Çağdaş Siyaset Teorisi

Derleyen **Muhammed A. Ağcan**

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Liberalizm **Komüniteryanizm** Eleştirel Teori **Post-yapısalcılık** Postmarksizm **Cumhuriyetçilik** Demokrasi **Toplumsal Cinsiyet** Feminizm **Müzakere** Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi **Popülizm** Özne **Kimlik** **Farklılık** **Avrupamerkezcilik** Adalet **Dağıtım** Tanınma **Kıta Felsefesi** Analitik Felsefe **Anlama** Açıklama **Yorum** Siyasal Ontoloji **Tikellik** Beden **Çoğulculuk** Çokkültürcülük **Agonizm** Temelcilik Eleştirisi **Kozmopolitanizm** Postkolonyalizm **Kamusal Alan** Hegemonya **Soykütük** Siyasal **Siyaset Felsefesi** Ahlak **İyi** Erdem **Tekno-siyaset** Meşruiyet **İktidar** Sınır Düşünce **Eleştiri** Eşitlik **Özgürlük** Ödev **Sorumluluk** Devlet **Küreselleşme** Diyalog **Çekişme** Psikanaliz **Ethos** Anlatı **Söylem** Dil **Gerekçelendirme** Eylem **Geç-modernite** Gelenek **Din** Sekülerlik **Evrensellik**

ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİ

Derleyen
Muhammed A. Ağcan



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Çağdaş Siyaset Teorisi
Derleyen Muhammed A. Ağcan

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 689
Siyaset Bilimi 70

ISBN 978-605-399-578-4

1. Baskı İstanbul, Nisan 2022

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: Hacıahmet Mahallesi, Pir Hüsamettin Sokak, No:20, 34440, Beyoğlu / İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 51672

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Cem Tüzün
Tasarım Mehmet Ulusel
Kapak, Dizgi ve Uygulama Görkem Didem Öztuncer
Dizin Görkem Didem Öztuncer
Baskı ve Cilt Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2 Avcılar İstanbul
Telefon: 0212 412 17 00 / Faks: 0212 422 11 51 • Sertifika No: 44452

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Names: Ağcan, Muhammed A., compiler.
Title: Çağdaş siyaset teorisi / derleyen Muhammed A. Ağcan.
Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022. | Includes bibliographical references and index.
Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 689. Siyaset Bilimi; 70.
Identifiers: ISBN: 9786053995784 (paperback)
Subjects: LCSH: Political science. | Political philosophy. | Political science --History. | Political science –History --Sources.
Classification: LCC: JA71 .C34 2022

ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİ

Derleyen
Muhammed A. Ağcan

İçindekiler

vii Derleyen ve Yazarlar

1 Giriş
Muhammed A. Ağcan

29 **BİRİNCİ KISIM Teori ve Yaklaşımlar**

31 *1* Liberalizm
Ömer Taşgetiren

65 *2* Komüniteryanizm
Ahmet Okumuş

101 *3* Eleştirel Teori
Elif Madakbaş Gülener

133 *4* Postyapısalcılık
Aslı Çalkıvik

163 *5* Postmarksizm
Eylem Özdemir

191 **İKİNCİ KISIM Konu ve Kavramlar**

193 *6* Vatandaşlık
Başak İnce

219 *7* Demokrasi
Arda Güçler

247 *8* Adalet
Muhammed A. Ağcan – Uğur Altuntaş

281 *9* Toplumsal Cinsiyet
Elif Madakbaş Gülener

311 *10* İdeoloji
Ali Kaya

347 **ÜÇÜNCÜ KISIM Sorun ve Tartışmalar**

349 *11* Cumhuriyetçilik
Ünsal Doğan Başkır

379 *12* Kozmopolitanizm
Muhammed A. Ağcan

411 *13* Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi
Feyzullah Yılmaz

447 *14* Popülizm
Ali Aslan

479 Dizin

Derleyen ve Yazarlar

Derleyen

MUHAMMED A. AĞCAN

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde doktor öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı (2006-2014). Yüksek lisans öğrenimini, Sussex Üniversitesi Sosyal ve Siyasal Düşünce programında; doktorasını Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde tamamladı. TÜBA'nin bütünleşik doktora burs programı çerçevesinde Aberdeen Üniversitesi Siyaset ile Sussex Üniversitesi Felsefe bölümlerinde misafir araştırmacı olarak bulundu. Lisansüstü eğitiminde G. W. Hegel, I. Kant ve Frankfurt Okulu Eleştirel Teori'de siyasetin felsefi-normatif gerekçelendirilmesi üzerinde çalıştı. Araştırma alanları arasında siyasal öznelik, meşruiyet, ahlak/etik ve siyaset ilişkisi, çağdaş adalet teorisi, siyasal ontoloji, kozmopolitanizm, karşılaştırmalı siyaset düşüncesi yer almaktadır.

Yazarlar

AHMET OKUMUŞ

Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden mezun oldu. Fatih Üniversitesi uluslararası ilişkiler programında yüksek lisansını, Sabancı Üniversitesi siyaset bilimi doktora programında doktorasını tamamladı. Notre Dame Üniversitesi (ABD) Erasmus Enstitüsü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. İstanbul Şehir Üniversitesi'nin kuruluş sürecine katkıda bulundu ve aynı üniversitenin Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Çalışmalarında çağdaş siyaset felsefesi, karşılaştırmalı siyaset düşüncesi, modernlik kuramları, sekülerleşme, siyasi ilahiyat, demokrasi teorisi ve siyasi etik gibi konulara yoğunlaşmaktadır. Halen Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmakta ve Bilim ve Sanat Vakfı başkanlığını yürütmektedir.

ALİ ASLAN

2012 yılında University of Delaware (ABD) Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden doktora derecesi aldı. İbn Haldun Üniversitesi (İstanbul) Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde görev yapmakta ve akademik faaliyetlerini sürdürmektedir. Siyaset teorisi, uluslararası ilişkiler teorileri ve Türkiye siyasi hayatı gibi akademik alanlara ilgi duymaktadır. Popülizm ve yakın dönem Türkiye siyaseti üzerine yayınları bulunmaktadır.

ALİ KAYA

Lisansını (2003) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde, yüksek lisansını (2005) ve doktorasını (2017) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Anabilim Dalı'nda tamamladı. Yüksek lisans ve doktora tezini sosyal ve siyasal teori alanında yaptı. 2018 yılından itibaren İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyaset teorisinde dilsel dönüş konusu etrafında yoğunlaşan ideoloji, kimlik, söylem ve retorik tartışmaları, Türkiye'de siyasal kimlikler ve ideolojiler, Avrupamerkezcilik ve siyaset teorisi, İslamcılık ve Sekülarizm temel çalışma ve ilgi alanlarıdır. Bu konular çerçevesinde çeşitli dergi ve kitaplarda makaleler yayımladı ve sempozyumlarda sunumlar yaptı. Halihazırda bahsi geçen konular üzerinde çalışmalarını sürdürmektedir.

ARDA GÜÇLER

Lisans derecesini 2007 yılında Bates College Siyaset Bilimi Bölümü'nden ve doktora derecesini aynı alanda 2015 yılında Northwestern Üniversitesi'nden almıştır. Doktora eğitiminden sonra, Uppsala Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmış ve 2017 yılında itibaren Özyeğin Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde doktora öğretim üyesi olarak görev almıştır. Araştırmaları siyasi temsil, demokrasi teorisi ve oryantalizm alanlarında yoğunlaşmaktadır. Dr. Güçler'in Swedish Institute, Northwestern University Buffett Institute for Global Studies, German Academic Exchange Service (DAAD) ve Cornell Üniversitesi School of Criticism and Theory Programı'ndan araştırma destekleri bulunmaktadır.

ASLI ÇALKIVİK

Lisans ve Yüksek Lisans öğrenimini Boğaziçi Üniversitesinde tamamladıktan sonra Minnesota Üniversitesinde Siyaset Bilimi doktorasını aldı. Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi dallarında uzmanlaşmıştır. Araştırma alanlarının başında uluslararası ilişkiler kuramları, eleştirel güvenlik çalışmaları, güvenlik ve biyopolitika, modern siyasal ve toplumsal düşüncede şiddet gelmektedir. Makaleleri *International Politics, Millennium: Journal of International Studies, International Studies Review Alternatif Politika, Toplum ve Bilim* gibi uluslararası ve ulusal hakemli dergilerde yayımlanmıştır. Oxford Uluslararası İlişkiler Ansiklopedisi başta olmak üzere çok sayıda derleme eserde de çalışmaları bulunmaktadır. 2011 yılından bu yana İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünde görev yapmaktadır.

BAŞAK İNCE

Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde öğretim üyesidir. Doktorasını Londra Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Vatandaşlık, toplumsal cinsiyet ve vatandaşlık, vatandaşlık eğitimi gibi konular üzerine araştırmalar yapmaktadır. *Citizenship and Identity in Turkey* (Türkiye'de Vatandaşlık ve Kimlik) isimli kitabı 2012 yılında I.B. Tauris tarafından yayınlanmıştır. *Politics of Gender and Citizenship in Turkey* (Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Vatandaşlık) isimli kitabı da yine aynı yayınevince basılacaktır.

ELİF MADAKBAŞ GÜLENER

5 Şubat 1986'da Kocaeli'de doğmuştur. 2004 yılında Kocaeli Anadolu Lisesi'nden, 2008 yılında Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun olmuştur. Yüksek lisans derecesini 2011 yılında "Rasyonalizm Bağlamında Ekonomi-Siyaset İlişkilerine Habermasçı Bir Bakış" başlıklı teziyle, doktora derecesini ise 2017 yılında "Epistemik Adaletsizlik Üzerine Bir Tartışma" başlıklı teziyle Sakarya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden almıştır. Doktora tez döneminde bir süre Almanya'da Bremen Üniversitesi'nde bulunmuştur. Yine aynı dönemde Hollanda'da Utrecht Üniversitesi'nde Rosi Braidotti'nin "Eleştirel Teori, Kültür ve Vatandaşlık" derslerine katılmıştır. 2009-2018 yılları arasında Sakarya Üniversitesi'nde araştırma görevlisi ve öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 2018 yılından itibaren Bursa Uludağ Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doktor öğretim üyesi olarak bulunmaktadır. Siyaset teorisi, feminist epistemoloji, demokrasi teorileri, eleştirel teori, nitel araştırma ve diaspora/göç çalışmaları ilgi alanları arasındadır.

EYLEM ÖZDEMİR

1976 Mersin doğumlu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı. Yüksek lisans derecesini İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde; doktora derecesini aynı fakültede Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde aldı. Aynı fakültede Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde 2001-2013 yıllarında araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2013'ten beri bu bölümde Dr. Öğretim Üyesi olarak çalışmaya devam ediyor. Akademik çalışma alanları siyaset bilimi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisidir. Yerel siyaset, siyasal katılım, kimlik teorileri ve kimlik siyaseti üzerine yayınlanmış makaleleri vardır. Halen yürütmekte olduğu derslerden bazıları Modern Siyasal Teoriler, Siyasal Teoride Kavramlar, Kimlik ve Siyaset başlıklı derslerdir.

FEYZULLAH YILMAZ

1982'de İstanbul'da doğdu. 2004 yılında, Sakarya Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü lisans programını tamamladı. Yüksek lisansını, İsveç'in Linköping Üniversitesi'nde, "The United Nations Security Council Reform: A Critical Approach" başlıklı teziyle bitirdi. Doktorasını 2016 yılında Sabancı Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü'nde savunduğu "Overcoming Nihilism Through Sufism: Muhammad Iqbal, His Philosophy and Political Theology" başlıklı teziyle tamamladı. Halen İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir.

ÖMER TAŞGETİREN

2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2010 yılında Georgia Üniversitesi'nde din alanında yüksek lisans programını ve 2016 yılında Georgia Eyalet Üniversitesi'nde siyaset biliminde "Liberal Nötrlük Tartışmaları Işığında Türkiye Laikliğini Yeniden Düşünmek" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Halen İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. Taşgetiren siyasal düşünceler tarihi, demokrasi teorisi, liberalizm, sekülerizm ve Türkiye siyaseti konularında araştırmalar yapmakta ve bu konularda dersler vermektedir.

UĞUR ALTUNTAŞ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Karşılaştırmalı Siyaset Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamlamıştır. Yüksek lisans tezini "Çağdaş Siyaset Teorisinde Adalet Tartışmaları: Adalet-Farklılık İlişkisi" başlığı altında hazırladı. Doktora eğitimine aynı bölümde devam eden Altuntaş, çağdaş siyaset teorisi ve Osmanlı siyaset düşüncesi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

ÜNSAL DOĞAN BAŞKIR

Lise öğrenimini Bornova Anadolu Lisesi'nde, lisans eğitimini ise Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (SBF) Uluslararası İlişkiler bölümünde tamamladı. Yine SBF bünyesinde yazmış olduğu "Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek" başlıklı teziyle siyaset bilimi alanında doktora derecesini aldı. Tübingen Eberhard Karls Üniversitesi Felsefe bölümünde ve Chicago Northwestern Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde konuk araştırmacı olarak bulundu. Akademik makale ve denemeleri Toplum ve Bilim, Mülkiye Dergisi, European Journal of Cultural Studies, Journal of Parliamentary and Political Law, Ayrıntı Dergi, Birikim gibi mecralarda yayımlandı. Devrim Sezer ve Nazile Kalaycı'nın derlediği *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* adlı kitabın yazarları arasında yer alıyor. Halen İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde siyasal teori, etik, insan hakları gibi konularda dersler vermeye ve yurttaşlık, cumhuriyetçilik, kozmopolitanizm, siyasal düşünce tarihi, Antik Yunan tragedyaları üzerine düşünmeyi sürdürüyor.

Giriş

Muhammed A. Ağcan

Siyaset pratiğinin toplumsal hayatta belirleyici olduğu bir ülkede yaşıyoruz. Seçimlere katılımın yüksekliği, kamusal meselelerin ateşli tartışma ve ayrışmalar yaratması, güçlü siyasal kimliklerin varlığı ve aralarındaki mücadelenin sertliği, siyasetle uğraşın imkân ve olanaklarına yoğun ve yaygın ilgi gibi durum ve özellikler, toplumumuzun siyaseti önemsediğinin birkaç yalın göstergesi. Toplumsal biraradalığımızın estetik, etik, kültürel vb. diğer yönleri dar anlamıyla siyasete nazaran kamusal mesele, kıymet ve tartışma gündeminde arka sırada yer almakla kalmaz, aynı zamanda kolaylıkla ve bütünüyle siyasallaştırılabilir de. Siyasal sorunlarımızın, krizlerimizin, gerilimlerimizin büyüklüğü, yakıcılığı ve daimi suretle tekerrür eden kendine özgü yapısı da buna eşlik eder. Toplumumuzun siyasal kurulumu olarak değerlendirebileceğimiz an ve durumlara tanıklığımız hiç de az değildir. Nihayetinde söz konusu olan pratikleri, kurumları, aktörleri, söylemleri, üslubu, normları ile yoğun ve zengin tecrübe imkânını içeren bir siyasal dünyadır.

