

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE
AGONİSTİK POLİTİKA**

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
Murat İNCE**

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hamit Emrah BERİŞ**

Ankara–2012

ONAY

Murat İNCE tarafından hazırlanan “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Agonistik Politika” başlıklı bu çalışma, 17.10.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı/Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. H. Levent KÖKER (Başkan)

Prof. Dr. Ümit ÖZDAĞ (Üye)

Prof. Dr. Ahmet ÇİĞDEM (Üye)

Doç. Dr. Tevfik ERDEM (Üye)

Doç. Dr. H. Emrah BERİŞ (Danışman)

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKA

1. AGONİSTİK POLİTİKANIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ	10
1.1. Agonistik Politika Nedir?	10
1.2. Temel Düşünsel Miras	18
2. AGONİSTİK POLİTİKANIN TEMEL BİLEŞENLERİ.....	33
2.1. Özcülüğün Reddi ve Siyasal Olanın Önceliği.....	34
2.2. Kimlik ve Farklılık ya da Farkın Giderilemezliği.....	39
2.3. Hegemonya, İktidar ve Toplumsalın Kuruluşu	44
2.4. Antagonizmaya karşı Agonizm.....	47
2.5. Radikal Demokrasi Düşüncesi	50

İKİNCİ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKA VE DEMOKRASİ

1. DEMOKRATİK PARADOKS	57
2. KALICI ÇATIŞMA VE ÜTOPYACI UYUM İLKESİNİN ÖTESİNDE.....	65
3. DEMOKRASİ, KARAR VERİLEMEZLİK VE OYUN	74
4. AGONİSTİK ÇOĞULCULUK VE MÜZAKERECİ DEMOKRASİ.....	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKANIN ELEŞTİRİSİ

1. ÇATIŞMA VE ŞİDDET SORUNU	116
2. AKIL VE UYUM SORUNU.....	132
3. DAHİL EDİLENLER VE DIŞLANANLAR	148
4. TARİHSELLİK, OLUMSALLIK VE EVRENSELLİK.....	157
5. HINÇ VE KARAR VERİLEMEZLİK SORUNU	166

SONUÇ	187
KAYNAKÇA	201
ÖZET	219
ABSTRACT	221

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
bas.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
INC	: Incorporated
MA	: Massachusetts
MIT	: Massachusetts Institute of Technology
s.	: Sayfa
trans.	: Translator
Univ.	: University
Ü.	: Üniversite
vb.	: Ve benzeri, ve benzerleri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayını, yayınları
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

“Tek bir öznenin var olduğuna dair varsayım belki de gereksizdir; yoksa sadece genelde etkileşimleri ve mücadeleleri düşüncelerimizin ve bilincimizin temeli olan birçok özneyi ileri sürebilir miyiz? Egemenliğin yerleşik olduğu bir nevi “hücreler” aristokrasisini? Müştereken hükmetmek ve nasıl emir verileceğini anlamak için bir eşitler aristokrasisini? Benim hipotezim: Çeşitlilik olarak özne.” Friedrich Nietzsche, Güç İstenci

İnsan kültürüne yönelik her gerçekçi bakış, Walter Benjamin’in “Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliği taşımasın” (2002:41) sözündeki trajik içeriğin hakikatini teslim eder. Ancak insanlar arasındaki iktidar, çatışma ve savaş ilişkilerinin yıkıcı boyutları hakkındaki pek az farkındalık, bu yıkıcılığın aynı zamanda uygarlıklar yaratan, ötekine yönelik ahlaki yargıyı iyiden iyiye incelten ve insani bilinç ve sorumlulukta olağanüstü bir zenginleşmeye neden olan paradoksal bir yönü olduğunu itiraf etme eğilimindedir. İktidar, çatışma ve savaşın yıkıcılığına karşı hemen herkes deneyim öncesi -ex ante- katı bir reddiyeci tutum takınır, ama gerçekte pek az insan, bu yıkıcılığın deneyim sonrası -ex post- olumlu sonuçlarını da bir ilk neden totolojisi üzerinden giderek toptan reddetmeyi kendisinde bir hak olarak görür. Denebilir ki, iktidar, çatışma ve savaşın insan kültürünü meydana getirici (originary) vasfı, insan var oluşunun en trajik yönünü oluşturur. Ne var ki, görünüşte yeterince olgusal olan bu gerçekliği bir trajedi olarak nitelendirmeye başladığımız andan itibaren aslında yıkıcılıkla kültür arasında yalın bir özdeşlikten ziyade bir dolayım olduğu düşüncesinden hareket ederiz. İşte bu dolayımın alanı en basit ifadesiyle kültürün alanı, bu dolayımın dili de en saf haliyle kültürün dilidir.

Kültürle yıkıcılık arasındaki dolayımın nasıl kavrandığı meselesi, aslında insanlar arasındaki nihai farklılaşma ya da bölünmeyi tayin eden temel meselelerden biridir. İnsanların önemli bir kısmı kültürle yıkıcılık arasındaki netameli ilişkinin kıyıcı hakikatini teslim ederek bu ilişkinin her

şeye rağmen dönüştürülebileceğine inanır, çoğunluğu oluşturan ikinci kısım ise ya bu dönüşüme basitçe inanmayanlardan ya da meseleye ebedi bir kayıtsızlık içinde olanlardan oluşur. Burada işaret edilen dönüşüm meselesini bir devrim meselesi olarak gören Terry Eagleton, Kuramdan Sonra'nın etkileyici bir pasajında insanları birbirinden ayıran bu nihai bölünmeye ilişkin olarak şu çarpıcı çıkarımda bulunur:

“Devrim söz konusu olduğunda, insan türü, dünyayı giderek büyüyen bir esenlik okyanusundaki sefalet adalarından ibaret görenlerle onu, giderek büyüyen bir sefalet okyanusundaki esenlik adalarından ibaret görenler arasında ikiye bölünür. Ayrıca, tarihte insanlığın büyük kısmı için hiç doğmamış olmak daha iyi olurdu, diye düşünmekte Schopenhauer'e hak verenlerle, bunu solcuların abartma alışkanlığının dehşetli örneklerinden biri olarak görenler arasında da ikiye bölünür. Bu, netice itibarıyla, belki de tek geçerli siyasal bölünmedir. Yahudilerle Müslümanlar, Hristiyanlarla ateistler, erkeklerle kadınlar ya da liberallerle komüniteryanlar arasındaki bölünmelerden çok daha temeldir. Bu öyle bir çelişkidir ki, her bir tarafın, öteki tarafın inandığı şeye nasıl inanabildiğini anlaması için zahmetli bir hayalgücü eylemine girişmesi gerekir” (Eagleton, 2004:181-182).

Eagleton'un ifadesiyle “zahmetli bir hayalgücü eylemi” olarak agonistik düşünce, açıkça dünyayı giderek büyüyen bir esenlik okyanusundaki sefalet adalarından ibaret gören ve tarihte insanlığın büyük kısmı için hiç doğmamış olmak daha iyi olurdu diye düşünmekte Schopenhauer'i haksız bulan cephede yer alır; başka bir deyişle agonistler, tereddütsüz bir şekilde, kültür ile yıkıcılık arasındaki netameli ilişkinin dönüştürülebileceğine inananların tarafındadır. Ancak Eagleton gibi düşünenler için mesele son tahlilde bir devrim meselesiyken agonizm için mesele sadece bir dönüşüm meselesidir. Ayrıca bu dönüşümün herhangi bir tarihsel zorunluluk/ivedilik düşüncesiyle ya da antropolojik/etnolojik bir hakikat fikriyle de zorunlu bir ilişkisi bulunmamaktadır; çünkü agonistlerin nazarında dönüşüm meselesi

herşeyden önce olumsal bir mesele, yani kesin bir sonuca vardırılması hiçbir zaman mukadder olmayan siyasal bir meseledir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan çağdaş agonistik politika, iktidar ve çatışmanın siyasal/toplumsal ilişkiler alanından sökülüp atılamayacağı temel tezini kendisine şiar edinen, özgürlükçü ve çoğulcu bir siyasal söyleme sahip geç modern bir düşünce hareketi olma özelliği taşır. Olumsallık ilkesinin kılavuzluğunda her türlü özcü kavrayış ve ilkenin kesin bir dille reddedildiği bu düşünce hareketinde, toplumsal olanın kurucu ve yıkıcı ilkesi olarak siyasal olana merkezi bir anlam ve önem atfedilir. Siyasal olan, ne nesnel çıkarların açığa vurulduğu veya çarpıtıldığı bir alan ne de grupların veya bireylerin verili çıkarlarının birbiriyle bütünleştiği bir alandır. Siyasal olan, çıkar ve kimliklerin oluşum halinde olduğu, birbiriyle mücadele içine girdiği ve sürekli bir yeniden anlamlandırmaya tabi tutulduğu bir süreçtir. Ve bu kapsamda en temel etik-politik görevlerden biri, “herhangi bir kapalı kimliği aşmak, siyasal alanı “oluş”un tezahürüne açık tutmaktır” (Finlayson, 2000:12).

Çağdaş agonistik politikada siyasetin bir “oluş” olarak kavranışının en doğrudan anlatımlarından biri, “bir imkansızlık olarak toplum tasavvuru”nda açığa çıkar. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un ifadesiyle “toplum” diye bir şey yoktur; gerçekte toplum denilen şey, siyasal/hegemonik ilişkilerin ucu açık sonsuz eklemlenişleriyle örülen ve daima eksik kalmaya mahkum olan “imkansız” ve “dikişsiz” bir yapıdan başka bir şey değildir. Yine agonistik düşünceye adını veren ve savaş, çatışma ve mücadele gibi klasik anlam ya da karşılıklar içeren “agon” kavramı, toplumsal yaşamı yapılandıran (aslında yapısızlaştıran demek daha doğrudur) kurucu temel ilkenin adıdır. Agon’un ortadan kaldırılması ya da yok edilmesi asla mümkün değildir; zira ister akıl temelinde isterse başkaca bir temelde kurgulansın agon’u ortadan kaldırmaya yönelik her girişim, son tahlilde agon’un bir tezahürü olmaktan kurtulamayacaktır. Ancak her ne kadar agon’un yok edilmesi asla mümkün olmasa da toplumsal enine ve dikine bir şekilde kesen/bölen karşıtlıklar çoğulluğunun -yani bir bakıma agon’un kısıyıcı biçimleri olan antagonizmaların-

iktidar ve çatışma gerçeğinin tanındığı demokratik bir agonizme ya da agonistik bir çoğulculuğa dönüştürülmesi pekala mümkündür.

Çalışmamızda çağdaş agonistik politika üç bölüm halinde incelenmektedir. Agonistik politikanın belli başlı tanım, anlam ve bileşenleri ile temel düşünsel mirasının ele alındığı ilk bölümde, çağdaş agonistik politikaya yön veren düşünsel ve tarihsel mirasın aydınlatılmasına çalışılmıştır. Çağdaş agonistik politika, liberal ve marksist düşünce sistemleri içinden süzülerek gelen eleştirel bir düşünce mirasına sahiptir ve bu eleştirel konumuyla hem post-liberal hem de post-marksist bir nitelik taşır. Ancak çağdaş agonizmin post-marksizmi, post-liberalizminden çok daha keskindir; özellikle şu anlamda ki, çağdaş agonizm genel olarak geleneksel marksist düşüncenin kesin bir reddiyesine, geleneksel liberal düşüncenin ise kanonik bir yeniden yorumuna dayanır. Başka bir ifadeyle, çağdaş agonizm, çelişkili bir şekilde solda konumlanır, ne var ki bir düşünce hareketi olarak gerçekte radikal sol siyasetin liberal değerlerin benimsenmesi yönündeki köklü dönüşümünün bir ifadesidir. Öte yandan çağdaş agonizme asıl rengini veren şey, bireysel özgürlük, kendiliğindenlik gibi belli başlı liberal değerlere, en başta da liberal demokrasiye kesin bir bağlılıktır. Ne var ki bu kesin bağlılığa karşın liberal teoriye ilişkin neredeyse hiçbir güncel literatür çalışmasının çağdaş liberal teoriler arasında agonistik politikaya yer vermemiş olması son derece ilginç bir noktadır.¹

Günümüzde çağdaş agonistik düşünceyi temsil eden birçok düşünür ya da teorisyen bulunmaktadır, ancak bunlardan özellikle Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, William E. Connolly, James Tully, Bonnie Honig ve kısmen Sheldon Wolin'in katkı ve çalışmaları etki ve kapsam bakımından oldukça tayin edici bir konumdadır. Bu çalışmada asıl olarak sayılan bu isimlerin katkı ve çalışmalarından hareket eden bir agonizm değerlendirmesi ve eleştirisinde bulunulmuştur. Klasik agonistik düşüncenin modern (aslında kimilerine göre post-modern/post-yapısalcı) bir yorumuna dayanan çağdaş agonistik politika,

¹ Örneğin ne Gerald F. Gaus'un **Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project** (2003) adlı eserinde ne de Will Kymlicka'nın **Contemporary Political Philosophy: An Introduction** (2002) adlı eserinde agonistik düşünceden hiçbir şekilde söz edilmez.

temel düzeyde Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Michel Foucault ve Antonio Gramsci'den oluşan düşünsel bir miras üzerine oturur. Adı geçen bu temel figürlerin çağdaş agonizme katkısını daha iyi kavrayabilmek adına bir benzetme yapmak gerekirse; Nietzsche'nin çağdaş agonizmin "ruh"una tekabül ettiğini, Gramsci'nin çağdaş agonizmin toplumsal ve siyasal stratejisine kılavuzluk ettiğini, Foucault'nun agonistik özne konumlanmalarının ve antagonistik bağımlılıkların çoğulluğuna karşılık geldiğini ve son olarak Arendt'in de agonistik toplumsal kurgunun siyasal sözlüğünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çağdaş agonistik politikaya derinlemesine etki eden düşünürlerin bu isimlerden ibaret olmadığına kuşku yoktur. Bunların dışında Jacques Derrida, Ludwig Wittgenstein, Jacques Lacan, Gilles Deleuze gibi isimler de çağdaş agonizm üzerinde son derece etkili olmuştur. Özellikle agonizmin çağdaş temsilcilerinin tümünü ortaklaşa bir biçimde etkilemiş olan Derrida (kurucu dışsal, karar verilemezlik gibi yapıbozumcu temalar) ve Wittgenstein'in (bir kuralın yorumu ve dil oyunları gibi dil felsefesine ilişkin temalar) katkıları son derece önemlidir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde çağdaş agonistik politikanın demokrasi ile ilişkisinin ayrıntılı bir analizine yer verilmektedir. Çağdaş agonistik politika, asıl olarak demokratik toplumsal/siyasal bir düzenin inşa edilmesini amaçlayan siyasal/felsefi bir kuramdır. Öyle ki, liberal değerlere sadakat çerçevesinde geliştirilen demokrasiyi derinleştirme hedefi agonistik politikanın en can alıcı yönünü oluşturur. Her ne kadar agonistik politika ile demokrasi arasında doğal ya da zorunlu bir tamamlayıcılık/besleyicilik ilişkisinin bulunup bulunmadığı meselesi tartışmalı bir konu olsa da çağdaş agonistik literatür bu konuda pek az bir kuşkuya yer bırakır. Gerçekte çağdaş agonizmin en temel önermelerinden biri Foucault kökenlidir ve bu önerme iktidar ile özgürleşmenin mutlak bir dışlama ilişkisi içinde olmadığı iddiasını içerir. Foucault'nun ifadesiyle iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasında sürekli bir "çekişme" (agonisme) söz konusudur ve her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır. Kabaca bir değerlendirme yapmak gerekirse; agonistik politikanın çağdaş

siyasal teoriye temel katkısı kuşkusuz daha çok bu Foucaultcu denklemdeki özgürleşme teriminin altını çizme gayretinde ve de bu özgürleşmeye aslen demokratik bir içerik kazandırma çabasında somutlaşmaktadır.

Demokrasi, dünyada giderek siyaset altı ya da siyaset üstü kimi değerlerle (örneğin insan hakları gibi) ilişkili olarak tanımlanır hale gelmektedir. Bu kapsamda demokrasinin geleceğini tehdit eden en önemli gelişmelerden biri, demokrasinin kurumsal ya da prosedürel bir mekanizmaya indirgenerek siyasal olanın tasfiyesinin bir aracı haline getirilmesidir. Çağdaş agonistik politikanın bu süreci tersine çevirmeye hizmet eden en önemli katkısı, demokrasiyi yeniden siyasal bir olgu olarak gündeme getirmesidir. Zira agonistler için gerek “demokrasi” gerekse de “siyasal olan”, barışı korumak, adaleti gerçekleştirmek veya uzlaşmayı sağlamak için tasarlanmış bir dizi prosedür ve kurumlar bütünü olduğu kadar çatışma ve ifade için de bir sahne niteliğindedir. Yine agonistlere göre, siyasal oluşumların amaçları pürüzsüz “çakışan bir konsensüs”ün nesneleri olmadığı gibi gerçekte konsensüs olarak adlandırılan olgu, baş döndürücü bir çekişme alanları dizisi içinde hergün mücadele edilerek yaratılan kesintisiz bir süreçtir. Buradaki “kesintisiz mücadele” sloganıyla agonizm, demokratik siyasetin bastırılan özü olan çatışmaya olumlu bir geri dönüş çağrısıdır. Genel olarak radikal demokrasi taraftarlarınca da vurgulandığı üzere, demokrasinin doğuşu aslında tarihsel olarak yeni bir birlikte yaşam biçiminin doğuşudur ve buna “siyasetin yaratılması” daima eşlik etmiştir. Sheldon Wolin’in ifadesiyle; “Demokrasi kuralları çiğneyici eylemlerle doğmuştur; çünkü demos dışlandığı sınıf, statü ve değer sistemlerini paramparça etmeden iktidara katılamaz” (Wolin, 1999:60).

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü, çağdaş agonistik politikanın kapsamlı bir eleştirisine ayrılmıştır. Bu bölümde çağdaş agonistik politikaya yönelik eleştiriler, toplam beş tematik sorun etrafında ele alınarak tartışmaya açılmıştır. Bunlar sırasıyla; çatışma ve şiddet sorunu, akıl ve uyum sorunu, dahil edilenler ve dışlananlar sorunu, tarihsellik ve evrensellik sorunu ve son olarak da hınç ve karar verilemezlik sorunlarıdır.

Agonistik bir siyasal düzen ya da demokrasi modelinin önündeki en önemli açmazlardan birini, agon'un şiddetten nasıl ayırt edilebileceği sorunu oluşturur. Denebilir ki, şiddetten arındırılmış bir agon düşüncesi, agonistik politikanın eleştiriye en açık ve en zayıf yönüdür. Çünkü ilkesel bir agon savunusuyla şiddetin dışlanması arasında felsefi/kuramsal bir çelişki mevcuttur. Agonistler, onto-politik düzeyde iktidar ve çatışma ilişkilerine asli kurucu bir anlam yüklerler, ancak bu ilişkilerin bürünebileceği şiddetli formları/içerikleri dışlamak için onto-politik yaklaşımlarına (felsefi başlangıç ilkelerine) ters düşen bir muhakeme biçimine başvururlar. Ne var ki, şayet iktidar ve çatışma onto-politik bir hakikat ise, agon'un şiddetten farklılaştırılması ya da ayırt edilmesi çabası onto-politik düzeyde değil ancak onto-etik düzeyde savunulabilir. Agonistik politika, bu konuda (ontolojik, politik ve etik) düzeyler arası bir muğlaklık sergiler.

Agonistik politikayı açmaza sürükleyen ikinci bir sorun, agonistik bir siyasal düzenin ne tür bir akıl ya da uyum temelinde inşa edileceğiyle ilgilidir. Asgari bir ortak aklın oluşumuna dair ilke ve normlara gönderimde bulunmaksızın demokratik bir siyasal/toplumsal düzen kurmak olanaksız olduğundan, toplumsal yaşamın devamlılığı için elzem olan uyum ve ortaklığı temellendirecek bir "modus vivendi"nin oluşturulması kaçınılmazdır. Agonistler bu "modus vivendi"nin akılcı bir konsensüs temelinde oluşturulamayacağını keskin bir şekilde ilan etmiş olmakla, bir bakıma, akılcılaştırma sürecine çok şey borçlu olan kendi siyasal/toplumsal kurgularının da temelini zayıflatmış olmaktadır.

Agonistik politikayı eleştiriye hedef haline getiren üçüncü bir sorun, agonistik kimliğin "öteki"sinin kim ya da kimler olduğunun belirlenmesiyle ilgilidir. Kapalı ve sabit kimliklerin yılmaz eleştirmenleri olarak agonistler, agonistik değerlere dayalı bir demokratik düzen kurgularken bu düzenin dışarda bırakması gereken ya da bu düzen tarafından düşman ya da hasım ilan edilmesi gereken (zira düşmansız ya da hasımsız bir siyasetin mümkün olmadığı iddiası en temel agonistik önermelerden biridir) bir ötekiliği tasavvur etmek durumundadırlar. Ancak agonistler, sözü edilen bu "ötekilik" hakkında

ikircikli bir tutum içindedir. Zira, bir yandan demokratik oyunun kurallarını benimsemeyenlerin de demokratik oyunun bir parçası olduğu öne sürülürken, diğer yandan ise demokratik bir toplumun temel kurumlarını sorgulayanların meşru hasımlar olarak görülemeyeceği ifade edilerek (Mouffe) oyunun kurallarını benimsemeyenlerin demokratik oyundan dışlanması gerektiği ima edilir. Özellikle ikinci durumda agonistik bir demokrasiyi agonistik olmayan bir demokrasiden ayırt etmek son derece güçleşir.

Agonistik politikanın felsefi niteliği daha ağır basan dördüncü bir sorunu, tarihsellik meselesiyle ilişkilidir. Liberalizmin ilerlemeci tarih felsefesine, marksizmin ise tarihsel diyalektik materyalizm anlayışına bir tepki olarak agonizm, her türlü tarihsel üst-anlatı türüne ciddi bir mesafe almış ve bu çerçevede tarihsellikle salt olumsal bir bağ kurma çabası içine girmiştir. Başka bir deyişle agonistik politika, düşünsel konfor ve uzamını “geçmişle gelecek arasında”nın tarihsiz olumsallığında -zamansızlığında- konumlamayı seçmiştir. Ancak modern olma adını hak eden hiçbir toplumsal eleştiri tarihselliği ve tarihsel analizi devre dışı bırakan bir yaklaşım geliştiremeyeceğinden (çünkü modern olmak tarihsel olmak demektir), bastırılmış olan tarihsellik tıpkı imkânsız/boş evrenselin yer tutuşu gibi reddedilişindeki kesinliği ergeç iade eder. Agonistler, marksizme ait ekonomik belirlenimcilik ve sınıf indirgemeciliğini aşmakla marksist tarih felsefesini de aşmış olduklarını düşündüklerinden, tek başına bu eleştirel tutumlarının ve olumsallık ilkesine yapılan sık ve yoğun göndermelerin kendilerini “tarihsel”ci belirlenim ve koşullanmalardan bütünüyle arındıracağını varsaydılar. Kuşkusuz bu tür bir tarihsiz tarihselciliğin en önemli açmazı, modern liberal konjonktüre bir biriciklik ve merkezîyet atfının son derece elverişli bir aracı olarak işlev görebilmesidir.

Agonistik politikayla ilgili beşinci ve son bir sorun, hınç ve karar verilemezlik kavramlarıyla ilgilidir. Hınç ve karar verilemezlik kavramları, agonistik felsefenin çok önemli iki düğüm noktasını (deyim yerindeyse kapitone noktasını) oluşturur. Denebilir ki, bir taraftan hınç yasağıyla

koşullanan agonistik özne, diğer taraftan karar verilemezliğin yasasıyla “oluş”un dünyasına bırakılmıştır.

Agonistik retorikte karar verilemezliğe yüklenen değer ya da anlam çok fazla yoruma ihtiyaç göstermeyen görelî bir açıklık içindedir. Ancak hınç kavramı için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir, zira hınç kavramı ve bu kavramın merkezi odağına doğru çekilen kimi tartışmalı temalar çoğu durumda ancak agonistik literatürün yapıbozumcu bir okumasıyla açığa çıkarılabilir. Agonistler, hınç sorununa doğal olarak daha çok Nietzscheci bir bağlamda temas ederler ve hınca yönelik eleştirilerini varoluşsal hıncın ortadan kaldırılması gerekliliğini esas alan bir siyaset önerisiyle harmanlar. Ne var ki agonistler burada, hıncın gerçekliğini tanıma ile onu alt etme gereksinimi arasında sıkışıp kalan çelişkili bir retoriğin kurbanı olurlar. Agonistik hıncın bu dilemması, ilk kez bu çalışmada ele alınmış olan bir meseledir ve ayrı bir semptomatik okumayı hak eder. Öte yandan karar verilemezlik kavramıyla ilgili olarak da benzer şeyler söylenebilir. Agonistik politika, çağdaşı birçok postmodern kuram ya da pratik gibi önemi giderek artan belirli bir “ötekilik” kavrayışına ilişkin bir kuramdır. Şöyle ki, agonistik teoride kimliğin karar verilemez doğası/özcülüğün reddi ile asıl anlatılmak istenen noktalardan biri, farklılığın yani ötekinin karar verilemez mesihvari çoğulluğudur. Agonistler, bu “karar verilemez öteki”nin dili, yasayı, ahlakı ve öznelliği yerinden uğratmasına özel bir değer ve anlam yüklerler, çünkü onların nazarında “öteki”, kimlik ve farklılık arasındaki mücadeleyi daim kılan bir varlıktır. Ancak agonistik politika açısından asıl sorun, özellikle iktidar ile özgürleşme arasındaki “kışkırtıcı” ilişkinin de karar verilemez bir ilişki olarak resmedilmeye başlanmasında açığa çıkar. Böylesi bir karar verilemezliğin, (tıpkı Foucault için de söylenebileceği gibi) çağdaş agonizmin özgürleşme retoriğini ya da pratiğini -umulanın tam tersine- zaafa uğratabilecek tehlikeli bir salınım olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Çağdaş agonistik politikanın, irdelediği modern iktidar ya da hınç sorununun basit bir yansımasından ibaret olması istenmiyorsa belki de yapılması gereken asıl şey, karar verilemez olandan ziyade kararcılığın diline/sesine kulak vermektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKA

“...çünkü olguların “öyle olmaları” için hiçbir kesin sebepleri yoktur; başka türlü de olabilirlerdi ve bu can sıkıcı olumsuzluk, kelimenin tam anlamıyla sınırsızdır.” Hannah Arendt, Geçmişle Gelecek Arasında

1. AGONİSTİK POLİTİKANIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

1.1. Agonistik Politika² Nedir?

Agonistik terimi, Yunanca savaş, çatışma, mücadele anlamına gelen “agon”dan türetilmiş olup fiziki, psikolojik, felsefi, ideolojik vb. çatışma bağlamında polemikçi, kavgacı olma durumunu ifade etmektedir (Cevizci, 2005:25).³ Antik Yunan dramasına özgü bir kavram olarak *agon*, oyunun aksiyonunu arttıran ana karakterler arasındaki mücadele ya da gerilimi anlatmak için kullanılmıştır (Varchaver ve Moore, 2001:7). Agon, ana

² Literatürde “agonistik politika” şeklinde özgül bir kavramsallaştırmaya rastlanmaz. Post-marksist ve de post-liberal bir düşünce akımı olarak agonistik politika; “agonistik çoğulculuk”, “agonistik demokrasi” ya da kısaca “agonizm” olarak da bilinmektedir. Bu çalışmada kullanıldığı şekliyle agonistik politika ifadesi, her üç tanımlamayı da içeren ve daha geniş bir düzlemdeki düşünsel temelleri kuşatmayı hedefleyen felsefi-kuramsal bir kavramlaştırma olarak tercih edilmiştir. Başka bir deyişle, agonistik politika; çoğulcu, demokratik ve “çatışma”yı merkeze alan siyasal bir kavrayış olmakla birlikte bu çalışmada daha çok bu bileşenlere basitçe indirgenemeyecek felsefi-kuramsal bir agonizm kavrayışı sergilenmeye çalışılmıştır.

³ Bu çalışmada İngilizce kaynaklarda “agony” olarak geçen kavramın karşılığında “agon” ifadesini, yine “agonistic” olarak geçen kavramın karşılığında da “agonistik” ifadesini kullanmayı tercih ettik. Bazı Türkçe çeviri metinlerde “agonistic”in karşılığı olarak “kavgacı” ya da “tartışmacı” gibi karşılıkların kullanıldığı ve bunun kısmi bir yaygınlık kazanmış olduğu görülmekle birlikte biz bu çalışmamızda olası bir kavram kargaşasının önüne geçmek ve de terimin Antik Yunan dramasında taşıdığı özel anlamla bağlantısının görülmesini temin etmek amacıyla orjinal anlama bağlı kalacak şekilde “agonistik” ifadesini kullanmayı uygun gördük. Antik kökenlerine muvafık olacak şekilde günümüz İngilizcesinde yaygınlıkla kullanılmakta olan ve dilimize de çoğunlukla orjinal haline sadık bir biçimde “uyarlanmış” olan “agonist” (agonist), “agonistic” (agonistik), “antagonism” (antagonizma), “antagonistic” (antagonistik) ve de “protagonist” (kahraman) gibi terimlerin hepsi de “agony” (agon) teriminden türemiştir (Partridge, 2006:53). Görüldüğü üzere, agon kavramı son derece zengin anlam çağrışımları olan “teatral” bir kavramdır. Sözü edilen bu teatrallik agonistik politik tasavvur bakımından da merkezi bir anlam ve öneme sahiptir.

kahramanların sözlü bir çekişme içinde birbirleriyle karşılaşmak üzere sahnenin ortasında belirdikleri dramatik bir sahnedir. Özellikle Aristophanes'in oyunları agon'un dramatik tezahürleri için oldukça kayda değer örnekler içerir (Clarke, 1996:56).

Çağdaş anlamda agonistik politikayı, kimlikleri şekillendiren, farklı dışlama alanları yaratan ve de yeni normlar ve dâhil etme pratikleri geliştiren çeşitli tartışma ve mücadele biçimleri tarafından harekete geçirilmiş dinamik bir iktidar ilişkileri alanı olarak tanımlamak mümkündür. Bu politikayla birlikte temel ilgi, uzlaşmadan çok çatışmaya, rasyonaliteden çok duygulara, tekil olandan çok çoğul olana ve de özcülükten çok olumsuzluğa yönelmiştir (Kalyvas, 2009:15). Agonizm şu iki özellikyle yakından ilişkilidir; James Tully'nin "karşılıklı etkileşim" olarak tanımladığı "zorunlu bağımlılık" (Tully, 1999:168) ve "mücadele". Öte yandan William E. Connolly de agonizmi, "kimliğin" öteki ile, "farklılık" ile karşılaşmasıyla başlayan ikinci kötülük sorununu yatıştırmaya yönelik bir strateji olarak kavrar. Ona göre, "agonistik demokrasi" kimliğin hayat açısından gerekliliğini olumlar, onun dogma haline getirilmesine karşı çıkar ve insan yaşamının çok biçimli çeşitliliğini koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştirir (Connolly, 1995:11).

Bir düşünce akımı olarak "agonistik politika" ya da "agonizm" en saf haliyle demokrasi ile yakından ilişkilidir ve siyasal etkinliğin asli unsurları olarak mücadele ve tartışmaya merkezi bir vurguda bulunur. Agonizme eşlik eden birçok ilke ya da değer doğrudan Antik Yunan sosyo-politik dünyasından devşirilmiştir. En temel siyasal anlamıyla agonizm, kamusal meseleleri arena(lar)da tartışmak üzere halkın yüz yüze gelme, çekişme, çatışma ve müzakere etme etkinliğidir (Clarke ve Foweraker, 2005:7). Thucydides'e ait History of the Peloponnesian War'da (1954) yer alan Perikles'in cenaze töreni söylevi, Atinalıların agonistik siyasal katılıma izafe ettikleri erdemlerin çarpıcı bir tasvirini sunar. Özellikle Perikles'in şu ifadesi manidardır: "Biz Atinalılar, kendi içimizde tamamen müzakere edinceye kadar siyasal kararlar almayız". Ve yine aynı yerde Perikles, siyasette söz ve

eylemlerin birbiriyle bağdaşmaz değil birbirini tamamlayıcı olduğunu belirterek siyasetle ilgilenmeyip sadece kendi işlerine bakanların Atina’da işi olmayacağını ilan eder (Thucydides,1954:147).

Antik dönemde agon’a ilişkin sistematik ve açık bir teori geliştirilmiş değildir. Yukarıda değinilen Aristophanes’in oyunları, Thucydides’in anılan eseri ve başka bazı teatral metinler dışında klasik agonistik felsefeye ilişkin doğrudan bir rehber, bir metin ya da temel eser niteliğinde bir kaynak bulmak mümkün değildir. Bu durum çağdaş agonistik düşüncenin tarihsel kökenlerindeki belirsizliğe yönelik bazı eleştirilerin de haklılık zeminini oluşturmaktadır (Kalyvas, 2009:16). Her ne kadar klasik agonistik siyasal kavrayışın bazı temel öncülleri Aristoteles tarafından (özellikle onun yönetim biçimleri tasnifi ile) genişletilerek sonraki kuşaklara aktarılmış olsa da⁴ klasik “agonal ruh” polis’in çöküşüyle birlikte uzun süre tarih sahnesinden uzak kalmıştır. Ortaçağda İtalyan şehir devletlerinde kısa bir dönem hayattar olan klasik agonizm, Rousseau’nun 18. yy.’da radikal bir katılımcı demokrasi kavrayışı diriltme çabalarını saymazsak asıl çağdaş içerik ve anlamına 1920’li ve 30’lu yıllarda Carl Schmitt’in “siyasal” kavramı ile -özellikle onun “Siyasal Kavramı” (2006a) ve “Parlamentar Demokrasinin Krizi” (2006b) adlı eserleri- ve Hannah Arendt’in agonizmi siyasetin asli bir unsuru olarak tanımlama çabası -özellikle onun İnsanlık Durumu (2009) adlı eseri- ile kavuşmuştur. Schmitt, siyasal olanın dost-düşman ayrımına dayalı özerk bir bilme ve eyleme kategorisi olduğunu ilan etmişken Arendt’te siyaset, şeylerin

⁴ Antik Yunan’da agon’un taşıdığı en önemli ve belirgin anlamlardan biri belki de cesur, gözü pek ve kahramansı bir atılımla siyasal yaşama katılmaktır. Aslında genel olarak bu, antik dönemde erkeksi cesaret ve soyluluğa atfedilen (salt estetik gerekçelerle izah edilemeyecek) önemin doğal bir sonucudur. Siyasal yaşama katılımın en sistematik savunusunu Aristoteles yapmıştır. Yine Aristoteles’in eserlerinde siyasal katılımın içerdiği agonistik unsurlar dağınık biçimde de olsa işlenmiştir. Aristo Politika’da şöyle yazar; “Fakat şimdi düşünmeyi gerektiren iki soru ortaya çıkıyor: Birincisi, hangi yaşam tarzının -siyasete katılımın ve aktif yurttaşlık yaşamının mı, yoksa bir yabancının yaşam tarzının mı, siyasal ortaklıktan uzaklaşmanın mı- daha çok arzu edilir olduğudur. İkincisi, -ya devlete aktif katılımın herkes için arzu edilir olduğu varsayımı ya da bu katılımın çoğunluk için arzu edilir olmasına rağmen bazıları için arzu edilmez olduğu varsayımı altında- hangi devlet kuruluşu ve örgütlenmesinin en iyi olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkindir. Ancak siyasal inceleme ve tartışmanın işi olan asıl soru, birey için neyin arzu edilir olduğu sorusu değil de, ikinci soru olduğundan ve şu anda ele almakta olduğumuz siyasal inceleme olduğundan, ilk soru tali bir mesele olarak addedilmeli ve ikinci soru siyasal araştırmanın işi olmalıdır” (Aristotle, 1959:539-541). Ayrıca yine bkz. age. II. Kitap s. 173-275.

dünyasına değil, insanların dünyasına, insanlararası dünyaya ait bir eylemsellik olarak kavranmıştır. Yine Arendt'e göre bu eylemsellik ya da diğer bir deyişle bu agonistik etkinlik, insan özgürlüğünün ve biraradalığının araçsal bir unsuru değil, doğrudan bu özgürlük ve biraradallığı mümkün kılan asli oluşturucu unsurdur (Arendt, 2009:57-58; 260-261).

Çağdaş agonistik düşüncenin klasik agonizmin Helenistik özelliklerden arındırılmış (de-Hellenization) bir versiyonuna tekabül ettiğini düşünen Andreas Kalyvas, klasiklerin agonizmi ile postmodernlerin agonizmi arasında dört temel ayrımın mevcudiyetinden söz eder. Birincisi, postmodern agonizm, somut bireyler ve onların narsistik dürtüleri yerine “çatışan kimlikler” ya da “birbirine muhalefet eden hegemonik projeler” üzerinde odaklanır. İkincisi, postmodern agonizmde erkeklığın güçlü çağrışımları ve erkeksiliğe ilişkin estetik ihmal edilmiş ve bunun yerine oyunsuluk, erdemlilik, eylemek ve oyun oynamak temaları üzerine daha çok vurgu yapan dışavurumcu agonistik bir öznellik ikame edilmeye çalışılmıştır. Üçüncüsü, antik mücadelenin somut çıktısı ve de agon'un nihai amacı (telosu) olan “bir kimsenin hasmını yenmek suretiyle kazanması” olgusu büyük ölçüde yerini “iktidar ilişkilerinin, sabit kimliklerin ve kapalı anlamların kesintiye uğratılması, ters yüz edilmesi ve sonsuz bir çekişmeye sahne olması” şeklinde daha soyut bir amaca bırakmıştır. Dördüncüsü ve son olarak agonizmin kazanım ve yararları da değişime uğramış, yücelik, izzet ve itibar için mücadele anlamı taşıyan olumlu anlamdaki klasik agonun yerini daha çok liberal normatif söylemlerle ilişkili addedilen rasyonel konsensüs, müzakere, tarafsızlık ve soyut evrenselcilik şeklindeki siyasal karşıtı değerlere karşı tepkisel bir direniş zihniyeti olarak olumsuz bir agon kavrayışı almıştır (Kalyvas, 2009:31-33).

Görüldüğü üzere, değer çoğulculuğu, olumsuzluk, konsensüse yönelik giderilemez kuşku, temelcilik karşıtlığı, evrensel olan karşısında tikelin savunusu ve kıyaslanamazlık gibi kimi postmodern değer ya da ilkelerin benimsenmesi çağdaş agonizmin şekillenmesinde son derece etkili olmuştur. İnsan eyleminin üzerinde temellendirileceği tekil, rasyonel, sistematik ve temelci ilkeler arayışında olan araçsalçı Aydınlanma perspektifinden

uzaklaşma, beraberinde çeşitlilik ve kıyaslanamazlığın tanınmasını ve birbiriyle uyumlu olmayan ve hatta çatışan hayat tarzlarının varlığının tanınması zorunluluğunu getirmiştir (Gray, 1995). Bu gelişmelerin bir sonucu olarak postmodern ya da yapısalcılık sonrası yaşam dünyamızda bir dizi çözümsüz gerilim ve çelişkinin mevcut olduğu ve bunların biçimsel, rasyonel, ya da entelektüel bir kararcılıkla nihai bir çözüme kavuşturulmasının imkânsız olduğu yaygınlıkla kabul edilir hale gelmiştir. Dolayısıyla, müzakere, tartışma ve mücadele kavramları artık günümüz demokrasisinin merkezinde yer almaktadır.

Çağdaş agonistik politika, özellikle 80’li yıllardan itibaren yeni toplumsal hareketlerin gelişmesiyle birlikte öne çıkan ve asıl olarak liberal demokrasiyi derinleştirme hedefinde olan radikal demokrasi⁵ akımının iki bileşeninden biridir. Jürgen Habermas ve John Rawls gibi düşünürlerin temsil ettiği müzakereci demokrasi anlayışından farklı olarak başta Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe olmak üzere William Connolly, James Tully ve Bonnie Honig’in -aynı zamanda kısmen Sheldon Wolin’in- temsilcisi olduğu agonistik demokrasi, rasyonel bir konsensüs arayışına köklü bir şekilde cephe alan radikal bir demokrasi anlayışı geliştirmiştir. Özellikle demokrasinin radikalleştirilmesi bağlamında Laclau ve Mouffe tarafından Hegemonya ve Sosyalist Strateji’de (2001) geliştirilen vizyon oldukça esin verici etkiler uyandırmıştır. Onlara göre, bir demokraside her çözüm kısmi ve geçicidir. Demokrasinin radikalleştirilmesi, doğru ve saf anlamda radikal bir demokrasi geliştirilmesi anlamına gelmez, aksine onun radikal karakteri, demokrasiyi

⁵ Radikal demokrasi kavramı ilk kez C.B. Macpherson (1977) tarafından formüle edilmiştir. Radikal demokratik modellere esin veren temel sorun, liberal demokratik yönetimin daha demokratik kılıp kılınamayacağı ve şayet bu mümkünse bunun nasıl başarılacağıdır. 1960 ve 70’lı yılların başlarında Macpherson’un bu sorulara yanıtı, katılımcı bir demokrasi modeli geliştirmek şeklinde olmuştur. Aslında onun kritik katkısı, özellikle liberalizm ile demokrasi arasındaki olumsal/kırılgan ilişki ya da eklemlenmeyi ilk kez kavramsallaştırmış olmasıdır (Clarke ve Foweraker, 2005:724). Demokrasinin radikalleştirilmesi konusunda çağdaş agonizme etki eden temel figürlerden biri de Claude Lefort (1986)’tur. Lefort, modern demokratik düzenin temel özelliğinin “iktidarın yerinin” doğası gereği “boş bir yer” olmasında yattığını öne sürmüştür. Aslında bu fikir, siyasal düzenin dünya aşırı bir temelinin olmadığını ilan eden kurucu Aydınlanma ilkesinin radikalize edilmiş bir versiyonudur. “Kesinlik işaretlerinin yokoluşu” temasıyla birlikte bu tema, Laclau ve Mouffe’un **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**’deki (2001) yaklaşımlarının temel esinleri arasında yer almıştır.

ancak onun radikal imkansızlığını dikkate alarak koruyabileceğimiz fikrinde yatmaktadır (Laclau ve Mouffe, 2001:287-293; Laclau, 2003:129). Benzer şekilde Connolly de Michel Foucault'nun izinden giderek demokratik siyaseti, yönetme ile doğallaştırılmış kimliklerin tersyüz edilmesi arasındaki gerilim ya da verimli belirsizlik alanı olarak tanımlamıştır. Ona göre, demokrasi ancak bu gerilim ve belirsizlik canlı tutulduğu sürece gelişir (Connolly, 1993:208).

Çağdaş agonistik kuram, adeta kendi tanımında yer alan agonal cepheleşmeyi yansılayacak şekilde muarızlarıyla (özellikle Jürgen Habermas ve John Rawls) deyim yerindeyse göğüs göğüse tartışmayı öne alan bir gelişim sergilemiştir. Dolayısıyla keskin bir konsensüs eleştirisinin çok daha ötesinde normatif bir agon tasavvurunun siyasal-toplumsal içerikleri üzerinde durulması, daha özgül olarak söylemek gerekirse örneğin agonistik bir demokrasi teorisi geliştirilmesi gibi konulardaki gelişmeler henüz başlangıç safhasındadır. Genel hatları itibarıyla bir değerlendirme yapıldığında; çağdaş agonistik düşünce dünyasının Kıta Avrupası düşünce geleneği ile Anglo-Sakson düşünce geleneği tarafından ikiye bölündüğü söylenebilir. Gerçekten de Laclau ve Mouffe'un felsefi temelleri daha çok sorgulayan ve daha eleştirel bir tavır geliştiren agonizmlerinin karşısında Connolly, Honig ve Tully'nin agonizmlerinin Anglo-Sakson düşünce geleneğinin izinde daha pragmatik bir yaklaşım sergileyen ve agonizme yönelik en çok tekrarlanan temel eleştiriye de göğüslemek istercesine normatif temeller üzerinde daha çok duran bir kavrayışı esas aldığı görülür. Kuşkusuz yapılan bu ayırım, iki grubun kuramsal yaklaşımlarındaki bazı ton farklılıklarını yersiz şekilde abartma ve bu farklılıkları modern felsefeye uzun süre hâkim olmuş olan yerleşik bir gelenek farklılaşmasına indirgeme riski taşımaktadır. Halbuki kabaca bu düşünürlerin de içinde yer aldığı postmodern felsefi paradigma tam da sözü edilen bu gelenek farklılaşmasını aşmayı hedeflemiş değil midir? Tek başına Connolly, Honig ve Tully'nin her biri Kıta Avrupası düşünce geleneğinin güçlü isimleri arasında yer alan Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Jacques Derrida, Ludwig Wittgenstein, Gilles Deleuze gibi düşünürlerle yönelik yakın ilgileri ve de normatif temelden yoksunluk

eleştirisinin sadece Laclau ve Mouffe'a değil esasen bir bütün olarak çağdaş agonistik düşünceye yöneltilmiş olması olgusu aslında yukarıdaki ayrımı şüpheli hale getirmeye yetecek son derece kritik ayrıntılardır. Burada dikkat çekilmek istenen asıl nokta, agonistik düşüncenin çağdaş figürleri arasında tanık olunan belli başlı ayrım ya da nüansların bu figürleri besleyen düşünce gelenekleriyle bağlantısının -her ne kadar bu bağlantıyı şüpheli hale getirecek yeterli kanıt bulunsa da- her şeye rağmen gözden kaçırılmaması gerektiğidir.

Çağdaş agonistik düşünceyi farklı sınıflandırmalar altında incelemek mümkündür. Yukarıda değinilen ayrıma paralel bir şekilde Connolly'nin agonistik radikal demokrasi anlayışı ile Laclau ve Mouffe'un antagonistik radikal demokrasi anlayışı arasında genel bir ayrım yapılagelmiştir.⁶ Bu ayrıma göre, her üç düşünür de demokratik siyaset için farklılığın, yerinden etmenin ve istikrarsızlaştırmanın merkezi olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte Connolly daha çok agonistik saygı ve etik duyarlılığa vurgu yapan bir yaklaşım sergiler. Buna karşılık Laclau ve Mouffe ise, etik mülahazaları siyasete bağımlı kılacak antagonizmaların ve siyasal sınırların inşa edilmesi gereği üzerinde odaklanırlar (Clarke ve Foweraker, 2005:728).

Öte yandan Andrew Schaap, birbirini karşılıklı olarak dışlayan üç agonizm kavramsallaştırmasından söz eder: pragmatik, dışavurumcu ve stratejik. Buna göre, agonizmin normatif önemi konusunda Mouffe tarafından

⁶ Agonistik ve antagonistik kavramlarına ilişkin olarak siyasal olanın kavranışı ve şiddetin/çatışmanın/savaşın konumu bakımından çok daha genel ve felsefi düzeyde bir ayrım Necati Polat tarafından yapılmıştır. Polat, "siyasal olanın reddini" içeren liberal tasavvura ilişkin Mouffe yorumu üzerinden giderek -ki Mouffe'a göre siyasal olan, toplumsal etkileşimin merkezinde yer alan bir iktidar, çatışma ve antagonizma alanına işaret eder (Mouffe, 2010a:11)- kurucu, meydana getirici şiddetin doğasına ilişkin iki farklı anlayışın mevcudiyetinden söz eder. İlk anlayış, Zizek'in de içinde yer aldığı Lacan ve Marx'tan Hegel'e kadar uzanan bir gelenek içinde çatışma ve şiddetin merkeziliğini benimseyen "şiddetli bir antagonizma ve doğrudan savaş" anlamında bir siyaset nosyonu geliştirmiştir. Liberal gelenek içindeki yeri tartışmalı olan Mouffe'un konumunun örneklediği ikinci anlayış ise, epistemoloji ile ontolojiyi uzlaştırmaya veya ontolojiyi epistemoloji yoluyla evcilleştirmeye çalışan bir "agonizm ya da yatıştırılmış savaş" nosyonu geliştirmiştir. Polat, siyasal olanın geri dönüşünü ilan eden ve dost/düşman karşıtlığını siyasetin tanımlayıcı özelliği olarak gören Carl Schmitt ile Herakleitosçu savaş nosyonunu meydana getirici şiddet (polemos) olarak yorumlayan Martin Heidegger'i de ilk anlayışın temsil ettiği şiddetli antagonizma ile ilişkili görür. Öte yandan Arendt, Connolly, Mouffe ve Honig ise ikinci anlayışın temsilcileridir (Polat, 2010:337-339).

öne sürülen pragmatik argümanların iki boyutu vardır. Agon, bir yandan sağ ile sol arasında açık bir tercih yapmayı mümkün kılarak siyasete katılmayı teşvik eder, dolayısıyla agonizm canlı bir demokrasi için gereklidir. Dahası, agonizm siyasal girişimler için meşru bir rehber olarak ve siyasal olanın siyasal aşırılık kisvesinde geri dönüşüne karşı koruma sağlayarak potansiyel antagonizmaları dağıtmaya hizmet eder. Connolly tarafından örneklenen dışavurumcu agonizm ise, özgürlük ve çoğulluğun yaşatılması ve baskıcı olarak deneyimlenebilecek toplumsal kimliklere karşı direniş gösterilmesi hususlarında mücadelenin sahip olduğu değer üzerinde durur. Agon burada toplumsal birliğe yönelik homojenleştirici dürtüye karşı koyan ve çoğulluğun gelişip serpilmesini olanaklı kılan farklılıkların hiçbir zaman sona ermeyen bir oyunu olarak kavranır. Son olarak, Jacques Ranciere⁷ tarafından savunulduğu şekliyle stratejik agonizm, mücadeleyi toplumsal dışlamanın üstesinden gelmeye yönelmiş bir şey olarak kavrar. Böylece agon, birlikte yaşayan yurttaşlar arasında değil, fakat birinci sınıf yurttaşlar ile ikinci sınıf yurttaşlar arasında, dâhil edilenlerle dışlananlar arasında açığa çıkar ve bunlar arasındaki toplumsal eşitsizlikleri yok etmeyi amaçlar (Schaap, 2009:1-2).

⁷ Ranciere'in çağdaş agonistik düşünce içinde yer alıp almadığı tartışmalıdır. Çağdaş agonizmin "siyasal" olana atfettiği merkezi önem ile antagonizma, farklılık ve dışlama gibi kavramlara yapmış olduğu kritik vurgular dikkate alındığında, siyasal olanı pay sahibi olmayanların ve dışarıda bırakılanların perspektifinden kavrayan, dikkatleri dışlamadaki şiddet üzerine çeken Ranciere'i agonist addetmemek son derece güçtür. Ancak Althusser'in öğrencisi olan Ranciere'in marksist toplumsal dikatomi anlayışına bağlı kalması ve Connolly, Mouffe, Honig ve Tully gibi çağdaş agonizmin daha doğrudan temsilcilerinin liberal demokrasiye vazgeçilmez bağlılıkları aralarındaki ortaklığa koyu bir gölge düşüren köklü farklılıklardır. Bu köklü farklılıkları dikkate alarak bu çalışmamızda Ranciere'i çağdaş agonistik politikanın bir figürü olarak değil, daha geniş düzlemde radikal bir demokrasi kavrayışının eleştirel bir siması olarak ele almayı uygun gördük. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Siyaset Üzerine On Tez'in ilkinde Ranciere, kendi siyaset kavrayışını, "katıksız siyaset" ve "siyasetin geri dönüşü" gibi son zamanlarda yaygınlık kazanmış olan kimi agonistik/Arendtçi okumalardan özenle ayırt etmeye çalışır. Ranciere'e göre katıksız siyasete yönelik övgü, pratikte, siyasal iyilik faziletini, uzmanların aydınlatığı oligarşik hükümetlere tahvil eder. Siyasal olanın bu şekildeki bir sözde arındırılması, evcil ve toplumsal zorunluluktan kurtarılması, siyasal olanın basitçe ve katıksızca devletsel olana indirgenmesiyle aynı kapıya çıkar (Ranciere, 2007:140). Siyaset Üzerine On Tez'in dokuzuncu ve onuncu tezlerinde Ranciere bu temayı etkili bir şekilde yeniden işler (2007:155-157).

1.2. Temel Düşünsel Miras

Çağdaş agonistik düşünce, temel düzeyde Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Michel Foucault ve Antonio Gramsci'den oluşan düşünsel bir miras üzerine oturur. Bunlardan Nietzsche ve Arendt'in⁸ katkısı aşağıda göreceğimiz üzere son derece kritiktir. Foucault'nun iktidar ve özgürlük çözümlemesi ile kişisel yaşantının iktidara karşı bir direniş estetiği olarak var edilmesi yaklaşımı da çağdaş agonistik düşünce üzerinde son derece etkili olmuştur. Gramsci'nin agonizm üzerindeki katkısı ise daha çok Laclau ve Mouffe üzerinden hegemonya kavramsallaştırması ve post-marksist bir tema olarak ekonomik belirlenimciliğin reddedilmesi ile sınırlıdır. Sözü edilen bu temel figürlerin çağdaş agonizme katkısını daha iyi kavrayabilmek adına bir benzetme yapmak gerekirse; Nietzsche'nin çağdaş agonizmin "ruh"una tekabül ettiğini, Gramsci'nin çağdaş agonizmin toplumsal ve siyasal stratejisine kılavuzluk ettiğini, Foucault'nun agonistik özne konumlanmalarının ve antagonistik bağımlılıkların çoğulluğuna karşılık geldiğini ve son olarak Arendt'in de agonistik toplumsal kurgunun siyasal sözlüğünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çağdaş agonistik politikaya derinlemesine etki eden düşünürlerin bu isimlerden ibaret olmadığına kuşku

⁸ Agonistik düşüncede vazgeçilmez bir yeri olan Arendt'i bu çalışmada çağdaş agonistik düşüncenin doğrudan bir temsilcisi olarak değil, bu düşünceyi klasik agon ile yaptığı bağlantı aracılığıyla doğrudan besleyen bir ana figür olarak ele almayı tercih ettik. Aslında Arendt'in konumu bakımından bu ikisi arasında ayırım yapmak son derece güçtür. Kavrayışımıza rehberlik eden şey, Kalyvas'ın Nietzsche ve Arendt'i son iki klasik agonist olarak betimlemesidir (Kalyvas, 2009:16). Arendt'in agonistik bir siyaset savunusunda bulunduğu hususu kuşkudan uzaktır. Dana Villa'ya göre çağdaş agonistler, -yani kabaca temel siyasal kavramların "tartışılabilirliği" ile adalet ve tanınma için çağdaş mücadelelerin kesintisiz ve sınırsız karakterini vurgulayanlar- Arendt'in faal siyaset anlayışını takdirle karşılarken onun dar anlamda "seçkinci" karakterini reddederler. Bununla birlikte Arendt'i çağdaş agonistlerden ayıran en temel yön, onun agonistik ethosun gayri şahsiliğine vurgu yapmasıdır (Villa, 1999:7,110). Öte yandan yine Villa, "yerel" siyasal eylemi takdir etmesine karşılık Arendt'in "radikal veya "doğrudan" demokrasi taraftarları arasında sayılamayacağını belirtir. Villa'ya göre, Arendt'in totalitarizm deneyimi, onu dünyevi kurumlar ve yasal çerçevelerin önemi üzerinde güçlü bir şekilde vurguda bulunmaya yöneltmiştir. Dünyevi kurum ve yasal çerçevelerin siyasal eylem ve katılımın enerjileri için belirli bir alan sağladığı aşikârdır, fakat bunların aynı enerjileri sınırladığı da bir gerçektir. Siyasal özgürlük, yalnızca "dünyevi hünerin" Kurucular tarafından yaratılan kurum türleriyle desteklenmiş olduğu yerlerde yaşama umuduna sahiptir. Bu nedenle, her ne kadar Arendt Amerikan "devrimci ruhu"nu, genel olarak özgürlüğü şahsi mutluluk arayışıyla denk tutmayı benimsemiş bir siyasal kültürün "yitik hazinesi" olarak görse de, Amerikan Anayasasını bununla hiç suçlamaz. Nitekim Villa'ya göre Arendt, her şeyden önce "sürekli devrim"in oradaki en yıkıcı ve yararsız siyaset biçimi olduğunu gayet iyi bilmektedir (Villa, 2006:13; Arendt, 1990:215-281).

yoktur. Bunların dışında Jacques Derrida, Ludwig Wittgenstein, Jacques Lacan, Gilles Deleuze gibi isimler de çağdaş agonizm üzerinde son derece etkili olmuştur. Özellikle agonizmin çağdaş temsilcilerinin tümünü ortaklaşa bir biçimde etkilemiş olan Derrida (özellikle kurucu dışsal, karar verilemezlik gibi temalar) ve Wittgenstein'in (özellikle bir kuralın yorumu ve dil oyunları teması) katkıları son derece önemlidir.

Çağdaş agonizmin temel düşünsel mirasını ayırt etmek adına Honig tarafından geliştirilen bir sınıflandırma oldukça aydınlatıcı/tayin edici bir çerçeve çizer. Honig'in sınıflandırması, erdemi (virtue) esas alan siyasal teoriler ile yeteneği (virtu)⁹ esas alan siyasal teoriler arasındaki ikili bir ayrıma dayanır. Honig'e göre, çatışma ve kimlik politikasının yerine yönetimi koyan

⁹ Honig, yetenek/erdem (virtu/virtue) ayrımının Aristoteles ve Machiavelli'yi akla getirdiğini ancak kendisinin bu ayrımı doğrudan Nietzsche ve Arendt'ten -ve kısmen de Machiavelli'den- yola çıkarak geliştirdiğini belirtir (Honig, 1993:2-3; 67-69). Gerçekten de yetenek/erdem (virtu/virtue) ayrımının modern siyasal teoride ilk akla getirdiği düşünsel köken Machiavelli'nin yetenek/talih (virtu/fortuna) ayrımıdır. Dolayısıyla Honig'in yetenek/erdem ayrımını Machiavelli'nin yetenek/talih ayrımının bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Machiavelli için yetenek (virtu) ve yazgı ya da talih (fortuna), iktidarı ele geçirmenin birbirinden farklı iki yolunu belirler. İktidar ya "virtu" yoluyla ya da "fortuna" yoluyla elde edilir, kimi zaman bu iki ögenin bir karışımının etkili olduğu durumlar da söz konusudur (Machiavelli, 1994:58-61). L. Köker ve M. A. Ağaoğulları'nın ifadesiyle; "Machiavelli; insan yaşamını belirleyen iki öge olarak bu kavramları kullanmakta, insanın kendi yeteneklerini yaşama geçirme güçlerinin toplamını güç, beceri, yetenek, yiğitlik, cesaret anlamlarında *virtu*, insanın kendi iradesi dışındaki güçlerin belirlediği oluşumları ise, şans, yazgı, talih anlamında *fortuna* kavramı ile ifade etmektedir" (Ağaoğulları ve Köker, 1991:176). Görüldüğü üzere, Machiavelli'nin yetenek/talih (virtu/fortuna) ayrımı ile Honig'in yetenek/erdem (virtu/virtue) ayrımı oldukça yakın anlamlara sahiptir. Bununla birlikte bu kavramlar Türkçeye çevrilirken söz konusu kavramların sahip olduğu etimolojik zenginliklerin aktarılmasındaki güçlükten de söz etmek gerekir. "Virtu" ve "virtue" kelimeleri Latince "erkek", "müstesna erdem ve yeteneklere sahip olan erkek", "cesaret ve kararlılık gibi erkeksi niteliklere sahip olan kişi", "kahraman" ve "savaşçı" gibi anlamlara gelen "vir" kelimesinden türemişlerdir (Glare, 1968:2069-2070; Partridge, 2006:3708-3709), yani bu kelimeler eş kökenlidir. Dolayısıyla aralarında koyutlanmış olan karıştığa rağmen bu kelimeler oldukça yakın anlamlara sahiptir. Jean-Louis Labarriere bu konuda dikkatimizi önemli bir noktaya çeker: "Gerçekten de ahlaksal erdeme karşı siyasal erdemi tanımlamak amacıyla *virtu* sözcüğünün kullanılması yaygınsa da ve ahlaksal anlamda anlaşılmadığından, daha çok bir etkinlik sorununa gönderme yaptığından *virtu*'nun *virtus*'tan ayrı düşünülmesi gerekiyorsa da bu *virtu*'nun Eskilerin özgürlük tutkusuyula ilişki kurma olanağı sağladığını da unutmamak gerekir" (Labarriere, 2011:307). Ayrıca şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, gerek etimolojik anlamda gerekse de semantik anlamda *virtu*, *virtue*'den doğar, ancak bu anlam zenginliğini Türkçede verebilmek son derece güçtür. Siyasal kurama ilişkin Türkçe çevirilerde "virtue" kelimesinin erdem, fazilet ve asalet gibi yerleşmiş karşılıkları bulunmaktadır. Bu karşılıkların orijinal anlamı büyük ölçüde yansıttığı söylenebilir. Fakat aynı şeyi Türkçeye daha çok yetenek, beceri gibi karşılıklarla çevrilen "virtu" kelimesi için söylemek mümkün değildir, zira bu kelimenin enerji, cesaret, canlılık ve kahramanca duruş gibi eril anlamları içeren oldukça zengin epik anlamları bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda tam karşılığı olmasa da "virtu" kelimesi için -biraz da kaçınılmaz nedenlerle- "yetenek" karşılığını kullanmayı uygun gördük, ancak okur burada işaret edilen zengin anlam çağrışımlarını dikkate almalıdır. Virtu ve virtus meselesine ilişkin olarak "erdem" başlığı altında daha fazla ayrıntı ve tartışma için bkz. Jean-Louis Labarriere "Erdem" (2011:305-312).

ve hukuki çerçeveyi siyaset ve siyasal teorinin görevi addeden teoriler, erdemi (virtue) esas alan siyasal teorilerdir. Bunun karşısında yer alan ve siyaseti, siyasal çatışmanın daimiliği adına, idari ve hukuki çerçevenin birleşme ve kapanımlarına karşı koyan yerinden uğraticı bir deneyim olarak kavrayan teoriler ise yeteneği (virtu) esas alan siyasal teorilerdir. Honig; Immanuel Kant, John Rawls ve Michael Sandel gibi düşünürleri, birinci gruptaki siyaseti yerinden uğratan (displacement) erdem teorisyenleri olarak görür. Bunun karşı alternatifini oluşturan ve Nietzsche ve Arendt gibi düşünürlerin oluşturduğu ikinci grup ise siyaseti merkeze alan bir perspektif sunarlar. Bu perspektifte, agonistik çatışma takdir edilir ve siyasetin yönetimle tanımlanması veya özdeşleştirilmesine yönelik çabalar agonu tasfiye etmekle suçlanır (Honig, 1993:2).

Yine Honig'e göre siyasetin erdem (virtue) teorisyenleri, dünya ve benliğin kendi savundukları düzen ve öznellik kavrayışlarına karşı olmadığını aksine dünya ve benliğin bu kavrayışlarca teşvik edildiğini ve tamamlandığını varsayarlar. Bu varsayım, ancak kendi öngördükleri doğruluk ilkelerinin ve yerleşik adil kurumların -ki bu kurumların adil olma vasfı ya özgül (rasyonel) bir perspektiften doğrulanabilir görünür ya da adalet, anlam ve değere ilişkin daha geniş bir topluluğa üye olma hakikatine tevdi edilir- benimsenmesi durumunda modern büyü bozumunun, yabancılaştırmanın, acının ve zalimliğin azaltılabileceğine ilişkin inançlarını kuvvetlendirir. Erdem teorisyeni, kendi teorisinin diğer teorilerin neden olduğu uyumsuzlukları gidereceğine ya da nihai bir çözüme kavuşturacağına dair yanlış bir kanıya sahiptir. Bu teorisyenlerin her biri kapanımı arzular ve siyasete bu kapanımı sağlayacak ve sürdürecektir bir olgu gözüyle bakarlar. Ne var ki bu tür varsayım, amaç ve arzularıyla erdem teorisyenleri, benliğin özneye dönüşümünü kaplayan fazlalığı tasfiye etmek ve kesintiye uğramayı (disruption) siyasetten dışlamak suretiyle siyasal düzenlemelerden direnişi ve öznellikten de mücadeleyi yok etme eğilimi içine girmiş olurlar. Halbuki siyasetin yetenek (virtu) teorisyenleri için siyasal kurumlarla kimlik ya da özne oluşumu arasında bir denklik bulunmamaktadır; her siyaset kendi bakiyelerini (remainders) içerir ve görelî

olarak teşvik edici ve güçlendirici olanlar dahil olmak üzere her siyasal uzlaşım direnişler doğurur. Siyasetin daimi olarak üretilen bu bakiyeleri adınadır ki, yetenek (virtu) teorisyenleri, siyasal çatışmanın daimiliğini güvence altına almayı öncelikli olarak hedefler (Honig, 1993:3).

Honig'in deyimiyle bir yetenek (virtu) teorisyeni olan Nietzsche¹⁰, Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de (2010a) her eylemin ardında bir özne kurgusuyla özneyi oluşun dünyasının dışına iten köle ahlakını sorgular. Özneyi eyleminden bu şekilde ayırmakla "köle" veya hınç duygusuna sahip insan, kim olduğumuzun eyleme biçimimizden bağımsız olduğu inancını yerleştirmiş olur. Köle için kimliğin eylemden önce gelmesi ve ondan ayrı durması oldukça rahatlatıcıdır. Bu onun kendini yaratmasını ya da gerçekleştirmesini sağlamaktan çok eylemek ve seçim yapmak için kendi iktidarsızlık ve yeteneksizliğini sergilemesini sağlar. Dünyanın dışına itilen özne anlayışını esas alan köleci yanılgıya karşı Nietzsche, eylemenin, etkimenin ve oluşun ardında bir varlığın bulunmadığını, öznenin eyleme iliştilmiş bir kurgudan ibaret olduğunu ve eylemin her şey demek olduğunu haykırır. Nietzsche'nin ifadesiyle;

"Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir -üstelik tam da bu dürtüden, istemeden, etkiden başka bir şey değildir; yalnızca, bütün etkileri, neden ve sonuçlarla, "özneyle" şartlanmış bir şey olarak kavrayamayan ve kavramayan dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanlışlarının) ayartmasıyla, başka türlü görülebilir. Nasıl halk yıldırımı, şimşekten ayırıp, şimşeğe bir eylem, yıldırım denen bir öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini

¹⁰ Çağdaş agonistik düşünce genel itibariyle pozitif bir Nietzsche yorumuna dayanır. Nietzsche'deki kimi nihilistik temaların dışlandığı bu yorumda Nietzsche, değerlerin terk edilmesine çağrıda bulunan put kırıcı kimliğinden ziyade (genç Nietzsche) değerlerin yeniden değerlendirilmesine çağrıda bulunan Zerdüş kimliğiyle (olgun Nietzsche) öne çıkar. Bu pozitif Nietzsche yorumu, Nietzscheci projenin üç önemli özelliğine dikkat çeker. Buna göre ilk olarak Nietzsche, kendi projesinin insan türünü (veya en azından bazılarını) hastalıktan uzaklaştırarak iyileştirebileceğini umut eder. İkincisi, Nietzsche bugün evrensel, aşkın ve doğru kabul edilen değerlerin köklerini, bu değerlerin gerçekte şarta bağlı ve kısmi olduklarını göstermek suretiyle iyileştirir. Bu iyileştirme nostaljik değildir; takipçilerini geçmişe değil, ileriye, iyinin ve kötünün ötesine götürür. Üçüncüsü ve son olarak Nietzsche'nin soykütüksel iyileştirmeleri, dilin, tüm ahlaki değerlerin ve de esasen tüm değer sistemlerinin daimi bir yeniden yorumlamanın konusu olduğunu gösterir (Honig, 1993:42-45).

ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında “varlık” yoktur; “eyleyen” eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir” (Nietzsche; 2010a:59).

Eylemek, özgürlük ve oluş arasında kurulan bu Nietzscheci bağ çağdaş agonistik düşüncenin felsefi temellerinin adeta özet bir tasvirini sunar.¹¹ Bu Nietzscheci tema, Arendt’in İnsanlık Durumu’nda (2009) dile getirdiği öznenin konuşma ve eylemde dışlaşması temasıyla ve “agonal ruh” a yaptığı vurguyla anlatmaya çalıştığı şeyle hemen hemen aynıdır. Arendt, adeta Nietzsche’yi tekrarlayarak konuşmanın ve eylemenin insan özgürlüğüyle ilişkisini şu şekilde anlatır:

“İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür, öyle ki her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Bu benzersiz kişi için, kendisinden önce kimsenin var olmadığını (bile) söylemek mümkündür. Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğruluk durumunun somutlanması demektir; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir (Arendt, 2009: 261).

Görüldüğü üzere, Nietzsche ve Arendt ortak bir şekilde görünümünün ardına bir hakikat yerleştiren, özneyi dünyanın dışına iten ve onu

¹¹ Çağdaş agonistik düşünceyi şekillendiren Nietzscheci temalar oldukça zengin ve çeşitlidir. Agonistik düşüncenin günümüz temsilcileri arasında Nietzscheci temalar üzerinde en çok çalışan ve dolayısıyla Nietzsche’den en çok etkilenen Connolly’dır. Connolly kendisiyle yapılan bir röportajda, düşüncesini etki altına almış olan belli başlı Nietzscheci temaları şu şekilde sayar; Nietzsche’nin oluş olarak zaman kavrayışı, çok sayıda soyluluk arasında pozitif bir ilişki olarak soyluluk, hıncın (resentment) kültürel tehlikeleri, mesafe pathosu, düşmanın manevileştirilmesi, oluş dünyasında varlığa duyulan şükran, trajik olasılık, kendi deneme tahtan olmak, etik yaşamda varoluşsal olumlamanın yeri, farklılığın eşitsizlikten çok “eşitlik dışılık” olarak kavranması, ahlakın gayri ahlakiliği, doğaya ilişkin hem mekanik hem de organik kavrayışların yetersizliği ve varlık ile oluş arasında kritik anlarda meydana gelen bükülmeler (Wenman, 2008a:6). Ayrıca geçerken belirtmek gerekir ki, Nietzsche’de merkezi bir yeri olan “sürekli yeni güçlerin ortaya çıkışı” teması da Connollyci materyalist ontolojinin, onun ontolojiyle siyasetin ayrıştırılamaz olduğu fikrinin temel esin kaynağı olmuştur (Connolly, 1993b:1; 2001:592; 2002:57). Kısaca ifade etmek gerekirse, Nietzsche’deki “oluşa anti-teistik derin saygı ve hürmet” ile “yaşamın bolluk ve zenginliğine” yapılan vurgu Connolly’nin etik-siyasal projesinin temelini oluşturur.

yapabileceği şeyden ayıran “köleci” eğilimi reddederler. Onlara göre, özgürlük ne eylememek seçeneğinde bulunur, ne de kimlik eylemden önce gelen, ondan ayırt edilebilir olan bir şeydir. Bu ortaklığa dikkat çeken Villa’nın yorumuyla, sadece eylem halindeki kişi özgürlüğü bilebilir ve aksi durumda dağılıp parçalanacak olan benlik sadece edim (performance) aracılığıyla bir araya gelip kendi birliğini sergileyebilir. “İnsanlar, Nietzsche’nin söyleyebileceği gibi, kimliklerini eylem yoluyla ve farklı bir eylem tarzını gerçekleştirmek suretiyle edinirler. Bireylerin kimliklerini kahramansı eylemle ifşa ettiklerini söyleyen Arendt de paralel bir noktaya değinir” (Villa, 1996:85-86).

Arendt’in üç temel insani etkinlik tarzı olarak iş, emek ve eylem arasında yaptığı ayırım ve bu etkinlik tarzlarından -belleğin ve tarihin koşulu olarak- sadece eyleme izafe etmiş olduğu ayrıcalıklı konum çağdaş agonistik düşüncenin temel aksiyomlarından birini oluşturur. Öyle ki çağdaş agonistlerin siyasal olana atfettikleri kurucu öncelik ve siyaset dışındaki diğer toplumsal/ekonomik etkinlik tarzlarına yönelttikleri ikincil (ve kimi zaman küçümseyici) bakış esin ve kaynağını büyük ölçüde *vita activa*’nın unsurları olarak iş, emek ve eylem (Arendt, 2009:35) arasında yapılan bu Arendtçi ayırımdan alır.¹² İnsanlık durumuna temel teşkil eden üç etkinlik tarzının fenomenolojik bir çözümlemesini yapma gayreti içinde olan Arendt’in politik sözlüğünde; “emek”, bir hayvan olarak insanın biyolojik yaşamına, “iş”, insanların yeryüzünde inşa ettikleri nesnelerin yapay dünyasına ve “eylem”

¹² Arendt’in özel ve kamusal ya da toplumsal ve siyasal alanlar arasında yaptığı tartışmalı ayırım -ki bu ayırım aynı zamanda Habermas’ın da esin kaynağını oluşturur (Benhabib, 2003:199-200)- oldukça sorunludur ve yoğun eleştirilere konu olmuştur. Bununla birlikte Arendt, siyasal kuramının kurucu bir unsuru olarak özel-kamusal/toplumsal-siyasal ayırımını muhafaza etmeye büyük özen gösterir, zira onun kavrayışında kamusal alandaki siyasal bir-aradalık (in-between) ve eylemsellik için özel/toplumsal alanın var olması zorunludur. Siyasal kamusal alanın büsbütün dışında bir özel ihtiyaçlar, zorunluluklar alanı olmakla birlikte özel alan, siyasal kamusal alanın zeminini oluşturur. Aralarındaki ilişki bir tür zorunluluk ilişkisidir, öyle ki Arendt’e göre, salt kamusal alan (bütüncül siyaset), üzerinde durduğumuz zemin/ayağımızı bastığımız toprak (özel alan) olmaksızın yaşamaya benzer (Arendt, 1996: 318-319). Arendt’in özel, kamusal ve toplumsal alan kavramları şüphe ile karşılanması gereken birer ölçüt olmakla birlikte bu kategorilerin ilk ikisinin Arendt tarafından yirminci yüzyıl siyasal yaşamının en yeni özelliği olan totaliterliğin oluşumunun çözümlemesine uygulanması dikkat çekici sonuçlar sağlamıştır (O’Sullivan, 1994:232-233). Örneğin Arendt, modern totaliterliğin yükselişe geçmesinin ardındaki en önemli nedenlerden birinin kamusal alanın gerilemesi olduğunu öne sürmüştür (Arendt, 1979:313).

de ayrı ayrı bireyler olarak insanların çoğulluğuna tekabül eder (Arendt, 2009:12). Arendt'e göre, bu üç etkinlik ile tekabül ettikleri durumlar, aslında insani varoluşun en genel durumuyla yakından ilgilidirler; doğum ve ölüm, doğruluk ve ölümlülük. Nitekim Arendt bu ilişkiyi şu şekilde açıklar:

“Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. Dünyaya kesintisiz bir akış halinde birer yabancı olarak gelenlerle ilgili kestirimlerde bulunmak, hesap kitap yapmak, onlara bir dünya vermek ve korumak gibi görevleri olması bakımından, eylemin yanısıra, emek ve işin de kökleri doğruluktur. Ancak bu üçü arasında, insanın doğruluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan, eylemdir; doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem, mükemmelen siyasi bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama doğruluk, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilir” (Arendt, 2009:37-38).

Çağdaş agonistik politikanın besleyici bir ana figürü olarak Arendt'in siyaset düşüncesi, çeşitli yeniden okuma ve değerlendirmelere konu olmuştur. Nietzsche kadar olmasa da Arendt'in düşünce dünyası hakkında da son derece zengin bir literatür mevcuttur. Bu literatür içinde biri siyasal kamuyu, uzlaşma ethosunu vurgulayan diğeri ise siyasal eylemin yaratıcı yönüne dikkat çeken iki farklı Arendt okuması öne çıkar. Seyle Benhabib'in ve Dana Villa'nın Arendt yorumları sözü edilen bu iki farklı Arendt okumasının en yetkin iki örneğini oluşturur. Bir Habermasçı olarak Benhabib, Arendt'in siyasal eylem anlayışındaki müzakereci ve iletişimsel boyutlar üzerinde duran bir Arendt okuması yapar. Ona göre Arendt, gerçekte biri “agonal”, savaşkan ve aktif, diğeri ise kendisinin “bir keşfetme süreci” olarak adlandırdığı “anlatısal” olmak üzere iki farklı eylem modeli sunar. Bu iki model birbirine

karşıt olarak görülmemelidir, zira “Arendt için agonal eylemi de içeren tüm eylemler anlatısal olarak oluşmuştur” (Benhabib, 2003:126). Dolayısıyla anlatısal olarak takip edilmeyen büyük agonal eylemler kalıcı bir özgür siyasanın gelişimine katkıda bulunamaz.¹³ Yine yukarıda kısmen değinildiği üzere, Arendt’teki anlatısallığa dikkat çeken Benhabib yorumuna karşılık Villa, siyasal eylemin yaratıcı olma vasfını yani edimselliği (performance) öne alan bir Arendt okuması yapar. Villa’ya göre Arendt’in edimsel (performative) eylem kavrayışı, Nietzsche’nin ahlaki özneyi merkezsizleştirmesine benzer bir şekilde siyasal eyleyeni merkezsizleştirir. Nietzsche ve Arendt’in her ikisi de, eylem ile eylemci ve özne ile fiil arasında katılaştırılmış bir ayrım üzerinde temellenen bir ahlak epistemolojisini eleştirmekle ilgilenmişlerdir. Onlara göre bu ayrım, eylem ve görünüş alanını herhangi bir içsel değerden mahrum bırakır (Villa, 1996:80-81). Bu yoruma paralel bir şekilde Honig de Arendt’teki anlamıyla özgür, yüce siyasal eylemselliği Nietzscheci anlamdaki agonal edim, eylem ve oluş fikriyle birleştirir ve bu ortak eylem kavrayışından hem araçsal aklın hem de araçsal yargının giderilmiş olduğunu vurgular (Honig, 1993:78-79).

James Tully, Arendt’in 1950’li yıllarda geliştirmeye çalıştığı oyun¹⁴ benzeri farklı siyaset kavrayışını irdelediği bir incelemesinde, Eski Yunan’daki

¹³ Benhabib, Alman Varoluşçuluk felsefesi ile ilişkili ama Heidegger’in öğretilerini orijinal politik bir felsefeye dönüştüren totalitarizm çağındaki Alman bir Yahudi kadını şeklinde bir Arendt portresi çizer. Arendt’in nostaljik, anti-modernist ve Grek hayranı bir düşünür olarak algılanmasına ilişkin “standart” görüş, Benhabib’in eserinde açık bir şekilde reddedilir. Benhabib’e göre, Arendt’in özellikle İnsanlık Durumu’ndaki yaklaşımı, Walter Benjamin’in fragmanlar halindeki (fragmentary) tarih incelemelerine benzer. Arendt’te biri “fragmanlar halinde” (fragmentary) diğeri ise “meydana getirici” (originary) olmak üzere iki ayrı damarın varlığından söz eden Benhabib, Arendt’le birlikte Arendt’e karşı düşünmeyi merkeze alan bir Arendt okuması yapar (Benhabib, 2003:X). Öte yandan Benhabib, kendi Habermasçı konumuyla Arendtçi siyaset düşüncesinin alışverişine ilişkin olarak şu önemli tespitlerde bulunur: İlk olarak, konuşma edimlerinin geçerliliğine ilişkin Habermasçı vurgu, insan ediminin, Arendt’in güçlü bir şekilde ışık tuttuğu anlatısal ve yorumlayıcı boyutlarını gözden kaçırabilir. İkincisi, Habermas’ın etik ilkelerin geçerliliğine ilişkin kapsamlı vurgusu, Arendt’in epey bir ilgi yönelttiği bir sorun olarak ahlak ve siyasette yargının oynadığı rolü ihmal eder. Üçüncüsü, Habermas’ın modern liberal demokrasilerin özgürlükçü potansiyeline yaptığı vurgu, günümüz toplumlarındaki kamusal alanın çöküşü olgusunu küçümseme ve piyasa ve mesleki lobicilikle karşılaştırıldığında yurttaş hareketleri ve bilinçli örgütlenmelerdeki zayıflığı önemsememe riski taşıyabilir. Son olarak Benhabib, biraz Arendtçi kötümserliğin düşünceye sıhhat verebileceğini belirtir (Benhabib, 2003:XII-XIII; 200-203).

¹⁴ Tully, tarihçi Johan Huizinga’nın **Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture** (1955) adlı eserine atıfla agonal ve yarışmacı özellikler taşıyan “oyun oynama” nosyonunun oldukça

şekliyle agonistik özgürlüğü içeren siyasal oyunun dört özelliğine dikkat çeker. Birincisi, bu siyasal oyun farklı görüşlere sahip eşit yurttaşlar arasındaki etkileşimle gerçekleşir. İkincisi, birçok oyunda olduğu gibi insanlar, bu özneler arası etkinliğe katılım marifetiyle yurttaş olarak kimliklerini edinirler ve böylece içinde etkileştikleri “kamusal alanı” oluşturmuş ve sürdürmüş olurlar. Üçüncüsü bu etkinlik siyasal özgürlüktür. Siyasal özgürlük, ne irade veya aklın ne de geçmiş anayasaların, yasaların ve de hakların bir konusudur, aksine insanların tabi kılındığı otomatik süreçlerden arınmış bir kamusal alanda diğerleriyle birlikte yapılan bir eyleme tarzıdır. Kısacası özgürlük, özgürlüğün praksisidir. Son olarak dördüncüsü, konuşma ve eylemin müstakil türü olarak özgürlük eylemin iki farklı yönünü içerir; başlamak, yönlendirmek ve yönetmek anlamına gelen “agere” ve birlikte bir şey gerçekleştirmek, bir görev anlamına gelen “gerere” (Tully, 2008a:135-136). Arendt, modern düşüncenin siyasetin bu özelliklerini unuttuğunu ve özgürlüğü egemenlikle ilişkilendirme kaygısı taşıyarak (Arendt, 1996: 212, 222) eylemin “mucizevi” boyutunu ihmal ettiğini belirtir. Arendt’in deyimiyle;

“Eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar, onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir “mucize”dir, yani beklenmedik bir şeydir” (Arendt,1996:229).

