmayan bazı talepler ortaya çıkabilir. Bu durumda evrenselleştirilmesi düşünülen demokratik yaklaşımın, demokrasi karşıtı talepte bulunması çelişkisi ile karşı karşıya kalırız; demokrasi götürme talebiyle başka bir ülkeye askeri girişimde bulunan bir ülkenin, orayı büyük petrol rezervleri bakımından ele geçirme isteğı gibi.

İlk izlerine Stoacılar da rastladığımız ve Kant'ta zirveye ulaşan ahlaki kozmopolitizm de Mouffe'a göre sorunludur. Çünkü bu anlayış siyasetin evrensel ahlak ilkeleri üzerinden kurulmasına işaret eder. "Ahlak Kant'tan beri, rasyonel uyumsuzluğa yer olmayan bir evrensel buyruklar alanı olarak sunuldu. Bu, bana göre, dünyanın kökten çoğulcu niteliğinin ve değerlerin indirgenemez çatışmasının farkına varmaya engel olmaktadır." (Mouffe, 2010, s.140). Siyasette farklılıkların olması çatışmaya yol açacağı için, ahlaki kozmopolitizmin savunucuları, insanın farklılıklarını göz ardı ederek, ortak değerler ve ilkeler etrafında birleşeceklerini ifade ederler. Bu durum siyasetin itici gücü olan farklılık ve çatışmanın ortadan kalkmasına dolayısıyla da siyasetin imkânının yok olmasına sebep olur. Ahlaki kozmopolitizmde farklılık, post-Marksizmin anladığının aksine ötekileştiremeye dayanan, aklın kullanılmaması nedeniyle farklı ve öteki olarak sınıflandırılan bir anlama işaret eder. Aklını kullanma cesareti gösteremeyenler kültürel bağlamda "geri" kalmışlığın temsilcileridir. Post-Marksizmdaki farklılık ise ötekileştirmenin ötesinde, siyasal alanın asıl dinamiğidir. Dolayısıyla Kant'ın savunduğı uluslarüstü bir değer sisteminin hem gerçekliğı hem de bu durumun siyasal alanda mevcudiyeti eleştiriye açıktır. Kant'ın savunduğı

kozmpolit bakış açısı, “öteki”ni “aynı” olana benzeştirmeye ve “aynı” olanın egemenliğine dahil etmeye yönelik olduğu için Mouffe tarafından eleştirilir.

Kozmpolit siyaset her bir ulusun kendisine ait hegemonyasının olduğu anlayışını çözümlenmekte yetersiz kalır.

“Kozmpolit projenin iktidar ilişkileri etrafında yapılanmayacak bir dünya düzeni hayali, her düzenin hegemonik bir doğası olduğu gerçeğiyle yüzleşmeyi reddetmeye dayanır. ‘Hegemonyanın ötesi’ diye bir şey olmadığı kabul edildiği takdirde, dünyanın tek bir iktidara bağımlı olmasını aşmanın tek makul stratejisinin hegemonyayı ‘çoğullaştırmanın’ yollarını bulmak olduğu anlaşılacaktır. Bu da ancak bölgesel güçlerin çoğulluğunu tanımakla mümkün olur. Yalnızca böyle bir bağlamda, uluslararası düzenin hiçbir faili iktidarı sayesinde kendini hukukun üstünde göremeyecek ve kendine egemen rolünü atfedemeyecektir.” (Mouffe, 2010, s.136)

Kozmpolit proje, ister ahlaki, ister ekonomik, isterse siyaset alanında olsun, mevcut realitenin durumunu yeterince kavrayamamaktadır. Tek kutuplu bir dünya düzenine doğru gidişatın, küreselleşmenin, liberal demokrasi zaferinin her ne kadar kozmpolit anlayışın temelleri olduğu düşünülse de, siyasetin farklılıklar ve çatışmalar üzerinden devam etmesi gerektiği noktasında kozmpolitizm düşüncesi yetersiz kalır.

19. yüzyılın ilk yarısından sonra ötekinin siyasette söz sahibi olma talebinin giderek arttığı görülmektedir. Hem bireysel hem de toplumsal olarak özgürlük talebi, farklılıkların ya da ötekinin siyasal alanda yer alma çabalarının çıkış noktasıydı. Bu zamana kadarki siyasal çerçeve genel olarak eşitlik üzerinden kurulmuştu. Eşitliği sağlayacak koşul ise demokrasi olarak görülüyordu. Demokrasi ile gelecek olan eşitlik, evrensel olarak herkesin eşit yaşama koşullarına sahip olduğu bir düzen olarak tahayyül ediliyordu.

19. yüzyıldan sonra ötekinin özgürlük talebiyle birlikte çelişkili bir durum ortaya çıkmaya başladı. Evrensel değerler temelinde kurulmuş, eşitliğe dayanan insanlık kavramı ile farklılıkları kucaklayan bireysel özgürleşme arzusu arasında tutarsızlık oluştu. Öteki hem kişisel kimliğin hem de kültürel anlamda ulusal kimliğin tanınması bakımından, evrensel paradigmada kendine yer bulmakta zorlandı.

Ahmet İnel *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* kitabına yazdığı “Tikelci Evrensellik Mümkün Mü?” bölümünde bu durumu şöyle özetlemiştir:



“Modernliğin eleştirisinde ... hiçbir ortak paydada eşdeğerlenemez bir mutlak ‘farklılık’, eşitliğin önüne geçmeye başladı. Siyasal planda ise, kendi iç çelişkilerinde yıpranan, cazibe gücünü yitiren evrensel eşitliğe dayalı özgürlük anlayışının yerini ‘kimlikler savaşı’ almaya başladı. Kültürel kimlikler, cinsel kimlikler, etnik kimlikler, siyasetin önde gelen simgeleri oldular. Tikellik evrenselliğin önüne geçti. Kimi yerde çokkültürlülük, kimi yerde kozmopolitizme karşı mücadele kimi yerde ise yabancı düşmanlığı veya ben merkezli bir – kültürel- etnik duruş biçiminde tezahür eden tikellik, evrensel eşitliliğin karşısında her yerde kültürel kimliğin üstünlüğü fikrini öne çıkardı. Kimlik politikaları yeni dönem siyasal çekim merkezi olmaya başladılar.” (İnsel, 2015, s. 9)

Post-Marksizm dönüşüm içinde olan bu siyaset kavramına yeni bir bakış açısı getirerek, siyasalın anlamını ve ötekinin siyasetteki yerini yeniden sorgulamaya açtı. Post-Marksizmin çıkış noktası, siyasetin artık eşitlik üzerinden değil, öteki ve farklılıklar üzerinden, çoğulculuğa dayalı olarak yapılması fikriydi.

Mutabakatçı yaklaşımın en önemli eleştirilenlerinden biri olarak Schmit de farklılıkları ve çatışmayı görmezden gelen her türlü siyaset anlayışına karşı çıkarak *Siyasal Kavramı*’nda “insanlık”tan söz etmenin yalandan başka bir şey olmadığını dile getirir.

“İnsanlık” evrensel dünya görüşünü savunanların tutunduğu bir kavramdır. Schmitt bu kavramın siyasal olanın dışında ve apolitik olduğunu belirtir. “İnsanlık siyasal bir kavram değildir; kavrama denk düşen bir siyasal birlik ya da topluluk ve *statü* yoktur ... Evrensel toplumda siyasal birimler olarak halklar olmayacağı gibi, mücadele eden sınıflar ve birbirine düşman gruplar da olmayacaktır.” (Schmitt, 2006, s.75-76) Devletler arasındaki savaşlar insanlık adına değil, devletlerin kendi çıkarları adına yapılmaktadır. İnsanlık kavramından söz edebilmek için dost-düşman ayrımı yaratacak her türlü farklılığın ortadan kaldırılmış olması gerekir. Bu ise siyaseten imkânsızdır. Bu nedenle tüm insanları kapsayacak bir dünya devleti ya da dünya yurttaşlarının birliği düşüncesi pratiğe uygun değildir. Diğer yandan “Mücadelenin nihai biçimde ortadan kalktığı ya da kaldırıldığı bir dünya, pasifize edilmiş bir yerküre, dost-düşman ayrımının olmadığı, dolayısıyla siyasetin de olmadığı bir dünya anlamına gelir.” (Schmitt, 2006, s.55) Schmitt’e göre eğer halk dost-düşman ayrımı yapmıyorsa, artık o halkın siyasal anlamda varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle evrensellik iddiasında bulunan kozmopolitizm siyasetin ortadan kalkmasına ve devlet kavramının içeriğinin boşaltılmasına sebep olur. Schmitt’in sözüyle “evrensellik,

tümden bir depolitikleşme ve her şeyden evvel en azından tutarlı bir devletsizlik halinin kabulü anlamına gelir.” (Schmitt, 2006, s.76)

Schmitt’e göre evrenselci anlayışlar, liberalizm her zaman kendi içinde dost-düşman ayrımına dair reddetme potansiyeli taşıdığı için, bu anlayışlardan doğru bir siyasal düşünce biçimi türetmek mümkün değildir. Devleti ve siyaseti görmezden gelen bu yaklaşımlar, bir yandan insan hakları vb. kavramlarla özgürlüğün koşullarını yaratmaya çalışırken, diğer yandan depolitizme neden olmaktadır.

“İlke düzeyinde sınırsız olan bireysel özgürlüğe, özel mülkiyete ve serbest rekabete yönelik her türden ihlal ve tehdit, ‘şiddet’, *eo ipso* (kendiliğinden) kötülük anlamına gelecektir. Böyle anlaşılan bir liberalizmde devlet ve siyasetten geriye kalan tek şey, özgürlüğün koşullarını güvenceye almak ve özgürlüğe müdahaleleri ortadan kaldırmaktır. Varılan nokta, silahlarından arındırılmış ve depolitize edilmiş bir kavramlar sistemidir.” (Schmitt, 2006, s.92)

Mouffe, Schmitt’in liberalizme yönelik eleştirisinden etkilenmiş ve bazı noktalarda Schmitt’i desteklemiştir. Mouffe ve Schmitt, liberallerin siyasette rasyonel anlaşmaya ulaşmanın mümkün olduğu, demokratik kurumların toplumun farklı sorunlarına rasyonel çözüm bulacak birer araç olduğu fikrine karşı çıkmışlardır. Post-Marksizmin liberalizme dair eleştirisi farklı bir bölümde yer aldığı için, Mouffe’un bu konudaki düşüncesine burada kısaca değinerek şunları söyleyebiliriz. Mouffe’a göre mutabakatçı yaklaşım toplumsal hayatın içinde doğal olarak var olan çatışmaları ortadan kaldırmaya çalışmakla politikanın imkânını yok etmektedir. Oysa yapılması gereken asıl şey, farklılıkları kabul etmek ve farklılıklara dayanan hegemonik projeler üretebilmektir.

### 3. BÖLÜM

#### RADİKAL DEMOKRASİ

Radikal Demokrasi hem Habermas, Rawls, Benhabib gibi düşünürlerin görüşlerini içeren müzakereci modeli, hem de Mouffe, Laclau çizgisini içeren çatışmacı modeli kapsamaktadır. Aralarında önemli farklar olsa da aslında her iki model de küreselleşme, Soğuk Savaş'ın sona ermesi vb. nedenlerle liberalizmin yetersiz kaldığını düşünmektedir. Liberalizmin özgürlük söylemi demokrasi için önemlidir. Ancak modernizmin evrensel özgürlüğe dayanan liberal düşüncesi artık ütopyik bir bakış açısından öteye geçememektedir. Radikal demokrasinin her iki modeli de demokrasiden vazgeçilmemesi gerektiğini, fakat demokrasinin yeniden düşünülmesi gereken bir kavram olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda Mouffe'a göre müzakereci model her ne kadar liberal demokrasinin farklı bir versiyonu olarak görülse de, radikal demokrasi liberalizm ve demokrasinin uygun biçimde nasıl bir arada olabileceğine yönelik yeni bir model arayışı olarak da değerlendirilebilir.

Radikal demokrasinin müzakere temelli olması gerektiğini Habermas'tan farklı biçimde dile getiren Benhabib de Mouffe'la benzer biçimde liberal demokrasinin ötekileri yeterince kapsayamadığını, farklılıkları temsil etmede yetersiz kaldığını ve bu durumun aslında liberalizmin evrensel özgürlük anlayışına da ters düştüğünü savunur. Liberal demokrasi farklılıkların kamusal alanda eşit biçimde yer almasını sağlamadığı müddetçe demokratik bir yapı olmaktan uzaklaşacaktır. O halde demokrasinin ilkelerinin işlerliği için öncelikle farklılıkların kamusal ve siyasal alanda var olmaları gerekir.

Demokrasinin temelinde yer alan eşitlik ilkesi radikal demokrasi için dikkat edilmesi gereken bir kavramdır. Eşitlik ilkesine bağlı olarak tüm insanların insan hakları bakımında eşit olduklarını söylemek gerekliliğiyle birlikte, bu durumun tüm bireyleri eşit ve aynı olan homojen bir yapı içinde düşünmek anlamına gelmemelidir. Radikal demokrasiye göre, bireylerin birbirlerinden farklı olan yapıları (politik görüşleri, yaşam tarzı, cinsel tercihleri vb.) demokrasinin eşitlik kavramı altında yok sayılmamalıdır. Bu nedenle liberalizm ve demokrasinin mevcut çoğulculuk içinde yeniden ele alınarak değerlendirilmesi gerekir. Müzakereci model bu noktada farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların giderilmesine ya da

aza indirilmesine yönelik öneride bulunurken, agonistik model çatışmanın siyasal alanın itici gücü olduğunu ve bunun kaldırılmasının demokrasiye zarar vereceğini ileri sürmüştür. Bu farklılıklara rağmen çoğulculuğun önemli oluşu ve bunun ancak demokratik bir zeminde mümkün hale gelebileceği inancı radikal demokrasinin temel ilkelerinden biridir.

Radikal demokrasi totaliterleştirilmiş ve homojen bir toplum yapısını reddederken, liberalizmin çoğulculuk anlayışını da eleştirir. Radikal demokrasinin her iki ayağı da liberal çoğulculuğun farklılıkların birbirlerine zarar vermeden bir arada sorunsuz bir biçimde yaşayabileceği görüşünü reddeder. Liberal çoğulculuk her bir bireyin özgür bir biçimde kendi yaşamını devam ettireceğine inanır. Radikal demokrasi ise böyle bir çoğulculuk anlayışının, hiçbir sınırı, hiçbir ortak paydası olmayan kimliklerin bir aradalığına işaret ettiğini söyleyerek farklı çoğulculuk yaklaşımı benimser. Mouffe'un deyimiyle, liberalizmin "aşırı çoğulcu" anlayışı farklılıkları özel alana hapsederek, kamusal siyasal alanda görünür olmalarının önünde engel teşkil eder. Müzakereci yaklaşım da agonistik yaklaşım da farklılıkların karşılıklı olarak birbirleriyle temas halinde olduğu bir kamusal-siyasal alan tahayyül eder.

Radikal demokrasinin iki modeli de siyasette ötekine yer açarken, Schmitt'ten farklı olarak birinin diğerini yok etmediği ya da ortadan kaldırmadığı bir alana ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu bağlamda ben'in ötekiyle etkileşimi ya da dost ve düşmanın karşılaşması sonucunda iki taraf da birbirinin alanını bilinçli olarak tahrip etmese de dönüşüme uğrayacaklardır. Öyleyse denilebilir ki radikal demokrasi ötekilerin birbirleriyle temas halinde olduğu siyasal bir alanın kurulması gerektiği inancını beslemektedir.

Çalışmamızın bundan sonraki izleği, radikal demokrasinin agonistik boyutunun ötekinin durumunu ve siyasal alandaki yerini daha iyi açıklayabilmesi bakımından, ağırlıklı olarak Mouffe ve Laclau çizgisinde ilerleyecektir.

### 3.1. MÜZAKERECİ DEMOKRASİ MODELİ:

#### 3.1.1. Kamusal Alan Siyasal Alanın Koruyucusu mu?

Demokrasinin seçilmiş temsilcilere teslim edilmiş bir iktidarla ve kamusal alanda bireylerin kendisini ifade etmekte zorluk yaşadığı bir idareyle mümkün olamayacağını savunan müzakereci demokrasi bu sorunların çözümüne yönelik bir proje geliştirmeye çalışmıştır. Mevcut sorunlar ancak kurumların yapılandırılmasında ve işleyişinde ayrıca ortaya çıkabilecek her türlü problemin çözümünde karşılıklı iletişim ve uzlaşma yoluna gidilerek yaratılacak bir kamusal alanla aşılabılır. Müzakereci demokrasi bir yandan kamusal alanın oluşmasını sağlayan, diğer yandan da siyasal eylemlerin kamusal alanda sürdürülmesine destek olan bir anlayışla liberalizmin eksik demokrasi anlayışına karşı ortaya çıkmıştır. Habermas'ın üzerinde durduğu kamusal alan özgür ve eşit bireylerden meydana gelen, her türlü sorunun karşılıklı müzakere ile tartışılabildiği, iktidar baskısından arındırılmış bir yapıdır. Bu alanda bireyler kendi geleceklerini kendileri tayin etme hakkına sahiptir.

Liberal demokrasi daha çok temsili demokrasi anlayışına dayanmaktadır. Bu durum müzakereci demokrasi savunucuları da dahil olmak üzere bazı düşünürlerce eleştirilmiştir. Temsilci iktidar her ne kadar demokratik seçimle iş başına gelmiş olsa da toplumdaki ötekileri yeterince temsil etme başarısına sahip değildir. Bu durum temsil krizinin ortaya çıkmasına sebep olur. Diğer yandan yurttaşlar ülke ile ilgili sorunların çözümünde söz sahibi olamadıklarından bir bakıma temsilciler tarafından dışarıda bırakılırlar. Sorunların çözümü için yurttaşlar iktidar tarafından temsil edilir. Bu durumda halk kendi geleceğini kendi tayin etmek yerine temsilci iktidar tarafından çoğunluk adına yönetilmeye açık hale gelir. Ötekiler ise zaten azınlık oldukları için neredeyse yok sayılır ve kararların alınmasında, uygulanmasında ya hiç söz sahibi olamazlar ya da kısmen etkili olabilirler. Koşulların ortaya çıkardığı çoğulculuk ise böyle bir durumda açıklanamaz olur. O halde liberal demokrasinin temsile dayanan anlayışının ötekilerin kamusal alanda yer almasında, azınlıkların haklarının savunulmasında ve ötekilerin kimliklerini korumasında işlevsiz kaldığı görülmektedir. Müzakereci demokrasi bu noktada karşılıklı iletişimi çözüm olarak ileri sürer; iktidarın meşruluğu için devlet kurumlarının, tüm bireylerin ortak çıkarına uygun biçimde konsensüse dayalı olarak inşa edilmesi gerektiğine işaret eder. Herkesin karar alma sürecinde rol

almasına dayanan bu anlayış nasıl işlerlik kazanacaktır? Benhabib bunun uygulanmasına dair bazı prosedürlerin olduğunu dile getirir:

1. Böyle bir müzakereye katılımında eşitlik ve simetri normları uygulanmıştır; konuşma edimlerini başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma akımından herkes aynı fırsatlara sahiptir; 2. Herkesin belirlenen konuşma konularını sorgulama hakkı vardır; 3. Herkesin bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma veya yürütülme tarzı hakkında dönüşlü savlar ortaya atma hakkı vardır. Dışlanan kişi ya da grup, önerilen söz konusu normdan dolayı olumsuz etkilendiğini gerekçeli olarak gösterebildiği sürece, baştan konuşmanın gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan kurallar yoktur. (Benhabib, 1999a, s. 105)

Müzakereyi temel alan radikal demokrasi düşünürleri farklı biçimlere sahip olsa da kamusal alanın önemli olduğu üzerinde birleşirler. Örneğin Benhabib, Habermas'ın söylemsel kamusal alan görüşünü önemsemekle birlikte, bu yapının etik, toplumsal cinsiyet ve aile gibi alanları da kapsaması gerektiğini belirtir. Müzakereci düşünürler için kamusal alanın önemli olmasının nedeni şundan kaynaklanır: Kamusal alan, hem ötekilerin birbirleriyle temas ederek farklılıklarını görünür kıldıkları bir alandır hem de bu alan antagonistik durumların bir uzlaşımına götürülerek karşılıklı diyalog kurulabilmesine imkânı sağlar. Ötekiler ancak karşılıklı iletişime dayalı bir kamusal alanda siyasal yaşama katılım sağlayabilir ve ortak karar alma yoluyla birbirleriyle anlaşabilirler. Bu anlaşma her zaman herkes tarafından kabul edilen bir sonuç anlamına gelmez. Taraflar kendi görüşlerini belirterek tartışmayı sürdürebilirler. Ancak bu tartışma çatışma boyutunda değil, rasyonel biçimde iletişim boyutundadır. Önemli olan bu tartışmaların ve iletişimin demokratik siyasal alana katkı sağlayarak herkes için daha yaşanılabilir bir alan oluşturmasıdır.

Benhabib farklı kamusal alan modellerini ele alarak bir sınıflandırma yapmıştır. Hannah Arendt'in "yurttaşlık erdemi" geleneğinin paylaşıldığı agonistik görüşü, Kant'la başlayıp liberallerin devam ettirdiği politik düşüncelerinin merkezinde "adil ve istikrarlı kamu düzeni" fikri olan "yasalcı kamusal alan görüşü" ve Habermas'ın "söylemsel kamusal alan" modeli. (Benhabib, 1999b, s.122) Benhabib "tartışmacı" ve "toplumlaşmacı" kamusal uzam modelleri arasındaki farklara dikkat çeker. Tartışmacı görüş kamusal alanı, içinde ahlaki ve politik büyüklüğün, kahramanlık ve üstünlüğün açığa vurulduğu, başkalarıyla paylaşıldığı bir alan olarak tasarlar. Toplumlaşmacı model ise, Arendt'in sözleriyle, "insanların ahenkli olarak eylediği" her zaman ve her yerde böyle bir uzam ortaya çıktığını ileri sürer. Yani

kamusal alan özgürlüğün ortaya çıktığı bir uzam olarak tasarlanır. (Benhabib, 1999b, s.128-129) Kamusal alanın bu iki türü de ötekinin yerinin ne olduğuna dair, ötekinin nasıl temsil edileceğine ya da demokratik işleyişe nasıl katılacağına dair yeterli bir açıklama sunmamaktadır. Tartışmacı modelde bir kahraman kendisinin tanınması ve onaylanması uğrunda mücadele içindedir. Ancak bu mücadele Schmittyen anlamda bir mücadeleye dönüşebileceği gibi, Mouffeçu bir ilişkiye de evrilebilir. Bu durumda kahramanın ben olarak karşısında konumlandığı öteki ile ilişkisinin zemini ve karşılaşma koşulları muğlaktır. Toplumlaşmacı kamusal alan politik olmaktan uzak bir tanımlamayı ifade eder. Çünkü Arendt'in "ahenkli eylem" adını verdiği durumun ortaya çıkma mekânı belirsizdir. Politik konuların konuşulduğu, ancak herkesin birbiriyle "uyumsuz" olduğu ya da ahenkli bir bütün olmadığı alan kamusal değilken, protesto için insanların toplandığı bir park kamusal alan olabilir. Bu durumda öteki ile siyasetin imkânı ya da ötekinin kamusal alandaki konumu Arendt'in kamusal alan ayırımında tartışılması gereken bir konudur. Diğer yandan Arendt özgürlüğün insanın politik bir varlık olmasının koşulu olduğunu belirtir. Ancak aynı olan karşısında ötekinin ne kadar özgür olduğu siyasal alanın temel problemlerinden biridir. Bu durumda öteki politik alana dahil edilmeyecek midir?

Bireylerin temel hak ve özgürlüklerinden yola çıkarak siyasal alanda bunların gözetilmesi gerektiğini ileri süren liberal düşüncenin kamusal alanı hukuka dayalıdır. Yurttaşlar hukuk çerçevesinde bireysellikleri ile değil yurttaş olarak kamusal alanda var olabilirler. Burada ötekinin yerine ilişkin en önemli sorun yurttaş kavramının ortak bir kimliğe gönderme yapmasıdır. Ortak kimlik sorunu aynı toplum içerisindeki farklı kültürlerin ya da alt kültürlerin kamusal alanda yerinin olup olamayacağı problemini doğurur. Bu problem toplumsal cinsiyete dayanan bir yurttaşlık sorunu olarak ortaya çıkmasa bile etnik anlamda ötekilik ile ilgili sorunların açıklanmasında açık hale gelecektir. Kaldı ki Locke'ın öngördüğü, herkesi "eşit" sayan sözleşmeye dayalı liberal kamusal alan toplumsal cinsiyet sorunlarını barındıran bir model olarak karşımıza çıkar. Locke'a göre kadın ve erkek arasındaki ayrım siyasal bir durumu bildirmez ya da köle ve efendi arasındaki farklılık kamusal alana dahil değildir. Çünkü Locke için eşit olması gereken bireyler, erkeklerdir. Kadın tarihsel olarak siyasal alanın oluşumundan önce de ailenin merkezinde yer almıştır.

“Locke’un doğa durumu anlayışında ilke olarak herkes doğal haklara sahipken toplumsal sözleşmeye bu ‘eşit’ bireylerin eşit biçimde katılmadıklarını görürüz. Gerçekte toplumsal sözleşme doğal durumdaki, hiyerarşiye dayalı örtük bir ‘cinsel sözleşme’ temelinde yapılmıştır. Bu cinsel sözleşme ya da evlilik sözleşmesi, kadının bireyselliğinin yadsınması üzerine kurulu olan patriyarkanın bu yeni siyasal düzende biçimidir. Ancak Locke doğa durumu tasvirinde ayrıntılarıyla ele aldığı evlilik sözleşmesini doğal sınırlar içine hapsederek siyasal açıdan görünmez kılar. Sivil toplum doğa durumundan ayrışırken aynı zamanda da aile ve ev-içinden soyutlanmıştır. Bir tarafta annelik-aile-özel alan kurulurken öbür tarafta da sivil toplum-kamusal alan kurulmuştur. Eşitler-arası toplumsal sözleşme, doğa durumunda her biri birer aile reisi olan ‘erkek kardeşler-arası’ (Pateman, 1993, akt. Savran, 2002, s. 265) bir sözleşmedir, çünkü evli çiftin iç ilişkileri siyasallığa geçişten önce belirlenmiştir.” (Savran, 2002, s. 265)

Habermas’ın söylemsel kamusal alan modeli sadece politik katılımı değil aynı zamanda bireysel kimliklerin gelişimini, eleştirel düşüncenin pekiştirilmesini ve bireylerin toplumsal sorunları karşılıklı çözebilme yeteneğini de kapsayan geniş bir çerçeve sunar. Bu bakımdan Benhabib söylemsel kamusal alan modelinin yukarıda tartıştığımız iki kamusal alan modeline göre daha demokratik bir bakış açısı sunduğunu belirtir. Kısıtlayıcı olmayan bu yapı toplumdaki her bireyin bu alanda yer alabilmesi bakımından önemlidir. Bireyler bir araya gelerek liberalizmin temsili demokrasisinin ilkelerinin aksine karar alma süreçlerine katılarak görüşlerini bildirirler. Katılımın tüm yurttaşlara açık olması bakımından Habermas’ın kamusal alan modeli ötekilerin siyasal alanda kendilerine yer bulmalarının önünü açan bir perspektif sunar. Ancak bazı postfeministlerin Habermas’ın toplumsal cinsiyet bağlamında, öteki olarak kadının kamusal alandaki yerinin ne olduğunu yeterince açıklamadığı için eleştiri yönelttiği unutulmamalıdır. Katılımın herkese açık olması, katılımcıların eşit ve özgür biçimde konu sınırlandırması olmaksızın ortak yarar doğrultusunda bir araya gelmesi Habermas’ın kamusal alan modelinin siyasal alanı daha fazla gözetilen bir yapı olarak düşünülmesinin önünü açar.

Habermas kendisi kamusal alan ile neyi ifade etmek istediğini şöyle dile getirmiştir:

“‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür biraradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin



meseler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar.” (Habermas, 2004b, s.95)

Devlet kurumlarından bağımsız bir kamu alanı, ötekinin siyasal alanını da koruyacak niteliğe sahiptir. Devlet kurumları ve iktidar birbirinden bağımsız alanlar değildir. İktidar kendi isteği doğrultusunda devlet kurumlarına şekil verebilir. Aile, eğitim, din, siyaset vb. kurumlar iktidar ilişkileri ile şekillenebilir. Bunun örneklerinden biri olarak biyopolitik biçimde iktidarın ailelere öngördüğü çocuk sayısı düşünülebilir. Bu nedenle Habermas’ın önerdiği kurumlardan bağımsız kamusal alan modeli gerçek demokrasinin işleyişi bakımından önemlidir. Her türlü gündemin konuşulabileceği kamusal alan ötekilerin seslerini duyurmasının bir yolu olarak görülebilir. Ancak buradaki soru işareti kamusal alanda ortak çıkara uygun biçimde kararlar alınmasına yöneliktir. Eğer öteki zaten kendisini kamusal alanda görünür kılacak bir güce sahip değilse ya da ötekinin sorunları toplumsal problemler olarak görülmüyorsa bu durumda kamusal alanda görüş bildirdiklerinde varılacak nokta neresi olacaktır? Bu durumda öncelikle ötekinin, Habermas’ın öngördüğü kamusal alanda var olmasının ve ötekinin sorunlarının yurttaşların genel sorunu gibi kabul edilerek ortak karara varılacak bir duruma gelmesinin koşulları yaratılmalıdır. Buna rağmen ötekinin siyasal alana katılımı için söylemsel kamusal alan modeli önemlidir. Her şeyden önce böyle bir model çoğulculuğa dayandığı için ötekilere kapı aralar. Diğer yandan tartışılacak gündem konusunda bir kısıtlama olmaması da önemlidir. Böylece sadece devlet meselelerinin konuşulduğu sığ bir tartışma ortamından çok, farklı kimliklerin de farklılıklarını ortaya koyabileceği ve farklılıklarından kaynaklanan problemleri de alana taşıyabileceği bir ortam sağlanmış olur. Gündem konusunda herkesin eşit derecede söz söyleme hakkına sahip olması, görüşlerini temellendirerek karşıya aktarması, karşı tarafın durum karşısında ikna olması ya da karşı tez öne sürmesi ötekine görünür olma şansı verir.

Yukarıda değindiğimiz sorun, yani “eğer öteki zaten kendisini kamusal alanda görünür kılacak bir güce sahip değilse ya da ötekinin sorunları toplumsal problemler olarak görülmüyorsa bu durumda kamusal alanda görüş bildirdiklerinde varılacak nokta neresi olacaktır?” sorunu ötekinin ikna gücü ve sorununu temellendirirken kullandığı argümanların sağlam olmasıyla belki bir nebze aşılabılır. Çünkü böyle bir alanda öteki olarak bir kadın,

etnik bir grup ya da azınlıklar kendi fikirlerini ikna yolu ile kabul ettirme şansına sahiptir. Bu nedenle ötekini de kapsayan bir siyasal alan yaratılmak isteniyorsa, günümüz koşullarının çoğulcu yapısına uygun biçimde söylemsel kamusal alan modelinin ilkelerinden faydalanmak gerekir. Benhabib özellikle gündem konusunda bir kısıtlama olmamasının demokrasinin işlerliği açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin böyle bir kamusal alanda temel hak ve özgürlükler de tartışmaya açıktır. Benhabib bu bakımdan söylemsel kamusal alanı liberal kamusal alandan daha değerli görür ve şöyle der:

“Şu halde, kamusal söylemsel meşruluk ve kamusal uzam teorisi, ilkin temel haklara ve özgürlüklere itaat edilmesi ve oyuna katılınması koşuluyla temel haklar ve özgürlükler gibi, söylemlerin normatif koşullarının ve oyunun kurallarının oyun içerisinde çekişme konusu edilebilmesine izin vermesi ölçüsünde, çoğunlukçu politikaya karşı temel haklar ve özgürlüklere ilişkin liberal garantiler şeklinde kurulan karşıtlığı aşar. Bu formüleştirim bana, gerçek demokrasilerdeki demokratik tartışma ve kamusal konuşmanın gerçekliğine, anayasal uzlaşımına ilişkin liberal modelden çok daha fazla tekabül ediyor gibi görünmektedir.” (Benhabib, 1999b, s.151)

Bu bakımdan söylemsel kamusal alanda demokratik tartışma, liberal ve Arendtçi kamusal alana göre daha önemli bir yere sahiptir.

Habermas'ın kamusal alan modelini yukarıda sözünü ettiğimiz gerekçelerden dolayı önemli görmemize rağmen, onun eleştiriye açık yönleri de vardır. Öncelikle öteki kavramı çerçevesinde Habermas ötekiyle sorunsuz biçimde bir arada yaşanılabilecek bir kamusal alan öngörür. Ancak çalışmamızda takip ettiğimiz izlek olarak Mouffeçu agonistik yaklaşım daha realisttir. Çatışmanın olmadığı bir kamusal alan fikri hem iyimser görünmekte hem de demokrasinin asıl güçlerini yok etme tehlikesi taşımaktadır. Diğer yandan farklı kimlik politikasının sürdürülebilmesi böyle bir yapıda zor görünmektedir. Her ne kadar ötekileri de kapsayan eşit ve katılımcı bir tasarım modeli çizilmiş olsa da kamusal alanda alınacak ortak kararlar, hakim kimlikler üzerinden işleyecektir. Toplumda egemen olan kimlik her ne ise genel kabul de o yönde gelişecek, bu durumda öteki ya da farklı kimlikler göz ardı edilecektir. Öteki, aynı olana benzeştirilmeye çalışılacak, benzemediği takdirde de ortak karardan ve buna bağlı olarak da kamusal alandan dışlanacaktır. Bu durumda herkesin eşit derecede katılma hakkına dayanan yapı ile çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. Homojenleştirilmiş yurttaşlık fikri daha önce değinildiği üzere ortak bir kimlik anlayışını öngörmektedir. Bu bakımdan etnik farklılıkların yurttaşlık konusu eleştirinin bir diğer

boyutudur. Ötekilik ya da farklılık müzakere süreci ile aşılması gereken bir durum olarak tasarlanır. Bu da günümüz siyasal yapısının çoğulcu anlayışı ile örtüşmemektedir. Bir yandan kamusal alanda tartışmanın sürdürülmesi bakımından çokluğa ihtiyaç varken, diğer yandan son noktada müzakere ile alınacak ortak karar tekillığe yol açmaktadır.

Benhabib'in Habermas'a yönelttiği bir diğer eleştiri de kamusal alanın çoğulcu yapıya uygun olmadığı yönündedir. Bu nedenle kamusal alanın esnetilerek iyi yaşam, aile, cinsiyet ayrımcılığı gibi konuları da ele alması gerekmektedir. Her ne kadar bu konular yurttaşlar tarafından gündem olarak alınabilse de, kamusal alandaki tartışmalarla çözülebilecek sorunlar değildir. Habermas'ın modeli on sekizinci yüzyıldaki siyasal değişimlerle ortaya çıkan bir kamusal alan biçimidir. Bu modelde mülk sahibi, eğitilmiş ve özgür bireylerin kamusal alanda yer alabileceği açıktır. Zaten Habermas da kamusal alanın ekonomik ve toplumsal koşulların herkese eşit oranda aynı imkânı sağladığında gerçekleşeceğini belirtir. Bu söylem daha en başından mülk sahibi olmayanları, ekonomik alandan itilmiş eğitimsiz kadınları çemberin dışında bırakır. Habermas özel ve kamusal alan ayrımının tarihsel ve toplumsal bir olgu olduğunu ifade ederek burjuvaya dayalı bir kamusal alanın oluşumunun bu kutuplaşma ile var olduğunu savunur. Aile, kültür, cinsellik, sevgi özel alana aitken, adalet (özel alan adaletin dışındaymış gibi), devlet politika gibi kavramlar kamusal alana aittir. Bu tabloda kadın ailenin merkezinde olmakla ve ekonomi, eğitim etkinliklerinin dışında yer almakla hem kamusal alandan uzaklaştırılır hem de erkek egemen zihniyetin baskısı altında olmaya devam eder. Bu bakımdan cinsiyet ayrımcılığı ve öteki olana kapalı kamusal alan tasarımı feministler tarafından eleştiriye açık hale gelir. "Özel olan politiktir" söylemi iktidar ilişkilerinin her noktada yaşam alanını kuşattığına ve kadınların ötekileştirildiğine işaret eder. Kadının özel alanın başrol oyuncusu olduğu ancak erkeğin eğitim aracılığıyla ekonomik anlamda kendisini kamusal alanda var edebildiği bir model öteki kavramı bağlamında problemlidir.

Fraser, Habermas'ın kamusal alan anlayışını erkek merkezli olduğu için eleştirir. Bu yapı Fraser'a göre bazı varsayımlar üzerine kurulmuştur. Örneğin kamusal alandaki katılımcıların statü farklarını paranteze alarak eşitlermiş gibi müzakereye girmelerinin mümkün olduğu varsayılmıştır. Ya da kamusal alandaki söylemin, ortak iyi üzerinde bir müzakere ile

sınırlandırılması gerektiği ve “özel çıkarlar” ve “özel meseleler”in ortaya çıkmasının her zaman için sakıncalı olduğu varsayılmıştır. (Fraser, 2004, s.112) Ancak gerçekte durum kadın ve erkeğin zaten başlangıçta eşit olmadığı, kadının bir öteki olarak kendisini kamusal alanda var edemediğidir. İkinci varsayım ise ortak iyinin ne olduğu tartışmasına götürür. Zaten aynı olandan farklı olarak görülen kadınların ya da tüm ötekilerin talepleri ortak gündem olarak nasıl kamusal alana taşınabilecektir? Özel olanın “sakıncalı” olması ötekinin her zaman tehdit içeren bir dışarıyı olarak görülmesinden kaynaklanır.

Özel alan içindeki eşitsizlik bir adalet sorunu olarak görülüp kamusal alanda yer almalıdır. Oysa Habermas adalet meselelerinin kamusal alana ait olduğunu söylerken, özel alandaki adaletsizliği gözden kaçırmıştır. Aile içindeki cinsiyete dayalı işbölümünün yarattığı eşitsizlik ya da toplum içindeki etnisiteye, toplumsal cinsiyete dayalı ötekileştirme “sakıncalı” olduğu gerekçesiyle ve özel alana mahsus olması nedeniyle kamusal alanın dışında bırakılmıştır. Bu körlüğün en önemli nedeni ötekinin iktidar ilişkilerinin dışında düşünülmesidir. Gerçekte ise öteki, iktidarın yeniden üretimiyle şekillenir.

“Söylem etiği ve ondan türeyen meşruluk ve kamusal uzam modelleri ile kadın hareketinin iddiaları arasındaki gerilim, aslen Habermas’ın adalet meseleleri ile iyi hayat meseleleri arasında, kamusal çıkarlara karşı özel ihtiyaçlar arasında, benimsenen özel değerler ile kamusal olarak paylaşılan normlar arasında tesis etmeye giriştiği gereğinden fazla katı sınırdan kaynaklanır.” (Benhabib, 1999b, s.156)

Habermas’ın kamusal alanı Benhabib’in sınıflandırdığı modeller arasında ötekini kapsayabilme potansiyeline en çok sahip olan model olsa da, eşit katılımlı bir kamusal alan anlayışının oluşmasının koşulları yerine getirilmediği sürece soyut evrensel bir fikir olmanın ötesine geçemeyecektir.