Peki bu ülkede her nasıl yaşanıyorsa siyasal tecrübelerimizin teorik durumu nasıl bir görünüm sunar? Uygulama, aktör ve kurumları ile siyasal yaşamımızın felsefesi için ne söylenebilir? Siyaset teorisi/felsefesinin durumu, pratik olarak siyasetin önemi, yoğunluğu, merkeziliği ile karşılaştırıldığında neler anlatır? Kısacası bu ülkedeki siyasal yaşama ve tecrübemize yerleşik siyaset felsefesi nedir, nasıl bir şeydir? (Sandel, 1984, 81). Eğer siyasal eylemlerimiz, pratiklerimiz, kurumlarımız, öznelliğimiz, ilke ve teamüllerimiz,

duyarlılık ve tavırlarımız bir şekilde, açık ya da gizli, sistematik veya dağınık felsefi ve düşünsel bir yön taşıyorsa, bu düşünsel içeriğin teorik yapısı başlı başına ilgiyi hak eder. Elbette tek bir siyasal felsefenin bütün toplum tarafından paylaşılıp yaşandığı kanaatini dile getiriyor değilim. Hegelci anlamda bir tinin muhtelif belirlenimleri ve somutluğu içinden bütünlüğünü bulup çıkarmak çabasından bahsetmiyorum. Zaten muhtemelen siyasal düşünüş tarzı, yönelimi, söylem ve kavramsal dağarcığın çeşitliliği, böyle bir soruşturma neticesinde bizi karşılayacaktır. Bu çeşitlilik ve mahiyeti de öncelikle önemsiyor ve dikkat çekiyor değilim. Bunlar ayrıca tartışılabilecek konular. Burada ilgilendiğim nokta siyasal yaşamımızın düşünsel ve felsefi tercümesiyle ilgilenen bir disiplin olarak siyasal teorinin durumu. Tecrübe ettiğimiz siyasallığın mahiyeti, anlamı ve yapısıyla ilgili teorik soruşturmanın kendisi. Kısacası bu tür bir soruşturmanın önemi, anlamı, yolu ve yordamı.

Bu kitabın amacı, yukarıdaki sorulara doğrudan cevaplar aramak değil. Ne Türkiye siyasetinin teorik bir soruşturmasını yapmak, ne de düşünsel birikimini, kavramsal çizgileri ve mesele alanlarıyla ortaya çıkararak değerlendirmek. Fakat yukarıdaki soruları önemseyenler için çağdaş teorik kaynakları, temsilleri, yolları tanıtmayı ve bu şekilde genel siyasal durumumuza dair düşünme çabasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

SİYASET TEORİSİ NEDİR?

Siyaset teorisi, en genel anlamıyla, siyasal eylem, deneyim ve yapı üzerine düşünme etkinliği olarak; siyasal dünyamızın bu temel unsurlarına içkin kanaat, fikir, anlayış, kabul, değer ve yargıları analiz, teşhis, sorunsallaştırma, eleştiri ve yorumlamaya tabi tutmayla ilgilenir. Siyasal alandaki öznelik, eylem, kurum, norm ve söylemlerin geçerlilik koşulları üzerine analitik, sistematik, sorgulayıcı, normatif veya eleştirel akıl yürütme olarak görülebilir (Bauman, 2000, 95; Dryzek vd. 2006, 4). Teorileştirmenin tüm bu an ve boyutları, siyasal eylemlerimiz ve kurumlarımıza yerleşikliğimizle, siyasal pratiğimizin ve öznelliğimizin ihtiva ettiği anlamlarla kayıtlı kanaat, düşünme ve yorumlarımızla, kısacası bir bütün olarak siyasal gerçekliğimizle özdeşliğimizle aramıza belirli bir mesafe koyabilmemizi sağlar. Bu mesafenin temeli, siyasal durumunuzun, kavramlar aracılığıyla düşünceye tercümesinde yatar. Belirli bir kavramsal soyutlamaya dayalı düşünsel inşa, titiz, sistematik ve tutarlı analitik çerçeveler, rasyonel ve ahlaki sorun ve gerilimlerin tesbiti, belirli bir hakikat rejimi ve söylem içindeki sorunsallaştırmalar, özgün ve

tikel anlamlandırma ve yargılar, cari kavramsal düzeneğin yapıbozumu vb. farklı şekillerde ifade edilip geliştirilebilir. Bu teori tarzları radikal bir kopuş ve mutlak bir mesafeyi salık verebildiği gibi bağlantılı, özdeş, diyalojik bir karaktere bürünebilir veya daimi bir şüphe, olumsuzlama, ihtiyat biçiminde üretilebilir. Teorileştirme biçimine bağlı olarak düşünceye tercüme siyasal faillik, kurum, norm, uygulamaların filli geçerlilik durumlarının incelenmesi, sınır ve gerilimlerinin sorunsallaştırılması ve/ya meşru geçerlilik koşullarının soruşturulabilmesini sağlar.

Teoriler, aynı zamanda, (siyasal) gerçeklik veya pratiğe yönelik belirli bir irtibatlanma, tavır ve ilişki tarzını içerir, doğurur. Gözlemci yahut araştırmacı ile dünya/gerçeklik arasındaki bağlantıyı sağlar. Bu bağlantılanma veya irtibatlanma, teorilerin temel varsayım, biçim, işlev ve amaçları doğrultusunda çeşitli şekillerde açığa çıkar. Önemli bazı olguların ilişki örüntülerinin genel açıklamalarını sunmak, bir öngörü oluşturmayı, pratiğe seçilmiş çeşitli yollar ve aktörler aracılığıyla müdahalede bulunmayı ve onu kolektif tasarımla düzenlemeyi içerebilir. Diğer taraftan siyasal deneyim ve pratiğin içerden özgün bir anlayışını edinmek, anlama, kendini yorumlama ve özdüşünümsellik imkânıyla uzlaşımsal ve rehabilite edici bir irtibatlanmaya işaret eder. Yahut siyasal dünyadaki ahlaki açık ve rasyonel gerilimleri teşhis ve aşma çabası, eleştirel ve diyalojik bir ilişkiselliği ve nihayet normatif yönü/amacı olan bir değişim imkânının izini sürer. Siyasal pratik, kurum ve normların hakikat ve iktidar bağını sorunsallaştıran teorik yönelim ise cari siyasal dünyanın kurucu sınırlarını; olma, bilme ve eylemenin imkân ve kısıtlarını açığa vururken böylece edinilen bir eleştirel ethos bağlamında etik-politik bir tavır geliştirmenin mümkün yollarıyla ilgilenir.

Teorinin bu iki kurucu yönünün, birbirinden kopuk değil; birbirini gerektiren, diyalektik, karşılıklı ve hatta döngüsel bir yapı içinde oldukları söylenebilir. Çağdaş dönem siyaset felsefesinin önemli isimlerinden John Rawls'un (2005) "düşünümsel denge", Michael Walzer'ın (1987) bağlantılı-içerden siyasal eleştirisi ve bağlamsal siyasal düşüncesi, Axel Honneth'in (2014) "normatif yeniden inşa", William Connolly'nin (1995) "ontopolitik yorum" ve Michel Foucault'un (2011) tarihi-toplumsal "varlığımızın eleştirel ontolojisi" böyle bir ilişkinin muhtelif yorumlarına örnek verilebilir. Örneğin düşünümsel denge, kavramsal çözümlemenin ve teorik açıklamaların genel ve rasyonel mahiyetini, yani bağlamdan soyutlanmış geçerliliklerini varsayarken aynı zamanda belirli toplumlarda paylaşın anlayışlar, kabuller,

değerlerle ilişkisini öngörür. Kavramsal soyutlama ve mesafeyle gerçekliğe yerleşikliğin karşılıklı denetimine dayalı seçici bir irtibatlanmayı varsayar. Foucault'un eleştirel ontolojisi; belirli ilişki, söylem, norm ve kurumları sorunsallaştırarak imkân koşullarını, sınır ve gerilimleriyle saptamakla yerleşik bir mesafeden özneliğimizle/tarihi-toplumsal varlığımızla eleştirel bir tutumla irtibatlanmaya daimi bir medcezir ile şekillenir. Yukarıda anılan diğer isimler ve siyaset teorisinin önemli başka örnekleri, teori etkinliğindeki mesafe ve irtibat ilişkisinin çeşitli vurgu ve biçim farklılıklarıyla rakip yorumlarını sunarlar.

Siyasetin ve teorinin üzerinde uzlaşılan tek bir tanımı olmadığı gibi siyaset teorisinin ve işlevinin ne olduğuyla ilgili de farklılaşan görüşler bulunur. Siyaset teorisinin nasıl yapılacağı da aynı şekilde tartışmalı bir konudur. Ayrıca siyasetin teorik boyutu, siyaset düşüncesi, siyaset felsefesi ve siyasal ideolojiler başlıkları altında farklı bazı vurgu, odak ve yollarla da çalışılmaktadır[1]. Çağdaş dönemde siyasetin teorik akıl yürütmesi; felsefi-metodolojik yönelim, amaç ve işlev, odak/konu gibi başlıklar altında tasnif edilebilecek çoğulcu ve tartışmalı bir görünüm sunar. Çağdaş siyaset felsefesinde, formel-empirik, analitik, normatif, hermönetik, postyapısalcı, karşılaştırmalı biçimleri; açıklama, yorum, eleştiri, yapıbozum, sorunsallaştırma gibi amaç ve işlevlerle birlikte değerlendirilir. Teorik yönelimler, siyasal olgu ve davranışlar, normatif konu ve ilkeler, deneyim ve pratiklere yerleşik anlam ve değer, yapısal sorun ve çelişkiler, siyasal öznelik ve kimliklerin oluşumu, iktidar ilişkileri, husumet ve çatışma, kültürel farkın tarihsel-siyasal kurulumu gibi belirli odak konuları önplana çıkarır. Ayrıca analitik ve kıta felsefesi; çağdaş siyaset çalışmalarında teorik akıl yürütmenin felsefi-metodolojik yapı ve karakteristiğini betimlemek için kullanılan genel bir tasnif olarak karşımıza çıkar (Goodin vd., 2007; Dryzek et. al., 2006; Devenney, 2004; Klosko, 2011)

Siyaset teorisinin tartışmalı niteliği, bizzat teori, araştırma nesnesi, yöntemin neliğine dair felsefi kabul ve varsayımlardan kaynaklanır. Teorileştirme tarzı ve yolu, bir başka şekilde teori kavramsallaştırması, konunun/nesnenin ne olduğunu, bilgisinin nasıl elde edileceğini, bu bilgiyle ne

1 Bu çalışmada söz konusu adlandırmalar, farklılıklarını kabul etmekle birlikte, kategorik ayrımlar şeklinde görülmemektedir. Siyasetin düşünsel imkânlarını konu edindikleri ölçüde birbirleriyle içiçe geçmekte ve gerektirmektedir. Bu yüzden kitapta zaman zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Yine de özel bir argümana ve sebebe dayanmadan hem kitabın başlığı için hem de metin içinde asıl olarak siyaset teorisi tercih edilmiştir.

yapılacağını ve uygulamayla bağlantısını şekillendirir (Vincent, 2004, s.1). Bir başka şekilde ifade edecek olursak farklı teorileştirme biçimleri yahut siyasal teori yapma tarzları belirli etik-normatif yönelimlerle şekillenirken ontolojik önkabullerde temellenirler. Nitekim siyasetin felsefi soruşturma ve sosyal bilimsel araştırmasında temel fay hatlarından biri teorinin gerçeklik/nesnesi ile ilişkisi hakkındadır. Bir görüş, teori ile nesnesi arasında keskin bir ayrıma giderek nedensel açıklamalar, analitik çözümlemeler ve yanlışlanabilir iddialar için uygun epistemolojik ve metodolojik koşulları yaratmaya çalışır. Örneğin bu perspektife göre siyaset teorisi, siyasal dünyanın olgusal unsurları arasındaki nedensel ilişkinin tarafsız açıklamalarını hedefler. Bu genel açıklamaları formel ve empirik ile titiz, sağlam ve sistematik kavramsal çerçeveler içinde sunarken böylece siyasal dünyadaki olaylara dair öngörüde bulunma, etkili siyaset üretme ve hatta mümkünse kurumsal-bütünlüklü tasarımlar oluşturma eğilimindedir. Diğer bir yaklaşım teorinin gerçeklik ve araştırma konusuyla içsel bağlantısını varsayar. Siyaset ve teori iki ayrı şey değil; siyaset hâlihazırda teorik ve düşünsel bir yapıya sahipken teori de siyasetin deneyim ve olgu dünyası içinde gelişir. Bu yüzden siyaset teorisi, belirli bir tarihi-toplumsal bağlama yerleşik karakteristiği en başından şu veya bu ölçüde taşırken, siyasal nesnesini de bu yolla edinir. Ne var ki özne-nesne bağlantısı veya bütünlüğünün çeşitli yönleri ve meseleleri, rakip açıklamalara temel oluşturur. Bu iki ideal teori kavramsallaştırmasının dayandıkları ön kabuller ve temel varsayımlar dolayısıyla siyaset düşüncesinde muhtelif yorum ve biçimi vardır. Bazen ikisi arasında pragmatik sentezler veya bilinçli diyaloglara da gidilir. Diğer taraftan bizzat bu özne-nesne ayrımının kendisini reddeden yorumlar da mevcuttur. Siyaset çalışmaları sosyal bilimler felsefesi konularının uzun ve canlı tartışmalarıyla bu meseleleri incelemeye devam etmektedir (Leopold&Stears, 2008; Glynos ve Howarth, 2007; White&Moo, 2004).

Bu bağlamda siyasal teorinin niteliği de tartışmaların merkezindeki bir diğer başlıktır. Siyaset teorisinin, formel/empirik mi yoksa normatif bir içeriği mi sahip olduğu sorusu yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, sosyal bilimlerdeki davranışçı dönüşten bu tarafa, yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Siyaset çalışmalarını, doğa bilimleri modeli doğrultusunda tasarlayanlar, siyasal olgular (gözlemlenebilen, ölçülebilen veya nicelik olarak ifade edilebilen fenomenler) arasındaki şablon, süreklilik ve yasa benzeri ilişkilerin açıklamalarını amaçlayan bir formel teoriyi savunurlar. Normatif perspektif ise siyasal olguların ve durumların niteliksel ve normatif yapısına vurgu

yaparak normatif-tarihsel bağlam içindeki siyasal deneyimin anlam ve değer ufkuna odaklanır. Bazıları bu anlam-değer yapısının aklın nüfuzuna açık bir şekilde analitik-olarak kavramlaştırılabileceğini düşünür. Bazıları ise yeniden inşa ve yorumun gerekliliğini savunur. Bu normatif odağın muhtelif yönünü önplana çıkararak kendilerine özgü şekillerde çalışan yönelimler vardır. Böylelikle bu perspektif, tarihsel-kültürel bağlamlar, kurumsal-ilişkisel yapılar, etik-politik yönelim ve ontolojik-ahlaki temelleri konu edinen geniş yelpazedeki bir araştırma alanı yaratır. Aslında teorileştirme etkinliği, siyasal dünyanın olgusal ve normatif yapısını, bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, birlikte değerlendiren bir ufku telkin eder. Gerçeklikten ve olgusallıktan bağımsız bir normatif teori olamayacağı gibi olgusal teori de değer bağımsız değildir. Ayrıca normatifliğin, tarihsel ve kültürel yerleşikliği ile olumsal karakteri; muhtelif söylem, iktidar, çıkar dolayımıyla tartışmalı kılınır. Kısacası olgu ve değer yönleri, çağdaş dönem siyaset teorisi disiplininde çeşitli açılardan daha nüanslı ve incelikli değerlendirilerek hem anlam yelpazeleri çeşitlendirilip genişletilmiş hem de karşıtlık şeklindeki kurulan ilişkileri yeniden düşünülmüştür (Bevir ve Rhodes; 2016; Braidotti, 2010; Grant, 2004; Gaus ve Kukathas, 2004)

ÇAĞDAŞ SİYASET TEORİSİNİN UFKU: YORUM ÇERÇEVELERİ

Çağdaş siyaset teorisi literatürüne hızlıca bir göz atmak, yaklaşım ve kavramsal çerçevesi, bilgi ve yöntem bilimsel yapısı, konu ve meseleler gündeminin zengin, tartışmalı ve çoğul karakteristiğini görmek için yeterli olur (O'Sullivan, 2000; Dryzek, 2006; Delanty ve Turner, 2011). Siyaset teorisinin çağdaş görünümünü, karmaşık ve çatallanan yapısı içinde üç düşünce/yaklaşım çizgisini takip ederek anlamaya çalışabiliriz. Bu düşünsel yönelimlerden her biri, belirli felsefi-metodolojik kabul ve öncüller doğrultusunda siyasal olana dair kavramsal dağarcık, değerlendirme ve tutumlar ile sorun ve temalar etrafında şekillenen bir araştırma gündemi ile belirginleşir. Siyasal olana ilişkin bu kavrayış ve anlayışlar, teorik ve konu yapılarındaki değişimler ve farklılaşmalara rağmen kendi içlerinde görece ve esnek bir bütünlük oluşturacak süreklilikler ve özelliklere sahiptir. Aynı zamanda birbirleriyle muhtelif biçim ve düzeylerde gerçekleşen bir etkileşimi sürdürürler. Eleştiri, tartışma, mutabakat, dışlama, ihmal, kayıtsızlık vb. şeklinde gözlemlenebilen bu etkileşimler, birlikte, çağdaş dönemde siyasetin teorik araştırmalarının disipliner yapısını oluşturur.