“İnsanı siyasal bir varlık yapan, eyleme yetisidir. Bu yeti ona, eşitleriyle bir araya gelme, birlikte eylemde bulunma; kalbinin arzuları bir yana, bu armağanla ödüllendirilmiş olmasa aklına hiç gelemeyecek amaçlarına ulaşma ve girişimlerini başarma -yani yeni bir şeye atılma- kabiliyeti verir” (Arendt, 1997:99).

Arendt, Geçmişle Gelecek Arasında’da (1996) yer alan “Özgürlük Nedir?” başlıklı çok sık başvurulmuş ünlü denemesinin bir yerinde; “Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu egemenliktir” sözünü sarf eder (Arendt, 1996:223). Arendt’in bu sözü, Foucault’yu önceleyen bir tınıya sahiptir. Ancak Arendt egemenlik ya

açıklayıcı bir muhtevaya sahip olduğunu belirtir. Ona göre, Batı kültüründe oyun unsurunun gerilemesi, sahibi pratikliğinin gerilemesini de beraberinde getirmiştir (Tully, 2008a:137-138).

da iktidarı bir tahakküm ilişkisi olarak kavramaktan çok, iktidarın mümkün olmasını kamusal alanda hep birlikte eylemde bulunmak şeklinde değerlendiren bir siyaset anlayışı geliştirmişken, Foucault tahakküm ilişkisini iktidar ilişkisinden ayırt etmeye çalışan bu yaklaşıma kuşkuyla bakmıştır (Foucault, 2011:274-275). Çağdaş agonistik düşüncenin temel önermelerinden biri olan “iktidarın sökülüp atılamazlığı fikri”nin de esinleyicisi olan Foucault, Arendtçi siyaset anlayışına yönelik bu kuşkusu nedeniyle ki sık sık siyasal karşıtı ve pan-iktidarcı bir düşünür olarak nitelendirilmiştir.¹⁵ Ne var ki, Foucault’ya göre iktidar, sadece hayır demez, aynı zamanda olanaklı da kılar (Foucault, 1980:119) ve özneler özgür olmadıkça iktidar ilişkilerinden de söz edilemez (Foucault, 2011:235). Bu nedenle Foucault, kendisine sıklıkla yöneltilen “iktidar her yerdeyse, o zaman özgürlük yoktur” sorusunu yanıtlamayı ısrarla reddetmiş ve buna “Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır” (Foucault, 2011:236) karşılığını vermiştir. Foucault’nun çağdaş agonistik politika açısından önemi, onun agonistik ilişkilerin sağlayacağı açıklığa özel önem atfetmesinde yatmaktadır. Nitekim Foucault’ya göre siyasetin amacı, iktidarın olmadığı bir dünya yaratmak değil, stratejik iktidar ilişkilerinin agonistik ilişkilerin sağlayacağı açıklık sayesinde tahakküm ilişkileri haline gelerek katılmasını önlemektir (Simons, 2002:4). Foucault’nun ifadesiyle;

“İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Özsel bir uzlaşmazlıktan söz etmekten, bir “çekişme”den (agonisme) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur” (Foucault, 2011:76).

¹⁵ Hem Foucault’nun siyaset kavrayışına ilişkin oldukça toparlayıcı bir analiz içeren, hem de devasa bir külliyat olma yolundaki Foucaultcu kanona dair oldukça ayrıntılı/yararlı bir dizin içeren enfes bir çalışma için bkz. Jon Simons, **Foucault & the Political** (2002). Simons, biri iktidardan kaçış yok diyen diğeryse estetik özyaratımcı yanıyla öne çıkan iki farklı Foucault’dan söz eder. Ona göre, bilinçli bir şekilde kararsız konumlar benimseyen Foucault’nun söylemi bu iki kutupluluğu aşan bir gerilime sahiptir (2002:3). Foucault, mevcut liberalizmin hümanist siyasal aklını reddeder, ne var ki onun düşüncesi, liberalizmin toptan bir mahkûm edilmesine değil, liberalizmin sınırları üzerinde sürekli bir “sınır aşıcı” çalışmaya tekabül eder (2002:117).

Yine Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri dışında bir toplum olmayacağını söylemek, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu, dolayısıyla yıkılamayacağını söylemek değildir. “Tersine iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki “çekişme”nin analizi, geliştirilmesi ve sorgulanması sürüp giden bir siyasi görev oluşturur ve tüm toplumsal varoluş için geçerli olan siyasi görevin ta kendisidir” (Foucault, 2011:77). Foucaultcu estetik özyaratımcı direniş etiği de sözü edilen bu siyasi görevin önemli bir parçasıdır.

Çağdaş agonistik düşünce, Foucault'dan ziyade Arendt'i esas alan bir siyaset ve özgürlük kavrayışına sahiptir.¹⁶ Ne kadar esin verici olsa da Foucault'nun iktidar -ve buna eşlik eden Nietzsche- yorumu, agonistler tarafından özellikle radikal bir demokrasi projesi geliştirilmesi bakımından yetersiz bulunur. Çünkü her ne kadar günlük yaşama ilişkin çarpıcı bir siyasal kavrayış üretse de (marjinallerin direnişi) Foucaultcu direniş etiği, öz olarak siyasal olmaktan çok ahlaki bir nitelik taşır. Benzer bir noktaya değinen Villa'ya göre de, Foucault'nun en başta gelen kaygısı, grup ve bireyler üzerindeki kimlik dayatımlarına gösterilen dirençtir. Bu nedendir ki çağdaş agonistler, Foucault'dan ziyade Arendt'in Nietzscheci agonizminden hareket eden açıkça “siyasal” bir yeniden formülasyonu benimseme yoluna gitmişlerdir. Bu tespitin devamında Villa, çağdaş agonistleri Arendt'e çeken üç temel nedenden söz eder: Birincisi, Arendt siyaset kavrayışında “eylem”e merkezi bir yer verir. Bu onu; kurumları, prosedürleri, çıkarları ve negatif özgürlüğü merkeze alan liberal konumdan açıkça ayırır. Arendt için kamusal özgürlük, kamusal mutluluğun olumlanmasının ötesine gider; Nietzsche gibi o da sahici eylemin başlangıçsal boyutunu, radikal yenilikçi karakterini olumlar. Agonistlerin Arendt'e yönelmelerinin ikinci nedeni, Arendt'in “şiddetli agonal ruhu” olumlamasıdır. Nietzsche'nin agonist duruşu, kahramansı bir bireycilikle sonuçlanırken Arendt'in açıkça siyasal olan agonist duruşu,

¹⁶ Tully, Arendt'in agonizmi ile Foucault'nun agonizmi arasında önemli bir farklılığa işaret eder. Ona göre, Arendt konuşma (rule) ile eylemi ayırıp agonizmi eylemde temellendirirken Foucault agonizmi hem konuşma (söylem) hem de eylemde (pratikler vs.) temellendirir (Tully, 2008a:142-143).

direnış ruhuyla devrimci ruhu birleştirir. Ve son olarak Villa, Arendt cazibesinin üçüncü nedeninin siyaset için aşkın bir temel arayışının terk edilğinde saklı olduğunu belirtir. Villa'ya göre Arendt, siyaset üstü bir zemin arayışının modern çağdaki nihilistik, anti-siyasal ve anti-demokratik sonuçlarına dikkat çekerek Nietzsche'nin temelcilik karşıtlığının olumsuz siyasal sonuçlarını ortaya koymuştur. Böylelikle Arendtçi siyaset düşüncesi, Nietzsche'nin anti-platonculuğuna siyasal -ve demokratik- bir eğilim kazandırmıştır. Çağdaş agonizme derinden etki eden bu yaklaşım, istikrara yönelik insan gereksinimini tanıyan ancak -Honig'in ifadesiyle- "mücadele ve değişime bağışık olan bir kanunlar kanunu"ndan da kıyasıya kaçınan dünyevi bir yaklaşımdır (Villa, 1999: 114-116).

Çağdaş agonistik politika üzerinde temel bir etkiye sahip düşünürlerden biri de, hegemonya, tarihsel blok, organik aydın, mevzi savaşı ve pasif devrim kavramlarıyla ortodoks marksizmin yorumlanmasında çığır açmış olan Gramsci'dir. Daha önce de belirtildiği üzere, Gramsci'nin çağdaş agonizme katkısı Nietzsche, Arendt ve Foucault ile karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır. Ancak bu sınırlılığın karşın Gramsci'nin katkısı son derece stratejik bir nitelik taşır. Öyle ki, iktidarı salt ekonomik olmayan maddi bir pratik ve strateji olarak kavrayışıyla Gramsci Foucault'yu öncelemiştir. Öte yandan, post-marksist bir düşünce akımı olarak çağdaş agonistik politikanın sıkı sıkıya bağlı olduğu "ekonomik belirlenimciliğin reddedilmesi" fikri büyük ölçüde Gramsci kökenlidir ve çağdaş agonistlerin hemen tümünün ortak zeminini oluşturur. Aynı zamanda Gramsci, ona ait hegemonya kavramının Laclau ve Mouffe tarafından radikal bir yeniden okumaya tabi tutulmasıyla agonizmin toplumsal ve siyasal stratejisine kılavuzluk eden temel figürlerden biri olmuştur. Kısaca özetlemek gerekirse, Gramsci bir bütün olarak çağdaş agonizme post-marksizm bağlamında bir figür olarak etki etmiş fakat spesifik olarak antagonistik radikal demokrasinin başat bir figürü olmuştur.

Mouffe, Gramsci'de hegemonya ve ideolojinin taşıdığı özel anlamı incelediği bir çalışmada, Gramsci'nin bütüncül ve radikal bir ekonomizm eleştirisi yapan belki de ilk kişi olduğunu kaydeder ve onun marksist ideoloji

kuramına asıl katkısının burada yattığını vurgular (Mouffe, 1979:169-170). Mouffe'a göre, Gramsci'nin marksist ideoloji kuramına katkısı özel olarak şu nedenlerle son derece önemli addedilmelidir. Birincisi Gramsci, ideolojinin maddi doğasını; tüm toplumsal oluşumların zorunlu bir düzeyi olarak var olmasını, pratiklere kazınmışlığını ve aygıtlarda somutlaşmasını vurgulayan ilk kişidir. İkincisi, Gramsci yanlış bilinç olarak ideoloji kavrayışından radikal bir şekilde uzaklaşmış ve ideoloji kavramını özneleri üreten bir pratik olarak kavramıştır. Üçüncüsü ve son olarak Gramsci, tüm ideolojik unsurlara zorunlu bir sınıf aidiyeti atfeden ekonomik indirgemecilik ilkesini sorgulamıştır (Mouffe, 1979:199).

Mouffe'un önemle vurguladığı üzere, gerçekten de Gramsci'de radikal bir ekonomizm eleştirisi vardır.¹⁷ Hapishane Defterleri'nde, ekonomizmle yalnız tarih yazımı teorisinde değil, ayrıca ve özellikle teoride ve politik pratikte de savaşmak gerektiğini belirtir. Ona göre bu savaşım, tıpkı siyasal parti teorisinin geliştirilmesinde ve belirli siyasal partiler yaşamının pratik gelişmesinde pratik olarak yürütüldüğü biçimde, hegemonya kavramı geliştirilerek yürütülebilir ve öyle de yürütülmelidir (Gramsci, 2009:105-106).

Gramsci'de hegemonya, gönüllü ve kendiliğinden oluşan "rıza"ya dayalıdır; ancak içerdiği sınıfların ilişkilerine göre farklı biçimler alır. Kapitalist toplumda hegemonyanın örgütlenmesinde "yönetici blok" hem sivil toplumun hem de devletin organlarını seferber eder. Gramsci için can alıcı ilişki devlet ile sivil toplum arasındadır, yani yönetici bloğun sivil toplumu hegemonyası altında ne ölçüde tutabildiğidir (Gramsci, 2009:22). Gramsci'nin ifadesiyle;

"Hegemonya olgusu, kuşkusuz, üzerinde "hegemonya uygulanacak" grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını, belli bir uzlaşma dengesinin oluşmasını yani yönetici grubun ekonomik-korporatif

¹⁷ Kuşkusuz Gramsci'nin ekonomizm eleştirisinin belirli bir sınırı vardır. Her şeyden önce Gramsci'nin, Mouffe gibi düşünenlerin ısrarlı tutumlarına karşın, esasen ekonomik olanın son tahlilde belirleyici olduğu fikrine sadık bir marksist olduğu asla unutulmamalıdır. Örneğin Gramsci, ekonomik-korporatif evrenin aşılması meselesine ilişkin olarak şunları kaydeder: "Eğer her devlet tipinin ekonomik-korporatif bir ilkelik evresinden zorunlu olarak geçeceği doğruysa, bundan yeni devlet tipini kuran yeni toplumsal grubun politik hegemonyasının içeriğinin her şeyden önce ekonomik nitelikte olması gerektiği sonucu çıkar: Yapıyı ve insanlarla ekonomik dünya ya da üretim arasındaki gerçek ilişkileri yeniden örgütlemektir söz konusu olan..." (Gramsci, 2009: 160).

nitelikte özverilerde bulunmasını gerektirir. Ama bu tür özverilerin ve böyle bir uzlaşmanın öze ilişkin olamayacakları da kuşkusuzdur; çünkü hegemonya, her ne denli etik-politik nitelikteyse de, ekonomik nitelikte olmaktan da geri kalmaz, temelini yönetici grubun ekonomik etkinliğinin kararlaştırmacı kesimlerindeki kesin işlevine dayandırmaktan geri kalmaz” (Gramsci, 2009:99).

Gramsci, ekonomik-korporatif nitelikteki mücadeleler (hegemonyanın bozuk biçimleri) ile hegemonya arasında önemli bir ayrım yapar. Buna göre, işçi sınıfı, ancak diğer toplumsal sınıfların çıkarlarını hesaba kattığı ve bunları kendi çıkarlarıyla birleştirdiği sürece hegemonik hale gelebilir. Bu nedenle işçi sınıfı, ulusal bir güç haline gelebilmek için ekonomik-korporatif nitelikteki mücadelelerin ötesine gidebilmelidir. Tikel taleplerin evrenselleştirilmesi, ancak tikel bir grubun siyasal arenadaki müdahalelerini harekete geçiren bu özel çıkarların ötesine gidilebilmesi ile mümkündür. Böylesi bir evrenselleştirme olmadan hegemonya gerçekleştirilemez (Nerval, 2007:49).

Gramsci'nin yukarıda özetlenen hegemonya anlayışı, Laclau ve Mouffe'un toplumsal alanın kuruluşu ve siyasal olana ilişkin kavrayışları üzerinde son derece etkili olmuştur. Siyasal hegemonyayı bir egemenlik ilişkisi olarak kavrayan hâkim anlayışa karşı Laclau ve Mouffe Gramsci'nin izinden giderek hegemonyanın aynı zamanda etik, ahlaki ve siyasal önderliği de içeren bir olgu olduğunu vurgulamışlardır. Ne var ki, Gramsci için böylesi bir önderlik son tahlilde bir sınıf temeline sahipken, Laclau ve Mouffe marksist teorideki hegemonya kavramını sınıf temelinden ayırmış ve böylelikle “hegemonya, zorunlu bir sınıfsal göndermesi olmayan, siyasal güç birliğinin farklı unsurlarının birbiriyle eklemlendiği bir toplumsal ilişki biçimi haline gelmiştir” (Nerval, 2007:46).

Çağdaş agonizm, post-marksist ve post-yapısalcı düşünce çizgileriyle yapıbozumculuğun özel bir bileşimini yansıtır. Laclau ve Mouffe özelinde değinildiği üzere agonistler, sınıf çatışmasının belirleyiciliğine ve ezilen sınıfların ortak kimliğine vurguda bulunan geleneksel marksist yaklaşımı bütünüyle geride bırakmış ve toplumsal yaşamın sınıf dışında cinsiyete, ırka

ve etnik bölünmelere dayalı çoğul yapısı üzerinde temellenen hegemonik bir mücadele kavrayışı geliştirmişlerdir (Laclau, 1998b:14-16). Bu post-marksist vizyona Foucault'nun katkısı kritik önemdedir, zira Foucault'nun arkeolojik ve soykütüksel çalışmaları, bir yandan kurumsal pratiklerde kökenlenen söylemin bedeni, kurumları ve hatta toplumu bile düzenlediğini öne sürmüş, diğer yandan ise aynı söylemin yönetici sınıfın amaçlarına muhalefet eden çeşitli kurumsal pratikleri de geliştirdiğini vurgulamıştır. Foucault'nun bu olumsal/tarihsel söylem anlayışı, klasik marksist ekonomizmi olduğu kadar Althusserci bilim ve ideoloji muhalefetini de reddeder ve en azından üstü kapalı olarak işçi sınıfının yanı sıra kadınların, Afro-Amerikalıların, eşcinsellerin ve diğer toplumsal kimliklerin demokratik bir koalisyonunu teşvik eder (Goldstein, 2005:53). İşte böylesi bir koalisyonun taraftarları olarak Laclau ve Mouffe da Foucaultcu söylem analizinden destek alarak Althusserci konumun -yapısalcı marksizmin¹⁸- karşısında yer almıştır. Ancak post-marksizm ve post-yapısalcılıkla karşılaştırıldığında bir bütün olarak yapıbozumculuğun çağdaş agonizm üzerindeki etkisi çok daha belirleyicidir. Çünkü her şeyden önce post-marksist ya da post-yapısalcı belli başlı temaların aksine yapıbozumculuk, çağdaş agonizmin hemen tüm temsilcileri üzerinde oldukça derin ve tartışmasız bir etkiye sahiptir. Örneğin bir Connolly'yi ya da Honig'i asıl niteleyen şeyin post-marksizmden ziyade yapıbozumculuk olduğu kuşkudan uzaktır. Yine Jacob Torfing'in de işaret ettiği üzere, -her ne kadar Foucault'nun "özneleşme, iktidar ve siyaset" üzerindeki vurgusunu bütünüyle paylaşılsa da- gerçekte Laclau'nun post-marksizmi, Derrida'nın mesihçi marksizmine¹⁹ Foucault'nun disipline edici

¹⁸ Marksist düşüncedeki yapısalcı akımın kökeni, kendi görüşlerini "yapısalcı ideoloji" (Althusser, 2000:36; 2004:26) olarak nitelendirdiği akımdan farklılaştırmaya gayret etmiş olmasına rağmen, Louis Althusser'in çalışmalarında yatar. Althusser'e göre, Marx insan özneyi toplumsal teoriden bertaraf etmiş ve toplumsal bütünlüğün yapısında yazılı olan insan pratiğinin kertelerinin (ekonomik, siyasi, ideolojik ve bilimsel) "yeni bir bilimi"ni inşa etmiştir. Nitekim marksist teori "hümanist" veya "tarihsel" değildir; özünde toplumsal bütünlüklerin yapısal analiziyle ilgilidir. "Böyle bir analizin amacı, toplumsal hayatın doğrudan gözlemlenebilir fenomenlerinin temelini oluşturan ve üreten "derin yapı"yı açığa çıkartmaktır" (Bottomore, 2005:629).

¹⁹ Derrida'ya göre, doğru bir komünizm mesihçi bir adalet kavrayışı gerektirir. Herhangi bir yapı bozumculuğun yıkılmaz koşulu ve Marx'ın canlı bir mirası olarak bu mesihçilik aşkın anlamda bir ötekiye öne sürer (Derrida, 2007:99, 139-148). Laclau, Derrida'nın bu ötekiye açıklığı, normatif bir siyasi ya da hegemonik inşa olarak değil de etik bir yükümlülük olarak kavramasına itiraz eder, ancak

iktidar kavrayışına ya da soykütüksel tarih soruşturmalarına olduğundan çok daha yakındır (Torfin, 1999:91).

2. AGONİSTİK POLİTİKANIN TEMEL BİLEŞENLERİ

Çağdaş agonistik politika, kendisini besleyen ana akım düşünce sistemlerinin -liberalizm ve marksizmin- toplumsal/siyasal gerçekliği kavramada ya da çağdaş sorunlara yanıtlar bulmada sergiledikleri zafiyetlere bir tepki olarak doğmuştur. Düzen ve ilerleme ilkelerini kendisine şiar edinen Aydınlanma geleneğinin toplumsal uyum ve rasyonel konsensüs fikrine cephe alan agonizm, çatışma olgusunu olumlu ve gerçekçi bir perspektiften kavrayan eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Agonistlere göre, iktidar ve çatışma toplumsal ve siyasal alandan sökülüp atılamaz iki temel olgudur. Ancak iktidar ve çatışma olgusunun kaçınılmazlığının tanınması, toplumun belli bir kesiminin diğerleri üzerindeki hâkimiyetinin onaylanması ya da tanınması anlamına gelmez. Schmittçi siyasal gerçekçiliğin kötümserliğine karşılık agonizm toplumsal ve siyasal alandaki özgürlük vaadini içeren liberal umudu muhafaza eder ve açık bir şekilde çoğulcu bir siyaset anlayışı geliştirir. Başka bir ifadeyle, siyasal gerilimlerin toplumda zaruri bir yere sahip olduğunu düşünen agonistler, bu gerilimlerin “öteki”ni yok etme mentalitesiyle değil, çok daha özgürlükçü ve çoğulcu bir şekilde ele alınması gerekliliğini savunurlar.

Yukarıda çizilen genel çerçevenin ışığında çağdaş agonistik politikayı oluşturan belli başlı özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk olarak agonistik politika, modern tarih ve bilgi kavrayışına uzun süre hâkim olmuş olan “özcü” yaklaşımların tümünü reddeder. Özcülüğün reddi ve olumsuzluğun benimsenmesi, agonizmin en temel özelliğidir. Bununla ilişkili olarak agonistler toplumsal alanın sürekli yeniden kuruluşunun, dolayısıyla

yine de Derrida’nın mesihçi marksizmine karşı olumlu bir tavır içindedir (Laclau, 1995:95; 2003:126-129).

toplumsal “öz”ün imkânsızlığının (ve aynı zamanda olumsal/geçici imkânının) bir anlatımı olarak “siyasal olan”a merkezi bir önem atfederler. İkincisi, agonistler kimlik ve farklılığı birbirinin oluşturunca uğrakları olarak kavrarlar ve kimliğin dogma haline getirilmesine karşı (Derrida’nın “difference” kavramının izinde) bir “kurucu dışsal” olarak “fark”ın giderilmezliğini esas alırlar. Üçüncüsü, agonistler toplumsalı kuran iktidar ilişkilerinin sökülüp atılamaz olduğunu düşünür ve Laclau ve Mouffe özelinde hegemonik ilişkiler olarak adlandırılan bu ilişkilerin dönüştürülebileceğine inanırlar. Dördüncüsü, agonistlerde toplumsal antagonizmaları, tutkulu ve coşkulu -özellikle Mouffe’u anımsayarak- bir “agonal karşılaşma”ya dönüştürmeyi amaçlayan olumlu bir perspektif vardır. Beşincisi ve son olarak agonistler, demokrasiyi bir kereliğine gerçekleşen “kurumsal bir yapılanma” ya da bir “yönetim biçimi” olarak değil (Honig, 2001:13), paradoksları asla giderilemeyecek (Mouffe, 2009:28), -Wolin’in “elle tutulmaz demokrasi” (fugitive democracy) tanımlamasının izinde (Wolin, 2004:601)- geçici olmaya yazgılı sürekli bir oluş halindeki siyasal bir süreç olarak kavrayan radikal bir demokrasi anlayışına sahiptirler. Sıralanan bu beş temel bileşenin hemen hepsi de agonizmin çağdaş temsilcilerince ortaklaşa bir biçimde paylaşılır. Ancak “hegemonya”ya ve “eklemlenme” pratiğine ilişkin fikirler, özellikle Laclau ve Mouffe tarafından geliştirilmiştir. Aşağıda çağdaş agonistik düşüncenin temel bileşenleri sırasıyla incelenecektir.

2.1. Özcülüğün Reddi ve Siyasal Olanın Önceliği

Toplumsal ilişkilere her türlü özcü yaklaşımı reddeden bir anlayış olarak agonistik politika, bütün kimliklerin kararsız nitelikte olduğunu ve toplumu oluşturan “öğeler”in anlamının nihai anlamda sabitleştirilmesinin mümkün olmadığını savunur. Buna göre, “kurucu dışsalın” biçimlendirici

etkisi altında sürekli yoğrularak oluşan kimlik ve toplumsal benlik olumsaldır²⁰ ve bireysel/toplumsal alana ilişkin hiçbir olgu, tarih ya da bağlam aşırı “öz”lerle açıklanamaz. Postmodernizmin iyi bilinen ilkelerinden biri olan bu özcülük ya da temelcilik karşıtlığının Rortyci anlamdaki olumsallıkla²¹ da çok yakın bağları vardır.

Connolly, kimliğin olumsallıkta kök saldıığını, ne tam anlamıyla seçilmiş olduğunu ne de varlıkta uyumlu bir yön üzerinde temellenmiş olduğunu belirtir:

“Kimliğim olumsaldır ve sağlamdır ve eğer şanslıysam kendinden taşar. Hayatımda her türlü resmi kimlik tanımının ifade edebileceğinden daha fazlası vardır. Kendi kimliğim beni tüketmez. Benime kazınmış olsa da, hatta benim ben olmamı sağlasa da beni tamamen ifade edemez. Kimliğim ile içimdeki, kimliğimin kavramsal ağından kaçan şey arasındaki bu ele avuca sığmaz farklılığın değeri bilinmelidir; o yaratıcılığın fışkıracağı ve diğer kimliklerin taleplerine özenin yeşerebileceği bir kaynak oluşturur. Bu zenginlik benim kendim değil, benim de değil, ama bende olduğu için belki öteki kimliklerin ve bende ötekinin taleplerini görmeme ve bunlara gereken dikkati göstermeme yardımcı olur” (Connolly, 1995:160).

Olumsallığın çağdaş siyasetin belki de en belirgin özelliği olduğuna dikkat çeken Laclau da benzer şekilde kimliği oluşturan şeyin özler ya da aşkın benlikler değil, bağlamsal karşıtlıklar, antagonizmalar veya dışlamalar

²⁰ Olumsallık (contingency) kavramı, her türlü dogmatik, özcü ve temelci yaklaşımı olumsuzlamada sıklıkla kullanılan ve kimi zaman yanlış bir şekilde rastlantısal, keyfi ve bazen de kaotik gibi anlamlar yüklenen oldukça zengin muhtevaya sahip bir kavramdır. Olumsallığın baştan sona siyasal çağrışımlarla yüklü olduğuna dikkat çeken Marchart, olumsallığa ilişkin karar verilemezlik, bölünme, uyumsuzluk ve antagonizma gibi düşünsel içeriklerin kavramsal olarak Heidegger’in çalışmalarına kadar uzandığını belirtir (Marchart, 2007:3). Olumsallık kavramını belki de en iyi açıklayan onun öngörülemez olana ve oluş’a bağlı olma keyfiyetidir. Connolly de, “olumsallık” teriminin bu çok biçimli karakterine değinir. Ona göre; “Zorunlu ve evrensel olanın tersine “olumsal”, değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan anlamına gelir; beklenen ve düzenli (regüler) olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir (Connolly, 1995:47,54).

²¹ Bilindiği üzere Richard Rorty, “liberal ironist” terimini, kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının *olumsallığıyla* yüz yüze gelebilen kişiyi adlandırmak için kullanır. “İronist”, merkezi inanç ve arzularının zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçecek ölçüde tarihselci ve nominalist olan bir kişidir (Rorty, 1995:17).

olduğunu kaydeder ve “bağlamdan bağımsız hiçbir doğru veya değer yoktur” (Laclau, 2003:26-27) temel önermesinin kaçınılmazlığını koyutlar.

Özcülük ya da temelciliğin reddinin siyasal olana verilen öncelikle doğrudan bir ilişkisi vardır. Çünkü agonistlerde siyasal olan, tam da toplumsal alanda nihai bir “öz”ün imkânsızlığının, yok edilemez karşıtlıklardan oluşan toplumun nihai dikişsizliğinin bir anlatımıdır. Topluma özgü hiçbir dikişli yer yoktur, çünkü toplumsalın kendisi herhangi bir öze sahip değildir. Siyasal olanın ihmal edilmesi, toplumsalın sahte “öz”lere indirgenişini ve agonistik canlılığın yitirilişini beraberinde getirir. Aslında siyasal olanın inkâr edilmesi onun şiddetli bir biçimde geri gelişini hiçbir zaman engellemez. Siyasalın inkarının bir anlatımı olarak özcülüğün sahteliği şurada gizlidir; bu özcülük bireysel ve toplumsal kimliğe derinlemesine kazınmış olan olumsuzluk ya da dikişsizliğe sahte bir “özdeşlik” ya da “tamlık” izafe eder.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji’de Laclau ve Mouffe, siyasalın tek bir alanda kurulduğu fikrinin artık çürüdüğünü ilan ederek bugün tanıklık ettiğimiz şeyin, geçmişte bildiklerimizden çok daha radikal bir politikleşme olduğunu vurgularlar. Bu politikleşme, birleşik bir kamu alanının özel alana tecavüzü anlamında değil, yeni politik alanların radikal olarak çoğalması anlamında, kamu ile özel arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Onlara göre, çeşitlilik ve kuruluş biçimleri ancak birleşik ve birleştirici bir öz anlamına gelen “özne” kategorisinden vazgeçtiğimiz takdirde düşünülebilecek olan, *bir özneler çoğulluğunun* ortaya çıkışıyla karşı karşıya bulunmaktayız (Laclau ve Mouffe, 2001:277).

Agonistik düşüncede siyasal olana verilen önceliğin anlaşılması bakımından Mouffe’un “siyasal” (political) ve “siyaset” (politics) ayrımı²² oldukça açıklayıcı bir yere sahiptir. Mouffe, “siyasal” ile insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğü antagonizma boyutunu, “siyaset” ile de

²² “Siyasal” (political) ile “siyaset” (politics) arasında ayrım yapılması, her ne kadar Alman siyasal düşüncesinde C. Schmitt’le birlikte ortaya çıkmışsa da bu iki kavramı birbirinden ayırma alışkanlığı Fransa’da Paul Ricour’un 1957 yılında yayımlanan “**The Political Paradox**” adlı makalesiyle başlamıştır. Bu ayrım, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe gibi düşünürlerin çalışmalarına da rehberlik etmiş ve özellikle Claude Lefort ve Alain Badiou gibi teorisyenlerin siyasal farklılık bağlamındaki formülasyonlarını derinden etkilemiştir (Marchart, 2007:4).

insanların, “siyasal”ın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı düzeni kasteder (Mouffe, 2010a:16). Yıkıcı güçleri uz(ak)laştırmak ve düzeni kurmak için siyaset, her zaman çatışmalarla ve antagonizmalarla ilgilenmek zorundadır. Dolayısıyla, siyaset her konsensüsün zorunluluk gereği dışlama eylemine dayandığını ve tümüyle kapsayıcı olan “rasyonel” bir konsensüsün hiçbir zaman var olamayacağını öngören bir anlayışı gerektirir (Mouffe, 2010b:210). Mouffe’a göre, kendisinin savunduğu agonistik yaklaşım, toplumun her zaman siyaseten kurulduğunu kabul eder ve hegemonik müdahalelerin gerçekleştiği alanın her zaman daha önceki hegemonik pratiklerin bir sonucu olduğunu ve hiçbir zaman tarafsız bir alan olmadığını hiçbir şekilde unutmaz. “Bu sebepten ötürü, agonistik yaklaşım, husumetsiz bir demokratik siyaseti kabul etmez ve “siyasal” boyutu ihmal ederek siyaseti birtakım sözde teknik hamlelerle tarafsız izleklere indirgeyenleri eleştirir” (Mouffe, 2010a: 43). Benzer bir yaklaşıma “siyaset” ile “siyasal düzen” arasında önemli bir ayrım yapan Wolin’de de rastlamak mümkündür. Wolin’e göre, siyaset esas olarak kolektivitedeki kamu yetkilerinin elde edilebileceği kaynaklara ulaşmak için örgütlü, eşit olmayan toplumsal güçler arasında yürütülen meşru ve herkese açık çekişme anlamına gelir. “Siyaset sürekli, kesintisiz ve sonsuzdur. Buna karşılık siyasal düzen kopukluklarla dolu ve nadirdir” (Wolin, 1999:51).

Görüldüğü üzere, agonistik düşüncede “siyasetin sürekliliği”, “toplumsal özün imkânsızlığı” ya da “toplumsalın dikişsizliği” vurguları doğrudan “siyasal” alanın özerkliği ile ilişkilidir. Dolayısıyla siyasal alanın yok edilişi toplumsalın ve kimliğin kapanımını da beraberinde getirir. Siyaset, toplumun kurucu ilkesidir; toplumsalın hem olanaklılığının hem de olanaksızlığının ilkesi. Başka bir deyişle, siyaset toplumsalın “kurucu dışsal”ıdır; hegemonik ilişkiler sayesinde onu sürekli yer-sizleştirerek (displacement) kurar. Mouffe bu ilişkiyi daha somut düzeyde şu şekilde açıklar:

“...siyaset, siyasal bir cemaat inşa etmeyi ve bir birlik yaratmayı amaçlarken, tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaat ve nihai birlik, hiçbir zaman gerçekleştirilemez, çünkü bir “kurucu dışsal”, cemaatin varlığını olanaklı kılan bir dış taraf sürekli olarak var olacaktır. Dolayısıyla siyaset, antagonistik güçlerin hiçbir zaman ortadan kalkmayacak olması nedeniyle de çatışma ve bölünmeyle nitelenir. Çeşitli anlaşma biçimlerine ulaşılabilir, ancak bunlar her zaman kısmi ve geçicidir, çünkü konsensüs zorunlu olarak dışlama eylemine dayalıdır” (Mouffe, 2010b:106).

Agonistler, “öze karşı olumsal olanın”, “kurumsal olana karşı bağlamsal olanın” ya da “kesin ve sabit olana karşı belirsiz ve değişken olanın” savunusu konusunda karşısında yer aldıkları temelci yaklaşımların tuzağına düşmemeye özen gösterirler. Deyim yerindeyse bu kategoriler arasında indirgemeci olmayan diyalektik bir ilişkiyi korumaya çabalarlar. Bu açıdan bakıldığında çağdaş agonistik düşünce, temelcilik karşıtı (anti-foundationalist) olmaktan çok temelcilik ötesi (post-foundationalist) bir yaklaşım sergiler (Marchart, 2007:2-3). Nitekim temelcilik karşıtlığı, basit anlamda özlerin mutlak olanaksızlığı gibi bir argümandan hareketle tersinden de olsa özcü bir konumun benimsenmesi anlamına gelebilirken, temelcilik ötesi yaklaşım, özlerin yeniden anlamlandırılmaya (toplumsal alanda eklemlenmeye) asla kapatılamayacağı, ancak mümkün ve olumsal olduğu argümanı ile oldukça farklı bir zihniyeti temsil eder. Oliver Marchart’ın isabetli vurgusuyla temelcilik ötesi yaklaşımda “temel”, hiçbir iz bırakmadan yok olmaz, yokluğu ile negatif bir işlev görür (Marchart, 2007:137).

Özellikle Laclau tarafından üzerinde önemle durulmuş olan “evrensellik-tikellik” ilişkisi yukarıda dikkat çekilmeye çalışılan nüansa ilişkin aydınlatıcı bir örnek sunar. Laclau’ya göre ilk olarak evrenselin, kendine ait (kendi üzerine kapatacağı) zorunlu somut bir içeriği yoktur; evrensel sınırsız sayıda, uzayıp giden bir eşdeğer talepler zincirine bağlı olarak, bu zincir nedeniyle, sürekli uzaklaşan bir ufuktur. Ama yine de evrensel, ortada görünmeyen bir tamlıktır ya da daha çok, gerçek anlamda tamlığın, bizzat tamlık düşüncesinin bir gösterenidir. İkinci olarak evrensel, ancak tikelden

sökün edebilir, çünkü tikel bir içeriği ona aşkın bir evrensellik sembolüne dönüştüren yalnızca o tikel içeriğin inkârıdır. Üçüncü ve son olarak, evrensel kendi içinde ele alındığında boş bir gösteren olduğu için, onu ne tür bir tikel içeriğin sembolleştireceği ne tikelin ne de evrenselin kendi başına çözümlenmesiyle belirlenemeyecek bir şeydir (Laclau, 2003:65-66). Sonuç olarak, evrensel ile tikel arasındaki ilişkinin ötelenmesi yani aralarındaki asimetrinin daim kılınması gerekir. Zira evrensel tikelle kıyaslanamaz, ancak tikellik olmadan da var olamaz. Hegemonya ve Sosyalist Strateji’de Laclau ve Mouffe, değişik özne konumları, değişik antagonizmalar ve kopuş noktalarının tek bir söylem tarafından kucaklanıp açıklanamayacağını, söylemsel süreksizliğin esas ve birincil hale geldiğini ifade ederler. Onlara göre, radikal demokrasinin söylemi artık evrenselin söylemi değildir; “evrensel” sınıf ve öznelerin içinden konuştukları epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır ve onun yerini her biri kendi indirgenemez söylemsel kimliğini kuran seslerin polifonisi almıştır (Laclau ve Mouffe, 2001:291).

2.2. Kimlik ve Farklılık ya da Farkın Giderilemezliği

Agonistik düşüncede kimlik ve farklılık birbirlerinin oluşturucu uğrakları olarak kavranır. Kimliğin dogmatikleştirilmesinin karşısında farklılığın kurucu ve bozucu çifte konumu orijinal bir yere sahiptir. Farkın bu çifte konumu ve giderilemezliği, agonizmin özcülüğü reddeden ve siyasal olana merkezi bir anlam yükleyen tutumuyla da yakından ilişkilidir. Tıpkı siyasal olanın yok edilemez olması gibi (çünkü toplumsal antagonizma ve bölünmeler yok edilemez ve siyasal olanın reddi onun çoğu zaman kötücül geri gelişine engel değildir) kimliğin oluşturucu bir uğrağı olarak farklılık da giderilemez, yok edilemez bir nitelik taşır. Honig’e göre farklılık, kimliğin sürekli dışarı atmaya, sabitleştirmeye veya yerinde tutmaya çalıştığı (ve bunu başaramadığı) şeydir (Honig, 1999:365). Farklılığı gidermeye yönelik her tutum kimliği bir

kapanıma hapsedeceği gibi farklılığın bu kez cehennemi bir uçurum (Connolly, 1995:87) şeklinde geri gelişine de engel olamaz. Connolly, kimlik ve farklılığın bu bağımlı ve paradoksal ilişkisine dair şunları yazar;

“Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı. Bu vazgeçilmez ilişki içinde, yerli yerine oturmuş kimlikleri, sanki yapıları şeylerin doğru düzenini ifade diyormuş gibi düşünülen ve yaşanan sabit formlar halinde dondurma yönündeki ikinci bir dizi eğilim yerleşmiştir ve bu eğilimlerin de araştırılması gerekir. Bu tür baskılar hüküm sürerken kimliğin (ya da kimlikler alanının) varlığının sürdürülmesi bazı farklılıkların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir. Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür” (Connolly, 1995:92-93).

Connolly'e göre, kimliğin farklılıkla olan ilişkisindeki paradoksal unsur, kişisel ya da kolektif kimliklerden vazgeçilememesi; ama yine de bu kimlikler üzerine doğruluk damgasını basma yönündeki çeşitli dürtülerin, farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için yaratılan günah keçilerine çevirme işlevi görmeleridir. Farklılığa hakkını vermek doğru bir kimlik vaadini feda etmek demekken, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek demektir (Connolly, 1995:96). Kimlik ve farklılığın bu paradoksal ilişkisi bağlamında Connolly, iki kötülük sorununun ortaya çıktığından söz eder. Siyasi düzlemde ilk kötülük sorunu, kimliğin bütünlüğüne ve kesinliğine en büyük tehdidi ortaya koyan farklılıkları kötülüğün bağımsız mekânları biçiminde tanımlayarak hegemonik kimliğin saflığını ve kesinliğini korumak amacını taşıyan bir dizi çabada ortaya çıkar. Bu kabaca kimliğin dogmatikleştirilmesidir. İkinci kötülük sorunu ise, ilki için geliştirilen çözümlerden doğar. Özkimliğe dair kuşkuların, kimliğin ona bakarak kendini tanımlayabileceği bir ötekinin oluşturulmasıyla ortaya konup

çözümüne kavuşturulduğu çeşitli siyasal taktiklerin bir sonucudur (Connolly, 1995:10). Connolly, sözü edilen bu kötülük sorunlarının nihai bir çözüme kavuşturulmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla da kimlik ile farklılık arasındaki paradoksun aşılamayacağını belirtir. Ona göre, bu paradoks iktidarla dolayım lanmıştır ve siyasetten bağışık tutulamaz; kimlik farklılık paradoksunun alt edilmeye çalışılması siyasetin budanması anlamına gelir (Connolly, 1995:126). İşte bu anlayışladır ki Connolly, özellikle ikinci kötülük sorununu yatıştırmayı hedefleyen ve “agonist saygı” (agonistic respect) ve “eleştirel duyarlık” (critical responsiveness) ilkelerini temel edinen bir demokratik ethos (agonistik demokrasi) anlayışı geliştirmeyi amaç edinmiştir.

Agonist düşüncede farklılık, bir dışlama (exclusion), yerinden uğratma (displacement) ve ters yüz etme (subversion) ilkesi olarak da oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu bağlamda daha önce de sözü geçen “kurucu dışsal” kavramı agonistlerce (özellikle Mouffe tarafından) sıklıkla kullanılan bir temel kavram olmuştur. Bu kavram aslen Derrida’ya aittir ve Derrida bu kavramı, bir kimliğin inşasının her zaman için bir şeyleri dışlamaya ve biçim/madde, öz/ilinek, siyah/beyaz, erkek/kadın vb. biçimindeki aynı zamanda sert bir hiyerarşi içeren kutupsallıklara dayalı olduğunu anlatmak için kullanmıştır. Mouffe’a göre “kurucu dışsal”, kendinden önce var olan ve farklılık olarak inşa edilmeyen bir kimliğin bulunmadığını ve her toplumsal nesnelliğin iktidar eylemi aracılığıyla inşa edildiğini açığa çıkarır. “Buna göre, her toplumsal nesnellik sonuçta siyasaldır, dolayısıyla bu nesnelliğin inşasını yöneten dışlamanın -ki bunu nesnelliğin “kurucu dışsal”ı olarak adlandırabiliriz- izlerini de göstermek zorundadır. Sonuç olarak, bir toplumsal kimliğin inşası bir iktidar eylemidir, dolayısıyla bütün toplumsal ilişki sistemleri belirli bir dereceye kadar iktidar ilişkilerini ifade eder” (Mouffe, 2010b: 210).

Siyasal olanın dost/düşman ayrımına dayandığını belirten ve bu ayrımın ontolojik niteliğine ilk kez dikkati çeken Schmitt’in izinde Mouffe, tıpkı kimlik ve farklılık arasındaki paradoksun aşılamayacağını düşünen Connolly gibi siyasetin biz ve onlar ayrımının üzerinde temellendiğini ifade eder. Ancak Mouffe, Schmitt’in düşmanlar (enemy) arası bir ilişki olarak algıladığı

biz/onlar ayrımını hasımlar (adversary) arası bir ilişki olarak kavramaya çalışır (Mouffe, 2010a:11).²³ Başka bir ifadeyle Mouffe'a göre, siyasetin temelini oluşturan biz ve onlar arasındaki farklılık her ne kadar ontolojik bir nitelik taşısa da burada bir uçurumdan söz edilemez; düşmanlar arası ilişkileri hasımlar arası ilişkilere dönüştürmek mümkündür. Bu yüzden Mouffe, "hasım" kavramını, demokratik siyaset için oldukça önemli bir kategori olarak görür. Ona göre, husumet modeli demokrasinin kurucu unsuru olarak görülmelidir, çünkü bu model demokratik siyasetin antagonizmayı agonizme dönüştürmesini sağlar (Mouffe, 2010a:28-29).

Çağdaş agonistik düşüncede "farklılığın" sahip olduğu özel anlam bakımından değinilmesi gereken bir başka husus da Laclau ve Mouffe'un eşdeğerlik ve farklılık mantıklarının işleyişi ile "eklemlenme"ye (articulation)²⁴ ilişkin görüşleridir. Laclau ve Mouffe'a göre, her toplumsal pratik eklemlayicidir. Toplumsal pratik kendinden tanımlı bir bütünün içsel momenti olmadığı için, sadece zaten elde bulunan bir şeyin ifadesi olamaz, bütünüyle tekrarlanma ilkesi altında toparlanamaz; tersine, her zaman yeni "farklılıkların" kurulmasından oluşur. Toplum olanaksız olduğu ölçüde, toplumsal eklemlenmedir (Laclau ve Mouffe, 2001:183). Farklılık mantığı siyasal alanın genişlemesinin ve karmaşılaşmasının mantığı iken, eşdeğerlik mantığı bu alanın basitleşmesinin mantığıdır. Bu mantıkların

²³ Bütün siyasal düzenlerin asıl olarak siyasal birliği hedeflediğini belirten Schmitt, liberalizm ile demokrasinin bu bakımdan özsel olarak bağdaşmaz olduğunu vurgular. Ona göre, liberal söylemin temel kavramı siyasal bir kavram olmayan ve herhangi bir siyasal kendiliğe uygun düşmeyen "insanlık"tır. Demokraside ise "halk"ın politik kuruluşu "insanlık" kavramına bir sınır çekmeyi gerektirdiğinden bu durum liberal teoremin evrenselci retoriğiyle çelişir. Kısaca Schmitt'e göre, "biz" çoğulcu olamaz, bu nedenledir ki demokratik öz (eşitlik) ile liberal öz (özgürlük ve çoğulculuk) çelişki içindedir. Schmitt'in bu görüşünü son derece yararlı gören Mouffe, -çünkü bizi bu çelişkiyi yok sayan homojenleştirici demokrasi uygulamalarının tehlikelerine karşı uyarır- Schmitt'in düşmanlığı esas alan yanlış ikileminin yerine husumet modelini esas alan (Schmitt'e karşı Schmitt'i savunan) bir siyaset kavrayışı önerir (Mouffe, 2010a:22-29). Schmitt ve Mouffe ilişkisinin eleştirel bir incelemesi için bkz. **"The Return of The Schmittian: Radical Democratic Theory At Its Limits"** (İnce, 2009).

²⁴ Laclau ve Mouffe, öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratiğe "eklemlenme" adını verir. Bu kapsamda, eklemlayici pratikten doğan yapılaşmış bütünü "söylem", bir söylem içinde eklemlenmiş durumda görünürken ortaya çıkan farklılık konumlarını "moment" ve söylemsel olarak eklemlenmiş farklılıkları da "öge" olarak adlandırırlar (Laclau ve Mouffe, 2001:169).

işleyişi ile eklemlenme pratiği Laclau ve Mouffe tarafından şu şekilde açıklanır:

“Bütün kimlikler ilişkisel olduğundan -ilişkiler sistemi istikrarlı bir farklılıklar sistemi olarak sabitleştirilme noktasına ulaşmasa da- ve bütün söylemler kendilerini aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulduğundan, “öge”lerden “moment”lere geçiş hiçbir zaman tamamlanmaz. “Öge”lerin statüsü, bir söylem zincirine bütünyle eklemlenme yeteneği olmayan yüzer-gezer gösterenlerin statüsüdür. Ve bu değişkenlik özelliği sonunda bütün söylemsel (yani toplumsal) kimliklere nüfuz eder... Toplum kendi kendisiyle özdeş olmayı hiçbir zaman başaramaz, çünkü bütün düğüm noktaları onu aşan bir metinlerarasılık dâhilinde oluşturulur. *Dolayısıyla eklemlenme pratiği, anlamı kısmen sabitleştiren düğüm noktalarının kurulmasından oluşur; bu sabitleştirmenin kısmi karakteri ise, toplumsalın açıklığından doğar, bu söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasının bir sonucudur*” (Laclau ve Mouffe, 2001:182-183).

Görüldüğü üzere, açık bir farklılıklar sistemi olarak toplum Laclau ve Mouffe’da, bozucu bir “moment” tarafından sürekli kararsızlaştırılan dinamik bir eklemlenme pratiği içindedir. Siyasal olanın toplumu hem mümkün hem de imkânsız kılmasının nedeni eşdeğerlik ve farklılık mantıklarının çifte etkinliğini içermesinde yatmaktadır. Bu eklemlenme pratiği ve de siyasal olan salt pozitif/nesnel bir etkinlik alanı da değildir, dönüştürülmesi pekâlâ mümkündür. Nitekim asıl mesele verili momentler arasında bir ittifak tesis etmek değil, farklı kimliklerin dönüşümünü hedefleyen demokratik bir toplumsal ilişkiler alanının yaratılmasıdır. İşte bu çerçevede Laclau ve Mouffe, toplumsal yaşamın metalaştırılmasına, bürokratikleştirilmesine ve giderek homojenleştirilmesine karşı özne konumlarının çoğulluğunu içeren (örneğin anti-ırkçılık, anti-cinsiyetçilik ve anti-kapitalizmin eklemlenmesine dayalı) demokratik bir eşdeğerlik mantığının geliştirilmesini son derece önemli bulurlar. Ancak bu demokratik eşdeğerlik mantığının kendiliğinden gelişemeyeceği açıktır, bunun geliştirilmesi için, her grubun taleplerinin diğer

gruplarınkilerle eşdeğerliksel olarak eklemlendiği -Marx'ın deyişiyle, “her birinin özgür gelişiminin, hepsinin özgür gelişiminin koşulu olacağı”- bir tarzda, bu farklı grupların kimliklerini değiştiren yeni bir “ortak duyu”nun (Laclau ve Mouffe, 2001:280) yaratılması gerekir. Onlara göre, demokrasi deneyimi tam özdeşlik mantığı ile saf farklılık mantığı arasında yer alır ve toplumsal mantıkların çokluğu bunların eklemlenmesi gereğine işaret eder. Fakat bu eklemlenmenin sürekli olarak yeniden yaratılması ve yeniden tartışılması gerekir; çünkü nihai bir dengenin sağlanabileceği hiçbir nokta yoktur (Laclau ve Mouffe, 2001:287). Bu yüzden demokratik bir eşitlik talebi, radikal ve çoğul bir demokrasiden söz edilebilmesini sağlayan özgürlük talebiyle dengelenmelidir (Laclau ve Mouffe, 2001:281).

2.3. Hegemonya, İktidar ve Toplumsalın Kuruluşu

Agonistlere göre, iktidar ve çatışma toplumsal ve siyasal alandan sökülüp atılamaz iki temel olgudur. Kendisiyle asla özdeş olmayan kararsız bir yapı olarak toplum, mücadele, çatışma ve antagonizmalardan örülü dinamik bir iktidar ilişkileri alanıdır. Laclau ve Mouffe tarafından açıklandığı üzere toplum, bir özdeşlik ve farklılık mantığı tarafından harekete geçirilen sonsuz bir eklemlenme pratiği içindedir, çünkü bu eklemlenmeyi olanaklı kılan ve herhangi bir uyum ya da birlik amacı tarafından asla yok edilemeyecek olan iktidar ilişkileri toplumsal olanın tam merkezinde yer alır. İşte, Laclau ve Mouffe toplumsalı kuran ve bozan bu iktidar ilişkilerine kısaca “hegemonya” adını verir. Laclau ve Mouffe’un ifadesiyle;

“Hegemonyanın ortaya çıktığı genel alan eklemlayici pratikler alanıdır; yani “öge”lerin “moment”ler halinde billurlaşmadığı bir alandır. Her momentin anlamının kesinlikle sabit olduğu kapalı bir ilişkisel kimlikler sisteminde hegemonik bir pratiğe kesinlikle yer yoktur. Hiçbir yüzergezer gösteren içermeyen, bütünüyle başarılı bir farklılıklar sistemi herhangi bir eklemlenmeyi olanaklı kılmayacak, bu sistem içindeki bütün pratiklere tekrarlanma ilkesi egemen olacak ve orada

hegemonize edecek hiçbir şey kalmayacaktır. Hegemonya, toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirdiği için, hegemonya ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir (Laclau ve Mouffe, 2001:214).

Laclau ve Mouffe'un hegemonya kavramıyla gerçekte anlatmak istediği, toplumsal nesnelliğin iktidar eylemleriyle kurulduğu fikridir. Bu, toplumsal nesnelliğin nihai olarak siyasal olduğu ve kuruluşunu yöneten dışlama/farklılık izlerini göstermek zorunda olduğu anlamına gelir. Mouffe, iktidarla nesnellik arasındaki bu buluşma noktasını “karşılıklı çöküş” olarak niteler. Bu çerçeveden bakıldığında iktidar, iki kimlik arasında önceden kurulmuş bir dışsal ilişki olarak değil, daha ziyade kimliklerin kuruluşu olarak kavranır. “Her politik düzen, bir hegemonya, özgül bir iktidar ilişkileri kalıbının ifadesidir, dolayısıyla da politik pratik, önceden kurulmuş kimliklerin çıkarlarının basit temsiliyeti olarak değil, bizzat o kimliklerin güvenilmez ve daima zedelenebilir bir zeminde kurulması olarak tasavvur edilebilir” (Mouffe, 2009:109).

Laclau ve Mouffe'dan hareketle iktidar ve çatışmanın agonistik toplumsal ontolojinin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, iktidar ve çatışma toplumsal kimliğe dışsal değil, doğrudan onun kurucu/içkin bir özelliğidir. Bununla birlikte, iktidar ve çatışma olgularına sadece toplumsal/siyasal ilişkiler alanında değil, bireysel kimliğin oluşumunun çok erken aşamalarında, hatta embriyolojik safhada bile rastlandığı vurgulanmıştır. Örneğin Honig, evrimci biyolog David Haig'in embriyolojik safhada gözlemlediği “çatışma” bulgusunu son derece anlamlı bulur. Nitekim “Haig'e göre, hamilelik sırasında dölüt ile anne arasındaki ilişki sonuçta “bir kadın ile dölütü arasındaki hassas bir işbirliği süreci” olmayıp, yaşamda kalmak için gerekli kaynaklar üzerindeki bir dizi genetik çatışma, bir dizi mücadeledir.” Honig'e göre Haig'in bu sözlerindeki asıl dikkat çekici nokta, onun bu çatışmayı farklılığın kimlikten (fiilen) silinemezliğine atfetmesindedir. Dolayısıyla Haig'e göre, anne-dölüt ilişkisinin bile, kusursuz bir kimlik ilişkisi olmak bir yana, farklılığın böldüğü bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır (Honig, 1999:383).

İktidar ve çatışmaya ontolojik ya da onto-genetik bir anlam atfedilmesi, kaçınılmaz olarak her türlü anlam ve hakikatin gerisinde de aynı kök nedenlerin -yani iktidar ve çatışmanın- yer aldığı iddiasını beraberinde getirir. Başka bir ifadeyle, iktidar ve çatışma onta'nın kök nedeniyse buna ilişkin episteme'nin yani onto-lojinin de kök nedenidir.²⁵ Bu çıkarımı toplumsal ve siyasal olana tercüme edersek şu soru açığa çıkar; şayet toplumsal nesnellik iktidar eylemleriyle kuruluyor ve bu nesnellik alanı nihai olarak siyasal ise, bu durumda bütün anlam siyasal mıdır? Şayet bütün anlam siyasal ise, siyasal olmayan (apolitical) anlam yapıları tam olarak neye tekabül eder?

Laclau New Reflections on the Revolution of Our Time'da (1990), toplumsal ve siyasalın anlamı üzerine yürüttüğü tartışmada yukarıdaki soruların yanıtını aramaya çalışır ve bu kapsamda toplumsal olanı tortulaşmış pratikler alanı, siyasal olanı ise bu alanın kurumlaşma/yeniden aktifleşme anı olarak resmeder. Bunlar, biri siyasal diğeri siyasal olmayan yani toplumsal olmak üzere bütünüyle iki ayrı dünya olarak tasavvur edilmemelidir, aksine bunlar aynı paranın iki yüzü gibidir. Aslında bunlar siyasalın iki ayrı modunu temsil ederler; siyasal olanın toplumsal modu, siyasal olmayan (apolitical) ya da siyasal ötesine (non-political) değil de, daha ziyade siyasalın kurucu anının unutulmuşluğuna tekabül eder (Laclau, 1990:33). İşte Laclaucu anlamda siyasalın toplumsala üstünlüğü burada gizlidir. Bu açıdan bakıldığında toplumsal olan, siyasal olanın zıttı değil onun “uyuyan bir hali” (Marchart, 2007:148) gibidir. Laclau'nun bu kavrayışı, görünüşte hiç de siyasal bir nitelik taşımayan son derece yalın bir toplumsal etkinliğin (örneğin konsere gitmenin) nasıl olup da siyasal bir meydan okumaya dönüşebileceğine dair oldukça açıklayıcı bir çerçeve sunar. Buradan bakıldığında, tüm toplumsal ilişkilerin kökeninde “siyasal”ın her an hazır ve nazır olduğunu söylemek mümkündür.

²⁵ Connolly, “onta”nın gerçekten var olan şeyleri ifade ettiğini, “ontoloji”nin ise, görünüşlerden ayrı olarak gerçekliğin temel mantığının incelenmesi anlamına geldiğini belirtir. Ona göre aslında bu kavramların içerdiği belirlenimler hem çok kısıtlayıcı hem de çok genelleycidir. Örneğin, ontolojideki logos varlığa ilişkin temel bir mantık, ilke ya da tasarımı ilk planda akla getirir. Oysa varlık hakkındaki en temel şey, onun böylesi baskın bir mantık ya da tasarımı içermemesidir (Connolly, 2004:1).

Laclau'nun siyasal olana ontolojik bir anlam yükleyen felsefi analizi, iktidar ve kimlik nosyonlarının ontolojik düzeyde tasavvur edilmesi gereğine işaret eder. Bu kavramlar, toplumsal olanın belirli kısımlarına değil bir bütün olarak varlık alanına ait ontolojik kategorilerdir. "Bir toplumsal kimliğin oluşumu, bir iktidar etkinliğidir" (1990:31) der Laclau ve bu da kimliğin iktidar demek olduğu anlamına gelir. Kısacası iktidar olmadan hiçbir nesnelliğin var olamayacağını kaydeden Laclau'da (1990:32) kimlik, varlık ve iktidar aynı ontolojik gerçekliğin farklı yüzleridir. Laclau'nun siyasal olana bu ontolojik yaklaşımı, Connolly'nin "ontopolitik yorumlama" olarak adlandırdığı yaklaşımıyla büyük bir benzerlik içindedir. Nitekim Connolly de, ne kadar özgül bir tarihsel bağlama batmış olursa olsun ya da üzerinde konumlandığı veri yığını ne kadar yüksek olursa olsun siyasal olayların her yorumunun ontopolitik bir boyut içerdiğini vurgulamıştır (Connolly, 2004:1-2).

2.4. Antagonizmaya karşı Agonizm

Agonistik düşüncede toplumu bölen ve sökülüp atılamaz bir nitelik taşıyan iktidar ilişkileri asıl olarak antagonizma kavramıyla ifade edilir. Antagonizma; biz ve onların, kimlik ve farklılığın, eşdeğerlik mantığı ile farklılık mantığının kısaca hegemonik ilişkileri oluşturan tüm düzeylerin aynı zamanda şiddeti de içeren kötücül bir karşılaşmasını ifade eder. Agonistlerce nesnel ve toplumsal gerçekliğin verili bir niteliği olarak kabul edilen antagonizma yok edilemez, ancak ehlileştirilmesi mümkündür. Laclau'nun ifadesiyle "antagonizma ve dışlama tüm kimlikler için kurucudur" (Laclau, 2003:28). Esasen antagonizmaların yok edilebileceği düşüncesi, toplumu akla dayalı veya değil baskıcı bir konsensüs ya da uyum fikri temelinde örgütlenme isteğinin karakteristik özelliklerinden biridir. Antagonizmalar tamamen yok edilemese de bunları agonistik ilişkilere dönüştürerek -özellikle antagonizmadaki şiddeti dışlamak ve törpülemek suretiyle- yumuşatmak pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla agonistik düşüncede, antagonistik ilişkileri

agonistik ilişkilere (agonal cepheleşmelere) dönüştürmek temel amaç ve kaygılar arasında yer alır.

Laclau ve Mouffe, antagonizma kavramına ve antagonistik ilişkinin mahiyetine²⁶ ilişkin yürüttükleri tartışmada, toplumsal antagonizmaların özgüllüğünün “gerçek karşıtlık” ya da “çelişki” gibi kavramlarla karşılanamayacağını öne sürerler. Onlara göre “gerçek karşıtlık”, şeyler arasındaki nesnel -yani belirlenebilir, tanımlanabilir- bir ilişkidir; “çelişki” ise kavramlar arasındaki tanımlanabilir bir ilişkidir; oysa antagonizma, kısmi ve kararsız nesnelleştirme olarak ortaya çıkar ve her türlü nesnelliğin sınırını oluşturur. Laclau ve Mouffe’un ifadesiyle;

“Dil bir farklılıklar sistemiye, antagonizma farklılığın iflasıdır: Bu anlamda kendisini dilin sınırları içine yerleştirir ve ancak dilin sekteye uğraması (disruption) olarak -yani eğretileme olarak- var olabilir. Böylece sosyolojik ve tarihsel anlatıların, boşluklarını doldurmak için, kendi kategorilerini aşarak, neden kendilerini kesintiye uğratıp bir “deneyim”e başvurmaları gerektiğini anlayabiliyoruz. Çünkü bütün diller ve bütün toplumlar, içlerine işleyen olanaksızlığın bilincinin bir bastırılışı olarak kurulurlar. Antagonizmanın dil yoluyla yakalanması olanaklı değildir, çünkü dil ancak antagonizmanın bozduğunu sabitleştirmek için bir çaba olarak var olur” (Laclau ve Mouffe, 2001:201).

Laclau ve Mouffe’un düşüncesinde antagonizma, toplumun imkânsızlığını sağlayan bozucu unsurdur ve toplumsalın içinde yer alır. Başka bir deyişle, toplumun toplum olmasını engelleyen (toplumsalı sınırlayan), onu bozan bir şey olarak antagonizma toplumsalın kendisinin içinde verilir. Toplum hiçbir zaman toplum olmayı tam olarak başaramaz; çünkü bu sınırlanma (antagonizma) onun içindeki her şeye nüfuz eder ve

²⁶ **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**’de Laclau ve Mouffe, antagonizma kavramının üzerinde -özellikle bu kavramın eklemlenme pratiği ve hegemonya ile ilişkileri üzerinde- ayrıntılı olarak dururlar, ne var ki, agonizm ya da agonistik ilişki kavramlarına hiç değinmezler. Ancak adını henüz koymamış olsalar da, demokratik eşdeğerlik mantığının gelişimi için gerekli gördükleri “ortak duyu”nun ve bir bütün olarak geliştirdikleri radikal demokrasi projesinin agonistik ilişkileri gereksindiği açıktır. Agonizm ve agonistik ilişki kavramları, özellikle Mouffe’un **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**’den sonra üzerinde çalıştığı eserlerinin ana temaları olmuştur.

onun kendisini nesnel bir gerçeklik olarak kurmasını sekteye uğratır. Kısaca ifade etmek gerekirse, nihai bir dikişin olanaksızlığını ifade eden antagonizma, toplumsal sınırının, onun kendisini tam olarak oluşturmasının olanaksızlığının bir deneyimidir (Laclau ve Mouffe, 2001:195-204). Dikkat edilirse buradan, bir imkânsızlığın anlatımı olarak “toplum” ile bu imkânsızlığın deneyimlenmesinin anlatımı olarak “antagonizma” kavramlarının neredeyse özdeş ontolojik kategoriler olduğu sonucu çıkar. Bu özdeşliği doğrularcasına Laclau ve Mouffe başka bir yerde şunları söyler;

“Toplum tamamen olanaklı değilse de, tamamen olanaksız da değildir. Bu bizim şu sonucu formüle edebilmemizi sağlar. Toplum kendisini nesnel bir alan olarak kuramayacağı için hiçbir zaman kendisine karşı saydam değilse, antagonizma da toplumsal nesnelliğini tamamen ortadan kaldırmayı başaramayacağı için tümüyle saydam değildir” (Laclau ve Mouffe, 2001:207).

Yine Laclau ve Mouffe’a göre, toplumsal içinde, birçoğu birbiriyle karşılıklı karşıtlık halinde olan çeşitli antagonizma olanakları vardır. Önemli olan nokta, eşdeğerlik zincirlerinin hangi antagonizmayı içerdiklerine göre kökten değişecek olmaları ve bunların, çelişkili bir biçimde, öznenin kendisine nüfuz edip onun kimliğini etkileyebilmeleridir. Laclau ve Mouffe bu durumdan şu sonucu çıkarır: “Toplumsal ilişkiler ne kadar istikrarsızsa, farklılık sistemleri o kadar başarısız olacak ve antagonizma noktaları o kadar çoğalacaktır. Bu çoğalma, bir merkez tesis edilmesini ve sonuçta da birleşik eşdeğerlikler zincirinin kurulmasını zorlaştırır” (Laclau ve Mouffe, 2001:209). Onlara göre bu, yaklaşık olarak Gramsci’nin “organik kriz” başlığı altında betimlediği durumdur.

Antagonizmaya karşı agonizm savunusu en açık ifadesini Mouffe’un çalışmalarında bulur. Hatta bir bütün olarak Mouffe’un çalışmalarının ana temasının, antagonizmaların varlığını reddetmeksizin antagonistik ilişkileri agonistik ilişkilere dönüştürmek olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Mouffe, antagonizmayı düşmanlar arası bir mücadele olarak, agonizmi ise hasımlar arası bir mücadele olarak tanımlar. Ona göre demokratik politikanın amacı, antagonizmanın agonizme dönüştürülmesidir.

Muhalifi bir düşman olarak değil, fakat bir hasım olarak kuran bu politika, kendisinin “çatışmalı mutabakat” olarak tanımladığı ortak bir zeminde özdeşleşme imkânı sağlayan ve kendilerini kolektif tutkular aracılığıyla ifade eden kanalların açılmasını mümkün kılan agonistik bir çoğulculuğu gerektirir (Mouffe, 2009:112-113). Son olarak Connolly de özellikle erken dönem çalışmalarında, “eleştirel çoğulculuk”la şekillenen bir toplumsal düzenin yeşertilmesi umuduyla antagonistik ilişkilerin agonistik saygıya dönüştürülebileceği bir agonistik demokrasi vizyonu ortaya koymuştur (Connolly, 1993b:3-4).

2.5. Radikal Demokrasi Düşüncesi

Demokrasiye bağlılık, çağdaş agonistik politikanın en temel özelliklerinden biridir. Öyle ki, çağdaş agonistik politikaya asıl rengini veren liberal demokrasiye bağlılık çerçevesinde geliştirmiş olduğu radikal demokrasi düşüncesidir. Sahip olduğu özel önem nedeniyle bu konu aşağıda ayrı bir bölüm halinde ve ayrıntılı olarak incelenecektir. Şimdilik burada çağdaş agonistik politikanın temel bileşenlerinden biri olarak radikal demokrasi düşüncesine ışık tutmayı ve konunun kısa bir değerlendirmesini yapmayı amaçlıyoruz.

Agonistlerce geliştirilen radikal demokrasi modeli, Eleştirel Teori geleneğinden gelen ve demokrasiyi iletişimsel eylem temelli normatif ilkeler üzerinde inşa etme kaygısı taşıyan Habermas ve ardıllarının radikal demokrasi modelinden köklü bir biçimde ayrılır. Bu köklü ayrılığa rağmen her iki modelin paylaştıkları ortak zeminin belirlenmesinde yarar vardır: Her iki modelde de siyasal olan öncelikli bir yere sahiptir, kimlik ve çıkarların eklenmesine yönelik ortak bir vurgu söz konusudur ve her iki model de özne oluşumu ve demokratik kimliklerin oluşumunu ön planda tutan bir yaklaşıma sahiptirler. Buna karşılık bu iki farklı radikal demokrasi modeli, demokratik etkinliğin amacı, iktidar ilişkileri/iletişim ve normatif ilkelerin anlamı/yeri konusunda keskin bir görüş farklılığı içindedir. Daha somut bir

şekilde ifade etmek gerekirse; “müzakere”yi (delibration) temel alan Habermas ve ardılları için demokratik etkinliğin amacı, rasyonel bir “konsensüs”e ulaşmak iken, agonistler demokrasinin kesintiye uğraticı (disruptive) ve yerinden uğraticı (dislocatory) potansiyeli üzerinde dururlar. İkincisi, müzakereci demokrasi modeli, iktidar ve her türlü çarpıklıktan arınmış kısıtlanmamış bir diyalog zemininde temellenirken, agonistler demokrasi düşüncesinin iktidar ilişkilerinden arındırılmayacağını öne sürerler. Son olarak, agonistler demokratik söylem için gerekli olan normatif ilke ve koşulların geliştirilmesi konusunda somut bir tutum takınmazken, Habermasçı müzakereci demokrasi modeli, iletişim norm ve prosedürlerinin oluşumunu merkeze alan bir demokrasi anlayışı geliştirirler (Norval, 2007:38-39). Özetle ifade etmek gerekirse; Habermasçı proje, etik ve kültürel yaşamın düzensiz etkileri altında kolaylıkla sarsılıp dağılmayacak siyasal bir normatiflik (konsensüs) arayışı içindeyken, agonistik model, siyaset ve demokrasinin tam da bu etik ve kültürel sorunlar (normatif temeller-konsensüs) üzerindeki bitimsiz bir mücadele olduğunu vurgularlar (Benhabib, 1999a:15-21).

Tıpkı Habermasçı müzakereci demokrasi modeli gibi çağdaş agonistik politika da bir bütün olarak, liberalizmle (özgürlük ve çoğulculukla) demokrasinin (eşitlik) bağdaşmazlığına ilişkin Schmittçi ikilemi aşmaya yönelmiş ve bu çerçevede liberalizm ile demokrasiyi -her ikisinden de vazgeçmeksizin ve aralarındaki gerilimleri korumak suretiyle- birbiriyle dengelemeyi amaçlayan radikal bir demokrasi kuramı geliştirmiştir. Agonistik politika, demokrasiyi bir kereliğine gerçekleşen “kurumsal bir yapılanma” ya da bir “yönetme biçimi” olarak değil, paradoksları asla giderilemeyecek (Mouffe, 2009:28) ve geçici olmaya yazgılı (Wolin, 2004:601) siyasal bir süreç olarak kavrar. Liberal mantıkla demokratik mantığın dengelenmesi amacının gerisinde esas olarak, demokrasinin kurumsal prosedürlere ya da toplumsal pratiği öteleyen etik özcülüğe indirgenmesi eğilimlerine karşı cephe alınması kaygısı yatmaktadır.

Laclau ve Mouffe, liberal demokrasiye bağlılık konusunda oldukça net bir tutum sergilerler. Onlara göre günümüz solunun görevi, liberal-demokratik

ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmektir (Laclau ve Mouffe, 2001:270). Görüldüğü üzere, Laclau ve Mouffe için, özgürlük ve çoğulculuk ilkelerini esas alan liberalizm mantığıyla eşitlik ilkesini esas alan demokrasi mantığı arasında bir bağlantı kurmak ve bu kapsamda çoğul bir demokrasi tasarısı geliştirmek mümkündür. Nitekim onlara göre, sorgulanması gereken asıl şey, liberalizmin kendisi değildir; bireyin insani potansiyellerini gerçekleştirme özgürlüğünü savunan ahlaki bir ilke olarak liberalizm bugün her zamankinden daha fazla geçerlidir. “Fakat bu özgürlük boyutu her demokratik ve özgürleştirici tasarı için esas ise de, bu bizi, belli “bütünlükçü” aşırılıklara tepki olarak, safça ve basitçe “burjuva” bireyciliğinin savunusuna dönmeye itmemelidir. Gereken şey, *bir başka* bireyin, artık sahiplenici bireycilik matrisinin dışında kurulan bir bireyin üretilmesidir” (Laclau ve Mouffe, 2001:281).

Öte yandan, Laclau ve Mouffe, her radikal demokrasi tasarısının zorunlu olarak sosyalist boyutu -yani kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını- içerdiğini belirtirler. Ancak bunu, diğer eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının zorunlu olarak izleyeceği fikrini reddederler (Laclau ve Mouffe, 2001:292). Çağdaş agonistik politikanın diğer temsilcilerinde açıkça seçilmeyen bu sosyalist perspektif, Norberto Bobbio’nun demokrasiyi liberalizmle, liberalizmi de sosyalizmle uyumlu hale getirmek amacı taşıyan yaklaşımını hatırlatır.²⁷ Kabaca demokrasinin geniş bir toplumsal ilişkiler alanına genişletilmesini amaçlayan bu perspektif, sosyalist hedeflerin çoğulcu bir demokrasi çerçevesine dâhil edilmesi ve bu hedeflerin siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemlenmesi konusunda ısrarlı bir tutum sergiler.

Mouffe, Demokratik Paradoks’ta (2009), bir tarafta hukuk düzeni, insan haklarının korunması ve bireysel özgürlüğe saygıdan oluşan liberal gelenek

²⁷ N. Bobbio, sosyalist hedeflerin kabul edilebilir bir tarzda, sadece liberal demokrasi çerçevesinde gerçekleştirilebileceği tezini tutarlı olarak işlemiştir. Bobbio’ya göre, liberalizm ve demokrasi birbirlerine karşıt kavramlar değildirler ve zorunlu olarak bir arada ilerlerler, dolayısıyla demokratik sosyalizm, liberal demokratik bir sosyalizm olmaya zorunludur (Bobbio, 1987:24-25). Konunun agonistik politika açısından bir değerlendirmesi için bkz. C. Mouffe **Siyasetin Dönüşü** (2010b:135-151). Ayrıca Bobbio’nun düşünce dünyasının son derece güçlü bir analizi için bkz. Perry Anderson **“Norberto Bobbio’nun Yakınlıkları”** (2003:131-183).

ile diğ er tarafta ise ana fikirleri eş itlik, yönet en ve yönet ilen arasındaki özdeş lik ve halk egemenliğini içeren demokratik gelenek arasında zorunlu bir iliş ki bulunmadığını, bu gelenekler arasında yalnızca olumsal bir tarihsel eklemlenmenin söz konusu olduğunu vurgular. Ona göre, bugün liberalizm ve demokrasi arasında bir bağ olduğ una kesin gözüyle bakma eğ iliminde olmamıza karş ın, liberalizm ve demokrasinin birliğ inin pürüzsüz bir süreç olmak şöyle dursun sert mücadelelerin sonunda gerçekleş tiğ i unutulmamalıdır (Mouffe, 2009:14-15). Dolayısıyla liberal demokratik kurumlara mutlak gözüyle bakılmamalı, ancak onların daima güçlendirilmesi ve savunulması yönünde çaba sarf edilmelidir. Mouffe, bunun başarılabilmesini demokratik paradoksun ve gerilimin (liberalizm ile demokrasi arasındaki ve giderek özgürlükle eş itlik arasındaki paradoks ve gerilimin) kabul edilmesine bağ lar. Nitekim ona göre, demokrasi teorisyenlerinin (özellikle Habermas ve Rawls'ın) ve politikacıların konsensüse yaptıkları yanlış vurgunun kökeninde, aynı zamanda antagonizmanın sökülüp atılabileceğ ine dair inançlarını da kuvvetlendiren unsur olarak liberal demokratik politikanın sahip olduğ u paradoksu kabul edemeyiş leri yatmaktadır (Mouffe, 2009:20). Oysa demokratik politikanın paradoksal doğ asına, erişilemez bir konsensüs arayış ını benimsemekle değil, hiçbir prosedürle ulaş ılamayacak olan “agonistik karş ılaşma”yı liberal-demokratik değ erlerin çeliş en yorumları arasında bir kurucu olarak kabul etmekle yaklaş ılabilir (Mouffe, 2009:20-21).

İKİNCİ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKA VE DEMOKRASİ

“Demokrasi kelimenin her iki anlamında paylaşım cemaatidir: bir ortak dünyaya aidiyet ki yalnızca polemik içinde söylenebilir; bir bir araya-gelme ki yalnızca mücadele içinde gerçekleşebilir.” Jacques Ranciere, Siyasalın Kıyısında

İlk bölümde temel düşünsel yapısını ve ana bileşenlerini ayrıntılı olarak incelediğimiz çağdaş agonistik politika, asıl olarak demokratik toplumsal/siyasal bir düzenin inşa edilmesini amaçlayan siyasal/felsefi bir kuramdır. Daha önce de ifade edildiği üzere, agonistik politikaya asıl rengini veren demokratik siyasete bağlılığıdır. Liberal değerlere sadakat çerçevesinde geliştirilen demokrasiyi derinleştirme hedefi agonistik politikanın en can alıcı yönünü oluşturur. Öyle ki, bu hedeften yoksun bir agonistik kuram muhtemelen, ya Antik Yunan dünyasının yüceliğine duyulan Arendtçi hayranlığın (O’Sullivan, 1994:226) izinde şiddet sorununu zarifçe dışarıda bırakan siyasal bir estetizm ya da temel esinini Machiavelli ve Hobbes’tan alan ve en çok Weber üzerinden Schmitt’e dek uzanan düşünsel bir miras üzerinde konumlanan bir iktidar sosyolojisi kuramı olmaktan öteye gidemezdi. Dolayısıyla Connolly’nin Nietzsche’ye rağmen Nietzsche’yi, Mouffe’un da Schmitt’e karşı Schmitt’i ısrarlı savunusunun gerisinde yer alan kışkırtıcı itkinin “demokratikleş(tir)me” kaygısından başkası olmadığını görmek son derece önemlidir.

Agonistler, modern demokrasilerin gerçekten demokratik olmadığı, devletin bürokratik yapısının siyasal alanı ele geçirdiği, bu yapının yurttaşları siyasal kararların pasif alıcılarına dönüştürdüğü ve liberal teorinin temelde yargısal/idari bir siyaset anlayışı geliştirmekle bu duruma katkı sağladığı vb. konularda asli bir kaygı duyarlar. John Rawls gibi prosedürcü liberallere karşı cephe alışlarının gerisinde bu gibi kaygılar yer alır. Onlara göre, liberal teorinin yargısal/idari (araçsal) siyaset anlayışı, güçlü bir demokratik siyasetin yaşamsal sıvısını oluşturan çatışma ve tartışmayı -yok etme anlamına gelmese bile- an aza indirgeme arayışı içindedir. Halbuki bu arayış son

tahlilde siyasetin tasfiyesine yönelik bir arayış anlamına gelir. Buna karşılık çağdaş agonistler, “siyasal alan”ın barışı korumak, adaleti gerçekleştirmek veya uzlaşmayı sağlamak için tasarlanmış bir dizi prosedür ve kurumlar bütünü olduğu kadar çatışma ve ifade için de bir sahne olduğunu hatırlatır. Onlar aynı zamanda siyaset ve kültürün içinde temel değerlerin asli bir role sahip olduğunu, temel hakların içeriklerinin ve siyasal oluşumların amaçlarının pürüzsüz “çakışan bir konsensüs”ün nesneleri olmadığını ve konsensüs olarak adlandırılan olgunun gerçekte baş döndürücü bir çekişme alanları dizisi içinde hergün mücadele edilerek yaratılan kesintisiz bir süreç olduğunu vurgularlar. Bu “kesintisiz mücadele” sloganıyla agonizm, demokratik siyasetin bastırılan özüne yani çatışmaya olumlu bir geri dönüş çağrısında bulunur (Villa, 1999:107-108).