**3.1.2. Evrenselleştirilebilirlik: Ötekiyle Ahlaka Dayalı İletişim:** Radikal demokrasinin müzakereye dayanan anlayışı Habermas’a göre ötekiyle iletişimde, etik çerçevesinde, karşılıklı ilişkiyi barındırmalıdır. Evrenselleştirilebilirlik, iletişimsel uzlaşımı sağlayabilecek bireyler arasında ortak karar almayı hedefleyen bir ilkedir. Habermas’a göre,

“...tek bir faili göz önünde bulunduran rasyonel eylem yapısının analizi, öznelarası ahlaki geçerliliği haklılaştıramayacak bir *egolojik* ahlak teorisi üretir. Oysa, iletişimsel etik, tek bir rasyonel fail olarak benim çelişkiye düşmeksizin herkes için geçerli bir evrensel kural olarak neyi meram edebileceğimi ya da ne olmasını isteyeceğimi sormak

yerine şunu sorar: Bir pratik söylemle uğraştığımız ya da karşılıklı haklılaştırım arayışında olduğumuz zaman hangi eylem ilkelerini hepimiz kabul edebiliriz ya da geçerli olduğu konusunda oydaşabiliriz?” (Akt. Benhabib, 1999b, 52)

Böyle bir evrenselleştirilebilirlik ilkesi kendisiyle çelişkili olmayan bir şeyi aramayı değil herkesin karşılıklı kabul edeceği şeyi aramayı hedefler. Bu ilkenin önemi, tek bir kişinin kendi isteklerini karşıya aktarmasının aksine ötekileri de kapsayan ve ötekilerle paylaşılan bir iletişim modeline dayalı olmasıdır. Konuşan ve eyleme geçebilen tüm varlıkların ahlaki söyleme katılma hakkına sahip olması durumunu Benhabib *evrensel ahlaki saygı ilkesi* olarak adlandırırken, ötekilerin (aslında herkesin) konuşma hakkına ve gündeme dair söz hakkına sahip olmalarını da *eşitlikçi karşılıklılık ilkesi* olarak adlandırır. (Benhabib, 1999b, s.54)

Evrenselleştirilebilirlik ilkesinin öteki kavramı bağlamında bazı sorunları barındırdığı görülmektedir. Bu ilke mubah ve yasak olanın ne olduğunun sınırlarının çizilmesinde bir kılavuz olarak görülebilir mi? Evrensel bir ahlak ilkesi ile iletişimden söz ediliyorsa bu ilkenin yasak ve mubah olanın ne olduğuna dair standardı belirlemesi gerekir. Ancak böyle bir yetkinlik olası görünmemektedir. Aslında sorun yine daha kökene inerek ötekiyle kurulabilecek etik temelli bir ilişkinin koşullarının ne olduğuna varır. Öteki, zaten genel olanın ya da aynı olanın dışında görülen standartlara uygun olmayan olarak tanımlandığı için daha başından evrenselleştirilebilirlik ilkesinin dışında kalır. Evrensel olarak kabul edilecek ilkeler aynı olanların ortak çıkarlarına uygun olan ahlaki normlardır. Her ne kadar herkesin aynı ölçüde eşit katılıma sahip olduğu ve aynı derecede sorunları gündem yapabilme imkânını elinde tuttuğu bir sistem tasarlanmış olsa da “bireyler olarak bizlerin, yalnızca ideal bir simetrik karşılıklılık durumunda herkes tarafından geçerli kabul edileceğini varsayabileceğimiz ahlaki normlar için evrensel geçerlilik iddiasında bulunamayız.” (Heller, 1984, s.7, akt. Benhabib, 1999b, s.65)

Habermas evrenselleştirilebilirliğin konsensüsü garanti altına aldığı ileri sürer. Oysa bu ilkenin kendisi zaten sorunlu olduğu için herkesin aynı görüş üzerinde birleşmesini mümkün kılan bir konsensüs de mümkün görünmemektedir. Bir normun tartışılarak üzerinde uzlaşmış olması, artık onun ilke olarak her zaman sürdürülebilir olduğu anlamına gelemmez. Bu norm yeniden gündem konusu olarak yeniden tartışmaya sunulabilir. Aynı norm üzerinde

yeniden tartışmanın açılması da yine ortak karar doğrultusunda gerçekleşebilir. Ortak karar içinde ötekinin konumunun ne olduğu ise belirsizdir. Kaldı ki zaten normlar insanların ihtiyaçlarını ve sorunlarını gidermek üzere tartışmaya taşınır. Ancak ötekilerin ihtiyaçlarının aynı olanlarca fark edilmesi ve ortak sorun olarak ele alınıp tartışmaya getirilmesi oldukça zor görünmektedir.

Evrenselleştirilebilirliğin kendisi büyük anlatı olduğu için postmodern düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Evrensel kavramının tanımı gereği tüm insanlar için geçerli olabilecek bir iletişimin gerçekçi olmadığı açıktır.

**3.1.3. Benhabib’in Genelleştirilmiş ve Somut Öteki Ayrımı:** Habermas’ın kamusal uzam modelinde her öteki, bir yurttaş olarak diğer yurttaşlarla bilgi aktarımında bulunabilir. Müzakereci demokraside öteki, toplumsal meseleleri diğerleriyle konuşabilen, siyasal karar alma süreçlerine katılabilen bir birey olarak tasarlanmıştır. Bireyler özgür birer yurttaş olarak önceden planlanmış ya da planlanmamış siyasal konular üzerinde görüşlerini rahatça ifade ederek, siyasal alanda nitelikli ve rasyonel tartışmalar yapabilirler. Habermas öteki ile ilişkiyi ahlak temelinde uzlaşımaya dayanan bir yapı olarak tasarlar. Bu problemleri tasarımı karşısında Benhabib’in öteki ile ilgili yaptığı ayırım çok daha işlevsel görünmektedir.

Benhabib’in *Modernizm, Evrensellik ve Birey*’de ele aldığı bu sınıflandırma öteki denildiğinde neyi anlamamız gerektiği ve ötekiyle kurulabilecek ahlaki ilişki biçiminin nasıl olması gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır.

“Genelleştirilmiş ötekilik konumu, ayrı ayrı her bireyi kendimize atfetmeyi isteyeceğimiz aynı haklar ve ödevlere sahip olarak görmemizi gerektirir. Ötekinin konumuna yerleşirken, ötekinin bireyselliğini ve somut kimliğini soyutlarız. Ötekinin tıpkı bizim gibi somut ihtiyaçları, arzuları ve duygulanımları olan bir varlık olduğunu varsayarız, ama ötekinin ahlaki vakarını oluşturan şey bizi birbirimizden ayıran şey değil, tersine, konuşan ve eyleyen rasyonel failer olarak ortaklaşa ve genelde barındırdığımız şeydir. Bizim ötekiyle ilişkimiz *biçimsel eşitlik ve karşılıklılık* normları tarafından yönetilir.” (Benhabib, 1999b, s.215)

Buradaki öteki, eşitlik ve karşılıklılık çerçevesinde genelleştirilir. Ötekinin başka bir ötekinden isteyeceği ya da istemeyeceği bir şeyi diğer ötekinin de ondan isteme ya da istememe hakkı vardır. Eğer ben öteki olarak karşımdakinden haklarım doğrultusunda bir şey bekliyorsam, aynı tavrı aynı nedenle ötekine karşı benim de sergilemem ve onun da

benden bunu beklediğini bilmem gerekir. Böyle bir ilişki ötekiyle hak, sorumluluk, ödev ve saygı kavramları çerçevesinde kurulan bir ilişkidir.

“Bunun tersine somut ötekinin konumu, ayrı ayrı her rasyonel varlığı somut bir tarihe, kimliğe ve duygulanımsal-duygusal bünyeye sahip bir birey olarak görmemizi gerektirir. Bu konuma yerleşirken bizim ortak genel noktalarımızı neyin oluşturduğunu soyutlayarak bireysellik üzerinde odaklanırsınız. Ötekinin ihtiyaçlarını, güdülenimlerini, neyi aradığını, neyi arzuladığını kavramaya çalışırsınız. Ötekiyle ilişkimiz denklik ve tamamlayıcı karşılıklılık normları tarafından yönetilir.” (Benhabib, 1999b, s.216)

Bu ilişkide herkes ötekinden kendisinin farklı ihtiyaçları, arzuları, ilgileri olan bir varlık olduğunu anlamasını bekler ve aynı şekilde ötekine de farklılıklarının olduğunu bilerek davranır. Bu ilişki türündeki normlar dostluk, sevgi tarzındaki özel normlardır.

Genelleştirilmiş öteki ile kurulan ilişki daha çok ötekinin insan olması bakımından hak ettiği davranışları içerirken, somut ötekiyle kurulan ilişkide ötekinin bireyselliğinin onaylanmasına yönelik davranış biçimi geliştirilir. Benhabib ötekiyle kurulacak ahlaki bir ilişki biçiminin nasıl mümkün olabileceği konusuna açıklık getirmek için genelleştirilmiş ve somut öteki ayrımını temel alır. Evrenselleştirici ahlak, genelleştirilmiş ötekinin bakış açısını kullanarak somut ötekinin konumunu göz ardı eder. Öteki, hak ve adalet kavramları etrafında genelleştirildiğinde, onunla kurulacak ilişki biçimi de herkesin hakkının gözetildiği adil bir yapı olarak tasarlanır. Evrenselci ahlak teorisinde bu bakımdan somut ötekinin konumu ihmal edilmiş olur. Çünkü ahlaki karşılıklılık içinde ötekinin konumuna yerleşmek için, hayali olarak kendimi onun yerine koymam gerekir. Bu durumda hem kendimi hem de ötekini kimlikten soyutlama yoluna gitmem gerekir. Benhabib, Rawls'dan yola çıkarak genelleştirilmiş ötekine karşı böyle bir tutumun doğru olmadığını savunur. Rawlsçı benlik,

“...toplumdaki yerini, sınıfsal konumunu ya da statüsünü bilmez; doğal değerlerin ve yeteneklerin dağıtımında bahtına düşeni, zekâsını ve gücünü bunun gibi şeyleri de bilmez. Yine, hiç kimse kendi iyi hayat anlayışını, kendi rasyonel hayat planının özelliklerini, hatta riske girmekten nefret etme ya da kötümserlik veya iyimserliğe eğilimli olma gibi kendi psikolojisine özgü özellikleri bilmiyordu.” (Rawls, 1971, s.137, akt. Benhabib, 1999b, s.219)

Benhabib böyle bir benlik yapısının insani olmadığını belirterek, bu durumu kendi toplumunun yapısını bilmeyen benliğin insanlık durumuyla ilgili meseleleri hiç bilemeyeceği gerekçesiyle eleştirir. Ötekiyle kurulan bu tarz bir ilişki, ötekinin duygulanımlarını, tarihini

ve ona ait her türlü özel olan şeyi yok sayarak ötekini soyut bir varlıkmiş gibi numenal alana iter. Metafizik bir benlik anlayışı olarak ifade edebileceğimiz böylesi bir tanımlama insanın cisimsel, kültürel, somut yönünü görmezden gelir. Bu bakış açısının evrensel bir ahlak yapısı ile ötekini kavrama yolundaki çabasının, önemli olsa da, gerçekleşmesi olanaklı görünmemektedir. “‘genelleştirilmiş öteki’ bakış açısı siyasi bir olasılık haline gelir, ama siyasi gerçekliğe dönüşmez.” (Benhabib, 2013, s.102)

Evrenselleştirilebilirlik ile ilgili başka bir problem de şudur: Her evrenselci ahlak düşüncesinin altında ‘benzer durumlarda benzer biçimde davranma’ya yönelik itici bir güç vardır. ‘Benim ötekine olan tavrım, kendime nasıl davranılmasını istiyorsam öyle olmalıdır’ düşüncesinin altında da bu itici güç yatar. Ancak insan, tarih, zaman, mekân vb. birçok değişken benzer durumlarda nasıl davranılması gerektiği ile ilgili genel kabulü alt üst eder.

“Genelleştirilmiş ötekinin konumuyla kısıtlı bir benlik tanımının tutarsızlığı ve benlikler arasında bireyeme yapamayacağı sonucuna varıyorum. Somut ötekinin konumu varsayılmaksızın tutarlı hiçbir evrenselleştirilebilirlik gerçekleştirilemez çünkü bu durumda, benim ahlaki durumumun seninkine ‘benzer’ ya da ‘benzemez’ olduğunu yargılamak için zorunlu olan epistemik enformasyon elimizde bulunmamaktadır.” (Benhabib, 1999b, s.223)

Tek başına genelleştirilmiş öteki üzerinden evrensel bir ahlak anlayışı ve ötekiyle ahlak üzerinden kurulabilecek bir ilişkinin mümkün olmaması gibi bir durum somut öteki için de geçerlidir. Haklar, adalet, eşitlik üzerinden düşünülen bir genelleştirilmiş ötekine evrensel ahlak için ihtiyacın olduğu unutulmamalıdır. Çünkü sadece bireysel kimlikleri ve benlikleri öne çıkaran somut öteki üzerinden kurulacak bir ahlak anlayışı da problemlili görünmektedir. Yalnızca somut ötekine dayanan yaklaşım da geneli görmemize engel olur ve bireyciliğe dayandığı için ırkçı, cinsiyetçi ahlak ve politik anlayışın doğmasına neden olabilir. Öncelikle her genelleştirilmiş ötekinin aynı zamanda bir somut öteki olduğunun unutulmaması gerekir. Benhabib buna “etkileşimsel evrenselcilik” adını verir. Bu basitçe ikameci evrenselciliğin yaptığı gibi somut ötekiyi de kabul edip bunu genel öteki içinde eritmek anlamına gelmez. Ötekinin insan olmaktan kaynaklanan genel hakları ile birey olmaktan kaynaklanan arzuları ve her türlü durumu arasında olacak bir ahlak anlayışına ihtiyaç vardır. Ötekiyle ilişkide ötekini sadece hak ve adalet çerçevesinde niteliklerinden soyutlanmış bir varlık olarak görmememiz gerektiğinin yanı sıra, ahlaki göreceliliğe düşürecek bir bireyselciliğe de



indirgemememiz gerekir. Böyle bir indirgeme hem ötekiyle kurulabilecek ortak zeminin ortaya çıkmasını zorlaştırır hem de ahlaki yargıların bireysel arzular ve talepler üzerinden kurulmasına gönderme yapan ahlaki göreceliliğe sebep olur.

**3.1.4. Ahlak ve İnsan Hakları Anlayışının Yeniden Düşünülmesi:** Öteki ile siyasal alanda bir arada olma düşüncesi üzerinden insan haklarına dayalı siyaset fikrinin yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Farklı kimliklerin tanınması için girişilen siyasal mücadelelerde insan haklarına yönelik tartışmalar yer almaktadır. Farklılıkların taşıyıcısı olarak insan hakları üzerinden yapılandırılacak bir siyasetin mümkün olup olmadığı bu tartışmaların merkezinde yer alır. Biz radikal demokrasinin agonistik boyutunun öneminden yola çıkarak aslında insan haklarına dayalı bir siyasal mücadelenin bu farklılıklar sayesinde mümkün olabileceğini ileri süreceğiz. Eğer insan hakları sadece İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer alan maddeler üzerinden düşünülürse, bugünün farklılıklara dayanan çoğulcu modelini gözden kaçırıp özcü bir anlayışa gömülmüş oluruz.

Bazı düşünürler insan haklarını demokratikleşme yolunda araç olarak görmüşler ve insan haklarının özgürleştirici yönünü vurgulamışlardır. Bu yaklaşımın vardığı noktalardan biri evrensel insan haklarına dayanan kozmopolit siyaset fikri olmuştur. Kozmopolitizm bölümünde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, Kant'la siyasal alana taşınan kozmopolitizm anlayışı, bireyin bir dünya yurttaşı olarak bazı haklara sahip olduğunun altını çizer. Dünya yurttaşlığı burada evrensel konukseverlik ile sınırlandırılmıştır. Her bir birey yabancı bir yere gittiğinde düşmanca muamele görmeme hakkına sahiptir. Kant burada insan hakları ve yurttaşlık hakları arasındaki çekişmeli durumu konukseverlik hakkı ile yumuşatmaya çalışmıştır. Habermas, Kant'ın dünya yurttaşlığı fikrinden en çok etkilenen düşünürlerden biri olarak, her bir insanı kapsayan siyasal yapı içerisinde hiç kimse dışarıda bırakılmadığı için çatışma ve savaşların sona ereceğini ve insan haklarının işlerlik kazanacağını belirtir. Kurulacak bir dünya cumhuriyeti ile ötekilerin haklarının da korunacağı hatta ötekileştirmenin ortadan kalkacağı bir siyasal zemin ortaya çıkacaktır.

Benhabib de İkinci Dünya Savaşı sonrasında insan hakları ile ilgili yaşanan olumlu gelişmelere dikkat çeker. Birleşmiş Milletler, İnsan Hakları Beyannamesi gibi adaleti ve

eşitliği temel alan gelişmeler kozmopolit evrensel siyaset fikrinin temelleri için önemli olarak değerlendirilir. Evrensellik anlayışı her ne kadar çoğulcu bir demokrasi açısından problemler görünse de insan haklarının önemli olduğu düşüncesinden vazgeçilemez. Herhangi bir kavramın pratikte olumsuz bir duruma işaret etmesi söz konusu kavramdan vazgeçmemiz anlamına gelmez. Örneğin adalet ve eşitlik gibi kavramların bugün dünya üzerindeki pratikleri tartışılması gereken önemli meseleler olarak karşımızda duruyor olsa da bu kavramlara olan inancımızı yitirmememiz gerekir. Aynı durum insan hakları için de geçerlidir.

Benhabib insan hakları üzerinden evrenselcilik fikrinin yeniden ele alınması gerektiğini belirtir. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* çalışmasında kullandığı "haklara sahip olma hakkı" kavramından yola çıkan Benhabib insan hakları ile ilgili şu temel argümanı öne sürer.

"Her insanın tek bir temel ahlaki hakka sahip olduğunu ileri süreceğim: 'haklara sahip olma hakkı', yani bir insan topluluğunda, başkaları tarafından ahlaki saygıyı hak eden ve hukuki güvenceye alınmış haklara sahip bir kişi olarak kabul edilmek ve başkalarını da aynı şekilde kabul etmek. Bana göre, insan hakları insanların iletişim özgürlüğünü koruyan ahlaki ilkeleri dile getirir. Bu tür ahlaki ilkeler, insan haklarının yargıya konu olabilecek iddialar doğuran hukuki tanımından ayrıdır ayrı olmasına; ancak yine de ahlaki ilkeler olarak insan hakları ile söz konusu hakların hukuki-adli biçimi arasında gerekli, salt olumsal olmayan bir bağlantı mevcuttur." (Benhabib, 2013, s.90)

Her bir insan, haklara sahip olma hakkı bakımından eşit muamele görmeyi ve her noktada diğerleriyle eşit düzeyde görülmeyi hak eder. Bu eşitlik ahlak başta olmak üzere toplumsal ve siyasal yaşamda da insanın konumu belirler. Ötekiyle agonistik bir siyasal ilişkinin imkânı için insan haklarının ahlaki boyutunun önemli olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü insan hakları ahlak zemininde düşünüldüğünde hem toplumsal hem de siyasal yaşamda kişilerin eşit düzeyde var olmasını güvence altına alabilecek önemli bir unsurdur. Ötekinin siyasal alanda haklar doğrultusunda yer alabilmesi her şeyden önce ötekinin iletişim kurma özgürlüğüne saygı göstermekten geçer. Bu ise normların geçerliliğini kabul etme aşamasında karşılıklı olarak diyalogda bulunurken fikirlerin gerekçelendirilmesine dayanır. İnsan hakları söyleminin nasıl gerekçelendirilebileceğini Benhabib şöyle açıklar:

"Sizin gözünüzde, sizin ve benim neden belli şekillerde davranmamız gerektiğini gerekçelendirmek için, sizin kabul veya reddettiğiniz geçerlilik gerekçeleri zemininde, benim mutabık kalma ya da kalmama kapasitenize saygı göstermem gerekir. Fakat,

geçerliliğini kabul veya reddettiğiniz gerekçeleri kabul veya reddetme kapasitenize saygı göstermem demek, iletişim özgürlüğü kapasitenize de saygı göstermem demektir.” (Benhabib, 2013, s.99)

Ötekilerin –hem genelleştirilmiş hem de somut ötekinin- kimliklerinin kabulü açısından haklara sahip olma hakkı anlayışının benimsenmesi önemlidir. Ben ötekini sadece kendisiyle aynı olduğu için bir birey olarak kabul edersem o zaman diğer ötekini aynı olan karşısında dışarıda bırakmış ve onun somut ötekiliğini göz ardı etmiş olurum. Burada şekillenen insan haklarına dayalı bir karşılıklılık ilkesi her insanın aynı öze ya da doğaya sahip olması üzerinden değil, diyalojik bir yaklaşımla temellenir. Bu nedenle Benhabib’in önerdiği ahlak ve insan hakları anlayışı söylem kuramından beslenmektedir. Bu kuram bir yandan konuşabilen ve eyleyebilen herkesin ahlaki etkileşimin katılımcıları olarak kabul edildiği evrensel saygıyı, diğer yandan her bireyin eşit biçimde konuşmaya katılma ve görüşlerini eşit derecede ifade ederek, konuşulan konuların gerekçelendirilmesini isteme hakkını ifade eden eşitlikçi karşılıklılık ilkesini kapsamaktadır. Söylem kuramı evrensel ahlakı öngördüğü için ulus sınırlarını aşarak tüm insanlığı kapsayan bir bakış açısı benimsenmesi gerekir.

Tüm insanlığı kapsayan kozmopolit bir anlayışın getirdiği en önemli problemlerden biri, vatandaşlık hakları ve evrensel insan hakları arasındaki gerilimdir. Vatandaşlık hakları ulus sınırları içerisinde ulusun ve devletin çıkarları adına yürütülürken, evrensel insan hakları ulus sınırlarını aşarak ahlakın ve siyasetin evrensel insan üzerinden düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Benhabib ise bu durumu aşmaya çalışarak kendi stratejisinin “vatandaşlık taleplerini evrensel bir insan hakları rejimiyle bütünleştirmek” (Benhabib, 2006, s.31) olduğunu ifade eder. Modern demokrasilerin eski demokrasi anlayışlarının aksine vatandaşlarını hak sahibi ortaklar olarak gördüklerini ileri süren Benhabib’e göre “Vatandaşların hakları ‘insan [man] hakkı’na dayanır. *Les droits de l’ homme et de citoyen* [insan ve yurttaş hakları] birbiriyle çelişmez; tam tersine, birbirini içerir.” (Benhabib, 2006, s.53) Yurttaş kavramı her ne kadar belli bir tarihi, kültürü ve mirası barındırsa da demokratik işleyiş içerisinde her yurttaş evrensel haklar çerçevesinde eylemde bulunmalıdır.

Diğer yandan Benhabib, Kant’ın konukseverlik anlayışını koşullu olması bakımından eleştirir. Kant’a göre koşulsuz bir buyruk olarak ihtiyacı olana yardım etmek gerektiği anlayışı ötekiler ya da yabancılar söz konusu olduğunda koşullu hale gelir.

“Yabancıyı yaşamını tehlikeye atmamak koşuluyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılmaz. Burada yabancıyı bir aile ocağına kabulü söz konusu değildir; böyle olması için, yabancıyı bir süreliğine aile ocağının konuğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara gereksinim vardır” (Kant, 1984, s.241)

Yabancı ya da öteki huzuru bozmamak koşuluyla, belli anlaşmalar sonrasında ikamet etme hakkına sahip olabilir. Benhabib’e göre sürekli ikamet etme hakkı da politik bir hak olarak aslında insan hakları çerçevesinde düşünülmelidir. Burada demokrasinin çelişkili yanı ortaya çıkar. Bir yandan her devlet ötekini kabul etme koşullarını kendi belirleme hakkına sahipken, diğer yandan ötekinin vatandaş olarak kabul edilmesinin evrensel insan hakları bakımından uygulanması gereken bir eylem olduğunu görmelidir. Bu durumda demokratik katılım hakkına ötekilerin sahip olup olamayacağı, sahip olamadıkları takdirde dışarıda bırakılarak demokrasinin ilkelerinin ihlali ile karşı karşıya kalacakları paradoksu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse tesis edilmesi gereken şey, yurttaşlık kavramının evrensel bakış açısını dışlamadığı bir zemin olmalıdır. Bu zeminin yaratılması için Benhabib “demokratik yinelemeler” kavramını kullanmaktadır. Demokratik yinelemeler bireylerin (yurttaş ya da ötekilerin) evrensel insan hakları ile ilgili taleplerinin hem ulusal hem de uluslararası zeminde kamusal tartışmaya açılarak müzakere edilmesini ifade eder. Demokrasinin ilkelerine bağlı olarak her bir birey eşit derecede müzakereye katılma hakkına sahiptir. Bu hak Benhabib’in önerdiği söylem etiğince gerçekleştirilebilir. Benhabib ötekilerin müzakere temelinde vatandaşlık hakkına ulaşabilmeleri ile ilgili görüşlerini şöyle ifade eder:

“Bu tür müzakerelerin ve demokratik yinelemelerin, devletlerden oluşan bir dünya toplumu bağlamında meydana geldiğini iddia ediyorum. Sonuç olarak, vatandaşlık hakkına ulaşma politikaları tek yanlı öz-belirleme eylemleri olarak görülmemeli, daha çok, dünya topluluğundaki diğer varlıkları (entity) etkileyen çok taraflı sonuçlara yol açan kararlar olarak nitelenmelidir.” (Benhabib, 2006, s.29)

Bu öneriye rağmen ötekilerin yurttaş olabilmesine ilişkin dışarıda bırakılmasıyla ortaya çıkan demokratik paradoks tam olarak ortadan kalkmayabilir. Ancak bu dışarıda bırakmanın yaratabileceği sorunların eşit derecede katılım ile müzakere edilmesi, bu paradoksun farkında olduğunu gösterir ve belki kısmen bu gerginliği azaltabilir. Diğer yandan Benhabib’in önerisinin değerli olmasının yanında taşıdığı açmazları da göz ardı etmemek gerekir. Öncelikle söylem etiğine dayalı müzakereye ötekilerin katılım imkânının sorgulanması

gerekir. Gerçekten dışarıdan gelen bir yabancı olarak öteki bu müzakere sürecine eşit derecede katılma imkânına sahip olabilecek midir? Bir başka sorun ise Benhabib'in ahlak ve insan haklarını öteki ile düşünürken bunu daha çok evrensel hukuk çerçevesinde ele almış olmasıdır. Bu nedenle ötekinin insan hakları bağlamında siyasal alanda yerinin ne olduğu, siyasal alanda biz ve onların karşılaşmasında insan haklarının işlevinin ne olacağı yeterince açık değildir.

### **3.2. POST-MARKSİZM: ÇATIŞMAYA DAYANAN SİYASAL İLİŞKİ:**

**3.2.1. Post-Marksizme Genel Bakış:** Radikal demokrasinin bir diğer ayağı olan agonistik yaklaşım, siyasal alanda tarafların birbirlerini ortadan kaldırmadan ötekiyle var olabileceği daha gerçekçi bir teori olarak çalışmamızın beslendiği ana kaynaktır.

Mouffe ve Laclau 1985'te yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitabında, sosyalizmin içinde bulunduğu krizlerin izini sürerek, demokrasiye yeni bir açılım getirmeye çalışmışlardır. Ötekine siyasal alanda yer açan, bunu yaparken öteki olarak her iki tarafın da varlığını sürdürmesinin önemli olduğunu vurgulayan, antagonistik ilişkiyi agonistik ilişkiye evrilten bu yaklaşım, liberalizmin ilkelerinin küresel dünyada işlevsiz kaldığını ileri sürmüştür.

Postmodern düşünceyi takiben liberalizmin bütüncül ve evrensel özne anlayışını eleştirerek, Marksizmin çıkmazlarını çözümlenmeye çalışan radikal demokrasi, siyasal alanın her daim ötekileri içermesi gerektiğinin altını çizer. Agonistik siyaset fikrine göre demokrasinin gerçekten işler hale gelebilmesi için farklılık politikasının yeniden düşünülmesi gerekir. Farklı kimliklerin ya da ötekilerin siyasal alanda tanınması demokrasinin başat koşullarından biridir. Demokrasi ancak farklılıkların kamusal alanda görünür kılınmasıyla mümkün hale gelebilir. Bu nedenle Laclau ve Mouffe kendi demokrasi yaklaşımlarında tikellik-evrensellik ilişkisi, çatışma ile müzakere arasındaki uzlaşmaz gerilim, hegemonya ve eşdeğerlilik ilkesi, olumsuzluk gibi konular üzerinden tartışmayı farklı boyutlara taşımışlardır. Marksizmden tamamen ayrılmamakla birlikte Marksist teoriyi küresel dünya düzeni karşısında yeniden şekillendirerek Marksizmin bazı kavramalarını yapıbozuma uğratmanın gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Laclau ve Mouffe'a göre Marksizmin en büyük yanılgılarından biri, bireyler arasındaki farklılıkları bir düzeyde toplayarak bireyleri çoğulculuktan soyutlamış

olmasıdır. Yapıbozumu kullanmaları bakımından Post-Marksist olarak isimlendirilen ikili aslında Aydınlanmanın eşitlik, adalet, demokrasi gibi kavramlarına da önemli ölçüde yer vermişlerdir. Marx toplumsal değişimleri sınıf çatışmaları temelinde ele alarak çelişkili boyutun önemini vurgulamış olmasına rağmen, sınıfsal çatışmayı genelleştirip üretici güçlere bağlayarak indirgemeci bir yaklaşım sergilemiştir. Bu noktada Laclau ve Mouffe çelişki ve antagonizmanın aynı şeyler olmadığını ileri sürerek Marx'tan ayrı bir yol izlemişlerdir. Marx üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye odaklanmıştır. (Antagonizmaya değil)

Laclau, Colletti'nin gerçek karşıtlık ve mantıksal çelişki arasındaki Kantçı ayırımından yola çıkar. Gerçek karşıtlık zıtlık ilkesine uyar ve "A-B" şeklinde formüle edilir. Bu terimlerden her biri diğeriyle ilişkisinden bağımsız kendi pozitifliğine sahiptir. Çelişki ise "A-A değil" şeklinde formüle edilir ve terimlerin birbiriyle ilişkisi her iki terimin gerçekliğinin tümünü kapsamaktadır. A'nın kendisiyle özdeş olması bakımından, A değil ifadesi çelişkiyi ifade eder. A'nın kendisi olması nedeniyle de B olması karşıtlıktır. Antagonizmada ise farklı bir durum vardır. A'nın B nedeniyle kendisi olamaması ve kendisiyle özdeş hale gelememesi antagonizmayı doğurur. Çelişki mantıksal zemindeyken gerçek karşıtlık nesnel zeminindedir. Bu zeminde her nesnenin kendisine ait bir gerçekliği vardır. Marksizm antagonizmaları çelişki olarak ele almakla yanılığa düşmüştür. Laclau'ya göre antagonizma gerçek bir karşıtlık değildir. Antagonizmada başkasının var olması benim tamamen kendim olmamı engeller. Antagonizma olduğu sürece tam bir "kendim için varoluş" olamam. Karşımdaki beni antagonize eden güç de böyle bir varoluşa sahip değildir. Öyleyse gerçek karşıtlık şeyler arasındaki ilişkiyi ifade ederken, çelişki kavramları arasındaki tanımlanabilir ilişkidir. Antagonizma ise, kısmi ve kararsız nesnelleştirme olarak ortaya çıkar. (Laclau ve Mouffe, 2015b s.196-201) Antagonizmalar nesnelğin imkânsızlığını ve sınırlarını ortaya koyarlar. Marx'a göre işçi sınıfı ve burjuva arasında üretim süreçlerine dayalı bir çelişki vardır. Bu çelişki geleceğe dönük mantıksal bir varsayıma dayanır. Oysa antagonizma nesnel bir ilişki biçimi olarak gerçekliğe işarete eder ve geleceğe dönük mantıksal bir süreç değildir. Sermaye sahibinin işçi üzerinden artı değer çıkarması da antagonistik bir ilişki biçimi değildir. Eğer işçi somut olarak artı değer durumuna karşı direniyor ve mücadele ediyorsa bu durum antagonizma olabilir. Ancak Marx mevcut durum üzerinden değil mantıksal olarak

olabilecek sonuçlar üzerinden teorisini biçimlendirdiği için bu teori antagonizmaya işaret etmez. Politik olan ise antagonizma kanalıyla ortaya çıkabileceği için antagonizma siyasal alanın varoluş koşulu bakımından son derece önemlidir. Diğer yandan antagonizma Marksist teoride işçi sınıfına indirgendiği için yeni dünya düzeninin çoğulcu politik durumu bu düşünce sistemi içinde açıklanamaz hale gelmiştir.

Laclau ve Mouffe, Marx'ın işçi sınıfının aşkın bir gösteren olduğunu dile getirerek, sınıf kavramının toplumun tamamını ve tamamının içerdiği farklılıkları kapsayacak bir kavram olamayacağını ifade ederler.

“Doyurucu olmayan ‘yeni toplumsal hareketler’ terimi, bir dizi oldukça farklı mücadeleyi bir araya toplamaktadır: kentsel, ekolojik, otoriter rejim karşıtı, kurumsal yapı karşıtı, etnik, bölgesel mücadeleler ya da cinsel azınlıkların mücadeleleri. Bunların hepsinin ortak paydası ‘sınıf’ mücadeleleri olarak düşünülen işçi mücadelelerinden farklılıkları olmaktadır. Bu işçi mücadelesinin sorunlu nosyonuna takılıp kalmak anlamsızdır.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.245-246)

Marksizimde öteki olarak işçi sınıfı tüm ötekilerin altında birleşeceği şemsiye bir kavram olarak tahayyül edilmiş olsa da günümüzdeki mevcut farklı kimlik politikaları, sınıf kavramının yetersiz kaldığını göstermektedir. Laclau ve Mouffe'un ötekilerin sadece üretim ilişkilerine dayalı olarak öteki olmayabileceği yönündeki eleştirisi çoğulculuğu ve farklılıkları kavrayabilmek bakımından önemlidir. Çatışmaların çok fazla kola ayrıldığı, iktidar ilişkilerinin sadece ekonomik temele indirgenemeyeceği, ötekiliğin çeşitli biçimler aldığı yeni düzende artık işçi sınıfı ve işçi sınıfı mücadelesi temel toplumsal mücadele değil, ötekilerin verdikleri mücadelelerden biridir. Toplumsal mücadeleler homojenleştirilmiş bir sınıf üzerinden sürdürülemez. Bu nedenle yeni mücadele biçimlerinin çoğulluğunun farkında olup, bunlar üzerinden yeni bir politik anlayış ortaya koymak zorunludur. Sabit, nesnel bir kimlik anlayışının bertaraf edilmesi Laclau ve Mouffe'un temel siyasal amaçlarından biri olması bakımından Marksizmin homojen sınıf anlayışı eleştirilmiştir. Sınıf nesnel bir kimliğe gönderme yaptığı için kendi içinde antagonizmalara da yer açmamaktadır. Kadın bir işçi ile eşcinsel bir işçi, işçi olmaları bakımından sınıfsal bir mücadele içinde ise de aynı sınıf içinde antagonistik ilişkiler de üretmektedirler. Antagonizmanın öneminin gözden kaçırılmaması bakımından da sınıf kavramı yeniden düşünülmelidir.

Zaten Mouffe ve Laclau'nun çıkış noktası sosyalizm ve liberal demokrasiyi yapıbozuma uğratmak suretiyle homojen demokrasi fikirlerinin günümüz ihtiyaçlarına cevap vermemesi dolayısıyla yeni bir proje olarak radikal demokrasi anlayışını geliştirmektir. Bu projenin temeli ise yukarıda sözünün ettiğimiz Marksist eleştirilerin dışında liberalizmin uzlaşma dayanan görüşünün tehlikelerine karşılık çatışmacı boyut üzerine kurulmuştur.

**3.2.2. Antagonizmanın Önemi ve Tehlikesi:** Mouffe'a göre liberalizme karşı en radikal meydan okuma Schmitt'in eserlerinde bulunur. Mouffe liberalizme hesaplaşırken ve liberalizmi eleştirirken Schmitt'in bu meydan okumasından yol çıkmıştır. Schmitt'in siyasal ilişkinin antagonizmalar üzerinden yürütülebileceğine ilişkin tezi –her ne kadar bazı noktalarda Schmitt'i eleştirse de- Mouffe için değerlidir. Liberalizmin bireyci yaklaşımı siyasal alanın tanımlanmasında demokrasinin ilkeleri bakımından sorun yaratmaktadır. Bu sorunun aşılması için Schmitt'in dost-düşman ayrımından yola çıkarak formüle ettiği antagonistik ilişkinin yeniden değerlendirilmesi gerekir.

Schmitt'e göre, tutarlı ve bireyci bir liberalizm kavramından özgül siyasal fikir çıkarılıp çıkarılamayacağı sorusunun cevabı “hayır”dır. “Çünkü her tutarlı bireyselciliğe içkin olan siyasal kavramının reddi olgusu, akla gelebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar. Oysa siyasal kavramının reddi, devlete ve siyasete ilişkin, kendine özgü bir siyasal teoriyi asla yaratamaz.” (Schmitt, 2006, s.90-91)

“Liberal düşünce, devleti ve siyaseti sistematik biçimde teğet geçer ya da dikkate almaz; bunun yerine iki heterojen alanın sürekli yinelenen, tipik iki ucu arasında hareket eder: Ahlak ve ekonomi, tin (*Geist*) ve iş, eğitim ve mülkiyet.” (Schmitt, 2006, s.91)

Mouffe, Schmitt'in liberalizm eleştirisine katılarak liberalizmin antagonizmaları yok saymasının zorunlu olduğunu dile getirir. Liberalizm bir yandan bireyciliği yükselterek çoğulcu yapıyı göz ardı ettiği için, diğer yandan aklın yolunda herkesin erişebileceği evrensel bir mutabakatı mümkün gördüğü için siyasal kavramının kendisini kaçırmaktadır. Bunun sonucunda liberal düşünce antagonizmaları yok edilebilecek karşıtlıklar olarak görür ve antagonizmaların indirgenemez olduğu gerçeğini reddeder. Liberal düşüncenin bireyci ve akılcı yönü onun siyasal zeminin asıl işlevinin ne olduğunu unutmamasına ve demokrasinin ilkelerini aşındırmasına yol açmaktadır. Bu nedenle Mouffe liberalizmi yeni dünyanın



çoğulcu yapısını kavrayamadığı ve bu çoğulculuğunda antagonizmalardan beslendiğini göremediği için eleştirerek Schmitt çizgisini takip eder.