John Rawls'ın 1971'de yayınlanan *Bir Adalet Teorisi* başlıklı kitabı, siyaset teorisi/felsefesinin mevcut yapısını ve gelişimini anlamada önemli kabul edilir. Kitabın siyasal teori yapma biçimi, kavramların titiz ve sistematik incelemesine ve iyi fikri, özgürlük, eşitlik, adalet gibi normatif konuların felsefi akıl yürütmenin imkânları içinde değerlendirmesine dayandığı için dönemin baskın eğilimi olan davranışsalcı ve empirik siyaset biliminden farklılaşmaktaydı. Adalet teorisi, siyasal otoritenin ve devletin kurumsal yapısının meşruiyetine yönelik normatif bir soruşturmayı ve belirli bir sosyo-politik topluluk içindeki sosyal etkileşim ve işbirliğinin adil koşullarının tarafsız ve genel geçer ilkelerinin belirlenmesini amaçlıyordu. Bir iyi fikri ile bireysel ve kolektif özne anlayışını içeren kapsamlı bir sosyal ve siyasal düzen taslağı sunuyordu. Böylece geleneksel siyaset felsefesine uygun düşen genellikte ve ölçekte bir çalışma, Laslett'in (1956) 1950lerde eksikliğini siyasal teorinin akıbetine dair kuşku dolu yorumları için gerekçe olarak sunduğu bir entelektüel iklimde, ortaya koyuyordu. Bu kapsamlı siyasal teori, yayınlandığı tarihten itibaren hem taraftarları hem de eleştirmenlerinin yoğun tartışmaları sayesinde özellikle Amerikan akademisinde siyaset teorisi alanının gündem ve yörüngesini şekillendirdi (Örneğin Nozick; 1974; Walzer, 1983). Rawls'un adalet teorisinin felsefi, metodolojik ve siyasal çerçevesini genel hatlarıyla benimseyen yazarlar, teoriyi çeşitli açılardan ve değişik konu başlıkları ile irtibatlandırarak uygulama, revizyon ve yorumlamaya tabi tutarak geliştirdiler. Diğer taraftan toplulukçu ve feminist yaklaşımlar, benlik, grup aidiyeti, topluluk, iyi, çoğulculuk, toplumsal cinsiyet, aile başlıklarında güçlü eleştiriler getirdiler. 1980li yıllara damga vuran liberal bireycilik ile cemaatçi eleştiriler arasındaki bu tartışma ve diyalog 1990 sonrasında siyaset teorisine aktarılan bir birikim ve hat oluşturdu. Nitekim Rawls (2005) bu birikimi dikkate alarak 1993 tarihli *Siyasal Liberalizm* eserini bir adalet teorisinin düzeltmesi ve yeniden formülasyonu üzerine inşa etti. Bu yeni eserinde Rawls bir iyi fikrine ve kapsamlı bir dünya görüşüne dayalı adalet teorisini içerdiği metafizik ve felsefi kabullerden arındırarak demokratik çoğulcu bir toplumda herkesin üzerinde mutabık kalabileceği makul düşünceleri ve ilkeleri gerekçelendiren hakkaniyet olarak adalet anlayışını geliştirdi.

Amerikan siyaset bilimi çalışmalarındaki Rawls merkezli bu analitik-normatif teorileştirme özellikle toplulukçu, cumhuriyetçi ve feminist eleştirmenler tarafından kıta felsefesi geleneğinden yararlanılarak çeşitli yönlerden tartışmaya açılmıştır (Sandel, 1984; Farrelly, 2004). Feminizmin

toplumsal cinsiyet eşitliği ile adaletin cinsiyet farklılığı, ev içi emek ve aile temelindeki eleştiri ve yorumu normatif siyaset teorisi bağlamında gelişirken (Okin, 1989) toplumsal cinsiyet ve beden ilişkisi ile tahakküm ve eşitsizliğin siyasal kurulumu sırasıyla fenomenoloji ve Frankfurt Okulu eleştirel teori aracılığıyla yürütülmüştür (Young, 1990; 2000). Komüniteryanizmin benliğin/bireyin toplumsal oluşumu, iyinin adalete önceliği, bilgi iddialarının bağlama yerleşikliği gibi belli başlı iddia ve görüşleri, kıta felsefesinin çeşitli yönelim ve önermelerinden damıtılarak; yalıtılmış birey, normatif ilkelerin evrenselliği, bağlam ötesi akıl yürütme gibi analitik-normatif teorileştirme tarzına karşı geliştirilmiştir. Nitekim Walzer'ın bağlamsal ve çoğulcu, MacIntyre'ın erdem etiği, Charles Taylor'un fenomenolojik perspektifinde kendilerine özgü bir şekilde kıta felsefesinin belirli düşünce çizgileri (örn. hermönetik), isimleri (örn. Hegel) ve yönelimleri (örn. dilin kuruculuğu) etkili olmuştur. Ayrıca çağdaş cumhuriyetçilik tahakkümsüzlük olarak özgürlük, vatandaşlık erdemi, katılım, kamusallık ve bağlamsalcı yöntembilim görüşleriyle komüniteryan ve liberal duyarlılıklar ile analitik ve kıta gündeminin/tarzının özgün bir yorumunu sunmuştur (Laborde&Maynor; 2008). Seyla Benhabib, Thomas McCarthy, Iris Young gibi yazarlar, Frankfurt Okulu ve postyapısalcılığın ileşimsel eylem, müzakereci siyaset, kimlik/farklılık, öznenin bilgi-iktidar bağlamında kurulumu vb. başlıklardaki iddia ve düşüncelerini liberalizm, komüniteryanizm ve feminizm arasındaki tartışmalara taşımışlardır. Connolly (2006) de 1970lerden itibaren normatif siyaset teorisine paralel bir şekilde H. Gadamer, J. Habermas, H. Marcuse, T. Adorno ve M. Horkheimer'ın eleştirel teorisi ile bu düşünce çizgilerinin Kant, Hegel, Marx, Heidegger ve Nietzsche ile bağlantısının Amerikan akademisinde görünürlük kazandığını belirtmektedir. Gerçekten de Connolly'in Amerikan çoğulcu geleneği ve analitik perspektifi ile başlayıp Nietzsche ve Foucault'ın etkisiyle dönüşüme uğrayan kendi siyaset felsefesi de buna şahitlik eder (Chambers ve Carver 2008).

Analitik-normatif siyaset teorisinin bu diyalog ve etkileşimi, siyaset teorisi disiplininde kıta felsefesi yönelimli teorik akıl yürütmenin önemine işaret eder (Pettit, 2007; West, 2007). Aslında kıta felsefesinin bir disiplin olarak siyaset teorisine katkısı, yeni bir durum değil, en azından yukarıda anılan Amerikan akademisinde siyaset felsefesine dönük karamsar değerlendirmelerin yapıldığı 1950 ve 60'lara kadar gitmektedir (Browning, 2016). Nitekim pek çok yazar, çağdaş siyaset teorisinin Amerikan analitik-empi-

rik yaklaşım merkezli çerçevelenmesine bu zengin birikime atıfta bulunarak karşı çıkar. Buna göre Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi*'yle yeniden canlandığı varsayılan siyaset teorisi/felsefesi, aslında aynı tarihlerde güncelliğini hâlâ koruyan önemli ve etkili çalışmaları üretmekteydi. L. Strauss'ın geleneksel siyaset felsefesini ihya çabası, Hannah Arendt'in çoğulluk, kamusallık ve eyleme özel bir yer verdiği siyasalın önceliği perspektifi, Adorno ve Horkheimer'in araçsal akıl ile kapitalizm, egemen-devlet, kültür endüstrisi, otoriyeryanizm arasındaki ilişkiye dayalı eleştirel teorisi hemen ilk akla gelen örneklerdir. Dahası Voegelin, Volin, Hayek, Althusser, Oakeshott, Berlin gibi farklı düşünce çizgilerinden yazarların siyaset teorisinin gündem ve meselelerine kendilerine özgü metodolojik ve kavramsal katkıları not edilmelidir (Parekh, 2000). Ayrıca 1960 sonrası Fransız felsefesindeki yapısalcılık, fenomenoloji, hermönetik ve varoluşçuluk doğrultusundaki yoğun tartışmaların ürettiği etik ve siyaset teorisi birikimi özellikle anılmalıdır (Gutting, 2020).

Kıta felsefesi muhtelif düşünce çizgilerini ve yönelimlerini içinde barındıran şemsiye bir adlandırma olarak düşünülebilir (West, 1998; Braidotti, 2010; Bevir ve Rhodes, 2016). Hermönetik, varoluşçuluk, fenemenoloji, Batı Marksizmi yapısalcılık-postyapısalcılık ve psikanalitik düşünce hatları, analitik-normatif teorileştirmeden farklılaşan felsefi, metodolojik ve tematik karakteristiğiyle siyasetin teorik akıl yürütmesine özgün yaklaşımlar sunar. Aydınlanmanın rasyonalizm, akıl, özne ve bilim anlayışına şüphe tümü tarafından belli ölçüde ve muhtelif yorumlar şeklinde paylaşılır. Düşüncenin tarihsel-kültürel bağlama yerleşikliği, dilin düşünceyi kurucu yeri, bilgi-bilimin değer, çıkar ve iktidar bağı, değer ve hakikatin söylemsel kuruluşu, perspektif ve söylemlerin göreceliği, tarihi-toplumsal varlığın tikelliği vb. bazı temel kabul ve iddiaları arasındadır. Bu teorik akıl yürütme ve araştırma etkinliği değer-bağımlı, tarihsel, söylemsel ve varoluşsal özellikler taşır. Anlama-yorum, normatif eleştiri, yapıbozum, soykütüksel soruşturma, sorunsallaştırma gibi teorik yönelim ve düşünme biçimlerini kullanır. 1990 sonrası siyaset teorisi disiplini, bu çerçevede, örneğin postyapısalcılık, psikanalitik ve eleştirel teori geleneğinin etkisinde gelişen zengin bir gündeme kavuşur (Howarth, 2013; Stavrakakis, 2019; Rush, 2004; Devenney, 2004). J. Habermas'ın söylem etiği ve müzakereci siyaseti, A. Honneth'in tanınma teorisi, E. Laclau ve C. Mouffe'un hegemonik siyaset ve radikal demokrasisi, William Connolly'in agonistik demokrasi ve çoğullaştırma ethosu ilk akla gelen örneklerdir. Sonuçta bu düşünce hattı özne, düşünce ve ahlakın

söylemsel oluşumu; kimlik/farklılığın karşılıklı kurulumu, siyasal olanın öznelerarası ve olumsal karakteri ile agonizm, tartışma, özdeşim, angajman ve tanınmayla icrası, iktidarın özne/kimlik kuruculuğu, benliğin psikososyal oluşumu, beden siyaseti vb. pek çok iddia, mesele ve fikri, siyaset teorisinin gündemine taşımıştır.

Postkolonyal, karşılaştırmalı ve çokkültürlü siyaset teorisinin, bu analitik ve kıta yönelimleriyle ilişki içinde ama aynı zamanda bu çerçevelemenin ötesine geçme kaygısıyla özgün bir düşünce hattı için imkânlar taşıdığı söylenebilir. 1990 sonrası dünyanın etik kültürel sorunlarıyla doğrudan bağlantılı bu yaklaşımlar, siyaset teorisinin felsefi-metodolojik yapısının kültürel-tikel karakteristiğini, bir başka deyişle Batı-merkezliliğini, kendilerine özgü bir şekilde sorunsallaştırırlar. Postkolonyalizm küresel modernitenin düşünsel, kültürel ve kurumsal oluşumunda Batının Batı-dışı toplumlarla eşitsizlik, dışlama, tahakküm ve ırksal/dini ayrıma dayalı kolonyal ilişkisinin kurucu yerine dikkat çeker. Siyasal düşüncenin ve dolayısıyla sivil toplum, devlet, mülkiyet gibi temel kavramlarının bu eşitsiz güç ilişkisi dolayımında oluştuğunu; kolonyal farklılığın bu bağlam içindeki yerini saptayıp teorileştirmek gerektiğini savunur. Tarihin öznesi, bilgi ve değerin ölçütü varsayılan Avrupa'nın taşralaştırılarak kolonyal özneliğin kendi somut yaşam dünyalarını dikkate alan siyasal teorik bir yönelimi temsil eder (Chakrabarty, 2000). Batı-dışı gelenekleri, kültürel ve düşünsel birikimleriyle siyaset teorisine dahil etme çabası karşılaştırmalı siyaset teorisinin de başlıca gündemidir. Kültürel farkı disiplinin temel sorunsalı gören bu perspektif, kültürleri siyaset teorisi için anlamlı bütün kaynak, birikim ve imkânlarıyla karşılaştırmalı bir biçimde çalışmaya davet eder. Batı-dışı özneliklerin kendi felsefi-teorik ve tarihi-toplumsal karakteristiklerini içerden anlamaya ve bu anlayış ve yorumlamanın siyaset teorisinin disipliner yapısı için değer ve katkısına vurgu yaparlar (Dallmayr, 2010; Godrej, 2009; Ackerly&Baipai, 2017). Diğer taraftan Parekh (2000; 2000), kültürel çeşitliliğin ve çoğulluğun siyaset teorisini insanın kültüre yerleşikliği, kültürel çeşitliliğin kaçınılmazlığı ile her kültürün kendi içinde muhtelif yorum ve biçiminin bulunması görüşleri üzerine bina eder. Her toplum ve kültürün kendi tikelliği/farklılığı ile farklı kültürlerle etkileşim ve diyalog içinde şekillenen "evrensellik durumunu" birleştirir. Kültürel çoğulluk temelli bu evrensellik fikri, kültürler arasında eleştirel bir diyaloğa dayanır; her bir kültürün kendi yorum, duyarlılık ve uygulamasıyla "insan varoluşunun ortak koşullarının asgari düzenleyici

ilkelerine ulaşabilir" (Parekh, 2000, 249). Bu kültürel çoğulcu perspektif, siyasal düşünüşün karmaşık ve çoğul biçimlerine duyarlılık kazandırır, kültürel homojenlik temelindeki siyasal akıl yürütmeye karşı uyarır, belirli bir yerde konumlanmış bakışın kendisini başkası aracılığıyla görme imkânı sunar ve insanlık durumunun evrensel koşulları ve ahlakiliğinin asgari zeminine farklı kültürlerin katkısını tanır. Kültürlerarası bir şekilde kavramsal, yöntemsel ve sorunsal yapısı oluşmuş bir siyaset teorisi ise günümüzün ciddi ahlaki-siyasi sorun ve meseleleriyle yüzleşerek güncelliğini ve meşruiyetini koruyabilecektir.