Acaba agonistik politika ile demokrasi arasında zorunlu/kategorik bir ilişki var mıdır? Bu ikisi arasındaki ilişki agonistlerce sıklıkla kullanılan bir ifadeyle olumsal mıdır? Liberal gelenek ile demokratik gelenek arasında yalnızca olumsal bir tarihsel eklemlenmenin söz konusu olduğunu vurgulayan Mouffe’un izinde, benzer şekilde, agonistik politika ile demokrasi arasındaki bağın da olumsal tarihsel bir eklemlenmeden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre agonistik politika, demokratik bir siyaseti zorunlu olarak içermez, ne de sahici demokratik bir siyaset agonistik ilişkiler üzerinde temellenmek zorundadır. Örneğin Marchart, Laclau ve Mouffe’un Hegemonya ve Sosyalist Proje’de geliştirdikleri “hegemonya” analizinden radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesinin zorunlu olarak çıkmayacağını belirtir. Ona göre radikal demokrasi, Laclau ve Mouffe’un temelcilik ötesi perspektifinden çıkarsanabilecek birçok projeden yalnızca biridir (Marchart, 2007:176). Paralel bir şekilde bu bize tekrar demokratik siyasetin agonistik perspektiften çıkarsanabilecek birçok projeden yalnızca biri olduğunu hatırlatır. Bununla birlikte agonistler, -özellikle Mouffe özelinde- agonizmle demokrasi arasındaki kritik nitelikteki tarihsel/olumsal ilişkinin birbirlerini derinleştirme ve zenginleştirme yönünde eşsiz bir fırsatı içerdiğini vurgulama eğiliminde olmuşlardır. Anna Marie Smith’e göre, Laclau ve Mouffe’un çalışmalarındaki en önemli tema, toplumsal olanı, bir dizi sonsuz olumsal aktarımlar halinde

boydan boya katedecek yıkıcı bir güç olarak demokratik devrim düşüncesidir. Bu açıdan bakıldığında demokratikleşme, bir dizi yüzeysel reform olarak değil, aksine radikal demokratik çoğulcu bir tahayyülü kurumsallaştıracak bir mücadele olarak anlaşılır (Smith, 2003:5). Benzer şekilde Wolin de demokrasinin bir yönet(il)me biçiminden (managed democracy) başka bir şey olarak yeniden kavranması gereğinin altını çizer (Wolin, 2008:47). Bu yenilenmiş anlamıyla demokrasi, acı deneyimlerle koşullanan, sadece geçici başarı şansına mahkum olan ama siyasal düzenle ilgili hafızası ayakta kaldığı sürece yinelenebilir bir olasılık özelliğini taşıyan bir varoluş tarzıdır. Wolin'in ifadesiyle;

“Demokrasinin tanıklık ettiği deneyim, siyasal varoluş tarzının dönemsel olarak yitebileceğinin ve yittiğinin kavranmasıdır. Polybius'un belirttiği gibi, demokrasi “zamanın seyri içinde” tökezler...Demokrasi siyasal bir momenttir, belki de siyasal düzenin hatırlanıp yeniden yaratıldığı siyasal momentin ta kendisidir. Demokrasi bazen devrimci, yıkıcı boyutlara varabilen, bazen de varmayan bir başkaldırı momentidir” (Wolin, 1999: 68).

Demokratik devrimciliğin yanısıra liberal mantıkla demokratik mantık arasındaki gerilimi de diri tutma kaygısı içinde olan agonistler, Mouffe'un “demokratik paradoks” olarak nitelediği bu gerilimi kalıcı bir çatışma ve ütopyacı uyum ilkesinin ötesinde bir toplumsal düzenin sürdürülmesinin asli kılavuzu olarak benimsemişlerdir. Esasında bu gerilimli ve karar verilemez alan siyasalın alanıdır ve demokrasi ancak bu gerilim ve karar verilemezlikte yaşayabilir. Kapalı bir normatif ilkeler bütününe gönderide bulunmaktan çok oyun kurallarının oyuncular tarafından her zaman değiştirilebilme imkânına işaret eden bu açık uçlu ve çoğulcu yapılanma, siyasal toplumsal praksis zemininde “genelleştirilebilir çıkarlar” ve iletişimsellik zemininde “evrenselleştirilebilir normlar” çerçevesinde temellendirme amacıyla olan müzakereci demokrasi kavrayışı ile koyu bir karşıtlık ilişkisi içindedir. Aşağıda çağdaş agonistik politikanın demokrasi kavrayışı daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak ve agonistik çoğulculuk ile müzakereci demokrasinin karşılaştırmalı bir analizine yer verilecektir.

1. DEMOKRATİK PARADOKS

Agonistik düşüncede demokratik siyaset, kendini gerçekleştirme, tanı(n)ma, içer(il)me, iktidar dağılımı ve kolektif anlamların tanımlanması gibi bir dizi stratejik konuda birbiriyle çekişme halinde olan kimliklerin sürekli ve açık uçlu bir mücadelesi olarak tasavvur edilir. Daha derin bir şekilde bakıldığında, mücadele merkezli bu tasavvurun gerisinde tüm farklılıkların kucaklanması ilkesinden türetilmiş, özgül bir yaşam felsefesine yaslanan normatif bir idealin yer aldığını söylemek mümkündür. Kalyvas'ın yerinde vurgusuyla bu yaşam felsefesi kabaca şu ilkeyi salık verir: yaşamın kendisi bolluk, çoğulluk ve zenginlik demektir dolayısıyla en iyi siyasal rejim bu olmalıdır. Nitekim Kalyvas'a göre, ötekiliğin bu şekilde kutsanışı ve kamusal alana dâhil edilmesi, çağdaş agonistik düşüncenin en orijinal yönlerinden birini oluşturur (Kalyvas, 2009:33). Tully'nin *Strange Multiplicity*'de Octavia Paz'dan alıntılanarak aktardığı şu sözler adeta agonistik yaşam felsefesinin bir özeti gibidir:

“Dünyaları harekete geçiren şey, farklılıkların etkileşimidir, onların birbirlerine doğru çekilmesi ve geri itilmesidir. Yaşam çoğulluktur, ölüm ise yeknesaklıktır. Farklılıkları ve özellikleri bastırmak, farklı medeniyet ve kültürleri ortadan kaldırmak aracılığıyla ilerleme, yaşamı zayıflatır ve ölümü destekler. Teknik ilerleme inancında zımnen içerilen herkes için tek bir medeniyet ideali, bizi güçsüzleştirir ve kötürüm kılar. Yok olmaya yüz tutan her bir dünya görüşü, yitip giden her kültür, bir imkanı yok eder” (Tully, 2004:186).

Yaşamın bolluk, çoğulluk ve zenginliğini esas alan normatif bir demokrasi kavrayışının dışında agonistler demokrasiyi iktidar ilişkilerinin nihai temerküzünü/çökmesini önleyen dolayısıyla toplumsal/siyasal yaşamı yönlendiren normların katılaşmasını sürekli öteleyen bir negatiflik olarak kurgularlar. Claude Lefort'un izinde Laclau ve Mouffe, demokratik düzeni içinde iktidarın yerinin boş bir yer haline geldiği ve bu yerin nihai olarak doldurulamayacağı bir düzen olarak tanımlarlar. Nitekim demokrasinin orijinal

yanı, kendisini var eden kurumsal yapıların olağan ve düzenli üretiminin yanı sıra toplumsal-sembolik bağın yok oluşunu da içermesidir. Zizek'in Lefort'a ilişkin olarak vurguladığı üzere, seçim zamanlarında “bütün hiyerarşik toplumsal ilişkiler ağı bir bakıma askıya alınır, paranteze alınır; organik bir birlik olarak “toplum” var olmaktan çıkar...” (Zizek, 2011a:162).

Lefort, *Democracy and Political Theory* adlı eserinde modern demokratik toplumdaki iktidar, yasa ve bilginin radikal bir belirlenemezlik durumuyla karşı karşıya olduğunu belirtir. Ona göre bu, modern demokrasinin ortaya çıkışını mümkün kılan simgesel bir dönüşüme işaret eder: “kesinlik işaretlerinin yok oluşu” (Lefort: 1998:18-19). Mouffe, Lefort'un teşhis ettiği bu radikal belirlenemezlik durumunun, prensin kişiliğinde cisimleşen ve aşkın bir otoriteye bağlanan iktidarın ortadan kalkışına yol açan “demokratik devrim”in sonucu olduğunu kaydeder. Ona göre, iktidarın demokratik devrimle “boş yer” haline gelmesiyle birlikte toplumsala ait yeni bir kurumsallaşma dönemi açılmıştır. Mouffe'un işaret ettiği bu yeni kurumsallaşma döneminde demokrasinin ayırt edici özelliği onun artık istikrar, düzen ve uyum kavramlarından çok olumsuzluk, belirsizlik ve paradoks kavramlarıyla tanımlı olmasıdır. Bununla birlikte Wolin, yüzyıllar boyunca pek az istisna dışında hemen tüm siyaset kuramcıları tarafından en çalkantılı ve en istikrarsız yönetim biçimi olarak mahkûm edilen demokrasinin günümüzde büyük bir ittifakla istikrar ve piyasa ekonomisi için vazgeçilmez addedilişindeki ironik çelişkiye değinir (Wolin, 2004:585).²⁸

Liberal demokrasiye bağlılık çerçevesinde çoğulculuğu esas alan bir radikal demokrasi kavrayışı geliştiren agonistler, demokrasinin birbirine indirgenmesi imkânsız olan bazı çelişkili unsurlara dayandığını ve giderilemez gerilimler (tensions) ve belirsizliklerle (ambiguities) tanımlı olduğunu vurgularlar. Mouffe, demokrasinin bu çelişkili ve gerilimli doğasını

²⁸ Raymond Williams *Anahtar Sözcükler*'de demokrasi teriminin açıklamasında sözü edilen bu çelişkiye ilişkin olarak şunları söyler: “Demokrasi, artık çoğunlukla ortaçağdaki ilk örneklerine kadar götürülüyor ve bir Yunan otoritesi yükleniyor. Fakat gerçek şu ki, çok seyrek bir iki istisna dışında, democracy, elimizdeki kayıtlarda, 19. yüzyıla kadar hiç mi hiç sevilmeyen bir terimdi ve ancak 19. yüzyılın sonlarından ve 20. yüzyılın başlarından itibaren siyasal partilerin ve eğilimlerin büyük kısmı demokrasiye olan inançlarını bildirmede birleşmişlerdir. En çarpıcı tarihsel olgu budur” (Williams, 2005:113-114).

“demokratik paradoks” kavramıyla tanımlamaya çalışır ve “belirlenemezliğin tanınmasını demokratik siyasetin varlık koşulu” (Mouffe, 1999:360) olarak görür. Ona göre, liberal demokraside karşı çıkılamaz olan, özgürlük adına halk egemenliğine sınırlar konulmasının meşruluğuna dair fikirdir. Liberal demokrasinin paradoksal doğası asıl olarak buradan kaynaklanır. Nitekim liberal demokrasi, birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan ve son tahlilde birbiriyle uyuşmaz iki mantığın -liberal mantık ile demokratik mantığın- eklemlenmesinin sonucunda ortaya çıkmıştır (Mouffe, 2009:16). Dolayısıyla Mouffe’cu anlamda demokratik paradoks, liberalizmle demokrasi arasındaki giderek özgürlük ile eşitlik ilkeleri arasındaki belirlenemez ilişkiyi ya da indirgenemez gerilimi ifade etmektedir. Öte yandan Laclau da, demokratik paradoksun aslen evrensel ile tikel arasındaki çözümsüz paradokstan kaynaklandığını düşünür. Ona göre, eğer demokrasi mümkünse, bu, evrenselin zorunlu hiçbir bedeni ve zorunlu hiçbir içeriği bulunmamasındandır; farklı gruplar kendi tikelciliklerine geçici de olsa evrensel bir temsil işlevini yüklemek için kıyasıya yarışırlar. Bu yarış sonucunda toplum, boş gösterenlerden oluşan koca bir söz dağarı üretir, bunların nasıl bir gösterilene/anlama kavuşacağı siyasal rekabetin konusudur. Laclau’nun sözleriyle;

“Evrensel ile tikel arasındaki mesafeyi kapatılamaz bir uçurum haline sokan ve sonuçta, somut toplumsal faillerin omuzuna demokratik etkileşim gibi imkânsız bir görev yükleyen, nihai bir başarısızlıktır, şu, toplumun, kendini bir toplum olarak kurmaktaki -ya da farkı(lılığı) fark(lılık) olarak kurmaktaki, çünkü aynı şeylerdir- nihai başarısızlığı” (Laclau, 2003:93).

Laclau’nun yukarıda işaret ettiği toplumun nihai başarısızlığından kaynaklanan imkânsız demokrasi fikri, demokratik çoğulcu bir yaşamın büsbütün imkansızlığı anlamına gelmez, aslında burada daha çok mükemmeliyetçi bir toplum imgesinin bir aracı olarak homojenleştirici bir demokratik siyasetten uzak durulması gereği anlatılmak istenir. Bunu şu şekilde yorumlamak mümkündür: Agonistik düşüncede eksiksiz bir özgürlük ve/veya eksiksiz bir eşitlik ilkesine dayalı demokratik bir düzen bütünüyle

imkânsızdır, ancak bu ilkelerin birlikte var olabileceği ve de uygulanabileceği insani yaşama dair çoğulcu bir siyaset/etkileşim (ki demokrasi budur) pekâlâ mümkündür. Nitekim çoğulculuğu modern demokrasinin asli özelliklerinden biri olarak gören agonistler, çoğulculuğa ilişkin yerleşik liberal kavrayışları, siyasal olanı dışarıda tutmaları ve özcü bir bakış açısından hareket ederek toplumsal alanı durağan kendiliklerin bir çoğulluğu olarak kavramaları nedeniyle mahkûm etmişlerdir.²⁹ Onlara göre, çoğulculuğun biçimlendirdiği bir demokratik proje, sadece farklılıkların var olabilmesinin koşulu olarak formüle edildiğinde sahicilik kazanır. Çoğulculuğu nesnelci bir açıdan kavrayan, ondaki nesnel düzeni sürekli yerinden uğratan yönü görmeyen ve farklılıkları özel alana havale eden çoğulculuk kavrayışları birer yanılgıdan ibarettir. Connolly bu kavrayışlara karşı çoğulculuğun çoğulcılaştırılması gereğinin önemini ısrarla vurgular. Çünkü “nesnelliği” “şeylerin kendilerine” ait gören ve “mevcudiyet olarak varlık fikrini” zımnen içeren bir toplumsal mantığın dayattığı tüm çoğulculuk biçimleri çoğulculuğun zorunluluğa indirgenmesine ve nihai yadsınışına yol açacaktır.

Agonistler, demokratik paradoksun giderilemezliğini kabul etmek yerine, bu paradoksu yok etmenin yollarını arayan rasyonalist ve konsensüsçü yaklaşımların liberal demokrasinin çoğulcu tarzda kavranmasına engel teşkil ettiğini düşünürler. Mouffe’a göre modern liberal

²⁹ John Gray, kendisinin savunduğu agonistik liberalizm dışında geleneksel liberalizmin hemen tüm çeşitlemelerinin “rasyonel seçim” kavramsallaştırmasının birer örneği olduğunu vurgular. Ona göre bu liberalizm kavrayışları, kültürel farklılığı insanın asli bir niteliği olarak değil, sadece önemsiz ve geçici bir niteliği olarak gören evrenselci bir antropolojinin örnekleridir (Gray, 2005:67). Yine Gray’e göre, agonistik liberalizm, ahlak kuramına ilişkin *değer-çoğulculuğu* kavrayışının siyaset felsefesindeki bir uygulamasıdır. Anti-monistik ve anti-indirgemeci konumuyla değer-çoğulculuğu, etik açıdan nihai değerlerde (şeylerde, yetkinliklerde, seçimlerde ve eylem nedenlerinde vb.) indirgenemez bir çeşitlilik bulunduğunu ve bu değerler çatışma veya rekabet içine girdiğinde çatışmayı nihai bir şekilde çözüme kavuşturacak üstün bir standart veya ilkenin bulunmadığını öne sürer (2005:69). Burada yeri gelmişken Gray’in agonistik liberalizminin çağdaş agonistik politika içindeki konumuna dair birkaç şey söylemek gerekir: Her şeyden önce Gray’in agonizminde “siyasal olan”a ilişkin yeterli bir vurgu yoktur, onun agonizmi daha çok çeşitliliği ve çoğulculuğu esas alır. Öte yandan Gray, Rawls’ı çürütürken “hak iyiden önce gelmez” önermesinin altını çizerek (2005:74). Büyük bir olasılıkla bu önerme, örneğin Laclau tarafından da desteklenecektir, ancak önemli bir farkla ki Laclau için hakkın iyiden önce gelmeyişi temel gerekçesi hakkın karar verilemez niteliğinde saklıdır. Gray gibi düşünenler -Rorty’i de kısmen buna katabiliriz- daha çok “karar verilebilirliğin” (decidability) “rasyonalist olmayan” (pragmatist) bir düzlemde, çoğulculuk temelinde olanaklı oluşuna dair bir kavrayış geliştirmişken Laclau gibi düşünenler bunun tam tersine asıl olarak “karar verilemezliğe” siyasal-ontolojik bir zemin atfında bulunurlar.

demokrasiye ilişkin özgül ve değerli olan yan, agonistik karşılaşmaların açık tutulduğu, iktidar ilişkilerinin daima sorgulandığı ve hiçbir zaferin nihai olamayacağı bir mekânın yaratılmasıdır. Ne var ki böylesi bir agonistik demokrasi kavrayışı, halkın birliğinin tam olarak gerçekleştirilebileceği, kesin bir uzlaşmanın tesis edilebileceği nihai bir mekânın bulunmadığının ve çatışma ve bölünmenin siyasete içkin olduğunun kabulünü gerektirir. Dolayısıyla, çoğulcu demokrasinin imkânlarını içeren koşullar, aynı zamanda (çoğulcu demokrasiyi) mükemmel biçimde uygulama imkânsızlığını da içermektedir, “zira çoğulcu demokrasinin mükemmel bir biçimde tasavvur edilmesi, onun kendi kendini çürüten bir ideale dönüştürülmesidir” (Mouffe, 2009:28).

Agonistik düşüncede demokratik paradoks, esasen siyasalın var oluşunu mümkün kılan bir çelişki olarak takdis edilir. Ancak bu paradoks mutlak bir çelişki olarak yorumlanmaz. Toplum nihai bir dikişsizliğin anlatımı olarak imkânsızsa da siyasalın açıklığı sayesinde demokratik bir düzen kurmak mümkündür. Dolayısıyla demokrasi ve siyasal olan aynı gerçekliğin iki yüzü gibidir. Evrensel ile tikel, özgürlük ile eşitlik ve kimlik ile farklılık arasındaki son derece hassas dengeye gösterilen özen, esas olarak siyasalın yaşayabilirliğini amaçlar ve farklılık ilkesinin üzerindeki postmodern aşırı vurgudan olduğu kadar çoğulculuğun aşırı biçimlerinden de kaçınmayı içerir. Agonistlere göre, iktidar ilişkileri ve antagonizmaların silindiği post-liberal aşırı çoğulculuk biçimleri aslen siyasallıktan kaçma tutumu içindedir. Demokratik siyaseti sadece haklarının tanınması için mücadele eden bir çıkar grupları veya azınlıklar çoğulluğu olarak kavramak iktidar ilişkilerine karşı kayıtsız kalmak demektir. Dolayısıyla çoğulcu bir demokratik siyaset karşısındaki asıl tehdit, antagonizmanın silinmesi olanaksız niteliğini yadsımak ve evrensel rasyonel bir uzlaşmayı hedeflemektir (Mouffe, 1999:350-352).

Agonistler, rasyonel konsensüs temelli bir toplum düşüncesine şiddetle karşı çıksalar da demokratik siyaset için konsensüsün gerekliliğini tamamen yadsıyan bir tavır geliştirmezler. Honig’e ait şu sözler bu konuda herhangi bir tereddüte yer bırakmaz:

“Mücadelenin daimiliğini kabul etmek, istikrar unsurlarının bulunmadığı bir dünyayı olumlamak değildir; bu kabul, düzenlenmiş bir yapı içinde dahi daimi mücadele gerçeğinin kabul edilmesi ve mücadelenin olumlayıcı unsurlarının tanınması anlamına gelir. Bu, siyasal alanın daima eksik olan kapanımının bakiyeler üretmeye eğilimli olduğunu ve şayet bu bakiyelerle yüzleşilmezse, bunların, mevcudiyetlerini inkar eden söz konusu kapanımları ele geçirmek ve istikrarsızlaştırmak üzere geri gelebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu, hak ve yasaları siyasal mücadelenin kapanımının enstrümanları olarak değil de bu mücadelenin bir parçası olarak ele almak anlamına gelir. (Yine) bu, agonu daimi olarak sonlandırma çabalarının başarısızlığa uğrayacağını, bu çabaların yapabileceği en iyi (veya en kötü) şeyin ise siyaseti, kimlik ile farklılık, direniş ile kapanım arasındaki mücadelenin çok geçmeden yeniden tekrarlanacağı diğer alan ve konulara tebdil etmekten ibaret olduğunu görmek anlamına gelir” (Honig, 1993:15-16).

Honig’in işaret ettiği “daimi mücadele gerçeğinin kabul edilmesi” ve “agonu daimi olarak sonlandırma çabalarının başarısızlığa mahkum olduğu” tezi konsensüs konusunda şu şekilde bir uyarı anlamına gelir: Hiçbir konsensüs nihai değildir, ister rasyonel isterse de başkaca temeller üzerinde yükselsin her uzlaşi kökenindeki ve işleyişindeki iktidar ilişkilerinin sökülüp atılamaz niteliği nedeniyle geçici olmaya mahkumdur. Kısacası, mutlak bir değer izafe edilmesinden kaçınılması gereken konsensüs geçici ve kararsız bir denge durumudur. Demokratik siyaseti, yönetme ile doğallaştırılmış kimliklerin tersyüz edilmesi arasındaki gerilim ya da verimli belirsizlik alanı olarak tanımlarken Connolly de bu kararsız denge durumunun korunması gereğine işaret eder. Gerilimin diri tutulması, demokrasi kavrayışına ve demokratik pratiğe egemen olan konsensüs ile mücadele arasındaki yanlış ikilemin de aşılması anlamına gelir. Dolayısıyla demokratik bir teorinin inşa edilmesi, rıza ve konsensüsün eleştirisiyle bunlara eleştirel bağlılığı birleştiren bir yaklaşımı içermelidir (Connolly, 1993a:213). Toplumsal düzenle farklılık/çoğulluk arasında ya da toplumsal sistemle edimciler arasında bir tür dinamik denge gözetmeye çalışan bu agonist perspektif, Alain Touraine’in

demokrasiyi akıl ile özne arasındaki mesafeli birlikteliğin/gerilimli ilişkinin korunduğu bir siyasal alan olarak kavrayışındaki bağdaştırıcı yaklaşımı hatırlatır.³⁰ Ne var ki, agonistlerin dengeye yükledikleri kararsızlık ve siyasal olana verdikleri kurucu öncelik Touraine’de yeterli karşılığını bulamaz. Çünkü agonistik düşüncede demokrasi, herhangi bir bağdaştırıcı ethosun mevcudiyetinden önce kendi olanaksızlığının bilincinde olduğu sürece sahicilik kazanır. Aslında agonistik politikada demokratik paradoksa her zaman bu derece yoğun bir anlam yüklemesinde bulunulduğu da söylenemez. Siyasal olanın ve antagonizmaların kurucu önemine değinildiği her seferinde demokratik paradoksun daha kesif bir üslupla savunulduğu görülür. Mouffe’un “çatışmalı mutabakat” adını verdiği bir demokratik düzen savunusu yapılmaya başlandığında ise paradoks ve belirlenemezlik ilkeleri fonksiyonel ve düzenleyici bir anlam kazanmaya başlar. Ne var ki, demokratik paradoksun çağdaş agonistik düşüncede üzerinde pek az durulan çok daha derin bir anlam düzeyi daha vardır: Halkların kendi kaderleri üzerinde söz sahibi oldukları bir varoluş biçimi olarak demokrasi ile halkın son tahlilde yönetilemez olduğunun keşfedilmesinin bir anlatımı olarak demokrasi arasındaki paradoks. Agonistler birinci anlamda bir demokrasi savunusu için Derrida’nın izinde sürekli bir “gelecek demokrasi”den (democracy to come) (Derrida, 2007:154) söz ederler, ne var ki demokrasiye yüklenen Ranciereci ikinci anlamın izine, yani demokrasinin “daimi skandal” (Bensaid, 2010:45) boyutuna agonistik düşüncede pek rastlanmaz.³¹

³⁰ Modernliği Akıl ve Öznenin diyalektik bir birliği olarak yeniden tanımlama çabası içinde olan Touraine’in (1995) düşünce dünyasına egemen olan temel kaygı, nesnel olan ile öznel olan arasındaki, araçsal akıl ile bellek ya da yaratıcı düş gücü arasındaki ve dahası günümüz dünyasının özgül bir sorunu olarak pazarın ve teknoloji dünyasının araçsallığıyla kültürel kimliklerin kapalı evreni arasındaki giderek artan ayrımların bağdaştırılmasıdır. Touraine, bu ayrımların öncelikle somut toplumsal eyleyen (Özne) düzeyinde bağdaşması gerektiğine inanır. Ona göre, bu bağdaşımın gerilimlerle dolu toplumsal/siyasal düzlemini demokratik kültür oluşturur. Günümüz düşüncesinde ahlak felsefesiyle siyasal felsefe nasıl birbirine sıkı sıkıya bağlıysa, Touraine için demokratik kültür de zorunlu olarak Özne düşüncesine aynı biçimde bağlıdır. Bu kaygılarla hareket eden Touraine, “Demokrasiyi, evrenselin yerel özelliklere karşı zaferi olarak değil, araçsal aklın birliğiyle belleklerin çeşitliliğini, mübadeleyle özgürlüğü birleştirmeyi sağlayan kurumsal güvenceler bütünü olarak tanımlamak” gerektiğini vurgular (Touraine, 1997:28).

³¹ Adrian Little, agonistlerin “demokrasinin kurucu başarısızlığı” fikrini yeterince takdir edemeyişlerinden yakındır. Little’a göre, “demokrasinin kurucu başarısızlığı”, siyasal karmaşıklığı çözüme kavuşturmada siyasal sistemlerin yetersizliğini tanıır. Hâlbuki agonistler, demokrasiye adeta bir can simidi gibi sarılmaktadır. Bu sofuca yaklaşım, eleştirel tutumlarını aşındırmakta ve

Agonistik demokrasinin en kritik yönlerinden birini, çatışma ve bölünme ilkelerinin (kısaca antagonizmanın) üzerinde normatif bir idealin (kısaca demokratik bir düzenin) nasıl inşa edileceği sorunu oluşturur. Birbiriyle zaten çatışma halinde olanlar, bu çatışmanın zemini ya da normları konusunda nasıl bir mutabakata varabilir? Connolly bu sorunun yanıtının ancak agonistik saygı ve eleştirel duyarlılık ilkelerini temel alan demokratik bir kültürün yeşertilmesiyle verilebileceğini düşünür. Connolly'nin anladığı şekliyle demokrasi, sadece mevcut düzenin normalleşmesini sağlayan, mevcut düzene ilişkin bir yönetim biçimi değildir, aynı zamanda bir ethos, toplumsal bir süreç ve de yerleşik kimlik ve geleneklerin parçalanmasıyla tanımlı ayırt edici bir kültürdür. Ona göre, agonistik saygı ve eleştirel duyarlılık ilkelerini esas alan demokratik ethos aracılığıyla siyasal toplum içinde farklılıklara şiddet uygulama ihtimali bulunan tamamlanmışlık ve kapanma zihniyetlerinin oluşumu önlenerek mevcut yapılar sürekli sorgulanır ve çoğulculuştırılır (Connolly, 2004:91). Yine bu kapsamda Connolly, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin "ağaçlardan bıktım" sözünü tekrar ederek "ağaç biçimli çoğulculuk"a karşı "rizomatik çoğulculuk"u savunur. Ağaç biçimli çoğulculuk taraftarları için çeşitlilik ortak bir gövdeden büyüyen dallar gibidir. Bu ortak gövde, Hristiyanlık, Kantçı ahlak, seküler akıl ve birleşik bir ulusun tarihi gibi çeşitli adlar alabilir, ama her seferinde çeşitliliğin kendisinden gelişip serpildiği ağaç (dışlayıcı) tek bir ana kökle beslenir. Buna karşılık Connolly, tek bir ana gövde ya da kökten ziyade daha çok toprağın hemen altında büyüyen ve çok sayıda budak ve ince dallardan oluşan bir ağaç gövdesine, yani "rizom"a benzeyen bir çoğulculuğu benimser. Birbiriyle ilişkisini rizomatik biçimde kavrayanlar, agonistik saygı ve eleştirel duyarlığa yol açması mukadder olan, her kimliğin olumsal ve bağımlı olduğuna ilişkin bir anlayışın gelişmesini teşvik ederler. Oysa kişiler rizomatik model yerine ağaç biçimli modeli takip ederek derin ve dışlayıcı kök hüviyetini kazanmaya çabaladığı sürece antagonizma, toplumsal parçalanma ve zorbalığın açığa

demokrasinin olası alternatiflerini düşünmelerini de imkânsız hale getirmektedir. Little'ın ifadesiyle, agonistik demokrasi kuramı, modern demokrasinin işleyişine kayda değer bir içgörü kazandırarak birlikte demokrasinin bizzatı doğasını eleştirel bir biçimde sorgulamaktan uzaktır (Little, 2008:169-177)

çıkması kaçınılmaz hale gelir (Connolly, 2004:94-103). Mouffe, liberal demokrasinin paradoksuyla ilgilenen kendi düşünce çizgisinin özellikle “fark paradoksu”nu öne çıkaran Connolly’nin bu yaklaşımıyla tam tamına uyduğunu belirtir. Buna göre, farklı yönlere vurgu yapılsa da yaklaşımlar önemli ölçüde kesişir. Mouffe’un sözleriyle, her ikisi de çoğulcu bir demokratik politika için, rasyonaliteden ya da toplumdan medet umarak paradoksları gizlemeye veya paradoksların üzerinden aşmaya çalışmak yerine onları gün ışığına çıkarmanın ve varlığını teslim etmenin yaşamsal önemde olduğunu düşünür (Mouffe, 2009:20).

2. KALICI ÇATIŞMA VE ÜTOPYACI UYUM İLKESİNİN ÖTESİNDE

Agonistler iktidar ve çatışmanın toplumsal yaşamdan giderilemezliği fikriyle sanki Hobbes’un (1998) insan anlayışını (Homo homini lupus) tekrar eder gibidirler. Bu anlayışa göre, doğası itibarıyla kendi çıkarlarından başkasını düşünmeyen ve olası yegâne toplumsal amacı başkaları üzerinde güç ve iktidarını arttırmak olan insanın diğer insanlarla sürekli bir çatışma ve savaş halinde olması kaçınılmazdır. Doğa durumunda insanı tam bir kaosa sürükleyen bu durum, toplum halinde ancak egoist güdülerden akılcı/sözleşmesel bir feragatla ve bir monarkın mutlak iktidarı sayesinde görece bir düzene dönüşebilir. Hobbesçu toplum kavrayışının temeli esasında şu çıkarımda düğümlenir: Bencilce güdüler üzerinde bir toplumsal düzen inşa edilemez, öyleyse kurulacak olası bir düzenin sözleşmeye/uzlaşmaya dayalı akılcı temeller üzerinde inşa edilmesi gerekir. Ancak burada akılcılığa ilişkin bir ikilem gizlidir: Eğer herkes akılcı bir şekilde sözleşme kurallarına uygun davranıyor ve böylelikle toplumsal düzen sağlanıyorsa, herhangi bir kimsenin aynı akılcı itkilerle hareket ederek ve bundan akılcı bir kazanç sağlamayı umarak sözleşmeyi ihlal etmeyeceği garanti edilemez (Gauthier, 1986:8-12).

Agonistler, Hobbes’un insan doğasına ilişkin kötümser çıkarımını olmasa da toplumsal yaşamın çatışmalı yapısına ilişkin kavrayışını aynen benimserler. Hobbes gibi onlar da çatışma ve düzenin birlikte var

olabileceğini, ancak bu birlikteliğin zemininin sadece akılcılıktan ibaret olması gerekmediğini ve bir monarkın mutlak iktidarını hiçbir şekilde gereksinmediğini öne sürerler. Başka bir ifadeyle, Hobbes'un insan doğasına ilişkin kötümserliğini ve bu kötümserlikten zorunlu olarak çıkarsanan akılcılığı reddedip monarkın mutlak iktidarının yerine demokratik çoğulculuğu koyduğumuzda çağdaş agonistik demokrasi anlayışının temel zihniyetini kabaca elde etmiş oluruz. Buna göre, kalıcı bir çatışma ve ütopyacı bir uyum fikrinin ötesinde, hem toplumsal/siyasal yaşamı biçimlendiren asli olgular olarak iktidar ve çatışmayı tanımak hem de iktidar ve çatışmanın bütünüyle sökülüp atılmasını gerektirmeyen bir düzen anlayışı geliştirmek mümkündür.

İktidar ve düzen arasında agonistlerce gözetilen dengeli ve gerçekçi birliktelik, iktidar ve özgürleşme ilişkisinin kavranışında da kendini gösterir. İktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki "çekişme"den (agonizm) söz eden ve bu çekişmeyi karşılıklı felce uğratma ilişkisi olarak değil de bir tür kışkırtma ilişkisi olarak kavramayı öneren Foucault örneğinde de görüldüğü üzere, iktidar ve özgürlük birbirlerinin oluşturucu uğraklarıdır ve yalın anlamda ne özgürlük iktidarın yokluğu ne de iktidar özgürlüğün yokluğu olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla iktidar ve özgürleşme arasında mutlak bir antagonizma bulunmadığından özgür bir toplumun iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı bir toplum olarak tasavvur edilmesi de yanlıştır. Laclau, iktidar ve özgürleşmeye ilişkin bu Foucaultcu kavrayışı aynen benimser. Özgürlüğün kendi kendini belirlemeyi gerektirdiğini, kendi kendini belirlemenin ise hiçbir şey tarafından sınırlanmamayı gerektirdiğini belirten Laclau, Spinoza'ya atfen, kendi kendini belirleme olarak özgürlüğün yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu vurgular. Nitekim ona göre, bizim isteyebileceğimiz tek özgürlük bizi aşan bir zorunluluğun bilincinde olmaktır. Eğer bize açık olan eylem yolları algoritmik olarak önceden belirlenmiş değilse bize kalan sadece seçmektir. Dolayısıyla tam rasyonalite ve seçim olanağı birbiriyle bağdaşmaz (Laclau, 1998a:88-89). Karşı karşıya olunan bu paradoksu Laclau, şu cümlelerle açıklar:

“Özgürlüğü kısıtlayan şey -yani, iktidar- aynı zamanda özgürlüğü olanaklı kılan şeydir de...bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun olanaksızlık koşuludur da...İktidar özgürlüğün gölgesidir ve bir Arap atasözünde dendiği gibi kendi gölgenin dışına sıçrayamazsın. Tabii ki bazı olanakları özgürleştirebiliriz ama sadece başka olanakları bastırma pahasına. İktidar ile özgürlük arasındaki ilişki sürekli müzakere ve karşılıklı sınırların yer değiştirmesidir ve bu arada denklemin iki terimi hep denk kalır. En demokratik toplum bile iktidarın tamamen ya da tedricen ortadan kaldırılmasının değil, iktidar ilişkilerinin ifadesi olacaktır” (Laclau, 1998a:89).

Agonistik demokratik teoride iktidar ve çatışmaya o denli kurucu bir anlam yüklenir ki, iktidar ve çatışma olgularının göz ardı edilmesi durumunda, bu olguların -bastırılmış olanın geri gelişinde olduğu gibi- kötücül bir biçimde geri gelişinin kaçınılmaz olacağı konusunda sık sık uyarılırız. Örneğin Honig siyasetin kaçınılmaz ve daimi çatışmacı doğasının ihmal edilmesinin ve naif bir biçimde siyasal bir düzenleme dâhilinde agonistik unsurun üstesinden gelinebileceğinin düşünülmesinin “agon”un -beklenmedik olduğu için- son derece tehlikeli olan patlamalarıyla sonuçlanabileceğine dikkat çeker (Honig, 1993:15). Benzer bir kaygı ve uyarıya Mouffe’da daha tehditkâr bir içerikte rastlarız; siyasal olanın antagonistik boyutunun dışlanması onun intikamla geri gelmesine engel değildir ve siyasalın dışlandığı bu tür bir yaklaşım daha uzlaşmış bir topluma yol açmak yerine demokrasinin riske atılmasıyla sonuçlanır (Mouffe, 2009:31). Dikkat edilirse, Honig ve Mouffe’da gördüğümüz bu temel kaygı, son tahlilde gizli bir uyum ilkesi adına toplumsalın ve siyasalın düzenlenmesi gereğine işaret ediyor gibidir. Bu gizli uyum ilkesi paradoksal bir biçimde de görünse agonistlerde “çatışma” veya “agon” adını alır. Şayet agon’un düzenleyici bir norma dönüşerek kesintiye uğraticı (disruptive) niteliğinden büsbütün mahrum kalması istenmiyorsa, antagonizmanın ve çatışmanın gölgesi agon üzerinde hiç eksik edilmemelidir. Başka bir deyişle, şayet agon antagonizma ve çatışma tarafından daimi bir yer-sizleşmeye (displacement) tabi tutulmazsa, Honig’in temel kaygısı olan siyasetin yer-sizleştirilmesi (displacement) gerçekten de vuku bulmuş olur.

Agonistik demokratik bir düzende ne ölçüde bir istikrar elde edilebileceği ciddi bir sorun oluşturur. Agonistler, kaotik bir çatışma ve ütopyacı bir uyum fikrinden azade olan “siyasal bir düzen ve istikrarın” elde edilebilirliğinden büyük ölçüde emindirler. Fakat siyasal düzenin dışarıda bıraktıkları (remainders) ve kapsamına dâhil edemedikleri (excesses) tarafından açığa çıkarılan yerinden uğraticı agon patlamalarının beklenmedik ve öngörülmeven doğası düzen ve istikrar savunusuna yönelik girişimleri sorunlu kılar (Fish, 1999:235). Bu, agonistik demokratik yaşama ilişkin düzen ve istikrar ilkelerini benimsemeyenlerin bu mutabakat zemininden dışlanmaları anlamına gelir ve ironik bir şekilde agonizmin olumsuzluk ve belirsizlik gibi bazı temel ilkelerinin ontolojize edilmesi ve dogmatikleştirilmesi riskini beraberinde getirir. Örneğin Mouffe Siyasal Üzerine’de, “Demokratik bir toplum, temel kurumlarını sorgulayanları meşru hasımlar olarak göremez” (Mouffe, 2010a:138) derken bu riski açıkça üstlenmiş olur. Şayet Mouffe’un sözünü ettiği bu temel kurumlar hegemonik ilişkiler tarafından sürekli yer-sizleştirmeye tabi tutulmaktan muaf değilse, ya da başka bir ifadeyle, şayet söz konusu temel kurumların elle tutulmazlığı (fugitiveness) asliyse bu durumda temel kurumların hâlihazırda var olduğuna ve herkesi kapsadığına ilişkin bir tasavvur kendi içinde savunulamaz bir nitelik taşır. Esasında bu anlayış, “bir cemaatin hâlihazırda var olduğuna ve herkesi çoktan içerdığıne ilişkin tanıklığın yanlış olduğunun ifşa edilmesiyle ki siyaset kesin bir şekilde vardır” (Ranciere, 1999:18) diyen Ranciereci siyaset anlayışıyla da açık bir çelişki içersindedir. Çünkü uyuşmazlığı (disagreement) siyasal mantığın tam merkezinde gören Ranciere, temel kurumların “meşru hasımlar” olarak addedilemeyecekler tarafından sorgulanması durumunda siyaset ya da demokrasinin riske gireceğini düşünen Mouffe’un tam tersine, siyasetin, tam da uyuşmazlığın anlatımı olan bu sorgulama ve risk sayesinde var olduğunun altını çizer. Nitekim Ranciere için siyaset, tam olarak eşitlikçi olumsuzluğun doğal hiyerarşi düzenini alt üst ettiği zaman açığa çıkar (Ranciere, 1996:174) ve bu alt üst edişin ve özneleşmenin bir anlatımı olarak demokrasi, “sadece yasanın bireyleri eşit ve kolektivitely kendisinin efendisi ilan etmesiyle olmaz. Ayrıca bir de *demos*’un gücü gerekir ki, bu güç

toplumsal ortakların toplamı ya da farklılıkların topluluğu değil, tam tersine ortaklıkları (*partenariat*), toplulukları ve sıra dağıtımını (*ordination*) bozma gücüdür” (Ranciere, 2007:45).

Çoğulcu bir demokratik düzenin belki de en önemli sorunu, bu düzenin temelini oluşturan birlik ve çeşitlilik ilkelerinin birbirleri pahasına yok edilmelerini gerektirmeyen bir tarzda mezc edilmesidir. Demokratik bir toplum, ne bütünüyle birlik ilkesi üzerinde ne de bütünüyle çeşitlilik ilkesi üzerinde temellenebilir. Bu fikirden hareket eden agonistler, siyasal olanın ancak birlik ve çeşitlilik arasında gözetilecek bir gerilim temelinde var olabileceğini düşünürler. Bu nedendir ki agonistik düşüncede, tek başına siyasal birlik ya da kültürel çeşitlilik ilkelerine yapılan vurgular doğrudan anti-demokratik bir toplumsal düzen arayışıyla ilişkilendirilir. Öte yandan agonistler, daha çok komüniteryan yaklaşımlarda görülen birlik ve çeşitliliğin sentezlenmesi fikrine karşı da oldukça mesafelidirler. Zira agonistik perspektifte birlik ve çeşitlilik, sentezlendikleri ya da üstün bir normun şemsiyesi altında birleşmeye zorlandıkları takdirde orijinal anlam ve içeriklerini kolaylıkla yitiriveren son derece hassas ilkelerdir. Bu yüzden çoğulcu demokratik bir düzen ne tek başına birlik ya da çeşitlilik ilkesine ne de bu ilkelerin olası bir sentezine dayandırılmalıdır. Bu ilkelerin aralarındaki mesafenin korunması, agonistik bir demokratik düzenin tesis edilmesi bakımından hayati önem taşır.

Çeşitlilik ve birlik ilkelerinin birlikte varoluşunu sorgulamak ve bu birlikte varoluşun imkânları üzerine düşünmek bakımından Tully’nin çeşitliliğin bilinmeyen yönlerine ışık tutan yaklaşımı oldukça aydınlatıcıdır. Düşüncelerini kültürel çeşitlilik ile modern anayasacılığın bağdaştırılması sorunu üzerinde yoğunlaştıran Tully, çeşitlilik ve birlik ilkelerinin mesafeli birlikteliğine dayalı agonistik demokratik bir düzenin mahiyetinin anlaşılmasında ve açıklanmasında önemli ipuçları sunar. Aslında Tully’nin ele aldığı sorun, modern anlamda anayasacılık ilkesiyle (hukukun üstünlüğü) demokrasi ilkesinin (halk egemenliği) bağdaştırılması sorunudur (Tully, 2008b:91-123). Strange Multiplicity’nin (2004) yanıtını aramaya çalıştığı temel soru, modern bir anayasanın kültürel çeşitliliği tanımmasının ve bu çeşitliliğe uyum sağlamasının mümkün olup olmadığıdır. Tully, anayasacılığa

yerli halkların mücadeleleri açısından yaklaşıldığı takdirde anayasacılığın tarihsel oluşumunun fark edilmeyen boyutlarının ve hâlihazırdaki sınırlamalarının gün yüzüne çıkarılabileceğini düşünür. Tully'e göre çağımızın en ayırt edici yönü, çok farklı özyönetim şekillerini içeren tanınma taleplerinin çeşitliliği ile bu taleplerin uygulamada şiddetli bir biçimde çatışmasının eşzamanlı oluşudur (Tully, 2004:6). Çağımızın sorunu, kişilere veya halklara şu veya bu hakkın tanınıp tanınmamasıyla ilgili bir sorun değildir. Daha çok sorun, bir anayasanın farklı kültürlerden kişilerin meşru taleplerine tanıma sağlayıp sağlayamayacağına düğümlenmektedir, ki böylesi bir tanımayı sağlayan bir anayasa herkese hak ettiğini verecek ve böylece herkesin söz konusu anayasal birliğe özgürce rıza göstermesi sağlanmış olacaktır (Tully, 2004:7). Tully kendi geliştirdiği “anlaşma anayasacılığı” (treaty constitutionalism) çerçevesinde sorunun çözümünü “karşılıklı tanıma” (mutual recognition) ilkesinde görür. Nitekim çağdaş anayasanın kültürel çeşitliliği tanıma meselesine ilişkin olarak şunları kaydeder;

“...çeşitliliklerin bir uyumlaştırılma biçimi olarak kavrandığı sürece çağdaş bir anayasa kültürel çeşitliliği tanıyabilir. Bu anayasa, bir aktivite olarak; çağdaş toplumlardaki kültürel açıdan son derece farklı egemen yurttaşların, karşılıklı tanıma, rıza ve süreklilik gelenekleriyle uyumlu bir şekilde, kendi işbirliği anlayışları çerçevesinde mutabakat zeminlerini müzakere edegeldikleri kültürler arası bir diyalog olarak görülmelidir” (Tully, 2004:184).

Bu sözleriyle Tully aslında (anayasal) birliğin sağlanmasının ve sürdürülebilmesinin yegâne yolunun (kültürel) çeşitliliği oluşturan unsurların karşılıklı etkileşimine bağlı olduğunu anlatmak ister. Bunu şu şekilde yorumlamak mümkündür: Birlik ancak çeşitlilikte temellenebilir; çeşitlilikle kökensel bağını yitirdiği takdirde de artık onun “adil” olduğundan söz edilemez. Çeşitlilikle kökensel bağını yitiren bir anayasal birlik, ister ütöpik bir düzenin bir anlatımı olarak formüle edilmiş olsun isterse de belirli bir siyasal gerçekçilik kavrayışının bir formülasyonu olarak tasarlanmış olsun, farklılıkların bir uyumlaştırılma biçimi olmanın büsbütün dışında belirli bir birlik mentalitesinin dayatılma biçiminden başka bir şey değildir. Aslında Tully'nin

(anayasal) birlikle (kültürel) çeşitliliği bu şekilde bağdaştırma yöntemi, zımnen bu iki olgu arasında bir ikilem bulunmadığı ya da mevcut ikilemin aşılabileceği iddiasını içerir. Şayet birlik ile çeşitlilik arasında bir ikilem yoksa, ya da şayet bunların uyumlaştırılabilmesinin bir yöntemi mevcutsa, bu ikilemsizlik, agonizmin temel önermelerinden biri olan paradoks, belirsizlik ve de antagonizmanın sökülüp atılmazlığıyla bariz bir çelişki içerisinde olmayacak mıdır? Ya da çok daha doğrudan bir soru şu şekilde formüle edilebilir: Kültürel çeşitliliği tanımanın ve kapsamanın kültürel çatışmaların -ki Tully çağımızın ayırt edici bir yönü olarak bu çatışmaların şiddeti konusunda bizi samimiyetle uyarır- giderilmesini arzulamaktan öteye bir anlamı var mıdır?

Tully tercihini açıkça çatışmaların giderilmesini arzulamaktan yana kullanarak antagonizma vurgusunu öne çıkaran agonistik düşünce çizgisi ile arasındaki açmazı korumuş olur. Nitekim Isaiah Berlin'in "kültürel tanınma derin ve kalıcı bir insan ihtiyacıdır" sözüne atıfta bulunarak, birlik ve tekdüzelik adına kültürel farklılıkların bastırılmasının günümüzdeki iç kargaşa, bölünmüşlük ve çözülmenin başta gelen nedenlerinden biri olduğunu belirtir. Tully'e göre, kültürel çeşitliliğin çeşitli yollarla tanınıp uyumlaştırıldığı yerlerde karşılıklı cepheleşme ve çatışmalar yatışmış ve anayasal birliğin üyeleri ortak sorunları üzerinde birlikte çalışabilmişlerdir. Çünkü böylesi bir anayasal birlik, bir kimsenin kendi kültürel kurumları ve yorum gelenekleri hakkında eleştirel bir düşünce geliştirebilmesi ve bunlardan uzaklaşabilmesi için gerekli olan toplumsal zemini sağlar (Tully, 2004:197). Daha somut olarak böylesi bir anayasal birlikte;

"Yurttaşlar kendi evlerinde, kendi kültürleriyle ilişkili olan ve kendi kültürleriyle çakışan fakat yine de farklı olan bir şey olarak kültürel çeşitliliğin farkına vardırılır. Bir kültürden diğerine geçiş olanağı olanaklı ve kaçınılmazdır, çünkü her yurttaş birden fazla kültürün üyesidir. Birliğin yasal ve siyasal kurumlarının çeşitliliği, bir kimsenin kendi kurum ve geleneklerine kesin gözüyle bakamayacağı bir ortam yaratır. Bir toplumun sivil yaşamında kültürel çeşitlilik için karşılıklı saygı duyulması ve kültürel çeşitliliğin benimsenmiş olması, bir

kimsenin kendi kültürüne yönelik eleştirel tutumu ile başkalarına yönelik hoşgörölü ve eleştirel tutumunu daha da ileriye götürür. Anayasanın gözden geçirmeye açık olduğu ve anayasanın tartışılmasının yurttaşlığın değerli bir boyutunu oluşturduğu fikrinin kamuoyunda kabul görmesiyle de aynı zamanda bir eleştirel özgürlük ethosu geliştirilmiş olur. En önemlisi de, yerli halkların hikâyelerinin paylaşılmasında olduğu gibi anayasa hakkında kültürler arası diyaloga girmenin bizatihi kendisi eleştirel özgürlüğün bir uygulamasıdır, çünkü böylelikle yurttaşlar kendi birlik hikâyelerini anlatır ve birbirleriyle paylaşırlar” (Tully, 2004:207).

Görüldüğü üzere Tully, anayasal birliğe özgürlükle tanı(n)manın bir arada gerçekleştiği kurucu bir anlam yüklemektedir. Kültürler arası bir diyalog olarak anayasal bir birlikten beklenen faydalar sanki tüm uyuşmazlıkların giderildiği ütöpic bir toplumsal düzen arayışını simgelemektedir. Nitekim Tully’e göre karşılıklı tanıma, süreklilik ve rıza geleneklerine dayanan kültürel çeşitliliği haiz bir birlikte aidiyet ve özgürlüğün faydaları birbirlerini nakzetmekten çok desteklerler (Tully, 2004:207). Tully’nin bu yaklaşımı, özgürlükle iktidar ilişkisini bir müzakere ilişkisi olarak gören ve iktidarın özgürlüğün gölgesi olduğunu vurgulayan Laclau’nun kavrayışıyla az çok paralellik içindedir. Ancak yine de Tully’deki anayasal birliği oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı cepheleşme ve çatışmaları yatıştırma arzusu, birlik ile çeşitlilik arasındaki agonistik ikilemi kısmen tehlikeye sokar. Hâlbuki kalıcı çatışmadan kurtulma umudunun yegâne yolunun ütopya ya da gerçekçilik seçeneğinden ibaret olmadığı agonistik düşüncede sıklıkla vurgulanan bir tema olmuştur.

Agonistik düşüncede çatışma ve antagonizmaya yüklenen ontolojik anlam ile demokratik anlam arasındaki ilişki de son derece kritiktir. Bu kritik ilişki akla, demokrasiye ve demokratik mücadelelere verilen önemin doğrudan ontolojik bir hakikatten devşirilip devşirilmediği sorusunu getirir. Her ne kadar agonistik teoride metafizikle siyaseti birbirinden ayırma girişimlerine keskin bir eleştiri yöneltilmişse de, siyasal olanı veya demokratik mücadeleyi tekil bir hakikatin tezahürü olarak bir ontolojiye indirgeme eğilimlerine karşı

da açık bir mesafe alındığı ortadadır. Bir ontolojiden ziyade onto-politik bir hakikatten söz edilmeye özen gösterilmesinin nedeni belki de burada gizlidir. Bu kabaca şu anlama gelir; çatışma ve antagonizmanın verili ontolojik gerçekliği ile demokrasi arasında olumsal bir ilişki vardır. Başka bir deyişle; çatışma ve antagonizmanın verili ontolojik gerçekliği başka bir şey, demokratik mücadele ise başka bir şeydir. Demokrasinin değeri, varlığın merkezinde yer alan bir ilkeyi bitimsiz bir praksis temelinde varlığa sürekli iade etmesinde ya da -Derrida'nın özel anlam atfettiği bir kavramla ifade edersek- varlığı sürekli "yinelemesinde" (iterability) gizlidir. Dolayısıyla demokrasi, iktidar ve çatışmanın bir giderilme biçimi değil, toplumsalı kuran iktidar ve çatışma ilişkilerinin sabit ve durağan hale getirilmesinin bir engellenme biçimidir.

Çağdaş agonistik düşüncede yukarıdaki argümanı demokrasi teorisi bağlamında en iyi savunan isim kuşkusuz Mouffe olmuştur. Nitekim Mouffe, her türden toplumsal düzene dair hegemonik bir doğanın ileri sürülüşünün, demokrasi ve iktidar arasındaki geleneksel dışlama ilişkisinin ters yüz edilmesi anlamı taşıdığını vurgular. Ona göre, bir toplum ne kadar çok demokratikse, iktidarın toplumsal ilişkilerdeki kuruculuğunun da o denli az olacağı şeklindeki çıkarım hatalıdır. Toplumsalın kurucusunun iktidar ilişkileri olduğu kabul edildiği takdirde, o zaman demokratik siyaset meselesindeki esas soru da, iktidarın nasıl bertaraf edileceği değil, ama demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağı sorusuna dönüşür. Yine Mouffe'a göre, iktidarın kurucu doğasının kabul edilmesi, demokratik bir toplumu mükemmel bir uyum ya da şeffaflığın gerçekleşmesi olarak kabul eden idealden de vazgeçilmesi anlamı taşır. Zira bir topluma demokratik karakterini, ancak toplumsal olarak sınırlanmış aktörlerden hiç birinin kendisine bütünü temsiliyetini atfedememesi ve "kuruluş"un hâkimiyetine sahip olduğunu iddia edememesi verir (Mouffe, 2009:109). Burada dikkat çekici olan nokta; tıpkı özgürlüğün negatif karakteriyle toplumsal/siyasal düzenin pozitifliği arasında asli bir bağdaşmazlık görmeyen (bunlar arasında mümkün bir dolayım gören) liberaller gibi Mouffe'un da modern çoğulcu demokrasinin özgüllüğünü, "tahakkümün ve şiddetin

yokluğunda değil, ama rıza gösterilebilecek ve sınırlanabilecek olan bir dizi kurumun tesis edilmesinde” (Mouffe, 2009:34) aramasıdır. Ancak çatışmayı ekonomik toplumun işleyişindeki bir dinamizm ilkesi olarak kavrayan ve kendi haline bırakıldığında toplumsal/ekonomik ilişkilerin nihai bir denge haline evrileceğini öngören liberal anlayışın aksine, Mouffe’da çatışma, toplumsal ilişkilerin tüm alanlarında varlığını gösteren ve teorik ve pratik düzeyde nihai bir denge halini imkânsız kılan kurucu bir ilke ve/veya praksistir. Mouffe’un ifadesiyle, çatışmaları ortadan kaldırmak ve insanlık durumumuzdan kaçmak elimizde değildir, fakat bu çatışmaların agonistik bir biçim almalarını sağlayacak uygulamaları, söylemleri ve kurumları yaratmak bizim elimizdedir. Bu nedenledir ki, demokratik projenin savunulması ve radikalleştirilmesi, siyasalın antagonistik boyutunun kabullenilmesini ve iktidarı, egemenliği ve hegemonyayı aşmış, uzlaşmış bir dünya hayalini terk etmeyi gerektirir (Mouffe, 2010a:148).

3. DEMOKRASİ, KARAR VERİLEMEZLİK VE OYUN

Dışlama içermeyen bir anlam yapısının imkânsızlığını ortaya koyan bir yaklaşım olarak yapıbozumculuk, agonistik demokratik siyasetin mahiyetini kavramada ve açıklamada üzerinde önemle durulan bir düşünce sistemi olmuştur. Özellikle Laclau ve Mouffe’un özenle vurguladığı, antagonizmanın ortadan kaldırılamazlığına işaret eden, konsensüs fikrini sorgulayan ve demokratik mücadeleyi canlı tutmaya zorlayan karar verilemezlik (undecidability), karar (decision), fark (difference), eklentililik (supplementarity) ve yinelenebilirlik (iterability) gibi Derridacı kavramlar sadece siyaset, etik ve sorumluk için önem taşımakla kalmaz, aynı zamanda demokratik çoğulcu bir siyasetin formüle edilebileceği temel zemini oluşturur. Esasında yapıbozumcu terimlerle ifade edildiğinde; agonistik düşüncede siyaseti, toplumsalı sürekli yapıbozuma uğratan temel bir saçılma (dissemination) olarak tanımlamak mümkündür. Metinler-arasılığın yerini siyaset söz konusu olduğunda bağlamlar-arasılık alır. Metnin özgür

bırakılması ilkesi sanki siyasal/toplumsal bağlamın özgür bırakılmasını yansılar gibidir. Demokrasi, bir taraftan bu yapıbozumcu etkinliğin siyasal içeriğini, diğer taraftan da siyasalın toplumsala indirgenişinin imkânsızlığını ifade eder. Başka bir deyişle demokrasi, siyasal olan ile toplumsal olan arasında salınan daimi bir karar verilemezliktir.

Karar verilemezlik kavramını ilk kez kullanan Derrida, bu kavramı daha açık bir şekilde açıklamak için “ne var ne de yok olarak açığa çıkan bir hayalet” benzetmesini yapar. Karar verilemez bir varlık aynı anda hem var hem de yoktur (Derrida, 2010:73). Of Grammatology’de Derrida, tüm metinlerin yazarı tarafından ifade edilen orijinal anlamların ötesine gittiğini belirtir. Herhangi bir yazma süreci, bastırılmış olanı açığa çıkarır ve yazarın niyetini belirleyen ikili karşıtlıkları ihlal eder (Derrida, 1997:68-69). Bu bağlamda Derrida, “eklenti”yi (supplement) karar verilemez olanın mükemmel bir örneği olarak görür. Metnin özünü karar verilemez olan alan oluşturur ve bu alan herhangi bir nosyonu yeniden yazma girişiminde metni yeniden yapılandırır. Sonuç olarak orijinal terimin varsayılan saflığına ilişkin herhangi bir düzlemde yoksunuzdur. Bu süreçte kökenler, yapıbozumcu okuma tarafından vurgulanan dıştaki bağlamlarına açık olarak kalır (Derrida, 1997:144-145).

Derrida, düşünsel serüveninin sonraki aşamalarında karar kavramıyla ilgisini kurarak karar verilemezliği siyasal kuramına dâhil etmeye çalışmıştır. Etik ve siyasal sorumluluğu gerektiren kararlar üzerinde durarak yapıbozumcu okuma ışığında, kararların, karar verilemezlik yasası tarafından yapılandırıldıkları sürece karar verilemez olduklarını öne sürmüştür. Bu çerçevede Derrida için herhangi bir karar, başarısız olmaya açık çelişkili bir deneyim olarak sorumlu bir davranıştır. Kararın sonucu öngörülemez, çünkü belirgin ve uyumsuz şartlar arasında salınan karar verilemez olan tarafından yapılandırılmıştır (Uzuner, 2009:6). Ne var ki Derrida’ya göre, karar verilemezliğin ne belirlenimsizlik gibi müphem bir şeyle ne de bir kararın alınmasını engelleyen bir tür felç hali ile herhangi bir ilgisi yoktur. Limited Inc’te şunları yazar:

“...Şunu hatırlatmak isterim ki, karar verilemezlik daima olasılıklar (örneğin anlama ve aynı zamanda eylemlere ilişkin olasılıklar) arasında belirli bir salınımdır. Bu olasılıklar açıkça tanımlanmış konumlar içinde kendi kendilerine büyük ölçüde belirlenmiş durumdadırlar (örneğin söylemsel-sözdizimsel veya retorik olarak fakat aynı zamanda siyasal, etik vb. şeklinde). Bunlar pragmatik olarak belirlenmiştir. Karar verilemezliğe izafe ettiğim anlamlar, “belirlenimsizlik” gibi müphem şeylere değil de tam olarak işte bu belirlenimler ve açıklamalarla ilişkilidir. “Belirlenimsizlik”ten ziyade “karar verilemezlik” diyorum, zira daha çok güç ilişkileriyle, güç farklılıklarıyla, bir yazma kararı aracılığıyla sabitleştirilmesi gereken kesin bir şekilde verili durumlardaki belirlenimlere imkân tanıyan her şeyle ilgileniyorum (geniş anlamda bu kavrama, genel olarak siyasal eylem ve deneyimi de içeren bir anlam yüklüyorum)...” (Derrida,1988:148).

Derrida, On Cosmopolitanism and Forgiveness’da kozmopolitizmin ve bağışlayıcılığın taşıdığı anlamlar üzerinde durarak etik, sorumlu siyasal eylem ve karara ilişkin düşüncelerine belirli bir açıdan açıklık getirir. Birbirine ortak bir mantıkla bağlı olan iki ayrı metni içeren ve bir tür kavramsal soykütük çalışması niteliğinde olan bu eserinde Derrida, hem bağışlayıcılık hem de kozmopolitizmde çelişkili bir yönün varlığına dikkat çeker. Ona göre doğru bağışlayıcılık, bağışlanamaz olanın bağışlanmasına bağlıdır. Eğer bağışlayıcılık sadece bağışlanabilir olanı bağışlarsa bu durumda, bağışlayıcılık fikri yok olabilir. Dolayısıyla bağışlayıcılık, bağışlanamaz olanı bağışlama yönelimine bağlı olmak durumundadır (Derrida, 2005b:32-33). Benzer bir çelişkiye kozmopolitizmde de rastlamak mümkündür; bir yandan tüm göçmen ve yabancılara sığınma hakkı verilmesi gereken (koşulsuz) bir konukseverlik, diğer yandan ise yerleşim hakkının sınırlı olması gerektiği (koşulluluk) ima edilir (Derrida, 2005b:16-17).

Simon Critchley ve Richard Kearney, Derrida’nın, hem bağışlayıcılık hem de kozmopolitizmi, koşulsuz ile koşullu olan, mutlak ile göreceli olan ve evrensel olan ile tikel olan arasındaki sürekli bir alışveriş (müzakere) ilişkisi olarak kavramaya çalıştığına dikkat çeker. Buna göre, Derrida için

bağışlayıcılığın mantığı ikiye, iki kutba bölünmüştür. Bir tarafta, Derrida'nın "koşulsuz saflık" olarak tanımladığı, Kantçı Ahlak Yasası anlamında ya da Levinasçı Sonsuz Sorumluluk anlamında ahlaki olarak nitelenebilecek bir saflık vardır. Diğer tarafta ise, uzlaştırılmaz olanın uzlaştırılmasını, bağışlanamaz olanın bağışlanmasını talep eden, aynı zamanda tarihsel, yasal, siyasal ve sıradan olan pragmatik koşullara ilişkin bir düzen vardır. Koşulsuz ve koşullu olana ilişkin bu iki düzen Derrida için aynı zamanda bir çelişki içersindedir; her ikisi de birbirine indirgenemez ve birbirinden ayrılamaz olarak kalmaya devam ederler (Critchley ve Kearney, 2005: XI). Dolayısıyla Derrida, sorumlu siyasal eylem ve karar almanın bu birbirine indirgenemez ve birbirinden ayrılamaz talepler arasındaki alışverişe (müzakereye) bağlı olduğunu düşünür. Bir taraftan, pragmatik siyasal veya yasal eylem, şayet anın gelecekle ilgili taleplerine indirgenmeyecekse, koşulsuzluk anı ya da sonsuz sorumlulukla ilişkili olmak durumundadır. Yani siyasal eylem, spesifik bağlamın pragmatik taleplerini aşan bir evrensellik anı üzerinde temellenmelidir. Diğer taraftan ise, bu tür bir koşulsuzluğun, kararların itiraz edilemez etik kurallardan algoritmik olarak çıkarsanabileceği bir siyasal eylemi programlamasına izin verilmemesi gerekir. Simon Critchley ve Richard Kearney'in önemle vurguladığı üzere; adil siyasal eylem, gerilimin her iki kutbu için de aktif bir saygıyı gerektirir. Adalet bu iki emperatif arasındaki çelişkide huzursuz bir şekilde müzakere edilmelidir. Nitekim bu, sürekli gerçekleştirilmesi gereken bir adalettir (2005: XII).³² Derrida'nın ifadesiyle adalet, "karar verilemez deneyimi"dir (2010:72). Adalet, hukuk değildir, çünkü; "Hukuk hesabın ögesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder; ve aporetik deneyimler ne kadar olası değilse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki kararın hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir (Derrida, 2010:62).

³² S. Critchley'in Derrida'nın adalet kavrayışına ilişkin başka bir değerlendirmesi için bkz. "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" (1998:60-63)

Derrida'nın "karar verilemezden deneyimi" olarak adalet fikri ile "gelecek demokrasi" (democracy to come) fikri tam bir koşutluk içindedir.³³ Adaletin iki emperatif arasındaki çelişkide huzursuz bir şekilde müzakere edilmesi gereğine benzer bir şekilde demokrasi de, karar verilemez olanın huzursuz zemininde sürekli müzakere edilmesi gereken kararın ivediliğine göndermede bulunur.³⁴ Nitekim Derrida gelecek olan demokrasiden söz ettiğinde, bu yarın demokrasinin gerçekleşeceği anlamına gelmez ve gelecekteki bir demokrasiye gönderme yapmaz; daha çok ortada demokrasiye yönelik, söz vermenin indirgenemezliğini tanımaktan ibaret olan bir bağlanma olduğu anlamına gelir. Mesihçi uğrakta "gelebilir" (to come), bir yandan gelen bir şeyi, diğer yandan ise gelecek olan bir şeyi ifade eder ve gelecek açık tutularak bir vaatte bulunulmuş olur. Derrida'ya göre bu vaat ütopyacı değildir, şimdi ve burada gerçekleşen bir şeydir. Böylelikle Derrida, burada ve

³³ Derrida, radikal bir kötülüğün kurbanı olma durumunda bağışlamanın adalet düzeninin erişiminde olmayan gizli içeriğine yaptığı vurguyla sözü edilen bu koşutluğu kendi cümleleriyle şu şekilde kurar: "...Bir kimsenin bir aklanma veya af sürecinden sonra bile affetmeyebileceğini düşünebilir ve bunu kabul edebiliriz. Deneyimin gizemi var olmaya devam eder. Gizem yasa, siyaset ve ahlak tarafından erişilmez nitelikte el değmemiş bir mutlak olarak kalmalıdır. Fakat ben bu siyaset üstü ilkeye, siyasal bir ilke, siyasal bir kural veya mevzi alış anlamı yüklüyorum: siyaseti aşan veya artık hukuki alanda yer almayan gizeme siyasette de saygı duymak gerekir. Bu benim "gelecek demokrasi" olarak tanımladığım şeydir. Bizim burada konuştuğumuz radikal kötülükte ve bununla ilişkili bağışlanamaz olanın bağışlanmasındaki muammada hukuki-siyasal olanın benimsemek şöyle dursun asla yaklaşamayacağı bir tür "delilik" vardır..." (Derrida, 2005b:55).

³⁴ Adalet ve demokrasiye erişmenin her zaman yinelemeyi gerektiren Sisyphevari içeriği Derrida'nın sahici dostluk kavramını incelediği **The Politics of Friendship**'te de karşımıza çıkar. Derrida bu kitabında, sahici dostluğa ilişkin iki temel farklı kavrayıştan söz eder: İlk durumda sahici dostluğa, hiçbir zaman ulaşılamayacak olsa bile erişmek için çaba sarf edilmesi gereken bir arche ya da telos anlamı yüklenir. Bu durumda erişilemezlik, homojen bir alanın uçsuz bucaksızlığındaki bir uzakta duruş, gidilecek bir yoldur. İkinci kavrayışta ise, söz konusu erişilemezlik, tam da özü itibarıyla ve bir telos dâhilinde kavranılamaz olması nedeniyle erişilemezdir. Bir tarafta gerçekte erişilemese de makul ve belirlenebilir bir telos vardır. Bu açıdan bakıldığında gerçekten "dost yoktur", çünkü saf ve basit anlamıyla mükemmellik erişilmesi çok güç bir şeydir. Diğer taraftan ise, telos (yani gerçek dostluk) makul olmadığı ve kendisiyle çeliştiği için erişilemez bir nitelik taşır. İkinci durumda erişilemezlik gerçek dostluğu men eden bir engel şeklinde bambaşka bir anlam kazanır. Buradan mükemmel dostluğun kendi kendini yıkıma uğratacağı gibi çelişkili bir sonuç çıkar. Derrida'ya göre bu çelişki, bir kimsenin gerçekte dostu için en büyük iyiyi istemek durumunda olmasından, dolayısıyla onun tanrı olmasını istemesinden kaynaklanır. Ama bu, en azından üç nedenden dolayı istenemez: 1) Uzaklığından ya da ayrıklığından ötürü bir tanrı ile dostluk artık mümkün değildir. Hâlbuki mevcudiyet ve yakınlık dostluğun şartıdır. 2) Dostluk, bana hem bir başkasını olduğu gibi sevmemi hem de onun olduğu gibi kalmasını ve kendi tabiatı uyarınca eylemesini istememi emreder. Hâlbuki bir kimse dostunun olduğu gibi kalmasını isterken onu tanrılaştırmayı başaramaz. 3) Erdem sahibi biri olarak bir kimsenin dostluğu kaçınılmaz bir biçimde tanrıya benzemek durumundadır. Bir başka deyişle, bir tanrı gibi olmayı arzulayan adil ve erdem sahibi kişinin sahici dostluğu, öteki olmadan kolaylıkla devam eden ve dostlukla hiçbir ilişkisi olmayan tanrısal bir kendi kendine yeterliliğe eğilimlidir (Derrida, 2005a:221-224).

şimdi olan tekillik temasını mevcudiyet (bulunuş) temasından ayırt etmeye çalışarak mevcudiyet içermeyen bir burada ve şimdinin olabilirliğinin altını çizmiş olur.

Görüldüğü üzere Derrida'nın, etik ve sorumlu siyasal eylem kavrayışının merkezinde karar verilemezlik kavramı yer almaktadır. Ona göre, kişi karar verilemezlikle sarih bir şekilde hesaplaşmazsa, eylemde bulunamamakla, karar verememekle ya da sorumluluk alamamakla kalmayacak, karar ve sorumluluk kavramlarını düşünmekten bile aciz olacaktır (Derrida, 1998:138). Benzer bir şekilde Derrida, eğer sorumluluğun sonsuzluğundan vazgeçilirse, ortada sorumluluk diye bir şeyin kalmayacağını belirtir. Sonsuzluk içinde eylediğimiz ve yaşadığımız içindir ki öteki karşısındaki sorumluluk indirgenemezdir. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlaki ve siyasi sorunlarımız olmazdı. Derrida, sorumluluğun sonsuzlukla, kararın karar verilemezlikle ve tüm bunların siyaset ve ahlakla ilişkisini daha somut olarak şu şekilde açıklar:

“Birinin “bir karar aldım” ya da “sorumluluklarımı üstlendim” dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olmazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarımin ya da dostum olmayanların vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. İşte bu yüzden de karar verilemezlik kat edilebilecek ya da alt edilebilecek bir an değildir. Görev çatışmaları -ki yalnızca çatışmada görev söz konusudur- bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile karar verilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlak böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder. Karar verilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki siyasileşme ya da ahlakileşme diye bir şey vardır. Karar verilemezlik, kararı mesken tutmaya devam eder ve karar kendini karar verilemezliğe

kapatmaz. Ötekiyle kurulan ilişki kendini kapatmaz ve işte bunun içindir ki tarih vardır ve kişi siyasi eylemlerde bulunmaya çalışır” (Derrida, 1998:139-140).

Başka bir yerde Derrida, yapıbozumun bizi siyasi ve demokratik olan üzerinde düşünmeye sevk ederek aşırı siyasallaştırıcı bir etki uyandırdığını kaydeder. Siyasallaşma kesinlikle sona ermez, çünkü karar verilemezlik kararın ta kendisinde konumlanmıştır.³⁵ Eğer sürekli istikrar olsaydı, siyasete gerek olmazdı ve ancak istikrar doğal, özsel ya da tözel bir şey olmadığı sürece siyaset vardır ve etik olanaklıdır. Kaos aynı zamanda hem risk hem de bir şanstır ve olanaklı olan ile olanaksız olan burada kesişirler (Derrida, 1998:135,137). Laclau’ya göre bu yapıbozumcu perspektifin hegemonya teorisiyle birleştirilmesi radikal demokrasi projesi için son derece önemlidir. Yapıbozumun merkezi temasının toplumun siyasal-söylemsel üretimi olduğunu ve bunun öncelikle siyasi bir mantığı ifade ettiğini vurgulayan Laclau, yapıbozumun toplumsalın sayısız alanının yapısal karar verilemezliğini göstererek toplumsalın olumsuzluğunu açığa çıkarttığını ve bu şekilde siyasi kurum alanını genişlettiğini belirtir (Laclau, 1998a:98). Ona göre, yapıbozum çeşitli siyasi stratejilerle bağdaşabilirse de, demokratik teori için özellikle önemlidir, çünkü bu teorinin bazı eğilim ve argümanlarının radikalleştirilmesine olanak tanır. Ne var ki, yapıbozumun bütün siyasal etkilerini üretebilmesi için bir hegemonya teorisine, yani karar verilemez bir zeminde alınan kararlara dair bir teoriye ihtiyacı vardır. Bu nedenledir ki, yapıbozum ve hegemonya tek bir teorik-pratik işlemin iki temel boyutu olarak kavranmalıdır. Hegemonya yapıbozumu gerektirir, çünkü yapıbozumcu müdahalenin getirdiği radikal yapısal karar verilemezlik olmadan, toplumsal ilişkilerden oluşan birçok katman birbirine zorunlu mantıklarla bağlıymış gibi

³⁵ Laclau, kararın karar verilemezlikte konumlanması meselesine ilişkin olarak; “eğer karar dipsiz bir karar verilemezliği öngerektiliyorsa, ama aynı zamanda da kararın alınması gerekiyorsa (Derrida, kararın aciliyeti vardır, der), öncelikle önemli olan ortada bir karar olmasıdır- fiili içeriğinin ne olduğu daha sonra ele alınabilecek bir meseledir”, yorumunda bulunur. Ona göre bu Tanrı’yı oynadığımız için ödememiz gereken bedeldir. “Tanrı= herhangi bir akli mahkeme önünde eylemlerinin hesabını vermesi gerekmeyen şey; çünkü Tanrı her türlü akliliğin kaynağıdır. Biz, “ölümlü tanrılar”= Tanrı’nın yeryüzündeki namevcudiyetinden kaynaklanan boşluğu, O’ymuş gibi yaparak ve kararlarımızın deliliği yerine bizden her zaman kaçacak bir alimi mutlaklık geçirerek doldurması gerekenler” (Laclau, 1998a:95).

görünür ve üzerinde hegemonya kurulacak bir şey de kalmaz (Laclau, 1998a:99-100). Son olarak Laclau, yapıbozumu demokratik teorisinin radikalleştirilmesine sağlayabileceği katkı bağlamında, cemaatin tamlığı ile onun tekil ve geçici cisimleştirilme biçimleri arasındaki olumsal ve istikrarsız ilişki örneği üzerinden şu önemli tespitlerde bulunur:

“Eğer cemaatin tamlığı gerçek bedenini bulmuş olsaydı, bu tamlığı cisimleştirmeye çalışan güçler arasında hiçbir demokratik rekabet olanaklı olmazdı. Olanaklı sadece bir seçenek içeren bir rasyonalite, seçim kavramının kendisiyle alay etmek demek olurdu. “ilk bakışta aşk”ın sapkın mantığı her türlü aşk diyalektiğini olanaksız kılardı. Ama eğer aşkın, rasyonalitenin, tamlığın mantığı, boş (ama zorunlu) evrensellik ile onu cisimleştiren bedenler arasındaki boşluğu her zaman tekrar yürürlüğe koyuyorsa; bu boşluğu bir yanda doldurmaya çalışırken bir yandan da sürekli açık tutmanın muğlak pratiği olarak demokrasi, olanaklılık koşullarını bulmuş olacaktır. Siyasi bir toplumu olanaklı kılan o aşılmaz ve kurucu gerilimin adları karar verilemezlik ve karardır” (Laclau, 1998a:99).

Derrida’nın karar ve karar verilemezliğe ilişkin ilham verici fikirlerinin yanı sıra çağdaş agonistik demokratik teorisinin gelişimine etki eden bir diğer ilham kaynağı, Wittgenstein’in dil oyunları teması ile bir kurala uymanın anlamı üzerine yürüttüğü tartışmalar olmuştur. Wittgenstein’in dil oyunlarının indirgenemez çokluğuna yaptığı vurgu ile genelleştirme arayışlarına yönelik eleştirileri agonistik çoğulculuk üzerinde en az Derrida’nın kurucu dışsal, fark ve karar verilemezlik vb. üzerine fikirleri kadar etkili olmuştur. Örneğin demokratik değerlerin sofistike rasyonel argümanlarla ve liberal demokrasinin üstünlüğüne ilişkin bağlam aşırı doğruluk iddialarıyla teşvik edilemeyeceğini vurgulayan Mouffe, hem demokratik siyasetin rasyonalist-evrenselci bir çerçevede tasarlanması görevi hem de siyasal meselelere uygun bir düşünme biçimi olarak, Wittgenstein’in son dönem çalışmalarındaki pratik temelli rasyonalist tanımın açtığı yolun gayet umut verici olduğuna dikkat çeker. Wittgenstein’in “mutabakat, anlamlar değil, ama yaşam biçimleri üzerine tesis edilir” sözünden hareketle Mouffe, Wittgensteinci yaklaşımın

demokratik bir konsensüsün ortaya çıkış koşullarını -hem bu konsensüsün doğasını hem de sınırlarını ortaya koyarak- kavramada önemli bir fırsatı içerdiğini düşünür (Mouffe, 2009:79-80).

Wittgenstein etkisini özellikle Tully üzerinde görmek mümkündür. Modern anayasacılığın felsefi temellerini sorgulayan Tully, Wittgenstein felsefesinin modern anayasacılığı biçimlendiren dünya görüşüne alternatif bir dünya görüşü sunabileceğini düşünür. İlk olarak Wittgenstein felsefesi, modern anayasacılıktaki emperyal anlayışın aksine, bir kimsenin kendi dili bünyesindeki yeniden tanımlama çabalarında ne söylediğinin anlaşılmasını gerektirmeyen -çünkü bu tanımlamaların ne için olduğu şimdi kavranmıştır: keşfe dayalı tanımlama örneklerinden sadece biri; insanlar arası diyalogta yer alan konuşmalardan sadece biri- bir ötekini anlama biçimi sağlar. İkincisi bu felsefe, muhatapların olayları farklı şekilde kavramalarını ve şeylere bakış açılarını değiştirmelerini sağlamak suretiyle kültürler arası diyaloglardaki görüş alış verişlerinin “çeşitlilik bilinci”ni beslediği felsefi bir bakış açısı sağlar. Kısacası Tully’e göre Wittgenstein felsefesi, felsefe yapmanın yanı sıra aynı zamanda kültürel çeşitliliğin post-emperyal çağına uygun düşen bir karşılıklı birbirini anlamaya erişmenin bir yoludur (Tully, 2004:111).

Wittgenstein, bir teorinin kapsayıcı olma iddiasını “genelliğe yönelik bir ihtiras” olarak adlandırır. Bu ihtiras kaynağını kısmen bilimsel yöntemlerle içli dışlı oluşumuzdan alır. Buna genellikle “tikel durumlara yönelik aşağılayıcı bir tutum” eşlik eder. Wittgenstein’a göre, “genel bir terimin anlamı konusunda emin olmak” kaygısı ve “bu terimin tüm uygulamalarındaki müşterek unsuru bulma” zorunluluğu felsefenin elini kolunu bağlamıştır: çünkü bu tutum hiçbir sonuç doğurmadığı gibi aynı zamanda felsefecinin tek başına genel terimin kullanımını anlamasını sağlayabilecek tikel durumları ilgisiz addederek reddetmesine yol açmıştır (Wittgenstein, 1972:17-20; Tully, 2004: 105). Wittgenstein, genellik ihtirasının neden olduğu somut kullanımların indirgenemez çokluğuna yönelik aşağılayıcı tutumu açıklamak ve genel terimlerin anlaşılmasında izlenmesi gereken doğru yöntemi göstermek için eski bir şehrin haritadaki görüntüsü örneğini kullanır.

“18...Dilimiz eski bir şehir olarak görülebilir: Dar geçitler ve alanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerden eklentiler taşıyan evlerden oluşan bir labirent; çevresinde de düz ve düzenli caddeleri ve tek tip evleriyle pek çok yeni banliyö” (Wittgenstein, 2010:29).

Tully’e göre, Wittgenstein’in dili eski bir şehre benzettiği yukarıdaki örnek ve içerdiği açıklamalar Felsefi Soruşturmalar’da iki temel argümanla desteklenir. İlk argüman, genel bir terimi anlamının, tikel durumlarda genel bir teori ya da kuralı yorumlamaya ve uygulamaya yönelik teorik bir etkinlik olmadığını gösterir. İşaret levhaları ve harita örneklerini kullanarak Wittgenstein, böylesi bir genel kuralın genel bir terimin anlamını anlamakla ilişkilendirdiğimiz fenomeni -çeşitli durumlarda tekrar eden kuşkular olmaksızın genel bir terimi kullanma yeteneğinin yanı sıra aynı zamanda onun kabul edilmiş kullanımını da sorgulama yeteneğini- kesin olarak açıklamada başarısız olduğunu gösterir. Bu tür bir kural ne kadar ayrıntılı olursa olsun onu her zaman farklı şekillerde yorumlama ve uygulama olanağı vardır (Tully, 2004:105-106). Wittgenstein’in ifadesiyle;

“85. Kural, yol gösteren bir levha gibi durur orada. -Tutmam gereken yol hakkında hiçbir şüpheye yer bırakmaz mı? Yanından geçtikten sonra hangi yöne gitmem gerektiğini, caddeyi mi, patikayı mı izlemem, yoksa tarlaların içinden mi geçmem gerektiğini gösterir mi? Ama ona hangi anlamda uymam gerektiği, parmağın gösterdiği yönü mü, yoksa (örneğin) aksi yönü mü izlemem gerektiği nerede kayıtlı? -Peki, ya tek bir levha yerine, kapalı bir zincir oluşturan levhalar ya da yerde tebeşirle yapılmış çizikler varsa- bunların yalnızca bir yorumu mu vardır? –Yani, levha sonuçta hiçbir şüpheye yer bırakmaz diyebilirim. Daha doğrusu: Şüpheye benzeyen yer bırakır, bazen bırakmaz. Ve bu da artık felsefi bir tümce değil, bir deneyim tümcesidir” (Wittgenstein, 2010:59).