“Liberal düşüncüyü niteleyen metodolojik bireycilik, kolektif kimliklerin doğasını kavramaya olanak tanımaz. Oysa, Schmitt için, siyasalın ölçütü, siyasalın özgül farklılığı (*differentia specifica*), yani dost/düşman ayrımıdır. Siyasal ‘onlar’ a karşı ‘biz’in oluşumundan ibarettir ve her zaman kolektif özdeşim biçimleriyle ilgilidir. Siyasal çatışma ve antagonizmaya dairdir. Ve dolayısıyla serbest tartışmanın değil, kararın alanıdır.” (Mouffe, 2010a, s.19)

Schmitt’e göre mücadelenin olmadığı, dost-düşman ayrımına dayanan antagonizmaların yok sayıldığı bir alanda siyasetin kendisinden söz etmek imkânsız hale gelir. Schmitt’in antagonizma ve çoğulculuk anlayışı, radikal demokrasinin çatışmacı yaklaşımından bazı noktalarda ayrılmaktadır. Schmitt her şeyden önce “onlar” a karşı “biz” i konumlandıran dost-düşman ayrımını aynı devlet içindeki heterojen bir yapı olarak tasarlamaz. Onun dost ve düşman olarak karşıtlara yer açtığı alan devletler arasındadır. Schmitt’e göre devletler arasında olması gereken çoğulcu anlayış devlet içinde olmamalıdır. Devlet kendi içinde birlik olmalı ve dostlar olarak kendileri dışındaki düşmanları tespit etmelidir. Çünkü Schmitt’e göre devlet, ancak içte barışı sağlamış olan bir birlik olarak dışarıdaki düşmanlarla mücadele edebilir. Siyasal birlik bu anlamda kozmopolit bir birlik olamaz. Her bir devlet kendi birliğini sağlayarak düşman olarak ötekini tesis etmek zorundadır. Bu bakımdan devletin birlik olarak kendi kaderini tayin etme hakkı önemlidir. Birlik olmayan devletler ise kendi siyasal durumları üzerinde söz hakkına sahip olamayacaklardır. Devlet siyasal birliği tesis edemediğinde siyasal birlik başka aktörlerce sağlanmaya çalışılacaktır. “kendi kararları doğrultusunda bir savaş yürütemeyecek denli güçsüz karşıtlıkların varlığı halinde artık siyasal bir birliğin olmadığını söyleyebiliriz ... Siyasal ya dost düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (mutlakiyetçi anlamda değil) ya da siyasal birlik mevcut değildir.” (Schmitt, 2006, s.59) Schmitt’in bu görüşü politik olanı devlet ve devletlerarası meseleler üzerinden kurmuş olması nedeniyle eleştirilebilir. Daha önce değindiğimiz üzere kadınlar belki Schmittyen anlamda bir savaş yürütme eylemine sahip olmasalar bile kadın-erkek ilişkilerinin de politik bir boyutunun olduğu görülmektedir. “Özel olan politiktir” söylemi Schmitt’in siyaset ve öteki ilişkisi anlayışında yer bulamaz. Çünkü Schmitt politik olanı devletler düzeyinde değerlendirmektedir.

Bu bakış açısının en önemli nedeni ve aynı zamanda Mouffe'un Schmitt'ten ayrıldığı en önemli nokta siyasal ilişkinin salt antagonizma üzerinden biçimlendirilmesidir. Mouffe Schmitt'in biz ve onlar ayrımına dayanan çatışmacı yaklaşımını önemli bulsa da nihayetinde tarafların birbirlerini yok etme potansiyeli söz konusu olduğu için Schmitt'ten ayrılır. Mouffe'un biz/onlar ayrımı demokratik siyasetin kurucu unsuru olmakla beraber, asıl sorun tarafların birbirlerini yok etmediği bir biz/onlar ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Çatışmada tarafların birbirlerini meşru olarak kabul etmesi, ancak ötekiyle siyasal anlamda birliğin sağlanmasıyla mümkün olacaktır.

“Bunun anlamı da, bütünüyle antagonistik bir dost/düşman ilişkisinde olduğu gibi tarafların muhaliflerini yok edilmesi gereken düşmanlar, muhaliflerinin taleplerini de gayrimeşru talepler olarak görmemeleri için, çatışma içerisindeki taraflar arasında bir tür ortak bağ bulunması gerektiğidir. Ne var ki, muhalifler, basitçe çıkarları salt müzakere yoluyla ele alınabilecek veya uzlaştırılabilir rakipler olarak görülmez, çünkü böyle bir durumda antagonistik unsur tamamen ortadan kaldırılmış olur. Eğer bir taraftan çatışmanın antagonistik boyutunun kalıcılığını kabul edip, diğer taraftan da bu boyutun “ehlileştirilmesi” ihtimaline yer vereceksek, o halde üçüncü bir ilişki türü tahayyül etmemiz gerekir. Bu benim ‘agonizm’ demeyi önerdiğim ilişki türüdür. Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm çatışan tarafların çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmenin yanı sıra karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisidir. Agonizmde, çatışan taraflar düşman değil, ‘hasım’dır. Bu da, çatışma sırasında, birbirlerini aynı siyasal birliğe ait gördükleri, çatışmanın gerçekleştiği ortak bir sembolik mekânı paylaştıkları anlamına gelir. Demokrasinin görevinin antagonizmayı agonizme dönüştürmek olduğunu söyleyebiliriz.” (Mouffe, 2010a, s.28)

Schmitt'in antagonizmaya dayalı siyasal ilişki biçiminde tarafların “ehlileştirilmesi” söz konusu değildir. Mouffe ise öteki olarak diğer tarafın yok edilmesinin siyasal ilişkiyi sona erdireceğini ifade ederek, antagonizmanın agonizmaya evrilmesi gerektiğini belirtir. Schmitt düşmanın rakibimiz ya da hasmımız olmayacağını böyle olduğu takdirde siyasetin imkânsız hale geleceğini düşünür. Mouffe ise bunu eleştirerek düşman (enemy) ve hasım (adversary) arasında ayrım yapar. Hasım olmak ya da kişiler arasında husumetin olması da Mouffe için siyasal bir ilişki türüdür. Antagonizmde çatışan taraflar düşman iken, agonizmde hasımdır. Burada taraflar birbirlerini aynı siyasal alanda çatışmanın gerçekleştiği ortak mekânı paylaşan kişiler olarak görürler. Mouffe'un “Schmitt’le birlikte Schmitt’e” karşı şeklinde formüle ettiği kuramının asıl gücü buradan gelmektedir.

Hasım kavramı Mouffe için liberallerin dile getirdiği anlamda basit bir rakip de değildir. Liberalizmde hasım siyasal alanda iktidar mücadelesi veren rakipler olarak biçimlendirilir. Rakiplerin her biri kendi alanında kendi mücadelesini verir ve siyasal alanı dönüştürmek, iktidar ilişkilerini sorgulamak gibi eylemlerde bulunmazlar. Hegemonyanın kendisi liberalizmin rakiplerince sorgulanmazken, Mouffe'un hasım olarak kavramlaştırdığı taraflar hegemonik ilişkiler içinde agonistik mücadele verdiklerinin farkındadır.

Peki, ötekiyle siyasal ilişkiyi mümkün kılan agonistik tavır neden önemlidir? Antagonistik bir siyasal ilişki tarafların birbirini yok ederek ortadan kaldırması olasılığını barındırır. Böyle bir durumda ise biz'in karşısında politik alana olanak sağlayacak bir öteki ya da onlar kalmayacaktır. Siyasal ilişki agonistik biçim alma imkânına sahip olmadığı takdirde antagonistik bir tavır ortaya çıkacaktır. Bu nedenle biz ve onlar ayrımını koruyan siyasal cepheleşme önemlidir. Mouffe bunu şöyle dile getirir:

“Ben, çatışmaların ‘agonistik’ bir biçim almalarına izin verecek kanallar bulamadıkları takdirde, antagonistik biçimde ortaya çıkmaya meylettiklerini savunuyorum. Biz/onlar karşıtlığı, ‘hasımlar’ [adversaries] arasındaki bir siyasal cepheleşme değil de, iyi ve kötü arasındaki ahlaki bir karşıtlaşma olarak tahayyül edildiğinde, muhalif artık sadece yok edilmesi gereken bir düşman olarak algılanır ki bu da, berberinde agonistik bir tavır getirmeyecektir.” (Mouffe, 2010a, s.11-12)

Agonistik kanallar olmadığına taraflarda şiddetli bir muhalefet anlayışı ortaya çıkar. Diğer yandan agonizma liberal düşüncenin rasyonel mutabakata dayalı çözüm sürecinden daha gerçekçi bir alana açılım sağlar. Liberalizm insanları bir arada tutan duyguları görmezden gelerek aslında antagonistik ilişki biçiminin bilenmesine sebep olmaktadır. Mouffe, Lacan'ın keyif (jouissance) kavramından yola çıkarak Žižek'in keyif kavramı ile milliyetçilik arasında kurduğu ilişkinin önemli olduğunu belirtir. Keyif bireylerin biz olmasını sağlayan ya da ötekilerin bir arada bulunmalarına temel teşkil eden, insanlar arasında politik özdeşimi sağlayan şeydir. Žižek bu kavramın milliyetçilik duygularını ve tutkuları beslediğini, ötekinin tehdit olarak algılanmasıyla da milliyetçiliğin yükseldiğini ileri sürer. Çünkü öteki bizi bir arada tutan şeylerden biri olan keyif kavramının aşınmasına neden olur. Öteki bizim keyfini çaldığında, biz'in keyfini kaçırdığında milliyetçi nefret bu kanal üzerinden ortaya çıkma riskini barındırır. Liberalizm her toplumda var olan ve kolektif özdeşimi doğuran

duyguları görmezden geldiğinde antagonistik ilişki biçimlerinin tarafların birbirlerini yok etmesine dayanan gerçeğini pekiştirmiş olur.

Agonistik yaklaşım tutkuları bertaraf etmeksizin siyasal dinamikleri kavramının önemini vurgulayarak, klasik demokrasi kuramcılarının akıl ve uzlaşma dayanan saf ve insandan soyutlanmış siyaset anlayışı karşısında demokrasinin işlerliğinin devamı için gerçekçi bir perspektif ortaya koyar. Mouffe liberal kuramcılarının çoğunun insan duygularını yok saymasının nedenini, bu durumu mutabakatı ortadan kaldıracak bir tehlike olarak görmeleri olarak ifade eder. Oysa agonistik yaklaşım demokrasiyi ortadan kaldıracak bir bakış açısı değil, aksine demokrasinin işlerliği ve devamı için zorunlu bir durumdur. Agonizm bir diğer deyişle aslında demokrasinin varoluş koşuludur.

“İyi işleyen bir demokrasi, meşru demokratik siyasal pozisyonların çarpışmasını gerektirir. Sağ ve sol arasındaki cepheleşmeye ilişkin söz konusu olan da budur. Bu tür bir cepheleşme siyasal tutkuları mobilize edecek kadar güçlü olan kolektif özdeşim biçimleri sunmalıdır. Eğer bu husumet yapısı eksikse, tutkular demokratik bir çıkış noktası bulamazlar ve çoğulculuğun agonistik dinamikleri aksamış olur. Böylece demokratik cepheleşmenin yerini, özcü özdeşim biçimleri ya da müzakere edilemeyen ahlaki değerler arasındaki cepheleşmenin alması tehlikesi ortaya çıkar. Siyasal sınırlar bulanıklaştığında, siyasal partilerden soğuma gerçekleşir ve milliyetçi, dini ya da etnik özdeşim biçimleri etrafında başka türlü kolektif kimliklerin oluşmasına tanıklık ederiz.” (Mouffe, 2010a, s.39)

Antagonizma demokrasinin işlerliği ve öteki ile siyasal alanda birlikte var olma ilişkisi bakımında çıkış noktası olarak doğru bir adımdır. Ancak Schmittyen anlamda çatışmaya dayanan siyasal ilişki biçimi hem devlet içinde çoğulculuğa yer vermediği için hem de ötekinin var olma hakkının elinden alınmasına yol açabileceği için tehlike barındırır. Bu nedenle Mouffe’un antagonizmaların agonizme dönüşmesi ile ilgili yaptığı atılım demokrasi bakımından önemlidir.

Liberal düşüncenin mutabakata dayalı anlayışı antagonizmaların ortaya çıkma olasılığını arttırdığı için siyasal tehlike barındırmaktadır. Evrensel temelde rasyonel uzlaşım fikri demokrasiyi yanlış yola saptırarak herkesin çıkarlarının ortak bir noktada buluşabileceğini ifade eder. Ancak demokrasi herkesin kendi görüşünü ifade edebileceği farklılıklara açık bir alan olmalıdır. Herkesin aynı düşünce üzerinde uzlaştığının kabul edildiği bir siyasal alan, ötekileri bu alandan soyutlarken genel iradeye dayanarak kendisini meşru gösterir. Bu durum

ötekini yok sayarak etnik, dinsel, cinsiyete dayalı farklılıkların siyasal alana katılımının önünü keser ve böylece antagonistik durumun toplum içinde pekiştirilmesiyle ciddi kutuplaşmalar yaratır. Önemli olan tarafların bu kutuplaşmanın farkında olması ve bu durumu iktidar ilişkilerini dönüştürmek üzere kullanarak kamusal alanı agonistik mücadelelere açmalarıdır.

Görülmektedir ki antagonizma demokrasinin motor gücü olarak olmazsa olmaz bir kavramı ifade eder. Fakat antagonizmalar agonizme dönüştürülmedikleri takdirde taraflar sadece birbirlerini iyi ya da kötü olarak görmeye dayanan ahlak düzeyinde değerlendirecek ve kötü olanı ortadan kaldırma yoluna gidecektir. Bunun sonucunda siyasal alan sadece bizlerden oluşan bir gruba indirgeneceği için demokrasinin imkânı ortadan kalkacaktır. Bu nedenle antagonizmanın bu tehlikeli yönünün ötekilerin birbirinin farkında olduğu bir zemine çekilerek agonizmin canlı tutulması zorunludur. Antagonizmanın agonizme çevrilmesi hem yeni dünyayı kavramak bakımından hem de mutabakatın mümkün olmayacağı bir ütopyadan sıyrılmak bakımından önemlidir. Radikal demokrasi projesinin liberalizme yönelttiği en köklü eleştiri de buradan gelmektedir.

“liberal düşüncedeki hakim eğilimi, kolektif kimliklerin doğasını kabul etmeyi reddeden rasyonalist ve bireyci bir yaklaşım oluşturur. Bu tür bir liberalizm, sosyal dünyanın çoğulcu doğasını ve bu çoğulculuğun içerdiği, rasyonel bir çözüme ulaşmaları hiçbir şekilde mümkün olmayan çatışmaları yeterince kavrama kabiliyetinden yoksundur. Tipik liberal çoğulcu kavrayış, gerçekten de birçok perspektifin ve değerlerin bulunduğu bir dünyada yaşadığımızı ve görgül sınırlamalardan ötürü, hiçbir zaman bu perspektif ve değerlerin hepsini benimsemeyeceğimizi, fakat bu perspektif ve değerlerin bir araya geldikleri takdirde uyumlu ve çatışmasız bir birlik oluşturduklarını iddia eder. İşte bu yüzden bu tür bir liberalizm antagonistik boyutuyla siyasal [the political in its antagonistic dimension] yadsımak zorundadır.” (Mouffe, 2010a, s.17-18)

Liberal politik görüş antagonizmaları yadsıdığına, demokrasi açısından tehlikelere sebep olabilecek bir boşluk yaratma potansiyeline sahiptir. Tarafların belli olmadığı bir siyasal alanda milliyetçi ve ırkçı görüşler ‘biz’ olduklarını iddia ederek ve iktidardan da beslenerek bu boşluğu ölümcül biçimde doldurabilirler. Böyle bir ‘biz’ inşası ise karşısında yer alan ötekileri ya da onları yok etmek suretiyle bir siyasal mücadeleye girişerek antagonizmaların yanlış biçimde yönlenebilmesine neden olur. Antagonizmanın iyi-kötü, dost-düşman şeklinde karşıdakini yok eden bir duruma dönüşmesini önlemek için öncelikle antagonizmanın siyasal

alandaki yerinin vazgeçilmez olduğunu unutmamak gerekir. Aksi halde antagonizma yadsındıkça daha keskin bir biçimde ortadan kaldırma eğilimiyle karşımıza çıkacaktır. Mouffe ve Laclau'nun deyimiyle “karşıtı tanımlamadan radikal siyaset” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.21) yapılamaz. “Yani antagonizmanın kökünü...” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.21) kazımak mümkün değildir.

**3.2.3. Kimliklerin Değişimi Olarak Eklemlenme ve Yapılaşmış Bütün Olarak Söylem:** Laclau ve Mouffe *eklemlenmeyi*, eklemlayıcı pratiğin bir sonucu olarak öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratik olarak tanımlarlar. *Söylem* ise eklemlayıcı pratikten doğan yapılaşmış bütünü ifade eder. Söylem içinde eklemlenmiş farklılıklar *moment*, söylemsel olarak eklemlenmemiş farklılıklar ise *öge* olarak isimlendirilir.

Laclau ve Mouffe siyasetin olumsal eklemlenmeler aracılığıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Radikal ve çoğulcu bir demokrasi ancak farklı iktidar ilişkileri karşısında farklı talepleri olan grupların aralarında kolektif bir irade ya da eşdeğerlik zinciri kurabilmeleriyle mümkündür. Cinsiyetçilik, çevrecilik, ırkçılık, işçi vb. mücadelelerinin birbirine eklemlenmesi, radikal ve çoğulcu bir demokrasi için kaçınılmazdır. Radikal demokrasiyi Marksizm'den ayıran bir temel olarak sınıf mücadelesi tek başına zorunlu ve egemen güç olarak tasarlanmayıp, farklılıkların eklemlenmesiyle anlam kazanacak bir durum olarak ele alınmıştır. Tüm toplumsal kimliklerin eklemlenme ile oluşması gibi sınıf da eklemlenme sonucu oluşmuştur. Bu nedenle sınıf kavramına tek hegemonik güç olarak zorunluluk atfetmek yerine çoğulcu yaklaşıma uygun olarak sınıfın diğer farklılıklarla eklemlenmesi gerekmektedir. Eklemlenme siyasal öznelerin veya grupların önceden verili şeyler olmadığını anlamak bakımından önemlidir. Tüm kimlikler eklemlenme pratiği sonunda oluşan ve nesnel sabitliğe sahip olmayan farklılıklar olarak okunduğunda, öteki kimliklerin de varlığına yer açan, böylece radikal ve çoğulcu yaklaşımı besleyen bir siyasal anlayışa ulaşılabilir. Hiçbir farklılık diğer farklılıklarla eşdeğerlik zinciri ile birbirine eklemlenmek bakımından kendisiyle özdeş değildir. Eklemlenme, kimlikleri değiştiren ve dönüştüren bir ilişki kurma durumuna işaret eder. Öyleyse olumsal eklemlenme kimliklerin değişimini doğuruyorsa, bu kimliklerin başlangıçta verili mutlak bir içeriklerinin olmadığı sonucu ortaya çıkar. Olumsal eklemlenme

tam da buna işaret eder: Politik mücadele veren toplumsal failler başlangıçta sabit bir anlamı barındırmaz, aksine bu anlam mücadele sürecinin kendisinden ortaya çıkar. Öteki ya da farklılık olarak işçi sınıfının cinsiyetçi mücadelelerle birlikte özgürleşme talebi arayışına girmesi olumsal eklemlenmeyi gerçekleştirir. Ötekilerin mücadeleleri ancak sabit olmayan ya da olumsal olan bir eklemlenme ile varlık kazanarak genişletilebilir.

Mücadelenin sürdürülmesine olanak sağlayan bu tür bir eklemlenme hegemonik eklemlenmedir. Bu tabloda ötekilerin eklemlenmesiyle beraber kimliklerinin de ilişkisel bir durumda olduğu görülmektedir. Yani birbirine eklemlenen hiçbir kimlik diğerini kendi adına tam anlamıyla dönüştüremez. Bu ilişkisellik kimliklerin her zaman sabit bir anlama sahip olmadığını, anlamın her daim ertelenen bir yapıyı barındırdığını gösterir.

Benzer şekilde toplum da, işçi sınıfı tarzında sınıfların birleştiği bir bütünsel yapı olarak tasarlanmaktan çok birbirine eklemlenen farklılıkların farklılıklarını koruduğu söylemsel olarak kurulmuş bir yapı olarak tasarlanmıştır. Söylem, farklılıklar arasındaki ilişkisel bütüne işaret eder. Hiçbir bütünün tamamlanmamış olması gibi toplum da tamamlanmış değildir. Toplum içerdiği tüm farklılıkları sabit kılan bir yapı olarak tasarlanamayacağı için farklılıkların temeli olabilecek sabit bir ilkedden de söz edilmez. Toplumsalın böyle bir içsellğe sahip olmaması gibi tam bir dışsallık da söz konusu değildir. “Varlıkların birbirleriyle *bütünüyle* dışsal olmaları için, kendilerine ilişkin olarak bütünüyle içsel olmaları gerekir. Yani herhangi bir dışarı tarafından bozulmayan, tam olarak oluşmuş bir kimliğe sahip olmaları gerekir.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.179) Öyleyse söylem alanında mutlak sabitlik ya da mutlak sabit-olmayışlıktan söz etmek mümkün değildir. Toplumun sabitlenemeyişi aslında toplumsal faillerin de hiçbir zaman tamamlanamayacağına göstergesidir. Bu nedenle kimlikler ve ötekiler her zaman mücadele zemininde yer almaya devam edecektir. Bu belirlenmemişlik ve kapanmamışlık siyasal alanın varoluş koşuludur.

Foucault'nun söylemsel olan ve söylemsel olmayan ayrımı Laclau ve Mouffe tarafından reddedilir. Onlara göre tüm pratikler söylemseldir. Foucault toplumsal koşulları belirleyen kurumların söylemsel olmadığını savunur. Bilgi üretimi ile bağlantılı olan söylemsel pratiklere karşılık, söylemsel olmayan pratikler norm ve kuralların belirlendiği maddi

pratiklerdir. Bunlar ekonomik, siyasi, kurumsal pratikler olarak da düşünülebilir. Laclau ve Mouffe'a göre ise her nesne bir söylem nesnesi olarak oluşmuştur; söylem nesnelerin kurucusudur. Bu nedenle söylemsel ve söylemsel olmayan arasında ayırım yapmak doğru değildir. Dilsel ve dilsel olmayan ifadeler arasında bir ayırım barındırmayan söylem, konuşma ve yazma alanlarıyla da sınırlı değildir. Onlara göre söylem alanı, bu alan içinde ilişkilerin kurucu rol oynadığı ve nesnelliğin inşa edildiği alandır. Nesnelerin söylemsel olduğunu ifade etmenin nesnelerin varlıklarını reddetmek anlamına gelmediğini söyleyen Laclau ve Mouffe, nesnelerin söylemsel bağlam dışında sadece varlık olarak mevcut olduklarını ancak bir oluşa sahip olmadıklarını savunmuşlardır. Yani nesnelere söylem içinde oluşa sahip olurlar.

“Diyelim ki, iki kişi birlikte bir duvar örüyor. Belli bir anda iş arkadaşından bir tuğla vermesini istiyorum ve bu tuğlayı yükselmekte olan duvara ekliyorum. Birinci eylem, yani tuğla istenmesi, dilseldir; ikincisi ise, yani, tuğlanın duvara eklenmesi ise dil-dışıdır. Bu iki eylem arasındaki ayırımı dilsel/dil-dışı karşıtlığı biçiminde ifade etmekle her iki eylemin birlikte oluşturdukları **gerçekliği** eksiksiz ifade etmiş oluyor muyum? Elbette ki hayır, çünkü bu biçimde farklılaşıyor olmalarına rağmen bu iki eylem birbirleriyle kıyaslanmalarına olanak veren bir başka şeyi paylaşıyorlar. Her ikisi de bütünsel bir işlemin, duvar inşa etme işleminin parçasıdır. Öyleyse, bir tuğla istemekle onu yerleştirmenin kısmi uğraklarını meydana getirdikleri bu bütünsellik hem dilsel hem de dil-dışı öğeleri içeriyorsa, o zaman bu bütünselliğin kendisi de yalnızca dilsel ya da yalnızca dil-dışı olamaz; bütünselliğin bu ayırma öngelmesi gerekir. Kendinde hem dilseli hem dil-dışıyı içeren bu bütünsellik **söylem** dediğimiz şeydir.” (Laclau ve Mouffe, 1992, s.12-13)

Laclau ve Mouffe söylemsel olan ve söylemsel olmayan arasındaki ayırımı reddederler ve yukarıdaki örnekte olduğu gibi dilsel ve dil-dışı olan iki eylemin de bütünselliği olan bir şeyin, duvar örmenin, birer ögesi olduğunu savunurlar.

Söylem kavramını her toplumsal kümelenmenin **anlamla yüklü** olduğunu vurgulamak için kullandıklarını belirten Laclau ve Mouffe, verdikleri futbol topu örneği ile bu fikirlerine açıklık getirirler. Bir futbol topuna sokakta ve futbol maçında vurduğumda fiziksel olgu aynı olmasına rağmen anlam farklıdır. Vurduğum nesne ancak diğer nesnelerle ilişki sistemi içinde ise futbol topu olur. Bu ilişkiler sadece nesnelerin maddi varlığı ile ilgili olmayıp, toplumsal olarak meydana gelirler. Söylem bu sistematik ilişkiler dizisidir. Bir nesnenin söylemsel olması onun varlığını ortadan kaldırmaz. Futbol topunun ilişkiler sistemi ile futbol topu olması onun maddi varlığının olmadığı ya da ortadan kalktığı anlamına gelmez. Örneğin



bir taş tüm toplumsal ve sistemsel ilişkiler bütününden bağımsız olarak vardır. Ancak taşın bir estetik nesne olması söylemsel kümelenme içinde olanaklıdır. Nesnelerin söylem tarafından kurulması gibi özneler de söylem tarafından kurulurlar. Futbol topuna anlam kazandıran toplumsal ilişkiler sistemi özneye de anlam kazandırır. Birey tek başına maddi bir varlığa sahiptir ancak futbol sahasına bir oyuncu olarak çıktığında kurallar sistemi onu futbol oyuncusu olarak kurar. (Laclau ve Mouffe, 1992, s.13)

Söylemsel kümelenme ve ilişkiler tarafından söylemsel olarak kurulma bir sabitlenmeye ya da mutlaklığa işaret etmez. Laclau ve Mouffe “söylem alanı” olarak tanımladıkları alanın bütünsel bir biçimde kapanmışlığının imkânsız olduğunu dile getirirler. Söylemler içinde sabitlenemeyen unsurları barındırırlar. Söylem dolayısıyla gerçekleşen anlamlandırma sadece kısmi bir sabitlenmeyi ifade eder. Söylem fark mantığına dayandığı için her zaman fazlalık üretir. Bu indirgenemez fazlalığın alanı söylemsel alana işaret eder. Söylemsellik alanı söylemin dışında kalan her şeyi kapsamaktadır. O halde hiçbir bütün tamamlanmışlığa sahip değilse tamamlanmış bir bütün olarak ifade edilen toplum radikal demokrasi de nasıl bir yere sahiptir?

**3.2.3.1. Toplumun Olanaksızlığı:** Hegemonya kavramı aslında toplumsal alanın bir söylem alanı olduğu anlayışına dayanır. Söylem alanının içerdiği farklılıklar ve çelişkiler toplumun biçimlenmesinde rol oynayan etkenlerdir. Toplum içindeki farklılıklar ve çelişkiler yok edilmeyeceği için toplumda her farklılığa ait bir sınır vardır. Sınırın olması farklılıklara dayanan kimlik siyaseti ya da ötekileri kapsayan bir siyasal alan bakımından önemlidir. Sınırsızca her yere uzanmış farklılıkların olması hem bu farklılıkların eşdeğersel birlikteliğini sekteye uğratar hem de farklılıkların birbirlerinden farklı oluşlarını anlamsız hale getirir. Hegemonya kurma çabası da aslında bu farklılıkların konumunun sarsılmaya çalışılmasına işaret eder.

Toplumsal alan, farklılıkların birbirleriyle eşdeğersel olarak birbirlerine eklemledikleri alandır. Söylemler toplumsal dokuyu oluşturur. Bu nedenle söylemlerin sabit olmayışı dolayısıyla toplumsal alan da mutlak değildir. Toplumsal aktörlerin işgal ettiği farklılık konumları da toplumsalın mutlak biçimde var olmasına izin vermezler. Diğer yandan

sınırların açığa çıkmasını sağlayan antagonizmalar vardır. Toplum bu antagonizmaların oluşturduğu sınırların etrafında oluşur. Antagonizmalar vazgeçilmez siyasal ilişki biçimleri olarak var olmak zorunda ise toplumsal da her zaman bölünmeye ve bütünlüksüz bir yapı olmaya mecburdur. “Toplumsal bölünme, siyasetin olanaklılığına ve ... bizzat demokratik bir siyasetin olanaklılığına içkindir.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.17) Söylem alanı bütün söylemleri her zaman aşması bizi toplumsalın açıklığına götürür. Bu nedenle toplum kendisiyle özdeş olamayacağı gibi kapanmışlığa da sahip değildir. Toplumun zorunluluğu Laclau ve Mouffe’a göre sadece kimliklerin ilişkiselliğinden kaynaklanan bir zorunluluktur. Zorunluluk “‘dikişli bir alandaki farklılık konumları sistemine’ eşdeğerdir.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.84) Tüm toplumsal kimlikler tamamlanmamışlığı ve açıklığı barındırır. Bu nedenle toplumsal aktörlerden oluşan toplumun da bütünsellik biçiminde var olması mümkün değildir. Böylesi bir toplum olanaksızdır. Toplumun temelinde bütünselliğin olmadığı savunulması aslında Laclau ve Mouffe için zorunludur. Çünkü eklemlenme ancak böylesi bir toplumsal yapıda gerçekleşebilir. Diğer bir deyişle olumsal eklemlenmenin gerçekleşebilmesi için toplumsalın bir özünün olmaması gerekir. Radikal demokrasinin bu savunusu toplumsal alanda ve toplumsal ilişki biçimlerinde ötekinin var olması bakımından önemlidir. Toplumsal ilişkiler bütünlükler olarak ele alındığında ötekinin bu bütünün içine girmesi sorunludur. Hem ötekinin bütüne eklemlenmesi zor hatta neredeyse olanaksızdır hem de öteki bütünle eklemlendiğinde ötekiliği ortadan kalkacaktır. Bu nedenle toplumsal ilişkilerin bir ilke temelinde, zorunlu karşılaşmalar ve mutlak yapılar içindeki eylemler olarak değerlendirilmemesi ötekine siyasal alanda mücadele imkânı sağlar, ötekilerin aynı olanlar tarafından üst-belirlenmişlikle sabitletmesinin önünü keser. İlişkilerin zorunlu karakterinin ortadan kaldırılmasına benzer biçimde kimliklerin de zorunlu yapılar olarak ortaya konulması mümkün değildir. Böylece öteki, bütünüyle inşa edilen kimlikler arasında görmezden gelinemeyecektir. Çünkü aynı olanların kendilerini sabitleştirme söylemleri ortadan kalkacaktır. Bu durum yine bizi toplumun bütünsel biçimde olanaksızlığına götürecektir.

“Hiçbir bütünün tamamlanmış olmaması, dikişli ve kendinden-tanımlı bir bütün olarak ‘toplum’ önermesini artık bir analiz zemini olarak kabul edemeyeceğimizi gösterir. “Toplum” geçerli bir söylem nesnesi değildir. Bütün farklılıklar alanını sabitleştiren –ve böylece oluşturan-, temeldeki tek ilke diye bir şey yoktur. Çözülmez

içsellik/dışsallık gerilimi, her türlü toplumsal pratiğin koşuludur: Zorunluluk ancak olumsuzluk alanının kısmi bir sınırlanışı olarak vardır. Toplumsal, ne tam bir içsellik ne de tam bir dışsallığın olanaklı olduğu bu zeminde oluşur.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.179)

Toplumun sayısız farklılıklar alanı olması, toplumsal alanda anlamların da sabitlenemez olduğu sonucuna götürür. Determinist toplum fikri yerine olumsuzluğu temel alan toplum anlayışı, toplumun bütünsel bir yapı olarak anlaşılamayacağını ifade eder. Bu durumda toplumsal aktörlerin kimliklerinin de nihai olarak sabitlenemeyişi, her zaman bir dışarısının olması zorunluluğunu beraberinde getirir. Toplumsal alan merkezi olan özü belirlenmiş bir yapı olmadığı için, farklılıkların sınırsız temasına açıktır. Farklılıkların olumsuz biçimde bir arada oluşu toplumsal alan için her zaman zemini kaydırmaya yönelik bir durum olarak mevcuttur. Radikal demokrasinin öngördüğü hegemonik olumsuzluk ve ilişkilere dayalı siyasal alan da ancak belirsizliğin olduğu bir zeminde mümkün hale gelebilir. Diğer yandan toplumsal belirsizliği antagonizmaların sürdürülmesi için vazgeçilmezdir. Toplumsalın barındırdığı çok anlamlılık, farklılık, ötekiler hem antagonizmanın varoluş koşuludur hem de siyasetin sürdürülebilirliği için antagonizmaya ihtiyaç duyarlar. Toplumsal antagonizma toplumun bir söylem alanı olarak kurulmasını sağlayarak toplumun nesnel bir bütünlük olmasını engeller. Bu bakımdan antagonizma bir yandan toplumun olanaklılık diğer yandan ise olanaksızlık koşuludur.

Laclau ve Mouffe kapanmış bir toplumun imkânsızlığını savunurken sadece farklılıklar ve tikellikler üzerinden parçalanmış bir toplum yapısının da özcü bir yaklaşım olduğunu vurgulamayı unutmazlar. Hem mutlak kapanmışlık hem de saf farklılık toplumsal yapının belirlenmiş olduğu bir anlayışa kapı aralar. Bu nedenle toplumun kapanmışlığının imkânsızlığı gibi toplumda birbiriyle hiç bir teması izin vermeyen heterojen bir farklılık olarak “öge özcülüğü” yaklaşımı da doğru değildir.

**3.2.4. Demokratik Mücadeleler Arasındaki Eşdeğerlik Zinciri: Fark ve Eşdeğerlik Mantığı:** Hegemonik siyasetin varoluş koşulu olarak antagonizmanın yerinin ne olduğunu yukarıda değerlendirdik. Laclau ve Mouffe’un yeni siyasal sınırların yaratılması amacıyla kullandıkları hegemonya kavramı ve bunun üzerinden yürütülecek olan siyaset anlayışı olarak hegemonik siyaset, antagonizmadan başka fark ve eşdeğerlik mantığından

beslenmektedir. Fark ve eşdeğerlik meselesi demokrasinin radikal biçiminde evrensellik ve tikelliğin (ya da eşitlik ve özgürlük kavramlarının) nasıl konumlandırılacağı üzerinden yeşeren bir tartışmadır. Hegemonik siyaset tek başına evrenselci ya da tek başına tikelci bir yaklaşımın demokratik açıdan tehlikeli olduğunu ve siyasal alanın saf tikellik veya saf evrensellik zemininden yükselmesinin imkânsız olduğunu ifade eder.

Radikal demokrasi eşitliğin ya da özgürlüğün her ikisinin de demokrasinin vazgeçilmez unsurları olduğunu, bu iki kavramdan birini diğerine tercih etmenin mümkün olmadığını savunur. Özgürlük ve eşitlik her daim aralarında gerilim barındırır. Liberaller özgürlüğü ön plana çıkarıp eşitliği arka plana atarken, sosyalizm eşitliğin özgürlüğü öncelediğine inanır. Laclau ve Mouffe ise bu iki kavramın aynı anda bir arada olmasının koşullarını yaratmaya çalışmışlardır. Bu kavramları birbirinden ayrı düşünmek yanılığa yol açmaktadır. Etik politik ilkeler olarak nitelendirilen eşitlik ve özgürlük, radikal demokrasinin önemsedığı; ancak hiçbirinin diğerine tahakküm kurmayacağı biçimde yeniden ele alınması gereken kavramlardır. Eşitlik evrensel düzeyde tüm insanları kapsayan bir kavram olarak demokrasi açısından önemlidir. Ancak tüm siyasal mekanizmaları eşitlik kavramı üzerinde değerlendirmek toplum içindeki ya da toplumlar arasındaki farkların göz ardı edilmesine neden olacak ve çoğulcu yaklaşıma uygun olmayacaktır.

Schmitt evrensellik ve eşitliğe dayanan parlamenter demokrasinin kriz içinde olduğunu belirterek, eşitlik anlayışının “1789’dan beri hiçbir bendin karşı koyamadığı demokrasi selinin” (Schmitt, 2014a, s.38) bir mirası olduğunu belirtir. Herkesin eşit olduğunun düşünüldüğü bir yapıda insanların doğumla birlikte aynı haklara eşit ölçüde sahip olmaları beklenirdi. Ancak tüm insanları böyle bir eşitlik içinde kavrayabilecek demokrasi şimdiye kadar var olmadığı gibi gelecekte de ütöpik olan bu demokrasi anlayışının var olması mümkün görünmemektedir. Modern demokratik devletler eşitlik ilkesini görece daha doğru biçimde uygulamaya çalışıyor olsalar da, eşitlik yurttaşlar arasındaki eşitlik ile sınırlanmıştır. Yabancılar söz konusu olduğunda eşitlik anlayışına hiç de uygun olmayan biçimde onlar ötekileştirilir ve dışarıda bırakılır. Bu durumda da eşitliğin evrensellik ideali yok olur gider. Dolayısıyla evrensel eşitlik ideali insanlık demokrasisinin soyut insan tasarımından öteye geçemez.

“Siyasi alanda insanlar, yalnızca soyut insanlar olarak değil, bilakis, siyasete ilgi duyan ve siyasi tercihleri belli -yurttaşlar, yönetenler veya yönetilenler, siyasi müttefikler veya muhalifler, yani her halükarda siyasi kategoriler içinde yer alan- insanlar olarak karşı karşıya gelirler. Siyasi alanda siyasi olandan [*vom Politischen*] soyutlama yapmak ve geriye yalnızca evrensel bir insanlar arası eşitliğin kalmasını sağlamak mümkün değildir; nasıl ekonomik alanda insanlar, salt insan olarak değil, üreticiler, tüketiciler vb., yani yalnızca spesifik ekonomik kategoriler içinde algılanıyorsa...” (Schmitt, 2014a, s.28-29)

18. yüzyılın ikinci yarısından sonra hakim olmaya başlayan eşitlik söylemi, 19. yüzyıldan sonra özellikle 20. yüzyılda yerini özgürlük arayışlarına bırakmıştır. Bu dönemde siyasal eylemin özneleri özgürlük fikri üzerinden mücadele vermeye başlamıştır. Kadınlar eril tahakkümden, LGBTTİ bireyler cinsel baskılardan, yurttaşlar iktidar egemenliğinden kurtuluşun yolu olarak özgürleşme taleplerini dile getirmişlerdir.