SİYASET TEORİSİNİN GÜNCEL DURUMU

1990 sonrası siyaset teorisi disiplininde felsefi-kavramsal ve sorunsal boyutlarıyla çoğulluk, çeşitlilik ve farklılık teması önemli bir yerde durur. 1970 ve 80lerdeki sosyal ve siyasal hareketlerin birikimi, aydınlanma-modernite eleştirileri, küreselleşme ile soğuk savaşın sona ermesinin yarattığı bir geçiş ve dönüşüm ikliminde dini, kültürel, etnik, toplumsal cinsiyet vb. kategorilere dayalı tikel kimlikler ve farklılıklar, siyasal düşüncenin ve kamusal tartışmanın merkezine yerleşir (O'Sullivan, 2000). Düşünce gelenekleri ve teorik yönelimler ile disiplinin mesele-sorun gündeminin kilit bir başlığı olarak etraflıca tartışılmış, muhtelif görüş ve yorumların şekillendirdiği, zaman içinde evrilen ve dönüşen geniş bir dağarcık ve birikime temel oluşturmuştur. Liberal siyaset teorisi, siyasal-kamusal alandaki çoğul dünya görüşleri ve yaşam tarzlarını ya liberal etik ve ahlaki ilkeler altında yahut da belirli bir ahlaki-iyi yaşam nosyonundan bağımsız siyasal bir adalet fikri temelinde değerlendirir. Liberal yaklaşım tikel kimlikleri, siyasal yaşamın bir olgusu olarak görmesine rağmen farklılığı ve çoğulluğu yaratan felsefi-ahlaki arkaplan ve sosyo-kültürel bağlamlarının yerini ve anlamını takdir ederek incelemesine girişmez. Nitekim William Connolly (1995) tam da ihmal edilen bu onto-siyasal temellerin kimlik/farklılık oluşumundaki kurucu yerine vurgu yapar ve belirli bir kimliğin sabitlenip öncelenmediği bir çoğullaştırma ethosunun önemini savunur. Siyasal kimliklerin ideolojik, etik ve sosyal bağlamını sorun edinen postyapısalcı ve psikanalitik yaklaşımlar, kapsamlı muhtevaya sahip olduklarını düşündükleri kimlik/farklılığın siyasetini ortaya koymaya çalışır. Siyasal özneliğin ve kimliğin her türlü sabit, değişmez, özcü açıklamasına karşı çıkarken olumsal, ilişkisel, söylemsel oluşumuna özellikle dikkat çekerler. Siyasal düzenin muhtelif kimlikler arasındaki bir

hegemonik ilişkiyle kurulduğunu göstermeye çalışırlar (Laclau, 2012; 2015; Howarth, 2013). Hatta kimliklerin çoğul karakteri daimi bir oluş fikrini ve siyasetini gündeme taşır (Braidotti, 2011; Connolly, 2011). Diğer taraftan Benhabib (1992) ve Honneth (2007) gibi eleştirel teorinin üçüncü neslinden gelen düşünürler, daimi bir olumsuzlamanın yaratacağı normatif açığa ve somut-bağlamdan kopuk ideal teorinin soyut ve biçimsel sınırlarının altını çizerler. Ayrıca toplulukçuların kimliklerin tikel değerine özel vurgusuna, ahlaki göreceliğe ve eleştiriye kapalı baskıcı-dışlayıcı siyasete yol açabileceği endişesiyle mesafelidirler. Somut ve tikel özne ile benlik ve kimliklerin özerklik koşulları için (ki siyasetin normatif ilkesi budur) iletişimsel, söylemsel ve öznelerarası geliştirilmiş evrensel ahlaki ilkelerin (saygı ve eşitlik gibi) önemine dikkat çekerler. Siyasal kimlik ve öznelerin varlık ve iddialarının söylemsel veya tanınma arayışında açığa çıkan ahlaki gramerinin rasyonel yeniden inşası ile ilgilenirler. Evrensel ve tikel, soyut ve somut, genel ve bağlamsal, ahlaki ve etik, bireysel ve kolektif, içkin ve aşkın arasında kendilerine özgü kurdukları ilişki doğrultusunda çoğulluk ve farklılığın sosyo-politik ve ahlaki-normatif imkân koşullarını anlamaya yoğunlaşmışlardır.

Çoğulluk ve kimlik/farklılık teması, sadece siyaset teorileri ve yaklaşımlarının değil aynı zamanda çağdaş siyaset düşüncesinin adalet, demokrasi, vatandaşlık gibi belli başlı kavram, sorun ve konularının da odağını oluşturur. Öyle ki siyasetin doğası ve siyasal topluluğun ulusal ve küresel bağlamını da yeniden düşünmeye zorlar. Adalet, artık belirli bir siyasal topluluğun eşit bireyleri arasındaki refah, olanak, hak ve statülerin eşit paylaşımının genel geçer normatif ilkelerinin ötesinde farklı düzlemlerdeki sosyal ilişkilerde deneyimlenen ve aidiyet çevrelerinde yaşanan anlam ve değerlerin çoğulcu kavrayışında temellendirilmektedir (Miller, 1999; Walzer 1983). Dahası toplumsal cinsiyet ve tanınma temelli yaklaşımlarda gördüğümüz gibi bu sosyolojik bağlam, tikel kimlik/farklılık ilişkisinin etik ve siyasal inşa ve müzakere doğrultusunda yeniden tanımlanmaktadır. Benzer şekilde demokrasi teorisi bu dönemde geleneksel temsil ve katılım sorununu müzakere, çoğullaştırma, agonizm gibi perspektifler aracılığıyla kimlik/farklılığa açarak normatif, prosedürel ve kurumsal cevaplar etrafında büyük bir literatür üretmiştir (Benhabib, 1996; Fraser&Honneth, 2003). Keza vatandaşlık tartışmaları toplumsal cinsiyet, kültürel kimlik ve etnik farklılık vb. unsurları dikkate alarak yekpare ulusal vatandaşlık fikrini çeşitli yönlerden gözden geçirmiş ve katmanlı, kozmopolitan, çokkültürlü, yeşil vb. kavram-

sallaştırmalar teklif etmiştir. Nihayet çokkültürcülüğün bu çerçevede siyasal teorinin kavramsal dağarcığı ve normatif-felsefi kabullerini kapsamlı bir şekilde yeniden düşünen zengin bir literatür ve çalışma alanı olarak belirmesi, disiplinin bu özgün sorunsal-tema odağını özellikle teyit eder (Laden ve Owen, 2007; Parekh, 2000).

Çağdaş siyaset teorisinin felsefi-metodolojik yapısının tanımlayıcı özelliklerinden biri, akıl ve öznenin aşkın kavrayışının ve metafizik yüklü anlayışlarının güçlü eleştirilere uğraması ve büyük ölçüde terk edilmesidir. Akıl, insan, ahlak vb. kavramların dil, tarih, kültür gibi bağlamlar içinde tikel, somut ve çoğul biçim ve yorumlarda şekillendiği görüşü, bu dönemde yaygınlık kazanmıştır. Şüphesiz siyasal teorik çizgiler, bu konuda kendilerine özgü açıklama ve gerekçelendirmelerle farklılaşırlar. Liberal ve eleştirel teorisyenler, bilgi ve ahlak iddiaları için inşacı ve prosedürel bir gerekçelendirmeyle geçerliliklerini korumaya çalışırken postyapısalcı yönelim iktidar, kurum, pratik ve normların belirli bir terkibini sağlayan söylemsel yapılar içindeki olumsal şekillenişlerini ortaya koyarlar. Çağdaş dönemde siyasal düşünüşün dayanakları olarak temellerin (*foundations*) yeri, anlamı ve önemi ile ilgili yürütülen tartışmalar bu anlamda dikkate değerdir. Temeller, belirli ilke, kabul, öncülün belirleyici ve kurucu kabul edilmesiyle bir teorinin tutarlı, anlamlı, açıklayıcı ve bütünlüklü olmasını sağlayan ilk ilkeler, metafizik, kapsamlı dünya görüşleri, nihai varsayımlar, ön anlayışlar şeklinde düşünülebilir. Vincent (2007) çağdaş siyaset teorisinde üç tür temelcilik yorumundan bahseder. İlki, empirik ve normatif yaklaşımda görülen kapsamlı, güçlü ve sistematik temelciliktir; İkincisi belirli bir kapsamlı anlayışa yaslanmadan temel kategorilerin geçerliliklerini kendilerinden aldığı içkin anlayış ve üçüncüsü ise rasyonel argümanın ve analitik açıklamaların mantıksal yapısını vurgulayan anlayıştır. Marchart (2007) ise bazı postmodern, postyapısalcı ve pragmatik yaklaşımın temsil ettiği bütünüyle temelcilik karşıtı bir yönelimle temelleri zorunlu ama olumsal kabul eden temelcilik sonrası (*post-foundational*) bir siyasal düşünceyi ayrıştırarak tartışmaya katkıda bulunur. Dolayısıyla temeller, sabit ve genel, törpülenmiş ve diyalojik, güçlü ve çoğul, zorunlu ama imkânsız ve olumsal vb. şekillerde siyasetin teorik akıl yürütmesinin temel yapısı, yöntemi ve normatif yönünü tayin etmektedir. Siyasal açıklama, eleştiri, yargı ve yorumlamada temellerin yeri ve anlamı, son yıllarda siyasal ontoloji başlığı altında da gündeme gelir. Buna göre siyasetin teori ve pratiği belirli ontolojik yükler doğrultusunda edindiği temel

dayanak, karakteristik ve mimarisiyle kendine özgü bir şekilde biçimlenir. Ölümlülük, sonluluk, dilsel varlık olma, bireyin veya toplumun önceliği, insan yaşamının kırılganlığı, toplumun imkânsızlığı, kimliklerin ilişkiselliği gibi ontolojik kabul, öncül, anlayış ve değerlerin siyasal düşünüş ve pratiğimizdeki kurucu yerinin altı çizilir. Siyasete dair bilgi iddiaları, bu iddiaların nasıl oluşturulduğu ve uygulamaya aktarıldığının ancak bu şekilde ontolojik biçimlenişlerin bir soruşturmasıyla hakkıyla anlaşılabileceği dile getirilir. Bu yüzden White (2000) ve Connolly (1995) gibi teorisyenler siyasal teorilerin açık veya değil sahip oldukları ontolojik yapılarının teorik akıl yürütmenin ve soruşturmanın merkezinde olması gerektiğini ileri sürer ve bir ontolojik dönüşten söz ederler.

Siyaset teorisi disiplininin çağdaş gündeminde bir diğer önemli başlık, küresellik ve kozmopolitan tahayyüldür. Siyasal düşüncenin metodolojik ulusçu yapısının küreselleşme koşullarında siyaseti anlama ve teorileştirme çabasında yetersiz kaldığı görüşü, güçlü ve yaygın bir şekilde vurgulanmaya başlanmıştır. Buna göre siyaset teorisinin adalet, demokrasi, vatandaşlık gibi temel kavramları geleneksel olarak bütünlüklü ve kapalı bir ulusal toplum fikri temelinde tanımlandığı için küreselleşmenin sosyo-kültürel içiçelik, iletişim ve bağlantılılık koşullarında kozmopolitan bir bilinç ve siyasallığa tercümeye ihtiyaç duymaktadır. İnsanlık yaşam dünyasının maddi ve sosyo-kültürel koşullarının ortak varoluşsal zeminini daha fazla fark ederken salgın, iklim değişimi, nükleer savaş gibi küresel sorunlar, riskler ve tehditlerle birlikte yüzleşiyorsa; siyaset, norm, kurum, pratik ve faillik gibi bütün kurucu yönleriyle birlikte kozmopolitan bir perspektiften yeniden düşünülmelidir. Nitekim Ulrich Beck (2004) insan ve toplum bilimleri için kozmopolitan bir çerçeve manifestosu ilan ederken çağdaş siyaset teorisinin önemli isimleri kozmopolitan kamusallık, adalet, vatandaşlık ve demokrasi kavramsallaştırmaları geliştirmişlerdir (Held, 2010; Archibugi, 2008). Siyasetin çağdaş zamanların koşulları doğrultusunda yapılan kozmopolitan kavramsallaştırması da tartışmadan muaf değildir. Kozmopolitan siyasetin liberal düşünce birikimi ve mevcut hukuki-siyasi kurumlara bağlılığını eleştirenler, kozmopolitanlığı bir süreç olarak görüp siyasallaştırmayı; çoğul müzakere, yorum ve öğrenmeye açık bir şekilde anlamayı savunmuşlardır (Benhabib, 2006; Fraser, 2010). Böylece kozmopolitan tavır, cari siyasal anlayış, kurum ve pratikleri sorunsallaştırırken siyasetin normatif ve kurumsal yapısının yeniden inşasıyla ilişkilendirilmiştir. Postkolonyal yaklaşım ise kozmopolitan

siyasal muhayyileyi eşitsizlik, dışlanma, tahakküme maruz kalmış tikel, yerel ve farklılığın deneyim ve öznelliklerin siyasal teorik kavramsallaştırması açısından yorumlamıştır (Braidotti vd., 2013; Pollock vd., 2000). Çoğul kozmopolitanizm fikri, 1990 sonrası küreselleşen dünyadaki kültürel çeşitlilik sorununun siyaset teorisi için bilgi bilimsel, yöntemsel ve etik-siyasi meydan okumalar yarattığı kanaatinden hareketle dile getirilen karşılaştırmalı siyaset teorisi teklifiyle de kesişir. Siyaset teorisinin cari kimliğinin batı-merkezli yapısının; batı-dışı gelenek, deneyim ve özneliklere açılması gerektiğini savunan bu literatür, kültürler arası diyalog, çekişme, farklılık ve müzakereyi içeren bir karşılaştırmalı perspektifin siyaset teorisinin dargörüşlü, tikel, taraflı ve hegemonik yönlerini aşmaya imkân tanıyacağını ileri sürer (Dallmayr, 2010; Shapcott, 2020). Bu çerçevede siyaset teorisinin kozmopolitan ve karşılaştırmalı bir perspektif aracılığıyla yeniden kurulduğu ölçüde çağdaş dünyadaki etik-siyasal sorunlarla yüzleşebilecek bir yapıya kavuşacağı savunulmaktadır.

Son olarak iletişim teknolojileri, sanal ağlar, sosyal medya ve dijital mecraların siyasetin tüm süreç, konu, pratik ve normları üzerindeki dönüştürücü etkisine dikkat çekilmelidir. Direniş ve muhalefetin şekillenmesi, kamusal politika ve söylem oluşumu, hak ve özgürlük taleplerinin ifadesi, kültürel ve sembolik temsillerin üretimi, kimlikler arası etkileşim gibi siyasal alandaki düşünceler, değerler, anlayışlar artık söz konusu iletişim mecraları aracılığıyla şekillenmektedir. Nitekim son on yılda Arap Baharından "BlacklivesMatter" ve "MeToo" hareketine pek çok kitlesel örgütlenme, muhalefet ve dijital/siber aktivizm bu bağlam içinde ortaya çıkmış; kendine özgü içerik, söylem ve sonuçlar üretmiştir. Seçimler (en bilinen tartışmalı örneği 2016 Amerikan seçimleri), demokratik işleyiş, vatandaşlık uygulamaları ve yönetim gibi cari siyasal süreçler de yeni iletişim kanallarının imkânlarıyla ve bağlamı içinde yürütülmektedir. Ayrıca çağdaş zamanların başlıca siyasal sorunlarından popülizm, yabancı karşıtlığı, dışlayıcı ve ayrımcı söylem ve uygulamalar, sosyal medya ve dijital mecralardaki etkileşim, temsil ve diyalog sayesinde güç kazanıp yaygınlaşmaktadır. Hatta bu şekilde kendine özgü vatandaşlık ve demokrasi kavrayışlarına ve pratiklerine yol açmaktadır (White, 2017). Bağlantılılık, hız, büyük veri, yapay zeka gibi çıktıları ile birlikte siyaset araştırmalarının geleneksel teorik ve kavramsal birikimine bir meydan okuma olarak belirirken yeni düşünüş biçimi ve yöntemlerini gerekli kılmaktadır (krş. Connolly, 2011).