Wittgenstein’in yukarıdaki çıkarımı ikinci bir argümanı daha içerir: Genel bir kuralı anlamak, onu çeşitli şartlar altında kullanabilmeye ilişkin pratik bir etkinlikten başka bir şey değildir. Bir kuralı kavramanın yorum

niteliğinde olmayan bir yolu vardır, fakat bu yol, fiili durumlarda, “kurala uymak” ve “kurala karşı gelmek” olarak tanımladığımız şeyde sergilenir. Fiili durumlarda bir kurala uyma ya da ona karşı gelmede sergilenen “kavrayış”, uygulamanın kendisinde örtük biçimde var olan genel kuralların izlenmesi olarak açıklanamaz, çünkü kullanımların çokluğu kurallar tarafından yönetilemeyecek kadar çeşitli, karmaşık, ihtilafli ve yeniliklerle doludur (Wittgenstein, 2010:51-53). Tully’e göre, kültür ve toplulukları homojen bütünlükler olarak algılayan ve tikel durumlara yönelik aşağılayıcı bir tutum takınan birçok komüniteryan ve milliyetçi yaklaşım (Tully Rawls’ı da bunların arasına katar), Wittgenstein’in bu ikinci argümanını ihmal etmiş ve onun geride bıraktığı küllerden büyük bir teori devşirme yoluna gitmiştir (Tully, 2004:104).

Temel felsefi sorunu dilin düşünce ve dünya ile ilişkisini kavramak olan Wittgenstein, düşünsel serüveninin birinci dönemini temsil eden *Tractatus* adlı eserinde, dili dış dünyayı ve olguları resmeden bir temsil şeklinde kavrayan mantıkçı-pozitivist bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin *Tractatus*’ta şunları yazar; “A priori doğru tasarım yoktur. Olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir. “Bir olgu bağlamının düşünülebilir olması” şu demektir: Biz onun bir tasarımını kurabiliriz. Doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir tasarımıdır. Düşünce, düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir. Düşünülebilir olan olanaklıdır da” (Wittgenstein, 2001:25). Bu yaklaşımda, ahlaki, dini ve hatta felsefi söylemler dilin sınırlarını aştığı için kendileriyle ilgili olarak hiçbir şeyin söylenemeyeceği ve dolayısıyla haklarında sessiz kalınması gereken metafiziksel konular olarak sunulur. Nitekim Wittgenstein *Tractatus*’a yazdığı önsözde kitabının bütün anlamının şuna benzer bir sözde toplanabileceğini belirtir: “Söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı” (Wittgenstein, 2001:9). Buna karşılık ikinci dönem Wittgenstein felsefesi, dil oyunlarını merkeze alan pratik bir anlam teorisi geliştirmeye yönelmiştir. Böylece dilin değişmez ve temel bir özü olduğu, bu özün dünyanın temsiliyle belirlendiği ve dildeki sözcüklerin salt adlandırma işlevi gördüğü şeklindeki ilk dönem dil anlayışı tümünden terkedilmiştir. Bu yeni dil anlayışının önemli bir özelliği, dili özünde toplumsal

bir fenomen, birden fazla insanın benimsediği kuralların varlığıyla işleyebilen pratik bir olgu olarak kavramasıdır. Wittgenstein, bu ikinci dil anlayışında, dilin kullanılmasını aynı zamanda oyun oynamaya benzetmiştir. Tüm oyunlar kurallar tarafından yönetilen faaliyetler, yapıp etmeler olduklarına göre, amaçlı bir faaliyet olan dil, uzlaşmaya dayalı ve değişken kuralların yönettiği unsurlarla yürütülür. Bu kapsamda Felsefi Soruşturmalar'da Wittgenstein dili birbiriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağı olarak görür ve bu benzerlikleri nitelemek için "ailevi benzerlikler" nitelemesini kullanır. Çünkü aile üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler de bu şekilde üst üste biner ve kesişir. Kısacası, oyunlar bir aile oluşturur (Wittgenstein, 2010:52). Başka bir yerde dil ile oyun arasındaki benzeşime ışık tutmak için şu çarpıcı örneği verir:

"83. ...Kırda bir grup insanın eğlenmek için bir topla, var olan çeşitli oyunları oynamaya başladıklarını, ama kimisini sonuna kadar götürmeyip arada topu öylesine havaya atıp tuttuklarını, şaka olsun diye birbirlerini kovalayıp topla şişlediklerini, vs. pekâlâ düşünebiliriz. Şimdi biri çıkıp da şöyle diyor: Bu insanlar bütün zaman süresince bir top oyunu oynuyor ve bu yüzden de topu her atışlarında da belirli kurallara uyuyorlar.

Peki şöyle bir durum da olamaz mı? Oyun oynuyoruz ve -"kuralları süreç içinde koyuyoruz?" (make up the rules as we go along) Hatta bu kuralları "süreç içinde" (as we go along) değiştirme durumumuz da söz konusu" (Wittgenstein, 2010:58-59).

Tully, genel terimin doğru yöntemle anlaşılmasını sağlamak için Wittgenstein tarafından geliştirilen iki temel argüman ve verilen örneklerde dikkatimizi son derece önemli bir noktaya çeker: genel terimin anlaşılması, şeyleri farklı şekillerde kavrayan kişiler arasında daima diyalojik bir etkinlik olarak gerçekleşir ve bu anlama etkinliği esasında bir dil oyunudur. Genel terimin kullanımlarına ilişkin kapsamlı bir görüş bulunmadığından, herhangi bir monolojik görüş belli ölçüde kısımdır (kullanımların belli boyutlarının farkına varması diğerlerinin ihmal edilmesi pahasına olur) (Tully, 2004:110). Eski bir şehirde yolumuzu bulmak için nasıl şehrin farklı bölgelerinden

insanlarla diyaloga girmemiz, onları dinlememiz ve onların yol tariflerine kulak vermemiz gerekiyorsa, genel bir terimin anlaşılması ve birçok farklı kullanım arasından yolumuzu bulabilmemiz için de aynı yöntemi kullanmamız gerekir. Şehir sakinleriyle yapılan görüş alış verişleri ve birbirlerine gönderimde bulunan örneklerle (farklı tariflere) erişim sonucunda durumların çeşitliliğine ilişkin bir kavrayış yavaş yavaş edinilmiş olur. Tüm bunlar bize bir kez daha anlamının diyalojik olduğunu hatırlatır.

Wittgenstein'in yukarıda açıklanan düşünceleri agonistik demokratik siyasetin formülasyonunda önemli bir tema olarak yer edinmiştir. Onun genel bir terimin anlaşılması hakkındaki çıkarımları, toplumu biçimlendiren genel bir kural olarak modern anayasanın anlaşılması meselesi üzerinde yoğunlaşan Tully aracılığıyla agonistik demokratik teoriye ışık tutmuştur. Yine onun anlama etkinliğini dil oyunlarına benzeten çığır açıcı yaklaşımı da, daha çok Laclau ve Mouffe örneğinde gördüğümüz siyasal olanın toplumsal üzerindeki daimi biçimlendirici etkisini ve siyasetin topluma indirgenemezliğini anlatan demokratik belirsizlik ("hegemonya" ya da daha isabetli bir ifade olarak "demokratik oyun"?) düşüncesine kılavuzluk etmiştir. Wittgensteinci mirastan hareketle şunları söylemek mümkündür: Toplumsal praksişi biçimlendiren dil oyunları nasıl indirgenemezse, demokratik mücadeleleri biçimlendiren siyasal eklemlenmeler de aynı şekilde indirgenemezdir. Bu çıkarımı Derridacı karar verilemezlik kavramıyla birleştirdiğimizde kabaca şu sonucu elde etmiş oluruz: Karar verilemezlik demokratik kararların bünyesinde yer aldığından (Derrida'nın ifadesiyle karar verilemezlik kararı mesken tutduğundan) demokratik mücadeleleri karakterize eden sonsuz eklemlenmeyi (yani siyasal olanı) tıpkı Wittgenstein'in genel bir terimin anlaşılması konusunda önerdiği yöntemde olduğu gibi nihai bir yorumla mühürlenmesi mümkün olmayan pratik bir etkinlik olarak kavramamız gerekir. Başka bir deyişle, karar verilemez bir unsur olarak siyasetin oyuncu doğası toplumsalın (kararın) kendinde konumlanmıştır. Ve ancak toplumsal failerin birbirleriyle mücadeleleri ve birbirine gönderimde bulunan farklı anlamlandırma pratiklerine erişim sonucundadır ki görüşlerin çeşitliliğine ilişkin zenginleşen

bir kavrayış yavaş yavaş edinilmiş olur. Ve oynanan bu oyunun adı, demokrasiden başkası değildir.

Mouffe, Wittgenstein'in rehberliğinde ilerlendiği takdirde, "demokratik oyun"un oynandığı şekilleri içeren çeşitliliğin tek tip bir yurttaşlık modeline indirgenmeye çalışılması yerine bu çeşitliliğin kabul edilmesi ve değerinin yükseltilmesi gereğine işaret eder. Ona göre bu, demokratik bir yurttaş olma biçimlerinin çoğulluğunun teşvik edilmesi ve demokratik kurallara çoğul biçimlerde uymayı mümkün kılan kurumların yaratılması anlamına gelir. Wittgenstein'in bize öğrettiği, kurallara itaat etmenin daha "rasyonel" olanın en iyi ve tek bir yolunun olmadığına dair bir kabul, aslında tam da çoğulcu demokrasinin temelidir (Mouffe, 2009:83). Yine Mouffe'a göre, Wittgenstein'da olduğu gibi Derrida'da da, sorumluluğun anlaşılması, tam üstünlük hayalinden ve insani yaşam biçimlerimizden kaçabileceğimiz fantezisinden vazgeçilmesini gerektirir. Her iki düşünür de, demokrasi konusunda hakim-rasyonalist yaklaşımdan köklü bir biçimde ayrılan yeni bir düşünme tarzı sağlar. Mouffe'un sözleriyle;

"Onların tahayyüllerini birleştiren demokratik düşünüş, çoğulcu bir toplumu kapsayan sesler çokluğunun uyumlaştırılması ya da uzlaştırılması yerine, bu seslere ifade biçimleri sunma gerekliliği için uğraşmaya daha duyarlı olabilir. Aslında bu kavrayış, demokratik mekandaki kapanmayı geciktirecek bir düzenin adalet ve rasyonalite temeline dayanması nedeniyle istikrarsızlaştırılabilir bir konsensüs fikrine yapılacak herhangi bir göndermenin terk edilmesi zorunluluğunu kabul eder" (Mouffe, 2009:87).

Sonuç olarak, Derrida ve Wittgenstein esinli "radikal-çoğulcu demokratik" bir anlayışın ya da agonistik demokratik perspektifin önündeki esas engeli, yanlış yönlendirilen konsensüs ve uzlaşma arayışı oluşturur. Nitekim gerek Derrida gerekse de Wittgenstein'in farklara saygı gösterilmesi gereğindeki ısrarlarıyla güçlü bir şekilde eleştirdikleri temel noktalardan biri de bu kurucu dışsal fikrini dışarıda bırakan "monolojik konsensüs ve uzlaşma arayışı" (Wittgenstein'in deyimiyle "genellik ihtirası") olmuştur.

4. AGONİSTİK ÇOĞULCULUK VE MÜZAKERECİ DEMOKRASİ

Söylem kuramı olarak da bilinen müzakereci demokrasi³⁶ modeli, agonistlerin en çok cephe aldıkları ve yoğun eleştirilerde bulundukları demokrasi modelidir. Öyle ki, agonistik düşünürlerce yürütülen polemiklerin önemli bir kısmı, müzakereci demokrasi modelinin akıl ve konsensüs temelli normatif ilkelerinin çürütülmesine ve reddedilmesine yönelmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere, agonistik ve müzakereci demokrasi modelleri 80'lerde ortaya çıkan radikal demokrasi hareketinin iki farklı bileşenini oluşturmaktadır. İki model arasındaki şiddetli polemiğin nedeni, çağdaş liberal kurumların yaşadığı meşruiyet krizine ilişkin ortak bir endişe ve tespitten hareket etmelerine ve bu kapsamda siyasal olana verilen öncelik, demokratik özne oluşumunun ön plana çıkarılması ve kimlik ve çıkarların eklemlenmesine vurguda bulunulması gibi konularda ortak bir yaklaşım sergilemelerine rağmen çağdaş liberal-demokratik sorunlara birbirinden oldukça farklı çözüm önerileri sunmalarından kaynaklanmaktadır.

Müzakereci demokrasi cephesi içinde agonistik eleştiriye en çok hedef olan iki isim J. Habermas ve J. Rawls olmuştur. Biri marksizm orijinli eleştirel teori ekolünden gelen diğeri ise liberal gelenekten gelen bu iki düşünürün siyasal kuramları arasında ciddi farklılıklar bulunmasına rağmen agonistler Habermas ve Rawls'ı akıl temelli konsensüs arayışını nihai bir amaç olarak

³⁶ Müzakereci demokrasi (Deliberative democracy) kavramı ilk defa Joseph M. Bessette tarafından **“Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”** (1980:102-116) adlı makalesinde kullanılmıştır. Bessette, bu kavramı sonradan Amerikan yönetim ve yasama sürecinin demokratik ve müzakereci yönlerini incelediği **“The Mild Voice of Reason”** (1994) adlı eserinde daha da geliştirmiştir. Müzakereci demokrasi modeline katkıda bulunan belli başlı isimler arasında başta Jürgen Habermas ve John Rawls olmak üzere Joshua Cohen, John Dryzek, Seyla Benhabib, Jon Elster ve David Held gibi düşünürler sayılmaktadır. “Temsili demokrasi” ve “doğrudan demokrasi” modellerinden bazı unsurlar alan müzakereci demokrasi, geleneksel demokrasi kuramlarından farklı olarak siyasal ve hukuki ilişkilerin merkezine “kamusal müzakere”yi koyan, demokratik meşruiyeti oylama faaliyetinde değil rasyonel müzakere sürecinde temellendiren ve liberal demokrasinin katılımcı bir demokrasi şeklinde yeniden formüle edilmesi gereğine vurgu yapan kuramsal bir yaklaşım geliştirmiştir. Müzakereci demokrasinin biri “liberal demokrasi” diğeri ise “eleştirel teori” olmak üzere iki farklı kuramsal kökeni bulunmaktadır (Dryzek, 2002:3-4; Dryzek, Honig ve Phillips, 2006:21). Müzakereci demokrasinin eleştirel teori ile ilişkisinin kritik bir değerlendirmesi için bkz. William E. Scheuerman **Critical Theory Beyond Habermas** (2006, 85-105).

ortaya koyan ve siyasalın antagonistik boyutunu ihmal eden geç modern zihniyetin birer temsilcisi olarak aynı kamp içinde görmüşlerdir. Habermas ve Rawls'a karşı agonistler, konsensüse ulaşmanın nihai bir amaç olarak ortaya konulmasının kaçınılmaz olarak farklı kimliklerin dışlanmasına neden olacağı uyarısında bulunmuşlardır. Onlara göre, demokratik kurumların arasındaki çatışmalar göz ardı edilmeden ve bunun ortadan kaldırılabilmesi yanılması kapılmadan, kimlik ve farklılık arasındaki çözümsüz paradoksun farkında olan yeni bir siyaset ve demokrasi anlayışı geliştirilmelidir. Bu yeni siyaset ve demokrasi anlayışı, her şeyden önce iktidarın toplumsal ilişkilerdeki kuruculuğunu tanıyan ve demokratikleşmeyi iktidar ilişkilerinin azaltılmasına ya da bütünüyle bertaraf edilmesine indirgemekten kaçınan gerçekçi bir bakış açısına sahiptir. Bu agonistik gerçekçi perspektiften bakıldığında; şayet toplumsalın kurucusunun iktidar ilişkileri olduğu kabul edilirse, demokratik siyasete ilişkin asli soru da, iktidarın nasıl bertaraf edileceği değil, demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağı sorusuna dönüşür. Ne var ki nihai bir rasyonel konsensüs oluşumunu amaç edinmekle müzakereci yaklaşım, temelde iktidar ilişkilerinin nasıl bertaraf edileceğini mesele edinen tartışmalı bir siyaset ve demokrasi anlayışı geliştirmektedir.

Müzakereci demokrasi teorisyenlerine göre, “siyasal kamu”, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir (Habermas, 2010:43). Nitekim bu kapsamda kamusal toplulukta içerilen siyasal ortaklığın altını çizen Joshua Cohen müzakereci demokrasiyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Müzakereci bir demokrasi düşüncesi, bir araya gelmenin şartlarının ve ilkelerinin kamusal tartışma ve eşit vatandaşlar arasındaki muhakemeye yürütüldüğü demokratik bir ortaklığın sezgisel idealinde kökleşmektedir. Böyle bir düzende vatandaşlar, kamusal muhakeme aracılığıyla kolektif seçim sorunlarının çözümüne ait bir taahhüdü

paylaşır ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesi tesis ettikleri ölçüde meşru sayarlar” (Cohen, 1989:13).

Cohen’e göre, müzakereci demokrasi anlayışının beş temel özelliği bulunmaktadır: 1) Müzakereci demokraside süregelen, kesinlikten uzak ve bağımsız bir işbirliği vardır, 2) Eşitler arasındaki özgür müzakere meşruiyetin temelini oluşturur, çünkü aktörler müzakerenin normları, kurumları ve sonuçları hakkında anlaşılmaya varmışlardır, 3) Müzakereci demokraside tercih ve amaç çoğulculuğu vardır, zorunlu tercih, ideal ve görüşlere yer yoktur, 4) Aktörler amaçlarını gerçekleştirmede müzakereci yöntemin uygulanmasını talep ederler, müzakere sürecine açık olması ve bu süreç tarafından kolaylıkla izlenebilmesi için de her yasanın nedensel bir meşruiyet gelişimine sahip olması arzu edilir ve son olarak, 5) Müzakereci demokraside müzakere ehliyetinin karşılıklı tanınması esastır (Cohen, 1989:145-146).

Müzakereci demokrasinin bir meşruiyet kuramından daha fazlasını ifade ettiğini düşünen Cohen, yukarıda sayılan beş temel özellik dışında “ideal bir müzakere sürecinin” dört temel özelliğinden daha söz eder. Birincisi, ideal müzakere süreci özgürdür; aktörler önsel bir kısıtlayıcı norm ya da otoriteyle değil, müzakerenin önşartları ve sonuçlarıyla bağlıdır. Müzakere sonuçları herkesi eyleme yöneltir, aktörler alınan kararlar doğrultusunda hareket edebilecekleri öngörüsüne sahiptirler. İkincisi, ideal müzakere süreci akla uygundur; akıl meşruiyetin ölçüsüdür, müzakere sürecinde kabul edilebilir nedenler öne sürülür ve bu nedenlere göre öneriler kabul edilir ya da reddedilir. Ayrıca müzakere süreci önemsiz tercihler için de uygun bir çerçeve sağlar. Üçüncüsü, ideal müzakere süreci eşitlikçidir; özgür müzakereyi ihdas eden haklar dışında müzakere kurallarına ilişkin biçimsel ve iktidar dağılımına ilişkin asli haklar bakımından kısıtlayıcılık yoktur ve esas olarak haklar da müzakereye tabidirler. Ve dördüncüsü, ideal bir müzakere süreci konsensüse yol açar³⁷; eşitlerin özgür ve akla uygun alternatif

³⁷ Müzakere süreci ile konsensüs arasındaki ilişkinin zorunlu ya da kaçınılmaz olduğu iddiası, aslında müzakereci demokrasi teorisi içinde de tartışmalı olan bir konudur. Bir bütün olarak müzakereci demokrasi teorisyenlerinin ideal bir müzakere ya da iletişim/konuşma durumundan akla dayalı ortak norm ve ilkelerin çıkmasını umdukları ve meşruluğu bu ortaklığa dayandırma arayışında oldukları kesinlikle doğrudur. Ancak müzakere sürecinin eleştirel potansiyeline ve müzakere süreci ile

belirleme/önerme etkinliklerinden rasyonel bir konsensüs açığa çıkar. Şayet bu konuda başarısız olunursa, müzakere süreci yerini seçime (çoğunlukçu tarzda karar almaya) bırakır (Cohen, 1989:146-147).

Habermas, Bernard Manin'e atıfta bulunarak müzakere ilkesinin hem bireyci hem de demokratik olduğunu ve meşru yasanın da genel iradenin ifadesi değil, genel müzakerenin bir sonucu olduğunu vurgular. Ona göre müzakereci demokrasi kavramı, siyasal hareketliliğe ve bir üretici güç olan kamusal iletişimin kullanımına güvenir. Ancak bu noktada müzakereci demokrasiyi iki temel görev beklemektedir. Birincisi, çatışmaya yol açmaya meyyal toplumsal konuların rasyonel biçimde, yani ilgililerin müşterek çıkarı doğrultusunda düzenlenebileceğini göstermek gerekir. İkincisi ise, kamusal bir zeminde savlar ileri sürmenin ve müzakere etmenin neden bu akılcı irade oluşumuna uygun araçlar olduğu açıklanmalıdır. "Aksi takdirde, uzlaşmaz bir biçimde karşı karşıya gelen çıkarlar arasındaki "dengenin" stratejik bir mücadelenin neticesinden başka bir şey olmadığını varsayan liberalist model haklı çıkacaktır" (Habermas, 2010:44).

Habermas, demokrasi ve müzakereye ilişkin kendisi tarafından geliştirilen usulcü söylemsel-kuramsal yaklaşımı, liberal ve cumhuriyetçi paradigmalardan farklı olarak üçüncü bir normatif demokrasi modeli olarak sunar (Habermas, 1999:37; 2002:151). Ona göre liberal model, amaca dönük bir özne iradesini esas alan ve piyasa paradigmasını siyasete taşıyan bir özelliğe sahipken, cumhuriyetçi model, toplulukçu bir anlayışı öne çıkaran aşırı bir etik yükü doludur. Gerek liberal gerekse cumhuriyetçi model, ister bir

konsensüs arasındaki ilişkinin olumsal içeriğine dikkat çeken yaklaşımlar hiç de azımsanmayacak bir yere sahiptir. Agonistler genellikle söylem teorisindeki müzakere vurgusunu konsensüs vurgusuyla eş anlamlı bir vurgu olarak kavrama eğilimindedirler. Esasında bu tutum, Habermas ve Rawls'a yönelik eleştirilerindeki indirgeyciliğin, dolayısıyla tersinden de olsa Wittgensteinci bir genellik ihtirası eğiliminin bir anlatımı olarak okunmalıdır. Müzakereci demokrasideki konsensüsçü eğilimi eleştiren ve kamusal müzakere sürecindeki eleştirel potansiyele dikkat çeken bir çalışma için bkz. John Dryzek "Pratik Akıl" (1995:120-130). Dryzek'e göre, müzakere süreci sonunda konsensüse varılmasının nihai bir hedef olarak ortaya koyulması müzakereci demokrasi modelinin demokratik niteliğini zedeleyen bir yaklaşımdır. Zira müzakere sürecine katılanlar anlaşmaya varmayabilirler. Farklı yaşam deneyimlerinin ya da insan doğasının birbiriyle bağdaşmaz olan kavranışlarının bir sonucu olarak anlaşmazlık yine de var olmaya devam edebilir. Ancak bu, akla dayanan anlaşmazlıklardan kaynaklanan bir konsensüsün oluşmasına engel değildir. Kamusal müzakere sürecinde tam bir normatif anlaşmanın olması zorunlu ya da gerekli değildir; normların daha azı üzerinde bir yakınlaşma pekâlâ umulabilir (Dryzek, 1995:122-123).

piyasa toplumunun bekçisi, ister etik bir topluluğun bilinçli kurumsallaşması biçiminde olsun, her ikisi de devleti merkeze koyan bir toplum görüşünü öngörür. Liberal modelde demokratik süreç, çekişen çıkarlar arasındaki uzlaşmalar biçiminde ortaya çıkar. Hakkaniyetin; genel ve eşit oy hakkı, parlamenter kurulların temsili bileşimi, karar mekanizmaları vb. ile sağlandığı varsayılır. Bu tür kurallar nihai olarak liberal temel haklarla gerekçelendirilir. Öte yandan cumhuriyetçi modelde, demokratik irade oluşumu bir etik-siyasal söylem biçiminde ortaya çıkar; burada müzakere bütün yurttaşlarca paylaşılan ve kültürel düzeyde oluşturulmuş bir konsensüse dayanır.³⁸ Buna karşılık söylem kuramı her iki modelden de öğeler alır ve bunları müzakere ve karar verme süreçleri için ideal bir usul kavramında birleştirir. “Pragmatik kaygıları, uzlaşımları, benlik kavrayışı söylemlerini ve adaleti birbiriyle kaynaştıran bu demokratik usul, makul ya da adil sonuçların alınabileceği varsayımına temel oluşturur. Bu usulcü görüşe göre pratik akıl, evrensel insan haklarından ya da belirli bir topluluğun somut etik özünden ayrılarak söylem kurallarına ve tartışma biçimlerine dönüşür. Son tahlilde, normatif içerik bizzat iletişimsel eylemlerin yapısından kaynaklanır. Demokratik sürecin bu tanımları, devlet ve topluma ilişkin farklı kavramlaştırmalara zemin hazırlar” (Habermas, 1999:44-45; 2002:159-161).

Görüldüğü üzere, Habermas’ın usulcü söylem kuramı liberal ve cumhuriyetçi modellerden aldığı öğeleri yeni bir biçimde bir araya getiren sentezci bir özelliğe sahiptir. Cumhuriyetçi görüşe uygun olarak merkezde siyasal görüş ve irade oluşumu yer alır, ancak anayasal süreç ikincil bir öğe olarak görülmez. Anayasal devlet ilkeleri daha çok, demokratik görüş ve irade oluşumunun dayatıcı iletişimsel biçimlerinin nasıl kurumsallaştırılabileceği sorusuna tutarlı bir yanıt niteliğindedir. Dolayısıyla Habermasçı söylem kuramı, müzakereci siyasetin başarısını toplu eylemde bulunan yurttaşlara

³⁸ İlginç bir şekilde Habermas, Arendt’in siyasal yazılarındaki cumhuriyetçi muhakemeleri ve “siyasal toplum” kavrayışını da cumhuriyetçi anlayışın bir uzantısı olarak görür. Toplumu başından itibaren siyasal bir toplum yani *sovietas civilis* olarak gören bu anlayışta, demokrasi toplumun bir bütün olarak kendini siyasal açıdan örgütlemesiyle eşdeğerdir. Habermas’a göre bu yaklaşım, *devlet aygıtına yönelik ve polemikçe dayalı bir siyaset anlayışına* yol açar (Habermas, 1999:45; 2002:159).

değil, buna denk düşen iletişim usullerinin ve koşullarının³⁹ kurumsallaştırılmasına dayandırır (Habermas, 1996:269-274; 1999:45-46). Habermas'ın ifadesiyle;

“Usule bağlı hale getirilmiş halk egemenliği ve siyasal kamusal alanın çevre ağlarına bağlanmış bir siyasal sistem, merkezsizleştirilmiş bir toplum imgesiyle koşutluk içindedir. Bu demokrasi kavramının devlet merkezli ve amaca dönük bir özne iradesi olarak tasarlanan bir toplumsal bütün anlayışına göre işlemesine artık gerek yoktur (Habermas, 1999:46).

Habermas'ın kuramsal yaklaşımına paralel şekilde S. Benhabib de kendi demokrasi anlayışının öteki normatif değerlendirmelerden farklı olarak müzakereci modele öncelik tanıdığını belirtir. Benhabib'e göre, demokrasilerin uzun vadede işlevini yerine getirmesi için ekonomik refah talepleri ve kolektif kimlik gereksinimleri karşılanmalıdır. Bununla birlikte, kolektif yaşamı örgütlemenin bir biçimi olarak demokrasinin normatif temeli ne ekonomik refahın sağlanmasıdır, ne de istikrarlı bir kolektif kimlik duygusunun gerçekleştirilmesidir (Benhabib, 1999b:103).

Benhabib, kendi demokrasi anlayışını demokratik müzakerenin normatif ön kabulleri ile pratik rasyonelliğin⁴⁰ ideal içeriği arasındaki hassas

³⁹ Habermasçı söylem kuramının en kritik özelliği, Habermas'ın “iletişimsel güç” olarak nitelendirdiği öznesiz iletişim süreçlerini de içeren söylem biçimleri çoğulluğuna olanak tanımasıdır. Nitekim Habermas'a göre söylem kuramı, hem parlamenter organlar hem de kamusal alanın gayri resmi ağları aracılığıyla akan iletişim süreçlerinin *daha yüksek düzeydeki özneler-arasılığı* üzerinde konumlanır. İletişimsel gücün önemli bir parçasını oluşturan öznesiz iletişim biçimleri, parlamenter yapının içinde ve dışında az çok rasyonel sayılabilecek görüş ve irade oluşumunun ortaya çıkabileceği sahaları oluşturur. Gayri resmi kamuoyu oluşumu “etki” yaratır, etki siyasal kanallarla “iletişimsel güç”e, iletişimsel güç ise yasama yoluyla “idari güç”e dönüşür. Böylelikle liberal modelde olduğu gibi devlet ile toplum arasındaki sınırlar korunur, ama bundan farklı olarak sivil toplum idari mekanizmadan olduğu kadar ekonomik sistemden de ayrı duran özerk kamusal alanların toplumsal temelini sağlar. Habermas'a göre bu nitelikteki bir demokrasi anlayışı, modern toplumların bütünleşme için ihtiyaçlarını karşıladıkları para, idari güç ve dayanışmadan oluşan üç kaynak arasında yeni bir denge kurar (Habermas, 1999:47).

⁴⁰ Benhabib'e göre pratik rasyonelliğin temel özelliklerinden biri, herkesin ortak ilgi alanlarına ilişkin meselelerde özgür kamusal müzakere olanağını sağlamasıdır. “Etik ve siyasete ilişkin söylem modeli, ilgili herkes arasında bu tür özgür kamusal müzakereye dönük bir usul öngörür. Böyle kamusal müzakere süreçleri bir rasyonellik iddiası taşırlar; çünkü gerekli bilgiyi artırır ve erişilir hale getirirler, görüşlerin ve inançların gözden geçirilmesi için gerekli savların dile getirilmesine olanak sağlarlar ve geçerli nedenlerle kamusal düzeylerde karşı çıkılabilecek sonuçların oluşmasına vesile olurlar” (Benhabib, 1999b:131).

ilişki üzerinde konumlamaya çalışır. Bu tutum Eleştiri, Norm ve Ütopya'da (2005) ortaya koyduğu yaklaşımın da -yani eleştirel düşünceyi, toplumsal ilişkilerin betimsel bir analiziyle (ya da Durkheimci olguculukla) sınırlı bir "norm" anlayışı ile bu normatifliğin ideal bir içeriğe kavuşturulmasının anlatımı olarak "ütopya" kavrayışı arasındaki gerilimde zinde tutma çabasının- bir uzantısıdır.⁴¹ Nitekim Benhabib demokrasi konusunda izlediği yaklaşımın J. Rawls'ın "Kant konstrüktivizmi", Habermas'ın ise "yeniden kurma" olarak adlandırdığı yaklaşımlarla da bağdaştığını düşünür. Benhabib'e göre, müzakereci demokrasi modelinde bir yönetim biçimindeki kolektif karar alma süreçleri açısından meşruiyete ve rasyonelliğe ulaşmanın gerekli koşulu şudur: "Söz konusu yönetim biçimindeki kurumlar öyle düzenlenmelidir ki, herkesin ortak çıkarı olarak görülen şey, özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve adil biçimde yürütülen kolektif müzakere süreçlerinden kaynaklansın" (Benhabib, 1999b:104-105). Başka bir ifadeyle, müzakereci demokrasi asıl meşruiyet temelini, özgür ve eşit yurttaşların kamusal müzakere süreçlerine açık olmasından ve buna uygun kurumsal çerçevenin yaratılmasından almaktadır. Müzakereci demokrasi modeli, meşruiyetin yanı sıra pratik bir rasyonellik de sağlamaktadır. Yine Benhabib'e göre, müzakereci modelin/söylem modelinin ardındaki temel fikir şudur: "Ancak

⁴¹ Benhabib, **Eleştiri, Norm ve Ütopya**'da (2005) eleştirel teorinin Hegel'den Habermas'a düşünsel kökenlerini ve dönüşümünü inceler. Amacı, eleştirel teorinin bir tarihini yazmak değil, sistematik bir görüş açısından hareketle teoriler tarihinin yeniden inşa edilişi olarak nitelendirdiği bir yaklaşım ortaya koymaktır. Eleştiri, Norm ve Ütopya'nın peşine düştüğü temel soru, eleştirel teorinin normatif temellerini yeniden kurmak için Hegel'in erken dönem doğal hak teorileri ve Kant'a yönelik eleştirisinin ne ölçüde verimli olacağının soruşturulmasıdır. Benhabib, bu soruyu çeşitli teorilerce öngörülen *insani eylemlilik* ve *otonomi* modellerini araştırarak yanıtlamaya çalışır (Benhabib, 2005:12-13). Aslında Benhabib'in temel kaygısı, eleştirel düşünceyi Hegel ile Kant arasındaki verimli diyalogda ve eleştirel toplum teorisini de pratik felsefe ile toplum bilimleri arasındaki gerilimde zinde tutma çabasıdır. Benhabib'e göre, Hegel'in Kantçı etik eleştirisinin gerisinde, tarihsel süreci kendi "çalışması" aracılığıyla kuran tarih öznesi modeli yatar. Bu "özne felsefesi", Marx'a bir kurtuluş kavrayışı sağladığı gibi Horkheimer'in Traditional and Critical Theory adlı çalışmasında da gizli normatif bir ölçüt olarak varlığını sürdürür. Gerek öznenin otonomisini arttırmak amaçlı bir tarih felsefesi geliştiren Hegel ve Marx gerekse de otonomiye doğayla tahakkümcü olmayan bir ilişki, yani içimizdeki ve dışımızdaki ötekiyle *mimetik bir uzlaşım* olarak tasavvur eden Horkheimer ve Adorno özne felsefesinin geçerliliğini öngörerek çalışma etkinliği modelinin tarihsel ve epistemolojik önceliğini kabul etmişlerdir. Bu arka plana rağmen Habermas'ın katkısı, eleştirel teoride çalışma etkinliği modelinden iletişimsel eyleme geçişi başlatmış olmasıdır. Habermas'ın modelini diğer ikisinden ayıran şey, Habermas'ın, toplumsal eylemin "nesneleştirme", "dışsallaştırma" ya da "ele geçirme" gibi farklı adlar verilen özne-nesne ilişkisinin ışığında tanımlanamayacağını öne süren varsayımdır. Buna göre Habermas'ta toplumsal eylemin kurucusu, dille dolaylanmış bir iletişim formu olarak özne-özne ilişkisidir (Benhabib, 2005:13-14).

sonuçlarından etkilenen herkesin üzerinde anlaşacağı normların (yani genel davranış kurallarının ve kurumsal düzenlemelerin) geçerli (yani ahlaksal açıdan bağlayıcı) olduğu söylenebilir” (Benhabib, 1999b:105) ve bu anlaşmaya da şu özellikleri taşıyan bir müzakere sonucunda varılmış olmalıdır:

- “1) Böyle bir müzakereye katılımda eşitlik ve simetri normları uygulanmıştır; konuşma edimlerini başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma bakımından 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, 1999b:105).

Dikkat edilirse; hem Habermas’ta hem de Benhabib’te müzakere sürecinin meşruiyet sağlayıcı özelliği ön plana çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, her iki düşünür için de kamusal müzakere, asıl anlam ve önemini meşruiyet sağlama fonksiyonundan almaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde, müzakereci demokrasi modelinde müzakereye yüklenen iki farklı anlamdan söz etmek mümkündür; meşruiyet olarak müzakere ve makuliyet olarak müzakere.⁴² Meşruiyet ve makuliyet yakın anlamlara sahip

⁴² Meşruiyet ile makuliyetin özdeş kategoriler olmadığı iddiası aslen Rawls kökenlidir. Habermas ve Rawls arasındaki temel tartışma noktalarına aşağıda değinilecek olmakla birlikte, Habermas’ın kendisine yönelttiği eleştirilere yanıtında Rawls, meşruluğu “hakkaniyet olarak adalet” fikrinde temellendiren kendi yaklaşımından farklı olarak Habermas’ın iletişimsel eylem temelli kuramının “rasyonel bir mutabakat” ve “ideal bir tartışma durumunu” hedef aldığını öne sürmüştür. Rawls’a göre siyasal bir toplumda vatandaşlar tarafından yürütülen tartışmalar hem makul hem de müzakereci olabilir, ancak böyle olması şart değildir ve bu tartışmalar en azından iyi bir demokratik rejimde etkin ifade özgürlüğü hukuku ile korunur. Argümanlar bazen son derece açık ve tarafsız olabilir ve hatta doğru bile olabilir, ya da tartışma siyasal konuları içerdiğinde makul olabilir. Tartışmaların bu noktalara ulaşp ulaşmayacağı açık bir şekilde katılımcıların erdemlerine ve bilgisine bağlıdır. Ne var ki Rawls, kendi meşruluk kavrayışının temelini oluşturan hakkaniyet olarak adalet anlayışını ne böylesi bir erdemlilik ve bilgililiğe ne de rasyonel tartışmalar sonucunda ulaşılacak ideal bir mutabakata dayandırır. Ona göre, her demokratik doktrinin yapması gerektiği gibi hakkaniyet olarak adalet, sivil toplumdaki vatandaş kitlesine hitap ederek çeşitli temel siyasal anlayışlar ortaya atar ve sonrasında bunları anayasal bir demokrasinin temel yapısına yönelik makul ve tam bir siyasal adalet

kavramlar olarak gözükse de aralarında esaslı bir farklılık vardır. Her meşru düzenin belirli bir makuliyet zemini üzerinde temelleneceğini beklemek yanlış olur, tıpkı kamusal makuliyetin sağlandığı özgül toplumsal koşullarda (örneğin halkın geniş desteğini alan devrimci bir ayaklanma durumunda) meşruiyetin de sağlanmış olduğunu söylemenin yanlış olacağı gibi. Müzakereci demokrasi anlayışında kamusal müzakereye meşruiyetten farklı olarak makuliyeti sağlama fonksiyonu yükleyen ve bu makuliyet zemininde bir “hakaniyet olarak adalet” (justice as fairness) teorisi geliştiren asıl isim J. Rawls olmuştur.⁴³ Rawls A Theory of Justice’da (1971) liberal teoriye egemen olan faydacı etik teorisinin karşısına toplumsal sözleşme geleneğinin devamı niteliğinde Kantçı bir adalet anlayışını çıkarmaya çalışmıştır (Rawls, 1971:VIII).⁴⁴ Rawls’ın adalet kuramının iki temel ilkesi şudur: İlk olarak, her

anlayışı etrafında birleştirmeyi hedefler. Öncelikli amaç, sivil toplumdaki vatandaşlara hitap etmek ve onlar tarafından anlaşılmasıdır. Böylesi bir makuliyetin genel ölçüsünün “genel ve geniş bir düşünsel denge” olduğunu vurgulayan Rawls, Habermas’ın yaklaşımının bu makuliyet anlayışına karşıt olarak ahlaki doğruluk ve geçerliliğin ölçüsünü tüm gerekli şartları karşılayan ideal tartışma durumunda tam rasyonel bir kabule dayandığını öne sürmektedir (Rawls, 2007:408-409). Makuliyetle rasyonalite arasında yapılmış olan bu Rawlsçı ayırımın tartışmalı yanı bir tarafa -ki Rawls açıkça bize rasyonel olmayan makuliyet durumlarının varlığından söz etmektedir- modern aklın araçsalcılığına köklü bir eleştiri yöneltmiş bulunan Eleştirel Teori geleneğinden gelen önemli bir sima olarak Habermas’ın katı bir rasyonalist mutabakat arayışında olduğu çıkarımında bulunmak bize son derece tartışmalı görünmektedir. Nitekim Habermas’ta rasyonelleştirme, yalın meşrulaştırmadan daha kapsamlı, ancak siyasal iktidarın kuruluşundan daha dar bir anlamı içermektedir (Habermas, 1999:48). Akıl kavrayışının felsefi temellerine ilişkin olarak ise Habermas **Between Facts and Norms**’ta (1996) şunları yazar; “...Akıldışılık felaketinin ne olduğunu bize öncekilerden çok daha fazla öğreten bir yüzyıldan sonra, akla yönelik özcü güvenin son kalıntıları da yıkılmış durumdadır. Bununla birlikte, şimdi kendi ihtimallerinin farkına varmış olan modernite, usuli bir akla, yani, kendisini yargılayan bir akla çok daha fazla muhtaçtır. Aklın eleştirisi kendi işidir: Bu Kantçı çift anlam, başvurabileceğimiz -kendimizi halen dilsel olarak yapılanmış hayat biçimlerinde konumlanmış olarak bulan bizler için- ne daha yüce ne daha derin bir gerçeklik olmadığını düşünen radikal anti-platonik görüşün sonucudur” (Habermas, 1996:XLI).

⁴³ Burada Rawls’ın siyaset kuramının kilit kavramı olan “makuliyet” kavramına Wolin tarafından yöneltilen eleştiriye hatırlamak son derece önemlidir. Wolin, Rawls’ın ortak siyasal anlayışı (konsensüsü) geliştirirken temel aldığı makuliyet fikrini demokrasi düşmanı olarak görür. Ona göre Rawls bu kavramla, siyasal rejimin istikrarının sürdürülmesini hedeflemektedir. Nitekim siyasal adalet anlayışı üzerinde anlaşmaları beklenen makul doktrinlerin nitelikleri, sosyalistlerin, radikal feministlerin, Hristiyan fundemantalistlerin, siyahî Müslümanların ve Hasidim Yahudilerin dışlanmasını öngörmektedir (Wolin, 1996:102).

⁴⁴ Rawls kitabına ideal bir toplumsal sözleşmenin varlık şartlarını tasvir ederek başlar ve bir başlangıç noktası olarak toplumu oluşturan tüm insanların siyasete ve hukuka yön verecek etik prensipleri (maximleri) belirlemeye yönelik bir “toplumsal sözleşme” yapmak üzere bir toplantı yaptıklarını kurgular. Bu bir düşünce deneyidir ve Rawls bu toplantıyı “başlangıç pozisyonu” (original position) olarak adlandırır. Toplantıya katılan kişiler toplumda hangi etik ve ahlaki prensiplerin geçerli olacağını bu toplantıda kararlaştıracak, toplantıdan sonra dışarıya çıktıklarında da yaptıkları bu sözleşmeye uygun davranacaklardır. Kişiler arasındaki tartışma prensipler üzerinde tam bir anlaşma sağlanıncaya dek sürecek, ancak bu sağlandıktan sonra dışarı çıkmak mümkün olacaktır. Ne var ki,

insanın diğ er insanların sahip olabileceğ i benzer özgürlüklere uyarlanabilir en kapsamlı temel özgürlüğe eş it biçimde sahip olmaya hakkı vardır. İkinci olarak ise, toplumsal ve ekonomik farklılıklar, mantıken herkese aynı anda fayda sağlayacak şekilde düzenlenmeli, tüm mevki ve makamlar herkese açık tutulmalıdır. Toplumsal eş itsizlikler, toplumda dezavantajlı durumdakilerin yararı gözetilerek ç özümlenmelidir (Rawls, 1971:60). Rawls bu temel ilkelere sahip bir “hakkaniyet olarak adalet” anlayış ının ancak çoğ ulcu ve eş itlikçi bir siyasal liberalizm içinde pratiğe d ö nüş ebileceğ ine inanmaktadır. Nitekim A Theory of Justice’da ö ne sürdüğ ü temel fikirler hakkında sonradan sahip olduğ u tereddütler Rawls’ı savunduğ u adalet fikrini, farklı kapsamlı hayat görüşlerine bağı lı bireylerin kabul edebileceğ i bir siyasal adalet anlayış ı olarak geliştirmeye itmiştir (Bilgin, 2007: IX-X). Rawls, Siyasal Liberalizm (2007) adlı kitabı ile de konu hakkındaki fikirlerini iyiden iyiye olgunlaşt ırmıştır. Bu kitabında Rawls, Immanuel Kant ve John Stuart Mill’in siyasalın ö tesine giden ve kapsamlı bir doktrinin parçası olarak ö zerklik ve bireysellik değ erlerine dayalı liberalizmlerinden farklı olarak “siyasal adalet” arayış ını esas alan “siyasal bir liberalizm” anlayış ı geliştirmeye çalış mıştır. Rawls’ın ifadesiyle “siyasal liberalizminin” temel sorunsalı; “anayasal bir (liberal) demokratik rejim çerçevesinde, dinsel olan ve olmayan, liberal olan ve olmayan, makul doktrinler topluluğ unun doğ ru nedenlere bağı lı olarak onaylayacağ ı bir siyasal adalet anlayış ı geliştirmektir” (Rawls, 2007: 24-25).

Rawls Siyasal Liberalizm’de çağ daş demokrasilerdeki çeş itlilik ve çoğ ulculuk sorununa merkezi bir önem atfeder. Ona göre, modern demokratik toplumun temel özelliğ i, birbiriyle uyuş masa ve çatış ma halinde olsa da demokratik rejimin istikrarını devam ettirecek kadar makul olan ve birçok dini ve din dış ı iyi hayat anlayış ına sahip olmasıdır. Bu çoğ ulculuk ve

Rawls bunun için bir şart ö ngörmüştür: Adil kararı verebilmek için katılımcılar kendi kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmayacaklardır. Cehalet peçesi (veil of ignorance) adı verilen bu koş ula göre, baş langıç pozisyonu toplantısındaki insanların gerç ek hayatta hangi bedende veya nasıl bir ortamda yaşadıkları geride kalmış , toplantı süresince bilinçlerinden silinmiştir (Rawls, 1971:136). Dolayısıyla kişiler, adil bir toplumun nasıl olduğ una karar verirken her şeyi hesaba katmak zorundadırlar. Rawls’a göre ancak bu sayededir ki, toplantıya katılanlar adaletin içeriğ ini “tarafsızca” tartışabilecekler ve uzun tartışmaların sonucunda “hakkaniyet olarak adalet” (justice as fairness) denen bir amaç-duruma ulaş manın en ideal toplumsal hedef olduğ u sonucuna varacaklardır.

çeşitlilik demokratik toplumun özgür kurumları sayesinde ortaya çıkmaktadır; bu durum demokratik kültürün kalıcı bir özelliğidir ve ortadan kalkacağı da düşünülmemelidir. Kısacası, Rawls'ın siyasal liberalizm anlayışının temel esasları bu öncüller etrafında şekillenmiştir (Bilgin, 2007: XII). Yine Rawls'a göre, benimsenen makul kapsamlı doktrinler açısından ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlar arasında toplumun adil ve istikrarlı bir dayanışma sistemi kurması için üç temel şartın sağlanmış olması gerekmektedir: İlk olarak, toplumun temel yapısı siyasal bir adalet kavramıyla düzenlenmelidir; ikincisi, bu siyasal kavram makul kapsamlı doktrinler arasındaki örtüşen bir görüş birliğine konu olmalıdır ve son olarak; anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda kamusal tartışmalar bu siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmalıdır (Rawls, 2007: 400-401).

Görüldüğü üzere, birbirinden farklı ve uyuşmaz dünya görüşleri arasında bir uzlaşma/konsensüs temeli sağlama ihtiyacı, Habermas ve Rawls'ın kuramsal çalışmalarına yön veren ana eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, her ikisi de normatif bir demokrasi idealine sahip olan (Rawls, 2007: 442) bu düşünürler arasındaki anlaşmazlığın Habermas'ın Rawls eleştirisinde belirttiği üzere, bir tür “aile içi tartışma” (Habermas, 1995:112) olarak görülmesi son derece doğaldır. Bununla birlikte Habermas ve Rawls arasındaki temel anlaşmazlık noktalarının bu iki düşünür arasındaki “aile birliğine” enikonu gölge düşürdüğü de gözden kaçırılmamalıdır.⁴⁵ Her şeyden önce liberal demokrasiyi güçlendirme hedefi konusunda tam bir mutabakat içinde olsalar da bu iki düşünürün birbirine hasım iki farklı

⁴⁵ Habermasçı müzakereci demokrasi anlayışı ile Rawls'ın adalet kuramı arasındaki temel farklılıkların bir tartışması için bkz. Seyla Benhabib “**Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru**” (1999b: 112-116). Benhabib, iki yaklaşım arasında üç temel farklılığın bulunduğunu belirtir. İlk olarak Rawls, kamusal tartışma gündeminin açıklığı üzerinde ısrarla duran müzakereci modelin tersine kamusal aklın kullanılmasını belirli bir konuda müzakereyle sınırlamaktadır. Bu konular “anayasal temeller” ile ilgili meseleler ile temel adalet sorunlarıdır. İkinci olarak Rawls'ın kuramında kamusal aklın sınırları, “siyasal bir liberalizm” anlayışı tarafından belirlenmektedir. Kamusal akıl yurttaşlar arasında bir akıl yürütme süreci olarak değil, bireylerin, kurum ve kuruluşların *kamu meseleleri hakkında nasıl akıl yürütmeleri gerektiği* konusunda sınırlar dayatan bir düzenleyici ilke olarak görülmektedir. Üçüncü olarak ise, Rawls'ın kuramında kamusal alan *sivil toplumda değil, başta hukuki alan ve bu alanın kurumları olmak üzere devlette ve devlet kuruluşlarında* yer almaktadır.

düşünce geleneğinden -marksizm ve liberalizm- beslendikleri asla unutulmamalıdır. Bunun dışında bu iki düşünür, demokratik usullere ve konsensüs oluşumuna yükledikleri anlam bakımından da ciddi bir zihniyet farklılığı içindedirler.⁴⁶ Habermas'a göre Rawls'ın kuramı, demokrasi ve müzakereye ilişkin liberal paradigmanın/modelin bir tekrarıdır. Genel olarak liberal modele yöneltilebilecek eleştiriler Rawls'a da yöneltilebilir. Nitekim Rawls'ın adalet kuramının en büyük eksiği gerçekte müzakereci demokrasiye çok açık olmamasıdır. Rawls demokrasinin uygulanmasında usule ilişkin normlara ve öznelerarası niteliklere yeterince önem vermemekte, bütün dikkatini istikrar olgusuna odaklamaktadır. Bunun sonucu olarak da Rawls'ın kuramında liberal hak ve özgürlükler, pratik demokrasiden önce gelmektedir. Buna karşılık Habermas, kendi ortaya koyduğu iletişimsel eylem temelli usulcü modelin kamusal meselelerin müzakere edilmesine daha elverişli olduğunu ve demokrasinin pratik işleyişine daha çok öncelik verdiğini belirtir (Habermas, 1995:113-119; Bilgin, 2007: XIV). Rawls Habermas'ın bu eleştirilerini önemsemiş ve bu eleştirilere Siyasal Liberalizm'de ayrı bir bölüm halinde yanıt vermiştir. Rawls'a göre, siyasal liberalizm her türlü müzakereye açıktır, ancak temel hak ve özgürlüklerin daima korunması gerekir. Bu bağlamda müzakere yolunun açık olması dahi temel bir hak olarak görülmelidir. Ayrıca, öze ilişkin hak ve özgürlükler desteklenmeden usule ilişkin müzakereci sürecin savunulması da makul değildir; usule ilişkin daha çok müzakere isteyenler de aslında öze ilişkin değerlendirmelerden kaçınamaz (Rawls, 2007: 412-413). Kısacası Habermas'a karşı Cohen'in (1994) tanıklığına başvuran Rawls, demokrasinin sadece usule ilişkin değil aynı zamanda öze ilişkin bir ideal olduğunu belirtir. Rawls'ın ifadesiyle; "usule ve öze dair adalet birbiriyle bağlantılıdır ve ayrı değildir" (Rawls, 2007: 444).

⁴⁶ Rawls, Habermas ile kendisi arasında iki temel farklılık olduğunu belirtir. Ona göre bu farklılıklardan asıl çerçeveyi oluşturan birincisi, Habermas'ın görüşünün kapsamlı kendi görüşünün ise siyasal bir yaklaşım olması ve siyasal olanla sınırlı olmasıdır. Daha ilerde bir yerde şu ifadeyi kullanır: "...Habermas'ın doktrini, siyaset felsefesinin ötesinde birçok şeyi kapsayan kapsamlı bir doktrindir" (Rawls, 2007:401). Daha az önemli olan ikinci fark ise, *temsil araçlarındaki farka* ilişkindir. Rawls'ın ifadesiyle; "Onunki, kendisinin iletişimsel eylem kuramının bir parçası olan ideal tartışma durumudur, benimki ise başlangıç durumudur. Bunlar farklı amaç ve rollere, farklı hedeflere yönelik farklı özelliklere sahiptir" (Rawls, 2007:398).

Kendi usuli demokrasi teorisinin temel amaçlarından birinin temel kişisel haklar ile halk egemenliğinin eş-kökenliğinin ortaya konulması olduğunu açıkça belirten Habermas bu kapsamda *Between Facts and Norms*'da (1996)⁴⁷, siyasal süreci, siyasal topluluğu yönlendirmesi gereken norm ve değerler hakkındaki bir tartışma süreci olarak betimler -ki bu siyasal toplulukta öze ilişkin farklılıklar rasyonel kamusal tartışmanın odağına çekilmekle basitçe devre dışı bırakılmak yerine aleni bir müzakere sürecine konu edilmiş olurlar (Habermas, 1996:127;185-186;455). Habermas, kamusal tartışmalarda adil usullerin belirleyici bir role sahip olması gerektiği konusunda esasen Rawls ile hemfikirdir; zira ona göre demokratik irade oluşumu meşruiyet gücünü, cumhuriyetçi paradigmada olduğu gibi yerleşik etik kanaatlerin önceden birbirine yaklaşmasından değil, daha iyi savların çeşitli müzakere biçimleri olarak ortaya çıkmasına olanak veren iletişimsel önkabullerden ve adil pazarlık süreçlerini sağlayan usullerden alır (Habermas, 1999:41). Bu bağlamda Wenman, Rawls'ın kurgusal bir "başlangıç pozisyonu"ndan hareket etmesine benzer şekilde Habermas'ın da hayali bir "ideal" siyasal süreçten hareket ettiğine dikkat çeker (Wenman, 2008b:160). Nitekim *Communication and the Evolution of Society*'da (1979) Habermas, çeşitli iletişimsel eylem formlarıyla şekillenmiş ve katılımcıların özel çıkarları tarafından çarpıtılmamış olan "ideal bir dilsel topluluk" veya "kusursuz bir rasyonel tartışma" öngörüsünde bulunur (Habermas,1979:1-68).⁴⁸ Mouffe'a göre de, yetki ve meşruluğu kamunun bazı muhakeme

⁴⁷ **Between Facts and Norms**'u İngilizceye çeviren William Rehg'in belirttiği üzere, Habermas'ın bu kitabı aslen demokrasiye normatif ve amprik yaklaşımlar arasında bir köprü kurma arayışının bir uzantısıdır (Rehg, 1996:IX). Nitekim Habermas demokrasiye ilişkin kendi usulcü kavrayışını anlattığı 7. bölümün girişinde bu konudaki endişesini şu şekilde ifade eder; "...Günümüzde aşırı idealleştirmelerle yüklü olan bu usulcü kavrayışın siyaseti aslen bir iktidar süreçleri alanı olarak kavrayan amprik araştırmalarla nasıl bağlantı kuracağı belirsizlik taşımaktadır..." (Habermas, 1996:287).

⁴⁸ Habermas'a yönelik temel agonistik eleştiriyi yansılayacak şekilde Habermas'ta özgürleşim sorununun rasyonalite sorununun ardında silikleştiği öne sürülmüştür. Aslında toplumsal sistem (yaşam alanı) paradigmasıyla özgür eylem paradigmasını uzlaştırma çabasında olan bir düşünür olarak Habermas'ın rasyonalite kaygısını, özgürleşme sorununu dışarıda bırakan epistemolojik (dolayısıyla sosyolojik) bir yaklaşım olarak değil de usule/yönteme ilişkin bir tercih olarak kavramak daha doğrudur. Gerçekten de Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin mahiyeti hakkındaki özel argümanları, geçerlilik iddialarının ortaya konulup test edildiği ideal konuşma durumu teorisi, özgürleşim sorunsalından çok formel, usuli bir rasyonalite kavramıyla ilgilidir. Çiğdem'e göre bu durum, Habermas'ın iyi bir hayatın edinilmesinden çok, tahrif edilmemiş bir iletişimsel vasatta

biçimlerine ikame etmedeki ortak ısrarları ve salt araçsalcı olmayan ama normatif boyutu olan -Rawls için “makul”, Habermas için “iletişimsel rasyonalite”- bir rasyonalite biçimine dair ortak inançları, müzakereci demokrasinin iki versiyonu arasındaki temel buluşma noktalarından birini oluşturmaktadır. Ona göre, hem Habermas hem de Rawls, pratik rasyonalitenin idealize edilmiş liberal-demokratik kurumlarda bulunabileceğine inanmakta, sadece demokratik kurumlarda cisimleşen aklın biçimi konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar (Mouffe, 2009:95).

Habermas için meşrulaştırılabilir (evrenselleştirilebilir) normlar, bünyesinde genelleştirilebilir çıkarları barındıran normlardır (Habermas, 1996:61).⁴⁹ Fiili bir tartışmada bu tür normlar, bunlardan potansiyel olarak etkilenen herkes tarafından kabul edilip edilmediklerine göre sorgulanarak tayin olunur. Dolayısıyla bu tür meşru normların oluşturulduğu ve genelleştirilebilir çıkarlara erişimin sağlandığı rasyonel müzakere sürecinin kendisi Habermas için son derece önemlidir.⁵⁰ Wenman, Habermas’taki bu

gerçekleşen rasyonel bir tartışmada bir katılımcı olmayla ilgilendiğini göstermektedir (Çiğdem, 2004:46). Yine Çiğdem’e göre, Habermas’ın bir iletişimsel eylem teorisi geliştirme çabası (ki hem bir rasyonalite hem de bir modernite teorisi olarak okunabilir) modernleşme sürecinin derlenip toparlanmasını gözetten bir çabadır. Çiğdem’in ifadesiyle; “İletişimsel eylem teorisi, tahrif edilmemiş iletişim şartları ya da evrensel bir uzlaşım ya da evrensel bir pragmatik kurmayı amaçlayan bir teori olarak, modern toplumdaki toplumsal, kültürel ve davranışsal örüntüleri iletişimin, uzlaşımın ya da pragmatik rasyonalitesine göre çözümlemek durumunda olduğundan, tarihsel bugünün özellikle etik ve dil düzeylerinde modernitenin hangi tartışmaları sürdürebileceğini bilmeye katkıda bulunur. Etiğin ve dilin, Habermas için yeni araştırma alanları olarak ortaya çıkması da bu amaca hizmet eder” (Çiğdem, 2004:80).

⁴⁹ Habermas’ın evrenselleşme ilkesinin bir tartışması için bkz. Stephen K. White “**Justice and the Foundations of Communicative ethics**” (1989:48-58).

⁵⁰ Mouffe, meşruluğu *rasyonalite*’ye dayandırma çabasında olan müzakereci demokrasi teorisyenlerinin, bir anlaşma ile rasyonel konsensüs arasında ayırım yapmak durumunda olduklarına dikkat çeker. Açık tartışma sürecinin ideal söylem koşullarını gerçekleştirmek zorunda olduğunun ileri sürülmesinin nedeni budur. Bu durum, müzakereci prosedürün tarafsızlık, eşitlik, açıklık, cebir eksikliği ve oybirliği özelliklerini belirler. Bu değerlerin tartışmada bir araya gelişi, sonucun tüm katılımcıların hemfikir olabileceği çıkarlar üretecek olması nedeniyle demokratik meşruluğun garantisidir. Mouffe’a göre Habermasçılar, ideal söylemin gerçekleştirilmesinin önünde engeller olabileceğini reddetmemekte, ancak engellerin amprik olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla Habermasçılıkta özel çıkarların evrensel rasyonel öze rastlaşma sırasında tümenden bertaraf edilmesi, toplumsal yaşamda verili olan pratik ve amprik kısıtlamalar nedeniyle mümkün değildir. Bu nedenledir ki ideal konuşma durumu, müzakereci demokrasi teorisinde düzenleyici bir fikir olarak sunulmaktadır. Buna karşılık Mouffe, ideal konuşma durumunun gerçekleşmesinin önündeki engellerin bizzat demokratik mantığın kendisine kazılı olduğunun kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer. Aslında ortak ilgi alanlarındaki özgür ve sınırsız kamusal müzakere, “biz” ile “onlar” arasına sınır çeken demokratik gerekliliğe ters düşmektedir. Derridacı terminolojiye başvuran Mouffe’un ifadesiyle; demokrasinin uygulanma imkânlarına dair eşzamanlı koşullar aynı zamanda müzakereci

rasyonalite öngörüsünün gerçek siyasetin ateşli tartışmalarının ötesinde modern çoğulcu toplumların siyasal kurum ve uygulamalarında yer edinmiş olan aşkın nitelikteki (Kantçı) bazı ilkeler -karşılıklılık, şeffaflık ve dahil etme ilkeleri- için bir tür Arşimet noktası niteliğinde olduğunu belirtir. Wenman'a göre, tüm usulcü yaklaşımlarına karşın hem Habermas hem de Rawls'ta rasyonel bir içkinlik boyutu kendini ele verir. Habermas için şeffaf iletişimin varsayılan mütakabiliyeti gündelik konuşmanın fenomenolojisinde her zaman hazır ve nazırdır. Habermas, mutabakata yönelmiş bir eylem olarak mütakabiliyetin insani iletişim olgusunda zımnen mevcut olduğunu düşünür. Öte yandan Rawls ise, "hakkaniyet olarak adalet" in rasyonel yeniden inşasının toplumsal adalet hakkındaki sezgisel yargıları saflaştıracak ve bunlara öncelik verileceğini farz eder. Ne var ki, her iki düşünürde de saf bir rasyonalite anı, çağdaş toplumların dokusunu oluşturan değer yönelimleri çoğulluğuna ilişkin aşkın bir aracı ve yasa koyucu konumuna yükseltilmiş olur. Aralarındaki köklü farklılığa rağmen Wenman her iki düşünürde de platonik geleneğin yankılarını bulmanın hiç de zor olmadığını; her ikisinin de -Arendt ve Ranciere gibi düşünürlerde de görülen- filozofa özgü tipik bir kaygıyla hareket ettiklerini, yani polisin günlük yaşamıyla ilişkili olan kesintiye uğrama (disruption) olgusunu logosun yasa koyucu gücüne tabi kılma kaygısı taşıdıklarını belirtir (Wenman, 2008b:160-161).

Habermas ve Rawls'ı platonik görüşün uzantısı niteliğindeki bir konsensüsçülük ve rasyonalizmle suçlamalarına rağmen agonistlerin de bu platonik tutumdan, yani Wenman'ın işaret ettiği "polisin günlük yaşamıyla ilişkili olan kesintiye uğrama (disruption) olgusunu logosun yasa koyucu gücüne tabi kılma" tutumundan bütünüyle bağışık olduğu söylenemez. Nitekim agonistik demokrasi diye bir şey mümkünse, bu ancak agonal öncüllerden örülü demokratik bir logosun, siyasalın bünyesinde verili olan antagonizma ve kesintiye uğrama olgularını istikrarlı/düzenli bir içerik ya da normatifliğe dönüştürme olanağıyla/iddiasıyla mümkündür. Antagonizma ve kesintiye uğrama olgularının sonsuz ve karar verilemez bir müzakereye

demokrasi tarafından tasavvur edilen demokratik meşruluğun imkânsızlık koşullarını oluşturur (Mouffe, 2009:59).

açıklık durumundan ileri geldiği ve de bu müzakereye açıklığın belirli bir rasyonalite anlayışından değil doğrudan şeylerin düzeninden kökenlendiği iddia edilse de durum özünde değişmeyecektir. Gerçekten de en yalın haliyle bu platonik öngörü olmaksızın agonistik bir demokrasi modelinden söz etmek neredeyse anlamsızdır. Müzakereci demokrasi modeli ile agonistik demokrasi modeli arasındaki en temel farklılık belki de şuradan kaynaklanmaktadır; her iki model de antagonizma ve kesintiye uğramanın olgusallığını belli ölçüde tanır, ancak müzakereciler bu tanımanın normlarının ortak akılla belirlenebilir ve betimlenebilir olduğunu öne sürerken agonistler için normların ortak ya da evrensel bir akılla belirlenmesi antagonizma ve kesintiye uğramanın olgusallığıyla bağdaşmaz. Ama yine de agonistler platonik tutumun bir uzantısı olarak “agon” a belirsiz de olsa normatif bir işlev yüklemekten kaçınmamaktadır. Buradan bakıldığında; agonistlerin, müzakerecilerin “evrenselleştirilebilir norm” ve “mutabakat” arayışıyla uyum içinde olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür, ne var ki agonistler bu evrenselleşme ve mutabakatın “ortak bir akıl” çerçevesinde değil de bir “ortak akıllar çoğulluğu” çerçevesinde mümkün olduğunu düşünürler. Connolly’nin Habermas eleştirisi, burada işaret edilen temel ayrımın görülmesi bakımından son derece manidardır. Connolly’ e göre Habermas’ ın kuramı, mitsel nitelikte ruhani bir rasyonel özne düşüncesine referansta bulunarak geliştirilmiştir ve bu özne kavrayışıyla Habermas, özneliliğin içsel alanını siyasal süreçten dışlama eğiliminde olmuştur (Connolly, 2004:13).⁵¹ Akıl sınırlarını aşan Nietzscheci yaşam ve irade kavrayışına büyük önem veren Connolly, Habermas’ ın gibi steril bir rasyonellik, bilinç ve dil anlayışının tutku ve duygulanımdan yoksun bir kamusal akıl yürütmeye sonuçlanacağını düşünmektedir. Nitekim tutku yoksunluğu eleştirisi, “tutkuların çarpışmasına” olanak veren bir agonistik demokrasi arayışında olan Mouffe’ un da müzakereci demokrasi taraftarlarına yönelttiği en temel eleştirilerden biri olmuştur (Mouffe, 2009:113; 2010a:32-33). Yine Connolly’ e göre, “saygılı bir rekabet ve seçici bir işbirliğine” dayalı çoğulcu bir toplum, Habermas’ ın

⁵¹ Habermas’ ın kendisine yönelik eleştirilere verdiği yanıtlar için bkz. Jürgen Habermas “**A Reply to My Critics**” (1982:219-283).

öngördüğü tekil evrenselliğin aksine, çok sayıda rasyonalite, kimlik ve iyi kavrayışına sahip olacak ve böylesi bir toplumda kimse karşılıklı bir anlayış tesis etmek için kamusal bir arayış içine girmek zorunda olmadığı gibi tarafsız yargısal bir düzenlemeye başvurma ihtiyacı da söz konusu olmayacaktır (Connolly, 1993c:135).

Agonistler, müzakereci demokrasi teorisyenlerinin ortak akla dayalı normatif bir düzen üzerindeki ısrarlarını siyasetin budanışının ve demokratik siyasetin pragmatik usulcü müzakere süreçlerine indirgenişinin tehlikeli bir işareti olarak görürler. Bununla birlikte ortak akla dayalı normatif/evrensel bir düzen arayışının taşıdığı tehlike, ortak normlara ya da evrensele duyulan ihtiyacı tamamen ortadan kaldırmaz. Laclau'nun ifadesiyle, "evrensel zeminin imkansızlığı, ona duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz: zemini, çeşitli biçimlerde kısmen doldurulabilecek boş bir yer haline dönüştürür yalnızca (siyaset işte bu doldurma işiyle ilgili stratejilerle uğraşır)" (Laclau, 2003:38). Müzakereci cephede duyulan asıl endişe, normatif alanda belirli bir temelden yoksunluğun etik ve siyasal bir nihilizme yol açabilme ihtimalidir. Ne var ki agonistler, böylesi bir endişenin yersiz olduğunu; temelci bir perspektif yokluğunun kötümser veya nihilistik sonuçlarla zorunlu bir bağıntısının bulunmadığını öne sürerler. Nitekim Laclau'ya göre, "tıpkı düşmanın nasıl saldıracağı konusundaki belirsizliğin pasifliğe yol açmamasında olduğu gibi temeller mitinin terk edilmesi de nihilizme yol açmaz, çünkü temeller mitinin ortadan kalkması -ve buna eşlik eden "özne" kategorisinin ortadan kalkması- Aydınlanma ve marksizm tarafından sağlanan özgürlükçü olanakları daha da radikalize eder" (Laclau, 1989: 79-80). Laclau tarafından işaret edilen bu "özgürlükçü olanakların radikalize edilmesi" teması, agonistlerin müzakereci demokrasi eleştirisinin en temel yönlerinden birini oluşturur. Agonistik bakış açısıyla; müzakereci demokrasi, tam da özgürlüklerin radikalize edilmesine olanak tanımayan konsensüsçü bir mentaliteye duyduğu bağlılık nedeniyledir ki aslen temelci perspektifin sınırları içinde kalır. Oysa agonistik demokrasi, temellerin radikalize edilmesi şeklinde temelcilik ötesi bir perspektife sahiptir. Dolayısıyla agonistler, radikal bir bakış açısıyla geliştirilmiş olan eleştirel bir demokrasi kuramının bile (ki örneğin Habermas'ın kuramı bu niteliktedir)

deyim yerindeyse daha da radikalize edilmeye gereksinim duyduğunu ısrarla vurgularlar. Özgürlükçü olanakların radikalize edilmesine hizmet etmeyen bir kuram, eninde sonunda özgürleşmenin önünü tıkayan olgucu, sistematik bir katılığa mahkum olmaktan kurtulamayacaktır. Örneğin bu noktayla ilişkili olarak Laclau, özgürlükçü olanakların radikalize edilmesi adına geliştirilen “hegemonya” ve “eklemleme” nosyonlarının dahi böylesi bir olumsuzluktan radikal (!) bir bağımsızlık içinde olmadığına farkındadır. Ona göre, sadece tüm özsel boyutları bir mevcudiyet metafiziği tarafından çizilmiş bir evrensellik eleştirisi, sadece bu tür bir eleştiri, eklemleme ve hegemonya nosyonlarına radikal/özgürlükçü bir açılım sağlayabilir. Nitekim bu kapsamda Habermas’a yönelik eleştirisinde Laclau şunları kaydeder;

“Eğer anlam, ister güçlü bir manada, radikal bir zemin tarafından (bugün giderek daha az kişinin savunduğu bir yaklaşım), isterse daha zayıf bir manada, düzenleyici bir çarpıtılmamış bir iletişim ilkesi aracılığıyla önceden sabitlenmişse; söz konusu zeminin çeşitli toplumsal güçler tarafından siyasal ve olumsal olarak doldurulacak boş bir yer olarak kavranma imkanı tümüyle ortadan kalkar. Bu durumda farklılıklar kurucu olamaz, çünkü farklılıklar oyunundan *önce* bir şey, onların muhtemel çoğalma, çeşitlenme sınırlarını sabitlemiş ve onları *yargılayacak* dış bir makam ihdas etmiştir” (Laclau, 2003:37).

Normatif alan ve temelcilik meselesi dışında müzakereci ve agonistik demokrasi anlayışlarını birbirinden ayıran bir başka tartışma konusu, siyasal alana verilen önemin derecesidir. Her iki anlayış da siyasal alana merkezi bir öncelik vermekle birlikte, müzakereci cephede bu öncelik daha çok stratejik bir nitelik taşıırken, agonistler bu önceliğe “asli kurucu” bir anlam yüklerler. Agonistik demokrasi anlayışında siyasal alan basitçe ekonomik ve toplumsal alanlardan önce gelen bir alan değil, aksine diğer alanları inşa eden, yerinden uğratan, eklemleyen ve yeri geldiğinde yeniden inşa eden onto-politik bir praksis/etkinlik alanıdır. Demokrasi asıl anlam ve önemini, siyasal alanın bu yerinden uğraticı ve yeniden inşa edici nitelikleriyle kesişen bir usul, prosedür ve pratikler bütünü olma özelliğinden almaktadır. Öte yandan

gerek Habermas gerekse de Rawls'ta siyasal alan, kamusal müzakerelerin yürütüldüğü bir tür zorunlu stratejik toplumsal alt sistem niteliği taşır. Rawls siyasal alandaki kamusal tartışmaları, “anayasal temeller” ile “temel adalet sorunları”na özgülemekle, siyasal alana sadece belirli konularda sorun çözücü/stratejik bir işlev yüklemiş olur. Böylelikle siyaset sadece belli konulardaki sorunların teknik/stratejik çözüm yeri/yöntemi olarak son derece kısıtlı bir tarzda kavranmış olur. Tam da bu noktada Mouffe'un Rawls'ın kuramını, içinde siyaset barındırmayan bir siyaset felsefesi olarak nitelemesi boşuna değildir (Mouffe, 2005:226). Wolin'e göre de Rawls'ın siyasal liberalizm kuramı bir tür “korumacı demokrasi” anlayışı içermekte; anayasal yapıyı demokratik siyasetin üstünde tutmakta ve anayasal yargıyı yüceltmektedir. Bu kuramın otoriter ve kapalı yönlerine sert eleştiriler yönelten Wolin'in ifadesiyle Rawlsçı demokrasi, “rasyonelliğin belli konuları ve tarihsel trajedileri bastırdığı ve çeşitli protesto ifadelerinin kamusal tartışma alanlarından dışlandığı içedönük olarak tasarlanmış bir müzakere rejimi”dir (Wolin, 1996:102). Buna karşılık Rawls'ın içedönük/kapalı/korumacı anayasal siyaset ve demokrasi anlayışından farklı olarak Habermas'ta siyasal alan kesinlikle çok daha geniş bir anlam ve etkinliğe sahiptir; örneğin kamusal tartışmalar “anayasal temeller” ile “temel adalet sorunları”nın çok daha ötesindeki sorunlarla da ilgilidir ve kamusal müzakerenin kapsamı müzakerenin kuralları ve nedenselliğini de içerir. Ancak yine de Habermas için siyasal sistem toplumun ne doruğu, ne merkezi, ne de şekillendirici modelidir, dolayısıyla tarafsız bir sosyolojik yaklaşımla sadece öteki eylem sistemlerinden biri olarak kabul edilmelidir (Habermas, 1999:50).

Siyasal alana verilen önemin derecesi, aslında siyasal/kamusal ilişkilerin ne tür bir ereksellik üzerinde temellendiği sorusuna verilen yanıtla yakından ilişkilidir. Agonistler insan ilişkilerinin temelinde “çatışma” olgusunun yer aldığını ve bu çatışmanın giderilemez/yok edilemez bir nitelik taşıdığını düşündüklerinden, onlar için konsensüsün imkânsızlığı aslında siyasetin ve dolayısıyla da özgürlüğün kırılan bir anlatımı ve imkân şartıdır. Buna karşılık müzakereci demokrasi, mutabakat arayışını insan ilişkilerinin temel ereği olarak görür. Örneğin Habermas, insan ilişkilerinde mutabakata ulaşmayı

amaç edinen eylem tipini temel olarak kabul eder; toplumsal eylemin diğer biçimleri -örneğin genel olarak çatışma, rekabet, stratejik eylem- mutabakata ulaşmaya yönelmiş eylemin türevleridir (Chambers, 1996:157).

Agonistlere göre dışlama içermeyen hiçbir konsensüs imkanı yoktur; böylesi bir imkandan söz edilmesi aslında hayali (ama kaçınılmaz olarak siyasal) bir kurgudan ibaret olan konsensüs durumunda fiilen içerili olan dışlama ve çatışmaların da gizlenmesi/perdelenmesi anlamına gelir. Bununla birlikte agonistler, liberal demokratik bir toplumun belli sayıdaki temel kurum ya da değerler üzerinde belirli bir mutabakata dayandırılması gereğinin farkındadırlar. Mutabakat aslında gereklidir, ancak ona ihtilafın eşlik etmesi zorunlu ve kaçınılmazdır. Nitekim bu mutabakat gerekliliğiyle ilişkili olarak Mouffe, “çoğulculuğun sınırları”nın tayin edilmesinin çağdaş demokratik toplumların önündeki en temel sorunlardan biri olduğuna dikkat çeker. Ona göre bütüncül bir çoğulculuk arayışı, gerçekte çoğulculuk için gerekli olan şartları sağlayacak liberal kurumları tehlikeye sokabilir. Ne var ki, müzakereci demokrasi savunucularının temel hatası, çoğulculuğa getirilmesi gereken sınırları (yani toplumsal bir konsensüs için gerekli olan şartları) ahlaki veya rasyonel bir zeminde aramalarıdır. Halbuki;

“Liberal de olsa hiçbir devlet veya siyasal düzen bir tür dışlama olmaksızın var olamaz. Liberal demokrasinin kurumlarını müzakereci rasyonelliğin sonuçları olarak sunmak, onları şeyleştirmek ve onlar için verilen mücadeleyi imkansız hale getirmek anlamına gelir. (Böylece) herhangi başka bir rejim gibi çoğulcu demokrasinin de bir iktidar ilişkileri sisteminden oluştuğu inkar edilmiş ve bu iktidar biçimlerinin demokratik meydan okumaları gayri meşru hale getirilmiş olur” (Mouffe, 2005:227).

Görüldüğü üzere Mouffe, liberal demokratik bir toplum için gerekli olan mutabakatın “rasyonalite” ya da “ahlaki bir kod” temelinde değil “çatışma” temelinde sağlanması gerektiğine inanmaktadır. Başka bir deyişle çoğulcu bir demokrasi için gerekli olan “çatışmalı mutabakat”tır. Mouffe’un “çatışmalı mutabakat” kavramıyla tam olarak anlatmak istediği aslında şudur: Liberal demokratik rejimin etik-siyasal ilkeleri olan “herkes için eşitlik ve özgürlük”

konusunda kesinlikle bir konsensüs olmalı, ancak bu ilkelerin yorumlanması konusunda rasyonel prosedürlerle üstesinden gelinemeyecek ciddi bir ihtilaf olanağının varlığı da sağlanmalıdır. Çoğulcu demokrasinin dinamiğini oluşturan temel gerilim işte bu “ilkeler konusundaki konsensüs ile onların yorumlanması konusundaki ihtilaf arasındaki gerilim”dir. Mouffe’a göre, böylesi bir gerilim asla uzlaştırılmaz ve Rawls ve Habermas gibi müzakereci demokratların özgürlükle eşitlik, insan hakları ile halk egemenliği ve liberalizmle demokrasi mantıklarını birbiriyle uzlaştırma gayretinde olan projeleri sadece başarısızlığa mahkum olmakla kalmaz, bu projelerin aynı zamanda demokratik siyasete ilişkin öngörüler üzerinde de oldukça olumsuz sonuçları vardır (Mouffe, 2005:228).

Mouffe’cu perspektiften bakıldığında; her şeyden önce liberal demokratik siyasetin üzerinde konumlandığı temel paradoksun tanınmaması, müzakereci cepheindeki liberal demokrasiye bağlılık iddiasını aşındıran temel bir zaaf olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü “demokratik paradoks”u, yani demokrasi mantığı ile liberalizmin mantığı arasındaki temel gerilimi reddetme eğilimi içinde olan müzakereci zihniyet, liberal demokrasiye bağlılığı agonizm imkanını engelleyen rasyonel bir mutabakat tipine dayandırmak istemekte ve siyaseti sonuçlarından yalıtarak çoğulcu siyaseti kamusal olmayan bir alana havale etme gayreti içine girmektedir. Temelde giderilemez olan bir paradoksun nihai bir konsensüsle ortadan kaldırılabileceğine dair yanlış bir inancın yerleşmesine hizmet eden bu müzakereci tutum, aynı zamanda demokratik siyasetin çatışmacı temellerinin zayıflamasına da neden olmaktadır. Liberal demokrasiyi besleyen temel paradoks ortadan kaldırılamaz olsa da, Mouffe, bu paradoksun farklı şekillerde müzakere edilebileceğine inanır. Ona göre, aslında demokratik siyasetin büyük bir bölümü tam da bu paradoksun müzakere edilmesi ve riskli çözümlerin eklemlenmesiyle ilgilidir. Ne var ki, nihai rasyonel bir çözüm arayışında olan müzakereci model yanlış bir yol üzerinde ilerlemektedir. Çünkü bu arayış sadece başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda siyasal tartışmaya usulsüz kısıtlamalar konulmasına da yol açar. Dolayısıyla Mouffe’a göre, merkezi liberal-demokratik değerlerin bütün anlamını ve hiyerarşisini ilk ve son kez

tespit etme gayretiyle bu tür bir arayış, siyaseti değer çoğulculuğunun etkilerinden yalıtın bir başka zahmet olarak kabul edilmelidir. Buna karşılık agonistik demokrasi teorisi, bu kaçışçılık biçimlerini reddederek, değerler çoğulculuğunun kabul edilmesinin gerektirdiği meydan okumayı cesurca karşılamalıdır (Mouffe, 2009:101-102).