Evrensel eşitliğin yaratabileceği potansiyel sorunlar ve aslında böylesi bir eşitliğin imkânsızlığı gibi, tikelci özgürlük de benzer bir konumdadır. Saf tikel bir özgürlük anlayışı sadece siyasal anlamda değil özel mülkiyet ve rekabet söz konusu olduğunda da şiddete dönüşme olasılığını barındırır. Sınırsız özgürlük her bir bireyin sahip olma hakkı olarak daha çok burjuva özgürlüğü olarak anlaşılmaktadır. Gerçekçi olmayan ve insan kavramından soyutlanmış biçimsel bir özgürlük fikri demokrasinin değerleri bakımından tehdit unsuru olarak değerlendirilebilir. Tikelciliğin inşası bakımından önemli bir yere sahip olan özgürlük kavramının saf tikelciliğe yol açmayan biçimde değerlendirilmesi gerekir. Aksi halde mutlak tikelcilik yaklaşımı “apartheid” a yol açacak ve bu da farklılıklara dayanan ya da ötekilerle birlikte var olabilmek temelinde şekillenen siyaset anlayışına engel olacaktır. Ötekiyle farklılıklarla bir arada olma imkânının yok olması ise demokrasi ilkelerinin sarsılmasına sebep olacaktır. Özgürlük ideali üzerinde gerekçelendirilen saf tikellik, farklılık siyaseti, kimlik politikalarının demokrasi açısından sorun yarattığı sınırlar burada biçimlenmektedir. Toplumlara ve toplumsal bölünmeye sebep olabilecek böyle bir özgürleşim fikri, kimlik politikaları ile ilgili başka bir probleme daha kapı aralar. Örneğin özgürlük talebiyle bir araya gelen kadınlar, eşcinseller, etnik gruplar kendilerini belli bir grubun üyesi olarak görmekle ve bu grup üzerinde tikelci özgürlüğünü pekiştirmekle aslında farklılıkları dışlamış olurlar ya da karşılarında konumlanan ötekileri dışarıda bırakırlar. Bu nedenle farklılıklar mutlaklaştırıldığında tikelci birliklerin öteki üzerinde baskı kurma ve ötekini dışarıda

birakma potansiyeli, özellikle ırk bağlamında, tehlikeli ayrılmalara neden olacaktır. Özgürlük talebiyle ötekinin yok olmasına neden olabilecek bir yaklaşım aslında hem politik hem de kimlik bakımından kendi yok oluşuna da zemin hazırlamış olur. Ben ancak öteki sayesinde var ise, politik alanda ben'in ben oluşu ancak ötekiyle karşılaşmasında anlamlı hale geliyor ise, ben kendi kimliğini ötekinin olumsuzlanması üzerinden inşa ediyor ise ben özgürleşip ötekini ortadan kaldırdığında mutlak tikelliği yakalamış olsa da artık tanımlanamayacak ve mücadele alanı kalmadığından politik özne olamayacak hale gelecektir. Ben öteki karşısında özgür kalabilir. Ancak bundan sonrasında karşısında eylemde bulunacağı ve özgürlük için mücadele edeceği bir alan kalmayacağından özgürlüğün de bir anlamı kalmayacaktır. Aslında bu nokta bir yandan iktidarın neden ortadan kalkmaması gerektiği yönündeki düşüncelerimize de ışık tutar. İktidarın ortadan kalkması ya da özgürleşimin mümkün olması, özgürleşimi gerçekleştiren şeyin yeni iktidar haline gelmesi paradoksunu taşır. “özgürleşimin mümkünlük şartı -onun iktidardan radikal kopuşu-, bizzat, onu imkânsız kılan şeydir, çünkü özgürleşim, gerçekleştiğinde, iktidardan ayırdedilemez hale gelir.” (Laclau, 2015a, s.158)

Mutlak tikellik ve özgürleşim ile ötekinin dışlanması mücadele imkânını ortadan kaldırır. Bu durumda agonistik ilişkinin de olanağı yok olur. Örneğin bir toprak parçası için mücadele eden iki devletten biri diğeri tarafından yok edildiğinde artık o toprak parçasının bir devlete ait olmasının bir anlamı kalmaz. Çünkü toprak parçasına sahip olan devletin bu toprak parçasının kendisinin olduğunu söylemesi değerini yitirir. Zaten ortada toprak parçasını sahiplenmek için mücadele verecek başka bir taraf kalmamıştır.

“Eğer dünya üzerinde bulunan şeylere benim dışımda sahip çıkacak başka birisi yoksa, benim mülkiyet kavramım, ya da bir şeyi işaret ederek, ‘bu benimdir’ demem anlamsız kalacaktır. ‘Benim’ diyebilmem için, benim dediğim şeyi sahiplenebilecek en az bir başka kişinin daha ortada bulunması gerekir. Bunun gibi, ‘ben’ diyebilmem için de ‘öteki (ler)’nin bulunması ve onların farkına varmam gerekmektedir.” (İzmir, 2013, s.164)

Mouffe ve Laclau eşitlik-özgürlük ve bunların dayanağı olan evrensellik-tikellik ilişkisinin yeniden değerlendirilerek siyasal alanda nasıl konumlandırılması gerektiği üzerine düşünmüşlerdir. Her şeyden önce demokrasinin yeni dünya düzeninde artık çoğulcu yaklaşım üzerinden okunması gerekmektedir. Herkesin eşit olduğu, aynı derecede ve aynı durumda olduğu bir eşitlik anlayışı gerçekçi olmamanın yanında yeni düzeni kavramak

bakımından da yetersiz kalmaktadır. Hegemonik siyaset fikrini eşitlik ve özgürlük ya da evrensellik ve tikellik ilişkisinin yeniden okunması üzerine kuran radikal demokrasi, hegemonyanın fark mantığı ve eşdeğerlik mantığına dayandığını ileri sürmüştür. Farklılık ve evrensellik kavramlarından birini diğerine üstün tutmadan, farklılığın evrensellik ile nasıl sürdürülebileceğinin ya da evrenselin farklılığı kendi içinde eritmeden nasıl var edebileceğinin sorgulanması Laclau ve Mouffe'un görüşlerinin radikal olarak isimlendirilmesini anlaşılır kılar. Bu iki kavram birbirlerinden bağımsız biçimde var olmaları mümkün olmayan kavramlar olarak ele alındıklarında hegemonik ilişki anlaşılır hale gelir.

Fark mantığı temelde toplumsal yapının tek tip olmadığı, homojen bir siyasal alanın düşünülmesinin hem imkânsız hem de demokrasi bakımından tehlikeli olduğu inancına dayanır. LGBTTİ bireyler, feministler, ekolojik mücadele hareketleri, etnik ve kültürel azınlıklar fark mantığı şeklinde isimlendirebileceğimiz tikellikler olarak heterojen yapının parçalarını oluşturur. Bu parçaların her biri farklı mücadele alanlarında farklı özne konumlarında yer alırlar. Ötekilik meselesinde değinildiği üzere ötekiler ya da tikelliği temsil eden gruplar kendi aralarında da farklı görüşlere sahip olmak bakımından parçalanmış ötekiliğe ya da farklılığa sahiptirler. Örneğin feministler kendi içinde bir tikelliği ifade ederken, Marksist feministler ile kültürel feministler kendi aralarında başka bir tikelliğe işaret ederler. Dolayısıyla politik alan ve mücadele biçimleri artık evrensel bir eşitlik ilkesi üzerinden düşünülemez için fark mantığının önemini kavramak gerekir. Fark mantığı yeni siyasal alanın tikelliklere ev sahipliği yaptığını ve bu nedenle siyasal ilişki biçimlerinin, siyasal alanın kendisinin çeşitlilik üzerinden ele alınması gerektiğini ifade eder. Fark mantığı yeni düzenin anlaşılmasını mümkün kılan bir yaklaşım olmakla beraber önemli bir sorunu da beraberinde getirir. Tikelliklerin fazlalığı politik mücadelede gücün kırılmasına neden olabilir mi? Saf tikellik fikirlerin katılaşmasına ve ötekilerin dışlanmasına yol açabilir mi? Laclau ve Mouffe bu sorulara evet yanıtını vererek, tikelliğin olası tahribatlarından kurtulmak için tikelliği evrensellik ile birlikte düşünmenin zorunluluğunun altını çizerek. Her tikellik evrensellik bağı ile birlikte düşünülmelidir. Bu noktada ise şöyle bir sorunla karşılaşır: Tikellikleri bir arada tutarak politik özne olarak eylemelerini sağlayacak zemin nasıl kurulacaktır? Laclau ve Mouffe'un eşdeğerlik mantığı önerisi bu noktada karşımıza

çıkar. Tikelliklerin olumsal biçimde birbirine eklememesine izin verecek bir eşdeğerlik mantığı ile tek bir tikelliğin evrensel söylemi temsil etmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

“Buna göre, kendine has farklılığını sürdürme arayışındaki tüm tikellikler, birtakım baskıcı güç ve gruplara ya da iktidara karşı, kendi aralarında bir *eşdeğerlik ilişkisi* kurabilirler. Bu yolla mevcut ilişkide artık her farklılık kendi tikelciliğinden çok, birleşerek oluşturdukları eşdeğerlik zincirinin kendisini, yani hegemonik evrensel söylemi, temsil etmiş olmaktadır. Özetle, eşdeğerlik zinciri, politik olarak birbirine eklememiş fark ilişkilerinden oluşmaktadır. Ancak kurduğu eşdeğerlik ilişkisi nedeniyle bu fark ya da tikellikler tamamen ne kendileriyle özdeşir ne de artık eşdeğerlik ilişkisi öncesi konumlarını bütünüyle korumaktadırlar.” (Kundakçı, 2015, s.197)

Öyleyse tikellik ve evrenselliğin bir arada düşünüldüğü bu ilişki biçiminde hem tikellik hem de evrensellik saflıklarını yitirerek yeni bir eklemleme ile farklılaşacaklardır. Öznelerin sabit olmadığı, tikelliklerin kendi içine kapanmadığı bir yapının ilk koşulu, her konumun kendi saf içeriğinin ortadan kalkmasıdır. Bu da ancak tarafların değişime uğraması ile mümkündür. “Eşdeğer olmak için iki terimin farklı olması gerekir -aksi halde basit bir özdeşlik söz konusu olurdu. Öte yandan, eşdeğerlik ancak bu terimlerin farklılık karakterinin bozulması işlemi yoluyla var olur.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.205) Farklılıklar sistemi olumsuzluk üzerinden kurulduğunda farklılıklar kendisini eşdeğerlik zincirinin bir parçası haline getirebilir. Buradaki karşılama aslında antagonizmanın kendisidir ve bu karşılama basit bir negatif-pozitif karşılması değildir. Bir antagonizmanın ortaya çıkma koşulu, ayrı özne konumları arasındaki eşdeğerliksel yer değiştirmedir. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.245) Yer değiştirme ise eşdeğerlik ilkesinin toplumsal alanda farklılıkların birbirinin yerinde konumlanması anlamına gelir. Bu bakımdan eşdeğerlik ilkesi aslında farklılık mantığına bağlıdır. Çünkü farklılıkların olmadığı bir alanda ya da farklılıkların mutlak olduğu bir zeminde eşdeğerlik ilkesinin işlemesi imkânsızdır. Diğer yandan farklılık mantığı da eşdeğerlik mantığı ile karşı karşıya gelmek zorundadır. Laclau *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*'de saf bir farklılık politikasının kendi kuyusunu kazacağını belirtir. Farklılık iddiasından bulunmak ötekinin bu kimliğe dahil edilmesini gerektirir. Ben öteki sayesinde ötekinde olmayan nitelikler bütünü olarak mevcuttur. Farklı bir kimliğe sahip olmayı iddia etmek, ötekinin de kendisine ait bir kimliğinin olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Farklı grupların her birinin eşit oranda hak sahibi olması gerektiği açıktır. Bir grup nasıl ki kendi



hakkını koruma ve tikelliğini savunma hakkı olduğunu iddia ediyorsa, karşı grup da eşit ölçüde bu iddiada bulunabilir. Tikel grupların kendilerini koruma hakkı tüm tikel gruplar için geçerlidir, bu nedenle de eşittirler. Saf bir farklılık politikası tüm grupların hiçbir grup ile ilişki kurmadığı ve tamamen kendi içlerine kapandığı bir durumda mümkün olabilir ki bu durum istisnaidir. Diğer tüm senaryolarda farklılık mantığı, bir eşdeğerlik ve eşitlik mantığının müdahalesi ile karşılaşacaktır. (Laclau, 2015a, s. 24.)

Eşdeğerlik zinciri aslında ötekiyle bir arada yaşamının olanağını sağlayan şey olarak da okunabilir. Öteki olarak her bir farklılık diğeri ile agonistik ilişki biçiminde olduğu takdirde evrensel açılım sağlayabilir. Aksi halde fark mantığına takılıp kalan ve saf farklılık olarak tecelli eden bir ötekilik, hem zorunlu olarak eşdeğer zincirinin bir parçası olduğunu görememekle çelişkiye düşer hem de politik mücadele imkânını uzun vadede kaybeder. Bu nedenle öteki, farklı biçimlerde ortaya çıkan iktidar baskısı karşısında direnç olarak karşısında konumlanan öteki ile eşdeğerlik zincirine katılarak onu yok etmeden onunla mücadele etmenin gereğini anlar.

Eşdeğerlik mantığının öteki bakımından sahip olduğu önem gibi fark mantığı da ötekinin siyasal alanda mevcut olduğunu kabul ederek ötekileri farklılık olarak dışlamamakla demokrasi açısından önemli bir yere işaret eder. Farklılık mantığı cinsiyete, ırka, etnik kökene, kültüre, cinsel yönelimlere dair çeşitliliği kabul ederek, öteki olarak nitelendirebileceğimiz bu farklılıkların tanınması ve politik mücadelelerde yer alması bakımından ötekine yer açar. “Her öğenin bir farklılık konumu işgal ettiği -bizim terminolojimizle, her *öğenin* bu bütünlüğün bir *momentine* indirgenmiş olduğu- eklemlenmiş bir söylemsel bütünde, bütün kimlikler ilişkiseldir ve bütün ilişkilerin zorunlu bir karakteri vardır.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.170) Farklı kimliklerin ilişkiyel olması ötekilerin birbirine eklemlenmesi gerektiğini ve bu eklemlenmenin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Böylece kamusal alan ötekilerin yer aldığı bir agonistik mücadeleye açılmış olur.

Agonistik ilişkinin önemi bu noktada bir kez daha karşımıza çıkar. Çünkü farklılıkların eşdeğerlik zinciri ile bağlanması liberalizmin öngördüğü gibi mutlak mutabakata ulaşılması anlamına gelmez. Bu nedenle eşdeğerlik zincirinin işaret ettiği evrensellik fikri herkesin her

noktada uzlaşmaya vardığı bir yapıda değildir. Agonistik ilişki biçiminde devam etmesi zorunlu olan bu ilişki bir yandan evrenseli yakalamaya çalışırken diğer yandan ondan her zaman uzaklaşır. Bu durum yani evrenselin imkânını yakalamanın imkânsızlığı siyasal alan için asıl itici güçtür. Öyleyse farklılıkların eşdeğerlik zinciri ile ilişki kurmasıyla oluşabilecek bir uzlaşma kısmıdır. Eşdeğerlik zincirine eklenen farklılıkların temsil ettiği şey hiçbir zaman eşit biçimde toplumu tamamen kapsayamaz. Toplumun çoğulcu yapısı nedeniyle her zaman eşdeğerlik zincirinde bile farklı görüşler var olmaya devam edecektir. Aksi halde agonizma anlamsız hale gelir ve siyasetin imkânı ortadan kalkar. Eşdeğerliğin tam anlamıyla mümkün olması evrenselin yaratılması anlamına gelirdi. Bu durumda da farklılıklardan, ötekenden ya da çoğulcu bir toplum yapısından söz etmek anlamsızlaşır. Oysa çoğulluğun indirgenemezliği bizi her daim karşıtlığın var olduğu bir zemine götürür. Bu nedenle, “tam eşdeğerlik hiçbir zaman var olamaz; bütün eşdeğerliklerin içine, toplumsalın dengesizliğinden türeyen asli bir kararsızlık işler.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.280-281) Bu kararsızlığa rağmen tikeller mücadele alanlarını genişletmek ve siyasal alanda güç kazanmak için eşdeğerlik zincirine bağlanmak zorundadırlar. Eşdeğerlik tam anlamıyla mümkün olmayacaktır, ancak her bir tikel kendi hakkını kendi tikelliği içinde aramaya devam ettiğinde kısa vadede çözüm sağlayamayacaktır. Örneğin kadınlar, eşcinseller, etnik azınlıklar en azından eşit muamele görme talebi üzerinden eşdeğerlik zincirinin bir parçası olarak bir arada güçlü bir direniş oluşturmanın mantığını kavrayarak hareket alanlarını genişletmelidirler. Siyasal çözümleme ancak eşdeğerlik ve farklılık mantığının birlikte düşünülmesi ile evrensel ve tikel olan arasında kurulacak bir bağ ile mümkün hale gelir. “Siyasal çözümlemenin merkezi kategorisi, *hegemonya*dır.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.11)

### **3.2.5. Demokrasinin Radikalleşme Koşulu Olarak Hegemonya Kavramı:**

Hegemonya kavramının yeni siyasal düzeninin çözümlenmesi için yeniden ele alınması gerektiğini söyleyen Laclau ve Mouffe; Lacan, Derrida, Gramsci gibi düşünürlerin çalışmalarından devşirdikleri düşüncelerle hegemonya kavramını siyasalın baş aktörlerinden biri olarak ele almışlardır. Hegemonya kavramını *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de ayrıntılandıran Laclau ve Mouffe bu kavramı Marksizme aradıkları bir çıkış noktası niteliğinde değerlendirmişlerdir. Başka bir deyişle, Marksizmin yeni dünya düzeni ışığında

tekrar okunması ve bu okumada hegemonya kavramının da yapıbozuma uğratılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Marksizmin ekonomik belirlenimciliğine karşı bir cevap olarak doğan hegemonya, olumsuzluğa yer açan bir siyasal yapının imkânı olarak görülmektedir. Marksizm tarihsel zorunluluk görüşüyle siyasal alanda bir boşluk yaratmıştır. Hegemonya kavramı bu boşluğun doldurulması açısından önemlidir. Çünkü hegemonya olumsuzluğa yer açarak determinist tarih anlayışlarının çıkmazlarına karşı kuramsal bir çözüm sunmaktadır.

Radikal demokrasi siyasal alanda yeni ve farklı bir hegemonyanın yerleştirilmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte yeni hegemonya biçiminin evrenselden kopmaması gerektiğini ancak evrenselliğe bağlılığın sınırsızlık anlamına gelmediğini de dile getirir. Hegemonya siyasal sınırların belirlenmesine yardımcı olan bir yapıya sahiptir. Hegemonya toplumsal ve tarihsel yapının belirlenmemiş olduğunu, bu nedenle de tarihsel ve toplumsal alanın olumsal ve tamamlanmamış olduğunu dile getirir. Bu durum post-Marksizmin her türlü mutlak evrenselliğe, tikelliğe ve sabit özne konumlarına karşı çıkararak, zorunluluk ilişkilerini reddetmesi temeline dayanmaktadır. Yapıbozumdan aldıkları karara bağlanamama durumunun hegemonik siyaset için hayati öneme sahip olduğunu savunan Laclau ve Mouffe, siyasal alanının artık karar verilemezlik alanı olduğunu ve bu nedenle de olumsal olduğunu belirtirler. Bu bakımdan “hegemonyayı karara-bağlanamaz bir zemin üzerinde verilen kararların teorisi olarak anlamak...” mümkündür. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.13) Karara-bağlanamazlık hegemonyanın doğrudan koşuldur. Toplumsal nesnellik var olan düzenlenmişliği yasalar yoluyla belirleyemez. Böyle olsaydı hegemonik olumsal eklemlenmeler ve siyaset mümkün olmazdı. O halde olumsal eklemlenme siyasette merkezi bir öneme sahiptir. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.14)

**3.2.5.1. Gramsci'nin Hegemonik Sınıf Anlayışı:** Radikal demokrasi ile birlikte hegemonya kavramı dolayısıyla Gramsci yeniden gündeme taşınan düşünürlerden biri olmuştur. Çalışmalarının büyük bir kısmını Mussolini'nin hapishanelerinde kaleme alan Gramsci genellikle Marksizmi dogmalardan arındırılmış ve daha farklı bir bakış açısıyla ele alan bir yaklaşım sergilemiştir. Hapishanede geçirdiği ve Gramsci'nin ikinci dönemi olarak adlandırılan dönemde daha çok işçi sınıfı, işçi-köylü birleşmesi gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal yapının salt ekonomi üzerinden anlaşılamayacağını, bu tarz

mekanist bir düşüncenin toplumun çok boyutlu yapısını kavramada yetersiz kalmaya mahkûm olduğunu ileri sürmüştür. Marksizmin ekonomik indirgemeciliğine karşı çıkarak üst yapının, sivil toplumun ve hegemonya kavramlarının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Gramsci ikinci dönem yazılarında ideoloji ve kültür meseleleriyle birlikte ele aldığı hegemonya kavramını şu şekilde tanımlar: Hegemonya,

“hem yönetici bir sınıf olarak proletaryanın hem de yönetimin uygulanmasına ilişkindir. Bu egemen sınıfın, karşıt gruplar üzerinde zorunlu olarak uygulayacağı zorlama demektir. Fakat bu proletarya ile işbirliği yapmaya hazır olan ve bu tutumuna etkinlik kazandırılması söz konusu olan müttefiklerinin fikir ve kültür alanında yönetilmesi de demektir. Hegemonya yönetimin olumlu yönünü de geliştirir” (Gramsci, 1997, s.28)

Toplumsal yapının sadece alt yapı üzerinden anlaşılamayacağını belirten ve bu nedenle Marksizmin üst yapıyı gözden kaçırmamasını eleştiren Gramsci, üst yapının da tek başına toplumsal dinamikleri kavrayamayacağını savunur. Alt yapı ve üst yapı birlikte hareket eder, aralarında diyalektik bir etkileşim söz konusudur. Alt yapı ve üst yapı arasındaki gerilimi ortadan kaldırarak ikisinin birlikte düşünülmesini sağlayacak olan kavram ise “tarihsel blok”tur. Tarihsel blok sosyo-ekonomik yapı ve siyasal ideolojik yapı arasındaki organik birliktir. Alt yapı ve üst yapının zorunlu olarak birbirlerini etkilediklerini gösteren bir bütün olarak tarihsel blok, toplumsal gerçekliği bütünsellik içerisinde kavramamıza olanak sağlar. (Demir, 2004, s.81) Tarihsel blok içerisinde hangi öğelerin diğerlerinde üstün ya da önemli olduğunu sorgulamak anlamsızdır. Çünkü tarihsel blok kavramı tam da yapının üst yapıya ya da üst yapının yapıya olan önceliğinin veya sonralığının aşılması görevini gerçekleştirmek üzere sunulmuş bir kavramdır.

Diğer yandan yeni bir tarihsel blokun kurulma imkânı hegemonya kavramına dayanmaktadır. Yukarıda Gramsci'nin hegemonya tanımından yola çıkarak diyebiliriz ki, hegemonya kavramı proletarya ve yönetenler arasındaki çelişkilerin ortaya çıkmasını sağlayarak, proletaryanın egemen olması ve böylece yeni bir tarihsel blokun ortaya çıkması bakımından önemlidir. Öyleyse tarihsel blok Gramsci'nin hegemonya kavramının uğraklarından biridir denilebilir. İdeolojilerin partileşme süreçlerinde bir araya gelen gruplar bir yandan ekonomik politik değerler etrafında diğer yandan ise kültürel, ahlaksal ortaklıklar etrafında toplanırlar.

Bu bir bakıma hegemonyanın kurulma biçimidir. Hegemonik düzeyde birleşen gruplar siyasal mücadele imkânına sahip olurlar. Hegemonyadan siyasal anlamda egemen olmaya geçiş sürecinde gruplar kendilerine ait özgüllükleri ile yeni bir tarihsel blok gerçekleştirme yolunda adım atmış olurlar. Gramsci'nin, Lenin'in hegemonya kavramından farklı olarak ortaya koyduğu şey, hegemonyanın sadece politik bakımdan değil aynı zamanda sivil toplum bakımından da düşünülmesi gerektiği fikridir. Hegemonyanın kurulması Gramsci'ye göre küçük sınırlar etrafında bir araya gelen işçi sınıfıyla olanaklı görünmemektedir. Bu nedenle Gramsci hegemonyadan egemenliğe geçilebilmesi için geniş bir yayılma ve alt gruplarla birliktelik kurmanın öneminden bahseder. Kendi coğrafyasından yola çıkarak Gramsci için bu birliktelik İtalya'daki köylülerin işçi sınıfının hegemonyasıyla birleşmeleri şeklinde tasarlanmıştır. Hegemonya kendinde her zaman karşıt-hegemonyayı barındırır. Bu nedenle de hegemonya sabit bir yapı olarak düşünülemez. Sürekli üretim ve eylem halinde olan hegemonyanın mutlak olmayışı radikal demokrasinin temel ilkeleri bakımından önemlidir. Laclau ve Mouffe da aralarında farklar bulunmasına rağmen Gramsci'nin hegemonyanın mutlak olmadığı ve her zaman karşıtını içerdiği fikrini önemserler. Hegemonyanın her zaman karşıtına yenik düşme ihtimali ve böylece yeni tarihsel blokların ortaya çıkma olasılığı, post-Marksizmin siyasal alanı sabit öznelere ve yapılardan oluşan bir yer olarak görmedikleri anlayışıyla uzlaşır.

Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin hegemonya kavramını Lenin'in sınıf ittifakına dayanan hegemonya kavramından daha geniş bir düzlemde ele alma çabasını önemserler. Diğer yandan aslında Gramsci'nin bu çabası Lenin'in sınıf ittifakına dayanan hegemonya fikrinden çok da ileri gidememiştir. Gramsci, hegemonya kavramını kullandığı ilk metin olan Güney Sorunu Üzerine Notlar'da (1926) şunları söyler:

“Proletarya, çalışan nüfusun büyük kısmını kapitalizme ve burjuva devlete karşı harekete geçirebilmesini sağlayacak bir ittifaklar sistemi başardığı ölçüde önder ve egemen sınıf haline gelebilir. İtalya'da var olan gerçek sınıf ilişkileri içinde bu, geniş köylü kitlelerinin onayını kazanması anlamına gelir.” (Gramsci, 1978, s.443, akt. Laclau ve Mouffe, 2015b, 116)

Gramsci'nin bu söylemi Laclau ve Mouffe'a göre işçi sınıfının kendi çıkarları dışında diğer kesimlerin çıkarlarıyla da ilgilenilmesini öngörür. Bu da aslında sınıf ittifakı kavramının

anlamıyla uyuşan önceden oluşmuş topluluk çıkarları mantığıdır. Önderlik anlayışı Lenin’de olduğu gibi ahlaki ve entelektüel olmaktan uzak sadece politik bir durumu ifade eder. Hegemonya kavramının gerçek anlamda genişletilmesi, bu kavramın politik alanın dışında ahlaki ve entelektüel alana doğru ilerletilmesi ile mümkündür. Politik önderlik ittifak kuranların ayrı kimliklerini korudukları ve çıkarların konjonktürel olarak çakıştığı bir zemini, ahlaki ve entelektüel önderlik ise fikir ve değerlerin, belli özne konumlarının birçok sınıf kesimini çapraz kesmesini ifade eder. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.116)

Hegemonya kavramının sınıf birleşmesine dayanması Laclau ve Mouffe’a göre, yeni siyasal yapıyı kavrayabilme gücüne sahip değildir. Çünkü radikal bir hegemonya fikri sınıf kavramına dayanmamalıdır. Hegemonya her türlü ötekinin alanına açık olmalı ve ötekilerin sınıf temelinde değil eşdeğerlik zinciri temelinde birbirlerine bağlanmalarını olanaklı kılmalıdır. Çoğulcu yeni dünya düzeni ancak bu şekilde siyasal alanda ötekine yer açabilir. Hegemonyanın sınıfa dayanan bir yapısının olduğu görüşünü reddederek, hegemonyanın farklı tikelliklerin alanı olduğunu vurgulayan Laclau ve Mouffe, politik öznelerin sınıfa bağlı bireyler olmaktan çok “karmaşık kolektif iradeler” olduğunu savunurlar. Bu yaklaşım Gramsci’nin radikal demokrasi için önemli olduğu alanlardan biridir. “Gramsci’ye göre politik özneler –tam olarak ifade edildiğinde- sınıflar değildir, ‘karmaşık kolektif iradeler’dir; benzer şekilde hegemonik bir sınıfın eklemlediği ideolojik öğeler zorunlu bir sınıf aidiyetine sahip değildir.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.118) Gramsci’de dağınık tarihsel güçlerin birbirlerine politik bakımdan eklemelenmesi kolektif iradenin kendisini meydana getirir. Tarihsel bir eylemin ancak kolektif insan sayesinde gerçekleşebileceğini belirten Gramsci heterojen bir yapının ortak bir hedef temelinde birleşmesindeki kültürel-toplumsal birliği gözden kaçırmamak gerektiğinin önemli olduğunu altını çizer. Gramsci’nin tarihsel eylem, kolektif irade ve kültürel-toplumsal temas konusundaki görüşleri onu Lenin’in sınıf ittifakı nosyonundan ayırır. Laclau ve Mouffe’a göre, Gramsci’nin hegemonya kavramı Lenin’in aksine belirli bir sınıfın elde edeceği bir sınıf ittifakına dayanmaz. Özellikle Gramsci tarihsel blok fikri ile hegemonyayı bu blok içindeki farklı toplumsal güçlerin birbirine eklemelenmesi şeklinde yeniden yapılandırarak, proletaryanın ekonomik çıkarlarına dayanan sığ görüşten sıyırmıştır. Bu nedenle Gramsci’nin hegemonya

fikri Lenin'in otoriter hegemonyasından farklı olarak demokratik hegemonya biçiminde kuramsallaşmıştır. Gramsci demokratik hegemonya ile Lenin'deki temsil etme ilişkisi yerine eklemlenme pratiklerini koyarak liderliği sadece politik değil aynı zamanda ahlaki ve entelektüel olarak biçimlendirmiştir. Liderliğin ahlaki ve entelektüel boyunun ortaya çıkarılması hegemonyanın demokratik bir hal almasının önünü açmıştır.

Politik düzlemden entelektüel ve ahlaki düzleme geçiş, sınıf ittifakının ötesine giden hegemonya kavramının dönüşümü bakımından önemlidir. Politik önderliği temel alan Leninist yaklaşım ittifaka katılan kesimlerin ayrı kimliklerini korudukları ve çıkarların konjonktürel olarak çakıştığı bir temel üzerinden kurulur. Buna karşılık demokratik hegemonya fikri, ahlaki ve entelektüel önderliğin, fikirler ve değerler toplamının birçok kesim tarafından paylaşılmasını öngörür. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.116) Gramsci'nin olumsal eklemlenmeler yoluyla kolektif iradeler oluşmasına dayalı görüşleri tarihe zorunluluk atfeden bir yaklaşımın ötesine geçmiştir.

Laclau ve Mouffe her ne kadar Gramsci'nin yukarıda sözü edilen fikirlerini değerli bulsalar da kendi hegemonya anlayışlarını farklı bir zeminde inşa ederek, Gramsci'yi bazı noktalarda eleştirirler. Gramsci'nin hegemonya kavramı özcü yaklaşımdan uzak değildir. Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin düşüncesinin iki temel yanından uzaklaştıklarını belirtirler: Birincisi, hegemonik öznelere zorunlu olarak temel sınıflar düzleminde kuruldukları anlayışı, diğeri ise organik krizlerin oluşturduğu karışıklık dönemleri dışında, her toplumsal formülasyona kendisini tek bir hegemonik merkez çerçevesinde yapılandığı görüşüdür. Bunlar Gramsci'nin özcü yönünü gösteren iki temel düşüncedir. Gramsci'ye göre her hegemonik pratik tek bir birleştirici ilke olarak sınıf temelinde zorunlu biçimde birleşir. Bu zorunluluk ve sınıfa dayalı hegemonik teklik Gramsci'yi özcü yaklaşımın ötesine geçirememiştir. Laclau ve Mouffe ise çoğulcu hegemonik yaklaşımlarıyla farklı hegemonyaların olumsal biçimde birbirine eklemlenmesi fikri ile özcü yaklaşımı aşmaya çalışmışlardır. Hegemonya kavramının bu radikal dönüşümünde Gramsci'de olduğu gibi sınıf mücadelesine tarihsel bir öncelik ve zorunluluk atfedilmemiştir. Laclau ve Mouffe daha önce değinildiği üzere Gramsci'nin siyaset yapma biçimindeki kolektif iradeler ve eklemlenme anlayışını özcü ve

Marksist yaklaşımı aştığı için değerli görürler. Öyleyse Gramsci bir yandan özcülüğe düşmekte diğer yandan ise özcülüğü aşmaktadır.

**3.2.5.2. Laclau ve Mouffe'da Hegemonya Kavramının Dönüşümü:** Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin bu fikirlerinin yeni siyasal alanın çoğulcu yapısını kavramak bakımından önemli olduğunu belirtirler. Diğer yandan Gramsci'nin ötesine giderek hegemonya kavramını radikalleştirmeye çalışırlar.

Peki politik öznelerin bir yandan belli bir yapı içinde olduğunu kabul edip, diğer yandan olumsal biçimde birbirlerine eklemelenmeleri mümkün müdür? Aslında radikal demokrasiye göre bu eklemelenme tam da muğlaklığın kendisi sayesinde ortaya çıkabilir. Özne belli bir yapı içerisindedir, ancak bu yapı içerisinde olmasına rağmen toplumsalın tamamlanmamış olan karakterini dönüştürme ve oraya müdahale etme şansına sahiptir. Hegemonyayı olanaklı kılan şey de budur.

“Hegemonik özne, ait olduğu yapıdan farklı bir kuruluş alanına sahip olamaz. Ancak özne, eğer, yapı içerisinde bir konumdan (özelik konumu) ibaret olsaydı, ister istemez tümüyle kapanmış olacak ve olumsallığın esamesi bile okunmayacaktı -ve tabii, herhangi bir hegemonyaya da gerek kalmayacaktı. Esas mesele şu terimlerle konabilir: hegemonya *olumsal* eklemelenme demektir; olumsallık, eklemelendirici kuvvetin eklemelendirilen öğelere *dışsallığı* demektir...” (Laclau, 2015a, s.145-146)

Her siyasal düzen dışlamaya dayanmak zorundadır. Bu dışlama antagonistik güçlerin varlığına işaret eder ki bu güçler de hegemonik eklemelenmenin koşullarından biridir. Hegemonik pratiklerin kendisi, eklemleyici pratiklerdir ve hegemonik düzenin de olumsal olmasına olanak sağlayan şey, her hegemonik düzenin yeni bir hegemonik düzen kurmak amacıyla başka hegemonik pratikler tarafından parçalanmaya çalışılmasıdır. Agonistik yaklaşım, hegemonik düzenin olumsal niteliğini kavramak açısından önemlidir.

“Bizim için demokrasinin radikalleşmesi, varolan iktidar yapılarının dönüştürülmesini ve yeni bir hegemonyanın kurulmasını gerektirir. Yeni bir hegemonyanın inşası da, bir ‘kollektif irade’, yani radikal demokratik güçlerin, ‘biz’ini oluşturabilmek adına hem eski hem yeni envaiçeşit demokratik mücadele arasında bir ‘eşdeğerlik zinciri’ yaratmayı içerir. Bu da ancak bir ‘onlar’ın yani yeni hegemonyanın kurulmasını mümkün kılmak için yenilmesi gereken hasmın belirlenmesiyle mümkün olur.” (Mouffe, 2010a, s.65)



Hegemonya politik alanın varlığı ve devamı için önemli bir role sahiptir. Ancak hegemonyanın ortaya çıkması hasımların varlığına ve onlarla kurulacak agonistik bir ilişkiye bağlıdır. Bu durum ise tikellerin eşdeğerlik zinciri yaratarak siyasal alanda mücadele etmelerine olanak sağlar. Başka bir deyişle eşdeğerlik zinciri yaratmak hegemonyayı inşa eder. Farklılık ve eşdeğerlik mantığı temelinde işleyen hegemonya kavramı, biz ve onların karşı karşıya gelmesiyle anlamlı hale gelir. Farklı tikellikler birbirlerine eklenerek hegemonik pratiği harekete geçirir. Farklılıkların ya da ötekilerin olmadığı bir alanda sabit özne konumları vardır. Sabit özne konumlarının olduğu ve kapalı ilişkilere dayalı bu sistemde hegemonyadan söz etmek mümkün değildir. Böyle bir yapıda birbirine eklenecek farklı tikelliklere yer olmadığı için, hegemonize etmeye açık bir yapıdan da söz etmek mümkün değildir.

Laclau ve Mouffe hegemonya kavramını, Marksizm'den farklı olarak, ekonomik düzlemde tikelliklerin eklendiği olumsal bir alana taşıyarak, Gramsci'nin hegemonya kavramını radikal biçimde dönüştürmüşlerdir. Bu post-Marksist tavırla yeni siyaset yaklaşımlarının merkezi kavramı olarak hegemonyayı söylem alanı ile birlikte değerlendirmişlerdir. Toplumsal alan onlara göre bir söylem alanıdır. Söylem alanı topluma biçim veren çelişkilerin alanıdır. Kimliklerin değişimine yol açan ilişki biçimleri pratiğine eklenme, eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütüne ise söylem adı veren Laclau ve Mouffe, özne konumlarının söylemsel alan içinde yayılmış olduğunu belirtirler. Farklı özne konumları antagonizmayı besler. Bu nedenle toplumsal ilişkileri söylemsel olarak kurulmuş yapılar olarak ele almak antagonistik yapının varlığı için önemlidir. Agonistik ilişki biçimi de farklılık ve eşdeğerlik mantığı üzerinden hegemonya kavramıyla birlikte düşünülmelidir.