Söz konusu kanal ve mecraların siyasallığımız üzerindeki artan bu etkisi, farklılaşan değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir. Bir görüş, bilgiye erişimin ve iletişimin kolaylaşıp yaygınlaşmasının bireyler ve toplumlar arası etkileşim, anlayış ve diyaloğu güçlendireceği, kamusal ve siyasal fikir oluşumuna ve dolayısıyla demokratik irade oluşumuna katkıda bulunacağı, yasa yapım sürecini daha açık ve katılımcı, iktidarın denetimi ve seçimlere katılımı etkin kılacağı, hak ve özgürlük arayışını muhtelif şekillerde destekleyeceğini düşünmektedir. Diğer görüş ise piyasa ve kapitalizmle organik ilişkisi ile teknokrasiyi ve iktidarı güçlendirme ihtimaline atıfla güvenlik, refah, eşitlik ve demokrasi açısından taşıdığı risk ve tehlikelere işaret etmektedir. Bu yeni iletişim mecraları ve teknolojileri aracılığıyla ulaşılabilen veri ve bilgilerin şirketler, resmi kurumlar, bireyler gibi aktörlerin suistimaline açıklığının, sadece siyasallığımız değil bireysel ve toplumsal yaşamımız için de devasa sorunlar yaratabileceği iddia edilmektedir. Hâlihazırda zaman, mekan, hakikat, vatandaşlık, kimlik gibi siyasal düşünüşümüzün kavramsal-felsefî birikimine meydan okuyan bu başlık, henüz yeterince konu edildiği söylenemese de, siyaset teorisi disiplininin önümüzdeki yıllarda başlıca gündem maddesinden birini oluşturacaktır.

KİTABIN YAPISI

Bu kitap siyaset teorisinin güncel durumunu konu edinmektedir. Siyasete ilişkin teorik ve felsefi araştırma ve çalışmaların son yirmi otuz yıldaki görünümünü tesbit edip incelemektedir. Bu incelemeyi çağdaş siyasal düşüncenin, belli başlı teori ve yaklaşımlar, kavram ve konular ile sorun ve tartışmalarını odağına alarak yapmaktadır. Günümüzde siyasal uygulama, fikir, anlayış, tutum ve düşüncelerin, hangi kavramsal/analitik çerçeveler ve teorik/felsefi açıklamalar ve yorumlar aracılığıyla bilimsel araştırmaya tabi tutulduğuna odaklanmaktadır. Bu şekilde siyaset teorisi disiplininin araştırma konusu, belli başlı meseleleri, çalışma yöntemi gibi başlıklardaki tartışma, birikim ve literatürünü gözden geçirip soruşturmaktadır. Bu soruşturma, disiplinin araştırma gündemi ve teorik yaklaşımlarını tanıtıp açıklamaya çalışmanın yanı sıra her bir bölümün kendine özgü yapısı uyarınca bir değerlendirme ve yorumlama çabası şeklinde de yürütülmeye çalışılmıştır.

Kitaptaki bölümler, üç başlık altında toplanmıştır. Kitabın ilk kısmında, siyaset araştırmalarını belirli sorun ve konu alanlarına odaklanarak görece bütünlüklü bir kavramsal çerçeve içinde yürüten teori ve yaklaşımlar

incelenmektedir. Burada günümüzde siyaset teorisi disiplinindeki ana felsefi yönelimleri ve düşünce hatlarını temsil eden liberalizm, komüniteryanizm, postyapısalcılık, eleştirel teori ve postmarksizme yer verilmiştir. Bu yaklaşımlardan liberalizm, postmarksizm ve eleştirel teori, modernite bağlamında uzun bir tarihsel ve entelektüel sürekliliğe sahip düşünce çizgilerinin çağdaş zamanlar için yeniden yorumlanmasını ve güncel biçimlerini temsil etmektedir. Postyapısalcılık bu tür siyasal düşünce geleneklerinin 20. yüzyıldaki güçlü eleştirilerine dayanarak disiplinde etkili ve belirleyici bir yer kazanmış görece yeni yönelimlerden biri olarak seçilmiştir. Komüniteryanizm ise tarihsel sürekliliğe sahip bir düşünce geleneği değilse de tarihsel birikimin önemli isim ve felsefi gündeminden çağdaş sorun ve teorik yönelimlerin eleştirisi için yararlanan önemli bir perspektif olduğu için dahil edilmiştir. Bu kısımdaki başlıkların seçimindeki temel ölçüt, disiplin içindeki belli başlı teorik ve düşünsel ana hatları temsil etmeleridir.

İkinci kısım, demokrasi, vatandaşlık, adalet, toplumsal cinsiyet ve ideoloji gibi siyaset teorisinin anahtar kavramları ile önemli konu başlıklarını içermektedir. Siyasal gerçekliğin başlıca sorun ve meselelerini kendisi aracılığıyla teorik araştırmaya tabi tuttuğumuz kavramsal birikime dikkat kesilmektedir. Hem vatandaşlık, demokrasi gibi modern dönem siyaset düşüncesinin başlangıcından itibaren ana konusunu oluşturan kavramsal dağarcık hem de adalet ve toplumsal cinsiyet gibi son dönem tartışmalarının etrafında yapıldığı görece yeni kavramlar bu kısımda sistematik bir incelemeye tabi tutulmaktadır. Siyasetin teorik çizgilerini kendileri aracılığıyla görmemizi sağlayan bu kavramsal ve tematik dağarcık, aynı zamanda, çağdaş siyasal dünyayı mesele, sorun ve gerilimleriyle birlikte anlama çabasında kilit önemdedir.

Üçüncü kısım ise siyaset teorisinin çağdaş araştırma gündemini oluşturan bir dizi sorunsal ve tartışmayı ele almaktadır. Cumhuriyetçilik, kozmopolitanizm, karşılaştırmalı siyaset teorisi ve popülizm bölümlerinden oluşmaktadır. Çağdaş siyasal düşüncenin felsefi ve metodolojik yapısının ve sorunsal/tematik gündeminin nitelik, imkân ve sınırlarını konu edinen bazı yorum ve yönelimleri tanıtarak eleştirel değerlendirmeler yapmaktadır. Bu kısımdaki bölümler disiplinin kimliğini ve araştırma gündemini sorunsallaştıran, farklı felsefi-normatif kaynak ve yöntembilimsel katkıların izini süren veya yeni önemli sorun ve tartışmaları önplana çıkaran başlıklardan oluşmaktadır.

Şüphesiz her kısma eklenecek daha başka teoriler, kavramlar, konular ve tartışmalar bulunmaktadır. Dahil edilemeyen başlıklar, siyaset teorisinin güncel disipliner durumunu anlamak için hayati önem de taşır. Ayrıca, siyaset teorisinin son döneminin belirgin özelliklerinden biri zengin bir teorik birikim ve görünüm sunmasıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi teorik ve metodolojik ayrışma ve farklılaşma, disiplinin son döneminde özellikle önplana çıkmıştır. Bu bakımdan kitabın bölümlerinin yeterince tüketici ve kapsayıcı olmadığını baştan kabul ediyoruz. Önemli bazı başlıklar ne yazık ki dahil edilememiştir. Örneğin iktidar, devlet, kimlik ve milliyetçilik gibi siyasal düşüncenin bazı önemli kavram ve konuları başlı başına bir bölümün odağında yer almamaktadır. Yine postkolonyal ve psikanalitik yaklaşımın siyaset teorisine özgün katkısını değerlendiren bölümlere yer verilemedi. Ayrıca kitabımızda siyaset teorisinin felsefi-metodolojik meselelerini inceleyen, sosyal bilim felsefelerinin imkân ve kısıtlarını siyaset açısından değerlendiren bağımsız bölümler de bulunmamaktadır. Ne var ki tüm bu eksiklik ve kısıtlar, keyfî gerekçelerden değil teknik ve içerik ile ilgili bazı faktörlerden kaynaklanmıştır. Sonuç olarak her kitap gibi bu çalışma da belli sınırlar içinde kalarak içeriğini ve yapısını belirlemek zorunda kalmıştır. Bu noktada tek tesellimiz, çalışmamızın eksiklerini giderecek yeni ve ileri çalışmaları teşvik etmesidir.

BÖLÜMLERİN İÇERİĞİ

Liberalizm başlıklı bölümde Ömer Taşgetiren, liberal siyaset düşüncesinin çağdaş dönemde tartışma gündemini çoğulculuk sorununun oluşturduğunu tesbit edip bu sorun etrafında otonom birey ve tolerans temelli olmak üzere ayrışan iki yoruma odaklanmaktadır. İlk yorum liberalizmin amacının, bireyin otonomisini temin etmek olduğunu ileri sürer. Buna göre bireyler seçim özgürlüğüne ve kendi iyi yaşam anlayışlarına uygun yaşama hakkına sahiptir. Bu yüzden siyasal yaşam ve kurumsal yapı, bireysel özerklik temel normatif ilke alınarak düzenlenmelidir. Tolerans yaklaşımı, siyasal alanda farklı yaşam tarzı ve dünya görüşlerinin varlığını kendinden önemli kabul eder ve liberal ilkeleri bu doğrultuda değerlendirir. Her iki görüşü, Taşgetiren, Kymlicka, Rawls, Kukathas, Galston gibi önemli isimler ve eleştirilerine yer vererek ele almakta; din eğitimi gibi somut örnekler çerçevesinde somutlaştırarak tartışmaktadır.

Komüniteryanizm: Cemaatçi Siyaset Felsefesi başlıklı bölümde Ahmet Okumuş, 1980lerde özellikle Amerikan akademisinde liberalizmin güçlü bir eleştirisi olarak belirginleşen komüniteryan yaklaşımı ele almaktadır. Okumuş, öncelikle komüniteryanizmin nasıl bir düşünce çizgisi olduğuna ve bu sıfatla hangi düşünürlerin kastedildiğine açıklık getiriyor. "Ayırt edilebilir iddialar kümesi" ve "normatif siyaset felsefesinin içinde bir düşünce çizgisi" olarak gördüğü komüniteryanizmi, benlik, ahlak, iyi ve eleştirinin topluluk yaşamına yerleşikliği iddialarını odağına alarak detaylıca inceleyip eleştirel bir şekilde tartışıyor. Komüniteryan siyaset düşüncesinin bu temel yönelim ve temalarının, siyaset felsefesi alanındaki muhtelif yorumlarla kesişen yapısını vurgularken aynı zamanda geçerlilik ve anlamları üzerinde dikkatli değerlendirmelere ve tartışmalara davet ediyor. Bu davetin, tikel topluluk bağlarının siyaset için belirleyici olduğu Türkiye özelindeki öneminin ayrıca altını çiziyor.

Üçüncü bölüm Elif Madakbaş Gülener'in yazdığı Eleştirel Teori başlığını taşıyor. Frankfurt Okulu eleştirel teorinin çağdaş siyaset teorisine katkısını tartışıyor. Gülener, Frankfurt Okulunun ilk ve ikinci nesline değinerek eleştirel teorinin temel bazı tema ve kavramlarını saptayarak başlıyor. Makalesinde asıl Jurgen Habermas'a ve onun düşüncesiyle etkileşim içinde kendi eleştirel siyaset teorilerini geliştiren S. Benhabib, T. McCarthy, J. Bohman, Nancy Fraser, Axel Honneth, R. Forst gibi çağdaş dönem isimlerine odaklanıyor. Bu isimlerin, Habermas'ın iletişimsel eylem ile söylem teorisi ve müzakereci siyaset fikriyle nasıl irtibatlandıklarını ve eleştirel teorinin gündemi içinde kalarak kendilerine özgü argümanları ve yorumlarını, feminizm, pragmatizm, postyapısalcılık gibi düşünce çizgileriyle yüzleşerek nasıl geliştirdiklerini etraflıca tartışıyor. Gülener söz konusu düşünürlerin Habermas'la birlikte ve onun ötesinde kamusallık, sınıf, kimlik, kültür, gerekçelendirme, çoğulculuk, toplumsal cinsiyet, kozmopolitanizm, demokrasi ve adalet başlıklarında çağdaş siyaset teorisine özgün katkılarının altınızı çiziyor.

Postyapısalcılık bölümünde Aslı Çalkıvik, belirli bir siyasal teorik yönelim ve tavır olarak tanımladığı postyapısalcı yaklaşımları, özgün yorum, tarz ve sorun gündemlerine vurgu yaparak tartışıyor. Bölüm, postyapısalcılığın nasıl anlaşılması gerektiği ve temel karakteristiğinin ne olduğu sorularını ele alarak başlıyor. Çalkıvik, postyapısalcılığı yekpare bir yaklaşım olarak görmek yerine modernitenin temsiliyet, iktidar ve özne fikrinin radikal eleştirisine odaklanan, verili düşünce ve eylem biçimlerini sorunsallaştıran bir

sınır düşünce şeklinde ele almayı öneriyor. Kant sonrası felsefi yönelimler, dilsel dönüş, yapısalcılıkla ilişkisi gibi felsefi ve tarihsel bağlamların postyapısalcı siyasal düşüncenin anlaşılmasındaki önemine dikkat çekiyor. Postyapısalcılığın siyasal teorik gündemini, temsil, iktidar ilişkileri, egemenlik ve şiddet, kimlik ve direniş, adalet ve demokrasi başlıkları altında ortaya koyuyor. Çalkıvik, nihayetinde, bir sınır düşünce olarak postyapısalcılığın mevcut siyasal düşünüşün kısıt ve gerilimlerini göstererek yerinden edişini, siyasal eleştiri ve eylemle içiçe gelişen angaje yapısını ve belirli bir siyasal tavır oluşturma imkânını irdeliyor.

Eylem Özdemir, Postmarksizm bölümünde 1960larda başlayan yeni toplumsal hareket ve siyasal muhalefetler ile Sosyalist Blok'un dağılması sonrasında Marksist siyaset düşüncesinin yeniden ele alınmasını savunan eleştirel yaklaşımları ve özellikle radikal demokratik siyaset anlayışını konu ediniyor. Marksist siyaset düşüncesindeki kriz tartışmaları, postmarksist yorumlara kaynaklık teşkil eden Marksizm eleştirileri, asıl odağını oluşturan Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği postmarksizm ve son olarak Laclau ve Mouffe'nun projesine yönelik eleştirileri sırasıyla tartışıyor. Postmarksizm, Özdemir'e göre, "birbirinden farklı eleştirel düşünce ve söylem çerçevelerini içeren, siyasal ve entelektüel bir hat olarak anlaşılabilir". Laclau ve Mouffe'un Marksizmi güncelleme ve yeniden kurma girişimi; Gramsci, Lacancı psikanaliz ve postyapısalcılıktan beslenir, hegemonya, özne konumları/söylemsel öznelik ve toplumsal antogonizma kategorilerine dayanır ve hegemonya siyasetini içeren bir radikal demokrasi teorisi sunar. Laclau ve Mouffe'un kimlik ve özneliklerin toplumsal ve siyasal özgürleşmesini temel alan teorileri, günümüzde pek çok muhalefet, direniş ve demokratik hareketin analizi için kullanışlı açıklamalar sunar.