Norval, Laclau ve Mouffe'un yapısalcılık sonrasına ait hegemonik evrenselleşmeci demokrasi anlayışı ile Habermas esinli genelleştirilebilir çıkarlar arayışına dayalı müzakereci demokrasi anlayışı arasında yaptığı bir karşılaştırmada her iki anlayışın da demokrasi kuramı açısından belirli zafiyetlerle malul olduğuna işaret eder. Norval'a göre, Habermas esinli müzakereci yaklaşım, müzakerenin ideal koşulları ile demokratik karar vermenin fiili süreçleri arasındaki ilişkiye dair uygulanabilir bir açıklama getirmemektedir. Bu yaklaşımın genelleştirilebilir çıkarların oluşumuna dair nihai açıklaması, sonuç itibarıyla, orijinal normatif modelden dışlanan varsayımlara dayalı olduğu için sorunludur.⁵² Öte yandan Laclau ve Mouffe'un çalışmalarında sergilenen yaklaşım ise, hegemonik çıktıların oluşumu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Taleplerin evrenselleşmesine dair makul bir açıklama getirmekle birlikte bu yaklaşım, taleplerin evrenselleşme sürecinin gerçekte hangi ölçüde demokratik olarak nitelenebileceğine dair yeterli bir değerlendirme sunmamaktadır. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe'un demokrasi anlayışında temel zaafiyet, spesifik olarak kararların ontolojik analizi ve uzlaşmazlık üzerindeki aşırı vurguda ve genel olarak da hegemonik siyasette düğömlenmektedir. Norval'a göre bu sorunların üstesinden gelinmesi için demokratik tartışma ve karar almanın doğası hakkında bir yeniden değerlendirme yapılmalı ve aynı zamanda bununla ilişkili öznellik

⁵² Norval başlangıçta ne kadar çekici gözükürse gözüksün "evrenselleşme" ile "demokratik uzlaşma" arasında içsel bir ilişkinin koyutlanamayacağını öne sürer. Norval bu durumu, kapatılamaz bir "demokratik açık" olarak niteler. Habermas'ın bu demokratik açığı gidermeye yönelik olarak "yeniden inşacı demokratik bir sosyoloji" geliştirdiğine dikkat çeken Norval'a göre, müzakereci demokrasi geleneği içinde çarpık olmayan iletişim idealinden "gerçek" siyaset tartışmasına doğru gelişim içinde en çok kabul gören girişimlerden biri Chambers'ın **Reasonable Democracy** (1996) adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım olmuştur. Norval, Chambers'ın ortaya koyduğu farklı müzakereci demokrasi kavrayışının son tahlilde Habermas'ın çalışmasında idealize edilmiş varsayımlarla uyuşup uyuşmadığını ve de Habermasçı modelin zafiyetlerini açığa çıkaran yönlerinin bulunup bulunmadığını sorgular (Norval, 2007:32-38).

biçimlerine daha çok özen gösterilmelidir (Norval, 2007:20;47-48). Norval'ın bu karşılaştırmalı analizi, genelleştirilebilir çıkarlar teorisine dayalı müzakereci bir siyaset anlayışı ile tikel taleplerin eklemlenmesine dayalı hegemonik bir siyaset anlayışı arasındaki bağdaşmaz noktaların görülmesi bakımından son derece önemlidir. Gerçekten de müzakereci demokrasi teorisyenlerinin genelleştirilebilir çıkarların oluşumu olarak kavramaya çalıştığı siyasal/toplumsal pratik, Laclau ve Mouffe'un gözünde tikel taleplerin hegemonik eklemlenme süreci ve/veya boş göstergelerin oluşum sürecinden başka bir şey değildir. Nitekim Laclau ve Mouffe için tikel talepler veya kimlikler ancak olumsal bir eklemlenme (ve siyasal mücadele) dahilinde ve aracılığıyla evrensel hale gelebilir. Ve bu şekilde elde edilen bir evrensellik de yeni bir eklemlenme süreci tarafından yerinden uğratılmayı bekleyen geçici bir siyasal/toplumsal uğraktır. Mouffe'a ait aşağıdaki satırlar, burada altı çizilmeye çalışılan konsensüs idrakindeki farklılığın antagonistik bir anlatımı ve yorumu olması itibarıyla son derece dikkat çekicidir;

“Liberal demokratik bir toplumdaki konsensüs, bir hegemonya ifadesi ve iktidar ilişkilerinin billurlaşmasıdır ve daima da öyle kalacaktır. Meşru olan ile olmayan arasında oluşturulan sınır politiktir ve bu nedenle de karşı çıkılabilir kalmaya devam edecektir. Halkın geçici ve olumsal hegemonik eklemlenmesinin tikel bir kapsama-dışlama rejimi olarak anlaşılması ya da böyle bir kapanma momentinin varlığının yok sayılması, ahlak ve rasyonalite tarafından dikte edilen sınırların doğallaştırılmasıdır. Böyle bir işlem, halkın kimliğinin çok sayıdaki özdeşleştirme biçiminden birine indirgenerek şeyleştirilmesiyle sonuçlanacaktır” (Mouffe, 2009:59-60).

“...”Diyalojik” ve “agonistik” perspektifler arasındaki temel fark, ikincisinin amacının mevcut iktidar ilişkilerini adamakıllı dönüştürmek ve yeni bir hegemonya kurmak olmasıdır. Bu yüzden, agonistik yaklaşımın tamamen radikal olduğu söylenebilir. Bu, elbette, jakoben tarzında bir devrimci siyaset değildir fakat tarafsız bir sahada rekabet eden çıkarların veya demokratik mutabakatın söylemsel oluşumunun siyaseti de değildir” (Mouffe, 2010a:64).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AGONİSTİK POLİTİKANIN ELEŞTİRİSİ

“Diğer tüm alanlarda mitin karşısına Tanrının konulmasına benzer bir biçimde, mitik şiddetin karşısına da ilahi şiddet konulur. İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşısı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefareti getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkardır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür.” Walter Benjamin, Şiddetin Eleştirisi Üzerine

Geç modern bir siyaset kuramı olarak çağdaş agonistik düşünce, toplumsal/siyasal yaşamda eşitlik ve özgürlük ilkelerinin/değerlerinin pratik birlikte varoluş imkânlarının sorgulandığı ve bu pratik birlikte varoluş imkânı adına çatışmacı normları esas edinen radikal bir demokrasi anlayışının geliştirildiği bir siyaset felsefesi olma özelliği taşır. Bir bütün olarak ele alındığında çağdaş agonistik düşünce, aslında modernliğin düzen kurucu, inşai/pozitif değerleriyle yakın bir ilişki içinde olan bir modernite eleştirisidir. Ne var ki işaret edilen bu pozitif ilişki, hemen her fırsatta uzlaşmazlıkların (dissent) altını çizme eğiliminde olan agonistik/radikal eleştirel tutumun gölgesi altında kaldığından her zaman kolaylıkla seçilememektedir. Agonizm bir bakıma modernliğin kurucu karşıtları olarak liberalizmle sosyalizm arasında (gerçekte pek de aşına olunmayan) bir sentez arayışına tekabül eder. Ne ki çağdaş agonizm söz konusu olduğunda, yakın geçmişten devralınan eleştirel sosyalist bir perspektif (aslında buna belki de “sol Nietzschecilik” demek daha doğrudur) ile liberal demokratik değerlere duyulan derin bir bağlılık arasında tuhaf bir çelişki ya da uyumsuzluk olduğu yargısından kurtulmak hiç de kolay olmamaktadır. Agonistik düşüncenin düzen kurucu eleştirelliğindeki ironi temelde şuradan ileri gelir; agonistler modern aklın düzenleyici içeriğine indirgenmiş bir modernite kavrayışına yönelik postmodern/post-yapısalcı eleştiri öğelerini bütünüyle benimsemiş ve bu eleştiri öğelerini modernliğin çoktan geride kaldığına inanılan pozitif değerleri/normları haline getirme çabası içine girmişlerdir. Bu açıdan

bakıldığında çağdaş agonizm, modern eleştirinin (daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse modern aklı kurtarma çabasının) bir eleştirisidir. Tıpkı Hegelci diyalektikteki “kendini aşmanın” (sublation-aufhebung) “aşılması” uğrağında açığa çıkan pozitif içerikte olduğu gibi modern eleştirinin eleştirisi olarak agonistik eleştiri de pozitif bir uğrak olarak modern tine eklemlenmiş vaziyettedir.

Açıktır ki, post-marksist bir düşünce akımı olarak çağdaş agonizmde, Marx’tan geriye, toplumsal/siyasal yaşamın radikal bir dönüşüme uğratılması gerekliliğine inanç dışında hiçbir şey kalmamıştır. Ekonomik belirlenimcilik ve sınıf indirgemeciliğine yönelik iki temel eleştiri ögesi dışında (ki bunlar Laclau ve Mouffe tarafından Gramsci’den ilhamla çok açık bir biçimde dile getirilmiş olan uyumsuzluk noktalarıdır) agonistik düşüncenin marksizmde rahatsız edici bulunduğu en köklü eleştiri ögesi belki de “tarihsellik” olmuştur. Liberalizmin ilerlemeci tarih felsefesine, marksizmin ise tarihsel diyalektik materyalizm anlayışına bir tepki olarak agonizm, her türlü tarihsel üst-anlatı türüne ciddi bir mesafe almış ve bu çerçevede tarihsellikle salt olumsal bir bağ kurma çabası içine girmiştir. Ancak modern olma adını hak eden hiçbir toplumsal eleştiri tarihselliği ve tarihsel analizi devre dışı bırakan bir yaklaşım geliştiremeyeceğinden (çünkü modern olmak tarihsel olmak demektir), bastırılmış olan tarihsellik tıpkı imkânsız/boş evrenselin yer tutuşu gibi reddedilişindeki kesinliği ergeç iade eder. Agonistler marksizme ait ekonomik belirlenimcilik ve sınıf indirgemeciliğini aşmakla marksist tarih felsefesini de aşmış olduklarını düşündüklerinden, tek başına bu eleştirel tutumlarının ve olumsallık ilkesine yapılan sık ve yoğun göndermelerin kendilerini “tarihsel”ci belirlenim ve koşullanmalardan bütünüyle arındıracağını varsaydılar. Agonistik düşünceye ait hiçbir metinde bir agonistik tarih kuramı ya da felsefesini ele veren herhangi bir analize yer verilmemiş olmasını görmek son derece ilginçtir. Öyle anlaşıyor ki, tarihsel diyalektik materyalizmin olumsuz mirasını zihinlerden bütünüyle kazıma adına, özgürleşme sürecini (praksis) boğucu bir çerçeveye tabi kılma anlamı taşıyabilecek her türlü tarihsellik agonistik kuramdan büyük bir özenle kapı dışarı edilmeye çalışılmıştır. İşte bu tarihsellik örüntüsünden kalıcı bir biçimde kurtulma amacıyladır ki

agonizm, olumsuz liberal mirası sadece bir kez, artık çarpık bir hakikat felsefesi olduğu ilan olunan marksizmi ise en az iki kez reddetmek durumunda kalmıştır.

Agonistik bir siyasal düzen ya da demokrasi modelinin önündeki en büyük sorun, agon'un şiddetten nasıl ayırt edilebileceği (Gagnon, 2009:28) sorunudur. Denebilir ki, şiddetten arındırılmış bir agon düşüncesi agonistik politikanın eleştiriye en açık ve en zayıf yönünü oluşturur. Çünkü ilkesel bir agon savunusuyla şiddetin dışlanması arasında felsefi/kuramsal bir çelişki mevcuttur. Bu çelişkiyi daha somut olarak şu şekilde açıklamak mümkündür: Agonistler onto-politik düzeyde iktidar ve çatışma ilişkilerine asli kurucu bir anlam yüklemekte, ancak bu ilişkilerin bürünebileceği şiddetli formları/içerikleri dışlamak için onto-politik yaklaşımlarına (felsefi başlangıç ilkelerine) ters düşen bir muhakeme biçimine başvurmaktadırlar. Ne var ki, şayet iktidar ve çatışma onto-politik bir hakikat ise, agon'un şiddetten farklılaştırılması ya da ayırt edilmesi çabası onto-politik düzeyde değil, ancak onto-etik düzeyde savunulabilir. Hâlbuki her türlü politik-etik gerekçelendirmeyi açık bir şekilde reddeden agonistler, şiddetten arındırılmış bir agon anlayışını ikame etmek için (özellikle Mouffe örneğinde) agonizm ile antagonizma arasında bir ayrıma gitmektedirler. Nitekim antagonizmanın agonizme dönüştürülmesi, Mouffeçu liberal demokrasi projesinin de özünü oluşturmaktadır. Ancak antagonizmanın agonizme veya hıncın yıkıcı gücünün agonistik saygıya dönüştürülmesi gerekliliğinin onto-politik bir gerçekliğin tezahürü değil de, aslen politik-etik bir projenin zorunlu unsuru olduğunu görmek son derece önemlidir.

Şiddet sorunuyla da yakından ilişkili olan bir başka agonistik açmaz, agonistik ilişkiler üzerine kurulu herhangi bir siyasal düzende toplumsal uyumun nasıl tesis edileceği sorunudur. Asgari bir ortak aklın oluşumuna dair ilke ve normlara gönderimde bulunmaksızın demokratik bir siyasal/toplumsal düzen kurmak olanaksız olduğundan, toplumsal yaşamın devamlılığı için elzem olan uyum ve ortaklığı temellendirecek bir "modus vivendi"nin oluşturulması kaçınılmazdır. Agonistler bu "modus vivendi"nin akıl temelinde oluşturulamayacağını keskin bir şekilde ilan etmiş olmakla, bir bakıma,

akılcılaştır)ma sürecine çok şey borçlu olan kendi siyasal/toplumsal kurgularının da temelini zayıflatmış olmaktadırlar. Öte yandan çatışma ve iktidar zeminine oturan olası bir “modus vivendi”nin de agonistlerin gerçekleşmesini umduğu liberal-demokratik düzenin daha çok aşınmasına hizmet edeceği aşikârdır. Kuşkusuz agonistler liberal-demokratik bir düzen için akılcı bir konsensüsün gerekli olduğunu görmekte ve belirli ortak değerler üzerinde birleşmiş bir siyasal formasyon olmaksızın toplumsal bir birlikte var oluşun mümkün olmadığını gayet iyi bir şekilde kavramaktadırlar. Ne var ki, kendilerini Habermasçı kaygı ve ideadan enikonu farksız kılan bu kavrayışlarına karşılık çatışma ve iktidar vurgusunu bu denli koyu bir şekilde yapmaları izahı güç bir üslup çelişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de Habermas ve Rawls’da ihtilafın zorunluluğunu hiçbir surette tanımayan katı bir konsensüsçü yön bulunduğu iddiası, basite indirgeyici bir genellemeye gidilmeksizin -ya da belki de bir genellik ihtirasına kapılmaksızın- her zaman kolaylıkla öne sürülemeyecek son derece tartışmalı bir iddiadır.

Yukarıda yürütülen tartışma, toplumsalın kurucu ilkesi olarak bir agon tasavvurunun açmazlarına dair genel bir fikir vermektedir. Belki de bu açmaz doğrudan, Antik Yunan dünyasına özgü teatral bir kavram olarak agon’un, modern meşruiyet krizine çözüm önerisi olarak geliştirilmiş radikal bir demokrasi modelinin kurucu ilkesi olarak öne sürülüşünden ileri gelmektedir. Çağdaş agonizmi besleyen ana figürlerden birinin Nietzsche olduğu dikkate alındığında, agon’un teatral/dionysosvari içeriğinin bu denli öne çıkmasına belki de hiç şaşırmamak gerekir. Ne ki güç isteminin dionysosçu tezahürlerine son derece önem veren, gezginci bir ruha sahip bir Nietzsche karşısında geç modern bir liberal demokrasi projesini “tutkuların canlı bir şekilde çarpışması” anlamı taşıyan bir agon tasavvuru üzerine bina etme çabası hayli ironik gözükmemektedir. Dolayısıyla bu durum, toplumsalın kurucu ilkesi -aynı zamanda toplumsalın sürekli yeniden inşa edilmesi (reconstruction) ilkesi- olarak bir agon tasavvurunu hayli kuşkulu kılmakta, gerçekte agon’un toplumsalı yerinden uğratan ve yeniden kuran bir ilke olarak kavranmaktan çok dionysosçu estetik bir tasarım olarak kavrandığını

düşündürmektedir. Belki de toplumsalın kurucu ilkesi olarak bir agon tasavvurunun sahip olduğu açmazları öteleyebilmek, ancak dionysosçu estetik bir tasarım olarak bir agon tasavvuruna başvuruyla mümkün olabilmektedir.⁵³

İster Antik Yunan'daki anlamıyla birbiriyle çekişme halindeki kahramanların/aktörlerin dramatik bir karşılaşması olarak kavransın, isterse de Connolly'nin işaret ettiği "kimliğin" öteki ile, "farklılık" ile karşılaşmasıyla başlayan ikinci kötülük sorununu yatıştırmaya yönelik bir strateji olarak kavransın, agonizm, hıncı (resentment) tanıyan ve hıncın ortadan kaldırılamazlığını savunan felsefi bir zemin üzerinde konumlanır. Bu felsefi zemin aynı zamanda belli belirsiz antropolojik bir bakış açısını da ele verir. Buna göre, akıl ve duygulanımların ortak etkisi altında hareket eden hıncı sahibi bir varlık olarak insan, tam da bu özelliğinden ötürü toplumsal/siyasal yaşamdaki kararlarını aslen karar verilemez olan bir zemin üzerinde almaya çalışan siyasal/olumsal bir tekilliktir. Hıncı ortadan kaldırmaya yönelik her tutum, daha en baştan bu siyasal/olumsal tekilliği ortadan kaldırmaya/reddetmeye yönelmiş olacağından iktidar ve çatışmanın tezahürü olan bir mücadele içerisine girmekten kaçınamayacaktır. Bu nedenledir ki agonistler, hıncın doğumuna neden olan ontolojik yarılmayı (Nietzsche için

⁵³ Agonistlerin Nietzsche'den esinle agon'a hem Apollocu hem de Dionysosçu anlamlar yüklemeye çabası içinde olduğunu söyleyebiliriz. Varoluşla sanatı (esimeyi) birleştirmeye çalışan Nietzscheci felsefi/estetik kaygının izinde agon, adeta düzenleyici ve yıkıcı güçlerin, biçim ve esimenin, kısacası Apollo ve Dionysos'un ahenkli bir birliği olarak tasavvur edilmektedir. Bilindiği üzere, Apollo ve Dionysos arasındaki ünlü ikilik, Nietzsche'nin **Tragedyanın Doğuşu**'nda Eski Yunanlılardan ilhamla geliştirmiş olduğu felsefi/estetik bir analizdir. Bu eserde Nietzsche, Apollo'yu, hayatın değerinin anlamlı bir varoluşta yattığını savunan o "harika yanılısamayı" bize sunan ve böylelikle doğal dünyada bireye bir güven duygusu kazandıran tanrı olarak sunar. Bunun aksine Dionysos, bireyselliğin kendinden geçmeyle parçalandığı esriklik tanrısıdır. Eski Yunanlılar hayatın saçmalığını ve anlamsızlığını yaşantılamışlar ve "güç kötümserliği" aracılığıyla sanatta huzuru ve kendi kaderleriyle barışık olmanın (amor fati) yolunu aramışlardır. Klasik Tanrı Apollo disiplini, akılcılığı ve düzenlemeyi temsil etmesine karşılık Dionysosçu kültürler şiddet, cinsellik ve erotik yıkıcılık gibi kendinden geçirici deneyim ve yaşantıları dışa vurur (Nietzsche, 1994b:13-30). Nietzsche'ye göre, sanatın sürekli gelişimi biri Apollocu, diğeri Dionysosçu olan bir iki yönlülük içerir. Yolları ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Yeni, güçlü doğumlar uğruna çoğunlukla birbirleriyle açıkça çatışırlar, bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşırlar (Nietzsche, 1994b:13). Belki de "mücadele" ve "çatışma"ya -ister Apollocu olsun isterse de Dionysosçu olsun- agonistlerce izafe edilen değer ya da anlamdan kuvvetle şüphe etmek gerekir. Zira agon'a ilişkin bu değer biçiminin kökeninde, kuşku yok ki yaşamın nihai üst olanaklarının ancak çatışma ve mücadele ile açığa çıkacağına dair meşhur Nietzscheci umut saklıdır. Estetik anlamda Nietzsche -ve agonistler- haklı olabilir, ancak toplumsal/siyasal yaşamın kısıtıcı koşullarında açığa çıkan çatışma ve mücadelelerin ölümcül sonuçlarına kayıtsız kalmak nasıl mümkün olabilir?

bu yarılma benliğin varlıkla karşılaşmasıyla, Connolly içinse kimliğin farklılıkla karşılaşmasıyla açığa çıkar) kapatmaya çalışmak yerine bu yarılmanın neden olduğu olumsuzlukları dindirmeye yönelik bir strateji geliştirmeye çabalarlar. İşte agonistik demokrasi modeli, aslında en geniş anlamıyla bu stratejinin anlatımlarından biridir. Ancak burada bir paradoks gizlidir; hıncın giderilemezliğini tanımakla hıncı dindirmeye yönelik tutum arasındaki paradoks. Gerçekte Connolly'nin düşünce dünyası büyük ölçüde bu paradoksla örülmüş vaziyettedir. Ancak eleştirel duyarlılığın teşvik edilmesine hizmet edeceği umulan böylesi bir paradoks, Derridacı bir karar verilemezlik zemininde kararın sürekli ötelenmişliğine ve elle tutulmazlığına sarılan çağdaş agonistik politikanın Batılı ve liberal olmayan bir ötekilik kipliğini agonizm ufkunun büsbütün dışında tutma çabasıyla birleştğinde umulmadık bir içerik kazanmış olur. Garip olan şudur ki, Derridacı "gelecek demokrasi" fikrinin taşıdığı bütün o özgürlükçü vaade karşı agonistik bir demokrasi, (içte hıncın yatıştırılmaya çalışıldığı dışta ise ötekiye karşı hıncın körüklendiği) Batılı ve liberal demokratik bir düzen arayışının ötesinde herhangi bir özgürlükçü vaat içermemektedir. Her türlü paradoksla birlikte yaşamayı ödev bilen agonistler için belki de bu nokta yeterince rahatsız edici değil, aksine eleştirel düşünmeyi teşvik eden temel bir uyarandır. Ancak siyasal yaşamda açmaz, belirsizlik ve paradoksların varlığını olumlayan belirli bir paradoksa bağlılık siyaseti (Honig, 2009:3), bu paradoksu aşmanın bir biçimine indirgenmekteyse aslında elimizde bir paradokstan ve dolayısıyla da radikal bir siyasetten daima daha azı var demektir.

1. ÇATIŞMA VE ŞİDDET SORUNU

Batı felsefe tarihinde siyaset ve şiddet ilişkisinin anlamlandırılması bakımından kabaca -biri Aristoteles diğeri ise Herakleitos kökenli olmak üzere- iki farklı düşünsel çizginin varlığından söz etmek mümkündür. Varlığı madde ve form dūalitesi temelinde ve içkin bir ereksellik çerçevesinde anlamlandırmaya çalışan Aristotelesçi kavrayışta siyaset ve şiddet

birbirlerine indirgenmeleri zorunlu olmayan; dolayısıyla ikilikleri temelinde özdeşleştirilmeleri ve de ayrıştırılmaları mümkün olan kategorilerdir. Siyaset ve şiddet kategorileri arasındaki ilişki, Aristo'nun olanaklılık ve edimsellik (potentiality/actuality) arasında öngördüğü karşıtlık-birlik ilişkisini anımsatır (Aristotle, 2008:187-209). Bu felsefi perspektiften bakıldığında; ait oldukları kategorik düalete temelinde şiddetle siyaset birbirinden ayırt edilebileceği gibi bunlar içkin bir ereksellik çerçevesinde bir özdeşleşim sürecinin indirgenebilir uğrakları olarak da kavranabilir.⁵⁴ Buna karşılık varlığı sürekli akış halindeki kategorilerin indirgenemez çoğulluğu ve çatışkılı ilişkileri çerçevesinde kavrayan Herakleitosçu felsefede siyaset ve şiddet birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmayan özdeş kategorilerdir. Bu felsefi perspektiften bakıldığında siyaset ve şiddet, hem içkinlik düzeyinde hem de oluş düzeyinde bir özdeşleşim halindedir. Bu özdeşleşimi özdeş olmama anından farklılaştıran temel şey, oluş ile içkinlik arasındaki ontolojik çatışkıdır. Dolayısıyla bir

⁵⁴ Aristoteles'in **Politika**'sında yer alan şu cümleler burada yapılan tasnif ve değerlendirmeye dair oldukça önemli ipuçları sunar: "...Böylece bu şeylerden şehir-devletin doğal bir oluşum olduğu, insanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğu ve salt yazgısının bir gereği olarak değil de doğası gereği şehirsiz olan bir insanın damadaki tecrit edilmiş taşa benzediği için insanlık terazisinin ya aşağısında ya da üstünde yer aldığı (doğası gereği şehirsiz ve savaş düşkünü olduğu için Homeros tarafından yerilen "klansız, yasasız, yüreksiz" adam örneğinde olduğu gibi) açık hale gelmiş olur. Ve yine insanın herhangi bir arıdan veya sürü halinde yaşayan herhangi bir hayvandan neden çok daha üstün bir şekilde siyasal bir hayvan olduğu da anlaşılmış olur. Çünkü doğa, açıkladığımız gibi, amacı dışında hiçbir şey yapmaz ve hayvanların içinde sadece insan konuşma yeteneğine sahiptir. Kendi başına bir sesin acı ve haz ifade edebildiği doğrudur ve bu nedenledir ki diğer hayvanlar da bu sese sahiptir (çünkü onların doğaları neyin acı verici neyin keyif verici olduğunu duymasamalarını ve bu duymasamaları birbirlerine ifade etmelerini sağlayacak şekilde yaratılmıştır), fakat konuşma yeteneği faydalı ve zararlıyı göstermek için tasarlanmıştır ve böylece aynı zamanda doğruyu ve yanlış da; çünkü diğer hayvanlardan farklı olarak tek başına iyi ve kötüye, doğru ve yanlış ve diğer ahlaki niteliklere dair bir kavrayışa sahip olması insanın özel hususiyetidir ve bir haneyi ve de şehir devletini meydana getiren bu şeylere sahip olmadaki ortaklıktır" (Aristotle, 1959:9-11). Bu satırlarda vurgulanan konuşma yeteneğine sahip bir varlık olarak insanın siyasal hayvan oluşu ve konuşma yeteneğinin faydalı ile zararlıyı, doğru ile yanlış ve de iyi ile kötüyü göstermek üzere insana bahşedilmiş özel bir hususiyet olduğu tezi özellikle dikkat çekicidir. Bir bütün olarak "siyasal olana" kurucu bir öncelik veren radikal demokrasi hareketinin ve de çok daha spesifik bir düzeyde siyaseti eyleme ve konuşma yetisi temelinde kavrayan Arendt'in bu Aristocu bakış açısına çok şey borçlu olduğu ortadadır. İlginç olan, bu bakış açısının siyaset (iyi/yararlı/keyif verici) ve şiddet (kötü/zararlı/acı verici) arasındaki ilişki biçimine dair batılı/modern kavrayışa da büyük ölçüde rehberlik etmiş olmasıdır. Aristo'nun yukarıdaki yargılarını siyaset ve şiddet ilişkisine tercüme edersek kabaca şunu elde ederiz; iyi olandaki kötü, faydalı olandaki zararlı ve keyif veren şeydeki acı verici unsur olarak şiddet siyasete içkindir, ancak doğru yaşam nedir sorusunun bir yanıtı olarak siyasal incelemenin işi iyiyi kötünden, faydalıyı zararlıdan, keyif veren şeyi acı veren şeyden dolayısıyla da siyaseti şiddetten ayırmaktır. Böylece şiddetle siyasetin ait oldukları kategorik düalete temelinde birbirinden ayırt edilebildiği ama aynı zamanda içkin bir ereksellik çerçevesinde bir özdeşleşim sürecinin indirgenebilir uğrakları olarak da kavranabildiği (Aristocu) noktaya gelmiş oluruz.

Aristotelesçinin erekselci bir düalitenin kategorileri olarak kavradığı şey bir Herakleitosçunun gözünde daha en başından çatışkı halindeki özün bir görünümüdür-özdeşliğidir. Bu nedenledir ki, Herakleitosçu ontolojiden bakıldığında siyaset “şiddet” olarak, şiddet de “siyaset” olarak daha en başından vardır, bunların ayrıştırılması düşünülemez. Herakleitosçu siyaset ve şiddet kavrayışının en ilgi çekici modern örneklerinden birini, W. Benjamin’in Şiddetin Eleştirisi Üzerine adlı ünlü çalışmasında bulmak mümkündür. Bu çalışmasında Benjamin, mitik şiddet ve ilahi şiddet ayrımı üzerinde durarak yasanın korunması için seferber edilen devlet şiddetinden farklı olarak ve ondan önce, bizzat kuruluşun, yasa koymanın kendisinin şiddet içerdiğini dile getirir (Benjamin, 2010:36-38).⁵⁵

Siyaset ve şiddete ilişkin Aristotelesçi kavrayışın modern dönemde Machiavelli ve Hobbes’tan Clausewitz’e, Clausewitz’ten⁵⁶ Arendt’e ve

⁵⁵ Kuşkusuz siyaset ve şiddet ilişkisine dair burada geliştirilmiş olan ikili sınıflandırma kendi içinde bazı mahzurlar taşıyan ideal-tipik bir sınıflandırmadır. Ayrıca belirtmeye gerek yoktur ki, Batı düşünce tarihi siyaset ve şiddet ilişkisine dair son derece zengin felsefi/kuramsal bir literatür içerir. Bu zengin literatürün kökensel olarak kabaca iki farklı düşünce çizgisine indirgenmesi taşıdığı riske rağmen sadece analitik amaçlarla geliştirilmiş olan bir yaklaşımdır. Bu analitik noktadan bakıldığında; ontolojik ve epistemolojik önermelerindeki köklü farklılıklarına rağmen bir Herakleitosçu “akış” felsefesiyle öz ve çoğulluğun özdeşliğini/birliğini savunan bir Spinoza (2009) arasında, ya da varlığın arche’sini içkin bir ereksellikte gören bir Aristoteles ile siyasal alanı “çatışmalı bir mutabakat” zemini üzerinde ve dost/hasım kategorileri temelinde kurgulama çabasında olan bir Mouffe arasında ciddi bir metodolojik farklılık bulunmamaktadır. Yine buradan bakıldığında; tarihe mağlupların penceresinden bakmaya çalışan ve geçmişin kefareti olarak siyasal bir devrim fikrine bağlılık gösteren bir Benjamin’in neden Spinozacı addedilmesi gerektiği de anlaşılmış olur. Mağlupların ödedikleri bedelin kefareti için onların amaçlarının yerine getirilmesi gerekliliği ile -yani siyasal devrim ile- bu gerekliliğin biçimi -yani şiddet- arasında niteliksel bir farklılık yoktur (Benjamin, 2002:34-35). Bu Benjaminci/Mesihvari devrim ve şiddet kavrayışını günümüzde politik ve teorik düzeyde en tutarlı şekilde savunan kişi kuşkusuz Zizek’ten başkası değildir. Zizek’in bu konununun eleştirel bir incelemesi için bkz. Geoff Boucher “An Inversion of Radical Democracy: The Republic of Virtue in Žižek’s Revolutionary Politics” (2010). Benjamin’in 1921 tarihli Şiddetin Eleştirisi Üzerine (2010) adlı makalesi, C. Schmitt’ten Herbert Marcuse’ye ve J. Derrida’dan G. Agamben’e uzanan inanılmaz zenginlikte bir eleştirel yorum ve değerlendirmeler zincirine konu olmuştur. Örneğin J. Derrida’nın en az Şiddetin Eleştirisi Üzerine kadar ünlü olan Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli (2010) adlı çalışması, her şeyden önce Benjamin’in makalesinin yapıbozumcu bir şerhi mahiyetindedir.

⁵⁶ Bu isimlerin Aristocu çizginin temsilcileri olarak ele alınması bazı bakımlardan kabul edilemez gözükabilir. Gerçekten de barışçı düzenlerin kökenindeki gizli şiddeti büyük bir zevkle ortaya çıkaran bir Machiavelli’yi ya da siyaseti savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olarak tanımlayan bir Clausewitz’i ve de doğa durumundaki dizginsiz şiddetin Leviathan’ın rasyonel/sözleşmesel/buyurgan erkinde yansımaya devam ettiğini teslim eden bir Hobbes’u burada tanımlandığı şekliyle siyaset ve şiddeti kategorik bir ayrımın içsel unsurları olarak kavrayan Aristocu anlayışın bir uzantısı olarak görmek son derece kışkırtıcıdır. Ama unutmamak gerekir ki, Machiavelli, “en güçlü ve soylu tutku (bireysel ve kolektif egemenlik ve şan, şöhrat arzusu) olarak gösterdiği şeye doğru giden yol gibi gördüğü unsurların değerini azaltabilecek her şeyi gözden düşürür” (Hassner, 2011: 739) ve yeri

oradan da geç dönem anarko-kapitalist düşünörlere dek uzandığını söylemek mümkündür. Bunun karşısında yer alan Herakleitosçu çizginin ise modern dönemde Spinoza'dan Heidegger'e, Heidegger'den Schmitt'e ve oradan da devrimci şiddetle siyaset arasında asli bir ayrım gözetmeyen kimi radikal düşünörlere -örneğin Zizek ve Ranciere'e- kadar uzanan geniş bir mirası içerdği söylenebilir. Genel eğilim itibariyle şiddeti "agonal ruh"tan dışlama çabasıyla çağdaş agonizm aslen Aristotelesçi siyaset ve şiddet kavrayışının modern bir uzantısı niteliğindedir. Bu çabayı en açık şekilde Arendt'te görmek mümkündür.⁵⁷ Nitekim her ne kadar savaş ve devrim arasında çok güçlü bir yakın ilişki bulunduğuna işaret etse de (1990:17) Arendt, kısmen bununla çelişkili bir şekilde Şiddet Üzerine'de siyasal iktidarla şiddetin bağdaşmazlığı hakkında şu sözleri sarfeder;

"...Siyasal açıdan iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hakimiyetini kurduğu yerde diğeri barınamaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna yol açar. Bunun anlamı şudur: Şiddetin karşıtını şiddetsizlik olarak düşünmek yanlıştır. Şiddete dayalı olmayan iktidar diye bir şey yoktur gerçekte. Şiddet, iktidarı yıkıma uğratabilir. Şiddet iktidar yaratma kabiliyetinden alabildiğine yoksundur..." (Arendt, 1997:70).

geldiğinde şiddet de bu gözden düşürmeden nasibini alır. Yine "Raymond Aron'un önemle altını çizdiği gibi Clausewitz düşüncesi savaşçılığın ve militarizmin zıddında yer alır çünkü siyasetin savaşa karşı üstünlüğünü savunur; öte yandan onun siyaset tanımlaması kesinlikle "simgeleşmiş devlet anlayışı"nın "moral güçler"ın öneminin ötesine gitmez" (Hassner, 2011: 739-740). Ve son olarak en basitinden doğa durumu ile toplum durumu arasındaki Hobbesçu karşıtlık Aristocu olanaklılık ve edimsellik karşıtlığının ve de siyasetle şiddet arasındaki çatışkının bir ifadesi değil midir? Savaş ve barış meselesi çerçevesinde konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Pierre Hassner "**Savaş ve Barış**" (2011:735-748).

⁵⁷ Arendt, **On Revolution**'da savaş, devrim ve şiddet meselesine ilişkin olarak açık bir şekilde Aristotelesçi bir muhakemede bulunur. Bu kapsamda, Aristoteles'in insanın siyasal bir hayvan olduğu ve konuşma yetisi/gücü bahşedilmiş bir varlık olduğu şeklindeki sözlerine atıfla şiddetin konuşma yetisine haiz olmadığını ve konuşmanın şiddetle karşı karşıya geldiğinde çaresiz kaldığını özellikle vurgular. Bu konuşma yoksunluğu nedeniyle ki siyasal teörinin şiddet fenomeni hakkında söyleyeceği pek az şeyi vardır, bu nedenle siyasal teori bu konunun tartışılmasını teknisyenlere bırakmalıdır (Arendt, 1990:18-19). Dolayısıyla Arendt için siyaset ve şiddet birbiriyle bağdaşmayan apayrı iki şeydir.

Burada asıl dikkat çekici olan nokta, Arendt'in şiddeti, tam olarak siyasal iktidarı ve kamusalılığı yaratma kabiliyetinden yoksunluğu nedeniyle yermekte oluşudur. Buna göre, insanı siyasal bir varlık kılan "birlikte eylem yetisini" felce uğratan asli bir olumsuzluk olarak şiddetin, söz ve edimlerden oluşan kamusal/siyasal dünyada barınması mümkün değildir.⁵⁸ Dolayısıyla Arendt, bir yandan siyasal alanı "agonal ruh" tarafından yönlendirilen bir mücadele alanı olarak kavramakta, ama bir yandan da şiddetli muamele ile sözlü muamele arasında bir ayrım yaparak kişinin kendisini başkalarıyla karşılaştırmasına olanak tanıyan agonal ruhun şiddet içermek zorunda olmadığını vurgulamaktadır. Noel O'Sullivan'a göre, Arendt'in şiddet ve onun ayrılmaz yoldaşı olan tahakküme verdiği yanıtın bir kısmı (Rousseau'nunki gibi), ideal toplumun -çatışma durumlarının çok nadir olmasını sağlayacak uyumlulukta olacağı doğrultusunda üstü kapalı bir varsayım olmaktan öteye gitmemektedir (O'Sullivan, 1994:226). Arendt'in şiddetten bağışık ve konuşma temelli siyaset anlayışı onun "güç" ile "şiddeti" birbirinden ayırt etme çabasında da yansılır. Nitekim Arendt bu ayrımla birlikte şiddetin açıkça "zorlayıcı" olan doğasını gücün fiziksel veya toplumsal "saf enerjisi" olarak kavranan şeyden ayırıştırır (Arendt, 2009:294). Polat'a göre Arendt'in bu şekildeki bir "şiddetten bağışık siyaset" kavrayışı, sadece şiddetin yapısal ve sistemik temeline karşı belirli bir körlük sergilemekle kalmaz, aynı zamanda özellikle Edward Said'in oryantalizm analizinde öne çıkan ve söylem aracılığıyla kontrol anlamı taşıyan "temsil aracılığıyla şiddet" gibi giderek önem kazanmakta olan belirli şiddet formlarının da dışarda tutulmasına hizmet eder (Polat, 2010:338).

⁵⁸ Her ne kadar Arendt siyasal iktidarla şiddetin bağdaşmazlığından emin olsa da yaşamla şiddet arasındaki tamamlayıcı ve olumlu ilişkiyi bütünüyle yabana atmış değildir. Frantz Fanon'un **Yeryüzünün Lanetlileri**'nde (2007) şiddet pratiğine düzdüğü methiyeyi değerlendirdiği bir yerde, Fanon'un insanlar arası mücadelelerden çıkardığı "yaşamın bitmek bilmeyen bir yarışma olduğu" ve "şiddetin yaşamın bir ögesi olduğu" tezlerini inandırıcı bulur. Yine **Şiddet Üzerine**'de Fanon'u onaylarcasına şu kuşku dolu soruları okuruyla paylaşır: "Gerçekten de bu hüküm ikna edici gelmiyor mu size? İnsanlar daima, ölümü "ebedi huzur"la eşitlemediler mi? Buradan çıkarılacak en doğal sonuç, hayatın olduğu yerde mücadele ve huzursuzluğun olması gerektiği değil midir? Huzur, cansızlığın ve çürümenin en bariz belirtisi değil midir? Şiddet eylemleri gençlerin, yani tamamen canlı olanların bir ayrıcalığı olarak görülmemeli midir? Dolayısıyla yaşamı övmekle şiddeti övmek aynı şey olmaz mı?...?" (Arendt, 1997: 84-85).

Şiddetten bağışık bir siyaset kavrayışının izine Connolly ve Mouffe'un çalışmalarında da rastlamak mümkündür. Connolly'nin eleştirel duyarlığın ve agonistik saygının yeşertilmesini amaç edinen kültürel bir ethos geliştirme kaygısı açıkça şiddeti dışlayan bir siyaset anlayışını içerir. Benzer şekilde Schmitt'in düşman kategorisini hasma dönüştürme gayretinde olan Mouffe da, şiddeti kaçınılmaz olarak içeren antagonizmayı şiddetten bağışık bir agonizme dönüştürme kaygısındadır. Bilindiği üzere Connolly, agonizmi, ikinci kötülük problemini yatıştırmaya yönelik bir strateji olarak tanımlar. Connolly'nin düşüncesinde ikinci kötülük problemi, kimliğin öteki ile, farklılık ile karşılaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ona göre agonistik demokrasi, yaşam için kimliğin kaçınılmazlığını olumlar, kimliğin dogmatikleştirilmesini ise olumsuzlar. Bu demokratik agonizm savunusunun gerisinde Nietzscheci iktidar ve güç olumlaması yatmaktadır. Nietzsche, mücadeleyi yüceliği elde etmenin bir yolu olarak olumlar, fakat Nietzsche tarafından takdis edildiği haliyle mücadele aynı zamanda sömürü, hiyerarşi ve şiddeti de barındıran netameli bir olgudur. Burada açığa çıkan temel soru şudur: Bu Nietzscheci yücelikten sömürü, hiyerarşi ve şiddet gibi süprüntüleri ayıklamanın kendi içinde tutarlı bir yolu var mıdır? Bu soruyu yanıtsız bırakan agonistler, mücadele ve kötücül karşılaşmaların daima olumlu sonuçlarına dikkati çekmekte, olumsuz sonuçlar hakkında ise çoğunlukla sessiz kalmaktadırlar. Kısaca ifade etmek gerekirse, kendini "mücadele" kavramı üzerine bina eden bir siyasal ethosun "şiddet"in içine yuvarlanma riskinden nasıl kaçınabileceği Connollyci kötülük sorunundan çok daha derin bir sorun oluşturur. Nitekim bu, en azından agonistler tarafından tereddütsüzce savunulmakta olan liberal demokrasinin zeminini aşındıran bir şeydir. Agonizm antagonizmaya yuvarlanabilir, sözlü mücadelenin yerini şiddetli savaşlar alabilir. Dolayısıyla şiddetin agonal ruhtan ayrıştırılması sanıldığı kadar kolay değildir.

Şiddetin agonal ruhtan görünüşte son derece zarif ve kolay bir hamleyle ayrıştırılmasına yönelik -Arendt, Mouffe ve Connolly'de görülen- belirgin girişim, sahici ve daimi bir çatışma nosyonunu merkeze alan temel agonistik tutuma bazı kuşkular düşürmektedir. Dolayısıyla şiddetin kategorik bir şekilde dışlandığı agonistik bir tasavvur kendi içinde çelişkili olmaktan

kurtulamamaktadır. Bu çelişkiyi gidermek adına agonistler şu iki seçenekten birini tercih etmek durumundadırlar; ya onto-politik yaklaşımlarını paranteze alan bir istisna durumuna (örneğin “her ne kadar -siyasal- yaşamın özünde “çatışma” ve “iktidar” bulunsa da, salt pratik nedenlerle toplumsal bir düzene duyulan şiddetli gereksinim agonun yumuşatılmasını zorunlu kılmaktadır” gibi bir yargı cümlesi burada işaret edilen istisna durumuna iyi bir örnek oluşturur) gönderide bulunduklarını açıkça ifade edecek ya da şiddetin dışlanması ontolojik düzeyde değil de ancak politik-etik bir düzeyde savunulabilir olduğunu teslim edeceklerdir. Ne var ki, agonistlerin bu konuda açık bir tercihte bulunduklarını söylemek son derece güçtür.

Çağdaş agonizmde görülen şiddetin dışlanması çabası, paradoksal bir şekilde aslında sahici ve daimi bir çatışma olanağını yok etme anlamı taşıyan bir tür konsensüs arayışını ifade etmektedir. Böylesi bir arayışın ana akım liberal düşünce geleneğinin konsensüs varsayımını radikal bir şekilde eleştiren bir düşünce çizgisinden gelmesi son derece ironiktir. Ne gariptir ki agonistler, ana akım liberalizme yönelik güçlü bir konsensüs eleştirisinde bulunurken, “hasım” ve “agonistik saygı” gibi kimi kavramlarla benzer bir konsensüs arayışına başvurmaktan kaçınmamaktadırlar. Bu tür bir agonistik düşünme biçiminin ontolojiyi sıfırlamak adına epistemolojinin etkili bir geri dönüşü anlamı taşıdığını belirten Polat, bu düşünme biçiminin, tartışmalı bir şekilde, kimlik ve farklılık arasındaki ilişkinin yeni bir konfigürasyon altında ele alındığı liberal tahayyülün yalın bir yeniden işlemlerinden ibaret olduğunu belirtir. Nitekim Polat’a göre burada sergilenen çaba, aslında “daimi çatışma gerçeği”nin onaylanmasıyla hiç de ilgisi olmayan bir çabadır (Polat, 2010:338). “Daimi çatışma gerçeği”ne agonistlerce yapılan ısrarlı vurgu, aslında toplumsal/siyasal yaşama derinlemesine nüfuz eden bir olgu olarak istikrarsızlığın kalıcılığının bir savunusudur. Bu açıdan bakıldığında, Laclau ve Mouffe’un hegemonya kavramsallaştırmasında da görüldüğü üzere, konsensüs, özünde istikrarsız ve kaotik olanın geçici ve olumsal bir stabilizasyonundan başka bir şey değildir. Ancak böylesi istikrarsız ve olumsal bir zeminde, özgür ama aynı zamanda da istikrarlı siyasal bir toplumsal düzen (liberal demokrasi) tahayyülü gerçekçilikle son derece zayıf

bağlara sahiptir. Dolayısıyla daimi çatışmaya ilişkin ontolojik varsayımlar altında liberal bir demokrasi için gerekli olan asgari konsensüsün ne şekilde sağlanacağı sorusu agonistik politikanın temel açmazlarından birini oluşturmaktadır. Bazıları haklı olarak bu açmazı ve içerdiği -asgari konsensüse ilişkin- uzlaşmacı umudu, son tahlilde agonistik demokrasi anlayışının radikalizmini törpüleyen bir çelişki olarak görmektedir. Polat'ın "liberal tahayyülün yeniden işlenmesi olarak agonizm" eleştirisiyle de kesişmekte olan böylesi bir eleştiri, gerek agonistik uzlaşmacı umudu, gerekse de daimi çatışma ve istikrarsızlıktan şiddetin tasfiye edilmesi girişimini siyasetin evcilleştirilmesi çabasının bir uzantısı olarak görmektedir. Örneğin Fish, Mouffe'a yönelik eleştirisinde, aksi yönde bildirimlerde bulunmasına rağmen Mouffe'un amaçladığı şeyin son tahlilde siyaseti evcilleştirmek olduğunu öne sürer (Fish, 1999:236).

Aslında çağdaş agonizmin antagonistik kanadını temsil eden Laclau ve Mouffe'da agon'u şiddetten ayırt etme çabasının çok da okunaklı olmadığını öne sürmek mümkündür. Gerçekten de çağdaş agonizmde belirli bir damar, agonun şiddetten ayırt edilmesi çabasını, yukarıdaki eleştiriye doğrulayacak şekilde aslında agon'un ehlileştirilmesi amacının bir uzantısı olarak görür. Onlara göre böylesi bir çaba, toplumsal mutabakatın rasyonel temeller üzerinde tesis edilebileceği inancının bir yansımasıdır. Yine de Arendt'in neden agon'u şiddetten ayırt etme saikiyle hareket ettiğini kavramak son derece önemlidir. Arendt'in bu çabasının gerisinde agonal ilişkilerin sürgit var olacağı siyasal/kamusal bir birliğin oluşumunu sağlama ve yüceltilmiş bir şiddet idealinin bu siyasal/kamusal birliği yok etmesinin önüne geçme kaygısının yer aldığına kuşku yoktur. Agon'la şiddetin ayrıştırılamazlığı konusunda belki de en açık sözlü olan Laclau'dur. Laclau'nun onto-politik yaklaşımı bu konuda kendi içinde belli bir tutarlılık sergiler. Agonal ilişkilerin alacağı şiddetli formların özgürlüğü tehdit edebileceğine ve hatta özgürlüğü ortadan kaldıracılabileceğine dair zımni bir argümanı bütünüyle dayanaksız bırakmak adına Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme'de Laclau şu cümleyi serdedir; "tam da ontolojik bir çatışma ve eşitsizlik ihtimalinden dolayı biz özgürlükten söz edebiliriz..." (Laclau,

2003:178). Laclau'nun bu cümlesi, Derrida'nın Laclau'yu onaylayan şu sözüyle birlikte değerlendirildiğinde, "...en güvenli ve silahsızlanmış tartışma ve ikna faaliyetinde bile güç ve şiddet bulunduğu katılıyorum..." (Derrida, 1998:134), Laclau çatışma ve özgürlük tasavvuru hakkında kabaca şu çıkarımda bulunmak mümkün hale gelir. Ontolojik bir çatışma ve eşitsizlik ihtimalinin bir unsuru olarak bizatihi şiddetin varlığı özgürlükle bağdaşmaz değildir, aksine özgürlüğü hem mümkün hem de imkansız kılan doğrudan böylesi bir ontolojik şiddet imkanının varlığıdır. Bu önermenin altını biraz daha kazıdığımızda şu sonucu elde etmek adeta kaçınılmazdır; çatışma aslında özgürlüğü eklemleyen temel bir kategoridir, özgürleşme bir bakıma ontolojik çatışma olanağının varlık kazanmasıdır ve şiddet de esasen bu olanağın siyasal/toplumsal alanda açığa çıkan en temel görünümünden biridir. Şiddetin ontolojik doğasına ilişkin böylesi bir çıkarımın Herakleitos'un "polemos" (savaş) kavramıyla ve bu kavramın Heidegger tarafından varolana ilişkin "meydana getirici çatışma" (originary conflict) olarak kavranışıyla (2000) sahip olduğu yakınlık oldukça anlamlıdır.⁵⁹

Ünlü 53'üncü fragmanında Herakleitos şöyle der: "Savaş bütün şeylerin atası ve kralıdır; kimini tanrı, kimini ise ölümlü kılmıştır; kimini köle, kimini ise özgür yapmıştır" (Heraclitus, 2003:37). Açıktır ki burada savaş (polemos), agonistik tasavvurda öne çıkan ve kimlik ile farklılık arasındaki (benlik ile öteki arasındaki) bir tür düzenleyici çatışma ilişkisinin büsbütün dışında kurucu ve aşılabilir nitelikte ontolojik bir daimi çatışma anlamına sahiptir (Polat, 2010:338-339). Herakleitos'un 53'üncü fragmanına dair genel yorum, polemos'un yani ontolojik şiddet ilkesinin kaos tarafından doğurulmakla birlikte düzenleyici bir güce sahip olduğu şeklindedir. Buna göre ontolojik şiddet, görünüşte keyfi ve düzensiz de olsa bilinebilir birtakım

⁵⁹ Bu tespiti ve bununla ilişkili takip eden analizleri Polat'ın "**Peace As War**" makalesinde (2010) savaşın/şiddetin/çatışmanın kavranışı hakkında geliştirdiği ikili ayrıma borçluyum. Polat bu makalesinde kurucu, meydana getirici şiddetin doğasına ilişkin iki farklı anlayışın mevcudiyetinden söz etmektedir. Ona göre ilk anlayış, "şiddetli bir antagonizma ve doğrudan savaş" anlamında bir siyaset nosyonuna sahiptir. İkinci anlayış ise, bir "agonizm ya da yatıştırılmış savaş" nosyonu geliştirmiştir. Polat, Herakleitosçu savaş nosyonunu meydana getirici şiddet (polemos) olarak yorumlayan Heidegger'i ilk anlayışın temsil ettiği şiddetli antagonizma ile ilişkili görmektedir. Ayrıca bkz. bu çalışmanın 5'inci dipnotu.

kurallara göre işlemektedir. Yine bu genel yorumun penceresinden sürekli değişimi esas alan Herakleitosçu kozmoloji şu şekilde bir işleyişe sahiptir: “Kosmos’daki bu sürekli değişim, karşıtların birbirleriyle olan çatışmalarının ürünüdür. Her nesne, her olay ya da her düşünce, karşıtını içerir. Fakat bu karşıtlar, kendi aralarında bir birlik oluştururlar ve bunu da sağlayan karşıtların savaşıdır. Bu nedenle evrende “savaş (polemos) her şeyin atası ve kralıdır”. Daha açıkça söylemek gerekirse, her şey, savaşın karşıtları uzlaştırmamasından meydana gelmiş olan uyumlardır, birimlerdir” (Ağaoğulları, 1994:59). Heidegger, Herakleitos’a ve polemosa dair bu genel yorumun yanlış olduğunu; burada filozofun ne kavgadan, ne savaştan, ne de zıt tarafların çekişmesinden söz ettiğini öne sürer. Ona göre polemos’la anlatılmak istenen; iki şey arasındaki mücadele ilişkisinin bir zıtlık ilişkisi değil, farklı kutupların birbirinden ayırt edilerek tecrübe edilmesine imkan veren dinamik bir ilişki olduğudur. Heidegger bu üretken "polemos"un genel politik tasavvur içinde salt "polemik"e (elde-mevcut-olan (present-at-hand) dahilinde insanların hile ve entrikalarına), ideolojik saldırı ve savunmaya indirgenmesinden yakınır. Ona göre, otantik mücadele (polemos) son bulur ve polemik olana dönüşürse düşüş çoktan başlamış demektir (Heidegger, 2000:67).⁶⁰ Nitekim Herakleitos’un 53’üncü fragmanına dair yorumunda Heidegger şunları kaydeder:

“Burada ismini koyduğumuz polemos, yaygın anlamıyla savaş değil, tanrısal ve insani olan herşeyi yönlendiren bir mücadeledir. Herakleitos’un düşündüğü gibi, mücadele herşeyden önce şeylerin muhalefet içinde birbirlerinden ayrışıp açılmalarını, bulunuş

⁶⁰ Polemos kavramı Heidegger felsefesinin kilit kavramlarından biridir. Öyle ki, bir bütün olarak Heidegger düşüncesini polemos kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Polemos kavramının varlıktan siyasete uzanan son derece zengin anlam içeriklerinin bir incelemesi için bkz. Gregory Fried’in **Heidegger’s Polemos** (2000) adlı eseri. Aynı zamanda bir Heidegger çevirmeni olan Fried bu eserinde, Heidegger’in sorunlu siyasal pratiğinden geriye kalan, felsefi açıdan ilgi çekici her ne varsa, bunun tek başına Heidegger’in yaşamının hatta düşüncesinin özgüllüklerine indirgenemeyeceğini belirtir. Fried’e göre, Heidegger için mücadele (confrontation) varlığın temel koşuludur. Bu mücadelenin, ne en güçlü olanın ayakta kaldığı Darwinci bir var olma mücadelesiyle, ne de herkesin herkese karşı savaşı anlamında Hobbesçu bir savaş/çatışma anlayışıyla (her ne kadar bunlar polemos’un görünüşleri olarak var olsa da) herhangi bir ilişkisi yoktur. Heidegger için bu mücadele, yorumlayıcı varlıklar olarak bizim Varlığımızı, kendisi için diğer varlıkların -ve bizatihi Varlığın kendisinin- anlamının söz konusu olduğu biz insanların Varlığını (Dasein) ifade eder (Fried, 2000:4; 15-16).

(presence) haline girerken (şeylerin) konum, statü ve sıralarının kendilerini kurmalarını sağlar. Bu parçalara ayrılış sırasında aralıklar, boşluklar, mesafeler, eklemler kendilerini açarlar. Mücadele (confrontation) içinde, dünya varlığını bulur. (Yıkma şöyle dursun, mücadele birliği bölmez. O birliği kurar; bir araya geliştir (*logos*) o. *Polemos ve logos aynı şeydir*)” (Heidegger, 2000:65).

Bilindiği üzere Heidegger felsefesinin temel kaygısı, Varlığın açıklığına uygun olarak Varlığın kendisi üzerinde-düşünmektir (Heidegger, 2009:10). Başka bir ifadeyle Heidegger, Varlığın hakikatiyle bağı içinde insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi yola çıkarmayı, Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmayı amaçlar. “Bu yolda, yani Varlığın hakikati hakkındaki sorunun hizmetinde, insanın özü ile ilgili bir düşünüş gerekli hale gelir; çünkü Varlık-unutulmuşluğunun, henüz kanıtlanmadığı için dile gelmemiş tecrübesi, herşeyi taşıyan bir tahmini içerir; buna göre, Varlığın açıklığına uygun olarak Varlığın insan varlığıyla bağı, Varlığın kendine aittir” (Heidegger, 2009:15). Başka bir yerde yine Heidegger, Varlığın özünü hiçbir zaman Varolansız sürdüremeyeceğini ve bir Varolanın hiçbir şekilde Varlıksız olamayacağını belirtir (Heidegger, 2009:49). İşte Heidegger için bu Varolan (das Sein) polemos’tur ve Varolan olarak insani dünya mücadele içinde Varlığını bulur.⁶¹

Heideggerci kurucu şiddet nosyonunun (polemos) oldukça zengin siyasal içerimleri vardır. Her şeyden önce bu nosyon, agonistlerde görüldüğü gibi daha yeni ve kapsayıcı bir siyasal vizyonla kontrol altına alınabilecek bir çatışma kavrayışından ziyade indirgenemez bir savaş kavrayışını içerir.⁶² Farklılık olarak kimlik aslında bu başlangıçsal çatışmanın bir oyunundan

⁶¹ Daha önce de belirtildiği üzere, Heidegger, Varolan (das Sein) deyiimiyle insani varoluşu kasteder. Nitekim yine **Metafizik Nedir**’de Varolan olarak insanın özgül konumu şu çarpıcı sözlerle açıklanır: “Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. At vardır fakat varolmamaktadır. Melek vardır fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır fakat varolmamaktadır. “Sadece insan varolmaktadır” önermesi, sadece insanın gerçek bir Varolan olduğu, diğer Varolanların gerçek olmayıp, birer kuruntu veya insanın bir tasarımından ibaret oldukları anlamına kesinlikle gelmez. “İnsan varolmaktadır” önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolandır” (Heidegger, 2009:16-17).

⁶² Polemos ve agon kavramlarının ontik-ontolojik ve siyasal içerimlerinin bir tartışması için bkz. Alex Thomson **“Polemos and Agon”** (2009:105-118).

başka bir şey değildir (Polat, 2010:339), çünkü Heidegger'in vurguladığı üzere insanın kim olduğu ilk kez polemos içinde, tanrılarla insanların ayrışmasında, bizatihi varlığın istila etmesi (irruption) olayında açığa çıkmıştır (Heidegger, 2000:149). Stuart Elden, Heidegger'in bu çatışma nosyonuna ilişkin olarak şu yorumda bulunur: "Heidegger bunun *agon*, yani iki dostane hasmın (freundlich gegner) karşılaşması olmadığını, aksine polemos, yani savaş olduğunu vurgular. Bu, muhatabın dost değil aksine düşman (feind) olduğu şiddetli bir mücadeledir" (Aktaran, Polat, 2010:339). Polat'a göre, aynı zamanda Heidegger'in polemos kavramına dair Derrida tarafından yapılmış olan meşhur okumayı (Derrida, 1993)⁶³ da desteklemekte olan dost ve düşman ayırımına dayalı bu çatışma kavrayışı, Schmitt'in Siyasal Kavramı'nda (2006a) geliştirdiği çatışma kavrayışını açık bir biçimde yansılar. Yine Polat, Heidegger'in "polemos ve logos aynı şeydir" sözünün aslında eylemle sözün, kimlikle farklılığın eşitlenmesine tekabül ettiğini ve bunun da Heidegger'in çatışma nosyonu içine yerleştirdiği ontolojik momentini eleverdiğini belirtir. Polat'ın sözleriyle;

"Bu moment, bu antagonizma alanı eşitlikten çıkarıldığı zaman, onun yerine konsensüs olarak, barış olarak koyulan şey aslında sadece iktidarın, hegemonik olanın ve şiddetli olanın ayrıcalıklı bir tezahüründen başkası değildir. Bu barış, Foucault tarafından da öne

⁶³ Derrida, Heidegger'in polemos yorumunu irdelerken; Heidegger'in benimsediği "ontolojik ya da özsel çatışma olarak polemos" kavrayışı ile Heidegger tarafından bağlam dışına itilen ve önemsenmeyen "savaş olarak polemos" kavrayışı arasındaki ikilik üzerinde durur (Derrida, 1993:204-216). Polat'a göre Derrida, Heidegger yorumunda söz konusu ikiliği adeta tersine çevirerek Heidegger için polemosun son tahlilde savaş anlamına geldiği sonucuna varmaktadır (Polat, 2010:345). Derrida'nın Heidegger'in polemos kavramına dair yorumunun bir değerlendirmesi için bkz. Gregory Fried **Heidegger's Polemos** (2000:186-245). Fried, postmodernlerin Heidegger düşüncesine yönelik sorunsallaştırıcı yaklaşımlarını daha önceki ıslah edici yaklaşımlardan ayırır. Ona göre ıslah edici bir bakış açısından farklı olarak postmodern/sorunsallaştırıcı Heidegger okumaları, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmle olan sorunlu ilişkisiyle yüzleştikten sonra, bu sorundan basit bir çıkış önerisi ile sıyrılmaksızın ve de Heidegger'i basitçe reddeden bir tutum sergilemeksizin daha çok Heidegger düşüncesinin sunduğu olağanüstü güçlükler üzerinde odaklanmaya çalışır. Özel ilgiyi hak eden bir düşünür olarak Derrida da sözü edilen bu postmodern okumanın temsilcilerinden biridir. Ancak Fried'e göre, modernizm, liberal düzen ve Aydınlanmaya yönelik saldırıları radikalize etmekle postmodernler, aslında karşı karşıya olunan tehlikeleri ağırlaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Nitekim bu yüzden de postmodernler hem Heidegger hem de Nietzsche'nin gerçekte olduğundan daha radikal olduğunun farkına varamamaktadırlar. Aynı zamanda postmodernler, çoğu durumda nasıl derin bir şekilde liberal kalmaya devam ettiklerini anlayamamakta ve böylelikle de kendi öz-yanlış anlamaları içinde, korumayı en çok ümit ettikleri şeyin gerçekte altını kazıtmaktadırlar (Fried 2000, 12-14).

sürüldüğü üzere, herşeyden önce çatışmayı tanımaktan kaçındığı için başka araçlarla savaşın sürdürülmesidir” (Polat, 2010:339).

Heidegger’in “polemos ve logos aynı şeydir” sözü, Nietzsche’nin her eylemin ardında bir özne kurgusuyla özneyi oluşun dışına iten köle ahlakını yeren tutumuyla koşutluk içindedir. Gerek Heidegger’in “polemos ve logos aynı şeydir” önermesi, gerekse de Nietzsche’nin “eylemenin ya da oluşun ardında bir eyleyenin ya da varlığın olmadığını” ilan edişi, aslında siyasetle şiddetin birbirinden ayırt edilemezliğinin yalın birer anlatımıdır. Herakleitos, Heidegger ve Nietzsche bağlantısından meseleye bakıldığında; polemos ile logos, eylem ile özne ve de siyaset ile şiddet birbirinden ayırt edilemez, zira bunlar bir ve aynı şeylerdir. Bu tespit bize tekrar, siyaset ve şiddeti birbirinden ayırt eden felsefi/siyasi bir tasavvurun ancak, polemos ile logosu özdeş görmeyen (yani eylemle sözü ayıran) ve eylemenin/oluşun ardında bir eyleyenin/varlığın bulunduğu düşüncesine bağlı olan Aristotelesçi/Platonik bir felsefi düşünce çizgisinden neşet edebileceğini göstermektedir. Ontoloji ile siyasetin ve giderek ontoloji ile etiğin birbirinden ayırt edilemezliğine vurguda bulunan bir düşünce akımı olarak agonizm, aslında eylemin ardında bir öznenin bulunmadığına (öznenin eyleme “eklenmiş” uyduruk bir şey olduğuna) dair Nietzscheci içgörüyü (dolayısıyla aynı zamanda Heidegger’in polemos kavrayışına da) önemli düzeyde bir sadakat içindedir. Ancak çağdaş agonistlerin hemen hepsinde görülen ve aslen şiddetin siyasetten tasfiyesi amacıyla geliştirilmiş olan “yumuşatılmış bir agon tasavvuru” (ki Laclau ve Mouffe’un antagonistik agonizmlerini, bu tasavvurun kısmi bir istisnası olarak görmek mümkündür), özne/varlık ile eylemi/oluşu birbirinden ayırt etme çabasıyla teorik bir çelişki içine sürüklenerek anılan sadakate ciddi ölçüde gölge düşürmektedir. Radikal bir demokrasi kuramı geliştirme adına eylemenin dionysosvari içeriğine çağrıda bulunan Nietzsche gibi gezginci bir ruha sahip, kalıplar üstü bir düşünürü başvuruda bulunmak oldukça esin verici gözükabilir, ancak Nietzsche’nin sanıldığından daha radikal bir düşünür olduğu da asla gözden kaçırılmamalıdır. Belki de Nietzsche’nin çoğu

durumda başaşağı çevrilmeksizin demokratikleştirilememesinin ardında da bu olgusal neden, yani Nietzsche'nin ıslah olmaz radikalizmi yatmaktadır.

Agonistlerin siyasal olana attettikleri merkezi önemin en temel gerekçesi, siyasal olanı hakikatin bir aracı, tezahürü hatta dili olarak görmeleridir. Ontoloji ile siyasetin birbirinden ayırt edilemez olduğu tezin gerisinde de aynı gerekçe yatmaktadır. Bu tezin bir adım daha ilerisi, ontoloji ile siyaset arasındaki özdeşlik denklemine etiğin de ilave edilmesidir. Şimşekle yıldırımın ancak sıradan insanların nazarında birbirinden ayrı gözüktüğünü, halbuki gerçekte bunların birbiriyle özdeş olduğunu ifade eden ünlü Nietzscheci metaforu kullanırsak; ontoloji ve etiğin “şimşek”, siyasetin ise “yıldırım” hükmünde olduğunu söyleyebiliriz. Aynı metaforik ilişkiyi “yıldırım” ile “gök gürültüsü”, dolayısıyla “siyaset” ile “şiddet” arasında da kurmak mümkündür. Buna göre, yıldırım ile gök gürültüsü ne ölçüde ayırt edilemez ise, siyaset ve şiddet de o ölçüde ayırt edilemezdir. Yukarıda ifade edildiği üzere agonistler, her ne kadar bu denkleme sıkı bir biçimde bağlı bir siyaset felsefesi geliştirmiş olsalar da, açık bir şekilde şiddeti söz konusu denklemden yerinden çıkartma çabası içindedirler. Kuşkusuz bunun nedenini anlamak güç değildir. Daha önce Arendt bağlamında da belirtildiği üzere, şiddetin denklem dışı muamele görmesinin başta gelen nedeni, siyasalın yok oluşuna neden olabilecek herhangi bir şeye en baştan ilkesel düzeyde karşı çıkılmasıdır. Fakat agonistik denklemden anlaşılması görece daha güç olan şey, siyasal olanın hakikatin bir tezahürü olarak kavranmasıdır. Hiçbir yerde bu derece yalın bir şekilde ifade edilmese de bu kavrayış, agonistik kuramın marksist düşünce geleneğinden tevarüs ettiği tematik bir mirastır. Marksizmin “devrim” ile “praksis” arasında kurduğu ilişkinin bir benzerini agonizm “siyasal olan”la “hakikat” arasında kurar. Siyasal olanı çoğul, hakikati ise olumsal bir biçimde kavrama iddiasında olan post-yapısalcı bir kuramın aslen ortodoks marksizme ait bir temayı tekrar etmesi son derece ilginçtir. Bilindiği üzere marksist teoride -hem genel olarak praksis felsefesinde hem de daha somut düzeyde proleterya diktatörlüğü temasında- şiddet, tartışmasız kurucu bir anlama/konuma sahiptir. Şiddetin marksizmde sahip olduğu en temel felsefi gerekçe, Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inde (2004) de ifadesini bulan şu

marksist önermede gizlidir: Dünya ancak onu etkileyerek/değiştirerek anlaşılabilecek (Harding, 2005:565) bir yerdir. Bu önermenin Nietzsche'nin eylem ve istenç olumlaması olarak yaşam felsefesiyle olduğu kadar Jakoben bir şiddet felsefesiyle de yakınlığı oldukça dikkat çekicidir. Marksist şiddet nosyonunun her iki unsuru da içeren sıra dışı bir savunmasını Zizek'te bulmak mümkündür.⁶⁴ Zizek'e göre, radikal siyaset tarihinde şiddet genelde Jakoben mirasla özdeşleştirilmiş; bu sebepten ötürü, eğer sahididen yeniden yola ıkılacaksa, bir kenara bırakılması gereken bir şey olarak görülmüştür. Günümüzde pek çok (post-) Marksist bile, merkezi devlet terörünü kapsayan Jakoben mirastan utanç duymakta; Marx'ı bu mirastan uzak tutma gayretiyle Marx'ın sahididen liberal olduğunu, ancak esas düşüncesinin daha sonra Lenin tarafından bulanıklaştırıldığını ne sürmektedir (Zizek, 2011b:545-546). Bunun gerçeği yansıtmadığını düşünen Zizek, şiddetin genelgeçer liberal gizeminden arındırılması gerektiğini ifade eder. Nitekim ona göre, marksist sınıf mücadelesi kavramında şiddete ilişkin olarak şu şekilde bir tez ne sürülür:

⁶⁴ Zizek, **Violence** adlı eserinde  tür şiddet olgusundan söz eder; öznel, nesnel ve sistemik. Öznel şiddet, cinayet ve terör gibi herkes tarafından görülen şiddet olaylarına tekabül eder. Nesnel şiddet, ırkçılık, nefret söylemi ve ayrımcılık gibi olay ya da olgularda açığa çıkar. Sistemik şiddet ise, ekonomik ve siyasal sistemlerin -örneğin kapitalizmin- herkes tarafından görülmeyen yıkıcı etkileri sonucu oluşur. Zizek'e göre, öznel ve nesnel şiddet aynı bakış açısından kavranamaz: Öznel şiddet, şiddet içermeyen bir sıfır noktasının arka planına karşı bir şey olarak deneyimlenir. "Normal" olanın, şeylerin barışıl halinin karışıklığa uğraması olarak görülür. Ne var ki, nesnel şiddet kesinlikle bu şeylerin "normal" haline içkin bir şeydir. Nesnel şiddet görülmez bir nitelik taşır, çünkü şiddet içermeyen sıfır noktasının devamını sağlar ki biz öznel açıdan bazı şeylerin şiddet içerdiği yargısına bu sıfır noktasının karşısında konumlanarak ulaşırız. Demek ki sistemik şiddet, bütünüyle görülebilir olan öznel şiddetin karşıtı ya da fiziğin ünlü "karanlık maddesi" gibi bir şeydir. Sistemik şiddet görülemeyebilir, ancak bir kimse aksi durumda salt öznel şiddetin "akıl dışı" patlamaları olarak görülebilecek olanı gerçekten kavramak niyetindeyse bu (sistemik) şiddeti daima dikkate almalıdır (Zizek, 2008:1-2). Barder ve Debrix, Zizek'in "sistemik şiddet" olarak adlandırdığı günümüz egemenlik tanım ve praksisinin (Foucault'ya atfen) bio-iktidar bir görünüme dönüştüğünü vurgular. Bu kapsamda yeni bir olgu olarak bio-politik bir egemenlik praksisinden söz eden Barder ve Debrix'e göre, Schmitt'in bir çatışma ve mücadele alanı olarak "siyasal olan" vurgusu ve Foucault'nun yeni öznellikler yaratan söylemsel pratiklere ilişkin ısrarı, günümüz egemenliğinin mahiyetini kavramada son derece önemli analitik araçlar olarak işlev görebilir. Bununla birlikte günümüz egemenliği bio-politik olmanın da ötesinde savaşkan bir formda ortaya çıkmaktadır. Barder ve Debrix, bu olguyu "agonal egemenlik" olarak tanımlarlar (Barder ve Debrix, 2008:5). Bu noktada Giorgio Agamben'in katkısı da son derece kritiktir. Zira Agamben, hukuki-kurumsal iktidar ile bio-iktidar arasındaki günümüz keşişmesinin, egemen terörüne ilişkin ağdaş incelemeler tarafından özellikle dikkate alınması gereken bir olgu olduğunu vurgular. Agamben'e göre, bio-politik bedenın bizatihi retimının egemen iktidarın asli etkinliği olduğu bile ne sürülebilir (Agamben, 1998:6).

“Huzurlu toplumsal yaşam şiddet (devlet şiddeti) aracılığıyla devam ettirilir; yani bu huzur, bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki hakimiyetinin bir ifadesi veya etkisidir. Başka bir deyişle, şiddet ile sınıfsal tahakküm aygıtı olarak kavranan devlet birbirinden ayrılamaz: Ezilenlerin gözünden bakıldığında, bir devletin varlığı bile bir şiddet olgusudur (tıpkı Robespierre’nin kralın herhangi bir suç işlediğini ispat etmeye gerek olmadığını, çünkü kralın varlığının bile bizatihi suç, halkın özgürlüğüne karşı işlenen bir cürüm olduğunu söylemesi gibi). Bu bakımdan, ezilenler katında devlete karşı girişilen her şiddet eylemi en temelde “savunma”ya dayanır. Bunu kabul etmezseniz, ister istemez, devleti “normalleştirmiş” ve devletin şiddet eylemlerinin demokratik reformlarla çözülebilecek olumsal aşırılıklardan ibaret olduğunu kabul etmiş olursunuz. İşte bu yüzden, zaman zaman şiddete başvurmak gerekli hale gelse de, şiddetin asla meşru olmadığı şeklindeki o genelgeçer liberal düstur yetersizdir. Radikal ve özgürleştirici bir açıdan bakıldığında, bu formül tersine çevrilmelidir: Ezilenler için, şiddet her zaman meşrudur (çünkü ezilenlerin konumu maruz bırakıldıkları şiddetin sonucudur), ama asla gerekli değildir (düşmana karşı şiddete başvurup başvurmama kararı daima bir strateji meselesi olacaktır)” (Zizek, 2011b:542-543).

Burada Zizek tarafından savunulan marksist şiddet nosyonu, iki temel önermenin altını çizmektedir; birinci önerme, devletin bizatihi varlığının bir şiddet olgusu olduğu iddiasını içerir. İkinci önerme ise, sahici anlamda siyasetin ancak ezilenler tarafından (ezilenlerle ezenleri karşı karşıya getiren temel sınıf mücadelesi bağlamında) yapılabileceğini ifade eder. Ayrıca satır arasında siyaset ile şiddetin ayrıştırılamaz olduğu tezi savunulur,⁶⁵ çünkü ezilenler katında bir şiddet olgusundan ibaret olan (halkın özgürlüğüne karşı bir cürüm niteliğinde olan) devlete karşı girişilen her şiddet eylemi en temelde bir “savunma” mahiyetindedir. Bu siyaset ve şiddet nosyonunun agonistik siyaset ve şiddet kavrayışından farklılığını görmek son derece önemlidir. İlk

⁶⁵ Zizek, bu tezin daha açık bir savunusunu **Gıdıklanan Özne**’de yapar. Zizek’e göre, “Etik olanın siyasetçe askıya alınışı” olarak “şiddetin kabullenilişi”, en hoşgörülü liberal duruşun dahi geçemeyeceği limiti oluşturur. *Etik-olanı, siyasal bir şekilde askıya alacak edimlere “her an hazır oluş”*, “Sol”u tanımlayan temel unsurdur (2007:272-279). Ayrıca bkz. S. Zizek **“Demokrasiden Tanrısız Şiddete”** (2010:104-123).

olarak agonistler, zaman zaman gerekli görölse de şiddetin asla meşru olmadığını savunan liberal düstura sıkı bir biçimde bağlıdır. İkinci olarak ise agonistler, kendi ezilmişliğinde toplumun tümünün ezilmişliğini içeren özgöl bir ezilenler grubunun (proleterya) yerine demokratik alanda tanınma mücadelesi veren kimlikler çoğulluğunu koyar ve sahici anlamda siyasetin ancak bu kimliklerin hegemonik mücadelelerinde müşahhas hale gelebileceğini savunur. Burada terimleri değiştirilmiş de olsa temelde marksist bir şablonun geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür, ancak önemli bir farkla ki, marksizmde sınıf mücadelesinin sahip olduğu konum, çağdaş agonizmde şiddeti kesin bir şekilde gayri meşru addeden demokratik bir reformizm tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Kısacası siyaset ve şiddet meselesine ilişkin olarak agonizm, tıpkı marksizm gibi toplumsalın oluşumundaki siyasal/kurucu şiddeti tanıyan fakat marksizmden farklı olarak bu tanımayı mantıksal sonuçlarına kadar vardırmaktan imtina eden eklektik bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

2. AKIL VE UYUM SORUNU

Çağdaş agonistik politika ile müzakereci demokrasi arasındaki şiddetli polemikte de görüldüğü üzere, agonistler, Mouffe'un "çatışmalı mutabakat" adını verdiği belirli bir konsensüs anlayışına kesin bir bağlılık içinde olsalar da, akılcı ilkelere dayalı prosedürel bir normatif alanın oluşumu üzerinde ısrarla duran müzakereci yaklaşımları çoğunlukla indirgeyici bir biçimde mahkum ederler. Bu indirgeyici yaklaşım öylesine yanıltıcıdır ki, salt agonistik literatür içinden yapılacak semptomatik bir müzakereci demokrasi okumasının, müzakereci demokrasi yanlılarını rasyonel bir konsensüs arayışını her şeyin üstünde tutan, özgürleşmeye kuşkuyla bakan ve neredeyse pozitivist anlamda biçimsel bir rasyonalizme tutkuyla bağlı olan bir dizi kuramcı olarak görmekten kaçınabilmesi neredeyse imkansızdır. Belki de bu şekildeki yanıltıcı bir okumaya bu kadar batmış olunmasının nedeni, çağdaş sorunların tespiti konusunda müzakereci cepheyle şaşırtıcı bir

ortaklık içinde olunmasına karşın çözüm önerileri konusundaki cephesel farklılıkların salt retorik nedenlerle radikalize edilmek istenmesidir. Ne var ki müzakereci demokrasi teorisi üzerinde yapılacak dikkatli bir okuma, kimi agonistik motif ve temalara müzakereci yaklaşımlarda da yer verildiğini, dolayısıyla bir bütün olarak müzakereci düşüncenin karikatürize edilmiş bir rasyonel konsensüs nosyonuna kolaylıkla indirgenemeyeceğini gösterir. Örneğin şu sözlerin Habermas’a ait olması son derece manidardır:

“Birbiriyle çatışma içinde olan ve gelecekte konsensüse varma umudunu vermeyen siyasal çıkar ve değerler için etik söylemlerle sağlanamayacak bir dengelemeye ihtiyaç vardır -pazarlık süreçlerinden çıkacak sonuçlar, bir kültürün kabul edilmiş temel değerlerine aykırı düşmeme koşuluna bağlı olsa bile. *Çekişen çıkarlar arasında kurulması istenen denge, birbirlerine karşılıklı tehditler savurmayı esas alabilecek taraflar arasındaki bir uzlaşmayla gerçekleşir*” (Habermas, 1999:43).

Esasen burada Habermas tarafından tarif edilmekte olan ve “birbirlerine karşılıklı tehditler savurmayı esas alabilecek taraflar arasındaki bir uzlaşma” yoluyla gerçekleşmesi öngörülen denge durumu ile Mouffe’un “çatışmalı mutabakat”ı arasında köklü bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak agonistler, karşılıklı tehdit olasılığı gibi kimi agonistik unsurları pekala içeren müzakereci uzlaşma ve denge retorliğini salt akılcı ilkeler temelinde bir konsensüs arayışı olarak damgalamak ve prosedürel/pratik bir aklın normatif gücünü ve meşruiyetini olumsuzlamak konusunda son derece aceleci davranmaktadırlar. Agonistlerin bu tutumu, zaman zaman adeta akla karşı anti-entelektüel bir saldırı biçimini alır -örneğin aklın katılığına karşı duygu ve tutkuların karar verilemez/tersyüz edici niteliğinin sık sık öne çıkarılması bu saldırının en genel biçimlerinden biridir. Ancak Çiğdem’in ifadesiyle düşünce tarihindeki akıl eleştirilerini ve akıl savunularını tarihin gübreliliğinden çıkarıp tekrar etmenin gerçekte hiçbir yararı olmadığı ve akla karşı varolan anti-entelektüel saldırıları karşılamanın gerçekte bu saldırıları üstlenmekten daha “ahlaki” olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Habermas ve Benhabib’in pratik rasyonellik kaygısını aynen paylaşan Çiğdem’e göre bu konuda yapılacak

şey, akla saldırmak yerine aklın “pratik bir sorun” olarak konulmasına gayret etmektir. Nitekim böylesi bir tavır da şu üç hususu gerektirir:

“1) Aklın tarihsel olarak belirli bir evrensel öznesi yoktur, böyle bir iddia ve talep ancak ideolojik olabilir, tikel çıkarları genel olanlara tercih etmememizi buyurur. Aklın istemi, aklın özerkliğine hasredilemez. Toplumsal konumlanmışlığı (dili, dini, kültürü, sınıfı, cinsiyeti) gözetilmeksizin sadece bireyin özerkliğine bağlanabilir. Özerklik sorumluluk da gerektirir. Her birey biriciktir ve akılda ortak bir isteme sahiptir. Birey sorumlu olsun ya da olmasın, tekil aydınlanmaya varmak için toplumsal konumlanmışlığının üzerine çıkabilecek bir ahlaki itkiye sahip olmalıdır.