Laclau ve Mouffe'un hegemonya kavramına getirdikleri asıl açılım da bu noktada kendisini gösterir. Hegemonya bir sınıf ittifakından farklı olarak farklılık mantığı sayesinde, ötekilerin ya da farklılıkların mutlaklaşmasını engeller. Bunun engellenmesi aynı zamanda eşdeğerlik zinciri sayesinde gerçekleşir. Hegemonyanın bir ayağı olarak eşdeğerlik ilkesi, farklılıkların saf bir farklılığa dönüşmeden, eşdeğerlik zinciri ile birbirleriyle ilişki içinde olmalarını sağlar. Böylece hegemonya kavramı evrensel ve tikel ilişkisinin çoğulcu biçimde kurulmasını sağlamaya yönelik olarak dönüşüme uğrattır. Hegemonya, siyasal alanda

ötekilerin yok sayıldığı ve evrensel-tikel ilişkisinin evrenselin “lehinde” sonuçlandığı, böylece farklılıkların ortadan kaldırıldığı bir politik pratiğe karşıdır. Hegemonya çatışmaya dayanan siyasal ilişki biçiminin her zaman var olması gerektiğine işaret eder. O halde hegemonyadan ayrı tutulamayacak bir kavram olarak evrensellik kavramı, Laclau ve Mouffe için, liberalizmin evrensellik anlayışından farklıdır. Liberalizmin barış ve eşitliğe dayalı kozmopolit evrensellik fikri yerine, radikal demokrasi hegemonyaya dayalı bir evrensellik fikrini savunmaktadır. Evrensellik hegemonyanın ötesinde yer alan bir kavram olarak tasarlandığında anti-politik bir vizyon ile karşı karşıya kalırız. Bu durum siyasetin dinamiğini oluşturan asıl unsurların gözden kaçırılmasına neden olur. O halde ne evrensellik ne de tikellik birbirinin önüne geçmelidir. Hegemonya ancak evrensellik-tikellik karşıtlığı aşılsa var olabilir. Evrensellik bir tikelde cisimleşerek var olur, ancak tikellik de evrenselleştirici sonuçların yuvası olmadan siyasallaşamaz. (Laclau, 2009, s.68) Diğer yandan evrenselin kozmopolit siyaset üzerinden okunması toplumdaki antagonizmaların şiddetlenmesine yol açar. Bunun sonucunda da antagonizma, agonizme dönüşecek bir ilişkiden çok, tarafların birbirlerini düşman olarak gördüğü ve yok etmek istediği bir karaktere dönüşür. Evrenselin hegemonya ile bağının koparılması aynı zamanda karşıt-hegemonik güçlerin mevcudiyetini de ortadan kaldırır. Liberal evrensellik anlayışı tek bir hegemonyanın mutlak biçimde ötekileri kendi içinde erittiği bir yaklaşımken, hegemonyayla birlikte düşünülen evrensellik karşıt-hegemonik güçlerin varlığını yadsımaz. Her hegemonya aynı zamanda, mevcut hegemonyayı yıkmak ve yerine yeni bir hegemonya kurmak talebi nedeniyle karşıt-hegemonyadır. Bu bakımdan da hiçbir hegemonya sabit bir öze sahip değildir.

“Hegemonya, ortak bir öze ulaşılması veya tüm farklılıkların aşılmasıyla evrenselle tikelin ilişkisinin son bulmadığı, çatışmalı bir siyasal ilişki sürecidir. Farklı toplumsal gruplar, evrenseli temsil etme konumunu bir an için kendi tikelliklerine kazandırmak için mücadele ederler. Ama bu ‘evrensel’, siyasal mücadeleler sonucu her an değişmesi mümkün olan, özü olmayan simgeler alanıdır. Evrenselin simgelerinin içi boş olmasını, evrenselin demokratik bir mücadelenin, hegemonya mücadelesinin alanı olabilmesi için gerekli olduğunu belirten Laclau’ya göre, demokrasiyle uyumlu olarak düşünülebilecek yegane evrensellik, ‘hegemonik evrensellik’tir.” (Laclau, 2015a, s.13-14)

Sadece evrenselliğin yüceltildiği ve böylece tikelliklerin aşılarak uzlaşma varıldığı bir siyasal pratiğin demokrasiye darbe vurması gibi, sadece tikelliklerin ön plana çıkarılarak mücadele imkânının ortadan kalkması da demokrasi açısından tehlikelidir. Bu nedenle

hegemonya kavramı evrensellik ve tikellik arasında dolayım sağlayarak bir yandan evrensel diğer yandan tikel kimlikleri dönüşüme uğratabilme potansiyeli bakımından da önemlidir. Hegemonya boş gösteren sayesinde mümkün hale geldiği için a priori bir belirlenmişliğe sahip olmadığı için sabit özü yoktur. Evrensel ve tikelin hegemonya ile birbirine eklenmesi de her zaman kararsızlığı barındırır. Eğer toplumun önceden belirlenmiş “biz” özü olursa bu durumda hegemonya özün gerçekleşmesine hizmet eder. Ancak böyle bir bakış açısı hegemonyanın olumsuzluk ayağını gözden kaçırmamıza neden olur ve siyasetin imkânı ortadan kalkar. “Siyaset, sadece ve sadece toplumun kurucu imkânsızlığı kendisini çeşitli boş gösterenler üreterek temsil edebildiği için mümkündür.” (Laclau, 2015a, s.107) Boş gösteren kavramı radikal demokrasinin Marksizme yönelik bir eleştirisi olarak da okunabilir. Marksizmde burjuva ve proletarya mevcut bir düzenin içindeki ya da kurulu bir yapının içindeki sınıflar olarak ele alınıyordu. Radikal demokrasi ise her türlü hegemonik eklenme, kararsızlığın ve olumsuzluğun alanı olarak görülmeye başlandı. Kararsızlık toplumsalın belirlenemezliğinden ve farklı kimliklerin de sürekli hareket halinde oldukları için sabitlenemeyişinden kaynaklanır.

Demokrasinin radikalleşme koşulu olarak yeni bir hegemonya kurma girişimi kolektif iradeyi ya da biz’in oluşması için kurulması gereken eşdeğerlik zincirini gerektirir. Diyalojik yaklaşım farklılıkların eşdeğerlik zinciri ile eklenenebilmesi ihtimalini yok sayarak mutabakata dayalı bir alan inşa etmekle hegemonya kavramını gözden kaçırmıştır. Tek kutuplu bir dünya düzenine dayanan mutabakatçı anlayış tek bir hegemonyayı öngörerek ötekilerin haklarının yok sayılmasına ve diğer ulusların dışarıda bırakılmasına neden olacaktır. Bu nedenle farklılıklara dayalı yeni düzene uygun olarak hegemonyanın çoğullaştırılması gerekir. Böyle olduğunda hiçbir ulus kendisini diğerlerinden üstün göremeyecek ve kendisini hegemonyayı elinde tutan tek egemen güç olarak gerçekleştiremeyecektir. Bu bağlamda radikal demokrasinin hegemonya kavramı çoğulculuğun kavranması ve bu düzen içerisinde agonizme dayalı, ötekileri dışarıda bırakmayan bir siyasal alanının oluşturulması bakımından önemlidir. Hegemonya farklı biçimlerde ortaya çıkan toplumsal ilişkileri ve sadece sınıf kategorisine indirgenemeyecek olan her türlü demokratik mücadeleyi anlamak bakımından verimli bir bakış açısına sahiptir.

Laclau ve Mouffe, Gramsci'yi hegemonya kavramını belli bir sınıf fikri üzerinden ele almasını eleştirerek, onun bu tavrını özcü olarak nitelendirmişlerdi. Buna karşılık demokratik hegemonyanın ise bu tavidan uzak olduğunu, herhangi bir sınıfın ya da grubun hegemonyada başrol oynamadığını savunmuşlardır. Demokratik hegemonyanın varoluş koşulu tam da bu sınıf mantığından uzak durmaya ve hegemonik özneyi de sınıf mantığından uzaklaştırmaya bağlıdır.

Gramsci hegemonyayı devletten bağımsız olarak değerlendirmez. Laclau ve Mouffe' göre ise hegemonya olumsal olduğu için devlet müdahalesi ile birlikte dönüşebileceği gibi, devlet müdahalesi olmadan da dönüşebilir. O halde hegemonya tamamlanmamıştır ve içeriğinin ne olduğu da belirsizdir. Daha önce ifade edildiği üzere bu durum bizi boş gösteren kavramına götürür. Bir başka ifadeyle aslında boş gösteren bize hegemonyanın nasıl kurulduğuna dair fikir veren bir kavramdır. Laclau hegemonya kurmanın nasıl gerçekleşeceğini şöyle açıklar: Uç bir örnek olarak, toplumsal dokunun radikal bir şekilde bozulduğu bir durum düşünelim. Hobbes'un doğa durumuna benzer bir durum olarak, insanlar böyle bir anda bir düzene ihtiyaç duyarlar.

“‘Düzen’in, ‘düzen’lik sıfatıyla herhangi bir içeriği yoktur, çünkü ‘düzen’, sadece bilfiil gerçeklik kazandığı çeşitli biçimler altında var olur, ama radikal bir düzensizlik durumunda, olmayan bir şey olarak mevcuttur; bu yokluğun göstereni olarak boş bir gösteren haline gelmiştir. Bu anlamda çeşitli siyasal güçler kendi özgül amaçlarını söz konusu noksanlığı dolduracak amaçlar olarak sunma yarışına girişebilirler. Hegemonya kurmak, tamı tamına bu doldurma işlevini gerçekleştirmektir.” (Laclau, 2015a, s.106-107)

Çoğulcu siyasal yaklaşım ancak içeriğe sahip olmayan bir boş gösteren sayesinde mümkün hale gelir. Farklılıkların olumsal düzlemde bir araya gelmesi ve birbirine eklenmesi, ötekilerin bir araya gelerek mevcut hegemonyaya karşı mücadele etmelerine ve alternatif bir hegemonik pratik üretmelerine yardımcı olur. Toplumsal yapının olumsallığı da bu yapının farklı hegemonik öznelerin müdahalesine açık olduğunun göstergesidir.

**3.2.6. Post Marksizm’de Özne Konumları ve Ötekinin Yeri:** Laclau ve Mouffe “özne kategorisi” kavramını söylemsel yapı içindeki özne konumları anlamında kullandıklarını ifade etmişlerdir. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.185) Marksist geleneğin yeniden değerlendirmesini yaparak, Marksizmi yapıbozuma uğratmanın gerekli olduğunu

düşünen ikili, Marksizmin özneye olan bakış açısını eleştirerek, bu bakışın değiştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Laclau ve Mouffe'a göre Marksizmin özne anlayışı özcü veya temelci bir yaklaşıma sahiptir. Çünkü Marksist perspektifte özneler üretim ilişkileri içinde konumları belli olan, ortak çıkarları doğrultusunda birliktelik kuran toplumsal sınıflar olarak ele alınmıştır. Özne konumu toplumsal ilişkilerin temelinde yer almak zorunda olan, toplumsallığı kuran bir bütünlük olarak görülmüştür. Öznenin toplumsal sınıf üzerinden tanımlanması ve konumlandırılması, özneyi kendisi olarak tasarlamaktan çok sınıf içindeki herhangi bir birey olarak bu sınıf içinde arka plana atmıştır. İşçi sınıfına atfedilen sosyalizmin kuruculuğu ve kapitalizme karşı mücadele yetkisi, işçi sınıfını toplumun biricik kurtarıcısı olarak görmektedir. Diğer yandan işçi sınıfı zorunlu ve mutlak biçimde toplumsal değişimi sağlayacak olan aktörelere barındıran bir yapı olarak düşünülmüştür. İşçi sınıfına verilen bu liderlik rolü bir yandan sınıf içindeki bireylerin farklılıklarını ortadan kaldırmakta diğer yandan ise toplumdaki diğer bireylerin ve onların oluşturdukları sınıfların göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Laclau ve Mouffe, Marksizmin öngördüğü sınıfsal birliğin tam anlamıyla gelecekte gerçekleşecek bir ideal olarak ortaya konulduğunu belirtirler. Bu durum öznelerin zorunlu bir evrimsel süreç içerisinde sıkıştırıldıklarına işaret eder. Özneler kendi farklılıkları ile değil, belli bir ideali gerçekleştirmek üzere var olan ve aslında tam anlamıyla gelecekte var olacak bir sınıfsal birlik ile düşünülmüştür. Toplumsal yapıyı dönüşüme uğratma potansiyeline sahip olan faillerin özne olarak yer aldıkları diğer konumlar yok sayılarak öznelerin tüm konumları tek bir konum altında, işçi sınıfı konumu olarak belirlenmiştir.

Öznelerin homojen bir yapı içinde sınıfsal birlik olarak ele alınması yeni dünya düzeninin siyasal yapısında açıklanması zor ve sancılı bir duruma işaret eder. Öznenin yalnızca işçi sınıfı içindeki konuma yerleştirilmesi onun farklı özne konumlarının göz ardı edilmesine sebep olur. Örneğin işçinin kadın olması, eşcinsel olması, ırk ve etnisite ayrımcılığına maruz kalan bir özne olması işçi sınıfı kategorisinde eritilmiştir. Öznenin bu farklılıklarının değerlendirilmemesi, onu sadece işçi olarak mücadele eden ve hak talebinde bulunan bir varlık olarak biçimselleştirir. Oysa kadın işçi olmak ile erkek işçi olmak bir ve aynı şey

değildir. Marksist teoride öznelerin farklılıkları nedeniyle, farklı mücadele alanlarında yer alabilecekleri anlayışına yer bırakılmamıştır. Elbette fikirlerin ortaya çıktıkları dönem ile o dönemin koşulları arasındaki bağı da unutmamak gerekir. Marx'ın teorisini şekillendirdiği dönem koşulları içinde her özneyi bütünlüklü bir yapı olan işçi sınıfı kategorisinde tasarlaması kendi dönemi için anlaşılabilir. Kapitalizmin en vahşi biçimde hissedilmeye başlandığı dönemde güçlü bir mücadele oluşturabilmek için farklı özne konumlarının işçi sınıfı bütünlüğü içinde eritilmesi anlaşılabilir. Ancak günümüzün çoğulcu siyasal yapısında Marksizmin özneyi konumlandırışı yeterli olmamaktadır. Zaten Laclau ve Mouffe'un yapmaya çalıştığı da Marksist düşüncelerin farklı kimlik politikaları çerçevesinde dönüşüme uğratılmasıdır.

Marksizm özneler arasındaki farklılaşmayı genel olarak üretim ilişkileri ağına bağladığı için özneleri tek bir sınıf altında birleşmeye çağırmıştır. Yeni siyasal dünyadaki öteki konumları Marksizmde kapitalist sistemin ürettiği bazı farklılaşmalar olarak ikinci planda bırakılmıştır. Çünkü Marksizmdeki asıl düşünce işçi sınıfının mücadeleyi kazanması sonucunda tüm farklılık ve ötekiliklerin çözüme kavuşacağı yönündedir. Sınıf içerisindeki tüm özneler ve öznelerin çıkarları özdeş sayılmış ve sınıfın kendilerine yüklediği anlamlar etrafında homojenleştirilmişlerdir. Laclau ve Mouffe bu homojenize etme işlemi indirgemecilik olarak nitelendirmiştir. Çeşitli özne konumları tek bir konuma indirgenmiştir. Farklılıkların çoğulluğu ya daraltılmış ya da olumsal diye bir tarafa bırakılmıştır. Böylece somut olan soyuta indirgenmiştir. (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.54)

“Esasen siyaset alanı da toplumsal bölünmenin yarattığı bu sınıfsal ayrışma üzerinden tanımlanmış ve özetle onun da kapsamı belirli ölçülerde daraltılarak; yalnızca ekonominin belirlediği koşul ve bağlamlarda bir hareket sahası bulabilmesine müsaade edilmiştir. Ancak bu noktada üzerinde durulması gereken temel sorun, toplumsal failer ve onların çıkarları ile sınıfsal çıkarların ne ölçüde birbirleriyle örtüştüğü/özdeşleştiği ve sınıfsal çıkarların nasıl temsil edildiği sorunudur.” (Kundakçı, 2015, s.56)

Temsil sorunu Laclau ve Mouffe'a göre Marksizm için bir karmaşadır. Çünkü temsil etme- edilme katmanlaşmış bir yapıda kendisini gösterir. Toplumdaki özneler ortak beklentileri ve amaçları olması bakımından sınıf tarafından temsil edilmektedir. Sınıf bir parti tarafından temsil edilir, parti ise dünya üzerindeki tüm işçi partilerini kapsayacak bir yapı tarafından temsil edilir. Temsil etme biçimi bu şekilde biçimlendirildiğinde siyasetin sadece homojen

bir sınıf üzerinden yapılması gerektiği anlayışı daha da belirginleşir. Buradaki sorun öznelerin konumlarının küresel biçimde determinist bir çerçevede değerlendirilmiş olmasıdır. Tüm toplumsal failer birbirleriyle aynı çıkar ve mücadele üzerinden özdeşleştirilmiştir. Bu nedenle temsil ilişkisi de belirlenimci bir yapıda tasavvur edilmiştir. Her bir öznenin farklılık konumlarına rağmen bütünsel yapı içinde temsil edilebilecek olmasına dair inanç problemlidir. Bu nedenle Laclau ve Mouffe, Marksizmin totaliterleştirici bir siyasal zemin sunuyor gibi görünmesi nedeniyle onu eleştirmişlerdir.

Marksizmin bu bütünleştirici yapısı siyasal alanda farklı kimliklere yer bırakmayarak ötekilerin konumunu da tehlikeye atmaktadır. Örneğin kadının konumu Marksizmde sadece işçi sınıfı üzerinden düşünüldüğünde kadın kategorisinin üretildiği pratikler göz ardı edilerek kadın sadece üretim ilişkileri etrafında ele alınmış olur.

“Tek bir kadınların ezilmesi mekanizmasının varlığı bir kez reddedildiğinde, feminist politikanın önünde engin bir faaliyet alanı açılmaktadır. Bu yapıldığında, hukuk düzeyinde olsun, aile, toplumsal politika ya da ‘kadınısı’ [the femine] kategorisinin sürekli olarak üretildiği çok yönlü kültürel biçimler düzeyinde olsun, her türlü baskıcı cinsel farklılık kurma biçimine karşı verilecek mücadelelerin önemi görülebilmektedir. Dolayısıyla burada da özne konumlarının yayılımı alanında bulunuyoruz.” (Laclau ve Mouffe, 2015b, s.189)

Nasıl ki kadını bir kategori olarak üreten toplumsal pratikler ve söylemlerden ayıramıyorsak diğer öteki konumlarını da ayıramayız. Ötekiler ve toplumsal pratikler birbirlerini sürekli beslemek bakımından birbirinden ayrılmaz unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Laclau ve Mouffe için bütün özne konumları söylemseldir. Söylemlerin sahip olduğu açıklık öznelerin de bu karakterde olmasının koşuludur. Bu nedenle ötekilerin konumları kapalı bir sistem içerisinde tamamıyla sabitleştirilebilir değildir. Sabitleştirme yönündeki çabalar da demokrasinin ilkelerine aykırı biçimde ötekileri yok sayarak tek biçimli totaliter bir yapının ortaya çıkması tehlikesini doğururlar. Özne konumlarının söylemsel karakterde olması özcü ve bütünlüklü bir özne tasarımı reddeder.

Laclau ve Mouffe’un sık sık hatırlattığı gibi özneleri bütünsel bir yapı olarak düşünmenin özcülüğe sebep olmasına benzer şekilde özne konumlarının sonsuzca ayrılması da öge özcülüğüne yol açma riskini barındırır. Bu nedenle öznelerin ve ötekilerin farklılıklarının eşdeğerlik zinciri ile birbirlerine eklenmesi bu durumun ortaya çıkmaması için önemlidir.

Ötekiler farklılıklarını tamamen yitirmeden kendi konumlarından vazgeçmeden birbirleriyle olumsal biçimde eklemlenmelidir.

Toplumsal yapı Marksizmin düşündüğü gibi dikişli ve kapalı olmadığı için toplumsal aktörler farklılık konumlarını işgal etmektedir. Toplumsal aktörler olarak ötekiler toplumda heterojen bir yapı yaratarak tikellikleri temsil ederler. İşçiler, kadınlar, eşcinseller, etnik azınlıklardan her biri toplumsalı farklılaştıran ve toplumsalı bütüncül olarak olanaksız kılan tikel pozisyondadırlar. Her bir ötekilik, farklı özne konumlarını ve farklı mücadele alanını temsil etmektedir. Ötekiler bu bakımdan politik alanın genişlemesinin ve siyasalın varlığının da koşulu olarak değerlendirilebilir.

Antagonizma öznelerin her zaman biz ve öteki olarak konumlanmasını sağlayarak toplumsalın açıklığını sürdürür. Ötekilerin olumsal eklemlenme ile eşdeğerlik zincirinde yer alması da antagonizma sayesinde. Antagonizma her daim bir dışsallığa işaret eder. Bu dışsallık da ötekileri görünür kılarak tikelliklerin önemini vurgular. Ötekilerin siyasal alanda var olma zorunluluğu sabit bir özne konumunu, kozmopolit siyaset anlayışını ve kapanmış homojen bir toplumsalı olanaksız kılarak siyasetin kurucu ögesi olarak ötekilerin demokratik işleyişteki çok sesliliğinin değerini gösterir. Antagonistik ilişki her zaman bir öteki konumunun olması gerektiğine işaret ederek topyekûn “biz” anlayışının zeminini sarsar. “Biz” karşısında yer alan öteki, özne konumlarının sabit olmayışının nedenlerinden biridir. Çünkü öteki biz’in hem kendisiyle özdeş olamama hem de biz’i kurucu rol üstlenme işlevine sahiptir. “Biz” kendisini öteki sayesinde var eder; o ötekinin dolayımından geçerek kurulur. Öznelerin mutlak değişmez kimliklerinin olanaksızlığı da öteki ve biz’in antagonistik biçimde sürekli karşılaşmalarından kaynaklanır. “Biz”, öteki sayesinde hem imkan dahilinde var olur hem de imkansızlaşır.

Radikal demokrasinin çağdaş siyaset anlayışına en önemli katkılarından biri yeni siyasal alanın çoğulcu yapısına uygun olarak siyasette ötekilere yer açması ve özne konumlarının sabitlenemez olduklarını gündeme getirmesidir. Diğer yandan Schmitt’ten beslenerek siyasal alanın tek bir özne konumuna ya da soyut bir sınıf kavramına indirgenemeyeceğini, bu alanın her zaman biz-onlar ayırımına dayanan farklı öznelerin karşılaşmasıyla sürdürülebileceğini



savunmuşlardır. Genişleyen politik yaşamda farklılıklara ya da ötekilere yer açabilmenin yolu özne konumlarının tarihsel süreç içinde belirlenmişliği düşüncesinin aşılmasından geçer. Toplumsal kimlik ve özne önceden verili olmadığı için artık toplumu bütüncül, yekpare bir yapı olarak tanımlamak da doğru olmayacaktır. Söylemsel olarak kurulan öznelerin geçici karakterlere sahip olması mevcut kimliklerin, öteki kimliklerle karşılaşarak birbirlerinin farklılıkları üzerinden tanımlanabilir olmalarından kaynaklanır. Tüm özneler birbirleriyle ilişkiseldir, bu nedenle farka dayanan bir tanımlama zorunludur. Bu ilişkisellik ve farklılık öznelerin her zaman kararsız ve tam olarak kurulamamış olmasının temelidir. Ötekileri kapsayan bir politik pratik ancak böyle bir temel üzerinden yükselebilir. Öteki, öznenin kimliğinin kurulması için olması gereken bir zorunluluk, diğer yandan da öznenin hiçbir zaman tam olarak kurulamayacağını gösteren bir farklılıktır. Özne kimlikleri kararsız bir karakterde olup sabitlenmeleri imkânsız bir yapıya sahiptirler. Bu da ötekinin her zaman biz'in ya da aynı olanın konumu için tehlike arz ettiğini ve ötekinin aynı olanla ilişkiselliği dolayısıyla biz'in öteki üzerinde mutlak iktidar kurma şansının azaldığını gösterir. Özneler ancak öteki sayesinde bir kimliğe sahip olabilir. Ötekinin tehdidi olmaksızın biz'in siyasal alanda mücadele vermesi olanaksızlaşır. Biz'in siyasal alanda “biz” olarak var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için ötekiyle karşı karşıya gelmeye ihtiyacı vardır. Ötekinin yokluğu saf biz'e işaret eder ki bu durumda mücadele edilmesi gereken tehlike ortadan kalkacağı için politika da anlamını kaybedecektir. “Baskı altında olmak kurtulma mücadelesi veren bir özne olarak benim kimliğimin bir parçasıdır, beni baskı altında tutan olmasaydı kimliğim de farklı olacaktı. Benim kimliğimin kuruluşu öteki'nin varlığını aynı anda hem gerektirir, hem de reddeder.” (Laclau, 2015a, s.69)

Toplumsal failerin herhangi bir özden yoksun oluşları, özne konumlarının hareket halinde olduğunu gösterir. Söylem kimliklerin oluşmasından önce geldiği için kimlikler söylem tarafından kurulurlar, böylece hiçbir kimlik belirlenmiş bir öze sahip değildir. Laclau ve Mouffe'un özne konumları adını verdikleri kavram, öznelerin söylemsel yapı içindeki konumunu ifade eder ve kimlikler söylemlerin çoğulluğu ile kurulur. Söylem çoğulluğu ötekini ya da farklılıkları hem kuran hem de onların var olması için gerekli olan yapıdır. Biz'in kendi başına siyasal alanda işlevsiz olması ve ötekinin varlığına ihtiyaç duyması,

ötekinin konumundan bakmayı gerektirir. Radikal demokrasinin çatışmacı ayağının özneyi konumlandırış biçimi öteki kavramının anlaşılması ve siyasal alanda nasıl var olacağı tartışılması bakımından önemlidir. “Biz”, öteki olmadan eylemde bulunma şansına sahip olmadığını ya da bulunduğu eylemin anlamının olmayacağını fark ederek, ötekinin perspektifinden bakmak zorundadır. Bu durumda artık demokratik siyasal alanın eşitlik üzerinden değil farklılık ve çoğulluk üzerinden kurulması gerektiği anlaşılır hale gelmektedir.

**3.2.7. Demokrasi, Liberalizm ve Sosyalizmin Eklemlenmesi:** Liberal demokratik teorinin yeni siyasal dünya düzenini kavrayamadığını düşünen radikal demokrasi, bu teorinin yapıbozuma uğratılması gerektiğini savunur. Liberal demokrasinin çıkış noktası daha çok homojen toplumlar üzerinden yapılacak bir siyaset anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle ötekileri barındıran, farklılıkları göz ardı etmeyen çoğulcu bir siyaset fikri için liberal demokrasi geçerliliğini yitirmiştir.

Bireyci bir yaklaşım olarak liberal düşünceden yeni dünya düzenini kapsayacak ve bu düzene uygun bir siyaset anlayışı geliştirecek bir atılım beklemek boşa zaman harcamakla eş değerdir. Eşitlik, özgürlük, barış, insan hakları temeline dayanan kozmopolit bir dünya düzeninin gerçekleşebileceğine inanan liberal yaklaşım tam da bu nedenlerden ötürü siyasetin kendisini teğet geçmektedir. Antagonistik modelini liberal çoğulcu demokrasi bağlamında geliştirdiğini belirten Mouffe, liberallerin siyasette rasyonel anlaşmaya ulaşmanın mümkün olduğu, demokratik kurumların toplumun farklı sorunlarına rasyonel çözüm bulacak birer araç olduğu fikrine karşı çıkar. Liberalizm antagonizmanın homojen ve mutlak olmayan doğası karşısında antagonistik siyasal ilişkiyi reddetmek durumunda kalır.

Mouffe iki ana liberal paradigmadan söz edebileceğimizi söyler. Bunlardan biri “toplulaştırıcı” olarak bilinen ve bireylerin kendi çıkarları peşinde gittiği görüşünü savunan, bireyleri siyasal dünyada araç olarak hareket eden rasyonel varlıklar şeklinde tasarlayan bakış açısı; diğeri ise araçsal modele tepki olarak gelişen, ahlak ve siyaset arasında bağlantı kuran, iletişime dayalı bir model tasarlayan müzakereci paradigmadır. Her iki yaklaşımdan

farklı bir bakışla liberal demokrasiyi ele almak gerektiğini belirten Mouffe, bu konudaki görüşünü şu şekilde dile getirir:

“Bizim ‘liberal demokrasi’den anladığımız, olumsal hegemonik müdahalelerin birlikteliğinin sonucu olan tortulaşmış iktidar ilişkilerinin oluşturduğu bir düzendir ... Yine de bu müdahalelerin dönüşümünün liberal demokratik çerçevenin bütüncül bir reddini gerektirdiği yanılıgısına kapılmamız gerekir.” (Mouffe, 2010a, s.42)

Radikal demokrasinin liberalizm anlayışı, mevcut liberalizm anlayışlarından farklı olarak antagonistik boyutu ön plana çıkararak, siyasal alanın hegemonik mücadelelerin ve olumsal eklemlenmelerin alanı olduğu, bu nedenle de hiçbir zaman tarafsız bir alan olmadığı fikri üzerinde temellenir. Bu bakımdan liberal siyasetin kanallarından tamamen kopmadan, liberal anlayışın çatışmalı biçimde sürdürülmesi gerektiğini belirten radikal demokrasi, liberalizmin rasyonalizmden uzaklaştırılması gerektiğini savunur. Bu uzaklaştırma sağ ve solun ötesinde, tutkuların arındırılmış, çıkarlar ve ideolojiler arasında uzlaşım sağlamış bir siyaset anlayışının da terk edilmesi anlamına gelecektir. Mouffe liberal siyaseti reddetmek yerine, onu bireycilik ve rasyonalizm ile ilişkisi bakımından eleştirerek yeni bir liberal siyaset anlayışının biçimlendirilmesi gerektiğini düşünür. Kapitalist liberal demokrasileri tarihin sonu olarak değerlendiren anlayışın, demokratikleşme sürecine gereksinim duyan çok sayıda toplumsal ilişki olduğu gerçeğini gözden kaçırdığını belirten Mouffe, solun bugünkü görevinin liberal demokratik rejimin varlığıyla uyumlu bir yöntemle bu işin nasıl yapılacağını öngörmek olduğunu ifade eder. (Mouffe, 2010b, s.135)

Radikal demokrasinin liberalizmi yeniden biçimlendirme çabasının liberalizmi sosyalizme yaklaştırma temelinde olduğu görülmektedir. Bu nedenle Mouffe *Siyasetin Dönüşü*'nde “Liberal Bir Sosyalizme Doğru” başlığı altında sosyalist hedefleri çoğulcu bir demokrasi çerçevesine yeniden kaydetmenin ve bu hedeflerin siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemlenmelerinin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Liberal bir sosyalizmin savunulmasının aciliyetinden söz eden Mouffe, bu yaklaşımın dünya üzerindeki örneklerine değinmiştir. Örneğin, Norberto Bobbio İtalyan liberal sosyalizmine öncülük ederek, sosyalist amaçların ancak liberal demokratik bir çerçevede gerçekleşebileceğini savunmuştur. Liberalizm ve demokrasinin birbirine karşıt kavramlar olmadığını hatta zorunlu olarak bir arada ilerlediklerini düşünen Bobbio'ya göre “liberalizm demokratik iktidarın doğru kullanımı için

gerekli özgürlükleri sağlıyorsa, demokrasi de temel özgürlüklerin varlığını ve sürekliliğini garanti eder.” (Bobbio, 1987, s.25, akt. Mouffe, 2008, s.136) Demokratik bir siyasal alan için gerekli olan ifade özgürlüğü, örgütlenme, konuşma, düşünme özgürlüğü liberal bir devlet tabanında gerçekleşebilir. Bu hakların yasal olarak korunması ve devamının sağlanması da demokrasi sayesinde mümkündür. Bu bakımdan liberalizm ve demokrasi birbirine eklenmelidir. Mouffe, Bobbio’nun çoğulcu demokratik yaklaşım anlayışını benimsemekle beraber, bireycilik fikrinin yüceltilmesinin çoğulculuk anlayışını sekteye uğratacağını ileri sürer. Sosyalist hedefler ve liberal demokrasinin ilkeleri arasındaki eklenmenin bireyciliğin terk edilmesiyle gerçekleşeceğini savunan Mouffe, totaliter bir toplum yapısının da bu eklenme için doğru bir paradigma olamayacağını düşünür. Bu noktada daha önce de sözü edildiği üzere radikal demokrasinin önerisi, evrensel ve tikel olan arasında yeni bir eklenme biçimi yaratmaktır. Liberalizm ve sosyalizm arasındaki eklenmenin yolu “bize giydirilen bir deli gömleği olarak bireycilikten...” (Mouffe, 2010a, s.146) kurtulmaktan geçmektedir.

Birleştirici sosyalizm çoğulcu yapının yanında ve merkezi yönetimin karşında yer alması bakımından önemli bir yere sahiptir. Çünkü birleştirici sosyalizm bir yandan şirketlerin ve kolektif organların çoğulcu ve özerk yapısını vurgulamakla modern çoğulculuğu ve liberal geleneğin güçlendirilmesini sağlarken, diğer yandan merkezi yönetim yerine toplumsal yaşamın küçük birimler etrafında örgütlenmesi gerektiğini vurgulayarak şirketlerin ve kurumların demokratikleştirilmesinin yolunu açar. Grupların kendi hedeflerini oluşturmasına destek veren birleştirici sosyalizm, farklı farklı çıkarlara sahip örgütlerin var olduğunu kabul etmekle çoğulcu yapıyı benimsemiş olur. Bu bakımdan liberal geleneğin bireyciliğinden de uzaklaşmıştır. Liberal demokrasi bireysel özgürlük ve siyasal özgürlüğün birlikte düşünülmesi yönünde yeniden değerlendirilmelidir. Engellenmemiş bir benlik ya da saf bireysellik çoğulcu siyasal yapıya uygun olmadığı gibi, demokrasinin herkesin eşit haklara sahip olması ilkesiyle birlikte düşünüldüğünde sorunlu hale gelmektedir. Liberalizmin özne yaklaşımının bu atomist yapısı bireyin kendi başına siyasal alanda var olabileceğini öngörür. Gerçekte ise böyle bir durum söz konusu değildir. Radikal

demokrasiye göre yurttaşlık, her bireyin kendisi için iyi olanın peşinden koşması ve aslında kendisi üzerinden siyasal alanı şekillendirmesi olarak okunmamalıdır.

Radikal demokrasi artan çoğulculuk ve ötekilerin talepleri karşısında liberalizmin yetersiz kaldığını ve bu nedenle de liberal demokrasinin yeniden ele alınarak geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bir yandan liberal demokrasi eleştirilirken diğer yandan liberal demokrasinin değerlerine sahip çıkılmasının önemi belirtilerek liberalizm ve demokrasinin eklemlenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Geleneksel liberal anlayış, ötekileri yeterince temsil etmemekte ve bireylerin özel alanda sıkışmasına neden olmaktadır. Liberalizmin demokrasiyle eklemlenmesi ötekilerin kamusal alana çıkabilmeleri bakımından önemlidir.

Mouffe solun liberal demokratik fikirden vazgeçmemesi gerektiğini savunmasına rağmen, liberalizm ve demokrasi arasındaki paradoksun ve gerilimin farkındadır. *Demokratik Paradoks* çalışmasında liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilimin ne olduğundan, Schmitt'in bu paradoks üzerinden liberalizm ve demokrasiyi birlikte düşünmeyi eleştirmesine karşın aslında bu paradoksun siyasetin sürdürülebilmesi için devam ettirilmesi gereken bir durum olduğundan söz eder. Schmitt *Parlamentar Demokrasinin Krizi*'nde demokrasinin özsel bir eşitlik anlayışını barındırdığını ancak bunun liberalizmdeki gibi soyut insanlık ve eşitlik üzerinden gerçekleştirilemeyeceğini belirtir. Yurttaşların eşit olarak bir arada var olabilmesi için ortak bir öz gereklidir. Liberalizm ise bireycilik anlayışı nedeniyle bu ortaklığa karşı bir yaklaşımdır. Schmitt'e göre liberalizm ahlak temelinde bireye yoğunlaştığı için, homojenlik üzerinden eşitliği hedefleyen demokrasiye karşıttır. Bu nedenle her ikisi de birbirlerini yadsımaktadır. Bu yadsımanın sonucu olarak da liberalizm ve demokrasinin birbirlerine eklemlenmesi söz konusu değildir. Liberalizmin eşitlik anlayışı bir bireyin diğer bir bireyle otomatik olarak eşit olduğunu varsayar. Demokrasi ise halkın eşitliğinden söz eder ve halkın dışında olanlar zorunlu olarak eşitsizliğe tabi olurlar. Modern demokratik devletlerin eşitlik anlayışında bile, öteki olarak nitelendirebileceğimiz yabancılar vb. gruplar modern demokratik insan kavramının dışında yer alırlar. Bu durum liberalizmin evrenselci, soyut insan mantığıyla da çelişki içindedir. Demokrasi haklın eşitliğine dayanan ilkeyi benimser, liberalizm ise tüm bireylerin insan olmak bakımından özgür ve eşit olduğunu savunur. "Bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, demokrasiye

değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür; bir devlet şekli değil, aksine, bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşüdür.” (Schmitt, 2014a, s.30) Parlamentarizmin krizinin liberalizmin ve demokrasinin ittifak yapmış oldukları inancından kaynaklandığını ileri süren Schmitt’e göre,

“Kriz, modern kitle demokrasisinin yarattığı sonuçlardan ve son tahlilde, ahlaki pathosla yüklü liberal bireycilik ile özünde siyasi ideallerin tahakkümü altında olan demokratik devlet anlayışı arasındaki zıtlıktan doğmuştur. Mutlakiyetçiliğe karşı yüzyıl süren tarihi ittifak ve ortak mücadele, bu zıtlığın farkına varılmasını engelledi. Ancak kriz bugün giderek yayılmakta ve hiçbir evrensel retorik tarafından engellenememektedir. Tezat, kökenine inildiğinde, liberal birey bilinci ile demokratik türdeşlik arasındaki kaçınılmaz tezattır.” (Schmitt, 2014a, s.35-36)

Evrensel eşitlik anlayışının gerçekleşme ihtimali bir yana, toplum içerisinde herkesin eşit olduğu ya da eşitliğin evrensel boyuta taşındığı bir tabloda siyasetin imkânı da kalmayacaktır. Bir devletin,

“evrensel eşitliği siyasi alanda uygulamak istediği durumlarda, mutlak eşitliğe yaklaşıldığı oranda, siyasi eşitliğin değerini yitirmesi sonucu kaçınılmaz olacaktır. Üstelik hepsi bu da değil. Bu durumda siyasi alan da, yani siyasetin kendisi de aynı oranda değerini yitirir ve önemsizleşir. Özünden yoksun kılınarak, birbirinin eşi olan her tekil birey için değersiz hale getirilen, yalnızca siyasi eşitlik değildir; siyaset de kendi sahası, özden yoksun eşitlikle doldurulduğu oranda özünü yitirir.” (Schmitt, 2014a, s. 29-30)

Mouffe, Schmitt’in liberalizm ve demokrasi arasında gerilim olduğu yönündeki görüşünü ve evrensel eşitliğin siyasetin imkânını ortadan kaldıracak düşüncesini benimser. Ancak liberalizm ve demokrasi arasındaki bu paradoks nedeniyle ikisini bir arada düşünemeyeceğimiz fikrini reddederek, tam da bu paradokstan beslenebileceğimizi ifade eder. Mouffe’a göre liberalizm ve demokrasi arasındaki eklemelenmenin paradoksal oluşu demokrasi için verimli bir alan olarak görülmelidir. İkisi arasındaki bağı kabul etmekle beraber, bu ikilinin ilişkilerinin pürüzsüz olmadığını kabul eden Mouffe, liberal demokraside özgürlük anlayışı nedeniyle halk egemenliğine sınır konulmasının meşruluğa giden yol olmasının, liberal demokrasinin paradoksal doğası olduğunu dile getirir. Buna rağmen birbiriyle uyuşmayan iki mantığın eklemelenmesiyle ortaya çıkan liberal demokrasi hayati önemdedir. (Mouffe, 2001, s.16) Bu nedenle liberal demokrasiyi müzakereci temel üzerinden değil, agonistik açıdan yeniden yorumlamak gerekir. Mouffe’a göre agonistik

yorumlama, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilimin kabul edilmesinin ve üretken bir biçimde bu gerilimin dönüştürülmesinin en iyi yoludur. Schmitt'in bu iki alanı uzlaştırılmaz olarak görmesi nedeniyle liberal demokrasinin sürdürülemezliğine yaptığı vurguya karşılık Mouffe, uzlaştırılmazlığın bu rejimi reddetmeyi gerektirmediğini savunur. Schmitt'in bazı konularda haklı olmasına rağmen, bunun bu iki gelenekten birini terk etmemiz gerektiği anlamına gelmediğini ileri süren Mouffe bu konudaki fikrini şöyle dile getirir:

“Aslında bu paradoksun kabul edilmesinin liberal demokrasinin gerçek gücünün ne olduğunu kavramamıza izin verdiğini ileri sürüyorum. Evrensel insan haklarına dair liberal söylem, ‘halk’ın politik kuruluşunun ima ettiği –demokrasi icrasının gerektirdiği- kapsama-dışlama ilişkilerine sürekli meydan okuyarak, demokratik mücadelenin canlı tutulmasında önemli bir rol oynar ... gerilimin bir *müzakere* ilişkisi olmaktan ziyade, birbirine eklemlenmesi –kararsız bir biçimde bile olsa- gerçekleştirilen şeyin iki öğretilerinin birinin diğerinin kimliğini değiştirdiği *etkileşim* (contamination) bir ilişkinin yaratılması olarak tasavvur edilmelidir.” (Mouffe, 2001, s.22)

Gerilimin ortadan kaldırılamazlığını kabul etmek çoğulcu ve agonistik siyasal ilişki biçimini mümkün hale getirir. Rasyonalist yaklaşımın hatası gerilimi yok etmeye ve bunun üzerinden müzakere dayanan bir siyasal alan oluşturmaya çalışmaktan kaynaklanır. Bu nedenle gerilimin ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilecek bir konsensüs fikrinin terk edilerek çoğulculuğa zemin hazırlayan kurucu paradoksun önemsenmesi gerekir. Žižek *Olumsuzluk, Hegemonya ve Evrensellik* kitabındaki “Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi? Evet, Lütfen!<sup>1</sup>” başlıklı çalışmasında iki şey arasında seçim yapmanın reddedilmesinden yola çıkmıştır. Fahriye Üstüner de Žižek’in bu başlığını “Radikal demokrasi: Liberalizm mi, demokrasi mi ? Evet, lütfen!” şeklinde dönüştürerek radikal demokrasinin liberalizm ve demokrasi arasında seçim yapmamayı tercih ettiğini belirtmiştir. (Üstüner, 2007)

**3.2.8. Çoğulcu Demokrasinin İmkânı:** Çoğulculuk fikri radikal demokrasi için modern siyaset anlayışında merkezi bir öneme sahiptir. Toplumsal yapıdaki çeşitliliği anlayabilmek için cinsellik, cinsiyet, ırk, çevre, sınıf vb. demokratik mücadelelerin eklemlenebileceği bir çatı tesis etmek çoğulcu anlayışın pratiğe aktarılması bakımından zorunludur. Bu anlayış evrenselliğin ya da bireyciliğin reddedilmesi anlamına gelmez.