Vatandaşlık bölümünde Başak İnce, tartışmalı ve bağlamsal bir kavram olarak son dönemlerde altın çağını yaşadığını belirttiği vatandaşlığı inceliyor. Öncelikle 1990 sonrasında vatandaşlığın siyasal düşünce ve kamu politikasında merkezi bir fikir olarak belirginleşmesine ve anlamına dair farklılaşan, rakip ve çoğul yorum ve açıklamalara dikkat çekiyor. Kavram, İnce'ye göre bu yüzden, anlamını tarihsel bağlamlar ve siyasal müzakereler doğrultusunda edinmektedir. Nitekim İnce vatandaşlığın baskın anlayışının tarihsel-sosyolojik eleştirileri açısından değerlendirmesini tartışmasının merkezine koyuyor. Aynı zamanda toplumsal cinsiyet perspektifinden yeniden yorumlanmasına özel bir önem atfediyor. Tartışmasını, liberal ve cumhuri-

yetçi iki vatandaşlık modeliyle sürdüren İnce, bu iki modelin sırasıyla statü ile sorumluluk ve uygulama temelli açıklamalarının imkân ve sınırlarını ele alıyor. Çağdaş dönemin kültürel farklılık koşullarında bu iki modelin yetersiz kaldığını dile getirip Habermas'ın anayasal vatandaşlık modelini söz konusu yetersizlikleri demokratik değerler ve insan hakları ile kolektif kimliklerin ve farklılığın siyasal tanınmasını uzlaştırarak aşabilme imkânını inceliyor.

Demokrasi başlıklı bölümünde Arda Güçler demokrasi fikrinin anlam dağarcığını, belli başlı yaklaşımlarını, temel tartışma konularını ve günümüzün özgün koşulları içindeki başlıca sorunlarını değerlendiriyor. İlk olarak "bireylerin eşit politik haklara sahip olduğu ve halk iradesinden daha üstün bir iradenin olmadığı yönetim şekli" olarak tanımladığı demokrasiyi, eşitliğin aynılık ve farklılık ile özgürlüğün negatif ve pozitif yönleri arasındaki dengede temellendiriyor. Demokrasinin neyle alakalı olduğu ve neyi/kimi temsil ettiği temel sorusuna verilmiş cevapları, dört başlık altında irdeliyor. Burada minimalist demokrasi, liberal çoğulculuk, cumhuriyetçilik ve toplumsal farklılıklar teorilerini ayrı başlıklar hâlinde inceliyor. Demokrasiyi, usul ve prosedürler açısından ele almanın önemine dikkat çeken Güçler bu çerçevede demokrasiyi verili çıkar ve tercihlerin uzlaştırılması olarak gören toplulaştırıcı, fikir ve değerlerin tartışma, gerekçelendirme ve yeniden yorumlanmasına dayalı rasyonel uzlaşı olarak açıklayan müzakereci ve husumet, çekişme, olumsuzlama şeklinde anlayan agonistik yaklaşımları tartışıyor. Son olarak ise iletişim teknolojileri, küreselleşme ve kamusal yaşamdaki cari eşitlik talepleri doğrultusunda demokrasinin yüzleştiği meydan okumaları ve sahip olduğu olanakları gözden geçiriyor.

Muhammed A. Ağcan ve Uğur Altuntaş, birlikte kaleme aldıkları bölümde adalet konusunu tartışıyor. İlk olarak adaletin çağdaş siyaset felsefesi içindeki ele alınışlarını irdeleyip kavrama dair yürütülen tartışmalardaki yaklaşımları ve temel meseleleri saptıyorlar. Adaletin teorik açıklamalarını, temsil edici olduğunu düşündükleri üç hat aracılığıyla tartışıyorlar. İlki bir siyasal topluluktaki vatandaşların etkileşim ve işbirliğinin ürettiği değer ve ürünlerin bireysel fayda, gereksinim, liyakat vb. gözetilerek paylaşımını öngören dağıtıcı adalettir. İkincisi yaygın ve baskın bir yere sahip olan dağıtıcı paradigmanın kısıt ve gerilimlerini topluluk, cinsiyet ve yapabilirlik temalarını tartışmaya dahil ederek aşmaya çalışan perspektif. Üçüncüsü ise adaletin etik-siyasal tasavvurunun gerekliliği ve önemini geniş bir teorik ve

felsefi çerçeve içinde gerekçelendiren eleştirel-demokratik yaklaşımdır. Ağcan ve Altuntaş son olarak çağdaş dönem siyaset teorisinde adaletin muhtelif kavrayışlarının genel yapısının ahlaki-normatif, felsefi-metodolojik ve etik öznelik açısından bir değerlendirmesini yapıyor.

Elif Madakbaş Gülener, toplumsal cinsiyet başlıklı bölümde cinsiyetin toplumsal olarak inşa olduğu anlayışının gelişimini ve siyaset düşüncesi içindeki yeri, anlamı ve sonuçlarını irdeliyor. Analitik bir kategori olarak ele aldığı toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsiyetin belirli bir kültür içinde değerler, davranışlar, söylemlerle yorumlanması ve dahi iktidar aracılığıyla siyasal bir meseleye dönüşmesi şeklinde açıklamaktadır. Bu çerçevede siyaset teorisi özelinde "toplumsal cinsiyetin kadın-erkek farklılığına odaklanan "tekil farklılıklar" olarak tartışılması boyutundan ırk ve etnisitenin de tartışmalara dahil olduğu "çoğul farklılıklar" boyutuna ve oradan da günümüzün "ilişkisel" ve "akışkan" boyutlarına" vurgu yapıyor. Gülener, toplumsal cinsiyetin siyasal kavramsallaştırmasının bu serencamını 1970 ve 1980leri bir arkaplan olarak alıp sonrasındaki dönemi onar yıllık kesitler hâlinde ve temsil edici isim ve eserlere odaklanarak tartışıyor. Feminizm ve toplumsal cinsiyet ayrımını belirginleştirirken tartışmasını feminist bir perspektifle yürüttüğünü özellikle belirtiyor.

Ali Kaya, İdeoloji bölümünde kavrama dair son dönemdeki eleştirel müdahalelerin bir tartışmasını sunuyor. Öncelikle ideolojiyi pratiklere yerleşikliğini gözardı ederek sadece fikirlerle kayıtlı ve aynı zamanda geçici, arızi ve ikincil kabul eden, doktrin olarak görüp siyasal partiler vb. özdeşleştiren ve öznel düşünceler, yanılsamalar şeklinde anlayan yaklaşımları tesbit ediyor. Bu geleneksel yaklaşımları çeşitli yönlerden sorunsallaştırarak daha kapsamlı ideoloji kavramsallaştırmaları geliştiren üç perspektif ise bölümün asıl odağını oluşturuyor. İlki, Ernesto Laclau'nın "olumsallıkları geçici ve kısmi olarak sabitleyen anlam seti" şeklindeki ideoloji yaklaşımı. İkincisi S. Zizek'in Lacancı psikanalizden hareketle ideolojilerin "yapışarak" ve "kavrayarak" özneliklerin oluşumundaki kurucu yerine yaptığı vurgudur. Üçüncü eleştirel müdahale, M. Freeden'in morfolojik yaklaşımıdır ki; ideolojilerin seçmeci kavramsal ve değer dağarcığının toplumsal ve siyasal dünyayı nasıl bazen doğallaştırdığını bazen de tartışmaya açtığını inceler. Kaya, bu eleştirel açıklamaların felsefedeki dilsel dönüşle bağlantılı gelişimine özellikle dikkat çekiyor ve bu çerçevede ideolojilerin pozitif yönüne, özne, hakikat, değer ve siyasalın bağlamsal ve olumsal kurulumundaki yerine vurgu yapıyor.

Bu yönüyle ideoloji tartışmasının siyaset teorisine, yöntemsel ve kavramsal önemli katkılarda bulunabileceğini dile getiriyor.

Cumhuriyetçilik başlığı altında Ünsal Doğan Başkır çağdaş siyaset teorisinde cumhuriyet fikrinin kurucu unsurlarını, belli başlı tartışma konularını, yorumlarını ve uygulamaya dönük imkânlarını tartışıyor. Cumhuriyet fikri, keyfî yönetim karşısında yurttaşların katılımıyla oluşmuş bir hukuk düzeni temelinde özyönetim ve ortak iyiyi gözeten bir kamusallık ve siyasal erdem ile denge ve denetleme sistemini öngörmektedir. Başkır bu fikrin tarihsel ve felsefi gerekçelendirmesinde yurttaşlık erdemin nasıl oluşturulacağı ile ortak iyi ve bireysel çıkarın nasıl uzlaştırılacağı sorunlarını temel gerilim hatları olarak saptıyor. Bu fikrin çağdaş dönemde siyaset teorisi alanında özgün bir yönelimi temellendirmesinde Quentin Skinner ve Philip Pettit'in özgürlük kavramı özelinde katkısını ve farklılaşan yorumlarını çıkış noktası alıyor. Jürgen Habermas'ın anayasal yurttaşlık anlayışının "siyasal katılım çerçevesinde inşa edilen bir ortaklığa, bir *siyasal kültüre* dayandırdığını" ve bu şekilde yurttaşlığı sadece bir yasal statü değil aynı zamanda hakların siyasal alana katılımla edinildiği aktif etkinlik olarak tanımladığını belirtiyor. Başkır, son olarak, Hannah Arendt'in çoğulluk, kamusal alan ve etkin yurttaşlıktan oluşan "örgütlenmiş özgürlük olarak cumhuriyet" fikrini ve ihtiva ettiği konsey sistemini bir ölçüt olma imkânı açısından değerlendiriyor.

Kozmopolitanizm bölümünde Muhammed A. Ağcan siyaset teorisinin temel kabul ve kavramlarını ulusal-toplum çerçevesinin ötesinde yeniden inşa etmeye çalışan kozmopolitan muhayyileyi inceliyor. Kozmopolitanizmin "çağdaş tarihi-toplumsal koşulların küreselleşmesine eşlik eden ahlaki-siyasi mesele ve sorunlarla bilinçli bir meşguliyetle şekillendiğini" belirtiyor. Bu çerçevede öncelikle çağdaş düşüncedeki kozmopolitan dönüşün anlam ve yapısının anahatlarını ortaya koyuyor. Sonrasında kozmopolitan siyaset düşüncesini liberal, eleştirel ve çoğulcu yorumlar altında tasnif ederek tartışıyor. Liberal-kurumsalcı yaklaşımın, insan hakları etiği perspektifiyle cari küresel siyasi mimarinin yeniden düzenlenmesini savunduğuna, içerdiği etik-siyasi öncüllerin liberal varsayımlarının kısıt ve dışlamalarına dikkat çekiyor. Ağcan bu kısıt ve dışlamaları etraflıca işleyen eleştirel tavrın, kozmopolitan muhayyileyi bir sosyal ve siyasal süreç olarak somut özne, öznelerarasılık, ayrışma ve müzakere temelinde nasıl geliştirdiğini ele alıyor. Kozmopolitan muhayyilenin çoğulcu yorumunu ise benlik, ahlak, kimlik, adalet vb. kavramların tarihsel-kültürel, gündelik-sembolik ve sosyo-politik bağlamlar içindeki yerleşikliği ve deneyimiyle açıklıyor. Kozpolitanizmin

farklılık ve çoğulluk temelindeki yorumunun karşılaştırmalı siyaset teorisiyle kesişen gündemini saptıyor ve bu açıdan kozmopolitan siyaset düşüncesinin imkânını tartışarak bölümünü sonlandırıyor.

Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi bölümünde Feyzullah Yılmaz, siyaset teorisinin Avrupamerkezciliğini sorunsallaştıran bir entelektüel girişimi konu ediniyor. Siyaset teorisi disiplininin dargörüşlüğünü ve yanlış evrenselliğini Batı-dışı gelenekleri dahil ederek aşmaya çalışan karşılaştırmalı siyaset teorisi perspektifinin 1990'dan itibaren ortaya çıkışı, gelişimi, araştırma gündemi, iddiaları ve belli başlı yorumlarını etraflıca değerlendiriyor. Bu perspektifi siyaset teorisinde hem bir yöntem hem de bir alt alan kabul eden Yılmaz, Amerikan akademisindeki kökenini, dolayısıyla sınır ve gerilimlerini tesbit edip genel bir bakış açısına dönüşebilme imkânını tartışıyor. Tartışmasında KST'nin ne olduğu ve nasıl yapıldığını son 30 yıllık dönemde üretilen literatür aracılığıyla ve özellikle önemli isim ve metinlere dikkat kesilerek inceliyor. Ayrıca "karşılaştırmada özne/nesne ilişkisi ve güç problemi, soruların ya da sorunların evrenselliği meselesi, Batı/Avrupa merkezciliğini yeniden üretme riski" gibi soruları eleştirel bir şekilde değerlendiriyor. Yılmaz'a göre KST siyaset teorisi için yöntemsel öneminin yanında bilgi-bilimsel, etik-demokratik ve jeopolitik gerekçelere dayalı katkılarıyla da dikkate değer.

Popülizm bölümünde Ali Aslan, siyasetin güncel bir konusu üzerine yürütülen teorik tartışmaları değerlendiriyor. Popülizmi "demokratikleşme, yani egemenliğin millete verilmesi ve milli iradenin siyasi otoritenin temelini oluşturması" fikriyle bağlantılandırmakta, elitizim ve çoğulculuğa alternatif meşru bir pozisyon olarak siyasal teorik açıklamasını yapmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede popülist siyasetin toplumsal farklılıkları hegemonize etmeye, eşitsiz ve hiyerarşik bir ilişki kurmaya dönük karakteristiğini Laclau ve Mouffe'un çatışma, duygusal özdeşim, tahakkümü tanıyan gerçekçi siyasal ontolojisine atıfla anlamayı öneriyor. Aslan, siyasal teorik açıklamasını tartışmadan önce ilk olarak popülizmi demokrasi karşıtı pratiklerle özdeşleştiren anti-popülist yaklaşımları irdelemekte ve bu perspektifin popülist siyasetin gerçek yapısını görmekten uzak olduğunu belirtmektedir. İkinci olarak popülizmi strateji, ideoloji, kültür temelinde açıklayan rakip teorilerin popülizm anlayışlarının yanlı, yetersiz ve tek boyutlu olduğunu savunmaktadır. Aslan'a göre ontolojik yaklaşım ise toplumsalın olumsal karakteri ve siyasetin hegemonik yapısına dair kabulleri aracılığıyla, popülist siyasetin cari siyasal düzeni yerinden etme ve alternatif bir demokratik siyaset oluşturma potansiyelini görmeyi sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Ackerly, B. ve Bajpai, R. (2017). Comparative Political Tought. (Ed) A. Blau, *Methods in Analytical Political Theory* içinde 270-296. Cambridge University Press.

Archibugi, D. (2008). *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton University Press.

Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı*. Çev. Tuncay Birkan, Metis.

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press.

Benhabib, S. (1996). *Democracy and Difference: Contesting The Boundaries of the Political*. Princeton University Press.

Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*, Ed. Robert Post, Oxford University Press.

Bevir, M. ve Rhodes, R.A.W. (2016). *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*. Routledge.

Braidotti, R. (ed.) (2010). *After Poststructuralism: Transitions and Transformations*. Acumen.

Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.

Braidotti, R. vd. (2013). *After Cosmopolitanism*. Routledge.

Browning, G. (2016). *A History of Modern Political Thought: The Question of Interpretation*. Oxford University Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.

Connolly, W. E. (2006). Then and Now: Participant-Observation in Political Theory. (Ed.) John Dryzek vd. *The Oxford Handbook of Political Theory* içinde 837-843. Oxford University Press.

Connolly, W. (1995). *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press.

Connolly, W. (2011). *A World of Becoming*. Duke University Press.

Dallmayr, F. (2010). *Comparative Political Theory: An Introduction*. Palgrave Macmillan.

Delanty, G. ve Turner, P. S. (2011). *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. Routledge.

Devenney, M. (2004). *Ethics and Politics in Contemporary Politics: Between Critical Theory and post-Marxism*. Routledge.

Dryzek, J. vd. (2006). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford University Press.

Dryzek, J. vd. (2006). Introduction. *The Oxford Handbook of Political Theory* içinde 3-41. Oxford University Press.