2) Aklın metafizik ya da aşkın muhtevasının mutlaklaştırılması ihtiyacı, bir sözde-ihtiyaçtır. Aklın muhtevası ilkin bir datum olarak alınmalı, pratik olarak konulduğunda ise eleştirel bir biçimde olumlanmalı ya da olumsuzlanmalıdır. Çünkü tarih bir “öğrenme süreci” olarak içerisinde toplumsal hayatın bütün sorunlarının (siyasal, toplumsal, etik, felsefi, vb.) normatif olarak betimlenebileceği aklın muhtevasını belirlemektedir. Buna göre aklın hakikat iddiası görelileştirilmelidir. Özne-merkezli akıl da aynı iddiayı seslendirdiğinden, bu iddia söylemsel ve iletişimsel olarak yeniden kurulmalıdır.

3) “İletişimsel akıl” kavramı, pratik akıl kavramından farklıdır. Bir “iyi hayat” garantisi vermez, nesnesine karşı ahlaki bir tavır da takınmaz. Fakat “iyi hayat”ın öğelerinin söylemsel olarak nasıl araştırılacağını göstermeye muktedir” (Çiğdem, 2004:63-64).

Agonistlerin müzakereye kuşkuyla bakmalarının en temel nedenlerinden biri, müzakerenin zengin kimlik farklılıklarının oluşumuna imkan vermeyeceğine, hatta bu farklılıkların yok edilmesine hizmet edeceğine inanmalarındır. Özellikle kamusal aklın birliğine gönderide bulunan Habermasçı ve Rawlsçı retorikle birleştiğinde müzakere, agonistlerce, kimliği erozyona uğratan, farklılıkları tanımayan nötr bir iletişim çıkmazı (Dryzek, 2005:220) olarak kavranır. Nitekim Mouffe, derin farklılığa ölü müzakerenin

değil, duyguların eşlik edeceğini belirtir. Müzakere, duygu ve tutkuların inkarını içeren rasyonalist bir çerçeveye, hem iktidara hizmet eden hem de iktidarı maskeleyen bir konsensüs arayışına bağlıdır. Buna alternatif olarak Mouffe, demokratik siyasal konumların canlı bir şekilde çatışmasını olanaklı kılacak agonistik çoğulculuğu esas alan demokratik bir siyaset öngörüsünde bulunur. Demokratik siyasetin temel görevi tutkuları elimine etmek değil, onları demokratik tasarımlara doğru seferber etmektir (Mouffe, 2000:16). Dryzek'e göre Mouffe, coşkusuz ve rasyonel bir müzakerenin derin farklılıkları besleyemeyeceği iddiasında haklı olabilir, ama onun bizzat müzakere nosyonunu kavramsallaştırma tarzı sorunludur. Müzakereci demokrasi ile de bu denli coşkudan yoksun olmak durumunda değildir. Ayrıca demokrasinin temel görevine ilişkin Mouffe yorumu da, kolektif karar alma süreci hakkında hiçbir şey söylememektedir. Konsensüsü basitçe iktidar için bir kılıf olarak gören bu yorum, bu tutumuyla en azından konsensüsün kararların oluşum sürecindeki rolünü göz ardı etmektedir. Kısacası agonistlerin nazarında "kolektif karar"ın daha ötedeki bir çatışma ya da çekişmeye açık olma anlamının dışında herhangi bir sahici anlamı yok gibidir (Dryzek, 2005:223).

Agonistik çoğulculuk ile müzakereci demokrasi modelinin karşılaştırmalı olarak incelendiği ilgili alt bölümde de değinildiği üzere, agonistler müzakere kavramının sahip olduğu iki farklı anlamı, yani meşruiyet olarak müzakere ile makuliyet olarak müzakereyi özdeş kategoriler olarak görme eğilimindedirler. Halbuki müzakerenin meşrulaştırıcı fonksiyonu ile makuliyet sağlayıcı fonksiyonu birbirine karıştırılmamalıdır. Zira her meşruiyet zeminin aynı zamanda bir makuliyet zemini olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Buna karşılık agonistik cephede, doğrudan makuliyet beklentisinin -meşruiyet sorunundan farklılaştırılmış da olsa- baskıcı bir karaktere sahip olabileceği endişesi hakimdir. Makuliyet beklentisi, iletişimsel bildirimlerin içeriğine ilişkin bir norm olduğuna göre, makul olmadığı sonucuna varılan alternatif iletişim biçimlerinin bastırılması kaçınılmazdır. Bunu önlemenin yollarından biri, makuliyetin iletişim bildirimlerinin içeriğine ilişkin bir norm değil de, tarafların motivasyonu ile ilgili bir norm olduğunu

koyutlamaktır (Young, 2000:16-22). Ancak bunun agonistik kuramdan önemli ölçüde bir uzaklaşmayı içerdiği de gözden kaçırılmamalıdır. Zira ister iletişim bildirimlerinin içeriğiyle isterse de tarafların motivasyonu ile ilgili olsun bizatihi makuliyet beklentisinin kendisi agonistlerce son tahlilde baskıcı bulunmaktadır.

Dryzek'e göre agonistlerin temel sorunu, siyaseti kurumsal boyutuyla değil, daha çok soyut düzlemde kavramalarıdır. Siyasete bu soyut yaklaşım, konsensüsün zorlayıcı niteliği hakkında giderilemez bir kuşkuyu beslemekte ve kolektif kararların oluşum sürecinin önemine karşı kayıtsız bir tutum takınılmasını da beraberinde getirmektedir. Halbuki konsensüsün daha az bütünselleştirici ve zorlayıcı olabileceğinin hesaba katılması gerekir. Ayrıca konsensüsün oluşumunda sadece akılcılık rol almaz; retorik, dedikodu, şaka vb. farklı iletişim formları da rol alabilir. Ancak Dryzek bunun için iletişimin şu parametreleri sağlaması gerektiğini düşünür: İletişim düşünceyi (reflection) teşvik etmeli, baskıcı olmamalı ve bir birey ya da grubun özel deneyimini daha genel bir konum ya da ilkeyle bağlantılandırma yeteneğine sahip olmalıdır.⁶⁶ Dryzek'e göre, bu parametreleri dikkate alan bir agonizm, sahici

⁶⁶ Dryzek son parametreye ilişkin düşüncelerini oldukça kışkırtıcı bir örnek -Bosna'da yaşanan tecavüz ve cinayetlere ilişkin üzücü olaylar- üzerinden anlatmaya çalışır. Agonistik düşünce ile müzakereci demokrasi arasındaki "duygu" polemliğini tüm çıplaklığıyla yansıtmak bakımından bu örnek adeta bir turnosal kâğıdı işlevi görür. Dryzek'e göre, Bosna'da yaşanan tecavüz ve cinayetlere ilişkin üzücü olaylar iki farklı şekilde aktarılabilir. İlki, bir etnik grubun suçu ve yekdiğerinin ihlal edilen masumiyeti bağlamında bir aktarımdır. Dryzek, bu tür bir aktarımın intikamı beslediğini düşünür. Ona göre, aynı olaylar ya da hikâye, tüm etnisitelere uygulanabilecek temel insan haklarının ihlali bağlamında da aktarılabilir ki, bu ikincisi "uzlaşma"yı daha çok sağlayıcıdır (Dryzek, 2005:227-228). Agonistler, uzlaşmayı daha çok sağlayıcı olduğu için Dryzek tarafından benimsenen ve önerilen ikinci aktarımı "tutku yoksunluğu"nın açık bir ifadesi olarak görür. Bu şekildeki bir aktarımın muhtemel agonistik yorumu kabaca şöyledir: "Bir haksızlığı içindeki hınç, hüznün (agony) ve tutkudan arındırılmış bir şekilde ifade etmeye çalıştığımda aslında bana makuliyet kılıfı altında dayatılanı içselleştirmek dışında pek de anlamlı bir şey yapmış sayılmam ve bunun da egemen söylemsel düzene hizmet etmesi gayet mukadderdir. Aslında Bosna'da yaşanan haksızlıkları -tecavüz ve cinayetleri- uzlaşmayı teşvik edici bir kaygıyla hareket ederek çok daha evrensel bir anlatım tarzıyla -örneğin temel insan hakları bağlamında- ifadelendirmeye/aktarmaya çalışmak, yaşanan haksızlıkların vahamet ve agonizmini hafifletmek anlamına gelebilir. Bunun da "tutku"nın ölümünü temenni etmekten başka bir anlamı yoktur. Evrenselin içeriği, tikel alandaki çatışma ilişkilerinin bir görünümüdür. Bu içerik temel insan hakları gibi kimi kılıflar altında ancak sözde bir uzlaşmayı yansıtabilir. Dolayısıyla Bosna'da yaşanan üzücü olaylara ilişkin olarak taraflar arası çatışma olasılıklarının -bunlar şiddet dışındaki bazı istenmeyen formlara bürünse bile- tanınması gerekir." Bu yaklaşımın ardında son derece yalın bir agonistik gerekçe yatmaktadır. Agonistler bize, insanlar arası çatışmaların oldukça derin köklere -hınç, intikam, iktidar savaşı ve libidinal arzu gibi- sahip olduğunu ve bunların sökülüp atılabileceğine ya da giderilebileceğine inanmanın safdillik olduğunu söylerler. Ancak çatışma, hem derin farklılıkları besleyen hem de derin bölünmeleri tetikleyen çelişik bir olgudur. Tutkuyu yaşatmak

bir demokratik iletişime katkı sağlayabilir, ancak demokrasinin karar momentini ihmal eden (ki Dryzek, demokrasinin müzakere ve karar momentlerinin birbirinden ayrıştırılması gereği üzerinde önemle durur) bir agonizmin günümüz dünyasının bölünmüş toplumlarına uygulanması son derece güçtür (Dryzek, 2005:220).

Siyaset ve çatışmanın daha çok soyut düzlemde kavranışının sonuçlarından biri, siyasal çatışmanın gerçek yapısının ve bunun siyasal bütünleşme/birlik süreci üzerindeki etkilerinin yeterince takdir edilememesidir. Bu nokta, Wenman'ın Connolly ve Tully'ye yönelik eleştirilerinin de odak noktasını oluşturur. Connolly'nin agonistik çoğulculuğunun "kendini gerçekleştirme için verilen çeşitli mücadeleler" anlamına geldiğini belirten Wenman, bu siyaset anlayışının uzlaşmaz bir anti-anayasacılığı tesis ettiğini öne sürer. Connolly'nin anarşist eğilimleri, herhangi bir kapsayıcı siyasal bütünleşme mekanizması hakkında ciddi kuşkular doğurur. Wenman'a göre, kendini gerçekleştirme için verilen agonistik mücadeleler, kendi ayakları üzerinde durabilen bir çoğulcu toplumun gerekli unsurunu oluşturabilir. Ne var ki, Connolly, siyasal çatışma ve bütünleşmenin yeterli bir kavrayışına sahip değildir; zira çeşitli halklar arasında kendini gerçekleştirme için verilen kişisel mücadeleler bakımından karşılıklı agonistik saygı davranışının geniş çaplı bir şekilde benimsenişi, karmaşık bir yurttaşlar çoğulluğunu birbirine bağlamak için yeterli bir siyasal mekanizma olmayabilir. Kısacası, "agonistik saygı" ethosunun geniş ölçekli yayılımı, bir yurttaşlar çoğulluğunu bütünleştirmek için yeterli bir siyasal araç olarak görülemez. Wenman, "kültürel tanınma için verilen çok çeşitli mücadeleler" anlamına gelen Tully'nin agonistik çoğulculuğunun da benzer bir zafiyet içinde olduğunu düşünür. Tully'nin post-emperyal "anlaşma" anayasacılığı, özellikle dünyadaki yerli halkların kültürel pratiklerinde adalet tesisine yönelik olarak düşünülmüş bir agonistik diyalogtur. Bu diyalog, kültürel tanınma için mücadele eden farklı halklar arasında vuku bulur. Ne var ki, Tully de siyasal çatışma ve bütünleşmenin yapısını yeterince takdir edememektedir; zira onun anlaşma

intikamın ateşlenmesi anlamına da gelebilir. Bu durumda acaba şu ünlü Nietzscheci paradoksa geri mi dönüyoruz? Kuvvetli düşmanlara sahip olmak iyidir, ama ya bu kişisel mahvımız pahasına oluyorsa?

anayasacılığı da dinamik toplumsal bir çoğulluğu bütünleştirmede yetersiz bir siyasal araç olarak kalmaktadır. Wenman son olarak Mouffe'un çalışmasını değerlendirir. Ona göre, Mouffe'un siyasal bütünleşme sorunu üzerindeki düşünceleri onu yurttaşlıkla ilgili, cumhuriyetçi geleneğin bazı yönleri üzerinde tekrar düşünmeye sevketmiştir. Mouffe, siyasal etkinliği bir tür sembolik özdeşleşme (identification) olarak kavrar. Connolly ve Tully'de olduğunun aksine bu kavrayış, kültürel ve toplumsal bir çeşitlilik dahilinde var olabilecek öteki farklılıklara rağmen kolektif kimlik "yurttaşının" oluşturulmasına olanak tanır (Wenman, 2003:3-15).⁶⁷

Siyasal birliğin hangi ilke ya da değerler temelinde tesis edileceği sorunu, aydınlanmadan günümüze siyasal teorinin en can alıcı sorunlarından biri olmuştur. Aydınlanma ile birlikte siyasal birlik sorunu, her şeyden önce bir "yurttaşlık" sorunu olarak öne çıkmıştır. Siyasal birlik ile yurttaşlık sorunlarının bu içiçeliği, aydınlanma sonrası siyasetin en ayırt edici yönlerinden birini oluşturur. Ne var ki, günümüz postmodern siyaseti, yurttaşlık sorunundan bağımsızlaştırılmış bir "siyasal birlik" ya da "birlikler çoğulluğu" arayışı içindedir. Hatta yurttaşlık nosyonunun ima ettiği bütünselleştirici anlamlar, olası herhangi bir siyasal birlik kavrayışına kuşkuyla bakılmasına neden olmaktadır. Çağdaşı birçok postmodern siyasal kuram ya da pratik gibi agonistik politika da bu postmodern kuşkuculuğun mirasçıları arasında yer alır. Ne var ki, yurttaşlık sorunundan bağımsızlaştırılmış siyasal birlik arayışlarının karşı karşıya bulunduğu güçlükler ortadadır. Şayet aydınlanma öncesi aşkıncılığa geri dönmeyecekse siyasal birliği hangi dünyevi terimlerle kavramsallaştırmak gerekir? İşte Mouffe'un yurttaşlıkla ilgili cumhuriyetçi geleneğin bazı yönlerini kendi agonistik çoğulculuğuyla mezcetmeye yönelik çabasını, kısmen bu soruya verilen bir yanıt olarak değerlendirmek gerekir.

⁶⁷ Wenman, Mouffe'un agonizm ve antagonizma arasında yaptığı ayrımı oldukça yararlı bulur. Özellikle Connolly ve Tully'nin siyasal kavramlarının sınırlarını belirlemek için bu ayrım üzerinde durur. Wenman'a göre, Connolly ve Tully tarafından betimlenen anayasal pratikler, anayasa-altı siyasetin biçimleri olarak yeniden düşünülmelidir. Bunlar Mouffe tarafından ele alınan yarı-cumhuriyetçi anayasal çerçeve tarafından olanaklı hale getirilmiş, (fakat) paylaşılan sembolik alan dahilinde tüketilmiş olan siyaset biçimleridir (Wenman, 2003:15-18).

Siyasal birliğe ilişkin her türlü tanrısal aşkınlığın reddedildiği modern siyasal miras içinde siyasal birliğe ve dolayısıyla yurttaşlığa ilişkin olarak temayüz eden en güçlü iki alternatifin akılcı ve romantik birlik tasavvurları olduğunu görürüz. Denebilir ki, modern siyasal birlik sorunsalı, sözü edilen bu akılcı ve romantik birlik tasavvurlarının kıskacında şekillenmiştir. Akılcı birlik tasavvuruna köklü bir şekilde cephe alan agonistler, romantik birlik tasavvuruna yakınlığı dikkati çeken bazı argümanlar geliştirmişlerdir. Connolly'nin "agonistik saygı ethosu"nun ve de Tully'nin "kültürel halklar arasındaki süregelen diyalog" şeklindeki agonizm kavrayışının siyasal birliğe ilişkin kimi romantik temaları kristalize ettiği aşıkardır. Nitekim bu romantizm, tutkuların diline özel önem atfeden Mouffe'cu yarı-cumhuriyetçi yurttaş nosyonunda çok daha belirgin bir anlatıma kavuşur. Ancak tüm bu romantik gönderimlere rağmen çağdaş agonistik politikanın en özgün yanını, kuşkusuz aydınlanmacı rasyonalizme yönelik radikal eleştirisi oluşturur.

Agonistik politik teori, insan-insan ve insan-doğa ilişkilerini saf/akılcı ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan ve bu saf/akılcı ilkelerin kılavuzluğunda homojen/uyumlu siyasal bir toplumun inşa edilmesini amaçlayan aydınlanmacı/liberal ideolojinin eleştirilmesinde oldukça önemli bir role sahip olmuştur. Özellikle aydınlanmacı/liberal ideolojinin geç dönem tezahürleri olarak neo-liberal toplum ve siyaset kurgularında -örneğin siyasal liberalizmde- yer alan sözde tarafsız, birbiriyle uyumlu ve çelişkilerden arınmış toplumsal norm ve ilişkilerin çatışmacı doğasının ifşa edilmesinde agonistik politikanın eleştirel katkısı son derece kritiktir. Agonistik politika teorisyenleri, akla dayalı bir konsensüs düşünün içerdiği olası risk ve sakıncalar üzerinde ısrarla durarak aslında dikkatimizi farklılıkların giderek derinleşmekte olduğu çoğulcu siyasal bir toplumda birlikte yaşama imkanlarının soruşturulması üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Agonistlerin hakim liberal paradigmaya yönelik güçlü eleştirileri sayesinde ki, hem liberal paradigmanın -iddia olunanın tam aksine- ontolojik varsayımlarla ciddi ölçüde malul olduğu, hem de siyasal liberalizmin varsayıldığı ya da umut edildiği kadar tarafsız, uyumlu ve hoşgörülü olmadığı enikonu aşık hale gelmiştir. Yine çağdaş agonistik eleştiri sayesinde ki, temel insani sorunların nihai

çözümüne kavuşturulduğu kapsayıcı bir siyasal toplum yaratma fikrinin imkansızlığı ve yararsızlığı iyiden iyiye açığa çıkmış ve homojen/kapsayıcı siyasal bir toplum yaratmaya yönelik son derece masum gözükken ütöpik özelemlerin gerçekte umudun tiranlığına giden yolda atılmış adımlardan başka bir anlama sahip olmadığı/olmayabileceği iyice anlaşılır hale gelmiştir. Agonistik politikanın çağdaş siyasal düşünceye sağladığı hayati katkıyı özellikle şu iki noktada özetlemek mümkündür: Kimlik ile farklılık arasındaki paradoksal ilişkinin/ebedi diyaloğun nihai bir karara bağlanamazlığının ima ettiği yaratıcı siyasal içgörü ve özne konumlarının indirgenemez çoğulluğu tarafından harekete geçirilen sonsuz eklemleyici ilişkiler ağının (hegemonya mücadelesi ve toplumun imkansızlığı tasavvurunun) ima ettiği özgürleşme pratiği. Agonistlerce kendi içinde tutarlı bir şekilde savunulan bu iki eleştiri ögesi, çağdaş siyasal düşünceyi derinden etkilemiş ve agonistik eleştirinin radikalizmi sayesinde, çağdaş siyaset teorisinde, siyasetin (politics) yerine siyasal olanın (political) ve de özgürlüğün (freedom) yerine özgürleşmenin (emancipation) tartışıldığı yeni ve canlı bir retorik ön plana çıkmıştır.

Bununla birlikte, yukarıda serdedilen tüm erdemlerine karşın çağdaş agonistler, siyasal alanda tanınması için oldukça yoğun bir çaba sarfettikleri “çatışma” olgusunu, -adeta salt akla dayalı nihai bir düzenin mutlak imkansızlığını vurgulamak istercesine- bu kez ontolojik düzeyde mutlaklaştırma yanlısına sürüklenmişlerdir. Çatışmanın bu şekilde ontolojize edilmesi ve doğallaştırılması aslında olumsuzluğu bir varlık ilkesi olarak kavrayan ve insan ilişkilerinin sürekli mücadele ve yeniden düşünmeye açıklığı üzerinde ısrarla duran agonistik anlayışla bariz bir çelişki içindedir (Johnson, 2007:138). Yine de bunun bir çelişki olup olmadığı agonistlerin bizimle hangi dilde konuştuğuna, yani siyasetin diliyle mi yoksa ontolojinin diliyle mi konuştuğuna bağlıdır. Kuşkusuz daimi çatışma ve olumsuzluk ilkeleri siyasetin diliyle savunulmaktaysa burada bir çelişkinin varlığından söz edilemez, ama aksi durumda bir çelişkinin mevcudiyeti kaçınılmazdır. Siyaset ve ontoloji ayrımının sahteliğini keskin bir şekilde ilan etmiş olmakla, agonistik düşüncenin, burada serdedilen çelişki iddiasını bütünüyle boşa çıkarttığı öne sürülebilir. Ancak yine de herhangi bir yenilenmiş temelci bir

felsefeye başvurmaksızın agon'un kaçınılmazlığının nasıl savunulacağı sorusu ile epistemolojik belirsizliğin (olumsallığın) sonlunun sonsuz içinde "barışçıl" bir biçimde bulunuşundan ziyade sonsuz bir çatışma anlamına geldiğine nasıl karar verildiği sorusu (Milbank, 1987:212) yanıtız kalmaktadır.

Johnson'a göre, çağdaş agonistler (post-Nietzscheçiler), siyasal liberalizmin birçok "tarafsız" kisve altında açığa çıkan dışlayıcı doğasına karşı güçlü savlar geliştirmekte ve siyasal yaşam ve farklılık hakkındaki görüşlerin ontolojik düzeye taşınması gerektiği konusunda ikna edici argümanlar öne sürmektedirler. Dolayısıyla bu düşünürler, ontolojik gerçekliğimizi belirleyen çatışma ve kaos nedeniyle modern çoğulculuğun orta yerindeki bir uyum idealinin artık makul olmadığına inanmaktadırlar. Onların düşüncesinde, farklılık adına liberal hoşgörünün ötesine atılan bir adım, çeşitliliğin orta yerindeki bir birlik umudundan vazgeçilmesi ile koşutluk içindedir. Fakat kaynağını F. Nietzsche ve M. Foucault'dan alan kendi ontolojileri, iktidar, kaos ve çatışmayı o şekilde vurgulamaktadır ki, kendi kabullerinin bir sonucu olarak bu vurgudan, siyasal toplumda uyum veya birlik adına herhangi bir umuttan vazgeçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Agonistler giderek artmakta olan farklılığın tanınmasını ve bu farklılığa saygı gösterilmesini sağlayacak

⁶⁸ Johnson Hristiyan teolojisi içinden geliştirdiği eleştirel bir perspektiften hareketle; hem "birlik" ilkesini esas alan siyasal liberalizmi hem de "çeşitlilik" ilkesini esas alan post-Nietzscheçi siyasal düşünceyi (çağdaş agonizmi), aslen birlikte savunulması ve değerlendirilmesi gereken iki temel ilkeyi gereksiz bir dikatomiye başvurarak birbirleri pahasına savunmakla suçlar. Çeşitlilik adına birlik umudunun terk edilmesi kadar birlik umudu adına çeşitliliğin bastırılması da yanlıştır. Johnson'a göre, birlikte yaşama imkânına dair bir çözüm arayışı için liberal hoşgörü "birlik" arayışını öne çıkarmakta, agonistik farklılık ise çeşitliliğe öncelik vermektedir. Gerçekte bunların her ikisi de bir ilkeyi diğeri pahasına savunmak ve evrensel ile tikel dikatomisini gereksiz aşırılıklara sürüklemek hatasını işlemektedirler. Bu hataya karşılık Johnson, evrensel ile tikel ve birlik ile çeşitlilik arasındaki birbirini tamamlayıcı ilişki konusunda daha yaratıcı bir düşünceye imkân vermesi bakımından Hristiyan teolojisinin siyasal liberalizm veya post-Nietzscheçi siyasal düşünceye alternatif bir ses oluşturabileceğini düşünür (Johnson, 2007:3-6). Bu kapsamda Johnson, doğrudan Hristiyan teolojisinden elde edilecek alternatif bir bakış açısını nihai bir çare olarak sunan şu tarz çıkarımlarda bulunur; "...post-Nietzscheçi, agonistik çoğulcu teorisyenlerce öne sürülen çatışma ontolojisine karşılık Hristiyanlık,...bir ilahi, ebedi bolluk kaynağından gelen, dünyada barış için umut beslememizi sağlayan bir "ontolojik barış" vizyonu sunar. Bize... "şiddetin zorunluluğunu düşünmemeye" olanağı sağlayan (böylesi) bir barış ontolojisi sunmanın yanı sıra Hristiyanlık, çatışmayı düşüşün (olumsal) bir sonucu olarak görerek içinde yaşadığımız trajik durumu da tanır, fakat bu trajik durumu "ontolojize etmek"ten kaçınır" (2007:22). Ayrıca bkz. John Milbank "An Essay Against Secular Order" (1993:411; 1997:25).

derin etik duyarlıkların oluşumunu talep etmekle birlikte, bizzat kendi vizyonlarının talep ettikleri bu ethosu destekleyip desteklemediği ciddi bir şekilde sorgulanmalıdır. Sonuç olarak Johnson, çatışmayı tamamiyle ontolojize etme ve doğallaştırma tutumu içinde olan agonistik kuramcılara Charles T. Mathewes tarafından yöneltilen “bir tür ideal mutlak uyum adına tüm yaratıcı olasılıkları reddetme” (Mathewes, 2001:137) suçlamasının kısmen yerinde bir suçlama olduğunu düşünür (Johnson, 2007:21).

Yine Johnson’a göre, çağdaş agonistik politika, çoğulculuk ile çeşitlilik adına ve uğruna, Benlik ile Öteki, kimlik ile farklılık ve içtekiyle dıştaki arasındaki katı belirlenimlerin ötesine gitmeye çalışarak modern teoride verili olan ikili karşıtlıkların üstesinden gelmeye çabalamaktadır. Ne var ki, uyum ile farklılık, birlik ile çeşitlilik ve evrensel ile tikel arasında gereksiz şekilde katı dikatomiler öngörmekle bu siyasal düşünce, gerçekte söz konusu modern ikiliklerin yerine kendi kurguladığı karşıtlıkları yerleştirmektedir (Johnson, 2007:138). Böylesi bir siyasal kurama yöneltilebilecek belki de en ağır eleştiri, artan kimlik çeşitliliği ya da çoğulcu şartlar altında olumsallık bilincinin yükselişi gibi doğrudan takdir ve teşvik edilen kimi siyasal değer ya da kazanımların dünya nüfusunun önemli bir kısmı için hiç de özgürlükçü/kurtarıcı bir anlam taşıyor oluşudur. Johnson’ın S. Zizek, Michael Hardt ve Antonio Negri’ye atfen kaydettiği üzere, seçkin entelektüel çevreler dışında, melezlik, devingenlik ve olumsallıkta görülen artışlar genellikle travmatik olarak deneyimlenmekte ve buna çoğunlukla acı çekmedeki bir artış eşlik etmektedir (Johnson, 2007:139).

Liberal çoğulcu demokratik bir düzenin tesis edilmesini amaçlayan bir siyasal teori olarak çağdaş agonistik politika, agon’a düzenleyici/pozitif bir anlam yüklemekten kaçınmamaktadır. Örneğin Honig, kendi savunduğu yetenek (virtu) siyasetinin bir yandan birleştirme (consolidation) stratejilerini gün yüzüne çıkarttığını ama öte yandan bu siyasetin kendisinin de bir birleştirme aracı olduğunu teslim eder. Esasen yetenek (virtu) siyaseti ile erdem (virtue) siyaseti arasında kategorik bir ayrım öngörmek oldukça kuşkuludur, zira bir yandan “mücadele etmeyi” diğer yandan ise “karar verme”yi teşvik eden bu unsurlar, siyasal yaşamın birbirini tamamlayan iki

ayrı görünümü, birlikte var olan ve çatışan iki ayrı yönelimdir. Siyaseti bu unsurlardan birine indirgemek, son tahlilde siyasetin yerinden uğratılması anlamına gelir (Honig, 1993:201,205). Dolayısıyla, her ne kadar daimi çatışma nosyonuna sonuna kadar bağlı kalınsa da çeşitlilik içinde birliği güvence altına almak adına bir “agon sınırlandırması”nda (Villa, 1996:99) bulunmak, siyasal gerçeğin gerekli ve kaçınılmaz bir unsuru gibi gözükmeğdir. Agonun sınırlandırılmasının birinci adımı şiddetin tasfiyesi ise, ikinci adım, agon’a (Connolly’de görüldüğü üzere), etik duyarlığa ilişkin öz-farkındalıkların yeşertilmesini içeren kültürel bir ethos anlamı yüklemektir. Çağdaş agonistik politikanın hemen tüm temsilcilerinde, kimlikler arasında oluşabilecek yıkıcı bölünme ve çatışmaların giderilmesini/yatıştırılmasını arzu eden ortak bir dil vardır. Bu dil (Tully’de görüldüğü gibi) bir yandan açık bir şekilde kültürel çeşitliliğin korunmasını amaçlamakta, bir yandan da kültürel çeşitliliğe tehdit oluşturabilecek yıkıcı çatışmaların yatışmasını gizliden gizliye arzu etmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere, burada çağdaş agonistik politika, “agon’a, son tahlilde agon’u ortadan kaldıracak ya da onu evcilleştirecek olumlu bir işlev gördürmek” şeklinde bir paradoksla maluldür. Buna göre, paradoksal doğası sık sık takdis edilen (Honig, 1993:72) bu şekildeki bir “agon”, insan ilişkilerindeki tüm yaratıcı potansiyelin açığa çıkmasını sağlayan bir işleve sahip olacak ve bu yöndeki nihai ereğine de ancak kendi kendini tasfiye ederek erişebilecektir. Kalyvas, burada işaret edilen paradoksun, aslında “kaybetme ve kazanma mantığına bağlı ve açıkça narsistik bir anlamı olan antik agona” aykırı bir agon kavramsallaştırmasından ileri geldiğini düşünür. Ona göre agonun postmodern yorumcuları, agonu klasik narsistik anlamından uzaklaştırarak kazanma-kaybetme, zafer-yenilgi ve acı-hüzün mantığından yoksun bir agon anlayışı geliştirmişlerdir.⁶⁹ Böylece adeta kimsenin kazanmadığı, dolayısıyla

⁶⁹ Kalyvas, tutku ve duyguların siyasetteki rolü ve önemini doğrudan tartışma konusu yapan Mouffe’un bu konuda bir istisna olduğunu özellikle belirtir. Ona göre, Mouffe’un pragmatik ve realist çoğulcu demokrasi kuramı, antik agonun narsistik içeriğine sadık bir şekilde kimlik oluşumunun libidinal güçleri hakkında önemli bir farkındalık sergileyerek klasik demokratik agonizme önemli ölçüde yaklaşır (Kalyvas, 2009:36). Ancak aşağıda tartışılacağı üzere, Kalyvas’ın olumlu bulduğu Mouffe’cu libidinal güçler hakkındaki farkındalık, libidonun öz-yıkım niteliğini hesaba katmayan ciddi bir eksiklikle maluldür.

kimsenin kaybetmediği, sonuç olarak ise gerçekte herkesin kazandığı postmodern bir kurgu içinde, yenilgi deneyiminin kendisi antik agon tarafından yaratılan bütün o utanma ve aşağılama, damgalama ve dışlama duygularıyla birlikte demokratik agon tasavvurundan bertaraf edilmiştir. Yine böylelikle sembolik hazları, libidinal yatırımı ve yurttaşlığa ilişkin karşılıklarıyla klasik agonda içerilen tüm o zengin çağrışımlar ve özellikle de narsistik güdülenimin itici gücünü oluşturan zafere ve kazanmaya yönelik köklü motivasyon yok edilmiştir (Kalyvas, 2009:33-34).

Çatışmaya olumlu bir anlam yüklenmesinin gerisinde belirli bir pragmatik mantık gizlidir: Birbiriyle çekişme içinde olanları birbirine bağlayarak birleştireceği ve çatışan kimlikler arasında karşılıklı saygının yerleşmesini sağlayacağı için çatışma aslında herkesin iyiliğine ve yararınadır. Kalyvas, bunun ispatlanmayı bekleyen bir varsayım olduğunu belirtir ve şu kritik soruyu sorar: “Çatışmanın, kimlikleri, -özellikle daha güçlü kimliklerle karşılaşıldığı zaman- kendi görüş, değer ve yaşam tarzlarını savunmak amacıyla kendi içlerine kapanmaları şeklindeki varoluşsal bir korunmaya sürüklemek yerine ötekiliğe karşı daha duyarlı ve saygılı kılacağını garanti eden nedir?” Tıpkı Wenman gibi Kalyvas da, uzlaşmazlık ve mücadelenin, kolektif kimliklerin başkalarıyla neyi paylaşmadıklarını ve kendilerini hasımlarından ayıran hususi inanç ve dünya görüşlerinin ne olduğunu daha iyi kavramalarını sağlayarak farklılıkların daha da çok vurgulanmasına yol açabileceğini düşünür. Aynı şekilde agonizm kapsamadan ziyade dışlamayı da -ya da hoşgörüsüzlüğü de- teşvik edebilir. Dolayısıyla çatışmanın, etik ve kültürel farklılıkların kapsanmasını ve bunlar için saygı duyulmasını teşvik ederek grup kimliklerinin durağanlığını nasıl yerinden uğrattığı ve bu durağanlığa nasıl meydan okunduğu çok açık değildir. Siyasallaşma kutuplaşmaya, siyasal mücadelelerin polemik açıdan bölünmesine, düşmanlık ve saldırganlığa ve son olarak da hizipleşme ve şiddetli ayrışmaya neden olabilir (Kalyvas, 2009:34; Wenman, 2003:18-20; Schlosberg, 2006:151).

Gerçekten de çatışmanın herkes için iyi ya da yararlı sonuçlar doğuracak olumlu bir işleve sahip olduğu tezi, her zaman tutarlı bir şekilde

savunulamayacak bir tezdır. Bu konuda Mouffe'un yaptığı gibi, agonistik realiteyi tanıyan demokratik kurumların libidonun yıkıcı gücünü törpüleyen bir işleve sahip olacağını öngörmek (Mouffe, 2010a:35) anlamlı olabilir, ancak aynı libidinal güçlerin demokratik kurumların doğrudan kendisini de tehdit edebileceği, dolayısıyla agon'dan daima iyi ve yararlı şeyler beklemenin kendi içinde tutarsız olduğu unutulmamalıdır. Denebilir ki, insan doğası ve de topluma dair kesin bir antropolojik ya da sosyolojik çıkarıma dayanmadığı sürece çatışmanın olumlu bir işleve sahip olduğu tezi sorgulamaya açık bir tez olarak kalmaya devam edecektir. Her ne kadar Mouffe diğer çağdaş agonistlerden farklı olarak libidonun yıkıcı gücünü tanıyan gerçekçi bir agonizm düşüncesi ortaya koysa da, aynı libidonun sadece ötekine karşı değil, aynı zamanda kendi özüne karşı da bir yıkıcılık sergileyebileceğini gözden kaçırmaktadır. Kalyvas'ın da kısmen işaret ettiği üzere, agon'un sadece ötekine karşı değil, kendi özüne karşı da işleyebilecek yıkıcı (narsistik) bir yönü vardır. Bu nedenledir ki, evcilleştirilmiş (Kalyvas'ın deyiimiyle de-helenize edilmiş ya da antik Narsisus'tan arındırılmış) bir agon tasavvuruna sahip olunmadığı sürece agonun pozitif içerimlerine daima kuşkuyla yaklaşılmaları gerekmektedir.

Libidonun öz-yıkımcı gücü hakkında belirli bir körlük içinde olan ve agona salt pragmatik gerekçelerle olumlu bir anlam yükleme çabasında olan Mouffeçu yaklaşım, aslında insanlar arasındaki ihtilaf ve rekabeti daha büyük bir iyinin açığa çıkmasının bir aracı olarak gören (günümüz kapitalist ethosunun da temelini oluşturan) erken dönem liberal pragmatizmin yenilenmiş bir versiyonuna tekabül etmektedir. Liberal ekonomi modelinde geçen "rekabet" terimini "çatışma" terimiyle, "çıkar" terimini de "iktidar" terimiyle yer değiştirdiğimizde Mouffeçu pragmatik agon tasavvuruna dair genel bir fikir edinmek oldukça kolaylaşır. Tıpkı her biri kendi "çıkarı" peşinde koşan bireylerden oluşan "rekabetçi" bir toplumda ekonomik dengenin ergeç oluşacağı öngörüsünde bulunan liberal ekonomi savunucuları gibi Mouffe da her biri kendi "iktidar" alanını genişletme arayışında olan farklı kimliklerden oluşan "çatışmacı" bir toplumda demokratik bir dengenin oluşmasını beklemektedir. Yine Mouffeçu bakış açısından şu süreç adeta kaçınılmaz

görülmektedir: Bireysel ve toplumsal gelişmeye katkısı olmadığı deneyimlerle anlaşılacak olan antagonistik çatışma ilişkileri, yerlerini zamanla bu katkıyı daha çok sağlama imkânı olan agonistik çatışma ilişkilerine bırakacaktır. Agonistik ilişkilerin ileri biçimleri bugünden kestirilemez olsa da, libido ve iktidarın silinemez damgasını taşıyan insanlar arası (siyasal) ilişkileri rasyonel bir konsensüs temelinde sabitleştirmeye çalışmak (dolayısıyla insanları çatışmadan alıkoymaya çalışmak) elde edilebilecek yararların tümünden yitirilmesine yol açacaktır. Bu pragmatik mantıktaki temel sorunlardan biri, yukarıda da değinildiği üzere, iktidar arayışını tetikleyen libidinal arzunun nihai ereğinin insani ve toplumsal kapasitenin zenginleşmesi olduğu şeklindeki pozitif libido yorumunu hiç bir şekilde sorgulamamasıdır.⁷⁰ Bunun yanı sıra, agon'a ilişkin bu pragmatik mantığın gelecekteki agonistik yararları umarak bugünkü kıyıcı antagonizmaları meşru ve yararlı görmek gibi son derece tehlikeli bir yönünün de bulunabileceği asla gözden kaçırılmamalıdır.

Agon'a pozitif bir anlam ya da işlev yüklenmesinin doğal sonuçlarından biri, agonistik bir demokraside agonistik ilişkilerin tabi olacağı yasal ve kurumsal çerçevenin nasıl olması/işlemesi gerektiğine karar vermektir. Öyle görünüyor ki, belirli bir konsensüs anlayışını icbar edici bir anlam taşıyabilecek her türlü kurumsal ve normatif gereklilikten uzak durma kaygısının bir gereği olarak ve de karar verilemezlik, olumsuzluk ve belirsizlik gibi kilit agonistik ilkelere duyulan sıkı bağlılığın doğal bir sonucu olarak çağdaş agonistik politika, normatif bir agonistik demokrasi modeli geliştirilmesine yönelik ciddi bir çaba içine girmemiştir.⁷¹ Dolayısıyla agonistik

⁷⁰ Çağdaş agonistik tasavvur, libidinal güçlerin engelsiz bir şekilde açığa çıkışına olanak tanıyan bir siyaset yorumuna derinden bağlıdır. Bu tasavvur bir bakıma libidinal güçlerin hazzı bir yorumuyla Nietzscheci yaşam ve istencin olumlanması temasının özel bir bileşimini yansıtır. Libidinal arzunun hazzın ötesindeki negatif içerimlerinin ihmal edilmesinin dışında Mouffe'cu agonistik siyasetin başka bir açmazı, siyasal olanın Nietzscheci "etki"ye açık gürültülü dünyasının ötesinde çileci bir siyasal etkinlik biçimini anlamlı ve olanaklı bulmamasıdır. Bu durum şu kritik soruyu gündeme getirir: Libidinal hazzın ve Nietzscheci yaşam ve istenç olumlamasının bir anlatımı olan bir agon yorumuna katılmayan bir çilecinin agonistik bir demokrasideki konumu ne olacaktır? Bununla yakından ilişkili olan başka bir kritik soru şudur: Agon'un münzevi, pasifist ya da dingin bir dışavurumu mümkün müdür?

⁷¹ Modern anayasacılıkla kültürel çeşitliliği bağdaştırma kaygısında olan Tully'i nispeten bu tespitin dışında tutmak mümkündür. Zira Tully, agonizmi savunan çağdaş düşünürler içinde agonistik bir demokraside normatif ve kurumsal çerçevenin oluşumu meselesi üzerinde en çok kafa yoran isim olmuştur. Aşağıda göreceğimiz üzere Kalyvas, postmodernlerin -Tully hariç- agonizm anlayışında bir

ilişkilerin yasal ve kurumsal çerçevesini çizecek ayrıntılı bir normatif alan tartışmasından yoksunluk, çağdaş agonistik kuramın en önemli zafiyetlerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Kalyvas'a göre çağdaş agonistler, bu açıdan da klasik agon teori ve pratiğinden bir sapma içindedir.⁷² Nitekim postmodern agon yorumcularının aksine agon'daki narsistik yönü hakkıyla tanıyan ve bunun yıkıcı sonuçları hakkında endişe duyan klasikler, karşı-narsistik bir yasal çerçeve geliştirme çabasına girişmişlerdir. Halbuki temelde pozitif bir siyasal çekişme ve kamusal mücadele anlayışına bağlı olan postmodernler, böylesi bir kurumsal hayalgücünü sergilemekten büsbütün uzak kalmışlardır. Postmodernlerin agon tasavvurundaki bariz kurumsal ve yasal eksiklik aslen buradan kaynaklanmaktadır. Daha çok soyut bir söylem benimsemekle postmodernler, siyasal gerçekliği ve kurumsal tasarımın zorluklarını felsefi spekülasyona bağımlı kılmışlardır. Tüm bunların sonucu; agonal demokrasinin kurumsallaştırılmasının gerçekleşmemiş bir vaad olarak kalmasıdır (Kalyvas, 2009:34).

Agonistik kurama yönelik kurumsal ve yasal çerçevedeki yoksunluk eleştirisi David Owen tarafından da paylaşılır. Owen'a göre "siyasal agonizm", siyaseti çoğulcu bir biçimde kavramaktan daha fazlasını yapmalı ve sayılan şu dört unsuru içeren normatif bir yönelim edinmelidir. Birincisi, siyasal uzlaşmazlığın adaletin ilkelerine kadar sirayet edebileceğini ve dolayısıyla ortaklaşa kararların alınması gerektiğini dikkate almalıdır. İkincisi, agonu, yurttaşlığın sivil bir statü ya da görev olarak değil de sivil bir etkinlik olarak anlaşıldığı siyasal bir dışavurum alanı olarak kavramalıdır. Üçüncüsü, siyasal aidiyetin en doğru şekilde anlaşılmasının çakışan bir konsensüsün ürünü olan siyasal bir adalet kavramı ile değil de sivil etkinliğe katılımın, yani sivil özgürlüğün kullanımının yan ürünü olan bir siyasal aidiyet kavramsallaştırmasıyla mümkün olduğunu dikkate almalıdır. Ve son olarak

tür kurumsal ve yasal yetersizliğin hep var olageldiğini özellikle vurgular. Bu normatif açığı kapatmaya yönelik en önemli çalışmalardan biri, Andrew Schaap'ın editörlüğünde hazırlanan **Law and Agonistic Politics** (2009) adlı kitaptır. Kitaba katkıda bulunan yazarların hemen hepsi agonizmle yakından ilişkilidir ve agonizme yönelik eleştirileri daha çok "içerden" bir eleştiri niteliği taşır.

⁷² Kalyvas'ın bu düşüncesini destekleyen önemli bir çalışma için bkz. Jennifer M. Gagnon'un "**Agonistic Politics, Contest, and the Oresteia**" (2009) adlı çalışması.

dördüncüsü, sivil erdemlerin ancak sivil etkinlik içinde ve aracılığıyla gelişip serpileceği, özellikle de müzakerenin -konuşmadaki otoritenin kimin, kime karşı ve ne hakkında konuştuğuna ilişkin sorundan bütünüyle ayırt edilebilir olmadığı- *retorik bir konuşma* olduğu hesaba katılmalıdır (Owen, 2009:71). Öte yandan Norval da agonistik teoride normatif sorunların geri planda kalmasını siyasal olanla siyaset arasında yapılan fazlasıyla keskin ayrıma bağlar. Norval'a göre siyasal olanla siyaset arasında yapılan keskin ayrım, ilkinin savunulması adına ikincisinin değersiz görülmesine yol açmış ve bu da süregelen demokratik siyasetin yeterince analiz edilmemesi ve incelenmemesiyle sonuçlanmıştır (Norval, 2007:11-12). Örneğin radikal kurucu bir demokrasi yaklaşımı geliştirilmesi bakımından Habermas'tan daha "iyimser" bir konumda bulunan Laclau ve Mouffe, görüşlerini demokratik süreçlerin oluşum ve kurumsallaşma sorunu doğrultusunda geliştirmemişlerdir. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe'un temsil ettiği hegemonik siyaset anlayışı, hem demokratik bir bağlamda öznelliğin mahiyeti hakkındaki hem de kararların ve tartışmanın doğası hakkındaki teorik yaklaşımını derinleştirme ihtiyacı içindedir (Norval, 2007:52-53).⁷³

3. DAHİL EDİLENLER VE DIŞLANANLAR

Yasal ve kurumsal çerçevenin oluşum ve işleyişine ışık tutacak ayrıntılı bir agonistik demokrasi modeli elimizde mevcut olmasa da, agonistlerin böylesi bir model beklentisini büyük ölçüde boşa çıkartacak yeniden kurgulamaya açık, oyuncu bir demokratik siyaset kavrayışına sahip oldukları açıktır. Derridacı "kurucu dışsal" nosyonu ile Wittgensteinci "oyun" temasının özel bir bileşimini yansıtan bu demokratik siyaset kavrayışında,

⁷³ Norval, post-yapısalcı yaklaşımın iki temel eksiği olduğunu belirtir -ki bunlar aynı zamanda Habermasçı müzakereci demokrasi modelinin üstünlük noktalarını oluşturmaktadır. Eksikliklerden ilki, genel olarak toplumsal yaşamı özel olarak ise demokrasiyi oluşturan bir şey olarak uzlaşmazlık üzerindeki ontolojik vurgudur. İkincisi ise, demokratik düzenlemelerin kurumsallaştırılması ihtiyacına yeterli ilginin gösterilmemesidir. Norval'a göre, post-yapısalcı yaklaşımın bu iki eksiği birbiriyle ilişkisiz değildir. Gerçekte ikincisi, zorunlu olmamakla birlikte birincisinin doğrudan sonucudur. Demokratik düzenlemelerin kurumsallaştırılması konusunda sergilenen yetersiz ilgi, uzlaşmazlık vurgusunun ontolojik düzeyden ontik düzeye taşınmasından ileri gelir (Norval, 2007:54).

kimlikle farklılık arasında çözülemez bir paradoks olduğu ve her benlik tanımının mutlaka dışarda bırakılan, olumsuzlanan (düşman veya hasım) bir öteki tanımını içerdiği özellikle vurgulanır. Bu tespit, agonizmi esas alan demokratik bir düzenin/kimliğin “kurucu dışsal”ının ne ya da kim olduğu sorusunu akla getirir. Agonizm de bir kimlik tanımı olduğuna göre, bunun da mutlaka dışarda bıraktığı, olumsuzladığı bir “öteki”si var olmalıdır. Öyle anlaşıyor ki bu “agonal öteki”, en basit ifadeyle agonizmi benimsemeyen, olası bir agonistik demokrasiye karşı “düşman” ya da “hasım” konumunda olanlardır. Agonistler, sözü edilen bu agonal öteki hakkında ikircikli bir tutum içindedir. Bir yandan demokratik oyunun kurallarını benimsemeyenlerin de demokratik oyunun bir parçası olduğu öne sürülür, diğer yandan ise demokratik bir toplumun temel kurumlarını sorgulayanların meşru hasımlar olarak görülemeyeceğini ifade eden Mouffe örneğinde olduğu gibi oyunun kurallarını benimsemeyenlerin demokratik oyundan dışlanması gerektiği ima edilir.⁷⁴ Birinci tutum, agonistik oyunun kurallarının benimsenmeyişinde açığa çıkan radikalizmi, oyunun kuralları dahilindeki (uzlaşmazlık, mücadele ya da meydan okuma gibi) herhangi bir agonistik biçim ya da etkinlikle eşitlemeye çalışarak sınırları oldukça belirsiz bir oyun tanımlamasının içine sürüklenmektedir. Bizzat oyun kavramının altını oyma riski taşıyan böylesi bir kavrayışın en önemli sakıncası, kurallara meydan okumada açığa çıkan (antagonistik) radikalizmi agonun rutin ve alışıldık biçimlerine indirgemesidir. Daha da kötüsü, bu kavrayışın her türlü radikalizmin tasfiye edildiği neo-

⁷⁴ Agonistik bir siyasal topluluğun “dışarıda olanlarla”, “yabancılarla” yani bu topluluğun üyesi olmayanlarla ilişkisi agonistik kuramda yetkinlikle ele alınmış bir mesele değildir. Çağdaş agonistik kuramın bu konudaki zafiyetine dikkat çeken Nathalie Karagiannis ve Peter Wagner, (agonistik) siyasal bir topluluğun yabancılarla nasıl bir ilişki kurması gerektiğini anlatmak üzere kendi özgül “synagonism” kavramlarını geliştirirler. Agonizme ilişkin Antik Yunan kavrayışını yeniden yorumlayarak bu kavramı, kentin yararı için üstünlük elde etmek üzere bir kimsenin diğer bir kimseyle saygılı mücadelesi olarak tanımlarlar. Mouffe’un agonizminde yer alan siyasal topluluğun kurucu bir unsuru olarak dışlama varsayımının aksine “synagonism”, belirli bir siyasal topluluğa üye olanlarla üye olmayanlar arasındaki siyasal ve toplumsal ilişkileri anlamak için toplumsal dahil etme veya *philoxenia* (yabancı sevgisi) ilkesinden hareket eder (Karagiannis ve Wagner, 2009:147-162). B. Honig, **Democracy and the Foreigner**’da demokrasi ile yabancı arasındaki ilişkinin salt yurttaşlık sorunu çerçevesinde ele alınışının kısırlığına işaret eder. Günümüzde de hâkimiyetini sürdüren geleneksel anlayış, yabancıyı siyasal/toplumsal bütünlüğü tehdit eden biri olarak algılar. Yabancılık her şeyden önce bir sorun oluşturur. Hâlbuki Honig’e göre yabancıya ve yabancılığa ilişkin olarak sorulması gereken doğru soru, “Yabancılık sorununu nasıl çözebiliriz?” değil, “Yabancılık bizim için hangi sorunları çözüme kavuşturur?” olmalıdır (Honig, 2001:1-4).

liberal demokratik bir düzenin meşrulaştırılmasında son derece etkili bir araç olarak işlev görebilmesidir. Oyunun kurallarını benimsemeyenlerin oyundan dışlanması gerektiğini ima eden ikinci tutum, kuşkusuz birincisine göre kendi içinde daha tutarlıdır. Ancak bu tutum da savunucularını kuramsal açıdan başka bir çelişkiye sürüklemektedir. Nitekim agonistik demokrasi oyununun kurallarını benimsemeyenler, tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi bu oyundan dışlanacaksa, bu oyunun agonistik demokrasi olarak adlandırılıp adlandırılmamasının pek de bir anlamı kalmayacaktır.

Agonistler demokratik oyunun kurallarını benimseyenler ile benimsemeyenler arasındaki antagonistik ayrımı bir tür meselesi olarak değil de bir derece meselesi olarak görme eğilimindedirler. Buna göre, agonistik bir düzen ile bu düzenin dışarıda bıraktıkları (remainders) ve kapsamına dahil edemedikleri (excesses) arasındaki antagonistik ilişkiyi her şeye rağmen kuralları sürekli yenilenmekte olan aynı oyunun terimleri içinde anlamlandırmak gerekir. Siyaseti, oyuna katılanların süreç içinde kuralları birlikte değiştirmeye karar verdikleri bir oyun olarak kavrayan Tully'nin konumu (Tully, 1999:170; 2000:469; 2001:30) bu anlayışın açık bir örneğini sunar. Ancak Wenman'ın da işaret ettiği üzere, kuralların süreç içersinde değiştirilebilmesine yönelik agonistik özgürlükler mutlak olmadığına göre, şayet herhangi bir yurttaş ya da bir yurttaş grubu, artık aynı oyunun oynanmadığını açıkça ortaya koyacak şekilde bir kural değişimi talebinde bulunur ve bunu gerçekleştirirse ne olur? Yine benzer şekilde şayet Tully'nin karşılıklılık (reciprocity) ilkesinin içkin kurallarının bir gereği olarak yurttaşlar, muhatablarının seslerini içmeye son verir ve bunun yerine muhatablarına yönelik açık bir saldırganlık ve şiddet politikası sergilemeye başlarsa ne olur? (Wenman, 2003:13-14). Yurttaşların, karşılıklılık ilkesini ideal şekilde içselleştirmelerini beklemenin dışında aslında bu soruların tutarlı bir yanıtını bulmak mümkün değildir. Belki de bunun dışında olası tek yanıt, meseleyi yine aynı oyunun terimleri içinde değerlendirmenin gerekliliği ve kaçınılmazlığı üzerinde durmaktır. Oyuna dahil edilenlerle oyundan dışlananlar arasındaki ayrımı bir derece meselesi olarak görmek konusunda ısrar eden böylesi bir yaklaşımın, söz konusu ayrımı pay sahibi olanlarla

olmayanlar arasındaki türsel/kökensel ayrım (Ranciere, 2007:144-147) ışığında anlamlandıran Ranciereci siyaset anlayışıyla bağdaşmazlığı ortadadır. Hatırlanacağı üzere, “polis” ile “politika” arasında kesin bir ayrım yapan ve siyasetin kesin bir şekilde var olmasını bir cemaatin hâlihazırda var olduğuna ve herkesi çoktan içerdiğine ilişkin tanıklığın yanlış olduğunun ifşa edilmesine bağlayan Ranciereci siyaset anlayışı antagonistik uyumsuzluğu (disagreement) siyasal mantığın tam merkezinde görür.⁷⁵ Dolayısıyla Ranciereci perspektiften bakıldığında, antagonizmanın agonistik saygı, karşılıklılık ilkesi gibi agonistik terimlerle ifade edilebileceğini öngörmek ya da bu antagonizmanın agonizme dönüştürülmesini umut etmek siyasetin tasfiyesini umut etmekle neredeyse aynı anlama sahiptir.

Agonistler, siyasetin tasfiyesini umut etmeye en yakın duran şeyin insanların uzlaşmalarını beklemek olduğunu öne sürerken son derece güçlü bir konumu savunurlar, ancak agonizmi benimseyenlerle benimsemeyenler arasındaki uzlaşmazlığı yumuşatmaya yönelik tartışmalı gayretleri -örneğin asgari düzeyde bir norm olarak herkesin kendi görüşlerinin tartışılabilirliğini benimsemesi gerekliliği bu gayretin somut ifadelerinden biridir- kendi kuramlarının da içinde yer aldığı antagonistik ilişkiler evrenin bir parçasını oluşturmaya devam eder. Arroyo, Connolly’nin agonistik çoğulculuğuna yönelik eleştirisinde bu agonistik “biz” yaratma girişimini farklı bir açıdan ele alır. Arroyo’ya göre Connolly’nin liberalizmi, çoğunlukla üstü kapalı olarak fakat bazen de açıkça, agonistik saygı diyaloglarına katılma konusunda -katılım şartı olumsuzluk dilinin benimsenmesi olan- bir isteklilik varsayımında bulunur: kişilerden seçimlik müdahalelerle sınırlı tartışmalar düzenlemelerini talep eder; katılımcıların geçmişlerinden, kendi hikayelerinden ve özne

⁷⁵ Ranciere, siyasal olanı, aynı türden iki sürecin karşılaşması olarak kavrar. Birincisi, hükümet sürecidir. Bu süreç, cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı yatar. Ranciere, bu süreci “polis” olarak adlandırır. Siyasal olanı oluşturan ikinci süreç eşitlik sürecidir. Bu süreç ise, herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Ranciere, bu oyunu anlatacak en uygun ifadenin “özgürleşme” olduğunu vurgular. Ranciere için siyasal olan, politika (siyaset) ile polisin (düzenin) bir haksızlığın, bir zararın ele alınışında karşılaşmalarıdır. Buradan şu önemli sonuç çıkar: “siyaset, bir cemaat ilkesinin, yasasının ya da “has özeliğinin” edimselleşmesi değildir. Siyasetin *arkhe*’si yoktur. Siyaset, kelimenin gerçek anlamıyla anarşiktir. Bizzat *demokrasi* adı buna işaret eder” (Ranciere, 2007:72).

konumlarından bağımsız olarak görüşlerinin tartışılabilirliğini -bunların ne ölçüde esaslı addedildiklerinin bir önemi yoktur- kabul etmelerini ve belki de sadece prensipte de olsa “birlikte gülmelerini” ister. Ancak bu söylemin nihai etkisi, Connolly tarafından savunulan söz dağarını (olumsallık ve tartışılabilirlik sözlüğünü) benimsemeyen alternatif konuşma türü ve deyimlerinin sadece nötralize edilmesi değildir, aynı zamanda geçmişteki acıları için mukabil bir telafi talep eden ve kendi kaygılarını tartışılabilir bir şekilde dile getirmeyi reddeden tarihsel olarak oluşmuş farklı konuşma türlerinin de susturulmasıdır (Arroyo, 2004:11). Connolly’nin agonistik çoğulculuğuna ilişkin olarak Wenman da benzer bir eleştirel noktaya değinir. Wenman’a göre, Connolly yanlış bir şekilde, içinde mücadele, tartışma ve anlaşmanın olgunlaştığı kamusal ethosun bir çapaya gereksinimi olmadığına inanır. Bu açık naiflik, Connolly’nin siyasal boyutuna ilişkin yetersiz kavrayışından ileri gelir. Kendini gerçekleştirmeye yönelik alternatif mücadeleler arasındaki rekabetin kendi kurucu agonizm modelinin öngördüğünden çok daha yıkıcı bir biçim alabileceğinin farkında olmasına rağmen Connolly, diğer şeylerin arasından sadece etnik temizliği, zorla dayatılan heteroseksüelliği ve suç ve sapkınlık konusundaki ırk ayrımcılığını çağdaş toplumlardaki temelcilik örnekleri olarak seçip ayırır. Nitekim Connolly, temelcilik sorununa ilişkin olarak şu şekilde bir çözüm önerisi geliştirir: Bu konuda gereksinim duyulan yegane şey, temelcinin içsel ahlaki düzene ilişkin iddialarının tartışılabilirliğini kabul etmesi ve bu kabul ışığında gündemini geliştirmede öz-kısıtlamaları benimsemesidir. Ne var ki Wenman’a göre, ne kadar iyimser olursa olun “agonistik karşılıklılığa” davetin son tahlilde açıkça reddedilebileceğine ilişkin öngörüsüyle Connolly, kuramsal yaklaşımının sıfır noktasına varmış olur. Zira, kurucu agonizme davet reddedildiğinde ne yapılması gerektiği konusunda Connolly basitçe sessiz kalmaktadır (Wenman, 2003:9-10). Wenman’ın da işaret ettiği üzere, bu sessizliğin gerçek nedeni, Connolly’nin agonistik çoğulculuk ve temelciliğin mutlak bir dışlama ilişkisi -fiziksel olarak olmasa bile sembolik ve yasal olarak- dahilinde konumlanması gerektiğini tam olarak takdir edememesidir. Halbuki, agonistik çoğulculuk ile temelcilik arasındaki ilişki açık bir

antagonizma ilişkisidir. Kuşkusuz Connolly'yi bu antagonistik ilişkiyi görmekten kalıcı bir şekilde men eden en önemli husus, tüm antagonizmaların ortadan kalkacağına dair gizli liberal umudu muhafaza etmekten tam olarak kaçınamayışıdır.

Dahil edilenler (agonu benimseyenler) ile dışlananlar (agonu benimsemeyenler) arasındaki antagonistik ayrımı, “siyasal olan” ve “siyaset” arasındaki meşhur ayrım üzerinden bir yeniden okumaya tabi tutmak, oldukça kışkırtıcı anlamlara sahip olabilir. Laclau ve Mouffe’un Lefort’tan ilham alarak savundukları şekliyle, “siyasal olan”, toplumun kurucu unsuru olarak görülen antagonizma boyutuna, “siyaset” ise, “siyasal olan”ın neden olduğu çatışmalar bağlamında toplumsal yaşamı olanaklı kılan pratikler ve kurumlar kümesine (düzene) tekabül eder. Burada cevaplanmayı bekleyen kışkırtıcı soru şudur: Agonu benimseyenler ile benimsemeyenler arasındaki antagonizma acaba “siyasal olan”ın mı yoksa “siyaset”in mi bir tezahürüdür? Tutarlı olmak adına kuşkusuz agonistler bunun “siyasal olan”ın bir tezahürü olduğunu öne süreceklerdir. Ancak her türlü antagonistik çatışma ilişkisinin “siyasal olan”a içkin olduğu veri alındığında, agonu benimseyenler ile benimsemeyenler arasında sözde kurucu nitelikte fazladan bir ayrıma gitmenin tutarsızlığı ortadadır. Kuşkusuz belirli bir “siyaset” kavrayışını savunmak ve belirli bir demokrasi modelini hayata geçirmek adına agonistlerin, tıpkı herhangi bir siyasal düşüncenin savunulmasında olduğu gibi böylesi bir ayrım yapmaktan geri duramayacağı söylenebilir. Açıktır ki, agonu benimseyenler ile benimsemeyenler arasında bir ayrım yapılması, siyasal olanın savunusu bağlamında değil (çünkü her türlü, ayrım, bölünme ve uzlaşmazlık tanımı gereği siyasal olana içkindir), agonistik bir demokrasi savunusu bağlamında sorun teşkil etmeye başlar. Agonistler siyasal olanı savunurken bir bakıma kendilerini var eden bağlamı da savunmuş olurlar, ama demokrasiyi savunurken sanki kendilerini var eden bağlamı dondurmaya çalışmak gibi çelişkili bir işe soyunmuş olurlar. Siyasal olanın savunusu konusunda son derece güçlü olmalarının, agonistik demokrasi savunusu konusunda ise saldırı ve tenkide son derece açık olmalarının gerçek nedeni işte burada gizlidir.

Ancak yine de agon'un düzenleyici gücüne inanan agon yorumcuları ile agonun antagonistik içeriğine sadık olan agon yorumcuları arasında belirgin bir ayrım olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İkinciler nazarında demokrasi, daha çok "siyasal olan"ın bir tezahürü, "siyasal olan"ın hatırlatıcı bir momenti ya da (Derrida'yı anımsayarak ifade etmek gerekirse) "siyasal olan"ın bir yinelenmesi olduğu için değerli ve anlamlıdır. Dolayısıyla demokrasi, bir "düzen"e, bir "siyaset"e dönüştüğünde, "siyasal olan"ın etkisine tekrar açık hale getirilmesi (demokratikleştirilmesi) gereken bir "yitiveren aracı" (vanishing mediator) konumundadır. "Gelecek demokrasi" (democracy to come) deyiminin gerçek anlamı budur ve bu aynı zamanda demokrasiyi bir devrime en çok yaklaştıran şeydir. Buna karşılık agon'un düzenleyici gücü üzerinde duranlar, bu şekildeki istikrarsız bir agon kavrayışını demokratik bir düzenin tesis edilmesi ve sürdürülmesi için oldukça elverişsiz görür. Aslında burada temelcilik eleştirisinin paradoksuna benzer bir durumla karşı karşıyayızdır. Temelciliğe yönelik esaslı bir eleştiri bizzat eleştirdiği temelcilik tuzağından nasıl kurtulabilir? Öyle görünüyor ki, bu tuzaktan kurtulmanın yegane yolu, kendi kaçınılmaz temelciliğinin farkında olan sürekli bir temelcilik ötelenmesinden başkası değildir. Bu bizi gerçekte paradokstan kurtarmaz (bir bakıma iyi ki de öyledir), ama paradoksu aşmanın (böyle bir şey mümkünse tabi) yegane yolu da, deyim yerindeyse onu sürekli yineleyerek bizim için bir sorun oluşunu canlı tutmaktır. Kısacası temelcilik ile temelciliğin ötelenmesi arasında nihai bir karar verilemezliğin mevcut olduğu sürekli akılda tutulması gerekir. Çağdaş agonistik düşünce, bu eleştirel kavrayışa çok şey borçludur, zira eleştirel gücünün önemli bir kısmını burada işaret edilen temelcilik ile temelciliğin ötelenmesi arasındaki ve giderek demokrasi ile siyasal olan arasındaki karar verilemez ilişkiden alır. Tıpkı temelcilik tuzağından kaçınma çabasında olduğu gibi çağdaş agonistik düşünce de demokrasiyi, onu sürekli öteleyerek yani siyasal olanın etkisi altında onu sürekli yerinden uğratarak (displacement) savunma çabası içine girmiştir. Siyasal olanla demokrasi arasındaki karar verilemezlik bağı, bizi siyasal olanla siyaset arasındaki keskin agonistik ayrım hakkında da kuşkulandırmaya sevkeder. Buna göre, bu karar verilemez düğüm noktasından

bakıldığında, ayrı bir toplumsal kompleks, (ekonomi, kültür gibi alt sistemlerin yanısıra pozitif olarak konumlanmış) bir alt sistem olarak “siyaset” ile toplumsalın kurucu ilkesi, açıklık ve karar verilemezlik momentlerinin bir ifadesi olan “siyasal olan” arasındaki keskin agonistik ayrım tartışmalı hale gelir. Zizek bu konumu güçlü bir şekilde savunur. Zizek’e göre, siyasal olan gerçekte çifte bir anlama sahiptir: bir yandan toplumsal Bütünün bir momenti, onun alt sistemlerinden biridir, diğer yandan ise, bünyesinde Bütünün yazgısına karar verildiği, yeni Anlaşmanın düzenlenip sonuçlandırıldığı bir alandır. Tıpkı Laclau gibi Zizek de toplumun oluşumunun daima “siyasal” olduğunu düşünür: pozitif olarak var olan bir toplumsal sistem, bünyesinde radikal olumsal Kararın negatifliğinin, pozitif, belirli bir var oluş kazandığı bir biçimden başka bir şey değildir (Zizek, 1991:193). Ancak Laclau’dan farklı olarak Zizek, siyaset ile siyasal olan arasındaki kesin ayrımın kuşkulu niteliğine dikkati çeker ve siyaseti aslen pozitif bir bileşen olarak değil, siyasal olanın negatif bir görünümü olarak kavrar. Bu ilişki Lacancı göstergebilimsel terimlerle Zizek tarafından şu şekilde açıklanır:

“...alt sistem olarak siyasetin, siyasal öznenin, özne olarak Siyasalın bir metaforu olduğunu söyleyebiliriz: kurulu toplumsal alan içinde kendisini askıya alan ve yeniden kuran negatiflik olarak Siyasalın yerini tutan bir unsur. Başka bir deyişle, bir “alt sistem” olarak, toplumun ayrı bir alanı olarak “siyaset”, toplum içinde kendi unutulmuş temelini, şiddetli, cehennemi bir edimle kendi ortaya çıkışını temsil eder -o, toplumsal alan içinde, şayet bu alan kendini oluşturmak durumundaysa neyin dışarda kalması gerektiğini temsil eder. Burada göstergeye (şu “özneyi başka bir gösterge için temsil eden” göstergeye) ilişkin Lacancı tanımı kolaylıkla görebiliriz: alt sistem olarak siyaset, tüm diğer toplumsal alt sistemler için Siyasalı (özneyi) temsil eder. Bu bize pozitivist toplumbilimcilerin neden umutsuz bir şekilde bizi siyasetin sadece bir alt sistem olduğu konusunda ikna etmeye çabaladıklarını açıklar..” (Zizek, 1991:194).

Siyasal olan ve siyasete ilişkin bu Zizekçi okuma, siyaseti diğerlerinin yanısıra herhangi bir toplumsal alt sistem olarak değil, toplumun

temellendirilemez doğasının, toplumun imkansızlığının, kısacası siyasal olanın sembolik bir hatırlatıcısı olarak kavrar. Zizek'in ifadesiyle siyaset, Hiçliğin (radikal negatifliğin) yerini tutan bir metafordur (Zizek, 1991:195). Ancak toplumsalın yitik temeli olarak "siyaset", bu metoforik niteliğini, bu "siyasal"ı temsil etme niteliğini ancak antagonizma anlarında açığa vurur, siyaset diğer toplumsal alt sistemler gibi herhangi bir alt sisteme dönüştüğünde, yeni bir toplumsal bağ ya da hegemonik düzen de kurulmuş demektir. Marchart'a göre Zizek'in bu gözlemi iki açıdan önem taşır; bize bir yandan bir tarafında "siyaset"in olmadığı herhangi bir siyasal farklılığın bulunmadığını, diğer yandan ise "siyaset"in en az siyasal olan kadar önemli olduğunu hatırlatır. İster siyasal bir sistem olarak isterse de özel bir eylem biçimi olarak kavransın, "siyaset", diğer toplumsal alanlara ya da eylem biçimlerine indirgenebilir bir şey değildir (Marchart, 2007:174).

Siyaset ve siyasal olana ilişkin Zizekçi yorumun ışığında, agon'u benimseyenler ile benimsemeyenler arasındaki zorunlu agonistik ayrıma tekrar dönersek, şu sorunun öncelikle yanıtlanması gereğiyle karşı karşıya kalırız: Acaba agon'u benimseyenler ile benimsemeyenler arasında yapılan bu zorunlu ayrım, toplumu oluşturan sembolik bağın yok oluşunun bir hatırlatıcısı olma anlamında metaforik bir anlama sahip midir? Ya da başka bir ifadeyle, acaba böylesi bir ayrıma gitmenin toplumsalın yitik temelini, yani siyasal olanı temsil edici bir içeriği var mıdır? Zizek'ten öğrendiğimiz kadarıyla bunun böyle olup olmadığına ancak antagonizma anlarında karar verilebilir (Zizek, 2004:93-95). Çağdaş agonistik düşünce bu konuda Zizek'le büyük ölçüde hemfikirdir, ancak iş agonistik bir demokrasi modeli ya da ethosunu savunmaya geldiğinde, agonistler Zizek'ten farklı olarak bahsi geçen antagonizma anlarını siyasal sistemin de içinde yer aldığı toplumsal alt sistemlere özgüleme eğilimindedirler. Zizekçi yaklaşım, toplumsal alt sistem içinde yer alan herhangi bir eylemin beklenmedik bir şekilde siyasal bir eyleme dönüşebilme kapasitesine dikkat çeker. Görünüşte son derece masum olan bir etkinliğin (örneğin konsere gitmenin) tam anlamıyla siyasal bir eylem niteliği taşıyabilmesi işte bu beklenmediklik sayesinde. Buna karşılık agonistler (bu konuda Laclau bir istisna oluşturur) siyasal eylem

kapasitesinin ve bununla ilişkili beklenmedikliğin daha çok siyaset adı verilen tanımlı bir toplumsal alt sistemde olgunlaştığını düşünür. Halbuki herhangi bir eylemin beklenmedik bir şekilde siyasal bir eyleme dönüşebileceğini ya da görünüşte pozitif olanın gerçekte Negatifiğin hatırlatıcı bir momenti olduğunu dikkate aldığımızda, antagonizmanın toplumsalın tüm görünümünde her daim hazır ve nazır olduğu anlaşılmış olur. Ve bu Zizekçi noktadan bakıldığında, agonu benimseyenler ile benimsemeyenler arasındaki dışlama/dahil etme ilişkisi de büyük ölçüde anlamdan yoksun hale gelir.

4. TARİHSELLİK, OLUMSALLIK VE EVRENSELLİK

Liberal ve marksist düşünce geleneklerine yönelttiği radikal eleştiriyile çağdaş agonistik politika, modernliğin kurucu değer ya da ilkeleriyle pozitif anlamda yeniden bir bağ kurmaya çalışan geç modern bir düşünce hareketi olma özelliği taşır. Bu düşünce hareketinin postmodern olarak nitelendirilmesini haklı kılan iki temel olgu; bir hakimiyet epistemolojisine ve tabi kılma aracına indirgenmiş modern akıl tasavvuruna karşı duyduğu derin kuşku ve modern araçsal aklın erişim hattının dışında kalan tutku, sezgi ve ilham gibi farklı anlama ve duyumsama biçimlerine atfettiği merkezi önemdir. Bununla birlikte çağdaş agonizm, postmodernizm gibi sadece bir modernlik eleştirisi değildir, aynı zamanda özgürlük ve eşitlik ilkelerini temel alan “modernlik proje”sine yönelik bir koruma ve kurtarma girişimidir. Bu niteliğiyle agonizm bir bakıma, modernliğin kurucu karşıtları olarak liberalizmle sosyalizm arasındaki olası bir sentez arayışına tekabül eder. Kuşkusuz çağdaş agonizme asıl rengini veren şey, liberal demokrasiyi kurtarma ve derinleştirme amacıdır. Bu amaç agonistleri açık bir şekilde sosyalizmden çok liberalizme yakınlaştırır. İlginç olan şudur ki, agonizm çelişkili bir şekilde solda konumlanır, ne var ki bir düşünce hareketi olarak gerçekte radikal sol siyasetin liberal değerlerin benimsenmesi yönündeki köklü dönüşümünün bir ifadesidir.

Agonizmin radikal sol siyasi mirastan (özellikle de devrimci mirastan) kopuk liberal bir söyleme sahip oluşunun en önemli sonuçlarından biri, geçmişle hesaplaşılmasının kritik bir aracı olan tarihsel eleştiri ve analizin agonistik retorikten dışlanmış olmasıdır. Agonistler, tüm metafizik soruların anahtarını cebinde taşıyan hakikat felsefeleriyle aralarına kesin bir mesafe koyma kaygısıyla hareket ederek olumsuzluk ilkesinin rehberliğinde her türlü tarihsellikten ve tarihsel analizden özenle kaçınan ve umudunu gelecekteki “yeni güçlerin ortaya çıkışı”na bağlayan bir siyasal kuram geliştirme gayreti içine girmişlerdir. Böylece geleceğe yönelik özgürlükçü umudun liberal içeriği, geçmişle hesaplaşılmasının marksist/devrimci içeriğine galebe çalmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, agonistik *credonun* düşünsel uzamı “geçmişle gelecek arasında”ki tarihsiz olumsuzlukta -zamansızlıkta⁷⁶- konumlanmıştır.⁷⁷

Agonistlerin tarihselci felsefe ve analize karşı mesafeli duruşunun ardında, özgürleşme sürecini katı bir çerçeveye tabi kılma anlamı taşıyabilecek her türlü belirlenim ve koşullanmadan uzak durma kaygısının

⁷⁶ Arendt, *The Life of the Mind*’da Kafka’dan aktardığı bir meselden hareketle düşünen egonun geçmişle gelecek arasındaki zamansızlıkta konumlandığını anlatır. Arendt’e göre, geçmişle gelecek arasındaki bu zamansız boşluk, sadece -asli mevzu ya henüz yeni gözden kaybolmuş ya da henüz açığa çıkmamış bir yitilik olan- düşüncede ayyuka çıkar. Düşünce, bu yitik alanları zihnin varlığına sürükler; bu perspektiften bakıldığında düşünme etkinliği zamanın kendisine karşı bir savaştır. İnsan, aynı zamanda bir savaş alanı olan geçmişle gelecek arasındaki arada-lıkta (in-between) yaşar ve şimdiki zaman olarak adlandırılan şey, hem onu umutla ileriye doğru sürükleyen ölü geçmişin ağırlığına karşı hem de onu geçmişin sessizliğine doğru çeken bir gelecek korkusuna karşı ömür boyu süren bir kavgadır (Arendt, 1978:202-213).

⁷⁷ Agonistik düşüncede özcülüğün reddinden olumsuzluğa adeta sessiz/tematik bir geçiş vardır. Birçok yerde olumsuzluğun adeta “özcü” bir retorikle savunulduğunu görmek mümkündür. Kuşkusuz kurucu önermelerinden biri özcülüğün reddi olan bir düşünce çizgisi için bu durum hayli ironiktir. Gerçekten de tarihsel veya başka bir bağlamda özcülüğün olumsuzluğa nasıl bir geçiş yapılabileceği ya da yapılabildiği felsefi açıdan son derece önemli bir sorun oluşturur. Felsefi açıdan bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Açık ki, özcülük, bağlamsal değişimi bağlam dışı bir özle açıklar. Ama olumsuzluk tanımı gereği böyle bir özle ilişkili değildir. Olumsuz bir bağlam özlerle değil, ancak olumsuz ilişkilerle açıklanır. Her iki açıklamanın kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir. Fakat asıl mesele, özcü bir bağlamdan olumsuz bir bağlama geçişin ne şekilde açıklanacağıyla ilgilidir. Bu geçiş salt olumsuz bir bağlamda açıklamak mümkün değildir, çünkü bu yaklaşım her şeyden önce özcü olduğu iddia olunan önceki bağlamın özcülüğüne kuşku düşürür. Dolayısıyla bu geçiş yine belli ölçüde bir özcü yaklaşımla açıklanması adeta mantıksal bir zorunluluktur. Nitekim bu noktanın farkında olan Zizek de özcülüğün olumsuzluk farkındalığına geçişini açıklayacak bir üst-anlatıya gereksinim olduğunu belirtir; Heideggerci Varlık çağları nosyonu, Foucaultcu hakim *episteme*’de kayma nosyonu, standart sosyolojik modernleşme nosyonu ya da geçişin kapitalizmin dinamiğine uygun olduğunu söyleyen daha marksist bir anlatım bu geçişin açıklayacak üst-anlatılardan sadece birkaçıdır (Zizek, 2009a:122). Görünen odur ki, agonistlerin herhangi bir üst-anlatıdan veya özcülüğün bütünüyle bağışık olma iddiası, özellikle özcülüğün olumsuzluk farkındalığına geçişin izah edilmesindeki güçlük bakımından pek savunulabilir gözükmemektedir.

yer aldığına kuşku yoktur. Nitekim bu tutumun bir gereği olarak bir yandan liberalizmin ilerlemeci tarih felsefesine, diğer yandan da tarihsel diyalektik materyalizmin deterministik tarih kavrayışına karşı kesin bir eleştirel tavır sergilenmiştir. Yine bu çerçevede tıpkı aydınlanmacı liberalizmde olduğu gibi özne konumlarının çoğulluğunu vurgulamak ve yeni güçlerin ortaya çıkışını olumlamak adına “evrensel” ile tarih aşırı, olumsal bir bağ kurulması yoluna gidilmiştir. Benjaminci “geçmişin kefareti olarak tarih” kavrayışı yerine “zamanın geri döndürülemez akış ve temposuna”⁷⁸ bağımlı olan böylesi bir perspektiften bakıldığında; geçmişin bilgisi olarak tarih, özneliği ve özgürleşme serüvenini boğan bir üst-anlatı mezarından başka bir şey değildir. Ve tıpkı geçici olan/tikel tarafından temsil edilmeyi bekleyen kendi içinde boş agonistik evrensel gibi tarihsel olan da yeni güçler tarafından doldurulmayı bekleyen monadolojik bir boş gösterendir.