1 Žižek bu başlığın kullanılmasında sinemacı Max Kardeşlerden esinlenmiştir. Oyunculardan biri diğerinin sorduğu “Çay mı Kahve mi?” sorusuna “Evet, lütfen!” cevabını vererek seçim yapmayı reddetmiştir.

Evrensellik, bireysellik gibi kavramların çoğulcu siyaset anlayışı içerisinde söylemsel olarak kurulduklarını ve her ikisinin de kendi başına mutlak olarak var olamayacaklarını kabul etmek çoğulcu demokrasinin anlaşılması için önemlidir. Laclau ve Mouffe her ne kadar postmodern düşünürler olarak adlandırılrsa da postmodernizmin tamamen dağılmış ve parçalanmış olan, bu nedenle de ilişkiselliğe izin vermeyen bireyci yaklaşımını eleştirerek bunun da bir tür öge özcülüğü olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle bugünün siyasetini anlayabilmek için toplumsal ilişkiler ağındaki çeşitliliği görme gerekliliğinin yanı sıra bu ilişkileri ve bireyler arasındaki mücadele biçimlerini zorunlu olarak tasarlamamak da önemlidir. Özne konularının çokluğunun anlaşılması çoğulcu demokrasiyi kavramak bakımından önemlidir, ancak farklılıkların birbirlerine eklenmesi gerektiği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu gözden kaçırıldığında, hem demokratik mücadele imkânı ortadan kalkar hem de temelci bir anlayışa düşülmüş olur.

O halde çoğulcu demokrasinin imkânından söz etmek için merkezsizleştirilmiş, kapanmaya ve bütüncülleşmeye sırt çevirmiş bir özne anlayışıyla siyasal alanı kavramak gerekir. Farklı özne konularının eklenişinin açık karakterde olduğunu kabul etmek hiçbir kimliğin kesin olarak kurulmadığını gösterir. Kimliklerin kurulu olması evrensellik anlayışını savunanların beslendiği bir kaynaktır. Evrenselliğin de çoğulcu demokrasi içinde Aydınlanma evrenselciliği olarak ele alınmaması gerekir. Aydınlanmacı soyut evrensellik fikri terk edildiğinde siyasal alanda çoğulcu yaklaşımı mümkün kılacak farklılıklara yer açılmış olur. Farklı özne konuları günümüz siyaset anlayışında Aydınlanma döneminde olduğu gibi sadece eşitlik ve özgürlük gibi evrensel ilkeler üzerinden değil farklılıklar üzerinden talepte bulunarak siyasal mücadele alanını genişletmektedir. Farklı haklar ve taleplerin artık evrenselleştirilebilir olmadığı açıktır. O halde çoğulcu demokrasinin mümkün hale gelmesinin yolu “bir demokratik matris aracılığı ile biçimlendirilecek özne pozisyonları çokluğunun daha çeşitli toplumsal ilişkilere dahil edilerek kurumsallaştırılmasıdır.” (Mouffe, 2010b, s.37) Radikal demokrasinin öngördüğü projenin gerçekleşmesi için farklı demokratik mücadelelerin birbiriyle eklenmesine izin verecek yeni özne pozisyonları yaratılmalıdır.

Yeni özne pozisyonlarının yaratılması özcü özne yaklaşımından uzaklaşmakla mümkündür. Çünkü özcülük birbirinden farklı baskı unsurları karşısında yer alan mücadelelerin



demokratik biçimde birbirine eklememesi noktasında yetersiz kalmaktadır. Mouffe bu konudaki fikrini şöyle dile getirir: “Özcülüğün, radikal ve çoğulcu demokrasi kavramıyla anlaşmazlık içinde olan bir kimlik görüntüsüne yol açtığını ve bu türden bir radikal ve çoğulcu demokrasi siyasetinin gerektirdiği yeni yurttaşlık vizyonunu inşa etmemize izin vermediğini düşünüyorum.” (Mouffe, 2010b, s.115) Bu bakımdan çoğulcu demokrasinin imkânı rasyonel, evrensel ve homojen bir özne kategorisinin terk edilmesinden geçer. Her bir kimlik olumsal ve sabitleştirilemez olarak kabul edilmelidir. Özcü kimliklerin yapı çözümüyle, her kimliğin rasyonel biçimde kurulduğu ve özne konumlarının bütüncüllüğü reddedildiğinde çoğulcu bir mücadele zemini yakalayabiliriz. Söylemsel olarak kurulmuş özne kimliklerinin ve toplumsal failerin homojen bir yapı içinden çıkarılması çoğulcu demokrasi için önemlidir. Aksi halde çoğulculuğun yapısına uygun olmayan biçimde determinist bir özne anlayışına düşmüş oluruz. Ötekilerin farklılıklarıyla siyasal alanda yer alabilmesinin yolu, özne pozisyonlarına çoğulcu biçimde yaklaşmaktan ve özneler arasında özsel bir zorunluluğun olmadığını kabul etmekten geçer.

Yeni siyasal düzenin çoğulcu yapısı, günümüz siyasal yaklaşımlarının çoğulcu bir bakış açısına sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Demokrasinin çoğulcu bir perspektifte olması, liberal demokrasinin ve müzakereci radikal demokrasi anlayışının terkedilmesiyle mümkündür. Mouffe ve Laclau tarafından eleştirilen bu demokrasi modeli farklılıkların tanınmasına imkân vermemektedir. Çoğulcu bir yapının kavranabilmesi ve buna uygun bir siyasal alan oluşturulması için farklılıkların merkeze alınması gerekir. Müzakereci yaklaşım antagonizmaların zorunluluğunu yok saydığı için farklılıkların önemini de gözden kaçırmıştır. Çoğulcu demokrasi anlayışı için antagonizmaların uzlaşma temelinde yok edilmesi değil aksine sürdürülmesi gerekir. Ancak antagonizmaların belli bir noktada agonistik ilişki biçiminde uzlaşma döndürülmesi gerekir. Mutlak antagonizma ötekini ortadan kaldıracağı gibi siyasal ilişkiyi de bitirme tehlikesi barındırır. Bu nedenle uzlaşma ve çatışmanın birbirine dahil edilmesi gereklidir. Ancak buradaki uzlaşma saf bir düşünce temeline dayanmadığı için Habermasçı mutabakat anlayışından farklıdır. Buradaki uzlaşma, ötekilerin farklılıklarını koruduğu, ancak ortak zeminde buluşabilmek için belli bir noktada aynı görüş üzerinde hemfikir olmak gerektiğine işaret eder.

“Otorite ve iktidar ilişkileri, tümüyle ortadan kalkmazlar ve kendisiyle barışık, şeffaf bir toplum mitini, terk etmek önemlidir, çünkü bu tür bir fantezi totalitarizme yol açar. Tam tersine çokluğun, çoğulluğun ve çatışmanın varlığını gerektiren radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, çokluk, çoğulluk ve çatışmada siyasetin *varlık nedenini* [rasion d’etre] görür.” (Mouffe, 2010b, s.37)

Çoğulcu demokrasinin işlerlik kazanması için siyasal alanın evrensel ve rasyonel çözümler üretilen tarafsız bir yer olmadığına anlaşılması gerekir. Çoğulculuk çözümlenmesi gereken bir durum olarak değil, antagonistik çatışmaların sürdürüldüğü bir durum olarak değerlendirilmelidir. Biz ve onlar arasındaki ayrımın aynılaştırılması yerine biz ve onlar sınırının korunarak her zaman biz ve onların farklılıklarının devam ettirilmesi zorunludur. Öznelerin çoğulcu yapı içinde farklılıklar üzerinden tanımlanması bir yandan siyasal alanda ötekinin mücadelesine olanak tanırken diğer yandan ötekilerin hegemonik eklemlenmesiyle farklı alternatifler yaratabilmesine zemin hazırlamıştır. Böyle bir zemin Schmittçi yaklaşımın tersine, ben ve ötekinin birbirlerini yok etmeden bir arada olmalarına olanak sağlamaktadır.

Mouffe *Dünyayı Politik Düşünmek* çalışmasında kozmopolit yaklaşımın da aslında bir tür çoğulculuğu benimsediğini, ancak kozmopolitizmin antagonistik boyutu ortadan kaldırarak evrensel bir çoğulcu yaklaşım öne sürdüğünü belirtir. Bu nedenle kozmopolit demokrasi anlayışını eleştirerek, bu anlayışın hegemonya ve egemenliğin ötesinde bir dünya tasarladığını dolayısıyla siyasal boyutu gözden kaçırdıklarını ifade eder. Batı modeli bir evrenselleştirme fikri üzerine inşa edilen kozmopolitizm alternatif çokluğa yer bırakmamaktadır. (Mouffe, 2015, s.40) Kozmopolitizmin modern yansımaları da siyasal antagonistik boyutuyla ele almadığı için farklılıkları kapsayan bir çoğulculuktan uzaktır. Mouffe’un “antagonizmasız çoğulculuk” adını verdiği bu yaklaşım dünyayı *universe* olarak ele almaktadır. *Universe* dünyayı bir bütün ve tek bir yapı olarak algılar. Buna karşılık Mouffe dünyanın *pluri-verse* olarak çoğul biçimde kavranması gerektiğini dile getirir. Çünkü “Siyasal antagonistik boyutuyla ele almak dünyanın bir *universe* değil, *pluri-verse* olduğunu kabul etmeyi gerektirir.” (Mouffe, 2015, s.42) Hegemonyanın ötesine geçmenin mümkün olmadığı ve tek bir güç olarak belli bir hegemonyanın tek kutuplu dünya düzeninde hakim olamayacağı anlayışı ancak hegemonyaların çoğullaştırılması ile mümkündür. Çoğulcu bir demokrasi hegemonyaların çokluğu ile anlaşılır hale gelir. Kozmopolitizmin tek kutuplu

dünya fikri yerine çok kutuplu bir dünya anlayışının benimsenmesi çoğulcu demokrasi için zorunludur.

Çoğulcu demokrat siyasetin önündeki en önemli engellerden biri biz/onlar ayrımını ortadan kaldıran evrenselleştirici bütüncül bakış açısıdır. Herkesin çemberin içinde yer aldığı bir konsensüs anlayışı yerine biz/onlar ayrımına dayanan ilişki biçimine odaklanmamız gerekir. Çoğulculuğun tanınmasına izin veren demokrasi projesinin nasıl gerçekleşebileceği sorusu radikal demokrasinin çatışmacı ayağına en çok iletilen sorulardan biri olmuştur. Mouffe bu soruyu şöyle formüle eder ve cevap verir:

“Asıl sorumuz şu olmalı: Siyasetin kurucu bir özelliği olan bu biz/onlar ayrımını aynı zamanda çoğulculuğun da tanınmasına izin verecek bir şekilde nasıl kurabiliriz? Çoğulcu demokrasileri diğerlerinden ayıran özelliğin çatışmanın tanınması ve meşrulaştırılması olduğunu düşündüğümüzde, liberal demokratik toplumlarda çatışma ortadan kaldırılamaz ve kaldırılmamalıdır da. Liberal demokratik siyaset, diğerlerinin yok edilmesi gereken düşmanlardan çok fikirlerine karşı mücadele edilmesi gereken ancak bu fikirleri savunma hakkının sorgulanamayacağı muhalifler [adversary] olarak görülmesini gerektirir. Bunu başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, mühim olan çatışmanın ‘antagonizma’ (düşmanlar arasındaki mücadele) değil, bir ‘agonizma’ (muhalifler arasındaki mücadele) biçimini almasıdır.” (Mouffe, 2015, s.27)

Siyasetin, Schmittçi anlamda ötekini kuran dost-düşman ayrımı üzerinden gerçekleşmesi gerektiği teorisi, pratik açıdan da mümkün bir durumdur. Bu yaklaşımda, karşıtlar ötekini yok etme pahasına kendilerinin siyasal varlığını devam ettirirler. Siyaset tarihi bunun örneklerine tanıklık etmiştir. Mouffe'un yapmaya çalıştığı şey ise pratik açıdan gerçekleşme olasılığı daha zor olan bir durumdur. Çalışmamız için cevabını aradığımız soru da aslında tam olarak budur. Mouffe'un deyimiyle "demokratik çoğulculukla bağdaşan farklı türden dost/düşman ayrımı"nın imkânı ve zemini nedir? Mouffe'un işi bu noktada Schmitt'e göre çok daha zordur. Schmitt için karşıtların ayrımı, Mouffe için ise karşıtların birbirlerini yok etmeden bir arada çoğul olarak var olmaya devam etmesi esastır.

Demokratik ve çoğulcu bir siyaset etrafında biz ve onların birbirlerini ortadan kaldırmadan bir arada olması kamusal alanda rasyonel bir konsensüs yaratmakla değil, öznelerin tutkularını da gözeterek demokratik ilkeler doğrultusunda kolektif bir mücadele alanı sağlamakla mümkündür. Radikal demokrasinin biz ve onlar olarak çatışma içinde olan tarafları arasında ortak bir bağ kurulmasına yönelik temel önerisi agonizma ya da

“ehlileştirilmiş antagonizma”dır. Böyle bir yapıda siyasal birlik ortadan kalkmadan ve asıl önemlisi tarafların birbirini yok etmeden biz ve onlar ilişkisi siyasal pratiğin temeline oturur. Schmittyen anlamda dost-düşman ilişkisinde ortak zemini paylaşamayan taraflar varken agonizme evrilmiş biz-onlar ilişkisinde çatışmanın rasyonel biçimde sonlanamayacağını farkında olan ancak karşılıklı olarak birbirlerinin meşruiyetini kabul eden taraflar vardır. Dolayısıyla agonizmde taraflar düşman değil “hasım”dır. Karşı tarafın yok edilmesi gereken bir düşman olarak değil, meşru bir varlık olarak kendisine tahammül edilmesi gereken bir hasım olarak düşünülmesi çoğulcu siyasetin imkân zeminidir. “Karşıt olanın fikirlerine karşı dövüşeceğiz, ancak onun fikirlerini savunma hakkını sorgulamayacağız. Burada ‘düşman’ kategorisi yok olmaz, ama yerinden edilir. Ancak düşman, demokratik ‘oyunun kurallarını’ kabul etmeyenler ve dolayısıyla kendilerini siyasal cemaatten dışlayanlar bakımından geçerli kalır.” (Mouffe, 2010b, s.17)

Her ne kadar çoğulcu demokrasinin gerçekleşebilme koşullarından söz edilse de Laclau ve Mouffe için böyle bir demokrasi Derridacı anlamda “gelecek demokrasi”dir. Derrida’nın gelecek demokrasi anlayışı Platon’un *Timaios* diyalogundaki “Khôra” kavramından etkilenecek geliştirilmiştir. Derrida *Timaios*’daki *Khôra*’yı *différance* ile benzer olması ve yeni bir tür olarak, olanak açması bakımından önemli bulur. Platon *Timaios* diyalogunda evrenin yaratılışına dair görüşlere yer verir. Evrenin yaratılacağı şey bütün türleri içine alacak, ancak bütün şekillerin dışında olacak bir şey olmalıdır.

“her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulamayan ... şekli kabul etmek gerekir ... Doğan her nesneye bir yer veren üçüncü bir türü vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona, olsa olsa, zorla inanılabilir. Biz onu bir rüyada imiş gibi, kendi kendimize var olan her şeyin mutlaka belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, ne yeryüzünde ne de göğün altında yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını söyleyerek fark edebiliriz” (Platon, 2001, 52a-b)

Platon’un tasvir ettiği şey, yani *khôra* duyulanın ve görülenin dışında, algılanabilir olmayan, ne ‘bu’ ne de ‘şu’dur. Derrida’nın deyişiyle “*Khôra* bir şey değildir.” (Derrida, 2008, s.24) Derrida, Batı metafizik geleneğinin başlangıcı olarak söz ettiği Platon’a “*Khôra*” isimli çalışmasında farklı bir pencereden bakar. Platon değişmez varlık ve oluş halindeki varlık olarak belirlenen iki türün dışına çıkarak üçüncü bir türden bahseder. İki tür varlık açısından,

yani değişmez, kavranabilir ve yozlaşabilir, oluş halinde ve duyumsanabilir varlıklar açısından *khôra* bir *triton genos*'tur. (Derrida, 2008, s.18) Bu üçüncü tür, Derrida'ya göre, karşıtıklardan kurtulma olanağı sağlar. Metafizik düşünce sistemleri bir ilke kabul ederek, ötekini bu ilkenin karşıtında konumlandırarak ilkeyi tanımlarlar. *Khôra* metafizik karşıtıklarla düzenlenmiş hiyerarşik sistemin kendisini sarsar. Duyumsanabilir-algılanabilir, madde-ruh, iyi-kötü, gösteren-gösterilen gibi kutuplaşmalar *khôra* ile tanımlanamaz hale gelir ve çözülmeye yüz tutar. Logos ve mitos, söz ve yazı arasındaki karşıtıklar ve birinin diğerini aşağı konumda değerlendirmesine yol açan iktidar, üçüncü bir tür olan *khôra* tarafından tehdit edilir. *Khôra* bu hiyerarşide bir yarılma meydana getirir, karşıtıklar arasındaki kolay geçişi uçurumlaştırır. "O, (*khôra*) bir varlık olmanın özelliklerine sahip değildir, burada varlık olma derken ontolojik olan tarafından alınan, duyumsanabilir veya kavranabilir bir varlık olma anlayalım. *Khôra* vardır, fakat [bu] *khôra* var olmamaktadır." (Derrida, 2008, s.28) Derrida'nın *khôra*'yı önemli bulmasının temelinde politik bir zemin açma girişiminin olduğu söylenebilir. Örneğin *khôra* kadın-erkek gibi bir ayrımı anlamı gereği barındıramaz. Kimlik politikaları açısından sabit bir belirlenmişlik yerine iki türün dışında olabilecek (kadın-erkek) kimliklere *khôra* izin verir. Sürekli yeniden oluşan, altüst edilebilecek kimlik kategorileri, *khôra* gibi tanımlanamayan bir zemin üzerinden tartışılabilir. Diğer yandan *khôra* var olmakta olan olarak her zaman gelecekte olacak, gelecek geldiğinde de geleceğe ertelenecek bir şeye işaret eder. Her türlü olanağı ve olanaksızlığı içinde taşır.

Radikal demokrasinin çatışmacı yaklaşımı da çoğulcu demokrasinin imkân koşullarından ve uygulanabilirliğinden bahsetse de bunu her zaman bir "gelecek demokrasi" olarak görmek gerektiğini dile getirir. Mouffe bu noktada Negri ve Hardt'a karşı çıkarak Derridacı bir iz sürdüğünü belirtir. Negri ve Hardt *İmparatorluk* (Negri ve Hardt, 2003), *Çokluk* (Negri ve Hardt, 2004) ve *Ortak Zenginlik* (Negri ve Hardt, 2011) kitaplarında toplumların yaşadığı dönüşümlerden yola çıkarak farklı bir siyaset modeli ortaya koymuşlardır. Buna göre egemenlik tek bir hakimiyet mantığına bürünerek küresel bir egemenlik biçimi olan "İmparatorluk"u ortaya çıkarmıştır. Küresel alanda giderek yayılan imparatorluk, merkezi olmayan ve sınırlandırılmamış bir iktidar biçimi olarak toplumsal yaşamı nesne haline

getirerek biyoiktidar tarzında kendini gösterir. Emek gücünün postmodern dönemde giderek kolektif bir hal almasıyla karşımıza kolektif işçi ya da “Çokluk” çıkmıştır. Küreselleşme temelinde bir imparatorluk tasarımı çokluk için mücadele alanı ve kurtuluş yolu olarak görülmelidir diyen Negri ve Hardt çokluğun imparatorluğu yıkarak “Mutlak Demokrasi”yi kurma gücüne sahip olduğunu düşünürler. Bu bakımdan çokluk, imparatorluk tasarımının devrimci öznesi konumundadır.

Negri ve Hardt’ın “İmparatorluk” fikrinin liberal kozmopolitizimden farklı olmadığını düşünen Mouffe, iki yaklaşımı da siyasal zemini olmadığı için ve iktidarı ortadan kaldırılabılır bir yapı olarak tasarladıkları için eleştirir.

“Bütün bu kuramcılar küreselleşmeyi homojenleştirici etkileri daha demokratik bir dünyanın koşullarını yaratan ilerici bir aşama olarak görüyorlar. Ulus-devletlerin egemenliğinin sona ermesini, devletlerin kısıtlamalarından kurtularak özgürleşmenin yeni bir aşaması olarak algılıyorlar. Onlara göre, yeni bir küresel yönetim biçimine yol açacak yeni bir küresel siyaset tesis ediliyor. Çokluğun boş retorliğini bir kenara bırakırsak, *İmparatorluk*’un kozmopolit görüşün bir başka versiyonu olduğunu çok net bir şekilde görebiliriz. Hardt ve Negri’nin imparatorluğun, ‘pürüzsüz’ niteliğini ve küresel kapitalizmin hiçbir ‘dış’ı olmayan birleşmiş bir dünya yarattığını ısrarla vurgulamaları kozmopolit vizyonla büyük ölçüde örtüşür.” (Mouffe, 2010a, s.126)

Negri ve Hardt pürüzsüz bir küresel dünya yaratarak hem ötekinin varlık koşulunu problemlile hale getirirler hem de farklı çıkarları olan ötekilerin birbirlerine eklemleme yoluyla mücadele etme imkânını da ortadan kaldırır. Kozmopolitizmle benzer şekilde dünyayı *universe* olarak tasarlarlar. Bu tasarım tek kutuplu bir dünya düzeninin yaratılmasına yol açar, bundan kaçınmanın yolu ise çokluk fikrini determinist bir yapı olarak düşünmek yerine farklılıkları ile var olan ve diğerinin farklılığının farkında olan çoğulcu yaklaşımla ele almaktır.

Mouffe’un düşünceleri eleştirdiği noktalardan biri de devrimci bir özne tasarımı olarak çokluğun zorunlu biçimde mutlak demokrasiyi kurması gerekliliğidir. Onlar İmparatorluk’u yıkıp “Mutlak Demokrasi”yi kuracak Çokluk’a mesiyani bir görev atfederler. (Mouffe, 2015, s.89)

“Çokluğun arzusunun imparatorluğun sonunu kaçınılmaz olarak getireceğine dair inançları, İkinci Enternasyonal’in kapitalizmin ekonomik çelişkilerinin çöküşüne sebep olacağı yönündeki tahminde dile getirdiği determinizmi anımsatmaktadır. Elbette,

*İmparatorluk*'taki devrimci özne artık proletarya değil, 'çokluk'tur. Fakat yeni söz dağarcığına rağmen, burada söz konusu olan etkili siyasal mücadeleye hiçbir şekilde yer bırakmayan aynı eski belirlenimci yaklaşımdır." (Mouffe, 2010a, s.129)

Belirlenmiş özne rolü biçilmiş Çokluk'un "Mutlak Demokrasi"yi kurması düşüncesinin kendisi de problemlidir. Demokrasinin mutlaklığı değişmezliğine işaret eder. Bu da siyasal için zorunlu olan antagonizmaların yok sayılması anlamına gelir. Antagonizmalar yoksa ötekine de yer yoktur. Ötekine yer olmaması ise çoğulcu demokrasi anlayışına terstir. Çoğulcu demokrasinin içinde barındırdığı paradoksu anlamak önemlidir. Çoğulcu demokrasinin gerçekleşme anının parçalanmanın görüldüğü an olduğunu belirten Mouffe, çoğulcu demokrasiyi sadece ulaşılamayacak uzaklıktaki bir iyi olarak kavramak gerektiğini dile getirir. "Çatışma ve antagonizma, çoğulcu demokrasinin aynı zamanda hem olabilirlik koşulu ve hem de tam gerçekleşmesine dair olanaksızlığın koşullarıdır, dolayısıyla bu türden bir demokrasi her zaman 'gelecek' olan bir demokrasi olacaktır." (Mouffe, 2010b, s.22)

Bu aşamada Mouffe'un, Negri ve Hardt'tan ayrılarak Derrida'ya yaklaşması daha anlaşılır hale gelmiştir. "Mutlak Demokrasi" yerine "Gelecek Demokrasi" fikrini benimsemek olumsuzluğa, eklemlemeye, ötekine, farklılıklara ve çoğulluğa izin verir. Mouffe bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

"Ben çoğulcu demokrasi mümkündür demenin ötesinde şunu söylüyorum: Demokrasi, ancak ve ancak çoğulcu demokrasi olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan, tam bir konsensüse kavuşabileceğiniz çoğulcu demokrasi fikri, özünde kendi kendini yalanlayan bir fikir. 'Mevcut kurumlar, demokrasinin en doğru ifade ve uygulanma biçimidir' dediğinizde, bundan sonra başka bir çatışma, başka bir yüzleşme yaşayamayacağınız anlamına gelir. Bu da çoğulculuğun sonu demek olur. Yani demokrasi fikri, özünde kendinin aksini ispat eder. Ben de bu yüzden Derrida'nın öne sürdüğü demokrasi fikrine katılıyorum, 'gelecek demokrasi'. Demokrasi asla tam anlamıyla gerçekleştirilemez, bu bakımdan sürekli 'gelecek' olmak durumundadır. Hardt ve Negri'ye katılmamamın sebebi de burada yatıyor: 'Mutlak demokrasi' kavramı altında teorilendirdikleri şeyle aslında mevcut kurumların demokrasiyi mutlak olarak hayata geçirebileceği bir durumun mümkün olduğunu savunuyorlar. Bu, bana göre mümkün değil. Mutlak demokrasi dedikleri şey aslında bir çeşit totalitarizm. Mutlak demokrasi, demokrasinin sonudur. Bu yüzden Derrida'ya katılıyorum; bu evreye asla ulaşamayız, çünkü demokrasi bu evrede öncelikle kendi varlığını yok eder." (Akt. Çoban, 2015)

Öyleyse çoğulcu demokrasi fikrinden uzaklaşmamalarına rağmen, radikal demokrasi düşünürleri bunun hiçbir zaman tam anlamıyla ulaşılabilecek bir şey olduğunu düşünmezler.

Böyle bir demokrasi olmakta olandır, gelecek olandır, ondan konuşmamıza rağmen ona ulaşamayacağımız demokrasi biçimidir. Demokrasinin bu tasarımı hegemonyanın olumsuzluğuna ve ötekilerin eşdeğerlik zinciri ile eklemlenerek mücadele etmesine olanak sağlamaktadır.

**3.2.8.1. Çoğulcu Demokraside Yurttaşlık Anlayışı:** Demokrasiyi radikalleştirme çabalarının bir yansıması olarak yurttaş kavramı, yeniden ele alınarak siyasal kimlik sorunu çerçevesinde şekillendirilmeye çalışılmıştır. Radikal demokrasi çoğulcu siyaset anlayışıyla siyasal özneler arasında ortak bir siyasal kimliğin oluşturulması yönünde girişimlerde bulunmuştur.

Liberalizmin yurttaşlık anlayışında bireyler kendilerini eşit ve özgür yurttaşlar olarak tanımlarlar. Yurttaşlar kendilerine ait iyinin ne olduğunu tespit ederek iyinin izinden gitme potansiyeline sahiptirler. Başkalarının özgürlüğünü göz ardı etmeden kendileri için iyi olanın korunmasına yönelik refleks geliştiren bireyler liberalizmin yurttaş anlayışını temsil ederler. Cemaatçiler ise liberalizmin bu görüşünü eleştirerek bireylerin kendi çıkarlarının toplumun önüne geçmesinin tehlikesinden söz ederler. Cemaatçi kanadın yurttaşlık anlayışı bireylerin çıkarlarını önceleyen ortak bir iyinin yaratılması yönündedir. Bu nedenle yurttaş cumhuriyeti fikrinin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Mouffe liberal yurttaşlık kavramının sorunlu yönlerinin olmasının yanında yurttaş cumhuriyetçiliğinin de bazı eksikliklerinin olduğunu gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtir. Yurttaş cumhuriyetçiliği liberal gelenekten daha zengin bir yurttaşlık anlayışı sunmasına rağmen, modern demokrasinin yeniliklerini ve liberalizmin bazı katkılarını anlamakta yetersiz kalmıştır. Modern demokratik siyaset artık tek bir ortak iyi etrafında birleşmenin imkânsız olduğunu göstermektedir. Bu nedenle yurttaş cumhuriyetçiliği liberalizmin özgür bireylerini güçlü katılımcı yurttaşlık fikrine kurban ederek muhafazakâr bir yaklaşım sergilemektedir. Bu noktada Mouffe'a göre yapılması gereken iki gelenekten birinin diğerine üstün kılınması değil, radikal ve çoğulcu bir demokratik yaklaşımda yurttaşlık kavramını değerlendirirken iki geleneğin bir arada düşünülebilmesidir. (Mouffe, 2010b, s.96) Liberal düşünce birçok düşünür tarafından eleştirilen tüm insanların eşit ve özgür doğduğu yönündeki kozmopolit yurttaşlık anlayışını beslemiştir. Birey burada toplum içinde yasalar etrafında biçimlendirilmiştir. Başkalarının



hakları yasal bakımdan çiğnenmediği sürece bireysel özgürlük pekiştirilmelidir. Toplum bireylerin yeteneklerini ve özgürlüklerini geliştirmeleri gereken bir alan olarak tasarlanmıştır. Yurttaş cumhuriyetçiliği ise liberalizmin aksine siyasal katılıma önem vererek siyasal cemaate eklemelenmenin önemini vurgulamıştır.

Öteki bağlamında bu iki yaklaşımı ele aldığımızda her ikisinin de bazı sorunlar doğurduğunu görmekteyiz. Liberal yurttaşlık anlayışı her bir yurttaşın eşit ve özgür olduğu iddiasını günümüz dünyasında açıklamakta ve savunmakta yetersiz kalır. Ötekilerin hala görünür olma mücadelesi verdiği bir dünyada yurttaşların eşit ve özgür olduklarını söylemek gerçekleri görmezden gelmek anlamına gelir. Liberalizmin eşit yurttaşlığı ötekiler arasındaki eşitlikten çok gerçekten eşit olanların eşitliğini yansıtmaktadır. Bu nedenle ötekiler liberal yurttaşlık çerçevesinde mücadele alanları sınırlandırılmış ve sorunları eşitlik kavramı altında eritilmiş farklılıklar olarak değerlendirilebilir. Yurttaş cumhuriyetçiliğinin ise çoğulcu anlayışla bağdaşmaması ötekilerin siyasal zeminini zorunlu hale getirir. Ortak iyinin ötekileri de kapsayacak biçimde genişletilmesi nasıl mümkün olacaktır? Ötekiler ortak olanın dışında yer alan farklılıklar olmaları dolayısıyla bu siyasal cemaatle etkileşime girmekte ve ortak iyi olanla “uyumlu” hareket etmekte bazı problemlerle karşılaşacaklardır. Ortaklık iddiası zaten başından beri ötekileri dışarıda bırakarak farklı kimlik politikalarının dayandığı çoğulcu yaklaşıma ters düşmektedir. Modern demokratik toplumların tek bir özsel ortak iyi etrafında birleşmesi fikri geçerliliğini kaybetmiştir. Yurttaş cumhuriyeti, her an totaliter bir yapıya dönüşme riskini de içinde barındırır.

Mouffe, Quentin Skinner tarafından ileri sürülen liberal ve cemaatçi yurttaşlık fikrinin önemine dikkat çeker. Skinner’a göre bireysel özgürlük ve yurttaş katılımı birbirleriyle uzlaşmaz iki alan olarak görülmemelidir. Özgürlük, siyasal katılım ve yurttaşlık erdeminden bağımsız değildir. Bireysel özgürlük ancak yönetime aktif katılım gösteren üyelerin “özgür bir devletin” ve özgür bir cemaatin yurttaşı olmaları şartıyla güvence altına alınabilir. Dolayısıyla bireysel özgürlüğün güvence altına alınması için yurttaşlık erdemlerinin geliştirilmesi ve ortak iyiye katılımın sağlanması gerekir. Mouffe bu argümanın önemli olduğunu çünkü liberal bireysel özgürlük anlayışı ile siyasal katılım fikrinin uzlaşmaz gibi

görünen yönlerini bir arada düşünmeye yönelik bir girişim olarak görülebileceğini belirtir. (Mouffe, 2010b, s. 97)

Bireysel özgürlükler ve yurttaşlık erdeminin etik boyutu ile siyasetin ilişkisinin yeniden kurulması gerektiğini belirten Mouffe, modern yurttaşlığın etik niteliğini hem ahlaki çoğulculukla uyumlu hem de hakkın iyi karşısındaki önceliğini gözetten bir yöntemle yeniden formüle etmek gerektiğini savunur. (Mouffe, 2010b, s. 101)

“Liberal demokratik bir toplumda paylaştığımız ve bizi eşit yurttaş haline getiren, özel iyi fikri değil, işaret edeceğim türden bir geleneğe has siyasal ilkeler dizisidir: Herkese eşitlik ve özgürlük ilkelerine dayalı bir gelenek ... Yurttaş olmak, söz konusu ilkelerin otoritesini ve içinde şekillendikleri kuralları tanımak, bunları siyasal yargılarımızı ve eylemlerimizi şekillendiren ilkeler olarak kabul etmektir. Liberal demokratik ilkelerin tanınması bakımından birleşmiş olmak, ortaya koymak istediğim yurttaşlığın anlamının konusudur. Bu yurttaşlığı yasal bir statü olarak değil, ama bir özdeşleşim biçimi, siyasal bir kimlik biçimi olarak görmeyi ifade eder: Yurttaşlık inşa edilecek olan ya da ampirik olarak verili olmayan bir şeydir.” (Mouffe, 2010b, s.101)

Mouffe, siyasal topluluğun kişilerin ortak amacına göndermede bulunan *universitas* olarak değil, birinin diğerine mevcut durumdan dolayı bağlantılı hale geldiği ilişki biçimini anlatan *societas* olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Burada bireyleri birbirine bağlayan şey ortak girişim ya da bireysel çıkarlar değil, kamusal kaygıdır. Oakeshott’un bu kamusal kaygıyı *respublica* olarak adlandırdığını söyleyen Mouffe, bu sivil birlik anlayışının modern demokratik siyasal birliğin tanımlanması bakımından önemli olduğunu düşünür. *Societas* üyelerin çatışmasına değil, bir cemaatin veya müttefiklerin barındırdığı yabancılar arasında oluşturulabilecek bir birliğe işaret eder. Siyasal cemaate ait olmak için uygar ilişkiler dili olana *respublican*ın kabul edilmesi gerekir. Bu tarz bir siyasal toplulukta var olan kurallar, bireyin tatmin arayışındaki ve kendisinin seçtiği eylemlere dair taahhütlerin yerine getirilebilmesi sürecindeki davranış kurallarını emreder. Bu uygar ilişki kurallarıyla özdeşleşme, başka durumlarda çok sayıda farklı girişimde olan bireyler arasında ortak bir kimlik yaratılmasının yoluna açar. Bu modernize edilmiş siyasal cemaat anlayışı, özsel ortak iyile değil, kamusal bir kaygıyla bir arada tutulur. Böyle bir cemaat anlayışı eski cemaat anlayışından farklı olarak belli bir öze sahip değildir, belirgin bir kimliği yoktur, bu nedenle de sürekli olarak yeniden kurulan bir yapıya sahiptir. (Mouffe, 2010b, s.103) Bu siyasal cemaat anlayışı kolektif kamusal eylem bakımından okunmalıdır; totaliter ve herkesin aynı

görüş üzerinde mutlak olarak birleştiği bir yaklaşım olarak değil. Radikal demokrasiye göre nihai bir siyasal cemaatin gerçekleşmesi hiç bir zaman mümkün değildir. Çünkü her zaman biz'in karşısında yer alan ve alması gereken onlar olacaktır. Yurttaşlığı *respublica* ile özdeşleştirme aracılığıyla yaratılan bir siyasal kimlik olarak anlamamız gerektiğini söyleyen Mouffe, *respublicayı* şöyle tanımlar:

“*Respublica* çok sayıda farklı girişimle ilgilenebilen ve farklılaşan iyi kavramlarını içeren, ama tatmin olacakları şeylerin peşinden koşma ve eylemlerini gerçekleştirmede *respublica* tarafından buyrulan kurallara boyun eğmeyi kabul eden kişilerin ortak siyasal kimliğidir. Onları birbirine bağlayan şey, bir dizi etik siyasal değeri ortaklaşa tanımlarındır. Bu durumda yurttaşlık, liberalizmde olduğu gibi sadece diğerleri arasındaki tek kimlik ya da yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikte olduğu gibi diğerlerinin hepsine üstünlük kuran hakim kimlik değildir. Özgün bir bağlılıklar çoğulluğuna ve bireysel özgürlüğe saygıya izin veren yurttaşlık, toplumsal failin farklı özne pozisyonlarını etkileyen eklemleyici bir ilkedir.” (Mouffe, 2010b, s.107)

Radikal demokrasinin radikal demokratik yurttaşlık önerisi ötekilerin toplumsal ve siyasal alanda fark edilmesi bakımından önemlidir. Bu tarz bir siyasal kimlik yaratma girişimi, ötekiler olarak kadınların, LBTTİ bireylerin, ekolojik ya da etnik mücadele verenlerin demokratik talepleri arasında kolektif bir birliktelik oluşturulmasına izin verir. Ötekiler farklı özne pozisyonlarını işgal eden, ancak eşdeğerlik ilkesi ile farklı özne pozisyonlarında birbirlerine eklenen yurttaşlar olarak görülür. Bireysel özgürlük ve kamusal kaygı arasındaki ayrım, birey ve yurttaş arasındaki ayrım gibi sürdürülür. “Bir yurttaş olarak görevlerim burada sona erer ve birey olarak özgürlüğüm başlar. Bu iki kimlik, hiçbir zaman uzlaştırılmayan sürekli bir gerilim içinde var olur. Ancak bu tam olarak, modern demokrasiyi karakterize eden özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilimdir.” (Mouffe, 2010b, s.111)

Mouffe liberalizmin kadınlara yönelik yurttaşlık fikrini de eleştirmiştir. Liberal feminizmin kadınların eşit yurttaşlar ve geniş haklara sahip bireyler olması yönünde mücadele verirken gözden kaçırdığı şey, bu mücadelenin liberalizm eleştirisi olmadan yapılamayacağıdır. Çünkü diğer feminist gruplara göre liberalizm eril ilkelere dayanan bir yaklaşımdır. Liberalizmin birey olarak özgürleşme yönünden eylemde bulunması gereken insan kavramını erkek üzerinden kurmakta, erkeği kamusal alana çıkararak kadını özel alana itmektedir. Liberal feministler daha çok kadının aile içindeki konumunun değerli görünmesi

ve özel alana ayrıcalık tanınması gibi eleştiriler üzerinden kadın haklarını savunmuşlardır. Dolayısıyla ailenin kutsallaştırılması kadının özel alan siyaseti ile sınırlandırılmasına sebep olmuştur.