Farrelly, C. (2004). *Contemporary Political Theory: A Reader*. Sage Publications.

Foucault, M. (2011). Özne ve İktidar: Seçme Yazılar. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı.

Fraser, N. ve Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange*. Verso.

Fraser, N. (2010) *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.

Gaus, G. ve Kukathas, C. (2004). *Handbook of Political Theory*. Sage.

Glynos, J. ve Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Routledge.

Godrej, F. (2009). Towards a Cosmopolitan Political Thought: The hermeneutics of interpreting the other. *Polity*, *41*(2), 135-165.

Grant, R. (2004). Political Theory, Political Science and Politics. *What is Political Theory* içinde (174-193). Sage Publications.
Gutting, G. (2020). *Imkânsızı Düşünmek: 1960 Sonrası Fransız Felsefesi*. Fol.
Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Polity Press.
Honneth, A. (2014). *The Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Çev. Joseph Ganahl, Polity Press.
Honneth, A. (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press.
Howarth, D. (2013). *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*. Palgrave Macmillan.
Klosko, G. (2011). *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford University Press.
Laborde, C ve Maynor, J. (2008). *Republicanism and Political Theory*. Blackwell Publishing.
Laclau, E. (2012). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. çev. Ertuğrul Başer, 3. Baskı, Birikim Yayınları.
Laden, A. ve Owen, D. (2007). *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge University Press.
Laslett, P. (1956). Introduction. *Philosophy, Society and Politics* içinde. Blackwell.
Leopold, D. ve Stears, M. (2008). *Political Theory: Methods and Approaches*, Oxford University Press.
Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. Harvard University Press.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books.
Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and The Family*. Basic Books.
O'Sullivan, N. (2000). *Political Theory in Transition*. Routledge.
Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Macmillan.
Parekh, B. (2000). Theorizing Political Theory. Noel O'Sullivan (Ed.), *Political Theory in Transition* içinde 242-259. Routledge.
Pettit, P. (2007). Analytical Philosophy. Robert Goodin, P. Pettit ve T. Pogge (Ed.), *Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde 5-35. 2.Basım. Blackwell Publishing.
Pollock, S., Bhabha, H. vd. (2000). Cosmopolitanisms. *Public Culture*, 12(3), 577-589.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*, Expanded Edition, Columbia University Press.
Robert G. vd. (2007). *Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. Basım, Blackwell Publishing.
Rush, F. (2004). *Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge.
Samuel, C. ve Terrell, C. (2008). *William E. Connolly: Democracy, Pluralism and Political Theory*. Routledge.
Sandel, M. (Ed.) (1984). *Liberalism and Its Critics*. New York University Press.
Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, 12(1), 81-96.
Vincent, A. (2004). *The Nature of Political Theory*. Oxford University Press.
Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
Walzer, M. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Paradigma Yayınları.
West, D. (2007). Continental Philosophy. Robert Goodin, P. Pettit ve T. Pogge (Ed.) *Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde 36-68. 2.Basım. Blackwell Publishing.
White, S. K. (2000). *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton University Press.
White, S. ve Moo, D. (2004). *What is Political Theory*. Sage Publications.
White, S. (2017). *A Democratic Bearing: Admirable Citizens, Uneven Injustice and Critical Theory*. Cambridge University Press.
Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

BİRİNCİ KISIM

TEORİ VE YAKLAŞIMLAR

1

Liberalizm

ÖMER TAŞGETİREN

GİRİŞ

Genel anlamda liberalizmi bireyin özgürlüğünü merkeze alarak siyasi düzen kurmayı amaçlayan bir ideoloji ya da düşünce geleneği olarak tanımlamak mümkündür. Bu anlamda liberalizm birey dışındaki herhangi bir kavramı öne çıkararak toplumsal hayatı düzenlemeyi amaçlayan ideolojilerden ayrılmaktadır. Liberalizm millet, cemaat, din, gelenek, sınıf gibi başka ideolojilerce benimsenen kavramları değil öncelikle bireyi merkeze almaktadır. Liberal düşünce geleneğinin özünde bu ana fikir olmakla birlikte, tarih içerisinde bu ana fikrin en iyi nasıl bir siyasi düzenleme içerisinde gerçekleşeceğine dair farklı görüşler ortaya konulmuştur. Liberalizmin tarihi de bir anlamda bu yorum farklılıklarının ve farklı yorum sahiplerinin birbirleriyle olan tartışmalarının tarihidir.

Liberalizmin tarihi içerisinde temel bir yorum farkı, devlet-piyasa ilişkilerinin nasıl düzenleneceğiyle alakalıdır ve liberalizmin "klasik" ve "modern" şeklinde yaygın yapılan ayrımı bu hususla ilişkilidir. Klasik liberalizmle, serbest piyasa ekonomisini ve sınırlı devleti savunan bir liberalizm yorumu anlaşılmaktadır. Modern liberalizm kavramı ile ise serbest piyasanın adil olmayan eşitsizlikler ürettiğini, bireylerin özgürlüklerini kullanmayı zorlaştırdığını iddia eden ve bu sebeple bu eşitsizlikleri gidermek için belirli önlemler alan refah devleti modeli kastedilmektedir (Şahin, 2013).

Günümüzde de liberalizm üzerine geniş bir literatür bu konuya odaklanmaktadır. 20. yüzyılın önde gelen liberal düşünürlerinden olan John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* (Rawls, 1999) kitabı refah devleti modeline yakınken, Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (Nozick, 1999) başlıklı kitabı serbest piyasanın liberal temeller üzerinde savunulmasını içerir. Rawls'un liberalizm yorumu "refah devleti liberalizmi," (Ryan, 2012) "liberal eşitlikçilik,[1]" (Kymlicka, 2002) "sosyal liberalizm" (Kerr, 2017) ve "sol liberalizm" (Brennan, 2012) gibi isimlerle anılmakta ve günümüzde de Rawls'un adalet teorisini tartışan ve savunan geniş bir literatür bulunmaktadır (Kerr, 2017; O'Neill ve Williamson, 2012; Thomas, 2017). Diğer taraftan, Nozick'in temsil ettiği serbest piyasa savunusu ve minimal devlet anlayışı da liberalizm içerisinde önemli bir gelenek olan *liberteryenizm* (Brennan, 2012) ile ilişkilendirilmekte ve günümüzde savunucuları tarafından Rawls liberalizminin alternatifi olarak sunulmaktadır (Boettke ve Candela, 2018; Brennan, 2012; Mack, 2018; Mack ve Gaus, 2004). Bu iki farklı bakış açısının sahipleri kendi düşüncelerinin liberalizmin doğru yorumu olduğunu ileri sürmekte ve diğer yorumu liberal ilkelerden uzaklaşmakla eleştirmektedir (Boettke ve Candela, 2018; Freeman, 2001, 2018).

Klasik ve modern liberalizm arasındaki tartışmanın günümüzdeki devamı olarak görülebilecek bu literatüre ek olarak, çağdaş liberalizmde temel bir ayrışma noktası da liberalizmin bireycilik, otonomi, insan hakları, tolerans gibi temel liberal prensiplere mesafeli dinlere, inançlara, hayat tarzlarına karşı nasıl bir cevap vermesi gerektiği ile ilgilidir. Liberal siyaset teorisinde, devletin nötrlüğü[2] tartışması, kapsamlı liberalizm-siyasi liberalizm[3] ayrımı ve genel olarak liberal çokkültürcülük literatürü hep bu konuyla alakalıdır. Liberalizmin çoğulculuğa nasıl cevap vermesi gerektiği tartışması devlet-piyasa ilişkileri tartışmasından farklı olarak, liberalizmin gündemine

1 Liberal eşitlikçilik konusunda önde gelen başka bir isim Ronald Dworkin'dir. Dworkin'in görüşleriyle ilgili bkz. (Dworkin, 2000; Kymlicka, 2002).

2 Devletin nötrlüğü tartışması liberal devletin farklı iyi kavrayışları karşısında tarafsız mı olduğunu yoksa liberalizmin belirli bir iyi anlayışı üzerine mi kurulu olduğunu irdelemektedir. Bu konuyla ilgili detaylı bir tartışma için bkz. (Taşgetiren, 2017).

3 Kapsayıcı liberalizm literatürde iki anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, kapsayıcı liberalizm siyasi liberalizmden farklı olarak vatandaşlardan özel hayatlarında da liberal bireycilik ilkesine göre yaşamalarını beklemektedir. İkinci olarak, kapsayıcı liberal modelde liberal devletin varlığı liberal bireyci öncüllerle gerekçelendirilir. Siyasi liberalizmde ise liberal devlet tartışmalı felsefi doktrinlerden uzak durarak, toplumun genelinin kabul edebileceği fikirler üzerinde gerekçelendirilmeye çalışılır. Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz. (Waldron, 2004).

yakın bir zamanda girmiştir. Çoğulculuk sorusunun liberal teori içerisinde yoğun olarak tartışılmaya başlanmasında iki temel olgu rol oynamıştır.

Bu olgulardan ilki "dini canlanma" (Berger, 1999) ya da "postseküler toplum" (Habermas, 2008) kavramlarıyla ifade edilen, klasik sosyoloji teorisinde modernleştikçe sekülerleşmesi (dinin kamusal alanda etkisini kaybetmesi anlamında) beklenen toplumlarda, dinin özel alana hapsedilmeyi reddetmesi ve siyasal alanda taleplerde bulunmaya başlamasıdır. Din-siyaset ilişkisi üzerine ampirik literatür çok farklı dinlerde bunun örneklerini göstermektedir ve bu durum bireyin özgürlüğü adına tarihsel olarak "dinin demokrasi için güvenilir hâle getirilmesini" (Owen, 2015) savunan liberalizm için bir sorun oluşturmuştur. Ve bu olgu, sadece Batı-dışı olarak adlandırılan toplumlarda değil, aynı zamanda Batı toplumlarında da görülmektedir. Amerika'da Hıristiyanlığın siyasetteki rolü ve genel olarak Batılı ülkelerdeki Müslümanların talepleri üzerine tartışmalar bu durumun tezahürlerinden bazılarıdır.

İkinci olgu, çokkültürcülük başlığı altında incelenen, insanların kültürel aidiyetlerini önemsemeleri ve bu aidiyetlerine bağlı olarak yaşayabilecekleri bir ortam için siyasi taleplerde bulunmalarıdır. Kültürel aidiyetlerin önem kazanması ve bu aidiyetler temelinde geliştirilen siyaset de liberalizm için bir sorun oluşturmuştur, zira liberalizm tarihsel olarak insanların kültürel bağlarının önemli olabileceği fikri üzerine kurulmamıştır. Bilakis bireyin otonomisi fikri çerçevesince liberalizm insanları geleneklerden, toplumdan, çevre baskısından koruyabilecek bir toplumsal vasatın teminatı olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Ayrıca son dönemde sayıca artan liberalizm-emperyalizm ilişkisi üzerine yazılan kitapların da gösterdiği gibi, liberal düşünürler başka kültürleri medenileştirmek misyonu gerekçesiyle Avrupalı devletlerin sömürgeci faaliyetlerini desteklemişlerdir (Bell, 2019; Mehta, 1999; Pitts, 2005). Böyle bir tarihsel miras ve siyasi çerçeve için, grup hakları, kültürlerin kendini devam ettirme hakkı, tanınma siyaseti gibi kavramları siyasetin gündemine getiren çokkültürcü literatür bir problem teşkil etmektedir ve liberal düşünürler mesailerinin önemli bir kısmını bu probleme nasıl cevap verilmesi gerektiği üzerine harcamışlardır.

Bu iki olguyla ilgili şu husus da belirtilmelidir ki dini canlanma ve çokkültürcülük literatürü birçok anlamda birbirleriyle örtüşmektedir. Zira birçok kültürün temelinde din vardır, bu sebeple çokkültürcülük literatürü çoğu

zaman dini grupların taleplerini de tartışmıştır (Parekh, 2000). Dolayısıyla bu kavramsal ayrımın geçerliliği de tartışılabilir. Bununla birlikte, ana dilde eğitim gibi herhangi bir dine mensubiyeti varsaymayan kültürel talepler de bulunmaktadır. Dünyada farklı dine mensup birçok insan kendi dillerinde eğitim talebiyle çoğunluk dilinin empozesine karşı ortak mücadele edebilir. Bu sebeple, bu şekilde iki ayrı literatürün oluşması anlamsız değildir.

Bununla birlikte, ister dini canlanma ister çokkültürcülük tartışmalarına odaklanılsın, bu iki olgu da çoğulculuk ve tolerans gibi liberalizmle ilişkili iki ideale liberalizmin nereye kadar bağlı olabileceğini test etmektedir. Burada kritik sorular şunlardır: Tarihin belirli bir döneminde ve belirli bir coğrafyada ortaya çıkan ve insana, topluma, siyasete dair belirli beklentileri olan liberal düşünce dünya genelinde insanların farklı değer yargıları ve hayat tarzlarına göre yaşamalarına karşı nasıl bir tavır almıştır, almaktadır? Liberalizmin bu çeşitliliğe karşı aldığı tavrın liberal düşünce için ne gibi sonuçları vardır? Liberal teorisyenler için çoğulculuğa cevap verirken hangi prensipler referans alınmalıdır? Liberal düşünürlerin çoğulculuğa cevap verirken karşılaştığı ikilemler nelerdir?

Türkiye'de modern liberalizm ve liberteryenizm arasındaki devlet-piyasa ilişkilerine ve sosyal adalete ilişkin tartışmaları ele alan birçok çalışma bulunmaktadır.[4] Diğer taraftan, liberalizmin çoğulculuk karşısındaki tutumunu tartışan önemli çalışmalar[5] da bulunmakla birlikte, bu konuyu bütüncül olarak irdeleyen daha fazla yayınlara ihtiyaç olduğu da görülmektedir. Bu bölüm bu sebeple alana katkıda bulunmak amacıyla liberal teorisyenlerin çoğulculuk karşısındaki tutumlarını sistematik olarak aktarmayı ve bunların eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır.

Bölüm liberalizm literatürünü çoğulculuk tartışılırken hangi liberal idealin öne çıkarıldığına bakarak ikiye ayırmaktadır ve konu bu anlamda bu genel başlıklar altında incelenecektir. İlk kısımda, liberalizmin amacını *otonom birey*i ortaya çıkarmak ve onun seçimlerini garanti altına almak olarak gören liberalizm yorumları ele alınacaktır. İkinci kısımda liberalizmin amacını farklı hayat tarzlarına sahip insanlar arasında *tolerans*ı tesis etmek ve onların barışçıl şekilde bir arada yaşamasını sağlamak olarak gören liberalizm teorileri açıklanacaktır. Her iki bölümde de bu prensipler temelinde

4 Örnek olarak bkz. (Brennan, 2015; Kırlı, 2015; Öztürk, 2013; Taner, 2010; Uslu, 2017; Yayla, 2013).

5 Bkz. (Kukathas, 2009, 2017; Şahin 2010; Uslu, 2012, 2014).

teorilerini geliştiren liberal düşüncenin önde gelen[6] isimlerinden örnekler verilecektir. Bu düşünürlerin fikirlerinin ele alınması, otonomi ve tolerans prensiplerinin liberal siyaset teorisinde gördükleri işlevlerinin ortaya konulmasında fayda sağlayacaktır. Bölüm ortaya konulan farklı liberalizm modellerinin birbirlerine karşı getirdikleri eleştirilerin tartışıldığı bir kısımla son bulacaktır.