Agonistik kuramın kapsamlı bir tarihsel analizden yoksun oluşunun en belirgin sonuçlarından biri, kuramın temel aksiyomunu oluşturan liberalizmle demokrasi arasındaki tamamlayıcılık ilişkisinin ikna edici bir şekilde izah edilememesidir. Her ne kadar liberalizmle demokrasi arasında belirli bir paradoks ve gerilim olduğu ve bu paradoks ve gerilime rağmen modern konjonktür içinde liberalizmle demokrasi arasında optimal bir birlikteliğin sağlanmasının yine de mümkün olduğu ifade edilse de, olumsuzluğa son

⁷⁸ Bu tema, özellikle Connolly’nin eserlerinde sıklıkla karşılaştığımız bir temadır. Connolly, birçok yerde zamanımızdaki tempo ve hız artışına özel önem ve anlam atfeder. Özellikle modern demokratik toplumdaki tempo ve hız artışını özdenetim ve öz-yaratımcılığın gelişmesi için uygun bir çerçeve olarak görür (Connolly, 2002:18; 2004:99; 2005:162) ve bu çıkarımı Nietzscheci temalarla desteklemeye çalışır. Bilindiği üzere, Nietzsche’de tarihe yönelik oldukça kuşkucu bir bakış vardır: Tarih bir yandan olduğuna hükmedilen bir şeydir, diğer yandan da yaşamın yeni güçlerinin ortaya çıkışı için geride bırakılması ve aşılması gereken bir şeydir. **Tarih Üzerine**’de Nietzsche şöyle der: “Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde, biz de ona hizmet etmek isteriz; ama tarihle uğraşmanın da, yaşamı tüketen ve soysuzlaştıran bir tarihe değer vermenin de bir sınırı (ölçüsü) vardır...(Nietzsche, 1994a:58). Kuşkusuz bu bakış, tarihi önemsizleştiren ve küçümseyen bir tınıya sahiptir, buradan bakıldığında tarihin tüm o göstergesel anlamı boşalır. Connolly’nin zamanın hız ve temposuna izafe ettiği derin anlam, işte bu Nietzscheci tüm göstergesel içeriğinden arınmış Zerdüştvare tarihsizliğin derin bir mirasçısıdır. Dağın zirvesinden aşağılara baktığında Zerdüş, tarihi şimdiki zamanın bir mezarı gibi görür, hâlbuki onun bakışı daima yeni ufuklara doğrudur (Nietzsche, 1989:18; 92-94). Ancak Connolly’nin zamana ilişkin hız ve tempo vurgusu, aynı zamanda onun derin liberalizmini de ele verir. Doğması umulan güç bir bakıma hiç de yeni değildir. Arroyo’nun da yerinde ifadesiyle, Connolly’nin girişimi, aslında “giderek hızlanmakta olan bir dünyada liberal tahayyülün bir yeniden işlenmesi”dir (Arroyo, 2004:11). Nietzsche’nin tarih kavrayışının etkili ve kısa bir değerlendirmesi için bkz. George Stauth ve Bryan S. Turner **Nietzsche’nin Dansı** (2005:309-310).

derece önem veren bir kuramın liberalizm ile demokrasi arasındaki birbirini tamamlayıcı/zenginleştirici ilişkiyi neden özellikle içinde bulunduğumuz modern konjonktüre özgü bir durum olarak yansıttığı yeterince açık değildir. Başka bir deyişle agonistik teori, liberalizmle demokrasi arasındaki verimli ilişkinin neden başka bir tarihsel zaman aralığında (pre-modern veya post-modern) sağlanamayacağını izah edememektedir. Şayet liberalizm ile demokrasi arasındaki modern ilişki sadece bir olumsal görüngü ise, liberalizm ile demokrasi arasındaki bu olumsallık üzerinde neden yeterince durulmamaktadır? Kuşkusuz liberalizmle demokrasi arasındaki modern-olumlu ilişkiye kapsayıcı bir tarihsel açıklama getirilmeyişinin en temel nedeni, zımnen içinde bulunulan modern liberal konjonktüre bir biriciklik ve merkezîyet atfedilmek istenmesidir. Agonistlerin bu konuda yeterince açık sözlü olmadıklarını söylemek haksızlık olur. Nitekim Connolly'nin “militan liberalizm” savunusu (1995:128) bu açık sözlülüğün en belirgin anlatımlarından birini oluşturur. Ancak buradaki asıl mesele, modern liberal konjonktüre atfedilen biriciklik ve merkezîyetin agonistlerce itiraf edilip edilmemesi meselesi değildir. Asıl mesele, bunun ontolojik ya da etik bir seçim olmaktan önce tarihsel bir seçim olduğunun gizlenmek/bastırılmak istenmesidir. Fakat bu bastırmaya rağmen olumsallık ve belirsizlik gibi ilkelere gönderide bulunarak etik-siyasal bir tarihsel analizden kaçınılmasının sonucu, yine de belirli bir tarihsel momentin (liberalizm ve demokrasiyi birbiriyle en verimli tarzda buluşturan bir tarihsel aralık olarak modern konjonktürün) olumlanması olmaktadır. Dolayısıyla liberalizm ve demokrasi birlikteliğine ilişkin olarak agonistik teoride geliştirilmiş olan olumlu/olumsal kavrayış, gerçekte bastırılmış olan tarihselliğin geri gelen momentsel bir ifadesinden başka bir anlama gelmemektedir.⁷⁹ Sorun şu ki, agonistik teori

⁷⁹ Tarihselliğe ilişkin burada geliştirilen içgörüler kısmen A. Megill'e borçluyum. Tarihselcilik 19. yy'da çizgisel bir anlama sahipti, 20. yy'da ise daha çok gelişimsel bir anlama sahip olmaya başladı (Mandelbaum, 1971:83-137). Bununla birlikte, özellikle 20. yy'ın ikinci yarısından günümüze tarihselciliği karakterize eden şey “tarihselliğin çöküşü” ya da Megill'in deyişiyle “kriz düşüncesi”dir. Megill'in de ifade ettiği üzere, tarihselliğin çöküşü ya da kriz düşüncesiyle ilgili en önemli nokta; tarihe mutlak bir değer izafe edilemeyeceğinin kabul edilmesidir. Ancak Megill, kriz düşüncesinin yine de (çizgisel veya gelişimsel) akış halindeki bir tarih fikrine (tarihselliğe) bağlı olmaya devam ettiğini zekice vurgular. “Çünkü kriz anlayışı özünde tepkisel karakterdedir. Çeşitli kopuşlar, sıçramalar, mutasyonlar, kutlu ölümler koyutlarken, örtük bir zamansal süreklilik

bununla açıkça yüzleşmekten daima kaçınmış ve belki de düşünsel terekesinin bir yerlerinde zayıf da olsa hala mevcudiyetini korumakta olan “tarihselliği” zihinlerden bütünüyle kazımak adına bu konuda bilinçli bir şekilde sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Gerçekten de agonistik teoride demokrasi ile liberal düşünce geleneklerinin bağdaşıp bağdaşmadığı nadiren sorgulanır. Hâlbuki liberalizm ve demokrasi, birbirinden oldukça farklı iki ayrı tarihsel geleneği oluşturur. Agonistler arasında bu gerçeğin en çok farkında olan kişi Mouffe’dur. Zira Mouffe, liberal gelenek ile demokratik gelenek arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, bu gelenekler arasında yalnızca olumsal bir tarihsel eklemelenmenin söz konusu olduğunu özellikle vurgular.⁸⁰ Mouffe’a göre, liberalizm ve demokrasi arasında günümüzde tanıklık ettiğimiz “birliktelik” pürüzsüz bir sürecin ürünü değildir, aksine bu birliktelik sert mücadelelerin sonunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla liberal demokratik kurumlara mutlak

varsayımına tepkide bulunmaktadır. Post-Nietzscheci gecikmişlik kavramı tamamen tarihselciliğin çocuğudur. Örneğin Heidegger “bizler şu anda sonuna doğru koşan bir tarihe geç kalanlarız” diyebilmiştir, zira hala tarihselciliğin etkisi altındadır. Demek ki, kriz düşüncesi gelişme ve zamanda süreklilik varsayımlarına saldırırken paradoksal bir biçimde, üzerine oturduğu dalı kesmektedir. Saldırısı ne kadar başarılı olursa kendi varoluş nedenini de o kadar fazla ortadan kaldırmaktadır” (Megill, 1998:434-435). Bu yorumuyla Megill, bize tıpkı Derrida gibi Hegelci konumdan sıyrılmanın herhangi bir imkânının bulunmadığını bildirir. Nitekim açık bir şekilde Hegel (ya da benzer süreklilik savunucuları) olmasaydı Nietzsche’nin de olmayacağını belirtir. Yapılan bu yorumu, Laclau ve Mouffe’un **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**’de geliştirdikleri projeye uygulamak oldukça kışkırtıcı anlamlara sahiptir. Bilindiği üzere, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji** soldaki krize bir çözüm önerisi olarak geliştirilmiştir ve bu krizin baş müsebbibi olarak gördüğü tarihselciliği-tarihsel diyalektik materyalizmi (özcülüğü) bütünüyle aşmayı/geride bırakmayı amaçlamıştır. Megill’in yaptığı yorumu, bu aşma/geride bırakma çabasına uyarlırsak şunu elde ederiz: Soldaki bir kriz düşüncesi olarak **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, tarihselciliğe (gelişme ve zamanda süreklilik varsayımlarına) saldırırken paradoksal bir biçimde, üzerine oturduğu dalı (yani kriz düşüncesinin kendisini) kesmeye yönelmiştir. Dolayısıyla saldırısı ne kadar başarılı olursa kendi varoluş nedenini de o kadar fazla ortadan kaldırmak gibi bir çelişkiye sürüklenmiştir. İşte bizim “bastırılmış olan tarihselciliğin geri gelişi” metaforuyla tam olarak anlatmak istediğimiz de budur: Hiçbirimiz Hegelci olmaktan kurtulamayacağımıza göre, tarihsellikten kaçınma çabası, paradoksal bir biçimde son tahlilde mevcut tarihsel konjonktürün olumlanması (ya da bu konjonktürle eklemelenme) anlamına gelmektedir.

⁸⁰ Liberalizmin mantığı ile demokrasinin mantığının nihai olarak bağdaşmaz olduğu iddiası, C. Schmitt’in temel aksiyomlarından birini oluşturur. Mouffe, Schmitt’in bu aksiyomunu liberalizm ile demokrasi arasındaki tarihsel eklemelenme ilişkisine yaptığı vurguyla yumuşatmaya çalışır. Aslında Mouffe’un yapmak istediği, liberalizm ile demokrasi arasındaki nihai bağdaşmazlığı bunları “demokratik paradoks” içinde birleştirmeye çalışmak suretiyle aşmaya çalışmaktır. Schmitt’in aksiyomu felsefi bir aksiyomdur, ama Mouffe buna felsefi bir yanıt oluşturmak yerine zayıf bir tarihsel eklemelenme ilişkisine referansta bulunmayı yeğler. Mouffe’un Schmitt’in aksiyomunu felsefi olarak benimseyip benimsemediği belirsizlik taşır. Aslında Mouffe felsefi bir soruna tarihsel/olumsal bir yanıt bulma arayışı içindedir. Bu arayış tıpkı diğer agonist düşünürler gibi Mouffe’u da tarihsel olanla salt eklektik/olumsal bir ilişki kurmaya yöneltir. Bu eklektik tutum, aslında tarihsel olanla açık bir şekilde hesaplaşılmamış olmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır.

gözıyla bakılmamalı, ancak onların daima güçlendirilmesi ve savunulması yönünde çaba sarf edilmelidir. Bu satırlardaki liberal demokrasi savunusu açık olmakla birlikte, soyut/kategorik bir olumsuzluk ilkesine başvuru dışında, “liberal gelenek ile demokratik gelenek arasındaki olumsal tarihsel eklemlenme”ye neden özel bir anlam yüklememiz gerektiği veya neden bu eklemlenmeyi özgül (tarihsel) bir fırsat olarak kavramamız gerektiği yeterince açık değildir. Aslında Mouffe’un bu çıkarımlarında, modern konjonktürü tarihsel gelişmenin daha ileri bir formu olarak kavrayan ilerlemeci tarih felsefesinin derin izlerini bulmak mümkündür. Benzer izlere, hegemonik siyasetin modern toplumlara özgü niteliğini tarihselci bir eğilimle⁸¹ izah etme çabasında olan Laclau’nun şu sözlerinde de rastlanır:

⁸¹ Paradoksal gibi görünse de Laclau’nun tarihselci eğilimden kaçınmak şeklinde bir tarihselcilikle malul olduğunu söyleyebiliriz. Laclau’nun içinde bulunduğu bu paradoks ve bu paradokstan sıyrılma yöntemi, tarihsellikten ve tarihsel analizden kaçınma çabası içinde olan agonistik düşüncenin kuramsal-tarihsel çıkmazını yansıtmak bakımından oldukça temsil edicidir. Laclau açık bir şekilde, önemli olanın “tarih dışı aşkınsalcılık/radikal tarihselcilik” arasındaki sahte seçimden kopmak olduğunu vurgular. Ona göre bu sahte bir seçimdir; çünkü iki terim birbirini gerektirir ve sonunda tam tamına aynı şeyi öne sürer. Laclau, kendi çözümünü son tahlilde, aşkınsalcılık/tarihselcilik ikiliğini esneten ve dil oyunları çoğulluğuna imkân veren “olumsallık” ilkesinde görür. Laclau bunu şu şekilde açıklar: “Radikal tarihselcilik öne sürerse, zorunlu olarak tarih-üstü olması gereken çağsal farkları tanımlayan bir tür üst-söylem gerekli olur. Katı aşkınsalcılığı öne sürerse, ancak tarihselci terimlerle kavranabilen amprik bir değişkenliğin olumsuzluğunu kabul etmek zorunda kalırım. Ancak kendi kategori sisteminin olumsuzluğunu ve tarihselliğini tam olarak kabul eder, ama kavramsal olarak tarihsel değişkenliğinin anlamını kavrama çabasından vazgeçersem, bu kör kuyudan çıkmanın bir yolunu bulmaya başlayabilirim. Açıkçası, bu çözüm aşkınsalcılık/tarihselcilik ikiliğini bastırmaz; ama en azından belli bir esneklik getirir ve bu ikilik içinde oynanması olanaklı dil oyunlarını çoğaltır. Bu koşullar altında işleyen bilginin bir adı vardır: Sonluluk” (Laclau, 2009a:224). Laclau’nun bu açıklamalarında yer alan birkaç önemli noktaya geçerken değinmek gerekir. Dikkat edilirse Laclau radikal tarihselcilikten, sadece çağsal farkları tanımlayan bir üst-söylemi içeren radikal bir tarihselcilik anlamaktadır. Hâlbuki radikal bir tarihselcilik böylesi bir üst-söylemle ille de ilişkili olmak zorunda değildir. Aslında Laclau’nun kafasında olan tarihsel diyalektik materyalizmden başkası değildir. Laclau, sanki tarihsel diyalektik materyalizmin tarih-üstü yasalarını aşmak için her türlü radikal tarihselcilik de aşma çabası içine girmektedir. Bu nokta için ayrıca bkz. Judith Butler’in Laclau’ya yönelik eleştirisi “**Dinamik Sonuçlar**” (2009:291-309) ve S. Zizek **Önce Trajedi Sonra Komedi: Ya da 2008 Finansal Krizi** (2009c:81-89). Laclau’nun sözlerinde dikkati çekici olan başka bir konu, kendi kategori sisteminin olumsuzluğu ve tarihselliği ile bu kategori sisteminin tarihsel değişkenliğinin anlamını kavrama çabası arasında çözümsüz bir ikilik ya da Laclau’nun ifadesiyle “kör bir kuyu” görmesidir. Hâlbuki mesele Hegelci “somut evrensel” nosyonu çerçevesinde ele alındığında ortada hiç de kör bir kuyu bulunmadığını, aksine bu sahte ikilikten kaçınma çabasının içinde bulunan zamanın ruhunu yansıttığını öne sürmek mümkündür. Başka bir deyişle Laclau, kendi kategori sisteminin tarihsel değişkenliğinin anlamını kavrama çabasından vazgeçmekle aslında farkında olmadan içinde yaşadığı geç kapitalist zamansızlığın/tarihsizliğin ruhunu (olumsallığını) yansıtmaktadır. Dolayısıyla Hegelci somut evrensel iş başındadır. Hegel’in “somut evrensel” nosyonunun bir tartışması için bkz. S. Zizek “**Yeri Tutmak**” (2009b:346-349).

“Yalnızca çağdaş toplumlarda genelleşmiş bir hegemonik siyaset biçimi vardır; ama bu nedenle geçmişi soruşturup, aynı süreçlerin bugün tam olarak görünür olan gelişmemiş biçimlerine rastlayabiliriz ve gerçekleşmemişlerse, meselelerin neden farklı olduklarını anlayabiliriz. Öte yandan, bu farklar şimdinin özgüllüğünü daha da görünür kılar” (Laclau, 2009a:223).

Şimdinin özgüllüğünü görünür kılmak ve zamanın akış ve temposunun taşıdığı özgürlükçü vaatlere yaslanmak bakımından Connolly’nin kuramı agonistik düşüncede oldukça temsil edici bir yere sahiptir. Arroyo’nun yerinde ifadesiyle, liberal değerlerden kuşku duymayı hiçbir şekilde aklına getirmeyen Connolly, demokrasi ile liberal düşünce geleneklerinin bağdaşıp bağdaşmadığını hiç sorgulamaz. Aslında onun düşüncesi, son tahlilde egemen liberal tahayyülü tekrar eder ve onu daha tahammül edilebilir, acısız bir hale sokar (Arroyo, 2004:9). Halbuki Arroyo’ya göre, içinde bulunduğumuz bu zamanda demokratik tahayyülü yeniden canlandırma, Connolly’deki liberalin aksine, geç kapitalizmin sosyo-ekonomik yapılarına karşı daha güçlü bir itirazda bulunmayı gerektirir (Arroyo, 2004:12). Tıpkı A. Badiou ve S. Zizek gibi Arroyo da bugün sorgulanması gerekenin tam da liberal demokrasi olduğunu düşünür.⁸² Çünkü liberal demokrasi, özellikle tarihin sonunu ilan edişinden sonra giderek daha keskin bir şekilde potansiyel çatışmaları evcilleştiren ve köklü farklılıkları oldukça soyut ve koruyucu nitelikte uzlaşmacı bir hoşgörü ve çoğulluk söylemi dâhilinde birleştiren bağdaştırıcı bir iktidar ideolojisi haline gelmeye başlamıştır. Mesele bu açıdan ele alındığında, demokrasiyi bir ethos olarak formüle etmenin son derece önemli anti-siyasal imalarının bulunduğunu görmek de mümkün hale gelir (Arroyo, 2004:10). Arroyo’nun bu çıkarımları,

⁸² Hakiki bir demokrasi (komünizm?) adına liberal demokrasi eleştirisi Badiou, Zizek ve Ranciere gibi radikal düşünürleri birleştiren önemli bir temadır. Bu kapsamda Badiou’ya ait şu sözler son derece çarpıcıdır: “Halkların kendi kaderleri üzerinde söz sahibi oldukları varoluş biçimidir demokrasi. Devletin sönmelenmesi denilen ucu açık süreç anlamında, halka içkin politikadır. Ancak bugün yeniden ve ağır ağır icat edilen biçimleriyle komünist olduğumuz takdirde, hakiki demokrasi olma, dolayısıyla halkların tarihsel hayatında homojen insanlar olma şansımız olduğu açıkça görülüyor öyleyse” (Badiou, 2010:23). Ayrıca bkz. A. Badiou **Komünist Hipotez** (2011:181-203); S. Zizek **Ahir Zamanlarda Yaşarken** (2011b: 541-543) ve J. Ranciere **Filozof ve Yoksulları** (2009: 240-256); **“Demokrasiye Karşı Demokrasiler”** (2010: 82-86).

Connolly'deki anti-tarihsel ve anti-siyasal eğilimlerin nasıl iç içe geçtiği konusunda da bir fikir verir. Connolly'nin "siyasal" savunusu anti-tarihsel ve son tahlilde de tarih aşırıdır. Çünkü Connolly, son derece özgürlükçü/kurucu bir anlam ve değer izafe ettiği "siyasal"ın tanımını gereği aynı zamanda tarihsel bir içeriğe de sahip olduğunu/olması gerektiğini, hatta kendi onto-politik yorumunun gerçek anlamının bu yorumun "tarihselliği"nde saklı olduğunu göz ardı etmektedir. Dolayısıyla Connolly tarafından savunulduğu şekliyle tarihsel içeriğinden arındırılmış bir "siyasal", agonistik demokratik bir çoğulculuğa imkân veren özgürlükçü bir söylem olmaktan çok mevcut konjonktürün meşrulaştırılmasına hizmet eden ideolojik bir söylem hükmündedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, tarihsel olmayan bir siyasal susturulmuş bir siyasaldır ve Arroyo'nun Connolly'e yönelik keskin eleştirisinde de öne sürdüğü gibi, agonistik saygıyı esas alan tarih dışı bir agonistik sorumluluk ethosu ortaya koymakla Connolly, gelecekte agonistik savaşçılar olacak bazı kimselerin arındaki tarihi de tek seferde susturmuş olur. Arroyo'nun ifadesiyle;

"Connolly'nin agonistik saygısı derin çatışmalarla bölünmüş bir dünyada bir nezaket idealini yansıtır. Sanıldığıının aksine bu ideal, demokratik mücadelenin yeniden canlandırılması sonucunu doğurmaz, aslında tarihsel açıdan uzun vadeli bir liberal bir umut olan istikrarlı bir modus vivendinin oluşturulması amacına yöneliktir. Çünkü agonistik saygı soyut olarak siyasal çatışmaları yatıştırmaya ve bunları daha yumuşak tarzda dönüştürmeye yöneldikçe bu yönelişin yan ürünlerinden biri, siyasal antagonizmalardan doğabilecek herhangi bir kriz bilincinin de yatıştırılması olacaktır. Halbuki kriz bilinci, tarihsel olarak kimi zaman istikrar pahasına da olsa dönüştürücü siyasal eyleme eşlik etmiştir. Soyut olarak öne sürüldüğünde agonistik saygı, liberal bir demokraside özgürlük ve eşitliğin gerçekleşmemiş vaatlerinin peşi sıra gelecek gerilimleri de yatıştırır. Böylece çağdaş kapitalist-liberal demokratik siyasetin yerleşik gerilimleri için bir emniyet sübabı işlevi görür" (Arroyo, 2004:9).

Agonistik politika, kendi “tarihsizliği”nin kefarecini modern konjonktürün eklemleyici bir söylemi olmakla ödemektedir. Yukarıda Arroyo tarafından Connolly’ye yöneltilen “tarihsel kriz bilincinin yatıştırılması” şeklindeki eleştiriden çıkarılması gereken en önemli ders budur. Şayet agonistik politika bu söylemsel alanın daha ötesinde bir yerde konumlanacaksa, tarihi bir üst-anlatı mezarı olarak görmekten vazgeçmeli ve “tarihselcilik”le açık bir şekilde hesaplaşmalıdır. Ne var ki, çağdaş agonistik politika bu hesaplaşmayı ya tarihsel diyalektik materyalizmde olduğu gibi radikal bir tarihselciliğin ya da Hegel’de olduğu gibi aşkınsal bir tarihsel çerçevenin uzantısı olarak görmekte ve bu ikiliği aşmak adına tarihsel olanla salt olumsal, oyuncu ve belirsiz bir şekilde ilişki kurmayı yeğlemektedir. Tarihe bu muğlak yaklaşım, en okunaklı ifadelerinden birini Laclau ve Mouffe’un hegemonik siyaset kavrayışında bulur. Çünkü post-marksist bir kuram olarak Laclau ve Mouffe’un hegemonya kuramı, her şeyden önce kendisine özgürleşme vaadi yüklenen bu tarihsel muğlaklığın bir kuramıdır. Benzer şekilde hegemonya kuramının statüsünün belirsiz olduğunu düşünen Zizek, söz konusu belirsizliğe ilişkin olarak şu can alıcı soruları sorar: Bu kuram, bugünün özgül olumsal tarihsel kümelenmesine ilişkin bir kuram mıdır; Marx’ın zamanında “sınıf özcülüğü” yeterliydi de, bugün mü olumsallığın tam bir savlamasına ihtiyacımız bulunmaktadır; yoksa tarihselliğin aşkınsal bir a priorisini betimleyen bir kuramla mı karşı karşıyayız? Bu sorular ışığında Zizek, Laclau’nun hegemonik siyasetinin sözde-Hegelci evrimci bir bakış açısını örtük bir biçimde onayladığını düşünür. Buna göre, toplumsal-siyasal yaşam ve bu yaşamın yapısı zaten/her zaman hegemonya mücadelelerinin sonucu olmasına karşın, ancak bugün, bugünün özgül tarihsel kümelenmesinde - küreselleşmiş olumsallığın “postmodern” evreninde- siyasal süreçlerin köklü olumsal-hegemonik doğasının sonunda “kendine gelmesine/dönmesine”, “özcü” yükten kurtulmasına izin verilir. Zizek’e göre, çağdaş toplumlarda “hegemonik siyaset biçiminin bu genelleşmesi”nin tam statüsü; yani bunun kendi başına olumsal bir olay mı olduğu, hegemonik mücadelelerin sonucu mu olduğu, yoksa hegemonik siyaset biçimi tarafından belirlenmeyen, temelde yatan tarihsel bir mantığın sonucu mu olduğu açık değildir. Marksist

cepheden Zizek bu sorulara şu şekilde yanıt verir: “Hegemonik siyaset biçiminin genelleşmesi”, belli bir toplumsal-ekonomik sürece bağlıdır ve bu çerçevede “yurtsuzlaştırma” dinamiğiyle çağdaş küresel kapitalizm, “özcü” siyasetin ve yeni siyasal öznellikler çoğalmasının koşullarını yaratmıştır. Burada Zizek’in asıl anlatmak istediği, ekonominin (semayenin mantığı) hegemonik mücadeleyi bir şekilde “sınırlayan” bir tür “özcü çapa” olduğu *değildir* -aksine, ekonomi hegemonik mücadelenin *olumlu koşuludur*; “genelleşmiş hegemonya”nın gelişebileceği arka planı yaratır (Zizek, 2009b:351-352). Sonuç olarak Zizek’e göre, postmodern siyasetin, daha önce “siyaset dışı” ya da “özel” sayılan bir dizi alanı “yeniden siyasallaştırma” meziyeti vardır; ama aslında kapitalizmi yeniden siyasallaştırmadığı gerçeği de yerli yerinde durmaktadır; *zira bizzat içinde işlediği “siyasal” nosyonu ve biçimi, ekonominin “depolitizasyonu”na dayanır* (Zizek, 2009a:113).

5. HINÇ VE KARAR VERİLEMEZLİK SORUNU

Çağdaş siyasal kuram ve pratik içinde agonistik politikanın öne çıkan özelliklerinden biri, siyasal teori ile psikanalizi buluşturan bir söyleme sahip olmasıdır. Agonistik teori, Freud’dan Lacan’a uzanan psikanalitik düşünsel birikimden önemli ölçüde etkilenmiştir. Öyle ki, bazı agonistik argümanların savunulmasında ve desteklenmesinde psikanalitik kuram temel bir başvuru kaynağı olarak karşımıza çıkar. Örneğin psikanalitik kuramda önemli bir yer tutan irrasyonel güç ve eğilimlerin (libido) belirleyici etkisi altındaki insan benliği kavrayışı, agonistik düşünceye taşınırken insanlar arası (siyasal) ilişkilerdeki olumsuzluk, belirsizlik ve çoğulluğa ilişkin bir kavrayış olarak yorumlanmıştır. Yine örneğin Connolly’nin Charles Taylor’a (1976) karşı öne sürdüğü “olumsal benlik” kavrayışı aslen psikanaliz kökenlidir. Nitekim Connolly Taylor’a karşı yürüttüğü tartışmada benliğin, özkorunumunu büyük ölçüde yıkım olasılığından/riskinden, olumsuzluktan türeten bir kipliğe sahip olduğunu belirtir. Ona göre, etik duyarlılık, benliksel derin kimliğin keşfi, her zaman düzgün normal bir süreçle gerçekleşmez (Connolly, 1995:156).

Connolly'nin olumsal benlik kavrayışı, bir bakıma Lacan esinli meşhur “yarılmış benlik” temasını çağırıştırır.⁸³ Agonistik düşünce üzerinde en çok etkili olan psikanalitik tema belki de bu Lacancı “yarılmışlık benlik” teması olmuştur. Agonistik politika, özellikle Laclau örneğinde, bu temayı siyasal teoriye taşıırken siyasal özneyi normatif olanla betimleyici olan, tarihsel olanla olumsal olan ve evrensel olanla ile tikel olan arasındaki “kör bir kuyu”, “çözumsuz bir paradoks”, kısacası bir “yarılma” olarak tasvir etmiştir. Kuşkusuz agonistik politikanın psikanalitik kötümserlikten önemli bir farkı, bu “yarılmışlık” üzerine radikal bir demokrasi teorisi inşa etme yönündeki iyimser çabasıdır.

Psikanalitik kuramdan önemli ölçüde etkilenmiş de olsa agonistik politikanın belirli bir insan doğası tanımına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü her şeyden önce agonistik politika insan benliğine/doğasına değil, siyasal özneler ve ilişkilere dair bir kuramdır. Ancak agonistik politikanın yine de belli belirsiz bir antropolojik bakış açısını ele verdiğini söylemek mümkündür.⁸⁴ Bu bakış açısına göre, akıl ve duygulanımların ortak etkisi altında hareket eden hınç (resentment) sahibi bir varlık olarak insan, tam da bu özelliğinden ötürü toplumsal/siyasal yaşamdaki kararlarını aslen karar verilemez olan bir zemin üzerinde almaya çalışan iktidar arayışındaki siyasal/olumsal bir tekilliktir. Burada hınç ve karar verilemezliğin agonistik ruha (psyche) ilişkin iki anahtar kavram olarak öne çıktığını görürüz. Ne var ki siyasal alanda iktidar ve çatışmanın yok edilemezliği üzerinde ısrarla duran agonistler, bu iktidar ve çatışmanın kaynağına ya da onto-genetiğine ilişkin pek az şey söylemiştir. Dolayısıyla hınç, karar verilemezlik ve iktidar arasındaki karmaşık agonistik ilişki belirsizliğini büyük ölçüde korur. Ancak

⁸³ Saffet Murat Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz** adlı çalışmasında, psikanaliz ve psikanalitik psikoterapinin, özneye bir şekilde, bir miktar özne olmadığını gösteren bir yanı olduğunu belirtir. Lacan'ın “Bilinçdışı ötekinin söylemidir” sözünden hareketle Tura, psikanalizdeki özneyi nesneleştirilen şeyin, onun kontrolünde olmayan bir amaçlılığı, bir öznellik çoğulluğunu içerdiğini düşünür. “Bu bakımdan psikanalizde özne, bütünlüğü içinde birey olmaktan çok, karmaşası ve çatışmaları içinde bir gruptur. “Özne bir bütün olmayı hedefleyemez.” der Lacan” (Tura, 2005:31). Yarılmış benlik temasının daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. age. **“Lacan'ın Psikanaliz Kuramına Toplu Bir Bakış”** (2005: 165-201).

⁸⁴ C. Mouffe, Freud'dan yola çıkarak agonistik insan doğasına ilişkin bazı ipuçları sunar. Bkz. **Siyasal Üzerine** (2010a, 34-38).

agonistik ruha (psyche) ilişkin kabaca şu şekildeki bir mekanizmanın işlediğini söylemek yanlış olmaz: “Zihnin karanlık dehlizlerinde gezinen, egonun eylemliliğinden bağımsız, bastırılmış bir gazap duygusu” olarak hınç,⁸⁵ egoyu sürekli bir iktidar arayışına yöneltir. İktidarın toplumsal ilişkilerden sökülüp atılmazlığı ile hıncın insan doğasından sökülüp atılamazlığı arasında önemli bir koşutluk vardır. Dolayısıyla hınç ve iktidarın bu yerinden uğratılamazlığı nedeniyledir ki, gerek benliksel düzeyde gerekse de insanlar arası (siyasal) ilişkiler düzeyinde bir “yarılma” ve “çatışma”nın açığa çıkması kaçınılmazdır. Bu “yarılma” ya da “çatışma” aynı zamanda otantik karar verilemezliğin de zeminini oluşturur.

Hıncın tüm değer yargılarının kökeninde yer alan bir olgu olduğu savını ilk kez Nietzsche ortaya atmıştır.⁸⁶ Max Scheler’e göre Nietzsche’nin bu keşfi, ahlaki yargıların kaynağına ilişkin yapılmış ender keşiflerden biri olmakla birlikte, onun tüm ahlaki değerleri hınca dayandırması yine de hatalıdır, çünkü sahici ahlaki değerler hınca değil, *ezeli bir değerler hiyerarşisine* dayanır (Scheler, 2004:5,32). Yine Scheler, Nietzsche’nin Hristiyan sevgi ve ahlakını “hıncın narin çiçeği” olarak nitelemesini bu anlamda yanlış bulur: *Hristiyan etiğinin çekirdeği hırs toprağına ekilmiş değildir*. Gerçi Scheler, Hristiyan değerlerinin kolaylıkla hınç değerlerine saptırılabilirliğini ve durumun sıklıkla da böyle olduğunu teslim eder, ama asıl olarak XIII. yüzyıldan günümüze kademe kademe Hristiyan ahlakının yerini alan ve Fransız Devrimi’yle zirveye çıkan *burjuva ahlakının çekirdeğinin hınçta kök saldiğini* vurgular. Ona göre, modern toplumsal

⁸⁵ **Hınç (Ressentiment)** adlı çalışmasında Max Scheler, hıncın birbirini tamamlayan iki anlamından söz eder: Öncelikle hınç, başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin tekrar tekrar yaşanmasıdır. Bu duygunun sürekli yaşanması onu kişiliğin derinliklerine yerleştirmiş ama aynı zamanda da kişinin eylem ve ifade alanının dışına çıkarmıştır. İkinci olarak hınç, zihnin karanlık dehlizlerinde gezinen, egonun eylemliliğinden bağımsız, bastırılmış bir gazap duygusudur (Scheler, 2004:3). Hıncın kökeninde kızgınlık, garaz, intikam isteği ve haset gibi olumsuz duygular yatar. Scheler, bu olumsuz tavırlar arasında intikamcılık, haset ve kötüleme -ya da değersizleştirme- dürtüsünü vurgular. Ama bunların hiçbiri kendi başına hınca dönüşmek zorunda değildir. Hıncın gerekli koşulu, bu duygu ve tavırların ifade bulmasını engelleyen bir iktidarsızlık ve tıkanma halidir. Hınçtan söz edilebilmesi için, kötüleme ve değersizleştirme dürtüsünün genelleşmesi, nihilizme dönüşmesi ve kişinin yargılarını, hatta algılarını daha oluşum halindeyken “eğriltiyor” olması -demek bir bakıma “organikleşmesi”- gerekir (Koçak, 2004:Xl).

⁸⁶ Fredric Jameson, hınç kavramının esas teorisyeni ya da metafizikçisinin Nietzsche olduğunu belirtir. Ona göre, Nietzsche’nin bütün tarih görüşü, tarihsel büyük anlatısı “ahlakta köle ayaklanması” önermesinin çevresinde örgütlenmiştir (Jameson, 2011:176).

hareket içinde hınç önemli bir belirleyen haline gelmiş ve giderek yerleşik ahlak anlayışını değişime uğratmıştır (Scheler, 2004:41).

Ahlakın Soykütüğü Üstüne’de Nietzsche, ahlakta kölelerin başkaldırışı olarak betimlediği şeyin hınç duygusunun yaratıcı hale gelip değerler doğurmasıyla başladığını belirtir. Ona göre bu, gerçek tepkisi, eylemleri olmayan, kendilerini hayali bir intikamla avutan bir varlığın hıncıdır. Nietzsche’nin ifadesiyle;

Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde “evet” demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında “dışta” olana, “farklı”ya, “kendi olmayan”a “hayır” der: Bu Hayır, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi. –Bu yön, geriye, kendine doğru değil de dışarıya doğrudur duygusuna aittir: Var olması için köle ahlakının, hep karşı dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş –eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış. Soylu değerlendirme biçiminde tersi söz konusu: Kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu “evet” demesi için arar, -olumsuz kavranılan “alçak”, “sıradan”, “kötü” yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olumlu temel kavramların “biz soylular, biz iyi, güzel ve mutlular!”ın soluk bir karşıt görüntüsüdür” (Nietzsche, 2010a:51).

Bu satırlarda Nietzsche hıncı, yaşam ve tutkunun yadsınmasını içeren köle ahlakına özgü tepkisel bir olumsuzluk olarak resmeder. Burada sözkonusu olan daha çok zihnin bir tür kendi kendini zehirlemesi ve/veya psikolojik bir ket vurmadır/engellenmedir. Yaşam istencinin yani iktidar istencinin bastırılmasını içeren hayır deme davranışı, tüm etik hayatın kökünü oluşturur. Nietzsche bu olumsuzluğun karşısına yaşama evet diyen⁸⁷, kendiliğinden eyleme geçen ve gelişen soylu ahlakını/davranışını koyar.

⁸⁷ D. Villa, Nietzsche’deki yaşamın olumlanması temasında önemli bir ayrıntıya dikkat çeker. Nietzsche için yaşamın olumlanması, hükmetmenin, sınıflandırmanın ve “mesafe pathosu”nun da olumlanması anlamına gelir. Buna göre, bir kimse kendini enerjisini en sert disiplinle yoğunlaştırarak yönetmelidir. Siyasette yücelik ancak hükmetme isteğine sahip olunursa elde edilebilir. Kısacası Villa’ya göre, ister benlikten isterse de hükmetmeden söz ediyor olsun Nietzsche, sanatkârlık metaforunu kullanır ki her ikisi de “hammadde”ye -biçime sokmak üzere- bir şiddet uygulamayı içerir (Villa, 1999: 113).

Soylu, iyi, güzel ve mutlu olanın davranışlarında hınca yer yoktur. Nitekim Nietzsche'nin üstüninsanı hınçtan arınmış bu soylu ahlakın/davranışın en yetkin temsilcisidir. "Varlık"ın karşısına "oluş"u koyan bu ahlakın dar anlamda bir ahlak (köle ahlakı) olmadığı açıktır. Aslında bu soylu davranışının bir ahlak olarak nitelendirilmesi bile pek mümkün gözükmemektedir.⁸⁸

Köle ahlakına özgü tepkisel bir olumsuzluk olarak hıncın gerisinde özne ile eylemi birbirinden ayıran ahlaki zihniyet yatar. Villa'ya göre, bu ahlaki zihniyet, doğası gereği bireyselleştirme ve büyük eyleme karşı bir düşmanlık içindedir. Eyleme ilişkin güdü ve sonuçların eylem üzerinde üstünlük kurmasını sağlayarak özne ile edim arasında meşrulaştırıcı bir boşluk yaratır. Bu aşamada, "kötü vicdan" ve agonistik eylem için gerekli olan enerjiler içe yönlendirilerek kendini denetim altına alma ve kendini cezalandırma faaliyetine dönüştürülmüş olur. Böylece eylemin kendiliğindenliği ve başlangıçsal niteliği, gerçekte eylemde bulunmayan birinin bakış açısındaki bir evrenselleşme aracılığıyla giderek bir boğulmaya sürüklenir. Sonuç olarak -Nietzsche'nin Ahlakın Soykütüğü'nde bize anlattığı hikaye olan- eylemin ahkakileştirilmesi, anti agonistik bir davranışla sonuçlanır: burada asıl olan bir kimsenin davranışlarının sürünün gereksinimlerine uydurulmasıdır (Villa, 1996:88). İşte tüm etik hayatın kökeninde, özne ile eylemi birbirinden ayıran ve agonistik eylemi son tahlilde bir kendini cezalandırma faaliyetine dönüştüren böylesi bir hınç olgusu yer almaktadır. Nietzsche'deki bu anlamıyla hınç her şeyden önce psiko-etik bir olgudur.

Hınca ilişkin psiko-etik kavrayışın dışında Nietzsche'de oluşa ve zamanın akışına bağlı, bir "ontolojik/varoluşsal hınç" kavrayışı daha dikkati çeker. Her ne kadar Nietzsche özellikle Hristiyan ahlakında/köle ahlakında içerili olan psikolojik hınca savaş açmış, put kırıcı bir düşünür olarak öne

⁸⁸ Nietzsche'de "doğal" ya da "yaşamı olumlayan" bir ahlakın içeriği belirsizliğini korur. Allan Megill'e göre, Nietzsche gerçekte bize bu konuda hiçbir içerik sunmaz, zaten bunu yapmak istemez de; çünkü o tam da doğal bir ahlak anlayışını reddetmektedir. Nietzsche'ye göre, "bir şekilde doğadan kaynaklanacak bir ahlak anlayışı savunulamaz bir şeydir. Savunulamaz çünkü ahlak teorileri geliştirecek kadar kendi davranışları hakkında bilinç kazanmış olan bütün kültürlerde, doğallık kavramının kendisi, propaganda olarak kullanıldığı zamanlar dışında, hiçbir işe yaramayacak kadar uzak görünecektir" (Megill, 1998:63). **İyinin ve Kötünün Ötesinde** yer alan şu aforizma tüm bu söylenenleri çarpıcı bir biçimde özetler: "Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır" (Nietzsche, 2001:75).

çıkarsa da, Nietzsche'ye ait birçok metinde "ontolojik/varoluşsal hınç"ın, zamana ve oluşa bağlı bir kategori olarak tasvir edildiğini görmek mümkündür. Örneğin Zerdüşt Böyle Buyurdu'da Nietzsche, zamanın geri döndürülemezliğinin hınç (öfke) yarattığını belirtir. "Böyle idi", iradeyi zincirler; zira o, iradenin en boğucu ve dış gıcırtacı çilesidir. Geriye dönük tasarrufta bulunamaması iradeyi öfkeyle doldurur ve kendisi gibi öfke ve hışım hissetmeyen her şeyden intikam almaya sevkeder (1989:115). Nietzsche'deki bu anlamıyla hınç varoluşa içkindir; psiko-ontolojik bir olgudur, tıpkı zamanın ("böyle idi"nin) ya da oluşun tersine çevrilemezliği gibi hınç da tersine çevrilemez, yani yok edilemez bir nitelik taşır. Hıncın gerçek nedeni, tüm olanakları henüz keşfedilmeden önce yaşamın zorunlu olarak son bulmasında açığa çıkan temel bir adaletsizlik olarak insanın sonluluğudur. Sonluluğun neden olduğu bu psiko-ontolojik zinciri gevşetebilecek ve/veya alt edebilecek yegane şey, yine ontolojik/varoluşsal bir hakikat olan "bengi dönüş"tür. Nitekim, ancak aynı olanın ebedi tekrarı şeklindeki ontolojik/varoluşsal hakikatle yüzleşebilenler, hıncın olumsuz ve yıkıcı sonuçlarından sıyrılmayı başarabilir. Ne var ki hınç, yine de onto-genetik bir anlama sahip olmaya devam eder.⁸⁹

Nietzsche'nin Dansı adlı ufuk açıcı eserlerinde Staught ve Turner, Nietzsche'nin felsefesinde hıncın farklı işlevlerinin bulunduğu dikkat çekerler. Birincisi hınç kavramı, insan değerlerinin alternatif, olumlu bir

⁸⁹ Nietzsche'nin hınç kavrayışına ilişkin olarak genel kabul gören görüş, bu hıncın aslen Yahudi-Hristiyan köle ahlakından kökenlendiği şeklindedir. Bununla birlikte biz Nietzsche'nin hınç yorumunun belirli bir tarihsel konjonktüre ya da duruma özgülenemeyeceğini ve bu yorumun psiko-etik muhtevayı aşan psiko-ontolojik/evrensel bir anlama da sahip olabileceğini/olduğunu düşünmekteyiz. Nietzscheci hınca ilişkin dar anlamdaki (psiko-etik) –ve bütünüyle yanlış olmayan– bir yorumu Tammler Sommers'in şu analizinde bulmak mümkündür. Sommers, soylu ahlakının hınç içermediği tezinden hareket ederek şunları söyler: Nietzsche'ye göre, mutluluk ve öfke gibi belli duygular evrensel olabilir, ama merhamet gibi diğer tepkisel davranışlarla birlikte hınç, belli bir ahlak türünün yakın dönemdeki bir tezahürüdür. Bu davranışlara ilişkin olarak ne zorunluluktan ne de doğallıktan söz etmek mümkündür (Sommers, 2005:127). Öte yandan, hıncın genel insanlık durumunun bir parçası olarak ele alınışının yetkin bir örneğine İngiliz dil felsefecisi P.F. Strawson'ın **Freedom and Resentment** adlı çalışmasında rastlamak mümkündür. Hınç ve merhamet gibi tepkisel davranışların daha temel ve evrensel nitelikte olduğunu belirten Strawson, bu davranışların "insani toplum gerçeğinde" verili olduğunu öne sürer (Strawson, 2008:25). Sommers'a göre, Nietzsche'nin hınç görüşü Strawson'ın kendi teorisi için amaçladığı birçok amacın altını kazır. Sommers'in ifadesiyle, Nietzsche bizden köle ahlakını yeniden değerlendirmemizi, aşmamızı ister. Oysa Strawson'a göre bu sadece arzu edilir bir şey değildir, aynı zamanda psikolojik olarak imkansızdır da (Sommers, 2005:128).

değişkesi olarak mutlak Tanrıyı öneren Hristiyanlığın tanrıbilimsel gelişiminin genel bir eleştirisini ifade eder. İkincisi bu kavram, Nietzsche'nin oluş dünyasına karşıt olarak bir varlık dünyasının yaratılmasının bir hınç edimi, zayıf insanların bir savunma mekanizması olduğunu savunduğu Güç İstenci'nde (2010b) metafizikçilerin eleştirilmesinde kullanılmıştır. Üçüncüsü ise, Nietzsche, köle ahlakı dediği tüm ahlak biçimlerini, hınçtan doğan ahlak sistemleri olarak ele almıştır. Stauth ve Turner'a göre, Nietzsche, böylesi hınç ahlaklarını bizzat varoluşa ölüm cezası veren bir kültürel kötümserlik biçimi olarak görmüş ve yaşam içgüdülerine karşı olmalarından ötürü doğa karşıtı ahlaklar olarak betimlemiştir (2005:116-117). Stauth ve Turner, Nietzsche'deki hınç kavrayışının yukarıda belirtilen üç işlevin de ötesine giden çok daha geniş anlamlarının bulunduğu farkındadır. Örneğin, Nietzsche'deki hınç nosyonunun, toplumsal ilişkilerin çeşitli boyutlarının tamamında arzu ve duygulanımın yadsınmasını içerdiğini belirtirler: "Hastalık esas olarak, bedenin çektiği ıstıraplar yoluyla benliğe yöneltilmiş hınçtır. Daha geniş bir anlamda kıskanılana yönelik genel ya da soyut bir sevgi türüne dönüşen kendi kendini sınırlandırma kıskançlığıdır" (2005:173). Yine Weber ve Nietzsche'nin hınç kavrayışlarının karşılaştırıldığı başka bir yerde Stauth ve Turner, Nietzsche'nin hıncı geniş kapsamlı bir olgu olarak ele alışına özel önem atfederler. Onlara göre, din açısından hınç meselesine ortak bir ilgi duymalarına karşın Weber, Nietzsche'nin hınç görüşünü psikolojik bir kuram biçimine dönüştürerek daraltmış ve sınırlandırmıştır. Halbuki Weber'in aksine Nietzsche, hıncı ayrıcalıksızların intikam alma yolundan çok daha fazla bir şey olarak görüp, hınç kavramını geniş kapsamlı bir kültürel eleştiri için kullanmıştır.⁹⁰ Daha da önemlisi, Nietzsche hıncın

⁹⁰ Stauth ve Turner'a göre, Weber, Nietzsche'nin hınç kuramını kolayca bir sınıfsal belirleme savı olarak görme eğilimindeydi. Weber, hınç kuramını hem sınıf çözümlemesiyle hem de psikolojik belirlemeyle ilişkili görüyordu, ama her iki boyutun da Weber'in toplumsal ahlak kavrayışında pek sınırlı bir yeri vardı. Stauth ve Turner'ın ifadesiyle; "Weber bürokratların görev yükümlülüğü olmaksızın yaşayan soylu tabakaya karşı bir hınç duygusuyla harekete geçirilebileceğini kabul ederken, bizatihi hayat etkinliğinin ussallaşmasının ve ahlaki ölçünlerin gelişmesinin "hınçla en küçük bir alakası olmadığı"nı savunmuştu" (2005:175-176). Yine Stauth ve Turner, Nietzsche'nin kültür eleştirisinin, Weber tarafından tabi tabakaların taşıdığı hıncın bir psikolojisine dönüştürüldüğünü özellikle vurgular. Başka bir deyişle, Weber, Nietzsche'nin küresel eleştirisini iktisadi yararcılığın dinsel kökenlerine ilişkin sınırlı bir soruya dönüştürmüştür. Ne var ki Nietzsche, hıncı basitçe dinsel

bizzat düşüncenin canalcı bir dinamiği olduğunu hissetmiştir (2005:183). Stauth ve Turner'in Nietzscheci hınç kavramına ilişkin olarak vurguladığı bu son derece önemli nokta, yukarıda işaret edilen psiko-ontolojik hınç yorumuyla da büyük bir paralellik içindedir.⁹¹

Çağdaş agonistik politikada “hınç” kavramı üzerinde özellikle duran isim Connolly'dir. Connolly aslen Nietzsche'den devraldığı bu kavramı kendi geliştirdiği etik-politik projenin pozitif bir bileşeni olarak yeniden yorumlar. Bu etik-politik projenin en kestirme anlatımlarından biri, “varoluşsal hıncın azaltılması”dır (Finlayson, 2010:8). Connolly'e göre, insanlar dünyanın geçiciliğine, acıya ve kurtuluşun kesin olmamasına (ki bunlar insanlık durumuna damgasını vuran şeylerdir) karşı hınç beslerler. Hıncın kökeni sorumlu fail düşüncesinde yatar:

“Varoluşumuzun anlamı sorunu yüzünden acı çekeriz ve bu varoluşsal acılarımızın bir anlamı olması gerektiğini düşünürüz. Dolayısıyla varoluşun doğadan ya da bir tanrıdan gelen bir amacı olduğu düşüncesi inanılabilirliğini yitirince rasyonel, sorumluluk taşıyan failler olduğumuz yolundaki zorlama gündeme gelir. Bu önceki sorumluluk kaynakları öldüyse sorumluluğu alacak yeni bir fail

kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği, çileci ideal olarak ussallığın ortaya çıkışında temel bir etken olarak görmüştür (2005:298-299).

⁹¹ Bizim burada öne sürdüğümüz Nietzscheci evrensel/psiko-ontolojik hınç yorumunu destekleyen bir başka çalışma için bkz. Simon May'ın **Nietzsche's Ethics and his War on “Morality”** (1999). May, Nietzsche'nin “ahlaka” (ve kutsala) saldırısının genel olarak sanıldığından oldukça farklı bir anlama sahip olduğunu belirtir. Nietzsche'deki suç, kötü vicdan, hakikat, hınç, intikam, çilecilik ve Tanrıya ilişkin soruşturmalar, bu değerlerin yaşamı-inkar edici olduğu kadar yaşamı-güçlendirici bir fonksiyona da sahip olabileceğini göstermektedir (1999:V). Nietzscheci ressentiment'in olağan hınçtan (resentment) ayrılan üç temel özelliği bulunmaktadır: Birincisi, nefret nesnesi hedef bakımından evrenseldir, son tahlilde tüm varoluşu kapsar. İkincisi, onu kaçınılmaz biçimde kusurlu göstermek için nesnesini bütünüyle tahrif eder, son tahlilde bu varoluşun tümünü tahrif ettiği anlamına gelir. Ve üçüncüsü, bu şekilde bir evrensel hıncın tatmin edilmesi mümkün olmadığından, intikamı en azından kısmen hayali olmalıdır. May'a göre “ressentiment” evrensel olduğundan sadece spesifik korku nesnelerini, örneğin “efendileri” veya özdüşünümsel olarak öznenin kendisini suçlamaz. Aynı zamanda zaman, mekan ve olumsuzluk gibi genel unsurları içerecek şekilde tüm dünyayı suçlama eğilimindedir. Suçlama şu iki nedenden ötürü evrenseldir: Birincisi, kölenin öfkesi varoluşun yarattığı acıya yöneltmiştir. İkincisi, bu öfke efendilerin değer bulmak için yegâne alanı olan bu dünyayı bir bütün olarak reddetmek için, efendilerin onun için yaşama olanağı bulacakları herhangi bir şeyin altını kazımak konusunda izlenecek en iyi stratejidir. Kısacası hınç adamı, sadece efendinin doğasını değil, tüm bir varoluşu da tahrif eder. Son olarak May, bu şekildeki bir ressentiment'in devrimci değerleri ve ahlaki kurguları yaratma kapasitesine dikkat çeker (1999:42-44). Her ne kadar Honig Nietzscheci hınç kavrayışına ilişkin olarak May'ın buradaki çıkarımlarıyla bazı bakımlardan uyuşan bir hınç yorumu geliştirmişse de bu yorumun yine de psiko-etik hınç kavrayışına bağlı kalmaya devam ettiğini geçerken belirtmek gerekir (Honig, 1993:46-56).

yaratılmalıdır çünkü. Varoluşsal acıya ondan kendimizi sorumlu tutarak anlam veririz” (Connolly, 1995:111).

Görüldüğü üzere, Connolly’de “varoluşsal hınç” asıl olarak, varoluşun anlamı sorununun yarattığı acıdan ötürü kendini sorumlu hisseden failin anlam arayışından kaynaklanmaktadır. Bu hıncın iki temel özelliği, genel insanlık durumunun bir parçası olması ve aslen psiko-etik bir olgu olmasıdır. Ayrıca tıpkı Scheler gibi Connolly de modern bireyin kendi kimliğinde insanlık durumuna karşı bir hınç taşıdığını düşünür. Nitekim modern bireyin paradoks içermeyen bir etik hayat talebi yüzünden ödediği bedellerden biri, hiçbir belirsizliği olmayan fail idealidir (Connolly, 1995:112). Öte yandan Connolly, yeni toplumsal kimlik biçimlerinin ortaya çıkışının yerleşik kimliklerin özgüveninde paniğe neden olduğunu dile getirir. Connolly’nin nazarında çağdaş toplumların karşı karşıya olduğu en önemli siyasal sorun olarak korku ve varoluşsal hıncın kökeninde yeniye karşı duyulan bu endişe yatmaktadır. Bununla birlikte Connolly’de, hınca dair Nietzsche’de görülen psiko-ontolojik kavrayışın -yani hıncı psiko-etik bir olgu olmanın dışında zamana ve oluşa bağlı bir kategori olarak kavramanın- izine pek rastlanmaz. Nietzscheci perspektifte, hınç bir anlamda varoluşa içkin ve bütünüyle yok edilemezken – çünkü fail olmaktan kurtulmanın ölüm dışında bir yolu yoktur- Connolly, hınca ilişkin psiko-ontolojik yorumla bağdaşmayacak bir şekilde açıkça varoluşsal hıncın ortadan kaldırılması gereğinden söz eder ve bir özyıkım ideolojisi olarak varoluşsal hınca karşı savaşı bir siyasetin gerekliliğini vurgular. Connolly’nin ifadesiyle; kuşku götürmeyen kesin sorumluluk ve doğru kimlik arayışının temelinde insanlık durumuna karşı duyulan varoluşsal hınç yatar ve yerleşmiş sorumluluk ve kimlik ideallerini değiştirmek için varoluşsal hınca karşı savaşı bir siyaset gereklidir (Connolly,1995:161). Fakat sormak gerekir: Varoluşsal hıncın yok edildiği bir dünya aynı zamanda siyasetin de yok edildiği bir dünya değil midir? Ve varoluşsal hıncı alt etmiş bir tip olarak üstüninsanın yalnız dünyası siyasetsiz bir dünya değil midir? Şayet agonistik açıdan bu sorulara olumlu bir yanıt verilecekse, teorik açıdan tutarlı olmak

adına en azından Nietzscheci anlamda siyasete otantik/kurucu bir anlam yükleme çabasından da vazgeçilmesi gerektiği açıktır.

Nietzsche'nin psiko-ontolojik hınç yorumundan hareketle şunu söylemek mümkündür: Hınç, oluşa ve zamana bağlı o kadar asli bir olgudur ki, bizzat hıncı ortadan kaldırmaya yönelik herhangi bir girişim ya da proje onun tezahürü olmaktan kurtulamaz. Oysa Connolly tam da bu önermeyle çelişkili bir şekilde varoluşsal hınçtan arınmış bir siyasal ethosun geliştirilebileceğine inanmaktadır. Ayrıca Connolly varoluşsal hıncı sorumlu fail fikriyle ilişkilendirip varoluşsal hınca ve dolayısıyla da sorumlu fail fikrine karşı savaşı bir siyaset önerisinde bulunurken kendi “agonistik demokrasi” anlayışının herhangi bir sorumlu fail fikri içermediği varsayımında bulunmaktadır. Halbuki siyasal ilişkilere dair normatif bir kuramın son derece zengin felsefi ve etik içerimleri olan “sorumlu fail fikrinden” nasıl kaçınabileceği/kaçınabildiği esaslı bir sorun oluşturur.⁹² Özellikle de bu kuram siyaset, ontoloji ve etik arasında kesin bir ayrım yapılamayacağı iddiasında olan bir kuramsa, “sorumlu fail fikrinin” etik ve ontolojik yükünden kurtulma çabası daha da çelişkili bir anlam kazanır.

Öte yandan Connolly psiko-etik hınç kavrayışına ilişkin olarak adeta biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı hınç tasavvuru geliştirmiş gibidir. Agonu şiddetten ayırma çabasında tanık olduğumuz stratejinin bir benzerinin burada da işlemekte olduğunu düşünebiliriz. Connolly sanki “yeni güçlerin doğuşu”na hizmet eden olumlu anlamda bir hınçla “geçmişin kefareti geleceğe taşıyan” olumsuz anlamda bir hınç arasında gizli bir ayrım

⁹² Honig, Nietzscheci sorumluluk kavrayışına ilişkin olarak yürüttüğü tartışma kapsamında agonistik sorumlu failin ve agonistik ahlaki sorumluluğun mahiyeti hakkında ilgi çekici bir ipucu sunar. Ona göre, Nietzscheci/agonistik sorumluluk, ahlaki sorumluluğun imkânsızlığının idrakinde olan, bu sorumluluğu muhafaza etmenin yüksek maliyetlerini bilen ve özgür irade doktrininin bir kurgudan ibaret olduğunu kavrayan bir sorumluluktur. Honig'in ifadesiyle; “Nietzsche'nin ıslah edilmiş kavrayışında sorumlu olmak, kötü talihi, suçlanmayı hak eden öznelerle ilişkilendirmek suretiyle anlamlandırmaya yönelik ihtiyacı aşmak, kişinin, pasif ve kadercı bir şekilde değil de yaratıcı ve kurtarıcı bir şekilde geçmişi olumlayabilir hale geldiği noktaya kadar ahlaki sorumluluğun öz-yıkımcı hıncının ötesine gitmektir” (Honig, 1993:52). Görüldüğü üzere agonistik fail, ahlaki sorumluluğun imkânsızlığının idrakinde olan paradoksal bir içerikle de olsa nihai bir (ahlaki) sorumluluktan kurtulamamaktadır.

yapmaktadır (Connolly, 2000:596-597).⁹³ Burada yanıtlanması gereken kritik soru şudur: Acaba Arroyo tarafından dile getirilen o “geçmişteki acıları için mukabil bir telafi arayışında olanlar” (Arroyo, 2004:11) hangi anlamdaki bir hınç içindedir? Görünüşe bakılırsa Connolly, “geçmişin kefarecini geleceğe taşımak” yöneliminde olan böylesi bir tutumu olumsuz anlamdaki varoluşsal hıncın tipik bir tezahürü olarak görmekte ve bunun agonistik/liberal demokratik tahayyüle ciddi ölçüde zarar vereceğini düşünmektedir.⁹⁴

⁹³ Moya Lloyd, genel olarak hınç ve öfkenin sahip olduğu olumlu özelliklere dikkat çekerek Connolly’nin hınç ve öfkeye yüklediği yalın olumsuzluğu eleştirir. Ona göre demokratik talepler, Connolly’de olduğu gibi zorunlu olarak varsayımsal bir cömertlik (presumptive generosity) ethosunu gerektirmeyebilir, zira demokratik taleplerin oluşumunda hınç ve öfke pekâlâ olumlu bir rol üstlenebilir (Lloyd, 2010:114-128). Aslında Connolly’nin hınç hakkındaki çelişkileri büyük ölçüde Nietzsche kökenlidir. Zira Nietzsche’ye ait metinlerde “yeni güçlerin doğuşu”na hizmet eden olumlu anlamda hıncın örneği olarak kabul edilebilecek çok sayıda aforizmaya rastlamak mümkündür. Unutmamalıdır ki, yaşamın, iradenin ve oluşun getirdiklerine duyulan derin saygı Nietzsche ve Connolly’i buluşturan temel noktalardan biridir. Connolly, “geçmişin kefarecini geleceğe taşıyan” olumsuz hıncı yererken belki de Zerdüş’ün şu sözlerine kulak vermiştir: “Geçmiş kurtarmak ve her “böyle idi”yi “böyle istedim”e çevirmek, -buna ancak kurtarmak derim ben! İrade, -budur kurtaranın ve sevinç getirenin adı: böyle öğrettim ben size, dostlarım! Ama şunu da öğrenin: kendisi iradenin mahpustur hala. İsteme kurtarı; peki nedir o kurtarıcıyı bile zincire vuranın adı? “Böyle idi”; iradenin dış gıcirtısının ve en yalnız ıstırabının adı bu. Bütün olmuş şeylere karşı iktidarsız olduğundan, -irade bütün geçmiş şeylerin hain bir seyircisidir. Geriye doğru isteyemez irade; zamana ve zamanın arzusuna boyun eğdirmeyişi, -budur işte en yalnız ıstırabı iradenin” (Nietzsche, 1989:113-114). Bu satırlar aynı zamanda, zamanın geriye döndürülemezliğinden doğan hıncın neden gelecek olana, yaşamın yeni güçlerine bağımlı olmak/aktarılmak durumunda kaldığını da izah eder. Fakat Connolly varoluşsal hınçtan bütünüyle kurtulma çabası içinde adeta geçmiş bütünüyle unutma ve unutturma arayışı içindedir. Geçmişin değiştirilemeyişi (ve bir ölçüde benci dönüş de) aslında Nietzsche’de trajik bir temadır, bu trajedi oluşu ve iradeyi her an biçimlendirir. Oysa gelecekteki güçlere son derece bağımlı olan Connolly, geçmiş ve geçmişe bağımlı olan hıncı bütünüyle geride bırakma tutkusuyla Nietzsche’deki bu trajik unsura (dolayısıyla bir bütün olarak trajediye de) gözlerini kapamaya çalışır. Kendisiyle yapılan bir röportajda Connolly, varlığa saygı ve olumsuzluğa ilişkin trajik kavrayış arasında diri bir gerilim muhafaza etmeye çalıştığını belirtir -ki ona göre bu Foucault, Nietzsche ve Deleuze’ü birleştiren ortak bir yöndür: Taşkın bir varlığa bağlılık, coşkun bir eylemsellik ve trajik bakış (Connolly, 2008:325). Fakat her şeyden önce Connolly trajedinin geçmişten beslendiği gerçeğini göz ardı etmektedir.

⁹⁴ Connolly hıncın önemli bir kaynağı olarak “acı çekme”ye belirli bir kayıtsızlık içindedir. Nitekim Arroyo da, mağdur ve yerinden edilmiş kimliklerin kendi acı çekme nedenleriyle birlikte agonistik bir mücadeleye girmelerinin Connolly tarafından yetkinlikle ele alınmadığını düşünür. Gerçekte bu zafiyetin temel nedeni, Connolly’nin mağdur ve yerinden edilmiş kimliklerin kendi acı çekme nedenlerini agonistik mücadeleye taşımalarını varoluşsal hıncın olumsuz bir ifadesi olarak görmesidir. Yine Arroyo’ya göre, Connolly bedeni teorik tartışmalara konu etmekten hoşlanan bir düşünürdür, ancak ironik bir şekilde, gerçek bedenlerin acı çekme deneyimlerindeki hiç de tartışılabilir nitelikte olmayan esaslı unsuru dikkate almak konusunda temel bir zafiyet sergilemektedir (2004:14). Öte yandan D. Villa’ya göre de, Connolly, değer çatışmasının trajik boyutunun farkında olan agonist aktörün pathos’unun yerine kendi nihai değerlerinin özünde yer alan doğruluk iddiasını ertelemeye dönük agonist bir istekliliği koymaya çalışır. Connolly’nin bu yaklaşımı, Rawlsçu siyasal liberalizmin başlangıç noktasını kesintiye uğratar, böylece o sözde “indirgenemez gizil çatışmanın mutlak derinliği” denen şey sorun olmaktan çıkar. Hâlbuki Villa’ya göre Connolly’nin bu yaklaşımı fazlasıyla iddialıdır, zira her şeyden önce tartışmalı bir şekilde Foucault’dan ödünç aldığı “benlik üzerinde çalışma” nosyonunun, engellenmiş bireyi, oluşun başka bir hafifliğini, yani mutlak olanı isteme ya da

Tıpkı agonun şiddet ile şiddet olmayan düzleminde bir ayrıma tabi tutulamayışında olduğu gibi hıncın da geçmişle gelecek düzleminde -ya da olumluluk/olumsuzluk düzleminde- bir ayrıma tutulamayacağını bize en iyi gösteren rehber, Benjamin'in geçmişteki acılarının kefareti için hakikat ve özgürlük iddiasında bulunan (devrimci bir ayaklanma içine giren) ezilen sınıflara ilişkin analizidir (Benjamin, 2002:44-45). Bu Benjaminci perspektiften bakıldığında; "hakikat", kendi mevcut felaketengiz durumu içerisindeki bir kurbanın, tüm geçmişin aslında kendi darboğazına yol açmış olan bir felaketler dizisi olduğunu ansızın kavramasıyla ortaya çıkar (Zizek,2007:166). Acaba Connolly, ezilen sınıfların bu kavrayışını ve ayaklanışını da yok edilmesini arzu ettiği varoluşsal hıncın bir tezahürü olarak mı görmektedir? Benjaminci analizde, ezilen sınıfların hınçla hareket ettiği açıktır. Acaba bu hıncın yok edilmesini arzu etmek, aynı zamanda özgürleşme sürecinin çok önemli bir psikolojik kaynağının budanışını da arzu etmek anlamına mı gelmektedir? Özgürleşme ile hınç arasındaki vazgeçilmez bağı⁹⁵ belki Benjamin kadar çarpıcı bir şekilde ortaya koyan kimse olmamıştır. Nitekim Tarih Kavramı Üzerine'nin ünlü bir pasajında Benjamin, özgürleşme isteğinin (ve bununla birlikte hem nefretin hem de özveri istencinin –ki bunlar hıncın en tipik ifadeleridir) özgürlüğüne kavuşmuş torunlar idealiyle değil, ama köleleştirilmiş ataların imgesiyle beslendiğini açık bir şekilde ortaya koyar (Benjamin, 2002:45). Halbuki yeni güçlerin doğuşuna ve zamanın giderek artan temposuna bağımlı bir düşünür olarak Connolly, bu Benjaminci kavrayışın oldukça uzağında konumlanır.

hınç tarafından lekelenmemiş olan bir hafifliği üstlenmeye sevk edeceğini öngörmektedir (Villa, 1999:121).

⁹⁵ Nietzsche'nin hınç kavrayışına ilişkin psiko-ontolojik yoruma paralel şekilde özgürleşme ile hınç arasında vazgeçilmez bir bağ olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre, hınç özgürleşme dürtüsünün ya da arayışının (direnış ethos'unun) çok önemli bir psikolojik kaynağıdır. Bu yorumun tam karşısında yer alan bir değerlendirme Sauth ve Turner tarafından yapılmıştır. Sauth ve Turner'a göre, tarihsel olarak direniş ethos'unun psikolojik hınçla hiçbir alakası yoktur, daha ziyade dolaysız hayatta kalmanın dilidir. Direnişin ethos'u bedensel acıya, yok olma tehlikesine ve bedenden ayrılma tehlikesine karşı beden dilidir. Psikolojik düzeyde, direnişin ethos'u, bir bedensel gösterimin ethos'u, bölgeselliğin ve mevziliğin bir işareti olarak, genelde bir savunma dili olarak görülmek zorundadır (2005: 314-315). Sauth ve Turner'ın bu yaklaşımlarının ardında bedeni, cisimleşmeyi ve karşılıklılığı (dostluk ve yoldaşlığı) esas olan duyumsal bir toplumbilimsel kavrayış geliştirme kaygısı yatar. Bu bakımdan Nietzscheci "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" izleğinin izini sürerler. Ancak "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nde içerili olan gelecek vurgusuna son derece bağımlı olan toplumbilimsel kavrayışları, direniş ethos'unun geçmişle ve bellekle olan kritik ilişkisini göz ardı etmektedir.

Agonistik teorinin genel olarak psikanalizle özel olarak ise yapıbozumculukla kritik temasının meyvesi olarak açığa çıkan bir diğer önemli kavram “karar verilemezlik”tir. Freudçu psikanaliz daha önce bilinçdışı ve libido tarafından yönetilen akıldışı dürtülerin karar verme edimindeki rolüne işaret ederek bir çığır açmış ve Lacan da bunu yeniden formüle ederek “benliğin” dil içinde ortaya çıkışına ve öznenin karar verme eyleminin sembolik büyük “Öteki”nin varlığına/yokluğuna son derece yakından bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. Böylelikle kendine yeterli özne yerine, ötekinin rolü iyiden iyiye öne çıkmıştır (Uzuner, 2009:2). Agonistik politika, çağdaşı birçok postmodern kuram ya da pratik gibi işte bu önemi giderek artan ötekiliğe ilişkin bir kuramdır. Agonistik teoride kimliğin karar verilemez doğası/özcülüğün reddi ile asıl anlatılmak istenen farklılığın yani ötekinin karar verilemez mesihvari çoğulluğudur. Agonistler, bu “karar verilemez öteki”nin dili, yasayı, ahlakı ve özneliği yerinden uğratmasına özel bir değer ve anlam yüklerler, çünkü onların nazarında “öteki”, kimlik ve farklılık arasındaki mücadeleyi daim kılan bir varlıktır. Honig’in ifadesiyle bu “karar verilemez öteki, halihazırda mevcut olan özneleri kendi içlerindeki karar verilemezlikler konusunda uyarmak suretiyle toplulukçu bir siyasetin olumladığı ve birleştirdiği kimlik ve farklılık kategorilerini altüst eder” (Honig, 1993:12).

Karar verilemezliğin, Derrida etkisiyle özellikle Laclau ve Mouffe’un çalışmalarında yoğun bir şekilde işlendiğini görürüz. Laclau ve Mouffe, Derrida’nın izinde siyasal olanın ve hegemonik eklemlenme sürecinin işleyişini karar ve karar verilemezlik anları arasındaki indirgenemez/tüketilemez ilişki üzerinden betimlemeye çalışmışlardır. Hatırlanacağı üzere Derrida için karar verilemezlik, kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki, siyasileşme ya da ahlakileşme diye bir şey vardır. “Karar verilemezlik, kararı mesken tutmaya devam eder ve karar kendini karar verilemezliğe kapatmaz. Ötekiyle kurulan ilişki kendini kapatmaz ve işte bunun içindir ki tarih vardır ve kişi siyasi eylemlerde bulunmaya çalışır” (Derrida, 1998:140).

Karar ve karar verilemezlik arasındaki karmaşık/indirgenemez ilişki aslında siyaset felsefesinin ana tartışma konularından biri olan özne-yapı sorununu yansıtır.⁹⁶ Laclau ve Mouffe özelinde agonistler özne-yapı sorununa özcülük karşıtı bir çözüm önerisi sunarlar. Bu çözüm önerisi aslında bir tür çözümsüzlük önerisidir ve kabaca şu şekilde bir tezi içerir: Tıpkı siyasal olanın ve dolayısıyla hegemonik olanın ötesinde/sonrasında kurucu bir “yapı” (çünkü toplum diye bir şey yoktur) olmayışı gibi siyasal olanın ve dolayısıyla hegemonik olanın öncesinde de kurucu bir “özne” (çünkü özne yarılmıştır) yoktur. Özne ile yapı arasındaki ilişki sürekli bir gerilimle dolayım lanmıştır ve bu dolayım a eşlik eden sözde yarı hakikat karar verilemezlik yasasından başkası değildir. Karar verilemezlik, sahici ama aynı zamanda sürekli ertelenen özgürlüğün (freedom to come) mesihvari bir hatırlatıcısıdır. Karar ya da olumsal fail, mesihin omuzlarına yüklediği özgürleşme vaadini layıkıyla yerine getiremez, çünkü radikal bir olumsuzluk ya da yarılmayla ebedi olarak mühürlenmiş vaziyettedir.

Karar ve karar verilemezlik arasındaki mesihvari ilişkiyi anlatan en iyi örnek, iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki “çekişme”ye (agonizm) dair Foucaultcu siyasal/felsefi analizdir. Bu çekişmenin temel postülasını Foucault şu şekilde ortaya koyar: Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır. Başka bir deyişle, iktidarın olduğu yerde direniş de vardır. Bu önerme, karar verilemezliğin, kararı mesken tutmaya devam ettiğini ve kararın kendini karar verilemezliğe kapatamayacağını dile getiren Derridacı önerme ile büyük bir koşutluk içindedir. Foucault’yu Derrida’ya tercüme edersek kabaca şunu elde

⁹⁶ Modern felsefenin, başından beri özne ile yapı arasındaki gerilime bir çözüm getirme uğraşı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Modern felsefe tarihine ilişkin kaba bir genelleme yapıldığında; kartezyen rasyonalizmden fenomenolojiye, pozitivizmden egzistansiyalizme uzanan çok çeşitli ve birbirleriyle çelişkili düşünce sistemlerini içeren modern felsefenin, “özne-yapı gerilimine” (Acar-Savran, 2006) büyük ölçüde insan/özne merkezli çözümler önermiş olduğu söylenebilir. Özellikle II. Dünya savaşı sonrası yıllarda yapısalcılığın yükselişiyle birlikte bu yaklaşım, yerini yapı merkezli bir çözümlemeye bırakmış ve post-yapısalcılık, hermeneutik (yorumsamacılık) ve yapıbozumculukla birlikte ise hem özne merkezlilik hem de söylem merkezlilik köklü eleştirilere hedef olmaya başlamıştır. Modern felsefi bir miras olarak özne-yapı antinomisinin özne-yapı çelişkisi olarak kavranmaya başlanmasında, başka bir deyişle özne ile yapı arasındaki hassas ilişkinin kınılmaya uğramasında “öznenin yitikliğini” ilan eden yapısalcılığın belirgin bir katkısı olmuştur. Yapısalcı dilbilimin etkisiyle Lacan da işte bu yitik öznenin psiko-analizini yapmıştır.

ederiz: Özgürlük, iktidarı mesken tutar ve bu nedenledir ki, iktidarın kendini özgürlüğe kapatması mümkün değildir. Fakat aynı önermeyi neden şu şekilde tercüme etmediğimiz çok açık değildir: İktidar, özgürlüğü mesken tutar ve bu nedenledir ki, özgürlüğün kendini iktidara kapatması mümkün değildir. Aynı şeyin farklı anlatımları gibi duran bu iki tercümenin en az iktidar ve özgürlüğün bizde uyandırdığı kökten farklı duygular kadar birbirinden uzak olduğuna kuşku yoktur, çünkü aksi takdirde iktidar ve özgürlük şeklinde iki ayrı şeyden söz etmenin herhangi bir anlamı kalmazdı. Foucaultcu siyaset, ikinci tercümeyle daha yakın duran bir anlama sahipmiş gibi görünür; sanki iktidar esas, özgürlük talidir. Nitekim Foucault'ya göre siyasetin amacı, iktidarın olmadığı bir dünya yaratmak değil (ki bu asli bir imkansızlıktır), iktidar ilişkilerinin agonistik ilişkilerin sağlayacağı açıklık sayesinde tahakküm ilişkileri haline gelerek katılaşmasını önlemektir.

Laclau, iktidar ve özgürlüğü birbirinin oluşturucu uğrakları olarak kavrayan yukarıdaki Foucaultcu kavrayışın izinde⁹⁷ iktidar ve özgürleşme arasında mutlak bir antagonizma bulunmadığına, özgür bir toplumun iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı bir toplum olarak tasavvur edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Laclau'nun ifadesiyle; "Özgürlüğü kısıtlayan şey - yani, iktidar- aynı zamanda özgürlüğü olanaklı kılan şeydir de....bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun olanaksızlık koşuludur da....İktidar özgürlüğün gölgesidir ve bir Arap atasözünde dendiği gibi kendi gölgenin dışına sıçrayamazsın" (Laclau, 1998a:89). Ancak Laclau, tıpkı Foucault gibi iktidar ile özgürleşme arasındaki "çekişme" ya da "kışkırtma" ilişkisini adeta karar verilemez bir ilişki olarak resmetmeye çalışmaktadır. Tıpkı Foucault gibi o da, kuramsal yaklaşımını mesken tutmuş bulunan "normatif olanla betimsel olan arasındaki belirli bir salınım/karar verilemezlik" yüzünden paradoksal bir

⁹⁷ Laclau, hegemonya ve söylem üzerine yürüttüğü bir tartışmada, Foucault'nun çalışmasının kendi yaklaşımını çok sınırlı düzeyde etkilediğini ve Foucault'ya yalnızca çok sınırlı bir yakınlık duyduğunu belirtir. Laclau'ya göre, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**'de geliştirilen "söylem" nosyonu, Foucault'nun sunduğundan çok farklıdır. Zira Foucault'nun "söylem" nosyonu, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**'de reddedilen bir ayrıma -söylemsel olanla söylemsel olmayan arasındaki ayrıma- dayanır. (Laclau, 2009b:315). Ancak Laclau'nun bu ihtirazi kayıtlarına rağmen biz, gerek Laclau'nun gerekse de bir bütün olarak agonistik teorinin iktidar ve özgürleşme analizinin Foucault kökenli olduğunu düşünmekteyiz.

muhakemeye başvurur.⁹⁸ Nitekim Laclau'da karar verilemezlik zaman zaman kurucu bir belirsizlik ilkesi olarak işlev görür. Ancak Laclau yine de, karar verilemezlik ile belirsizlik (indeterminacy) arasında radikal bir ayrımın varlığından söz eder. Ona göre, karar verme edimi tamamıyla kaotik bir bağlamda gerçekleştirilmez, onun yerine, karar verilemezliğin yasaları herhangi bir kararı yapılandırır. Karar verilemezlik ile karar arasında klasik bir neden-sonuç ilişkisi de yoktur, fakat karar verilemezlik kararın hem olanağının hem de olanaksızlığının bir kaynağıdır. Laclau buradan öznenin karar verilemez doğasına geçer. Hegemonik siyaseti Derridacı yapıbozumla ilişkilendirerek karar verme anının aynı zamanda özne olma anı olduğunu kaydeder. Buna göre, özne, yapısal karar verilemezlik ile kararın kendisi arasındaki mesafedir (Uzuner, 2009:9).

Zizek, Laclau'nun özgürleşme ile iktidar arasındaki ilişkiyi ele alış tarzını Laclau'nun Kantçılığının en saf biçimlerinden biri olarak görür.⁹⁹ Şayet

⁹⁸ Laclau bu noktayı bir özeleştirici ögesi olarak teslim eder. Laclau'ya göre, klasik marksizmden "hegemonya"ya ve hegemonyadan "radikal demokrasi"ye geçişte, betimleyici/normatif projenin muhataplarında bir genişleme gerçekleşir ve dolayısıyla muhakeme alanı da buna uygun biçimde genişlemelidir, oysa kendi çalışmasında bu son genişleme yeterince ele alınmaz. Başka bir deyişle Laclau, yeni durumu ele alan siyasal bir proje formüle ederken, betimleyici boyutun normatif boyuttan daha hızlı ilerlemiş olduğunu kabul eder. Bunun geçerli bir eleştiri olduğunu düşünen Laclau, gelecekteki çalışmalarında bu iki boyut arasında daha doğru bir denge kurma niyetinden söz eder (Laclau, 2009b:326). Ne var ki biz "normatif olanla betimsel olan arasındaki salınımın/karar verilemezliğin" hegemonya projesi bakımından oldukça kurucu bir anlama sahip olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Laclau, başka bir yerde, tek demokratik toplumun, "sürekli kendi temellerinin olumsuzluğunu gösteren" yani "etik uğrak ile normatif düzen arasındaki aralığı sürekli açık tutan" toplum olduğunu özellikle vurgular (Laclau, 2009c:100). Burada Simon Critchley'in Laclau eleştirisini hatırlamak son derece önemlidir. Critchley, Laclau'nun hegemonya kuramını övgüye değer bulmakla birlikte bu kuramın ötekine yönelik sonsuz sorumluluğa dair (Levinasçı) etik bir boyuta gereksinimi olduğunu düşünür. Critchley'e göre, Laclau normatif ve ahlaki formları etkili bir şekilde ayırt etmez. Burada yanıtlanması gereken kritik soru şudur: Hegemonya ile demokratik bir hegemonya arasındaki temel fark nedir? Şayet hegemonyanın normatif karakteri ahlaki değil sadece olgusal ise, bu durumda Laclau'nun demokratik hegemonyayı savunmak veya yönetici sınıf hâkimiyetine direnmek konusunda haklı gerekçesi yoktur. Eğer normatif karakter olgusal değil ahlaki ise, bu durumda Laclau'nun boş evrensel kavramsallaştırması tutarsızdır, çünkü Derrida ve Heidegger'in öne sürdüğü üzere, etik-ontolojik idealler yalnızca keyfi tikelleri değil, gerçek ya da pratik içerikleri gerektirir. Özetle ifade etmek gerekirse Critchley'in Laclau eleştirisi, yapıbozum, hegemonya ve etiğin bir bütün oluşturduğu iddiası üzerine oturur. Laclau'nun etik boyutu dikkate almayan (meta-etik bir konumda duran) hegemonya kuramı, teorik bir eksiklikle maluldür (Critchley, 2002). Ayrıca Laclau'nun Critchley'e yanıtı için bkz. E. Laclau **"Ethics, Politics and Radical Democracy - A Response to Simon Critchley"** (2002).