Demokratik yurttaşlık liberal feminist yurttaşlığın aksine kolektif ve daha geniş alana yayılmış bir yurttaşlık anlayışını ifade eder. Mouffe feminizm ve yurttaşlık arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirir: “Modern yurttaş kavramındaki sınırlılıkların çaresi, cinsiyetle ilişkili farklılıkların siyasal açıdan tanımlanması değil, fakat cinsiyet farklılıklarının fiilen ilişkisiz kalacağı yeni bir yurttaşlık kavramının inşa edilmesidir.” (Mouffe, 2010b, s.125 ) Bunun gerçekleşmesi için toplumsal fail kavramının önemini vurgulayan Mouffe, toplumsal ilişkiler çoğulluğuna karşılık gelen özne pozisyonlarının kararsız ve olumsal biçimde söylemsel olarak eklememesi gerektiğinin altını çizer. Siyasette ve yurttaşlık ile ilgili konularda cinsiyet farklılığı ayrımı olmamalıdır.

**3.2.8.2. Nereye Kadar Farklılık? Çoğulculuğun Sınırları:** Aydınlanma dönemi sonrasında dünya üzerinde siyasal alanda eşitlik taleplerinin giderek arttığı görülmektedir. Tüm siyasal özneler özgürlüğün yolunun eşitlikten geçeceğine duydukları inanç ile evrensel bir talep içinde yer alıyordu. Sınıf mücadelesi eşit ekonomik koşullar için, kadın mücadelesi erkeklerle eşit haklara sahip olmak için siyasal alanda evrensel bir eşitlik ilkesi peşinden koşuyordu. Ancak ilerleyen zamanlarda değişen dünya düzeniyle beraber siyasal alanın da farklılaşması bireylerin beklentilerinin evrensel eşitlik talebiyle uyuşmadığı bir noktaya dayandı. Geleneksel düşüncenin farklılıkların ötesinde yer alan eşitlik talebiyle, çoğulcu siyasal yapı arasındaki uzaklık giderek arttı. Modernizm eleştirisiyle beraber bu durum farklılıkların birbirine indirgenemez olduğu, bu nedenle ötekilerin eşit sayılamayacağı ve mücadelelerin tek bir şemsiye altında toplanmasının imkânsızlığı gerçeğini gün yüzüne çıkardı.

Farklılıkların eşitlenemez olduğu görüşü aslında kimlik çeşitliliğini doğurmakla beraber bazı sorunları de beraberinde getirdi. Kültürel kimlikler, etnik kimlikler, cinsel kimlikler, sınıf kimlikleri kendi alanlarında siyasal mücadele verme yoluna gittiler. Hatta bu kimlikler de kendi içindeki farklılıklarından dolayı farklı mücadele alanlarında var olmanın yollarını

aradılar. Örneğin, işçi mücadelesinin cinsel kimlik mücadelesinden ayrı görülmesi işçi bir kadının siyasal mücadele alanının bölünmesine neden oldu. Evrenselliğin tikelliği yok saydığı paradigma yerini tikelliğin evrenselliğin önüne geçtiği bir atmosfere bıraktı. Kimlik politikaları olarak formüle edilen bu yaklaşım başlangıçta özgürleşimin mutlak adımı gibi görülse de siyasal zeminde bazı sorunların ortaya çıkmasına neden oldu.

Radikal demokrasinin çatışmacı yaklaşımı, yeni siyasal düzenin çoğulcu yapısı temelinde evrensellik, tikellik gibi kavramları yeniden ele alarak farklı bir bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Evrensellik ve eşitlik fikri karşısında tikelciliğin ve sınırsız çoğulculuğun savunulmasının doğru olmadığını düşünen radikal demokrasi, evrensel ve tikelin bir arada düşünülmesinin çoğulcu anlayışı sınırsız tikelliklere terk etmemek bakımından önemli olduğunun altını çizer. Tikelci yaklaşım hem kendi içinde çelişkiler barındırır hem de demokrasinin ilkeleriyle uzlaşmaz sonuçlara neden olur.

“Çokkültürlülük savunusunun farklılık talebi üzerine kurulu söylemi, onları reddettikleri evrenselliğe çeker. Gerçekten de tüm topluluk veya grupların sadece kendi tikelliklerini tanımaları ilkesinin hayat bulabilmesi için, bu toplulukların aslında eşit oldukları varsayımının önceden kabul edilmesi gerekir. Bu durumda, farklılıkların indirgenemezliği üzerine kurulu beraberliğin öncül kavramı eşitlik yani evrenselci bir ilke olacaktır. Bu çelişkinin mutlak tikelci yönde aşılması anca ‘apartheid’la, yani toplulukların mutlak biçimde birbirlerinden ayrılmasıyla mümkündür. ‘Apartheid’, farklılığı mutlaklaştırarak, farklılıkların beraberliği sonucunu ortadan kaldırır. Farklılıklar veya kimlikler siyasetinin, toplumsal demokrasi ilkeleriyle çelişmeye başladığı uç sınırlardır bunlar.” (Laclau, 2015a, s.12)

Farklılıkların mutlaklaştırılması her grubun kendi içinde bir ve bütün olduğunu söylemek anlamına gelir. Kadınlar, etnik azınlıklar vb. gruplar tarafından savunulan saf kimlik politikaları da diğer farklılıkların reddedilmesi anlamına gelir. Bu durumda da radikal demokrasinin anladığı çoğulculuk yaklaşımı tehlikeye girer. O halde farklılıkların mutlaklaştırılması grupların kendi bütünlüklerini varsayarak ötekileri dışarıda bırakmak anlamına geleceği için, çoğulculuğun bir sınırının olması gerekir. Sonsuz tikellik kendi içinde kapanmış monadik bir yaşama işaret eder. Bunun ise mümkün olmadığı açıktır. Sonsuz tikellik kendi içine kapandığında ötekileri dışarıda bırakmak zorundadır. Bu durumda ise siyasal için önemli olan çatışma ve farklılıkların bir arada olması gerektiği anlayışı göz ardı edilir. Çoğulculuğun sınırlarının olmaması ötekilerin siyasal alanda mücadele etme

imkânına da izin vermeyen bir gerçeklik ortaya çıkarır. Her farklı kimlik kendi mücadelesinin önemli olduğunu kabul ettiğinde kendisinin kurucu dışarısını görme imkânından mahrum kalarak ötekini yok sayar. Laclau farklı kimlik iddiasında bulunmanın ötekinin bu kimliğe dahil edilmesiyle mümkün olabileceğini hatırlatır. Farklı bir kimliğe sahip olduğunun söylenmesi, ötekinin de farklı bir kimliğe sahip olduğunun onaylanması anlamına gelir. Bu bakımdan saf bir farklılık politikası kendi kuyusunu kazmış olur. (Laclau, 2015a, s.23)

Radikal demokrasi evrensel bütüncül ilkelerle açıklanabilecek bir siyasal dünya olmadığı fikrinde ısrar ederken çoğulculuğa ve tikelliğe verdiği önemin doğru biçimde anlaşılması gerektiğini de unutmaz. Evrensellik kavramından vazgeçmek yerine onu yeni politik dünya düzeni ile uyumlu hale getirmek gerekir. Evrensellik ve kozmopolit yaklaşımlar antagonizmaya yer vermediği için eleştirilirken, benzer şekilde evrenselliğin olmadığı bir anlayış da hiç bir antagonizmanın olmadığı ya da ilişkilerin tamamen antagonistik olduğu bir çerçeveye sunar. İlk durum yani antagonizmasız bir anlayış, tikelliklerin kendi içine kapanarak ötekini yok sayması ve siyasal mücadele alanını sınırlandırmasından doğar. İkinci durum ise her bir tikelliğin kendisini mutlak kabul etmesiyle karşısındakini düşman olarak görmesi üzerine kuruludur. Böyle bir durumda tarafların birbirlerini ortadan kaldıracak biçimde yok edeceği anlamı çıkar. Öyleyse ne olursa olsun her iki durumda da siyasetin imkânı ortadan kalkacaktır. Diğer yandan tikellik kavramı özünde başka tikelliklerle bağlantılı olma anlamını taşır. Bir şeyin tikel olması diğer tikellerin var olması ile mümkündür. Tıpkı ötekinin kurucu dışsal olarak oynadığı rol gibi kendisini saf tikellik olarak gören grup karşısında da başka tikellikler olmak zorundadır.

Farklılıklar kendilerini başka daha büyük gruplarla bir arada var etmeye mecburdur. Bir kimlik kendisini var ederken diğer kimliklerin de var olduğu bir alanda bunu gerçekleştirir. Bu nedenle bazı ortak değerler etrafında birliktelik kurmaları gerekir. Laclau ve Mouffe daha önce değindiğimiz üzere evrensel ve tikelin birlikte düşünülmesinin hegemonya kavramı üzerinden mümkün olabileceğini savunurlar. Farklılık ve eşdeğerlik mantığı olarak hegemonyanın dayanağı olan iki farklı boyuttur bunlar. Farklılık mantığı farklılıkların ortaya çıkardığı tikelci kimliklenmeye işaret ederken, eşdeğerlik mantığı farklılıkların bir arada

olmasının yolunu açar. Farklılıkların sonsuz dağılımı ya da mutlak çoğulculuğu eşdeğerlik mantığı ile aşılabilir.

Mouffe bazı postmodernlerin ileri sürdüğü gibi hiçbir sınırı olmayan bir çoğulculuğun radikal demokrasi projesine uygun olmadığını belirtir. Bu nedenle demokratik çoğulcu bir siyaset, bir toplumdaki tüm taleplerin meşru görülmesi anlamına gelmemelidir. Bazı taleplerin agonistik tartışmaya dahil olduğunu, bazılarının ise bunun dışında bırakılması gerektiğini söylen Mouffe, demokratik bir toplumun, temel kurumlarını sorgulayanları meşru hasımlar olarak göremeyeceklerinin altını çizer. Agonistik yaklaşım akla gelebilecek her türlü farklılığın kapsandığı bir duruma işaret etmez ve tüm dışlama biçimlerinin aşıldığı anlamına gelmez. Buradaki dışlama ahlaki değil siyasidir. Talepler ahlaki bakımdan kötü olduğu için reddedilmez. Siyaset çerçevesinde demokratik siyasal birliğin kurucu unsurları olan kurumlara meydan okudukları için dışlanırlar. Her türlü talep meşru görülemez. Meşru ve gayrimeşru arasındaki ayırım Rawlsçu anlamda ahlak ve rasyonalite üzerinden değil siyaset üzerinden yapılmalıdır. Meşru ve gayrimeşru arasındaki sınırı çizmenin siyasal bir karar olduğunu belirten Mouffe, bu durumun her zaman mücadeleye açık olduğunu savunur. (Mouffe, 2010a, s.139)

Çokkültürcülük söz konusu olduğunda farklı talepleri birbirinden ayırt etmek ve meşru olan ile gayrimeşru arasında ayırım yapmak basitçe verilebilecek bir karar değildir. Bu noktada bazı taleplerin gelenek ve adetlerin tanınması ile ilgili iken, bazılarının doğrudan siyasal zeminle bağlantılı olabileceğini ifade eden Mouffe, bu sorunun kesin nihai bir çözümünün olduğunu söyleyemeyeceğimizi düşünür. Çokluğun farklı talepleri liberal demokrasiye ve kurumlarına zarar vermeyecek talepler ile bu çizgini yok olmasına neden olabilecek tehdit içeren talepler olarak ayrılabilir.

“Örneğin, bu ayırım, etnik kökene veya grupların dini inançlarına göre farklı yasal sistemlerin uygulanması gereken taleplerin karşılanması durumunda yapılabilir. Şüphesiz, mesela yerli halklar açısından, bazı istisnaları gerektiren özel durumlar söz konusu olabilir. Fakat yasal çoğulculuğun norm olması, demokratik siyasal birliğin kalıcılığını tehlikeye atar. Demokratik bir toplum vatandaşlarına genellikle anayasada belirtilen ve yasal bir çerçevede somutlaşan, paylaşılan birtakım etik-politik ilkelere bağlılığını gerektirir ve çatışan meşruiyet ilkelerinin toplum içerisinde bir arada var olmasına izin veremez. Çoğulculuk adına bazı göçmenlerin istisna olarak değerlendirilebileceğine inanmak, bence, siyasetin toplumsal ilişkilerin sembolik

düzenlemesinde oynadığı rolün anlaşılmasından kaynaklanan bir hatadır. Birtakım yasal çoğulculuk türleri, örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun (Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi toplumlarını kendi kendini yöneten ve kendi üyeleri üzerinde kısıtlayıcı dini yasalar uygulayabilen birimler olarak tanıyan) 'millet sistemi'nde olduğu gibi, muhakkak var olmuştur, fakat böyle bir sistemin bütün vatandaşlar için eşitlik varsayan bir demokratik vatandaşlık uygulamasıyla uyuşmadığı kesindir." (Mouffe, 2010a, s.140-141)

Toplumların kendi içlerindeki siyaset pratiği, farklılıklara yer veren, ancak çoğulculuğa alan açarken bunu liberal demokrasinin ilkelerine ve kurumlarına zarar vermeden yapması gereken bir alternatif olarak karşımıza çıkmaktadır. Radikal demokrasi liberal demokrasinin radikalleştirilmiş biçiminin farklılıkları en az sorunla bir arada tutabileceğine dair bakış açısına sahip olduğu için, çoğulculuğun bu modele zarar vermesine göz yumulamayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle sonsuz çoğulculuk fikrinin uygulanabilir bir siyasal zemini bulunmadığı gibi, bu fikrin uygulanma pratiğinde yaratabileceği problemler ve radikalleştirilmiş liberal demokrasiye verebileceği zararlar göz ardı edilmemelidir. Çoğulculuk, modern siyaset anlayışına uygun olarak şekillenmiş liberal demokrasinin sınırları içinde, tarafların agonistik bir ilişki dahilinde birbirleriyle tam olarak uzlaşmadan ancak birbirlerini de yok etmeden taleplerini ifade ederek siyasal alanda kendilerine mücadele alanı açabilecekleri bir bakış açısı olarak görülmelidir. Aksi halde çoğulculuğun sınırsız farklılığı kapsadığını ve siyasi pratikte farklılık taleplerine her şekilde olumlu yanıt verilmesi gerektiğini söylemek gerçekçiliğin sınırlarını aşarak siyasetin zeminini muğlaklaştırır.

**3.2.9. Radikal Demokrasiye Yönelik Eleştiriler:** Radikal demokrasinin en çok eleştirilen yaklaşımlarından biri sınıf kavramı karşısındaki tutumu ve hegemonyanın olumsal eklemlenmesi ile ortaya çıkabileceğini öngördükleri yeni siyasal örgütlenme biçimidir. Daha önce ele alındığı üzere Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin hegemonya kavramını yapıbozuma uğratarak bu kavramı postyapısalcı bir açıdan yeniden ele almışlardır. Bu yeni hegemonya okumasına göre, demokratik bir hegemonya kavramı ancak sınıf anlayışından kurtulmuş bir hegemonya anlayışı ile gerçekleşebilir. Hegemonik özneler Gramsci'de olduğu gibi sınıfa bağlı özneler değil, tam tersine sınıftan bağımsız özü olmayan öznelerdir. Böylece radikal demokrasi hegemonya ve sınıf arasındaki bağlantıyı kopararak, toplumsal gruplardan ve yapıdan bağımsız bir hegemonya anlayışını savunmuştur.



Kanakis Leledakis radikal demokrasiyi hegemonik öznelerin yapısal sınırlamalarını tartışmamakla, kimin hegemonik özne olabileceği ve böyle bir öznenin ortaya çıkma koşullarının ne olduğu yönünde yeterli açılım sunmamakla, öznenin neden böyle bir projenin peşinden gidip bu projenin bir parçası olacağı konusuna değinmemekle eleştirmiştir. (Leledakis, 2000, s.141) Öznenin yapısının ne olduğu ve bunun sınırlarının radikal demokrasi tarafından yeterince belirtilmemesi, radikal demokrasinin hegemonyayı ve öznelerin eklemlenmesini olumsal biçimde ele almasından kaynaklanır. Özü olmayan bir özne yapısı ve hegemonya tanımı hiçbir şeyin mutlak ve sınırlı olmadığını, sürekli yenden üretildiğini gösterir. Laclau ve Mouffe bazı eklemlenici pratiklerin neden daha merkezi olduğunu ve siyasal alanı hegemonize etmede daha başarılı olduklarını açıklayacak kuramsal araçlardan yoksun kalmışlardır. Mouzelis'e göre, her ne kadar bugün işçi sınıfı parçalanmış bir yapıya sahip olsa da diğer gruplara göre daha fazla siyasal dönüştürücü güce sahiptir. Bu nedenle işçi sınıfı diğer hegemonik güçlere göre daha merkezidir ve bu nedenle hegemonik mücadelede başrol oynama imkânı cinsel özgürleşme hareketinden daha fazladır. Mouzelis radikal demokrasinin herhangi bir toplumsal sınıfın merkezi öneme sahip olmadığı, tüm grupların eşit düzeyde aynı yerde yer aldığı görüşünü yukarıda sözü edilen nedenlerden dolayı eleştirmiştir. (Mouzelis, 1988, s.115, akt. Demir, 2004, s.90)

Hegemonyanın olumsuzluğu konusu bizi başka sorulara götürür. Hegemonik eklemlenmenin olumsal olması eklemlenecek olan grupların hiçbir dış müdahale olmadan birbirine eklemlenmesinin nasıl olacağı konusunu tartışmaya açık hale getirir. Eklemlenme kim ya da ne tarafından gerçekleştirilecektir? Bunu yapanın devlet ya da işçi sınıfı olmadığı açıktır. Peki bu eklemlenmeyi kim sağlayacaktır? Mouffe *Siyasetin Dönüşü*'nde farklı grupların örneğin anti-ırkçı bir grup ile anti-cinsiyetçi bir grubun birbirine eklemlenmesi için "yeni bir akliselim"e duyulan ihtiyaçtan bahseder. Ancak bu akliselimin kim olduğu ve bu eklemlenmeyi nasıl başaracağı net değildir. Sadece siyaset felsefesinin bu akliselimin ortaya çıkmasındaki önemine ve yeni özne pozisyonlarını yaratmasındaki gerekliliğe vurgu yapılmıştır.

Başka bir eleştiri, radikal demokrasinin ekonomik indirgemeciliğe her fırsatta karşı çıkmasına rağmen, kendisinin de bir tür indirgemecilik içine düştüğü yönündedir.

“İronik biçimde Mouffe hegemonyayı, çeşitli indirgemecilik biçimlerine karşı meydan okuyan bir kavram olarak görmesine rağmen kendisi de analizini ideolojik olana indirgeyip, iktisadi indirgemeciliği ideolojik indirgemecilikle ikame ederek aynı hatayı tekrarlar. Mouffe ideolojinin maddi karakterini hızlıca vurgularken, bu vurguyu iktisadi ve siyasal yapılardan toplumsal pratikler ve aygıtlara kaydırır. Sınıf indirgemeciliği eleştirisi sınıfların ideolojik pratiğin hegemonik eklemlenmesine indirgeyen ideolojizmle sonlandı.” (Joseph, J. 2002, s.108-109, akt. Demir, 2004, s.91)

Laclau ve Mouffe’un hegemonyayı siyasetin merkezine alarak, tüm ilişkileri bunun üzerinden tanımlamaları ve özne konumlarını zorunlulukmuş gibi hegemonya ile mutlak bağlantılı olarak düşünmeleri de eleştirilmiştir. Onların bu tavırlarıyla Marksizmin ekonomik indirgemeciliğinin yerine hegemonik indirgemeciliğe düştüğü ileri sürülmüştür. Hegemonya her şeyin kurucu unsuru olarak görülmüştür. Radikal demokrasi her fırsatta toplumsalın kurucu bir temel özü olmadığını vurgulamasına rağmen, hegemonyayı toplumsal yapının zorunlu unsuru olarak görmekle eleştirdikleri durumun içine düşmüştür. Hegemonyanın yokluğu toplumsalın yokluğu anlamına geldiğinde kendisinden vazgeçilemeyecek ve olmazsa olmaz bir kurucu öze dönüşür.

Post-Marksizmin temsilcileri olarak nitelendirilen Laclau ve Mouffe’a en sert eleştiriler Marksist cepheden gelmiştir. Her ne kadar Laclau ve Mouffe Marksizmi terk etmediklerini, sadece Marksizmi yeni dünya siyasetindeki çıkmazlara cevap veremediği için yapıbozuma uğratmaya çalıştıklarını ifade etseler de, bazı Marksistler, onların radikal demokrasi projelerinin Marksizmin reddedilmesi üzerine kurulduğunu ileri sürmüşlerdir. Laclau ve Mouffe’un Marksizmi ekonomik indirgemecilik ve determinist yaklaşımından dolayı eleştirmesi, geleneksel Marksist düşünürlerin tepkisine yol açmıştır.

Örneğin, Norman Geras *New Left Review* dergisinde yayımlanan “Post-Marksizm?” çalışmasında Laclau ve Mouffe’a oldukça ağır eleştiriler yönelterek onların amacının Marksizmi reddederek Marksizmden vazgeçmek olduğunu ileri sürmüştür. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’yi “entelektüel bir hastalığın ileri aşamadaki ürünü” olarak değerlendiren Geras, bu yazısında Laclau ve Mouffe’un kuramının bir derinliğe sahip olmadığını, Marksizme karşı çıkmak dışında Marksizmle hiçbir ilgilerinin bulunmadığını, bu nedenle Laclau ve Mouffe’un post-Marksizmden uzak olduğunu belirtir. Post-Marksizmin Marksizmi yenileyerek ileri bir aşamaya taşınması gerekirken, Laclau ve Mouffe Marksizmi

sadece eleştirmiştir. Bu nedenle Geras bu ikilinin kuramına post-Marksizm yerine “ex-Marksizm” denilmesini önermiştir. Diğer yandan Geras, söylemsellik meselesinde her şeyin söylemsel olarak kuruluyor olması fikrinin de bir tür idealizme yol açtığını ileri sürer. Her nesnenin temeline zorunlu olarak söylemin yerleştirilmesini söylemsel idealizm olarak nitelendirir. Post-Marksizm her şeyin söylemsellik koşulunu sorgulamasına rağmen, söylemselliğin kendisinin kaynağının ne olduğu konusunu atlamıştır. (Geras, 1987)

Laclau ve Mouffe 1987’de *New Left Review*’de “Post-Marksizm without Apologies” (1992’de Ahmet Kardam tarafından -bazı kısımlar atlanarak- “Amasız Fakatsız Marksizm-Sonrası” başlığı ile Türkçe’ye çevrilmiştir.) başlığı ile kaleme aldıkları makalede Marksistlerin kendilerine yönelttikleri eleştirilere yanıt vermişlerdir. Marksist Ortodoksluğun eleştirilerinden biri olarak yorumladıkları Geras’ın eleştirisine karşı cevaplar sunmuşlardır. Geras’ın yazısını “suçlama broşürünün güzel bir örneği” olarak nitelendiren ikili, Geras’ın kendilerine söylem konusunda yönelttiği eleştirilerin tutarsız ve anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Geras her nesnenin söylem nesnesi olmasının hiçbir nesnenin söylem öncesi gerçekliğe sahip olmadığı anlamına geldiğini ileri sürer. Buna karşılık olarak Laclau ve Mouffe, nesnelerin kendi varoluşlarını reddetmediklerini, sadece nesnelerin bizlerle olan ilişkisi sonucunda söylemsel olarak anlam kazandığını dile getirmişlerdir. Bir taşın atılacak bir şey mi olduğu yoksa estetik bir nesne mi olduğu insanla kurulan ilişkiye bağlıdır, ancak taşın maddi varoluşunun böyle bir bağlılık ilişkisi yoktur. Buradan yola çıkarak Geras’ı nesnelerin değişken ve tarihsel anlamı ile böyle bir karakter taşımayan mevcudiyetini ilkel biçimde karıştırmakla eleştiren Laclau ve Mouffe şunu dile getirir: “Dünya ile karşılıklı alışverişimizde nesnelere karşımıza hiçbir zaman salt var olan şeyler olarak çıkmazlar; onları her zaman söylemsel eklemlenmeler içinde buluruz.” (Laclau ve Mouffe, 1992, s.16) Bazı örneklerle konuya açıklık getirerek bir dağın turistik bir gezi alanı ya da düşman saldırısına karşı korunulacak bir yer olabileceğini, ancak biz olmazsak dağın bunlardan hiçbiri biri olamayacağını belirten ikili, bu durumun dağın yok olduğu anlamına gelmeyeceğinin altını çizer.

Daha önce belirtildiği üzere Geras’a göre, post-Marksizm her şeyin söylemsellik koşulunu sorgulamasına rağmen, söylemselliğin kendisinin olanaklılık koşulu ile ilgilenmemiştir.

Laclau ve Mouffe, böyle bir şeyi sormanın materyalist birine maddenin olanaklılık koşulunu sormakla aynı şey olduğunu belirterek, söylemin nesnelere oluşlarıyla ve ortaya çıkışlarının ufkuyla sınırdış olması nedeniyle söylemin oluşunun olanaklılığının sorgulanmasının anlamsız olduğunu belirtirler.

Laclau ve Mouffe hem Türkiye'deki hem de dünyadaki geleneksel Marksist düşünürler tarafından Marx'ın genel argümanlarından ve kavramlarından kopmaları sebebiyle eleştirilmiştir. Kendilerini post-Marksist olarak isimlendirilmelerinin bile doğru olmadığını belirten Ellen Wood radikal demokrasinin Marksizmin devamı niteliğinde bir yaklaşım olmadığını, anti-Marksizm yolunda bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Hatta bazıları radikal demokrasi projesinin Marksizmden çok uzak olması sebebiyle Marksizmi sadece post-yapısalcılığın bir ayağı olarak görmüşlerdir. Çünkü beslendikleri alanın Marksizm değil postyapısalcılık olduğunu, Marksizmden beslenmenin aksine Marksizmden kopuşu temsil ettiklerini ileri sürmüşlerdir.

Radikal demokrasinin boş bıraktığı bir zemin olarak ekonomi politiğin projelerinde yer almamasının yarattığı sorunlar da gündeme getirilmiştir. Ekonomi ve politikanın birbirinden koparılması demokrasinin ve kavramlarının gerçekleştirilmesinin imkânsızlığına yol açar. Öztürk'e göre, radikal demokrasi siyasal kavramlaştırmasını destekleyecek bir ekonomi politikten yoksun olduğu için kapitalizmin adalet, eşitlik vb. kavramlar üzerinde yarattığı bunalımın neden radikal demokrasi ile çözümleneceğini açıklamakta yetersiz kalır. Bu nedenle radikal demokrasi liberalizmin bir alternatifi olmaktan çok, liberal demokrasi içinde bir alternatif olmaktadır. Bu nedenle de liberalizmin ekonomik bağlamı dönüştürülmeye çalışılmadan sadece siyasal ayağı radikal bir projeyle değiştirilmeye çalışılmıştır. (Öztürk, 2005, s.68) Ekonomi politikten bu kopuşun nedenini sınıf kavramına yönelik eleştiriler olarak dile getiren Gülenç, hiçbir sınıfsal perspektife sahip olmayan radikal demokrasinin yeni bir ekonomi politik anlayışa sahip olmasının da mümkün olamayacağını belirtir. Bu düzlemde ekonomik sömürü ilişkileri devam eder ve radikal demokrasi, demokrasinin gelişeceği yanılısamasına kapılır. Radikal demokrasi ötekiler açısından önemli açılımlar yapabilme potansiyeline sahip olsa da siyaseti ekonomik bağlamından koparmakla mevcut sömürü ilişkilerinin sürdürüleceğini görmekten yoksundur. (Gülenç, 2010, s.168)

İşçi sınıfının yerinden edilmesi karşısında bu durumun problemliliğini ifade eden Adaklı, Laclau ve Mouffe'un "yeni toplumsal hareketler" olarak literatüre geçen "partikülarist kimliklerin totalleştirici olmayan, demokratik yönü"nü yeğlediklerini belirtir. Ancak kimliklerin çoğalması bu kimliklerin nasıl ekleneneceği sorusunu doğurmaktadır. "Eklemlenilen özne kimdir?" sorusu karşısında kuramsal dayanaklarının sarsılacağını söyleyen Adaklı, öznesi olmadan söylemsel biçimde kurulacak bir demokrasinin imkânını tartışır. (Adaklı, 2001, s.24)

Radikal demokrasinin ötekilere ve farklılıklara çoğulcu anlayış ve özcü olmayan bir toplumsal yapı temelinde yaklaşması demokrasi bakımından önemlidir. Ancak ötekilerin birbirlerine eşdeğerlik mantığı ile söylemsel olarak eklenmesinde bu eklenmeye öncül olacak bir grubun olması gerektiği konusu aklımızı kurcalamaya devam eder. Her ne kadar tüm gruplar birbirlerine eşit derecede ve mesafede ise de, eşdeğerlik zincirini kurma noktasında düzenleyici rol alan bir grubun olması gerekmez mi? Bu düzenleyici grup bir sınıf mantığına dayanmak zorunda değildir. Bizim önerimiz farklılıklardan her birinin kendilerini "temsili" edeceği bir eyleyici seçmeleri ve bu eyleyicilerin eşdeğerlik mantığı oluşturulurken kamusal alanda agonistik bir yaklaşımla eklemleyici özne rolünü üstlenmeleri yönündedir. Çünkü zaten fazlaca dağılmış kimliklerin bir arada var olması pratikte bazı sorunlara yol açabilme potansiyeline sahipse, bu kimliklerin uygun biçimde bir araya getirilmesine öncülük edecek bir grubun olması daha realist ve olumlu sonuçlar doğurabilir. Radikal demokrasi işçi sınıfını mücadelenin ortasından çekip aldığı için yerine hiç bir grubun getirilmesini istemez. Aksi halde bu onların tam da eleştirdikleri durumun –kurucu merkezi özne pozisyonu- içine düşmelerine neden olacaktır. Ancak eklemleyici özne grubunun işçi sınıfı tarzında olma zorunluluğu yoktur. Önerdiğimiz eklemleyici özne pozisyonu olumsal eklenme fikrine zarar vermeyeceği gibi tek bir kimlikten oluşan saf grup olmayacağı için de işçi sınıfı tarzı bir sınıf ta olmayacaktır. Her ne kadar Laclau ve Mouffe bir iktidar hedeflerinin olmadığını söylese de bu tüm kimliklerin iktidar hedefi olmadan mücadele sürdürmek isteyecekleri anlamına gelmez. Değiştirici özne ya da öznelerin olması radikal demokrasi projesini aslında daha sağlam bir zemine taşıyacaktır.

Ellen Meiksins Wood *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm* kitabında post-Marksizmin eleştirisini yaparak, radikal demokrasinin politik alanı sınıf kavramından soyutlamakla yanlış bir yol haritası çizdiğini belirtiyor. Laclau ve Mouffe'un hiçbir sabit toplumsal çıkar ve kimlik olmadığı, bu nedenle kimliklerin söylemsel olarak kurulduğu görüşünün toplumsal gerçekliği söylem içinde erittiğini, aynı zamanda tarihin ve tarihsel sürecin mantığını da reddetmek anlamına geldiğini belirten Wood, bunun şu anlama geldiğini söylüyor:

“Yalın, mutlak, mekanik, doğrusal ve çelişkisiz bir belirlenme yoksa, hiçbir kesinlik, hiçbir ilişki, hiçbir nedensellik de yoktur. Hiçbir tarihsel koşul, bağlantı, sınır, olanak yoktur. Yalnızca keyfi bitişmeler, ‘konjonktürler’ ve rastlantılar vardır. Gerçekliğin ayrı ayrı birbirinden soyutlanmış parçalarını bir arada tutan bir şey varsa, bu, sadece söylemin mantığıdır ... Laclau ve Mouffe argümanında baştan sona varolan sessiz soru şudur: Söylemin taşıyıcısı kim olacaktır? İlgili toplumsal kimlikleri kim oluşturacaktır? Ya da başka bir şekilde bizzat Laclau ve Mouffe'un deyişiyle söylersek, ‘eyleyen özne kimdir?’” (Wood, 2006, s.94-95)

Wood burada yukarıda tartıştığımız gibi eklemleyici öznenin kim olacağı sorununu ele alarak, siyasal aktörün inşa edileceği hegemonik öznenin kim olacağının belirsizliği sorununu eleştirmiştir. Yalnız bu noktada Wood'un ayrıcalıklı özne konumu olarak yukarıdan belirlenimle aydınlara özel bir rol biçmesi fikrine katılmak mümkün değildir. Çünkü eyleyici özne rolü her bir öteki gruptan ayrı ayrı çıkacak ve her biri kendi farklılıklarını temsilen kamusal alanda yer alacaktır. Bu nedenle bu özneler yukarıdan inme değil bizzat mücadelenin içinden çıkan aktörler olacaktır. Laclau ve Mouffe'un, siyasal olan ve sınıfsal ayırım arasında mantıksal bir ilişki bulunmadığını söyledikleri için, sınıf fikri üzerinde bir toplumsal aktör öne sürmeleri zaten mümkün değildir. Bu nedenle Wood'un söylediği gibi eleştirdikleri sınıf mantığına dayalı ayrıcalıklı özne konumuna düşmeleri imkânsızdır.

Her ne kadar iki şey arasında böyle bir bağın bulunmadığı anlayışı sınıfa dayalı bir hegemonik özne anlayışının doğrudan aşılmasına yol açıyorsa da, bu ikisi arasında mantıksal bağ bulunmadığı fikri de eleştirilebilirdir. Laclau ve Mouffe'u ironik bir dille eleştiren Eagleton *İdeoloji* çalışmasında düşünürlerin savundukları “ideolojik olanla sınıfsal ayırım arasında mantıksal bağlantı olmadığı fikri”ne alaycı bir biçimde yaklaşır. Eagleton'a göre bu ifade “bütün kapitalistlerin aynı zamanda sosyalist olmamasının rastlantı olduğunu” söylemekle aynıdır. (Eagleton, 1996, s.97)

Radikal demokrasiye yöneltilebilecek bir başka eleştiri de etik-politik değerler konusudur. Mouffe ötekilerin karşılamaında mutabakatın da gerekli olduğunu ancak buna çatışmanın mutlaka eşlik etmesi gerektiğini savunur.

“Demokratik bir toplum, olası alternatifler arasında bir münakaşayı gerektirir ve açık bir şekilde farklılaşmış demokratik pozisyonlar etrafında siyasal kolektif özdeşim biçimleri sunulmalıdır. Mutabakat elbette gereklidir, fakat mutabakata uyumsuzluğun eşlik etmesi elzemdir. Mutabakat, demokrasiyi oluşturan kurumlar ve siyasal birliği niteleyen ‘etik-politik’ değerler –herkes için özgürlük ve eşitlik- açısından gereklidir, fakat bu değerlerin anlamına ve nasıl uygulanacaklarına dair uyumsuzluk her zaman olacaktır. Çoğulcu bir demokraside, bu tür uyumsuzluklar hem meşrudur, hem de zorunludur; demokratik siyasetin hamurunu oluştururlar.” (Mouffe, 2010a, s.40)

Eşitlik ve özgürlük olarak değerlendirilen etik-politik değerlerin tam olarak nasıl biçimleneceği ve bu değerlere herkesin nasıl aynı biçimde itibar edeceği konusu tartışmaya açıktır. Bir yandan herkese eşitlik ve özgürlük gibi değerler üzerinden mutabakat yaratılacak -ki bunun nasıl gerçekleşebileceği sorusu açıklanmaya muhtaçtır-, diğer yandan bunların yorumlanması üzerinden çatışma sürdürülecektir. Bu değerlerin doğrudan reddedilmesi Mouffe’a göre çoğulculuğun taleplerine çizilecek sınır bakımından önemlidir. Değerleri reddedenler, değerlerin çelişik anlamları için mücadele etmekten ziyade demokrasinin ilkelerinin sorgulanması ve ihlal edilmesi yönüne olumsuz tavır geliştirmiş kabul edilirler. Demokratik bir toplumda vatandaşların etik-politik değerlere bağlı olması gerekir. (Mouffe, 2010a, s.139-140) Buradaki temel sorun birbirinden farklı olan ve bu farklılıkları dolayısıyla bir arada siyasal zeminde olmakta zorlanan etnik, kültürel, cinsiyete ve ırka dayalı toplulukların hangi değerler ya da kimin değerleri altında toplanacağı meselesidir? Bir “doğulu” neden ve nasıl “batılı” ile aynı değerler etrafında birleşerek demokrasinin gereğini yerine getirebilecektir? Buradaki birleşme etik-politik değerler çerçevesinde hareket eden ve antagonistik ilişkiyi agonizme dönüştürebilen taraflarla gerçekleşecektir. Bu çerçevenin dışında kalanlar ise antagonizmanın tamamen zıt kutuplu tarafları olarak siyasal alanın dışına itilecektir. Bu noktada “radikal demokrasi çerçevesinde kalanlarla bir mutabakat ilişkisi yaratmış olabilir mi?” sorusu gündeme gelebilir. Ancak buradaki uzlaşım hiçbir zaman Habermasçı bir mutabakata işaret etmez. Olsa olsa etik-politik değerler etrafında bir arada mücadele edebilmenin olanağı bakımından aynı fikirde olan insanların uzlaşısı olarak görülebilir. Habermas’ın mutabakat görüşü daha çok ideal olana işaret eder. Mutabakatın

rasyonel biçimde kurulması ve genel olanın iradesi tarafından sağlanmasından farklı olarak post-Marksist anlayış ile birlikte düşünülmesi gerektiğine inandığımız uzlaşım fikrinde ötekilerin iradesi de uzlaşımına dahil edilir. Burada uzlaşım rasyonel bir iletişim ile değil, tarafların birbirlerinin farklılıklarının farkında olduğu, çatışmanın sona ermediği; ancak agonistik ilişkiye dönüştürüldüğü bir bakış açısı ile sağlanabilir.