⁹⁹ Laclau ve Zizek'in karar verilemezlik nosyonlarının karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. M. Gökhan Uzuner **The Issue of Undecidability Within The Debate Between Ernesto Laclau and Slavoj Zizek** (2009). Uzuner, son derece zengin bir başvuru kaynağı niteliğindeki bu titiz çalışmasında özetle şu sonuçlara varır: İlk olarak karar verilemezlik meselesinde Laclau, Zizek'i

iktidar özgürleşme projesine içkinse, bu, tam özgürleşmenin iktidarın ortadan kaldırılmasını gerektirdiği düşüncesiyle çelişmez mi? Zizek'e göre, Laclau bu soruyu yanıtlama çabası içinde şu şekilde bir akıl yürütmektedir: "Siyasal uğraşımızın nihai amacına, tam özgürleşmeye, asla ulaşamayacak; özgürleşime, sonsuza dek iktidar bulaşmış olacak; ne var ki, bu bulaşmanın nedeni, yalnızca kusurlu toplumsal gerçekliğimizin tam özgürleşmeye izin vermemesi değildir -yani yalnızca ideal ile kusurlu gerçeklik arasındaki aralıkla uğraşmıyoruz. Özgürleşmiş toplumun tam gerçekleşmesi, özgürlüğün ölümü, özgür özne bir müdahaleye açık olmayan kapalı bir saydam toplumsal mekanın kurulması demek olurdu -insan özgürlüğünün sınırı, aynı zamanda onun olumlu koşuludur." Zizek, bu muhakeme tarzının Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde insanın bilişsel kapasitelerinin zorunlu sınırıyla ilgili muhakemesini neredeyse kelimesi kelimesine tekrar ettiğini düşünür. Buna göre; "Sonsuz bilgeliğiyle Tanrı, bizi özgür sorumlu eyleyiciler yapmak için bilişsel kapasitelerimizi sınırlamıştır; çünkü numenal alana doğrudan ulaşıyorduk, özgür olmazdık, kör otomatlara dönüşürdük. Demek ki, Kant için insanın kusuru, özgürlüğün olumlu koşuludur." Zizek'e göre, buradaki gizli ima, Kant'ın "Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!" deyişinin tersidir, paradoksal "yapamazsın, çünkü yapmamalısın!" mantığıdır -Tam özgürleşime ulaşamazsınız, çünkü ulaşmamalısınız, çünkü bu özgürlüğün sonu demek olur!" (Zizek, 2009b:350).

Agonistlerin nazarında karar verilemezlik; çoğullaştırıcı, yerinden uğraticı ve yeniden eklemleyici bir siyasal kavrayışın vazgeçilmez bir

olumsallık pahasına zorunluluğa öncelik vermekle suçlar. Buna karşılık Zizek, Hegelci diyalektiği izleyerek olumsallık ve zorunluluğun içkin eşzamanlılığını vurgular. İkinci olarak Zizek, Laclau'yu kapitalizme karşı eleştirel duruşu olmayan nötr bir hegemonya teorisi geliştirmekle suçlar. Laclau'ya göre ise Zizek, klasik marksist kalıpları aşamamış birisidir. Üçüncü olarak Zizek, Alman idealizminin etkisinde bütünleyici sistematik bir evrensellik fikrini işler. Hâlbuki Laclau'ya göre evrensel, tikeller arası bir ilişkidir. Dördüncü ve son olarak Uzuner'e göre, bütün farklılıklarına rağmen Laclau ve Zizek'i ortak kılan bir husus vardır; hem özneleşmeyi hem de siyasal değişimi açıklamada irrasyonel kararcı bir bakış açısı geliştirirler. Bu bakımdan C. Schmitt'in varoluşçu kararcılığı ile bazı bakımlardan uyusurlar. Sonuç olarak her ikisi de Kantçıdır, zira her ikisi de karar verme edimi ile karar verilemezlik arasındaki gerilimin özne kategorisini gerekli kıldığını, fakat onu tamlığı elde etmekten de alıkoyduğunu öne sürerler. Bu bağlamda Laclau ve Zizek, karar verilemezliğe öznenin eksik oluşumu ve herhangi bir siyasal düzenin mükemmel olmayan kurumsallaşması bakımından kesin bir rol atfederler. Kısacası bu tutum onları Kantçı kılar, çünkü onları tarif eden şey; sübjektif akıl dışılık tarafından uyarılan bir çeşit kararcılıktır (Uzuner, 2009:12-15).

unsurudur. Özgürleştirici agonistik bir siyaset, yani bu kararcı an, ancak karar verilemezlik yasasının olumsal rahminde döllenebilir. Bu anlamda karar ile karar verilemezlik arasında tözsel/radikal bir ayrım yoktur aslında; aralarındaki birlik, varlık ve oluş halinde ikili bir görünüşe sahip olan “öz”ün birliğini andırır. Ancak Laclau örneğinde görüldüğü üzere karar verilemezlik yasasına radikal bir başvuru, iktidar ile özgürleşme arasındaki ilişkiyi de karar verilemez bir ilişki olarak görmeye götürür. Zizek, tam da bu özgürleşme karşısındaki muğlak tutum nedeniyle Laclau’yu mahkum eder. Zira bu muğlak noktadan bakıldığında özgürlük, iktidar ile özgürleşme arasındaki ya da karar ile karar verilmezlik arasındaki sonsuz bir müzakereden (Derridacı bir ifadeyle “hayalet”ten) başka bir şey değildir. Ne var ki, bu özgürlük tasavvurunda karar anının ve kararcılığın sahip olduğu kurucu/oluşturucu anlam üzerinde yeterince durulmaz. Schmittçi kararcılığın Mouffe tarafından bütünüyle göz ardı edilmesinin (İnce, 2009:4) kısmi bir açıklamasını belki de burada aramak gerekir. Gerçekten de hukuk düzenini askıya alan “istisnai” edimdeki (egemeni egemen kılan edimdeki) düzen yaratıcı/egemen kararcılığın¹⁰⁰ Mouffe tarafından teorik düzeyde yeterince takdir edilemeyişi hayli ironik bir durumdur.¹⁰¹ Daha da ironik olanı, karar anının ve kararcılığın

¹⁰⁰ Askıya alıcı/istisnai edimdeki düzen yaratıcı yasallığın başka bir deyişle olağanüstü haldeki nomos ve kuralsızlık ilişkisinin Benjamin ve Schmitt bağlamında kritik bir değerlendirmesi için bkz. G. Agamben **“Olağanüstü Hal”** (2010, 165-174). Ayrıca yaşamın yasadan özgürleştirilebilir olup olmadığı meselesi çerçevesinde Agamben’in Benjamin ve Schmitt yakınlığını aydınlatma girişiminin etkili bir tartışması için bkz. Zeynep Direk **“Yasa, Adalet ve Siyaset”** (2010, 236-244).

¹⁰¹ Tek başına Laclau ve Mouffe’a ait hegemonya kavramı ve analizinin bu yargıyı geçersiz kıldığı öne sürülebilir. Ancak ikilinin hegemonya analizinin baskı ve rızadan oluşan Gramscici formülasyondan ciddi bir uzaklaşmayı içerdiği ve onların yaklaşımında hegemonya kavramının bütünüyle analitik/betimsel bir araca dönüşmüş olduğu dikkate alındığında Schmittçi kararcılığın göz ardı edilmesine ilişkin burada serdedilen iddia ile ne anlatılmak istendiği çok daha açık hale gelir. Laclau ve Mouffe’un hegemonya analizi “karar verilemezliğin” diliyle konuşur. Nitekim bu analizde; toplum hegemonik olarak kurulduğundan dışlama koşulları daimi olarak yeniden müzakere edilir. Siyasal toplum tek bir kesintisiz eylemle oluşmuş değildir, bunun yerine bu toplum “kesin bir şekle sahip olmayan ve sürekli bir yeniden-yasalaşma içinde olan” bir toplumdur. Bu anlamda anayasal içerme kendisine sürekli referansta bulunulması gereken fakat hiçbir zaman erişilemeyecek olan bir “ufuk noktası” olarak kalmaya devam eder (Wenman, 2003:18). Ancak Laclau ve Mouffe normatif bir demokrasi savunusuna soyunduğunda bizimle konuşan daha çok “kararcılığın” dilidir. Örneğin Mouffe’un agonistik demokratik bir düzeninin savunulması bağlamında sembolik ve yasal dışlama ihtiyacı üzerindeki ısrarlı vurgusu, sözü edilen bu “kararcılığın” tipik anlatımlarından biridir. Nitekim Mouffe, mal ve hizmetlere erişimde büyük eşitsizliklerin dışlanması yanı sıra etnik nefrete neden olan aşırı sağ kışkırtmaların, çocuk tacizinin ve siyasal veya dinsel kaynaklı terörizm eylemlerinin dışlanmasını da agonistik çoğulcu toplumun gerekli siyasal koşulları olarak görür. Tüm bunlara

sahip olduğu kurucu/oluşturucu anlam üzerinde yeterince durulmayışının bir sonucu olarak açığa çıkan bu Mouffeçu zafiyetin, çağdaş agonistik politikayı “son tahlilde egemen kararcılığa teslimiyet” şeklinde cisimleşen “liberal bir konjonktür savunusuna” sürüklemiş olmasıdır.

Agonistik kuramın siyasal kararcılığı yeterince takdir edemeyişinin en açık göstergesini “konsensüs” eleştirisinde bulmak mümkündür. Agonistler, konsensüsü salt kararcı bir siyasal moment olarak kavrama eğilimindedirler. Nitekim konsensüse yönelttikleri keskin eleştirinin kökeninde de bu eğilim yer alır. Bununla birlikte -her ne kadar bunun istisnaları olsa da- konsensüs düşüncesinin agonistler arasında neden bir eleştirel ya da karar verilemez ilke olarak ele alınmadığı çok açık değıldir. Halbuki konsensüs, ille de siyasalın ölümü anlamına gelen katı bir kararcılığın tezahürü olmak durumunda değıldir. Paul Rabinow’un Foucault’yla yapılan bir söyleşide dile getirdiğı üzere, konsensüs modelinin kurgusal bir ihtimal olduğı varsayılabilirse, insanlar gene de bu kurguya göre harekete geçebilirler ve bunun sonuçları siyaseti özünde tahakküm ve baskıdan ibaret sayan oldukça dar görüşün doğuracağı eylem biçiminden çok daha üstün olabilir. Ütopya imkanının hiç gerçekleşme şansı olmasa da pragmatik açıdan, konsensüsün, basitçe kaldırılıp atılması gerektiğı ve başarılmasının olanaksız olduğunu söylemekten çok, hala peşinden koşturulması gereken bir hedef olduğunu varsaymak belki de daha iyi, daha sağlıklı ve daha özgür bir anlama sahiptir (Foucault, 1984:379). Agonistler, konsensüsün Rainbow tarafından dile getirilen bu anlam(lar)ına karşı oldukça kuşkucu bir tutum içindedirler. Öyle ki, bu kuşkuculukları, konsensüsün kurgusal ve ütöpik içeriklerine karşı kayıtsız kalmalarına da neden olur. Böylelikle özgürleşme ile ütopyacı bağlanım arasındaki canlı alışverişin yanısıra ütopyanın konsensüsün karar verilemez içeriğine inatçı bir bağlanımdan beslendiğı gerçeğı de gözden kaçırılmış olur. Kuşkusuz bu konuda karşı karşıya gelinebilecek en beklenmedik sonuç, konsensüs düşüncesinin peşinden koşturulması gereken

rağmen Mouffe’da “kararcılık” teorik düzeyde gözden kaçırılan bir “ufuk noktası” olarak kalmaya devam eder.

bir hedef olarak terkedilmesine yapılan davetin, gizli bir liberal konsensüsçü bağlanımının bastırılmasının mazareti haline gelmesidir.

Agonistik kuramda karar verilemezlik sorunuyla ilgili son bir eleştirel nokta, toplumsalı imkansız kılan, yerinden uğratan ve parçalayan bir an olarak olumsuzluğa (negatifliğe) pozitif bir kararcılık izafe edilmesidir. Kısmen siyasal kararcılığın ihmal edilmesinin bir sonucu olarak açığa çıkan bu durum, kendi içinde başka bir çelişkili duruma daha kapı aralar. Agon'a pozitif bir işlev yüklenmesi çabasında görülen çelişkili durumun bir benzerine burada da rastlanır; zira olumsuza (negatife) kendi tanımıyla bağdaşmayan kararcı/pozitif bir anlam yükleme çabası bariz bir paradoksu yansıtır. Wenman, bu paradoksun Connolly'nin kimlik/farklılık, eşmerkezli/rizomatik ve çoğulculuk/çoğulcılaştırma güçleri arasındaki daimi karar verilemezlik vurgusu için de geçerli olduğunu düşünür. Nitekim Connolly'nin kavrayışında, çelişkili bir şekilde, sadece -toplumsal alanı parçalayan kararcı bir an olarak anlaşılan- negatife başvuru yoluyla ebedi zamanlılık paradoksunun ötesine geçici olarak gidilebilir ve yeni olanın takdimi, yoktan var olanın olasılığı uygun bir şekilde kavramsallaştırılabilir. Wenman'a göre negatif, kendi kendini açımlayan Bir'in hizmetine de sokulabilir; negatfin, mutlakin kendi kendini-olumlama ve kendi kendini-olumsuzlamasının içsel bir anı olarak kavrandığı Hegelci diyalektikte olduğu gibi. Bunun dışında, birçok çağdaş kuramcının öne sürdüğü gibi, radikal negatifliği "varlığın hiçliği" gibi bir şey olarak, şeylerin düzeni içinde ancak onların bünyevi bir engellenişi şeklinde var olan bir şey olarak ya da "yaşamın" bolluğunun gerçekleşmesini sonsuza kadar alıkoyan bir engel olarak kavramsallaştırmak da mümkündür. Heidegger'in ""hiçlik" kendi varlığını sorgulayan sonlu varlığın kaygısında esaslı bir şekilde tezahür eder" sözünü tekrar ederek Wenman, bu radikal negatiflik yorumunun, dikkatleri -kendini negatife herhangi bir başvuruda bulunmaksızın ortaya koyma arayışında olan- Deleuzecü sonsuz öz metafiziğinden uzaklaştırarak insan sonluluğuna ilişkin bir analitiğe yönlendirdiğine işaret eder. Dahası, -varlığın tamlığının engellenişi/açığa vuruluşu olarak Dasein'in sonluluğunda temellenmiş olan- bu radikal

negatiflik kavramı, aşkın kavramına ilişkin bir alternatif de oluşturur. Çağdaş agonistik politika içinde böylesi bir aşkınlık tasavvuruna en yakın duran isim kuşkusuz Laclau'dan başkası değildir. Nitekim bu aşkınlığa ilişkin olarak Laclau'nun tanıklığına başvuran Wenman da onunla birlikte, toplumsal alanın bütünüyle içkin olarak veya aşkın yapıya benzer bir şeyin sonucu olarak oluşmadığını, aksine akim kalmış bir aşkınlık¹⁰² olarak adlandırabilecek bir şey tarafından oluşturulduğunu kaydeder. Bu aşkınlık, toplumsal alanda yitik olanın var oluşu olarak açığa çıkar (Wenman, 2008b:165-166; Laclau, 2005:244). Ancak bu satırlarda her şeye rağmen “tepetaklak edilmiş bir Kantçılık” kendini ele verir, zira her ne kadar zorlayıcı içeriğinden (kategorik bir emperatif olma niteliğinden) arındırılmış da olsa Laclau ve Wenman için gerek “akim olan aşkınlık” gerekse de “yitik olan özne” toplumsalın ufkunda asılı olarak kalmaya devam eder. Dolayısıyla her ne kadar içkin ve aşkını dölalizmde/dilemmadan kurtulma kaygısıyla hareket edilse de, her iki düşünür de siyaset ve özgürleşme meselesinin son tahlilde Kant’a karşı bir Kantçılık meselesi olmaktan çok Kantçılık ile Hegelcilik arasındaki bir mesele olduğunu kesin bir şekilde göz ardı eder.

¹⁰² Wenman’ın bu aşkınlık yorumu, toplumsal güçlerin aracılığının, neo-Kantçılığın katı aşkıncılığına ya da Connolly’deki gibi kendi kendini düzenleyen içkin bir hakikate başvurmada nasıl açıklanabileceği sorusuna bir yanıt niteliğindedir. Zorunlu ama elde edilebilir olmayan bir aşkın otorite üzerinde duran Wenman, siyasal süreçleri, tikel grupların ele geçmez aşkınlık anını elde etmeye yönelik imkânsız girişimleri olarak betimleyen bir aşkın otorite yorumu geliştirir. Bu yaklaşıma göre, toplumsal düzenlilik biçimleri aşkın tamlık anına yönelik amaçlı bir mücadeleden doğar. Bu mücadele, peşinden koşulan -fakat kesin surette imkânsız olan- bolluğu asla somutlaştırmaz fakat yine de toplumsal ilişkilerin aşkın otorite anının geçici somutlaşmaları çerçevesinde “kısmi sabitleşmesi”yle sonuçlanır. Bu durum, aşkın unsurun içsel kısmiliğinin tanınması gerektiği anlamına gelir. Yine Wenman’a göre, kısmilik ve pürüzlülük toplumsal olanın içsel unsurlarıdır. Bu kurucu düzensizlik hakkında hayıflanmak yerine (ya da farazi bir içkin düzenlilik anına hatalı başvurularda bulunmak yerine) bu pürüzlülüğün mümkün kıldığı etik-politik olasılık üzerinde odaklanılmalıdır. Bu aynı zamanda, tikel toplumsal aktörlerin -kendi tikel değer ve taleplerinin toplumsal düzenin aşkın tamlığı ile etkin birleşmesi çerçevesinde- geniş kapsamlı siyasal hareket biçimleri inşa edebilmeleri için gerekli potansiyeli oluşturur (Wenman, 2008b:165-167).

SONUÇ

“Karar vermek deliliktir”

Kierkegaard

Çağdaş agonistik politika, iktidar ve çatışmanın insanlar arası (siyasal) ilişkilerdeki kurucu ve düzenleyici niteliğinden hareket eden -yani agon'u esas alan- ve bu iktidar ve çatışma gerçeğine rağmen demokratik bir birlikte yaşam imkanının mevcudiyeti üzerinde ısrarla duran geç modern bir siyasal düşünce hareketidir. Demokrasiye yönelik ısrarlı vurgusuyla bu düşünce hareketi, evrensel ile tikel, kimlik ile farklılık, birlik ile çokluk ve giderek akıl ile özgürlük arasında yeni veya yeniden içeriklendirilmiş gerilimli bir dengenin kurulabileceği umudunu yeşerterek modern demokratik/siyasal meşruiyet krizine etkili bir çözüm önerisi getirmiştir.

Temel düzeyde Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Michel Foucault ve Antonio Gramsci'den oluşan bir düşünce mirası üzerinde yükselen çağdaş agonistik politika, sayılan bu temel figürlerin yanı sıra başta Jacques Derrida ve Ludwig Wittgenstein olmak üzere belli başlı kuşku ustalarından derin bir şekilde etkilenmiştir. Çağdaş agonistik politikayı biçimlendiren beş temel özellikten söz etmek mümkündür: İlk olarak agonistik politika, modern tarih ve bilgi kavrayışına uzun süre hâkim olmuş olan “özcü” yaklaşımların tümünü reddeder. Özcülüğün reddi ve olumsuzluğun benimsenmesi, agonizmin en temel özelliğidir. Bununla yakından ilişkili olarak agonistler, toplumsal alanın sürekli yeniden kuruluşunun, dolayısıyla toplumsal özün imkânsızlığının bir anlatımı olarak “siyasal olan”ı merkezi bir önem atfederler. İkincisi, agonistler kimlik ve farklılığı birbirinin oluşturucu uğrakları olarak kavrarlar ve kimliğin dogma haline getirilmesine karşı bir “kurucu dışsal” olarak “fark”ın giderilmezliğini esas alırlar. Üçüncüsü, agonistler toplumsalı kuran antagonistik iktidar ilişkilerinin sökülüp atılamaz olduğunu düşünür ve Laclau ve Mouffe özelinde hegemonik ilişkiler olarak adlandırılan bu ilişkilerin dönüştürülebileceğine inanırlar. Dördüncüsü, agonistlerde toplumsal antagonizmaları, tutkulu ve coşkulu bir “agonal karşılaşma”ya dönüştürmeyi

amaçlayan olumlu bir perspektif vardır. Beşinci ve son olarak agonistler, demokrasiyi bir kereliğine gerçekleştiren “kurumsal bir yapılanma” ya da bir “yönetim biçimi” olarak değil, paradoksları asla giderilemeyecek siyasal bir süreç olarak kavrayan radikal bir demokrasi anlayışına sahiptirler.

Agonistik politikanın çağdaş siyasal düşünceye sağladığı hayati katkısı özellikle şu iki noktada özetlemek mümkündür: Kimlik ile farklılık arasındaki paradoksal ilişkinin/ebedi diyalogun nihai bir karara bağlanamazlığının ima ettiği yaratıcı siyasal içgörü ve özne konumlarının indirgenemez çoğulluğu tarafından harekete geçirilen sonsuz eklemleyici ilişkiler ağının (hegemonya mücadelesi ve toplumun imkansızlığı tasavvurunun) ima ettiği özgürleşme pratiği. Agonistlerce kendi içinde tutarlı bir şekilde savunulan bu iki eleştiri ögesi, çağdaş siyasal düşünceyi derinden etkilemiş ve agonistik eleştirinin radikalizmi sayesinde, çağdaş siyaset teorisinde, siyasetin (politics) yerine siyasal olanın (political) ve de özgürlüğün (freedom) yerine özgürleşmenin (emancipation) tartışıldığı yeni ve canlı bir retorik ön plana çıkmıştır.

Agonistik politika, her şeyden önce siyasete (politics) karşı siyasal olanın (political) savunusudur. Agonistler için siyasal olan, toplumsal alanda nihai bir “öz”ün imkânsızlığının, yok edilemez karşıtlıklardan oluşan toplumun nihai dikişsizliğinin bir anlatımıdır. Topluma özgü hiçbir dikişli yer yoktur, çünkü toplumsalın kendisi herhangi bir öze sahip değildir. Siyasal olanın ihmal edilmesi, toplumsalın sahte “öz”lere indirgenişini ve agonistik canlılığın yitirilmesini beraberinde getirir. Aslında siyasal olanın inkâr edilmesi, onun şiddetli bir biçimde geri gelişine hiçbir zaman engel değildir. Siyasal olanın inkarının bir anlatımı olarak özcülüğün sahteliği şurada gizlidir; bu özcülük, bireysel ve toplumsal kimliğe derinlemesine kazınmış olan olumsuzluk ya da dikişsizliğe sahte bir “özdeşlik” ya da “tamlık” izafe eder.

Antik Yunan’dan beri demokrasiye eleştirel ve temkinli yaklaşımın temel gerekçelerinden biri şu olmuştur; demokratik özgürlük anarşi doğurur ve siyasal topluluğu tahrip eder. Çağdaş agonizm, bu demokrasi eleştirisinde/korkusunda dile getirilen “anarşi” ve “tahribat” tezlerini deyim yerindeyse demokrasinin olumlu ve kurucu yönleri olarak kavrayan bir

yaklaşım geliştirmiştir. Başka bir deyişle, agonistler için “anarşi” daha çok bir özgürleşme jestine, “tahribat” ise daha çok bir yerinden uğratma/yapıbozum (displacement/deconstruction) ilkesine işaret eder. Bu perspektiften bakıldığında, siyaset ve demokrasi bir yönetim değil, bir özneleşmedir ve toplumsalı kuran görünüşteki konsensüs, yeni bir hegemonik eklemlenme ya da mücadeleler ağı tarafından “tahrip edilmeye” yazgılı geçici ve olumsal bir uğraktan başka bir şey değildir. Agonistik bir demokraside siyasal olanın kurucu önceliği aslında şu anlama gelir; kurumsal/hukuksal momentle özgürleşme momentleri asla özdeş değildir ve gerçekte demokrasi dahil bu özdeşliği garantileyecek hiçbir siyasal çerçeve ya da ilişki biçimi yoktur. Laclau ve Mouffe’un deyimiyle demokrasinin radikal karakteri, onun radikal imkansızlığında yatmaktadır.

Çağdaş agonizm, çelişkili bir şekilde solda konumlanır, ne var ki bir düşünce hareketi olarak gerçekte radikal sol siyasetin liberal değerlerin benimsenmesi yönündeki köklü dönüşümünün bir ifadesidir. Zira çağdaş agonizme asıl rengini veren şey, liberal demokrasiye kesin bir bağlılıktır. Tıpkı müzakereci demokrasi modelinde olduğu gibi agonistik demokrasi modelinde de bir bütün olarak, liberalizmle (özgürlük ve çoğulculukla) demokrasinin (eşitlik) bağdaşmazlığına ilişkin Schmittçi ikilem aşılmaya çalışılmış ve bu çerçevede liberalizm ile demokrasiyi -her ikisinden de vazgeçmeksizin ve aralarındaki gerilimleri korumak suretiyle- birbiriyle dengelemeyi amaçlayan olumlu bir perspektif geliştirilmiştir. Liberal mantıkla demokratik mantığın dengelenmesi ihtiyacının/amacının gerisinde esas olarak, demokrasinin kurumsal prosedürlere ya da toplumsal pratiği öteleyen etik özcülüğe indirgenmesi eğilimlerine karşı cephe alınması kaygısı yer almaktadır.

Agonistler, modern demokrasilerin gerçekten demokratik olmadığı, devletin bürokratik yapısının siyasal alanı ele geçirdiği, bu yapının yurttaşları siyasal kararların pasif alıcılarına dönüştürdüğü ve liberal teorinin temelde yargısal/idari bir siyaset anlayışı geliştirmekle bu duruma katkı sağladığı vb. konularda asli bir kaygı duyarlar. Onlara göre, liberal teorinin yargısal/idari

(araçsal) siyaset anlayışı, güçlü bir demokratik siyasetin yaşamsal sıvısını oluşturan çatışma ve tartışmayı -yok etme anlamına gelmesi bile- an aza indirgeme arayışı içindedir. Halbuki bu arayış son tahlilde siyasetin tasfiyesine yönelik bir arayış anlamına gelir. Çağdaş agonistik politikanın bu süreci tersine çevirmeye hizmet eden en önemli katkısı, demokrasiyi yeniden siyasal bir olgu olarak gündeme getirmesidir.

Agonistler, iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasında sürekli bir “çekişme”den (agonizm) söz eden Foucault’nun izinden giderek iktidar ile özgürleşme ilişkisini gerçekçi ve bütüncü bir açıdan kavramaya çalışmışlardır. Buna göre, iktidar ve özgürlük birbirlerinin oluşturucu uğraklarıdır ve yalın anlamda ne özgürlük iktidarın yokluğu ne de iktidar özgürlüğün yokluğu olarak tanımlanabilir. İktidar ve özgürleşme arasında mutlak bir antagonizma bulunmadığından, özgür bir toplumun iktidar ilişkilerinin bütünüyle ortadan kaldırıldığı bir toplum olarak tasavvur edilmesi de yanlıştır. Dolayısıyla, demokratik bir siyasete ilişkin temel sorun da, iktidarın nasıl bertaraf edileceği sorunu değil, demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin -başka bir ifadeyle “agonistik cepheleşmelerin”- nasıl kurulacağı sorunudur.

Çağdaş agonistik düşünce, aslında modernliğin düzen kurucu, inşai/pozitif değerleriyle son derece yakın bir ilişki içinde olan bir modernite eleştirisidir. Ne var ki işaret edilen bu pozitif ilişki, hemen her fırsatta uzlaşmazlıkların (dissent) altını çizme eğiliminde olan agonistik/radikal eleştirel tutumun gölgesi altında kaldığından her zaman kolaylıkla seçilememektedir. Agonizm bir bakıma modernliğin kurucu karşıtları olarak liberalizmle sosyalizm arasında (gerçekte pek de aşına olunmayan) bir sentez arayışına tekabül eder. Ne ki çağdaş agonizm söz konusu olduğunda, yakın geçmişten devralınan eleştirel sosyalist bir perspektif (aslında buna belki de “sol Nietzschecilik” demek daha doğrudur) ile liberal demokratik değerlere duyulan derin bir bağlılık arasında tuhaf bir çelişki ya da uyumsuzluk olduğu yargısından kurtulmak hiç de kolay olmamaktadır. Agonistik düşüncenin düzen kurucu eleştirelliğindeki ironi temelde şuradan

ileri gelir; agonistler modern aklın düzenleyici içeriğine indirgenmiş bir modernite kavrayışına yönelik postmodern/post-yapısalcı eleştiri öğelerini bütünüyle benimsemiş ve bu eleştiri öğelerini modernliğin çoktan geride kaldığına inanılan pozitif değerleri/normları haline getirme çabası içine girmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında çağdaş agonizm, modern eleştirinin (daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse modern aklı kurtarma çabasının) bir eleştirisidir. Tıpkı Hegelci diyalektikteki “kendini aşmanın” (sublation-aufhebung) “aşılması” uğrağında açığa çıkan pozitif içerikte olduğu gibi modern eleştirinin eleştirisi olarak agonistik eleştiri de pozitif bir uğrak olarak modern time eklemlenmiş vaziyettedir.

Çağdaş agonistik politikaya yönelik belli başlı eleştiriler bu çalışmada, toplam beş tematik sorun etrafında ele alınarak tartışmaya açılmıştır. İlk olarak agonistler, şiddeti agonal ruhtan tasfiye etme çabalarıyla felsefi düzeyde çelişkili ve savunulamaz bir konuma sürüklenmiş olurlar. Şiddetten arındırılmış bir agon kavrayışı, agonistik politikanın eleştiriye en açık ve en zayıf yönünü oluşturur, çünkü ilkesel bir agon savunusuyla şiddetin dışlanması arasında felsefi/kuramsal bir çelişki mevcuttur. Agonistler, bir yandan onto-politik düzeyde iktidar ve çatışma ilişkilerine asli kurucu bir anlam yüklemekte, diğer yandan ise bu ilişkilerin bürünebileceği şiddetli formları/içerikleri dışlamak için başlangıçtaki onto-politik yaklaşımlarına (felsefi başlangıç ilkelerine) ters düşen bir muhakeme biçimine başvurumaktadırlar. Ne var ki, şayet iktidar ve çatışma onto-politik bir hakikat ise, agon’un şiddetten farklılaştırılması ya da ayırt edilmesi çabası, onto-politik düzeyde değil ancak onto-etik düzeyde savunulabilir. Agonistik politika, bu konuda (ontolojik, politik ve etik) düzeyler arası bir muğlaklık sergiler. Bu muğlaklığın kaçınılmaz bir sonucu olarak şiddetin kategorik bir şekilde dışlandığı agonistik bir tasavvur kendi içinde çelişkili olmaktan kurtulamaz. Şayet doğrudan evcilleştirilmiş bir agon savunusunda bulunulmuyorsa, bu çelişkinin giderilmesi adına şu iki seçenekten birinin tercih edilmesi mantıksal bir gerekliliktir; ya onto-politik yaklaşımı paranteze alan bir istisna durumuna gönderide bulunulduğu açıkça ifade edilecek ya da şiddetin dışlanmasının

ontolojik düzeyde değil de ancak politik-etik bir düzeyde savunulabilir olduğu teslim edilecektir. Ne var ki, agonistlerin bu konuda açık bir tercihte bulunduklarını söylemek son derece güçtür. Aslında agonistik düşünce, özellikle ikinci seçeneğin tercih edilmesi bakımından fazladan bir belirsizlikle malüldür, zira etik konumdaki genel belirsizlik, agonistik bir mücadelenin (ya da demokratik bir hegemonya mücadelesinin) politik-etik bir anlamının/içeriğinin var olup olmadığı meselesini açıkta bırakır. Agonistler, bu konuda ya W. Connolly'de olduğu gibi içkin bir materyalizme ya da Laclau ve Mouffe'da olduğu gibi hegemonyanın meta-etik diline müracaat etmekle yetinir.

Agonistik politikayı açmaza sürükleyen ikinci bir husus, akıl ve uyum sorunuyla ilgilidir. Toplumun yok edilemez karşıtlıklardan (antagonizmalardan) oluştuğunu ve iktidar olgusunun neden olduğu mücadele, asimetri ve eşitsizliklerin baki olduğunu savunan bir kuram, mutlak uyum idealini dışlayan kendi düzen tasavvurunu hangi ilke ya da ilkeler bütünü üzerine bina edebilecektir? Agonistik politikada bu ilke ya da ilkeler bütününün genel adı kuşkusuz agon'dur. Ancak halihazırda zaten birbirleriyle çatışma halinde olanların bu çatışmanın zemini ya da normları konusunda nasıl bir mutabakata varabileceği esaslı bir sorun oluşturur. Her ne kadar agonistler, konsensüs konusunda radikal bir kuşkuculuk sergileseler de kendi savundukları liberal demokrasinin belli sayıdaki temel kurum ya da değerler üzerinde belirli bir mutabakata dayandırılması gerektiğinin farkındadırlar. Konsensüs aslında gereklidir, ancak ona ihtilafın eşlik etmesi zorunlu ve kaçınılmazdır. Agonistlerin bu konuda kesin ve keskin bir şekilde reddettikleri asıl şey, tipik örneğini müzakereci demokrasi modelinde gördükleri akıl temelli konsensüs fikridir.

Agonistlerin akılcı bir konsensüs fikrine yönelik keskin eleştirilerinin gerisinde duygu ve tutkuları tasfiye eden salt akla dayalı aydınlanmacı tutumun eleştirisi yatar. Agonistik politik teori, insan-insan ve insan-doğa ilişkilerini saf/akılcı ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan ve bu saf/akılcı ilkelerin kılavuzluğunda homojen/uyumlu siyasal bir toplumun inşa

edilmesini amaçlayan aydınlanmacı/liberal ideolojinin eleştirilmesinde oldukça önemli bir role sahip olmuştur. Özellikle aydınlanmacı/liberal ideolojinin geç dönem tezahürleri olarak neo-liberal toplum ve siyaset kurgularında -örneğin siyasal liberalizmde- yer alan sözde tarafsız, birbiriyle uyumlu ve çelişkilerden arınmış toplumsal norm ve ilişkilerin çatışmacı doğasının ifşa edilmesinde agonistik politikanın eleştirel katkısı son derece kritiktir. Agonistik politika teorisyenleri, akla dayalı bir konsensüs düşünün içerdiği olası risk ve sakıncalar üzerinde ısrarla durarak aslında dikkatimizi farklılıkların giderek derinleşmekte olduğu çoğulcu siyasal bir toplumda birlikte yaşama imkanlarının soruşturulması üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Agonistlerin hakim liberal paradigmaya yönelik güçlü eleştirileri sayesinde ki, hem liberal paradigmanın -iddia olunanın tam aksine- ontolojik varsayımlarla ciddi ölçüde malul olduğu, hem de siyasal liberalizmin varsayıldığı ya da umut edildiği kadar tarafsız, uyumlu ve hoşgörülü olmadığı enikonu aşikar hale gelmiştir. Ancak anılan tüm bu erdemlerine karşın agonistik politikanın akılla ve dolayısıyla konsensüsle ilişkisi yine de sorunludur. Herşeyden önce akılcı bir konsensüs fikrini basitçe iktidarın bir kılıfından ibaret gören agonistik tutum, oldukça genelleyci ve indirgeyicidir. Agonistler adeta -Habermas'ın postmodernler için kullandığı bir ifadeyle- leğendeki kirli suyla (araçsal akıl, teknokrasi, tutkuların tasfiyesi vb.) birlikte bebeği de (ortak akla dayalı konsensüs fikri vb.) bertaraf etme eğilimindedir. Halbuki asgari bir ortak aklın oluşumuna dair ilke ve normlara gönderimde bulunmaksızın demokratik bir siyasal/toplumsal düzen kurmak olanaksız olduğundan (aksini savunmak demokrasiden de şüphe edilmesini gerektirir ama agonistler muhakemelerini buraya kadar vardırılmaz, zira onların nazarında liberal demokrasi kurtarılması gereken temel mirastır), toplumsal yaşamın devamlılığı için elzem olan uyum ve ortaklığı temellendirecek bir "modus vivendi"nin oluşturulması kaçınılmazdır. Agonistler bu "modus vivendi"nin akılcı bir konsensüs temelinde oluşturulamayacağını keskin bir şekilde ilan etmiş olmakla, bir bakıma, akılcılaştırma sürecine çok şey borçlu olan kendi siyasal/toplumsal kurgularının da temelini zayıflatmış olurlar.

Agonistik politikayla ilgili üçüncü sorun, agonistik “öteki”nin kimliğiyle ya da konumuyla ilgilidir. Agonistler, Derridacı “kurucu dışsal” nosyonu ile Wittgensteinci “oyun” temasının özel bir bileşimini yansıtan bir demokrasi kavrayışına sahiptirler. Demokrasi, kuralları “fark”lı oyuncuların/katılımcıların yorumlarıyla sürekli değişen bir oyundur ve bu oyunda sabit bir “kurucu dışsal” yoktur. Bu oyuncu demokrasi kavrayışında, kimlikle farklılık arasında çözülemez bir paradoks olduğu ve her benlik tanımının mutlaka dışarda bırakılan, olumsuzlanan (düşman veya hasım) bir öteki tanımını içerdiği özellikle vurgulanır. Bu tespit, agonizmi esas alan demokratik bir düzenin/kimliğin “kurucu dışsal”ının ne ya da kim olduğu sorusunu akla getirir. Agonizm de bir kimlik tanımı olduğuna göre, bunun da mutlaka dışarıda bıraktığı, olumsuzladığı bir “öteki”si var olmalıdır. Öyle anlaşıyor ki bu “agonal öteki”, en basit ifadeyle agonizmi benimsemeyen, olası bir agonistik demokrasiye karşı “düşman” ya da “hasım” konumunda olanlardır. Agonistler, sözü edilen bu agonal öteki hakkında ikircikli bir tutum içindedir. Bir yandan demokratik oyunun kurallarını benimsemeyenlerin de demokratik oyunun bir parçası olduğu öne sürülür, diğer yandan ise demokratik bir toplumun temel kurumlarını sorgulayanların meşru hasımlar olarak görülemeyeceğini ifade eden Mouffe örneğinde olduğu gibi oyunun kurallarını benimsemeyenlerin demokratik oyundan dışlanması gerektiği ima edilir. Birinci tutum, agonistik oyunun kurallarının benimsenmeyişinde açığa çıkan radikalizmi, oyunun kuralları dahilindeki (uzlaşmazlık, mücadele ya da meydan okuma gibi) herhangi bir agonistik biçim ya da etkinlikle eşitlemeye çalışarak sınırları oldukça belirsiz bir oyun tanımlamasının içine sürüklenir. Bizzat oyun kavramının altını oyma riski taşıyan böylesi bir kavrayışın en önemli sakıncası, kurallara meydan okumada açığa çıkan (antagonistik) radikalizmi agonun rutin ve alışıldık biçimlerine indirgemesidir. Daha da kötüsü, bu kavrayışın her türlü radikalizmin tasfiye edildiği neo-liberal demokratik bir düzenin meşrulaştırılmasında son derece etkili bir araç olarak işlev görebilmesidir. Oyunun kurallarını benimsemeyenlerin oyundan dışlanması gerektiğini ima eden ikinci tutum, kuşkusuz birincisine göre kendi içinde daha tutarlıdır. Ancak bu tutum da savunucularını kuramsal açıdan

başka bir çelişkiye sürükler. Agonistik demokrasi oyununun kurallarını benimsemeyenler, tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi bu oyundan dışlanacaksa, bu oyunun agonistik demokrasi olarak adlandırılıp adlandırılmamasının pek de bir anlamı kalmayacaktır. Halbuki agonizmi tarif eden en önemli şeylerden biri, sabit bir “kurucu dışsal”ın yokluğudur.

Agonistik politikayla ilgili dördüncü bir eleştirel nokta, tarihsellik meselesiyle ilişkilidir. Agonizmin radikal sol siyasi mirastan (özellikle de devrimci mirastan) kopuk liberal bir söyleme sahip oluşunun en önemli sonuçlarından biri, geçmişle hesaplaşılmasının kritik bir aracı olan tarihsel eleştiri ve analizin agonistik retorikten dışlanmış olmasıdır. Agonistler, tüm metafizik soruların anahtarını cebinde taşıyan hakikat felsefeleriyle aralarına kesin bir mesafe koyma kaygısıyla hareket ederek olumsuzluk ilkesinin rehberliğinde her türlü tarihsellikten ve tarihsel analizden özenle kaçınan ve umudunu gelecekteki “yeni güçlerin ortaya çıkışı”na bağlayan bir siyasal kuram geliştirme gayreti içine girmişlerdir. Böylece geleceğe yönelik özgürlükçü umudun liberal içeriği, geçmişle hesaplaşılmasının marksist/devrimci içeriğine galebe çalmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, agonistik *credonun* düşünsel uzamı “geçmişle gelecek arasında”ki tarihsiz olumsuzlukta -zamansızlıkta- konumlanmıştır.

Agonistlerin tarihselci felsefe ve analize karşı mesafeli duruşunun ardında, özgürleşme sürecini katı bir çerçeveye tabi kılma anlamı taşıyabilecek her türlü belirlenim ve koşullanmadan uzak durma kaygısının yer aldığına kuşku yoktur. Nitekim bu tutumun bir gereği olarak bir yandan liberalizmin ilerlemeci tarih felsefesine, diğer yandan da tarihsel diyalektik materyalizmin deterministik tarih kavrayışına karşı kesin bir eleştirel tavır sergilenmiştir. Yine bu çerçevede tıpkı aydınlanmacı liberalizmde olduğu gibi özne konumlarının çoğulluğunu vurgulamak ve yeni güçlerin ortaya çıkışını olumlamak adına “evrensel” ile tarih aşırı, olumsal bir bağ kurulması yoluna gidilmiştir. Benjaminci “geçmişin kefareti olarak tarih” kavrayışı yerine “zamanın geri döndürülemez akış ve temposuna” bağımlı olan böylesi bir perspektiften bakıldığında; geçmişin bilgisi olarak tarih, özneliliği ve

özgürleşme serüvenini boğan bir üst-anlatı mezarından başka bir şey değildir. Ve tıpkı geçici olan/tikel tarafından temsil edilmeyi bekleyen kendi içinde boş agonistik evrensel gibi tarihsel olan da yeni güçler tarafından doldurulmayı bekleyen monadolojik bir boş gösterendir.

Agonistik politika, kendi “tarihsizliği”nin kefarecini modern konjonktürün eklemleyici bir söylemi olmakla ödemektedir. Şayet agonistik politika bu söylemsel alanın daha ötesinde bir yerde konumlanacaksa, “tarihselcilik”le açık bir şekilde hesaplaşmalıdır. Ne var ki, çağdaş agonistik politika bu hesaplaşmayı ya tarihsel diyalektik materyalizmde olduğu gibi radikal bir tarihselciliğin ya da Hegel’de olduğu gibi aşkınsalcı bir tarihsel çerçevenin uzantısı olarak görmekte ve bu ikiliği aşmak adına tarihsel olanla salt olumsal, oyuncu ve belirsiz bir şekilde ilişki kurmayı yeğlemektedir. Tarihe bu muğlak yaklaşım, en okunaklı ifadelerinden birini Laclau ve Mouffe’un hegemonik siyaset kavrayışında bulur. Çünkü post-marksist bir kuram olarak Laclau ve Mouffe’un hegemonya kuramı, her şeyden önce kendisine özgürleşme vaadi yüklenen bu tarihsel muğlaklığın bir kuramıdır.

Agonistik politikayla ilgili beşinci ve son bir eleştirel nokta, hınç ve karar verilemezlik kavramlarıyla ilgilidir. Aralarında doğal ya da zorunlu bir bağlantı olmasa da bu iki kavram, çağdaş agonistik felsefenin çok önemli iki düğüm noktasını (deyim yerindeyse kapitone noktasını) oluşturur. Bilindiği üzere, agonistik politikanın öne çıkan özelliklerinden biri, siyasal teori ile psikanalizi buluşturan bir söyleme sahip olmasıdır. Agonistik teori, Freud’dan Lacan’a uzanan psikanalitik düşünsel birikimden önemli ölçüde etkilenmiştir. Kuşkusuz agonistik politikanın belirli bir insan doğası kavrayışına sahip olduğu öne sürülemez. Çünkü her şeyden önce agonistik politika insan benliğine/doğasına değil, siyasal özneler ve ilişkilere dair bir kuramdır. Ancak agonistik politikanın yine de belli belirsiz bir antropolojik bakış açısını ele verdiğini söylemek mümkündür. Bu bakış açısına göre, akıl ve duygulanımların ortak etkisi altında hareket eden hınç (resentment) sahibi bir varlık olarak insan, tam da bu özelliğinden ötürü toplumsal/siyasal yaşamdaki kararlarını aslen karar verilemez olan bir zemin üzerinde almaya çalışan

iktidar arayışındaki siyasal/olumsal bir tekilliktir. Burada hınç ve karar verilemezliğin agonistik ruha (psyche) ilişkin iki anahtar kavram olarak öne çıktığını görürüz. Ne var ki siyasal alanda iktidar ve çatışmanın yok edilemezliği üzerinde ısrarla duran agonistler, bu iktidar ve çatışmanın kaynağına ya da onto-genetiğine ilişkin pek az şey söylemiştir. Dolayısıyla hınç, karar verilemezlik ve iktidar arasındaki karmaşık agonistik ilişki belirsizliğini büyük ölçüde korur. Ancak agonistik ruha (psyche) ilişkin kabaca şu şekildeki bir mekanizmanın işlediğini söylemek yanlış olmaz: “Zihnin karanlık dehlizlerinde gezinen, egonun eylemliliğinden bağımsız, bastırılmış bir gazap duygusu” olarak hınç, egoyu sürekli bir iktidar arayışına yöneltir. İktidarın toplumsal ilişkilerden sökülüp atılmazlığı ile hıncın insan doğasından sökülüp atılamazlığı arasında önemli bir koşutluk vardır. Dolayısıyla hınç ve iktidarın bu yerinden uğratılamazlığı nedeniyledir ki, gerek benliksel düzeyde gerekse de insanlar arası (siyasal) ilişkiler düzeyinde bir “yarılma” ve “çatışma”nın açığa çıkması kaçınılmazdır. Bu “yarılma” ya da “çatışma” aynı zamanda otantik karar verilemezliğin de zeminini oluşturur.

Agonistler, hıncın doğumuna neden olan ontolojik yarılmayı (Nietzsche için bu yarılma benliğin varlıkla karşılaşmasıyla, Connolly içinse kimliğin farklılıkla karşılaşmasıyla açığa çıkar) kapatmaya çalışmak yerine bu yarılmanın neden olduğu olumsuzlukları dindirmeye yönelik bir strateji geliştirmeye çabalarlar. Agonistik demokrasi modeli, aslında en geniş anlamıyla bu stratejinin anlatımlarından biridir. Ancak burada bir paradoks gizlidir; hıncın giderilemezliğini tanımakla hıncı dindirmeye yönelik tutum arasındaki paradoks. Gerçekte Connolly’nin düşünce dünyası büyük ölçüde bu paradoksla örülmüş vaziyettedir. Ancak eleştirel duyarlığın teşvik edilmesine hizmet edeceği umulan böylesi bir paradoks, Derridacı bir karar verilemezlik zemininde kararın sürekli ötelenmişliğine ve elle tutulmazlığına sarılan çağdaş agonistik politikanın Batılı ve liberal olmayan bir ötekilik kipliğini agonizm ufkunun büsbütün dışında tutma çabasıyla birleştğinde umulmadık bir içerik kazanmış olur. Garip olan şudur ki, Derridacı “gelecek demokrasi” fikrinin taşıdığı bütün o özgürlükçü vaade karşın agonistik bir

demokrasi, (içte hıncın yatıştırılmaya çalışıldığı dışta ise ötekiye karşı hıncın körüklendiği) Batılı ve liberal demokratik bir düzen arayışının ötesinde herhangi bir özgürlükçü vaat içermez. Her türlü paradoksla birlikte yaşamayı ödev bilen agonistler için belki de bu nokta yeterince rahatsız edici değil, aksine eleştirel düşünmeyi teşvik eden temel bir uyarandır. Ancak siyasal yaşamda açmaz, belirsizlik ve paradoksların varlığını olumlayan belirli bir paradoksa bağlılık siyaseti şayet bu paradoksu aşmanın bir biçimine indirgenmekteyse aslında elimizde bir paradokstan ve dolayısıyla da radikal bir siyasetten daima daha azı var demektir.

Gerçekte agonistik politika, dar ve kısmen indirgeyici olan bir Nietzscheci hınç yorumuna dayanır. Bu yorumda, özgürleşme ile hınç arasında ters orantılı bir ilişki kurulur ve böylelikle özgürleşme ile hınç arasındaki olumlu bağ bütünüyle göz ardı edilmiş olur. Halbuki Nietzsche'deki anlamıyla hınç psiko-etik bir olgu olmanın dışında zamana ve oluşa bağlı psiko-ontolojik bir yön de içerir ve bu ikinci anlamıyla hınç yok edilemez bir nitelik taşır; kaçınılmaz bir şekilde oluşa ve özgürleşmeye eşlik eder. Agonistik retorikte -özellikle Connolly örneğinde- özgürleşme, varoluşsal hıncın ortadan kaldırıldığı, gelecekteki yeni güçlerin doğumuna olanak tanıyan salt olumlu bir psiko-etik süreç olarak kavranır. Fakat varoluşsal hıncın yok edildiği bir dünya aynı zamanda siyasetin de -ve dolayısıyla özgürleşme sorununun da- yok edildiği bir dünya olmayacak mıdır? Öte yandan, insan doğasındaki ya da insanlar arası ilişkilerdeki iktidar, çatışma ve tutku gibi irrasyonel öğelerin rolü üzerinde önemle duran bir siyasal kuramın özgürleşmenin en önemli irrasyonel saiklerinden biri olan hıncı tanımak konusundaki zaafı da son derece manidardır. Özgürleşme ile hınç arasındaki vazgeçilmez/olumlu bağı belki Walter Benjamin kadar çarpıcı bir şekilde ortaya koyan kimse olmamıştır: Özgürleşme isteği (ve bununla birlikte hem nefret hem de özveri istenci -ki bunlar hıncın en tipik ifadeleridir), özgürlüğüne kavuşmuş torunlar idealiyle değil, ama köleleştirilmiş ataların imgesiyle beslenir. Kuşkusuz agonistik hınç kavrayışı, bu Benjaminci kavrayışın oldukça uzağında konumlanır.

Agonistik politika, çağdaşı birçok postmodern kuram ya da pratik gibi önemi giderek artan belirli bir “ötekilik” kavrayışına ilişkin bir kuramdır. Agonistik teoride kimliğin karar verilemez doğası/özcülüğün reddi ile asıl anlatılmak istenen noktalardan biri, farklılığın yani ötekinin karar verilemez mesihvari çoğulluğudur. Agonistler, bu “karar verilemez öteki”nin dili, yasayı, ahlakı ve özneliği yerinden uğratmasına özel bir değer ve anlam yüklemişlerdir, çünkü onların nazarında “öteki”, kimlik ve farklılık arasındaki mücadeleyi daim kılan bir varlıktır. Yine agonistlerin nazarında karar verilemezlik; çoğullaştırıcı, yerinden uğraticı ve yeniden eklemleyici bir siyasal kavrayışın vazgeçilmez bir unsurudur. Zira, özgürleştirici agonistik bir siyaset, yani bu kararcı an, ancak karar verilemezlik yasasının olumsal rahminde döllenebilir. Bu anlamda karar ile karar verilemezlik arasında tözsel/radikal bir ayırım yoktur aslında; aralarındaki birlik, varlık ve oluş halinde ikili bir görünüşe sahip olan “öz”ün birliğini andırır. Ancak, karar verilemezlik yasasına radikal bir başvuru, iktidar ile özgürleşme arasındaki ilişkiyi de karar verilemez bir ilişki olarak görmeye götürür. Bu konudaki en beklenmedik sonuç ise, karar verilemez olana yapılan radikal başvurunun “egemen kararcılığı” meta-politiğiyle gizli bir ittifak içinde olmasıdır.

Bir son söz olarak ayrıca şunları da eklemek gerekir: Hınç, karar verilemezlik, öznellik, özgürlük ve evrensellik gibi ana meselelere ilişkin tartışmalarda açıkça görüldüğü üzere agonistler, olumsuz (negatif) olana olumlu (pozitif) bir işlev gördürme çabası içindedirler. Halbuki Hegel’den öğrendiğimiz kadarıyla olumsuz olanın ancak olumsuz bir işlevi olabilir ve olumsuzun olumlu bir işlev edinmesi ancak diyalektik bir etkileşimle mümkündür. Böylesi bir diyalektik kavrayışın/etkileşimin yokluğunda agonistik politikanın olumsuzdan beklediği açılım ya da özgürleşme jesti de asli içeriğinden büsbütün yoksun hale gelir. Gerçekte agonistik retoriğe hakim olan şey -tam da iddia olunanın aksine- Kantçı bir bakış açısı, başka bir ifadeyle aşkın/içkin bir biçimciliktir. Özellikle Laclau’nun konumu, bu tür bir biçimciliğin tipik bir örneğini sunar. Şu noktayı özellikle vurgulamak gerekir ki, Kantçı anlamdaki “aşkın evrensellik”le Laclaucu anlamdaki “tikel olan

tarafından temsil edilmeyi bekleyen boş evrensellik” arasındaki mesafe sanıldığı kadar uzak değildir. Agonistik politika, açıkça Kant’a karşı bir Kant savunusudur, ancak yine unutmamalıdır ki, agonizmin siyasal olan ve özneleşme sorunu bağlamında seleflerinden devraldığı modern miras asıl olarak Hegel ile Kant arasındaki -şimdilik çözümsüz görünen- bitimsiz çekişmenin (agonizmin?) bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

ACAR-SAVRAN, Gülnur; **Özne-Yapı Gerilimi Maddeci Bir Bakış**, İstanbul, Kanat Yay., 2006.

AGAMBEN Giorgio; **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**, Stanford, Stanford University Press, 1998.

_____; “Olağanüstü Hal”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, çev. F. Burak Aydar, İstanbul, Metis Yay., 2010.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Kitabevi Yay., 1994.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; KÖKER, Levent; **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi Yay., 1991.

ALTHUSSER, Louis; **Özeleştirici Ögeleri**, çev. Levent Targu, İstanbul, Belge Yay., 2. Bas., 2000.

_____; **Lenin ve Felsefe**, çev. Bülent Aksoy-Erol Tulpar-Murat Belge, İstanbul, İletişim Yay., 1. Bas., 2004.

ANDERSON, Perry; **Tarihten Siyasete Eleştirici Yazıları**, çev. Simten Coşar, İstanbul, İletişim Yay., 2003.

ARENDT, Hannah; **The Life of the Mind**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____; **The Origins of Totalitarianism**, San Diego, New York, London, Harvest Book, 1979.

_____; **On Revolution**, London, Penguin Books, 1990.

_____; **Geçmişle Gelecek Arasında**, Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme, İstanbul, İletişim, 1996.

_____; **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim, 1997.

_____; **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim, 4. Bas., 2009.

ARISTOTLE; **Politics**, trans. H. RACKHAM, M.A., London, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd, Harvard University Press, 1959.

_____; **The Metaphysics**, New York, Cosimo, 2008.

ARROYO, Antonio Y. Vazquez; "Agonized Liberalism: The Liberal Theory of William Connolly", **Radical Philosophy**, 127 (Sept/Oct): 8-19, 2004.

BADIOU, Alain; "Demokrasi Bayrağı", **Demokrasi Ne Alemde?** ed. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yay., 2010.

_____; **Komünist Hipotez**, çev. Oylum Bülbül, İstanbul, Encore, 2011.

BARDER, Alexander D.;DEBRIX, François; "Beyond Biopolitical Sovereignty: Schmitt, Arendt, and the Uses of Violence in International Relations", Paper presented at the annual meeting of the **ISA's 49th ANNUAL CONVENTION**, (Erişim) http://www.allacademic.com/meta/p251716_index.html, 2008.

BENHABIB, Seyla; "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999a.

_____; "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999b.

_____; **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003.

_____; **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim, 2005.

BENJAMIN, Walter; **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2002.

_____; “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yay., 2010.

BENSAID, Daniel; “Daimi Skandal”, **Demokrasi Ne Alemde?** ed. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yay., 2010.

BESSETTE, Joseph; “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, **How Democratic is the Constitution?** ed. Robert A. Goldwin, William A. Schambra, Washington, D.C., AEI Press, 1980.

_____; **The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy & American National Government**, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

BİLGİN, Mehmet Fevzi; “Çevirmenin Sunuşu”, **Siyasal Liberalizm**, John Rawls, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 1. Bas., 2007.

BOBBIO, Norberto; **The Future of Democracy**, Cambridge, 1987.

BOTTOMORE, Tom; “Yapısalcılık”, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, ed. Tom Bottomore, İstanbul, İletişim Yay., 4. Bas., 2005.

BOUCHER, Geoff; “An Inversion of Radical Democracy: The Republic of Virtue in Žižek’s Revolutionary Politics”, **International Journal of Žižek Studies**, (Erişim) <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/262/340>, 2010.

BUTLER, Judith; “Dinamik Sonuçlar”, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009.

CEVİZCİ, Ahmet; **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2005.

CHAMBERS, Simone; **Reasonable Democracy, Jürgen Habermas and the Politics of Discourse**, London, Cornell University Press, 1996.

CLARKE, Paul Barry; **Deep Citizenship**, London, Pluto Press, 1996.

CLARKE, Paul Barry- FOWERAKER Joe; **Encyclopedia of Democratic Thought**, London, Taylor & Francis, 2005.

COHEN, Joshua; "Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy", **The Good Polity: Normative Analysis of the State**, ed. Alan P. Hamlin, Philip Pettit, Oxford, Blackwell, 1989.

_____; "Pluralism and Proceduralism", **Chicago-Kent Law Review** Vol. 69, No. 3, (Erişim) <http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/5445>, 1994.

CONNOLLY, William E.; "Democracy and Contingency", **Democracy and Possessive Individualism: The Intellectual Legacy of C.B. Macpherson**, ed. J.H.Carens, Albany, State University of New York Press, 1993a.

_____; **The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality**, London, Sage Publications, 1993b.

_____; **Political Theory and Modernity**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993c.

_____; **Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı, 1995.

_____; "Speed, Concentric Cultures, and Cosmopolitanism", **Political Theory**, 28:5, 596-618, (Erişim) http://tek.bke.hu/~tdombos/babel/connaly_speed.pdf, 2000.

_____; "Spinoza and Us", **Political Theory**, 29:4, 583-594, (Erişim) http://www.generation-online.org/p/connolly_spinoza.pdf, 2001.

_____; **Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed**, London, University of Minnesota Press, 2002.

_____; **The Ethos of Pluralization**, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2004.

_____; **Pluralism**, London, Duke University Press, 2005.

_____; **Democracy, Pluralism and Political Theory**, ed. Samuel A. Chambers and Terrell Carver, London and New York, Routledge, 2008.

CRITCHLEY, Simon; "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, ed. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998.

_____; "Ethics, Politics and Radical Democracy-The History of a Disagreement", **Culture Machine**, Vol. 4, (Erişim) <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/267/252>, 2002.

CRITCHLEY, Simon; KEARNEY, Richard; "Preface", **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, by Jacques Derrida, London and New York, Routledge, 2005.

ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul, İletişim Yay., 2004.

DERRIDA, Jacques; "Afterward: Toward an Ethic of Discussion", **Limited Inc**, Evanston, Northwestern University Press, 1988.

_____; "Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)", **Reading Heidegger: Commemorationstrans**, ed. J. Sallis, Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

_____; **Of Grammatology**, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

_____; "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, ed. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998.

_____; **The Politics of Friendship**, London and New York, Verso, 2005a.

_____; **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, London and New York, Routledge, 2005b.

_____; **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2. Bas., 2007.

_____; "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay., 2010.

DİREK, Zeynep; "Yasa, Adalet ve Siyaset", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yay., 2010.

DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne; "Introduction", **The Oxford Handbook of Political Theory**, Oxford, Oxford University Press, 2006.

DRYZEK, John, S.; "Pratik Akıl", **Birikim**, 68-69:120-130, 1995.

_____; **Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations**, Oxford, Oxford University Press, 2002.

_____; "Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia", **Political Theory**, 33, 218-242, (Erişim) <http://www.scribd.com/doc/36457170/Dryzek-Divided>, 2005.

EAGLETON, Terry; **Kuramdan Sonra**, çev. Uygur Abacı, İstanbul, Literatür Yayınları, 2004.

FANON, Frantz; **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus Kitap, 2007.

FINLAYSON, Alan; "Introduction: Becoming Plural", **Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly**, ed. Alan Finlayson, New York, Routledge, 2010.

FISH, Stanley; **The Trouble with Principle**, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

FOUCAULT, Michel; **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings**, ed. C. Gordon, New York, Pantheon, 1980.

_____; **The Foucault Reader**, ed. Paul Rabinow, New York, Pantheon, 1984.

_____; **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Üçüncü Bas., 2011.

FRIED, Gregory; **Heidegger's *Polemos***, New Haven & London, Yale University Press, 2000.

GAGNON, Jennifer M.; "Agonistic Politics, Contest, and the Oresteia", Paper presented at the annual meeting of the **WPSA ANNUAL MEETING**, (Erişim) http://www.allacademic.com/meta/p317210_index.html, 2009.

GAUS, Gerald F.; **Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project**, London, Sage Publications, 2003.

GAUTHIER, David; **Morals By Agreement**, Oxford, Oxford Univ. Press 1986.

GOLDSTEIN, Philip; **Post-Marxist Theory: An Introduction**, Albany, State University of New York Press, 2005.

GLARE, P. G. W. (ed.); **Oxford Latin Dictionary**, Oxford, Oxford University Press, 1968.

GRAMSCI, Antonio; **Hapishane Defterleri**, çev. Kenan Somer, Ankara, Aşina Kitaplar, 2009.

GRAY, John; **Isaiah Berlin**, London, HarperCollins, 1995.

_____; **Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age**, London and New York, Routledge, 2005.

HABERMAS, Jürgen; **Communication and the Evolution of Society**, London, Heinemann, 1979.

_____; "A Reply to My Critics", **Habermas: Critical Debates**, ed. John B. Thompson and David Held, Macmillan, 1982.

_____; “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, **Journal of Philosophy**, 92, 109-131, (Erişim) <http://www.mediafire.com/?mjnzt5dz0zl>, 1995.

_____; **Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, trans. William Rehg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

_____; “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

_____; “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: **Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2002.

_____; **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim, 2010.

HARDING, Neil; “Şiddet”, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, ed. Tom Bottomore, İstanbul, İletişim Yay., 4. Bas., 2005.

HASSNER, Pierre; “Savaş ve Barış”, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, ed. Raynoud, Philippe-Rials, Stephane, İstanbul, İletişim, 2011.

HEIDEGGER, Martin; **An Introduction to Metaphysics**, trans. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven-London, Yale University Press, 2000.

_____; **Metafizik Nedir?** Çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

HERACLITUS; **Fragments**, A Text and Translation with a Commentary by T.M. Robinson, Toronto-London, Toronto University Press, 2003.

HOBBS, Thomas; **Leviathan**, ed. John Charles Addison Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1998.

HONIG, Bonnie; **Political Theory and the Displacement of Politics**, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

_____; “Farklılık, İkilemler ve Ev Politikası”, **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

_____; **Democracy and the Foreigner**, Princeton, Princeton University Press, 2001.

_____; **Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy**, Princeton, Princeton University Press, 2009.

HUIZINGA, Johan; **Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture**, Boston, Beacon Press, 1955.

İNCE, Onur Ulaş; “The Return of The Schmittian: Radical Democratic Theory At Its Limits”, (Erişim)

http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1675583, 2009.

JAMESON, Fredric; **Siyasal Bilinçdişi**, çev. Yavuz Alogan-Mesut Varlık, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2011.

JOHNSON, Kristen Deede; **Theology, Political Theory and Pluralism, Beyond Tolerance and Difference**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

KALYVAS, Andreas; “The Democratic Narcissus- The Agonism of the Ancients compared to that of the (Post)Moderns”, **Law and Agonistic Politics**, ed. Andrew Schaap, Edinburgh, Ashgate, 2009.

KARAGIANNIS, Nathalie; WAGNER, Peter; “The Stranger in Synagonistic Politics”, **Law and Agonistic Politics**, ed. Andrew Schaap, Edinburgh, Ashgate, 2009.

KOÇAK, Orhan; “Sunuş”, **Hinç-Ressentiment**, Max Scheler, İstanbul, Kanat, 2004.

KYMLICKA, Will; **Contemporary Political Philosophy: An Introduction**, Oxford, Oxford University Press, 2002.

LABARRIERE, Jean-Louis; "Erdem", **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, ed. Philippe Raynoud, Stephane Rials, İstanbul, İletişim, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal; **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

LACLAU, Ernesto; "Politics and the Limits of Modernity", ed. Andrew Ross, **Universal Abandon?** Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1989.

_____; **New Reflections on the Revolution of Our Time**, London and New York, Verso, 1990.

_____; "The Time Is Out of Joint", **Diacritics**, 25:2, (Erişim) <http://www.mediafire.com/?zvrtf41ktga>, 1995.

_____; "Yapıbozum Pragmatizm Hegemonya", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, ed. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998a.

_____; **İdeoloji ve Politika**, çev. Hüsetin Arıca, İstanbul, Belge Yay., 1998b.

_____; "Ethics, Politics and Radical Democracy - A Response to Simon Critchley", **Culture Machine**, Vol. 4, (Erişim) <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/268/253>, 2002.

_____; **Evrensellik Kimlik ve Özgürleşme**, Birikim Yayınları, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, 2003.

_____; **On Populist Reason**, London, Verso, 2005.

_____; "Yapı, Tarih ve Siyasal", **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009a.

_____; "Evrenselliği İnşa Etmek", **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009b.

_____; “Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü”, **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009c.

LEFORT, Claude; **The Political Forms of Modern Society**, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

_____; **Democracy and Political Theory**, Oxford, Oxford University Press, 1998.

LITTLE, Adrian; **Democratic Piety: Complexity, Conflict and Violence**, Edinburgh, Edinburgh University, 2008.

LLOYD, Moya; “Hate, Loathing and Political Theory: Thinking with and against William Connolly”, **Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly**, ed. Alan Finlayson, New York, Routledge, 2010.

MACHIAVELLI; **Prens**, çev. Nazım Güvenç, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., 1994.

MACPHERSON, Crawford Brough; **The Life and Times of Liberal Democracy**, Oxford, Oxford University Press, 1977.

MANDELBAUM, Maurice; **History, Man, & Reason: A Study In Nineteenth-Century Thought**, London, Johns Hopkins Press, 1971.

MARCHART, Oliver; **Post-Foundational Political Thought**, Edinburgh University Press, 2007.

MARX, Karl; “Feuerbach Üzerine Tezler”, **Karl Marx Felsefe Yazıları**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yay., 1. Bas., 2004.

MATHEWES, Charles T.; “Faith, Hope, and Agony: Christian Political Participation Beyond Liberalism”, **Annual of the Society of Christian Ethics**, 21, 125-150, 2001.

MAY, Simon; **Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"**, Oxford, Clarendon Press, 1999.

MEGILL, Allan; **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat, 1998.

MILBANK, John; "An Essay Against Secular Order", **Journal of Religious Ethics**, 15 (Fall),1987.

_____; **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason**, Oxford, Blackwell, 1993.

_____; "The Midwinter Sacrifice: A Sequel to "Can Morality be Christian?"", **Studies in Christian Ethics**, 10, No. 2, 1997.

MOUFFE, Chantal; **Gramsci and Marxist Theory**, ed. Chantal Mouffe, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

_____; "Kültür, Kimlik ve Demokrasi", **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

_____; "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", Institute for Advanced Studies, **Political Science Series**, No. 72, Vienna, (Erişim) http://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf, 2000.

_____; "The Limits of John Rawls's Pluralism", **Politics Philosophy Economics**, Vol. 4, No. 2, 221-231, June, (Erişim) <http://www.mediafire.com/?5uuzn2ohz1m>, 2005.

_____; **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, İstanbul, Epos, 2009.

_____; **Siyasal Üzerine**, çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim, 2010a.

_____; **Siyasetin Dönüşü**, çev. Fahri Bakırcı-Ali Çolak, Ankara, Epos, 2010b.

NIETZSCHE, Friedrich; **Zerdüşt Böyle Buyurdu**, çev. Osman Derinsu, İstanbul, Varlık Yay., 1989.

_____; **Tarih Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yay., 1994a.

_____; **Tragedyanın Doğuşu**, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, İstanbul, Say Yay., 1994b.

_____; **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Yorum Yayınevi, 2001.

_____; **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yay., 2010a.

_____; **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yay., 2010b.

NORVAL, Aletta J.; **Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

O'SULLIVAN, Noel; "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994.

OWEN, David; "The Expressive Agon: On Political Agency In a Constitutional Democratic Polity", **Law and Agonistic Politics**, ed. Andrew Schaap, Edinburgh, Ashgate, 2009.

PARTRIDGE, Eric; **Origins A Short Etymological Dictionary Of Modern English**, Taylor & Francis e-Library, 2006.

POLAT, Necati; "Peace As War", **Alternatives**, 35, 317-345, (Erişim) <http://alt.sagepub.com/content/35/4/317.full.pdf+html>, 2010.

RANCIERE, Jacques; "Post-democracy, politics and philosophy", An interview with Jacques Rancière, ed. Kate Nash, **Angelaki**, Vol. 1, No. 3, 171-178, 1996.

_____; **Disagreement, Politics and Philosophy**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

_____; **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yay., 2007.

_____; **Filozof ve Yoksulları**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yay., 2009.

_____; "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", **Demokrasi Ne Alemde?** ed. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yay., 2010.

RAWLS, John; **A Theory of Justice**, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

_____; **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Ü. Yay., 1. Bas., 2007.

REHG, William; "Translator's Introduction", **Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, by Jurgen Habermas, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

RORTY, Richard; **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı, 1995.

SCHAAP, Andrew; "Introduction", **Law and Agonistic Politics**, ed. Andrew Schaap, Edinburgh, Ashgate, 2009.

SCHULER, Max; **Hınç-Ressentiment**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Kanat, 2004.

SCHEUERMAN, William E.; "Critical Theory Beyond Habermas", **The Oxford Handbook of Political Theory**, ed. John S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, Oxford, Oxford University Press, 2006.

SCHLOSBERG, David; "The Pluralist Imagination", **The Oxford Handbook of Political Theory**, ed. John S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, Oxford, Oxford University Press, 2006.

SCHMITT, Carl; **Siyasal Kavramı**, İstanbul, Metis Yayınları, 2006a.

_____; **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, Ankara, Dost Kitabevi, 2006b.

SIMONS, Jon; **Foucault & the Political**, London, Routledge, 2002.

SMITH, Anna Marie; **Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary**, London and New York, Routledge, 2003.

SOMMERS, Tamler; **Beyond Freedom and Resentment: An Error Theory Of Free Will And Moral Responsibility**, ProQuest, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.

SPINOZA, Benedictus; **Etika**, Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

STAUTH, George; TURNER, Bryan S.; **Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş**, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat, Ankara, 2005.

STRAWSON, Peter Frederick; **Freedom and Resentment and Other Essays**, Taylor & Francis, London and New York, 2008.

TAYLOR, Charles; "Responsibility For Self", **The Identities of Persons**, ed. Amelie O. Rorty, Berkeley- Los Angeles, University of California Press, 1976.

THOMSON, Alex; "Polemos and Agon", **Law and Agonistic Politics**, ed. Andrew Schaap, Edinburgh, Ashgate, 2009.

THUCYDIDES; **History of the Peloponnesian War**, trans. R. Warner, London, Penguin, 1954.

TORFING, Jacob; **New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek**, Oxford, Blackwell, 1999.

TOURAINE, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, İstanbul, 2. Bas., Yapı Kredi Yay., 1995.

_____; **Demokrasi Nedir?** Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.

TULLY, James; "The agonic freedom of citizens", **Economy and Society**, Vol. 28, No. 2, 161-182, 1999.

_____; "Struggles Over Recognition and Distribution", **Constellations**, Vol. 7, No. 4, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

_____; "Introduction", **Multinational Democracies**, ed. Alain-G. Gagnon, James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

_____; **Strange Multiplicity: Constitutionalism in the Age of Diversity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

_____; **Public Philosophy in a New Key Volume I: Democracy and Civic Freedom**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008a.

_____; **Public Philosophy in a New Key Volume II: Imperialism and Civic Freedom**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008b.

TURA, Saffet Murat; **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, İstanbul, Kanat Kitap, 2005.

UZUNER, Mehmet Gökhan; **The Issue of Undecidability Within The Debate Between Ernesto Laclau and Slavoj Zizek**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

VARCHAUVER, Mary; MOORE, Frank Ledlie; **The Browser's Dictionary of Foreign Words and Phrases**, John Wiley & Sons, Inc., New York, 2001.

VILLA, Richard Dana; **Arendt and Heidegger, The Fate of the Political**, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

_____; **Politics, Philosophy, Terror: Essays On The Thought of Hannah Arendt**, Princeton, Princeton University Press, 1999.

_____; **Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

WENMAN, Mark Anthony; "Agonistic Pluralism and Three Archetypal Forms of Politics", **Contemporary Political Theory**, 2003, 1, Palgrave, 2003.

_____; "Agonism, Pluralism, and Contemporary Capitalism: An Interview with William E. Connolly", *Feature: Dialogues with*

Political Theorists, **Contemporary Political Theory**, 2008, 0, Palgrave, 2008a.

_____; "William E. Connolly: Pluralism without Transcendence", **British Journal of Politics and International Relations**, Vol. 10, 156-170, 2008b.

WHITE, Stephen K.; **The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

WILLIAMS, Raymond; **Anahtar Sözcükler**, İstanbul, İletişim Yay., 1. Bas., 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig; **The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"**, Basil Blackwell, Oxford 1972.

_____; **Tractatus Logico-Philosophicus**, Yapı Kredi Yay., çev. Oruç Aruoba, İstanbul, 2001.

_____; **Felsefi Soruşturmlar**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

WOLIN, S. Sheldon; "The Liberal/Democratic Divide: On Rawls's Political Liberalism", **Political Theory**, Vol. 24, No. 1, 97-119, Sage Publications, 1996.

_____; "Elle Tutulmaz Demokrasi", **Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

_____; **Politics and Vision**, Princeton, Princeton University Press, 2004.

_____; **Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism**, Princeton, Princeton University Press, 2008.

YOUNG, Iris Marion; **Inclusion and Democracy**, Oxford, Oxford University Press, 2000.

ZIZEK, Slavoj; **For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor**, London, Verso, 1991.

_____; **Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı**, çev. Mehmet Öznur, Sibel Erduman, İstanbul, Encore, 2004.

_____; **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, çev. Şamil Can, Ankara, Epos, 2007.

_____; **Violence, Six Sideways Reflections**, New York, Picador, 2008.

_____; “Sınıf Mücadelesi mi Postmodernizm mi?”, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009a.

_____; “Yeri Tutmak”, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar**, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2009b.

_____; **Önce Trajedi Sonra Komedi: Ya da 2008 Finansal Krizi**, çev. Mehmet Öznur, İstanbul, Encore, 2009c.

_____; “Demokrasiden Tanrısal Şiddete”, **Demokrasi Ne Alemde?** ed. Eric Hazan, İstanbul, Metis Yay., 2010.

_____; **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, çev. Tuncay Birkan, Dördüncü Bas., İstanbul, Metis, 2011a.

_____; **Ahir Zamanda Yaşarken**, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis, 2011b.

ÖZET

İNCE Murat. Çağdaş Siyaset Felsefesinde Agonistik Politika, Doktora Tezi, Ankara, 2012.

Çağdaş agonistik politika, iktidar ve çatışmanın insanlar arası (siyasal) ilişkilerdeki kurucu ve düzenleyici niteliğinden hareket eden -yani agonu esas alan- ve bu iktidar ve çatışma gerçeğine rağmen demokratik bir birlikte yaşam imkânının mevcudiyeti üzerinde ısrarla duran geç modern bir siyasal düşünce hareketidir. Demokrasiye yönelik ısrarlı vurgusuyla bu düşünce hareketi, evrensel ile tikel, kimlik ile farklılık, birlik ile çokluk ve giderek akıl ile özgürlük arasında yeni veya yeniden içeriklendirilmiş gerilimli bir dengenin kurulabileceği umudunu yeşerterek modern demokratik/siyasal meşruiyet krizine etkili bir çözüm önerisi getirmiştir.

Geniş kapsamlı bir literatür taraması niteliği taşıyan bu çalışmada çağdaş agonistik politika üç bölüm halinde incelenmektedir. Agonistik politikanın belli başlı tanım, anlam ve bileşenleri ile temel düşünsel mirasının ele alındığı ilk bölümde, çağdaş agonistik politikaya yön veren düşünsel ve tarihsel mirasın aydınlatılmasına çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, çağdaş agonistik politikanın demokrasi ile ilişkisi ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Çağdaş agonistik politika, asıl olarak demokratik toplumsal/siyasal bir düzenin inşa edilmesini amaçlayan siyasal/felsefi bir kuramdır. Öyle ki, liberal değerlere sadakat çerçevesinde geliştirilen demokrasiyi derinleştirme hedefi agonistik politikanın en can alıcı yönünü oluşturur.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü, çağdaş agonistik politikanın kapsamlı bir eleştirisine ayrılmıştır. Bu bölümde çağdaş agonistik politikaya yönelik eleştiriler, toplam beş tematik sorun etrafında ele alınarak tartışmaya açılmıştır. Agonistik bir siyasal düzen ya da demokrasi modelinin önündeki en önemli açmazlarından birini, agon'un şiddetten nasıl ayırt edilebileceği sorunu oluşturur. Agonistik

politikayı açmaza sürükleyen ikinci bir sorun, agonistik bir siyasal düzenin ne tür bir akıl ya da uyum temelinde inşa edileceğiyle ilgilidir. Agonistik politikayı eleştiriye hedef haline getiren üçüncü bir sorun, agonistik kimliğin “öteki”sinin kim ya da kimler olduğunun belirlenmesiyle ilgilidir. Agonistik politikanın felsefi niteliği daha ağır basan dördüncü bir sorunu, tarihsellik meselesiyle ilişkilidir. Agonistik politikayla ilgili beşinci ve son bir sorun ise, hınç ve karar verilemezlik kavramlarıyla ilgilidir. Hınç ve karar verilemezlik kavramları, agonistik felsefenin çok önemli iki düğüm noktasını (deyim yerindeyse “kapitone noktası”nı) oluşturur.

Anahtar Sözcükler

1. Siyasal Olan
2. İktidar
3. Antagonizma
4. Agon
5. Radikal Demokrasi

ABSTRACT

İNCE Murat. Agonistic Politics In Modern Political Philosophy, Doctoral Thesis, Ankara, 2012.

Modern agonistic politics is a late modern political movement of thought which derives from the constitutive and regulatory feature of power and conflict (politically) in-between human beings -in a sense it grounds on agon- and which persistently lays great stress on the possibility of a democratic co-existence in spite of this power and conflict reality. With its insistent emphasis on democracy this movement of thought has offered an influential solution to the modern democratic/political legitimacy crisis by cultivating the hope that it is possible to set up a new or newly thematized delicate balance between universal and particular, identity and difference, unity and multitude or even between reason and freedom.

In this study which presents a comprehensive literature research, modern agonistic politics is examined through three chapters. In the first chapter where the underlying definitions, meanings, components and main intellectual heritage of agonistic politics are addressed, it is aimed to elucidate the intellectual and historical heritage shaping modern agonistic politics.

In the second chapter of our study, modern agonistic politics' relationship with democracy is discussed in detail. Modern agonistic politics is originally a political/philosophical theory aspiring to establish a democratic social/political order. Such that the aim of democratic consolidation cultivated along with the commitment to the liberal values constitutes the most crucial aspect of agonistic politics.

The third and last chapter of our study is designated for a comprehensive critique of modern agonistic politics. In this chapter, the critiques against modern agonistic politics are addressed and

brought up for discussion under totally five thematic problems. One of the most significant dilemmas in front of the agonistic political order or democracy model is how to differentiate agon from violence. The second problem leading agonistic politics to a stalemate is pertinent to the question of on what sort of reason or harmony basis agonistic political order is to be constructed. The third problem leaving agonistic politics open to criticism is pertinent to the question of determining who shall be the “other(s)” of agonistic identity. The fourth problem with the agonistic politics, which is more involved in philosophical concerns, is pertinent to the question of historicity. And the fifth and last problem with the agonistic politics is pertinent to the concepts of resentment and undecidability. The concepts of resentment and undecidability constitute two crucial points (so to say “anchoring point”) of agonistic philosophy.

Key Words

1. Political
2. Power
3. Antagonism
4. Agon
5. Radical Democracy