## SONUÇ

Siyaset felsefesinde demokrasi ve öteki kavramı tartışmalarına son çeyrek yüzyılda önemli katkılar sunan radikal demokrasi, bir yandan evrenselci ve mutabakata dayalı kuram geliştirirken, diğer yandan antagonistik ilişkiyi temel alan bir yaklaşımı gündeme getirmiştir. Soğuk savaş sonrası komünizmin de siyaset sahnesinden ayrılmasıyla liberalizmin dünya üzerinde geniş kitlelere ulaşma imkânı bulduğu, küreselleşmeyle birlikte siyasal alanın giderek tek kutuplu hale geldiği düşüncesi yaygınlaşmaya başladı.

Bu düşünce üzerinden siyasal alanın rasyonel uzlaşım çerçevesinde kamusal alanda tesis edilecek bir konsensüs süreci ile politik eylemlerde inşa edilebilmesinin koşulları tartışıldı. Bu tartışmalar ötekinin konumuna ilişkin alternatif görüşler önererek, ötekinin yeni siyaset pratiğinde yerinin ne olduğunun sorgulanmasına dayalı farklı bakış açıları getirdi. Bu düşüncenin temelinde ötekilerin sorunlarının dünya üzerinde küresel sorunlar olarak görülmesine ve yeni siyasal düzendeki problemlerin giderek küresel problemler haline gelmesine yönelik bir algı yatıyordu. Küreselleşme, toplumlar arasındaki ilişkilerin yoğunlaşmasında, buna bağlı olarak da siyasal ilişkilerin daha yoğun biçimde aynı düzleme çekilmesinde etkili oldu. Bu bağlamda siyasetin uluslararası arenada sınır ötesinde yeniden değerlendirilmesi meseleleri konuşulmaya başlandı.

Radikal demokrasi kuramı siyaset felsefesi açısından söz konusu meselelere ilişkin önemli bir entelektüel çaba sergilemiştir. Bu kuramın bir ayağı Habermas çizgisi olarak nitelendirebileceğimiz söylem etiğine dayalı müzakereci yaklaşımı, diğer ayağı ise Laclau ve Mouffe'un görüşlerini içeren çatışmacı anlayışı kapsamaktadır. Her iki yaklaşım da ötekini siyasal aktörler olarak nerede ve nasıl konumlandırmak gerektiği ile ilgili entelektüel endişelerle, ötekine ilişkin farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Habermas *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak* çalışmasının önsözünde ötekini benimsemenin birbirine yabancı olanlar ve yabancı kalanlar başta olmak üzere toplumsal sınırların herkese açık olması anlamına geldiğini belirtir. Habermas bu düşünce üzerinden ötekilerle kurulacak iletişimin rasyonel biçimde uzlaşımı sağlayacağına inanır. Dolayısıyla ötekilerle kurulacak olan ilişkinin antagonistik biçimde gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürenler, Habermas'a göre, demokrasinin altını

oymaktadır. Akla insanı bağımsız kılan bir rol atfeden Aydınlanma çizgisine sıkı bir şekilde bağlı olan Habermas, moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak değerlendirir. Habermas'ın beslendiği felsefi temeller düşünüldüğünde ötekini siyasal alanda konumlandırırken akla, evrenselliğe, rasyonel iletişime, müzakereye verdiği önem ve bunlara duyduğu inanç daha anlaşılır hale gelmektedir.

Habermas'ın evrensellik anlayışı ötekileri kapsayan ancak ötekilerin taleplerini en sonunda genel olanın iradesinde çözümlenmeye çalışan bir bakış açısına sahiptir. Evrensel ve mutlak ölçütler olmadan ötekilerin politik aktörler olarak evrenselci bakış açısında yer alması mümkün değildir. Bunun imkânı ise sözü edilen ölçütlerin belirlenmesinden geçer. Dolayısıyla belirlenecek olan ölçütlerin kaynağının ne olacağı sorusu ötekinin yerini problemlili hale getirir. Ötekilerin evrensel değerler etrafında birleştirileceği anlayışı, ötekilerin kendilerini öteki olarak nitelendirenlerin iradesine boyun eğdirilecekleri anlamına gelmektedir. Çünkü "biz" olanın dışında bırakılan ötekiler, hiçbir zaman evrenselliğe ölçüt olabilecek değerlere sahip birey ya da gruplar olarak görülmemiştir. Ötekilerin siyasal alanda evrensel ilkeler temelinde kendi mücadelelerini eşit ve özgür biçimde sürdürebileceğine yönelik iddia her zaman ötekinin baskılanmasına ve sömürünün biçim değiştirmesine yol açma potansiyeline sahiptir. Kozmopolitik bir bakış açısı olarak evrenselcilik iddiası, ötekini aynı olan ile birlikte çemberin içinde tutmaya çalışsa da farklı bir okuma ile bunun bir dışarıda bırakmaya neden olabileceği görülecektir. Batı merkezli bir evrensellik inşası, ekonomi, politika başta olmak üzere farklı alanlarda sömürünün pekiştirildiği ve yeniden üretildiği bir duruma dönüşebilir. Ötekilerin siyasal alandaki eşitliği Batının eşitlik anlayışına göre şekillendiğinde ve uzlaşım egemen olan dil üzerinden sağlanmaya çalışıldığında ötekinin görmezden gelinmesine başka bir maske takılmış olur. Evrensellik anlayışının realitede küresel düzeyde siyaset sahnesine aktarılmasına yönelik savunu en baştan sorunlu bir yaklaşımdır. Daha toplumlar kendi içlerindeki farklı kültürel değerler, dini inanışlar vb. nedenlerden dolayı öteki sorununa çözüm bulamazken, ötekiyle birlikte siyasal alanda var olmanın uluslararası düzeyde gerçekleştirilebileceğini savunmak optimist bir düşünce olmaktan öteye geçemeyecektir.

Habermasçı radikal çizginin tartışmaya açık bu yaklaşımının dışında öteki kavramı bağlamında önemli görüşlerinin olduğunu da belirtmemiz gerekir. Laclau ve Mouffe da Habermas ve takipçilerini bazı noktalarda eleştirseler de onlarla aynı politik sorunlar üzerinde ortaklaştıklarını belirtirler. Her şeyden önce Habermas siyasal kimlikleri önceden verili ve özü belli olan şeyler olarak görmemekle ötekine siyasal alanda yer açmıştır. Siyasal kimliklerin kamusal alanda yaratılacak tartışmalar çerçevesinde şekillendiği görüşü kimliklerin verili olmadığını destekler. Habermas'ın kamusal alan fikri her ne kadar Fraser gibi bazı düşünürlerce –rakip kamusal alanları ele almadığı sadece liberal ve burjuva kamusal alanlarıyla ilgilendiği için- eleştirilse de iktidar karşısında politik mücadelelerin tartışılabileceği bir alan olarak tasarlanması bakımından önemlidir. Kamusal alanda uzlaşım fikrinin getireceği sıkıntıları bir yana bırakırsak, kamusal alan fikrinin kendisi ötekinin siyasal katılımına katkı sağlamak bakımından değerlidir. Laclau ve Mouffe da demokratik mücadele alanlarının genişletilmesi bakımından kamusal alanın önemli olduğunun altını çizerler. Liberalizmin katı bir kamusal alan-özel alan ayrımı yapmasını eleştiren ikili, bu ayrım üzerinden her türlü farklılığın birbiriyle aynı oranda eşit olduğunu ileri süren tarafsızlık ilkesine dayanan liberal görüşü reddetmiştir. Aile, din vb. düşüncelerin çatışma yaratabileceği düşüncesi ile özel alanda kalması gerektiğini ileri süren liberalizm siyasetin içinin boşaltılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla kamusal alanın farklı dini, etnik gruplardan sıyrılmadan yaratılması gerektiği düşüncesi önemlidir. Böylece kamusal alan farklılıkların da temsil alanı olarak ötekilere açılmış olacaktır. Ötekileri de kapsayan bir kamusal alanın inşa edilmemesi aslında ötekilerin mücadelelerini farklı yollara kanalize ederek, fikirlerinin ve eylemlerinin radikalleşmesine sertleşmesine neden olacaktır.

Kamusal alandaki uzlaşım fikrini genel olanın iradesine yönelik bir uzlaşım olmaktan çok, öteki olarak karşılıklı yer alan tarafların ortak alan yaratabilmelerine olanak sağlayan ve mücadele imkânını kolaylaştıran bir uzlaşım olarak okuyabiliriz. Bu durumda Habermas'ın kamusal alan ve uzlaşım anlayışını tamamen reddetmek yerine öteki ve siyaset ilişkisinde radikal demokrasi ile bağlantılı olarak ele alabiliriz. Siyasal alanın ötekilerin çatışmasıyla biçimlenen bir alan olması gerektiği anlayışı ne Habermas'ın kamusal alan ve uzlaşım fikrinden ne de Benhabib'in insan hakları ve etik anlayışından uzaklaşmamızı gerektirir.

Çünkü siyasal alandaki çatışmanın sonsuza kadar devam etmesi, ötekilere siyasal temsil ya da mücadele imkânı sağlayamaz. Bu durumda çatışma devam ederken bir yandan bazı ortak noktaların yakalanarak belli konularda uzlaşımın sağlanması gerekir. Uzlaşımın sağlanması çatışmanın sona ereceği anlamına gelmez.

Mouffe ve Laclau çizgisindeki kamusal alan anlayışında sorgulanması gereken şey, ötekilerin etik-politik değerler etrafında kamusal alanda birlikte olacağı inancıdır. Çatışmaya dayalı radikal demokrasi projesinde etik-politik ilkeler etrafında ötekilerin nasıl birleşeceği ve birleşme gerekçelerinin ne olduğuna dair açıklama yetersiz kalmaktadır. Bu noktada önerdiğimiz şey, ötekileri siyaset sahnesine çıkaracak bir kamusal alan için kamuların çokluğu anlayışından beslenmektir. Habermas'ın kamusal alanı burjuva kamusal alanı olmak bakımından sınırlı kalmaktadır. Laclau ve Mouffe, Marksizmin ekonomik indirgemeciliğine karşı çıkarken bu alanın da mücadelenin bir parçası olduğunu gözden kaçırmışlar. Dolayısıyla ötekileri gerçek anlamda kapsayacak bir kamusal alan, aile, ekonomi, sivil toplum vb. alanları da içinde barındırmalıdır. Kamusal alanın çoğullaştırılmasıyla öteki olarak işçi, kadın, eşcinsel ya da etnik-kültürel-ırksal ayrımcılığa maruz kalan bireyler ya da gruplar da siyasal alanın önemli bir parçası olan kamusal alana açılacaklardır. Radikal demokrasinin önerdiği liberal kamusal alan anlayışının genişletilmesi ötekilerin siyasal mücadelede eşit şekilde bu alanda yer alması bakımından önemlidir. Çoğul kamusal alan fikri, siyasal ve sivil toplum arasındaki duvarı kaldırarak özel alana bırakılan ancak politik olduğu düşünülen meseleleri içeren bir mekanizmaya sahiptir.

Habermas kamusal alanı siyaset pratiğinin önemli bir parçası olarak görmesi nedeniyle savunulurken, bu alandaki siyasal ilişkileri müzakere üzerinden değerlendirmesi bakımından eleştirilmelidir. Bu noktada Laclau ve Mouffe'un kamusal alanı agonistik ilişkiye açma yönündeki girişimleri takip edilebilir. Laclau ve Mouffe'un projesi öteki ve siyaseti bir arada değerlendirirken verimli bir kaynak sunmaktadır. Küreselleşme ile bir yandan evrensellik iddiaları ortaya atılırken, diğer yandan bu sürecin kültürel farklılıklara neden olduğu ileri sürülmektedir. Sınırların genişlemesiyle birlikte ötekilerin farklılıkları görünür hale gelmiş ve kimlik politikaları üzerinden felsefi tartışmalar sürdürülmüştür. Laclau ve Mouffe'un bu

siyaset paradigmasında ötekini siyasal alanda konumlandırma çabaları farklı bir bakış açısı sunmuştur.

Schmitt'in siyasal kavramını dost ve düşman arasındaki karşıtlık üzerinden kurması yönündeki yaklaşımını izleyen Laclau ve Mouffe, ötekinin olmadığı bir alanın politikadan uzak olduğunu savunurlar. Müzakereci düşünce ötekine uzlaşma temeline yer açtığı için Laclau ve Mouffe tarafından eleştirilmiştir. Ötekinin siyasal alandaki konumunun uzlaşımından uzak, karşısındakini farklılık olarak görüp onu öyle kabul eden, bunu yaparken onu düşman olarak görmeyip onu yok etmeye çalışmayan bir anlayış üzerinden kurulması gerektiği savunulmalı ve bu nedenle post-Marksist yaklaşım olarak da isimlendirebilecek olan agonistik radikal demokrasi takip edilmelidir.

Öteki; ontolojik, psikolojik, sosyolojik, siyasal vb. bakımdan kendisine muhtaç olunandır. O olmadan ben'in kendisini kurması mümkün değildir. Bu nedenle ötekini yok saymak demokrasinin temel ilkelerine zarar vereceği gibi, siyasetin imkânını da ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle ötekini farklılık olarak siyasal alanda canlı tutmaya ve bunu farklı fikirlerin çatışması üzerinden yapmaya ihtiyacımız olduğu açıktır. Bu bağlamda sorulacak en temel soru “ötekilerin siyasal alanda birbirlerini yok etmeden bir arada nasıl var olacağı”dır. Bu soru çerçevesinde Schmitt'in siyasal alanda öteki ile kurulacak ilişki yaklaşımından uzaklaşmak gerekir. Çünkü Schmitt siyasetin antagonizma üzerinden yapılması konusunda doğru bir fikir ortaya koymuş olsa da son noktada ötekini hem uluslararası düzeyde bir düşman olarak görmesi hem de ötekinin ulusal düzeyde siyasal birliği sağlamak için yok edilebilecek bir taraf olarak algılaması uygun değildir. Habermas çizgisi aynı soruya rasyonel mutabakata dayalı iletişim sayesinde bir çözüm bulmaya çalışır. Ancak siyasetin temel mekanizmasının çatışma olduğunu savunduğumuz için Habermasçı yaklaşımın da siyasetin ortadan kalkması tehlikesini ve ötekilerin baskıya sömürüye daha açık hale getirilmesi sorununu taşıdığını düşünüyoruz. Post-Marksist çizgi yukarıda ele aldığımız soruya nispeten daha yerinde bir cevap vermektedir.

Siyasetin, Schmittçi anlamda ötekini kuran dost-düşman ayrımı üzerinden gerçekleşmesi gerektiği teorisi, pratik açıdan da olanaklıdır. Bu yaklaşımda, karşıtlar ötekini yok etme

pahasına kendilerinin siyasal varlığını devam ettirirler. Siyaset tarihi bunun örneklerine tanıklık etmiştir. Mouffe'un yapmaya çalıştığı şey ise pratik açıdan gerçekleşme olasılığı daha zor olan bir durumdur. Çalışmamız için cevabını aradığımız soru da aslında tam olarak budur. Mouffe'un deyiimiyle “demokratik çoğulculukla bağdaşan farklı türden dost/düşman ayrımının” imkânı ve zemini nedir? Schmitt için karşıtların ayrımı, Mouffe için ise karşıtların birbirlerini yok etmeden bir arada çoğul olarak var olmaya devam etmesi esastır. Radikal demokrasi projesinin antagonistik yaklaşımında söz konusu soruya daha çok Mouffe'un cevap aradığı görülmektedir. Mouffe, *Siyasal Üzerine*, *Siyasetin Dönüşü* gibi çalışmalarda bu soruya antagonizma ve agonizm ile düşman ve hasım arasında yaptığı ayrım ile cevap vermeye çalışmıştır. Antagonizma Schmittyen bağlamda ötekini düşman olarak konumlandığı için, ötekinin siyasal ve yaşamsal haklarını göz ardı ederek dostlar birliğinin devamını sağlamayı öncelik edinmiştir. Ancak böyle bir çatışma biçimi bir yandan siyaset için kendisine zorunlulukla bağlı olduğumuz ötekinin ortadan kalkmasına neden olurken, diğer yandan ötekilerin mücadelesini keskinleştirerek demokratik yolların dışında hak arama biçimine dönüşme riski taşımaktadır. Bu noktada Mouffe'un önerisini takip ederek antagonistik ilişkinin agonizme dönüştürülmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu dönüşüm ancak tarafların birbirlerini etik değerler üzerinden iyi-kötü olarak değil, siyasal rakipler olarak görmeleri ile mümkün hale getirilebilir. Bu bağlamda Mouffe politik değerler üzerinden bunun yapılması gerektiğini belirtse de etik değerleri de işin içine katmakla farklı bir yola sapmıştır. Daha önce de sözü edildiği üzere ötekilerin birlikte mücadele imkânı etik değerler üzerinden kurulmaya çalışıldığında problemler ortaya çıkar. Ötekilerin bir arada olmasının yolunun siyaset üzerinden gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Etik değerlerin ötekileri bir arada tutmaya yönelik birleştirici bir mekanizma olarak tasarlanması yerine, daha evrensel ilkelere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bugün insan hakları ile ilgili tartışmalar, dünya üzerindeki pratikler bu haklardan uzaklaşmamıza neden olmuş olsa da bir noktada insan olmak bakımından sahip olunan hakların siyasal mücadele zemininde unutulmaması gerekmektedir. Laclau ve Mouffe'un önerdiği eşdeğerlik ve farklılık zinciri kavramlarının insan hakları ile birlikte değerlendirilmesi daha doğru bir adım olacaktır. Ötekilerin birey ya da grup olarak her birinin kendilerine ait farklılıklarının olması ve bu farklılıklarının farkında olması, diğer yandan karşındakilerin de farklılıklarını kabul edecek bir pencereden bakması için insan

hakları zeminine ihtiyaç vardır. Aksi halde öteki olarak bir kadının başka bir öteki olarak işçi bir erkekle siyasal mücadele zeminini paylaşmasının imkânı görünmemektedir. Habermas ortak yaşam alanlarının düzenlenmesi için insan haklarına başvurmak gerektiği konusunda haklıdır. Ancak yapılması gereken insan haklarının yeniden ele alınarak değerlendirilmesi, insan kavramının içeriğinin ötekileri de kapsayacak bir düzeleme doğru genişletilmesidir. Bu genişletme ötekilerin farklılıklarından yola çıkılması sebebiyle liberalizmin evrenselciliğinden ayrılır. Ötekiler birbirlerinin kültürel, etnik, dini, cinsel vb. tercihlerine ancak bu şekilde açık hale getirilebilir. Öteki olarak karşısındakini kültürel, cinsel farklılığı nedeniyle kötü olarak düşünebilir ve onunla aynı etik değerler etrafında olamayacağını ifade edebilir. Fakat karışındakinin insan olmak bakımından haklarının olduğunu bilir, böylece aynı etik zeminde olmamasına rağmen haklar çerçevesinde ortak siyasal zeminde buluşabilir. Bu nedenle Arendt'e ait olan ve Benhabib'in de kullandığı "haklara sahip olma hakkı"nın anlaşılması önemlidir. Bu perspektiften bakıldığında, mesele ötekilerin ezilmesi, haklarının elinden alınması, siyasal katılım özgürlüklerinin kısıtlanması değildir. Mesele bu haklara sahip olduklarının görmezden gelinmesidir. Ötekilerin haklara sahip olma hakkı ile ilgili şu ayrıma dikkat etmekte fayda var: Öteki olarak yabancılar, göçmenler vb. gruplar ile yurttaşları aynı düzeyde düşünmek çok doğru olmayacaktır. Yurttaş olarak ötekiler hukuki anlamda yasalara bağlı oldukları için haklarının resmi olarak belirlenmiş olduğu açıktır. Yabancı ise hiç bir yasaya bağlı olmayan dolayısıyla hiçbir hakkı olmayan bir varlık olarak görüldüğü için haklara sahip olma hakkı burada daha anlamlı hale gelir. Yurttaş olarak ötekinin hukuken düzenlenmiş hakları dışında insan olmak bakımından sahip olduğu hakların da unutulmaması gerekir. İnsan haklarının korunmasının teminatı ne bir zümreye ne bir ulusa verilebilir. İnsan hakları yine insanlar tarafından korunmalıdır. Bu bakış açısı belki bizi eleştirdiğimiz liberal kurama yaklaşıyor gibi görünebilir. Ancak Derridacı anlamda böyle bir siyasal anlayış biçiminin her zaman gelecek bir yaklaşım olarak görülmesi gerekir. Gerçekleşmesi kısa vadede mümkün olmadığı için bu inançtan vazgeçmek yerine bunu gelecek siyasal alan yapısı olarak tasarlamak daha doğru olacaktır. Bu iyimser hümanist bir bakıştan ziyade yeni dünya düzeninin çoğulcu siyasal yapısına uygun biçimde ötekileri de kapsayabilecek bir anlayış olarak düşünülmelidir. O halde bu düşünce ahlak zemininde tasarlanan hoşgörü ve saygıya değil hak bakımından bizzat politik temele dayanmaktadır.

Laclau ve Mouffe bir yandan liberalizmi eleştiri süzgecinden geçirirken bir yandan da ondan kopmayıp, onun revize edilmesi gerektiğini düşünürler. Aslında bunun temel nedeni liberal düşüncenin bireysel yönünün törpülenerek uluslararası düzeyde haklara kapı aralayacağı yönündeki inançtır. Bu nedenle onlar liberal demokratik siyaset çemberinde kalarak projelerini gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır. Liberal düşüncenin kendisi özellikle bireyci anlayış noktasında öteki ile siyasal alanda eşdeğerlik zinciri yaratılmasına imkân tanımamaktadır. Çünkü liberalizm ötekilerin birbirlerine temas etmeden, farklılıklarını birbirlerine yansıtmadan yaşayabilecekleri bir alanın mümkün olduğunu ileri sürer. Mouffe liberalizmin bu çoğulculuğunu “aşırı çoğulculuk”, Benhabib ise “atomlaştırılmış bireycilik” olarak nitelendirir. Bu tanımlamalara katılmakla beraber, çoğulculuğun sınırlarının ne olması gerektiği konusunda ikna edici bir çözüm önerisi sunulmadığı da belirtmek gerekir.

Kozmopolit yaklaşım, evrenselci düşünce ya da liberal akımın çoğulculuğu aynılaştırıcı birlik üzerinden kurmasının en önemli nedenleri çoğulculuğun sınırlarının ne olacağı ve sınırları olmayan bir çoğulcu anlayışta uzlaşımın nasıl tesis edileceği ile ilgili tereddütlerdir. Ötekilerin siyasal alana katılımlarının sağlanması gerektiği ile ilgili her savunu, elbette, çoğulculuğun sınırlarının ne olacağı üzerinde düşünmek zorundadır. Çalışmamızda ötekilerin sınırsız çokluğunun politik mücadeleyi zayıflatacağından ve ortak zemini yakalamayı zorlaştıracağından söz etmiştik. Öyleyse ötekiler üzerinden gerçekleştirilmesi düşünülen politik eylemlerde farklılıkların sınırının olması gerekmektedir. Postmodern söylemin farklılıkları kutsayıp siyasal alanda realitede ikna edici çözüm üretmemesi en çok eleştirilen durumlardan biridir. Her talebin meşru kabul edilmesinin olanaksızlığının yanında ötekilerin fazlaca atomize edilmesi siyasal birleşme zeminini zedeleyecektir. O halde sınır nedir? Hangi talepler meşru karşılanmalıdır? Laclau ve Mouffe’un bu sorulara açık yanıtlar vermediği görülmektedir. Mouffe etik-politik değerlere zarar verecek taleplerin meşru görülemeyeceğini ve agonistik tartışmaya dahil edilemeyeceğini belirtse de etik-politik değerler etrafında birleşecek bir öteki anlayışının kendisinin sorunlu olduğunu düşünmemiştir.

Buradaki ortak zemin “haklara sahip olma hakkı” anlayışı üzerinden şekillenmelidir. Öteki olarak nitelendirilen grupların kendi gruplarını temsil etmesi için aralarından bir sözcü



seçmeleri ve farklılıkları temsilen sözcülerin politik mücadelede yer almasını uygun gördükleri ötekilere sınır çizmeleri uygun bir yöntem olarak düşünülebilir. Aksi halde parçalanmış ve tamamen olumsuzluk üzerinden kurulmuş bir yapıda mücadele gücünün zayıflama tehlikesi ortaya çıkacaktır.

Bazı geleneksel Marksistlerin, post-Marksizme şiddetle karşı çıkması aslında işçi sınıfının politik eylemci gücünün azalacağı yönündeki kaygıdır. Elbette artık günümüz siyaset dünyasının bölünmüş parçalanmış yapısında tek başına işçi sınıfına merkezi, özcü bir rol biçmek gerçekçi durmamaktadır. Ancak diğer yandan ötekilerin bir arada aynı zincire bağlanmaları için de belli ortaklıkların kurulması gerekir. Bu ortaklığın kurulması konusunda post-Marksizm olumsuzluğa göndermede bulunur. Olumsuzluk meselesi özcü bir merkezi politik özne konumunun aşılması noktasında değerlidir. Ancak olumsuzluğun fazla yüceltilmesi ötekilerin birbirleriyle tamamen tesadüfi biçimde buluşacakları algısına yol açmaktadır. Buluşmanın ya da eşdeğerlik zincirini oluşturmanın temsilen seçilen sözcüler aracılığıyla yapılacağı düşüncesi daha gerçekçi görünmektedir. Hegemonyanın sonsuzca yayılan bir şey olarak görülmesi, olumsuzluğun ve imkânsızlığın aşırı vurgulanması politik aktörlerin siyaset sahnesinde yer alma ve mücadele etme çabalarını amaçsızlaştırıcı bir duruma sürükleyebilir.

Çalışmada ileri sürdüğümüz öneriler çerçevesinde siyasal alanın ötekileri kapsayan ve farklılıkları yok etmeden bu alanda var olmalarına olanak tanıyan bir alan olması gerektiğini ifade ettik. Bunun gerçekleştirilmesi için Schmitt'in antagonizmaya dayalı siyasal ilişki yönteminden, Habermas'ın kamusal alan söyleminden, Benhabib'in insan hakları görüşünden ve Post-Marksizmin agonistik yaklaşımı ile özcü olmayan politik eylemcilerle eşdeğerlik zinciri kurulması anlayışından beslendik. Her bir teoriyi de bazı noktalarda yetersiz bularak eleştiriye açık olan yönlerini dile getirdik. Geldiğimiz nokta, değişen dünya düzeninin yeni çoğulcu siyasal yapısını kavramanın yolunun öteki kavramının yeniden düşünülmesinden geçtiğidir. Bu bağlamda üzerinde durduğumuz politik mücadele anlayışının gelecek demokrasi biçiminde düşünülmesi gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Adaklı, G. (2001). *Postmarksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları*. Praksis, (1), 13-32.
- Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., Türk, D., Yalçınkaya, A., Yılmaz, Z. ve Zabcı, F. (2011). *Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Archibugi, D.(2003). Cosmopolitical Democracy. D. Archibugi (Ed.). *Debating Cosmopolitics* içinde (ss.1-15). London-New York: Verso.
- Aurelius, M. (2006). *Düşünceler* (Ş. Karadeniz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bhabha, H.K. (1990). Introduction: Narrating The Nation. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Benhabib, Ş. (1999a). Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru (Z. Gürata ve C. Gürsel, Çev.). Ş. Benhabib (Ed.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde (ss.101-1369). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Benhabib, Ş. (1999b). *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, Ş. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (B. Akkıyal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, Ş. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet, Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bobbio, N. (1987). *The Future of Democracy* (R. Griffin, Çev.). R. Bellamy (Ed.). Cambridge.
- Bumin, T. (1987). *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı* (F. Tütüncü, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler* (C. Çakırlar ve Z. Talay, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Castells, M. (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, c. 2. *Kimliğin Gücü* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri* (F. Lekeşizalın Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çoban, M.Ş. (Mart 2015). *Siyasette Doğru Yoktur: Mouffe ile Söyleşi*. 20 Mart 2019 tarihinde <https://t24.com.tr/k24/yazi/chantal,115> adresinden erişildi.
- Çotuksöken, B. (2006). Kant'ta Barış Kavramı. (İ. Kuçuradi, Yay.Haz.), *Barışın Felsefesi: 200.Ölüm Yıldönümünde Kant* içinde. (ss.55-63). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Çörekçioğlu, H. (2010). "Kant: Çağdaş; Politik Düşüncenin Ufku, H. Çörekçioğlu (Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde. (ss.3-15). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Direk, Z. (2009). Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi. Z. Direk (Ed.). *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde (67-84). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, G. (2004). *Postmarksizim ve Radikal Demokrasi*. İstanbul: Patika Kitap.
- Derrida, J. (1999a). Platon'un Eczanesi (Z. Direk, Çev.) *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Ağustos (10) 65-84.
- Derrida, J. (1999b). Konuksever(-er/-mez-)lik. (F. Keskin ve Ö. Sözer Çev.). A.Batur, (Ed.). *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma* içinde (ss.45-71). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (M. Dooley ve M. Hughes Çev.). London: Routledge.
- Derrida, J. (2005). *Bağıslama ve Kozmopolitizm* (A. Utku ve M. Erkan Çev.). İstanbul: Birey Yayınları.
- Derrida, J. (2008). “*Khôra*” (D. Eryar, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Eco, U. (2014). Düşmanı İnşa Etmek. (L. T. Basmacı, Çev.). *Düşman Yaratmak* içinde (ss.15-39). İstanbul: Doğan Kitap.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji* (M. Özcan, Çev.). İstanbul: ayrintı Yayınları.
- Falk, R., Strauss, A. (2000). The Deeper Challenges of Global Terrorism: a Democratizing Response. D. Archibugi (Ed.). *Debating Cosmopolitics* içinde (ss.203-231). London-New York: Verso.
- Finlayson, J. G. (2007). *Habermas* (T. Kılıç Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden ve O. Akinhay, Çev.). İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Fraser, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek (M. Özbek, C. Balcı Çev.). M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde (ss.103-132). İstanbul: Hil Yayınları.
- Freud, S. (1930). *Civilization and its Discontents*. The Standart Edition. 21:59-145
- Geras, P. (1987). Post-Marksizm? *New Left Review*, (1/163 May-June) 40-82.
- Gökberk, M. (1979). *Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gramsci, A. (1978). Notes on the Southern Question. (Q. Hoare, Çev ve Ed.). *Selection from Political Writings 1921-26* içinde. Londra.
- Gramsci, A. (1997). *Hapishane Defterleri* (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

- Gülenç, K. (2010). Post-Marksizm, Radikal Demokrasi ve Eleştirileri. *Yeditepe'de Felsefe*, (9), 138-188.
- Habermas, J. (1996). Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı. (M.H. Doğan Çev.). C. Taylor (Ed.) *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası* içinde (ss.113-145). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2004a). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2004b). Kamusal Alan (M. Özbek Çev.). M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde (ss.95-102). İstanbul: Hil Yayınları.
- Habermas, J. (2010). "*Öteki Olmak*" *Ötekiyle Yaşamak* (İ. Aka, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hassner, P. (2010). "Immanuel Kant", Ahlak ve Politika İlişkisi", H. Çörekçioğlu (Çev. ve Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde. (ss.81-124). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Estetik*, I.cilt, (T. Altuğ, H. Üner, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Hegel, G.W. F. (2008). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Held, D. (2008). Kozmopolitanizm: Küreselleşmeyi Evcilleştirmek (E. Sarıtaş Çev.). Held, D. ve Anthony, M. (Ed.). *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması* içinde. (ss.609-627). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Heller, A. (1984-5) The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal, *Thesis Eleven*, (10-11), 5-17.
- Işıklı, Ş. (2015). İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu. *Marmara İletişim Dergisi*, (24) 55-75.

- İnsel, A. (2015). "Tikelci Evrensellik" Mmkn M? A. Gnal (Ed.). *Evrensellik, Kimlik ve özgürleşme* içinde (7-14). İstanbul: Birikim Yayınları.
- İzmir, M. (2013). *znenin Diyalektiği: Hegel, Sartre ve Lacan*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Joseph, J. (2002). *Hegemony: A Realist Analysis*. Londra-New York: Routledge.
- Kalaycı, N. (2007). "Kamusal Alan" Kavramı zerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kant, I. (1977), *Beobachtungen ber das Gefhl des Schnen*. Werkausgabe, II. W. Weischedel (Ed.). Frankfurt (Main): Suhrkamp Verlag.
- Kant, I. (1982). Dünya Yurttaslığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Dncesi (U. Nutku, ev.). *Felsefe Yazıları* içinde, (4), (ss.117-129). İstanbul: Yazko Yayınevi.
- Kantı, I. (1984). Ebedi Barış stne Felsefi Bir Deneme. (N. Bozkurt, ev.). *Seçilmiş Yazılar* içinde (ss.223-266). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, I. (2010). "Yaygın Bir Söz stne: 'Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İe Yaramaz'" H. rekioğlu (ev. ve Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde. (ss.17-56). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kardeş, M. E. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Dncesi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Kersting, W. (2010). Politika, zgrlk ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi (H. rekioğlu, ev. ve Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde. (ss.57-79). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kleingeld, P., Brown, E., (2002). Cosmopolitanism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (E. Zalta, Ed.). 22.12.2018 tarihinde <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/> adresinden erişildi.
- Kovanlıkaya, A. (2009). Kant'ta Cinsiyet Farklılığı. Z. Direk (Ed.). *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde (ss.9-24). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kundakçı, D. (2015). *Pragmatizm Versus Post-Marksizim: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik siyaset Anlayışı*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1992). Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası A. Kardam. Çev.). *Marksizm ve Gelecek*, (5), 9-39. İstanbul: Özyurt Matbaacılık.
- Laclau, E. (2009). Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantığın Oluşumunda Evrenselliğin Rolü (A. F: Yıldırım, Çev.). B. Vural (Ed.). *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik* içinde. (ss.56-103). İstanbul: Hil Yayın.
- Laclau, E. (2015a). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Kitapları.
- Laclau, E., Mouffe, E. (2015b). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (A. Kardam. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Leledakis, K. (2000). *Toplum ve Bilinçdışı: Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: ayrintı Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). Başkanın İzi. (M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, E. Gökyaran, Z. Direk, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Özksuzan, C. Uslu, H. Yücefer, Çev.). *Sonsuza Tanıklık* içinde (Zeynep Direk ve E. Gökyaran Yay. Haz.). (ss.129-146). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). Aşkınlık ve Yükseklik. (M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, E. Gökyaran, Z. Direk, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Özksuzan, C. Uslu, H. Yücefer, Çev.). *Sonsuza Tanıklık* içinde (Zeynep Direk ve E. Gökyaran Yay. Haz.). (ss.115-128). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lyotard, J.F. (2013). *Postmodern Durum* (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Marx, K., Engels, F. (1997). *Komünist Parti Manifestosu* (Sol Yayınları Yayın Kurulu, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

- Mendus, S. (2010). Kant: Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı? (H. Çörekçioğlu, Çev. ve Ed.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde. (ss.125-149). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Moses, R. (2010). Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz (B. S. Çevik, Çev.). *Tarih Okulu*, Mayıs-Ağustos (VII) 99-108.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks* (A. C. Aşkın, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2010a). *Siyasal Üzerine* (M. Ratip, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2010b). *Siyasetin Dönüşü* (F. Bakırcı ve A. Çolak, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek: Agonistik Siyaset* (M. Bozluolcay Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouzelis, N. (1988). Marksizm or Post-Marksizm? *New Left Review*, (167) 107-123.
- Negri, A. Ve Hardt, M. (2003). *İmparatorluk* (B. Yıldırım Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Negri, A. Ve Hardt, M. (2004). *Çokluk* (B. Yıldırım Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Negri, A. Ve Hardt, M. (2011). *Ortak Zenginlik* (A. Yılmaz Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Ören, E. (2017). Stoacı Düşüncede Kozmopolitanizm. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. (49), 305-315.
- Öztürk, A. (2005). Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi. *Cogito*, (43), 61-88
- Pateman, C. (1993). *Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme, Sivil Toplum ve Devlet* (A. Bora, Çev.). J. Keane, (Ed.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Platon. (2000). *Sofist* (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2001). *Timaios* (E.Güney ve L. Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.



- Polat, N. (2010). Çokluk, Herhangi Bir Tekillik, Koşulsuz Demokrasi ve Madun'un Durumu. *Toplum Bilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, (25), 141-145.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Savran. G. (2002). Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru. *Praksis*. (8). 255-306.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı* (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2014a). *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (A.E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2014b). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* (A.E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki* (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Sönmez Selçuk, S. (2012). Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacıllaştırılması: "Öteki" ve "Ötekileştirme". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15 (2), 77-99.
- Şallı, S. (2018). Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 (12), 92-108.
- Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Üstel, F. (1999). *Yurttaşlık ve Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Üstüner, F. (2007). Radikal demokrasi: 'Liberalizm mi, demokrasi mi ? Evet, Lütfen!'. *ODTÜ Gelişme Dergisi*, (34), 313-336.
- Verdross, A. ve Sima, B. (1984). *Universelles Völkerrecht*, Berlin: Duncke&Humblot.

- Wood, E.M. (2001). Postmodern Gündem Nedir?. (A. Fethi Çev.). E. M. Wood ve J. B. Foster (Der.) *Marksizm ve Postmodern Gündem* içinde. (ss.7-26). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Wood, E.M. (2006). *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm* (Ş. Alpagur, Çev.). İstanbul, Yordam Kitap.
- Zekıyan, B. (1982). *Humanizm (İnsancılık): Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul, Ankara: İnkılap ve Aka Kitabevi.