OTONOMİ KAVRAMINI ÖNE ÇIKARAN LİBERALİZM YORUMLARI

Liberalizm içerisinde bir damar liberalizmin olmazsa olmaz prensibi olarak bireyin otonomisini almakta ve liberal devletin sağladığı insan haklarını (vicdan, din, ifade özgürlüğü gibi) da bireyin otonomisini gerçekleştirmenin bir aracı olarak gerekçelendirmektedir. Otonomi fikri bu liberalizm yorumu için aynı zamanda çeşitliliğe nasıl bir cevap verilmesi konusunda da bir kriterdir. Otonomi fikrini benimseyen teorisyenler için liberal devlette toleransın sınırları bu prensibe referansla çizilmelidir.

Bireyin otonomisi genel olarak insanların bir dış etkiye bağlı olmadan kendi hayatlarına ilişkin kararlarını kendilerinin verebilmelerini ifade etmektedir[7] (Christman, 2018). Klasik liberal düşünürlerden Immanuel Kant (Kant, 2015) ve John Stuart Mill'i referans alan bu liberalizm yorumu çağdaş literatürde "kapsayıcı ya da mükemmeliyetçi"[8] (Levinson, 2002) gibi sıfatlarla da tanımlanmaktadır.

---

6 Bu bölümde bahsedilen tüm teorisyenlere literatürde sıklıkla atıf yapılmaktadır. Elbette burada bahsedilenler dışında da başka birçok önde gelen düşünürden bahsedilebilir. Burada amaç okuyucuya belirli liberal ideallerin liberal teorisyenler tarafından nasıl kullanıldığını göstermek ve literatürdeki ana tartışmaları tanıtmaktır. Ayrıca siyaset teorisinde düşünürlerin argümanlarının detayları önemli olduğundan, düşünür listesini genişletmenin derinlikten taviz verilmesine sebep olacağı varsayılmıştır. Bu sebeplerle metin içerisinde ele alınan düşünürlerin sayıca yeterli olduğuna karar verilmiştir.

7 Bu genel tanımın ötesinde liberal siyaset teorisi içinde otonomi üzerine zengin bir tartışma vardır. Bu tartışmalardaki tüm farklı bakış açılarının anlatılması bu bölümün amacı dışındadır. Bu bölümde daha çok Kant ve Mill'i referans alan otonomi yaklaşımları ve ayrıca Will Kymlicka ve John Rawls'un otonomiyi nasıl kavramsallaştırdıkları açıklanacaktır. Otonomi hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. (Christman, 2018; Dryden)

8 Kapsayıcı sıfatının anlamı için üç numaralı dipnota bkz. Diğer taraftan, *mükemmeliyetçi* (perfectionist) ifadesi liberalizmin iyi hayat anlayışları karşısında nötr olmadığını ve otonom hayat tarzlarını desteklediğini ifade etmektedir. Liberalizmi nötr olmayan bir ideoloji olarak tanımlayan bir yaklaşım için bkz. (Macedo, 1990, 1995a, 2003).

Otonomiyi referans olarak alan liberal teorisyenler, liberal devletin bireyin seçme özgürlüğünü mümkün kılacak politikalar uygulaması ve bu özgürlüğü kısıtlayan herhangi bir etkene karşı da tavır alması gerektiğini savunurlar. Bu teorisyenler için bireyin seçme özgürlüğünü mümkün kılan politikalar içinde en önemlisinin *zorunlu liberal eğitim* olduğu söylenebilir. Zorunlu liberal eğitim vatandaşları içine doğdukları sınırlı çevrenin şartlarından çıkartıp farklı dünya görüşleriyle tanıştırmayı ve hangi dünya görüşüne göre yaşayacakları kararını çok farklı fikirlerin objektif bir şekilde tartışıldığı, propagandadan uzak bir eğitim sürecinden geçtikten sonra vermelerini mümkün kılmaktadır (Levinson, 2002).

Bu çerçevede düşünen liberal teorisyenler için ailelerin çocuklarını okula (otonomiyi besleyen bir eğitim veren) göndermemek gibi bir hakları yoktur. Liberal teoride çokça tartışılan bir örneğe referansla söylenirse, kendi geleneksel hayatlarını devam ettirmek için çocuklarını belli bir yaştan sonra okula göndermek istemeyen Amiş ebeveynlerinin taleplerini devlet dikkate almak zorunda değildir. Bireyin otonomisi fikri Amişlerin din özgürlüğü hakkına referansla geliştirdikleri taleplerinin önüne geçer (Levinson, 2002; Macedo, 1995b; MacMullen, 2007). Ya da başka bir deyişle, din özgürlüğü çocukların seçme özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde yorumlanamaz.

Bireyin seçme özgürlüğünü garanti altına alma amacıyla liberal teorisyenler tarafından geliştirilen diğer önemli bir kavram çıkış hakkıdır (*exit right*). Çıkış hakkı liberal devlet tarafından tolere edilen kültürel grupların mensuplarının dilerlerse kendi gruplarını terk edebilme hakları olduğunu ifade etmektedir. Bu hak aynı zamanda bu grupların mensuplarına baskı yoluyla bir hayat tarzını benimsetemeyeceklerini ifade eder. Çokkültürcülük literatüründe çıkış hakkı olarak bilinen bu kavramın aslında vicdan özgürlüğüne tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Liberal devlet bireylerin seçim hürriyetini garanti altına almalıdır ve insanları dilerlerse içine doğdukları kültürel çevreden ayrılabilmeleri için imkânlar sunmalıdır. Aksi takdirde bireyin otonom tercihler yaptığından bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Liberal devletin prensiplerinin bireyin otonomisi fikrinden çıkarılması Will Kymlicka (Kymlicka, 2003), John Rawls (Rawls, 1999) gibi liberal teori içerisinde önde gelen düşünürlerin yazdıklarında görülmektedir ve aşağıda bu düşünürler hakkında daha detaylı bilgi verilecektir.

Will Kymlicka'nın Liberalizm Yorumunda Otonominin Yeri

Liberal çokkültürcülük literatürünün önde gelen ismi Will Kymlicka'ya göre liberalizmin tanımlayıcı özelliği her bir bireye temel özgürlükler vermesidir. Bu özgürlüklerin en önemlilerinden biri, insanlara nasıl yaşayacakları konusunda geniş bir seçim hakkının verilmesidir. Liberal devlette insanlar hangi hayat tarzını yaşamaya değer görüyorsa seçebilir ve dilerlerse bu tercihlerini başka bir tercihle değiştirebilir (Kymlicka, 2003, 81).

Kymlicka'ya göre liberalizm için bu anlamda iyi hayatın iki ön şartı vardır. Birincisi hayatın Kymlicka'nın tabiriyle içeriden yönlendirilmesidir. İçeriden yönlendirilmesi insanların hayatta neyin önemli olduğuna yönelik inançlarına göre yaşamaları anlamına gelir. Liberalizm bu sebeple ahlakın devlet tarafından empoze edilmesine karşı çıkar ve devletin müdahalede bulunmadığı ve insanların dilediği gibi yaşadığı (elbette belirli sınırlar içerisinde) bir özel alan varsayar (Kymlicka, 2003, 81). Liberalizm için iyi hayatın ikinci ön şartı insanların dilerlerse mevcut tercihlerini sorgulayabilmeleri ve başka değerleri benimseyebilmeleridir. Bu ikinci ön şartı gerçekleştirebilmek için insanların farklı dünya görüşleri hakkında bilgi sahibi olmaları ve aynı zamanda bu görüşleri değerlendirebilecek bir zihni altyapıya sahip olmaları gerekir. Liberalizmin eğitime, ifade ve örgütlenme hürriyetine vurgusu da bu ikinci şartın gerçekleştirilmesine yöneliktir (Kymlicka, 2003, 81-82).

Kymlicka'nın liberalizm için iyi hayat tarifi otonom bireyi özetlemektedir. Bu birey modeli Kymlicka'nın çokkültürcülük teorisinde iki yerde temel bir rol oynamaktadır. İlk olarak, Kymlicka bu modele liberaller için kültürün neden önemli olması gerektiğini gösterirken başvurmaktadır. Kymlicka'ya göre kültürler, bireyin özgürlüğü için önemlidir çünkü özgürlük farklı anlamlı tercihler arasında seçim yapmayı gerektirir ve insanlar ancak bir kültür içerisinde anlamlı tercihlerle karşılaşabilirler. Kültürler, insanlara hayatı nasıl yaşamaları gerektiğine dair birtakım pratikler ve idealler sunarlar ve insanların birey olmanın gerektirdiği seçim hürriyetini kullanabilmeleri için öncelikle bu pratik ve ideallerin neden önemli olduğunu anlamaları gerekir. Kymlicka bu argümana dayanarak kültürel aidiyetlerin önemi meselesinin sadece bireyin özgürlüğüne vurgu yapan liberal teorisyenlerin bile gündemine girmesi gerektiğini söylemektedir.

İkinci olarak, Kymlicka'nın çokkültürcülük teorisinde bu iyi hayat tarifi farklı kültürlere karşı toleransın sınırlarını belirlemektedir. Kymlicka

liberal bir azınlık hakları teorisinin kültürel gruplara kendi üyelerinin haklarını sınırlama hakkını prensip olarak vermemesi gerektiğini ifade etmektedir. Kymlicka grupların üyelerine karşı *iç kısıtlamalar* (internal restrictions) empoze edemeyeceğini ve liberal bir çokkültürcülük teorisini liberal olmayan teorilerden ayıran kriterin bu iç kısıtlamaların kabul edilmemesi olduğunu söylemektedir.

Nitekim Kymlicka'ya göre tarihte "Osmanlı Millet Sistemi"nde olduğu gibi çokkültürcülük uygulamaları olmuştur ama bu uygulamalar liberallerin örnek alabileceği uygulamalar değildir. Kymlicka'nın anlatımına göre, Osmanlı Millet Sisteminde Hıristiyanlar ve Yahudiler belirli kısıtlamalara rağmen bir özerkliğe sahiptiler ve bu sebeple bu sistem genel anlamda grup farklılıklarına karşı müsamahakardı. Fakat yine ona göre millet sistemi dini grupların kendi içlerinde din ve vicdan özgürlüğüne müsaade etmemekteydi. Millet sisteminin bireylere vicdan hürriyeti hakkı tanımaması ve dini grup önderlerinin kendi cemaatleri üzerinde baskı kurmalarına izin vermesi sebebiyle, Kymlicka Osmanlı millet sistemini bir "teokrasiler federasyonu" (federation of theocracies) olarak tanımlar ve bu sistemin "liberal olmayan bir dini tolerans" (non-liberal religious tolerance) modeli olarak görülebileceğini söyler (Kymlicka, 2003).

Burada şu da belirtilmelidir ki Kymlicka her ne kadar ideal olarak otonominin toleransın bir ön şartı olduğunu savunsa da, pratikte liberal değerlerin liberal olmayanlara empoze edilmesinde sakıncalar bulmaktadır (Kymlicka, 2003, 167-168). Ona göre liberal değerleri zorla empoze etmek çoğu zaman bir çeşit kolonyalizm olarak algılanmaktadır ve bu sebeple başarısız olmaktadır. Liberal kurumların istikrarlı olabilmesi için insanların inanarak bu kurumları benimsemiş olmaları gerekir. Dışarıdan zorla liberalizmi empoze etmek liberalizme tepki doğuracaktır. Kymlicka liberal gruplarla liberal olmayanların barışçıl müzakerelerle birbirlerini ikna etmeye ve eğer mümkünse ortak bir noktada buluşmaya çalışmaları, eğer bu mümkün değil ise o zaman aralarında belirli bir anlaşma (modus vivendi) yaparak bir arada yaşamaya devam etmeleri gerektiğini söylemektedir.

Özetle, her ne kadar pratikte farklı tavsiyeleri olsa da, ideal olarak Kymlicka bireyin otonomisi temelli bir liberalizm yorumu geliştirmiş, kültürlerin insanlara anlamlı seçenekler sunması açısından bireysel özgürlük için gerekli olduğunu ve kültürel çeşitliliğin bireysel özgürlüklere saygı gösterdiği sürece liberalizm için kabul edilebilir olduğunu ifade etmiştir. Kymlicka'nın fikirleri bu anlamda otonominin önde gelen bir çokkültürcülük teorisyeninin düşüncesinde oynadığı merkezi rolü göstermektedir.

John Rawls'un Liberalizm Yorumunda Otonominin Yeri

Başlıca eseri *Bir Adalet Teorisi* 1971'de yayımlanan Rawls, 1990'lara doğru teorisini çoğulculuk olgusu karşısında yeniden yorumlamış ve liberalizm yorumunu kapsayıcı liberalizmlerden ayırmak için *siyasi liberalizm* olarak adlandırmaya başlamıştır. Bu anlamda Rawls'un siyasi düşüncesindeki değişimler çoğulculuğun liberal düşünceyi nasıl etkilediğini gösteren örneklerden biridir. Rawls'un siyasi liberalizm kavramsallaştırmasını anlamak için öncelikle *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu liberalizm yorumunda otonomi kavramının yerini incelemek gerekmektedir.

Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* isimli kitabında ortaya koyduğu liberalizm yorumunda otonomi önemli bir yere sahiptir. Bu husus Rawls'un *iyi* anlayışında kendini gösterir. Rawls adalet teorisini kurarken insan için iyinin ne olduğuna dair iki varsayım yapmaktadır. Bunlardan birincisini Rawls *rasyonalite olarak iyilik* (goodness as rationality) şeklinde adlandırmaktadır. Rawls bu kavramla demokratik bir toplumda insanların kendi ideallerine ulaşmak için rasyonel bir hayat planı yaptıklarını, bu plana göre kaynaklarını kullandıklarını ve kendi takvimlerini oluşturduklarını belirtir. Rasyonel bir hayat planı yapmanın insanlar için iyi olduğu varsayımında bulunan Rawls, liberal devletin de bu iyiyi mümkün kılacak şekilde dizayn edilmesi gerektiğini söylemektedir (Rawls, 2005, 176-178).

Rawls'un iyinin ne olduğuna dair yaptığı diğer varsayım demokratik toplumlarda her vatandaşın bazı temel *ortak iyiler*i (primary goods) istediğidir. Rawls ortak iyileri de rasyonalite olarak iyilik kavramından çıkarmaktadır. Rawls ortak iyilerin ne olduğunu belirlemek için rasyonel hayat planlarına sahip insanların ortak olarak neye ihtiyacı olduğunu sorar ve bu sorgulama sonucunda tüm insanların ihtiyacı olan ortak iyilerin haklar, özgürlükler, fırsatlar, kazanç, zenginlik ve öz-saygı olduğunu belirler. Rawls'a göre bu ortak iyileri tüm rasyonel (yukarıda tanımlandığı şekilde) insanlar isterler (Rawls, 1999, 54).

Görüldüğü üzere Rawls'un adalet teorisinde varsayım olarak aldığı iyi anlayışları otonom birey düşüncesiyle uyumludur. Rasyonalite olarak iyilik ve ortak iyi kavramları insanların hangi nihai iyiyi seçmeleri gerektiğini belirtmez. Rasyonalite olarak iyilik insanlar hangi nihai iyiyi seçerlerse seçsinler insanların bu seçimlerini rasyonel bir hayat planı kurarak gerçekleştireceklerini varsaymaktadır. Ortak iyiler ise Rawls için farklı dünya görüşleri

arasındaki asgari müşterekleri ifade etmektedir. Rawls'un liberalizmi bu iki iyinin garanti edileceği düzenlemeler yaparak bireyin dış baskılar olmadan kendi hayatını yönlendirebileceği bir toplumsal yapı vaat etmektedir.

Rawls'un adalet teorisini inşa ederken kullandığı ve bu iki iyinin varsayım olarak alındığı *orijinal durum* (original position) argümanı da otonom bireyi varsayarak kurgulanmıştır. *Bir Adalet Teorisi* kitabındaki otonomi anlayışı Kant'ın belirli bir yorumuna dayanan Rawls, insanın otonom olmasının insanların özgür ve eşit oldukları bir konumda siyasi düzeni yönlendirecek prensipler seçmesiyle mümkün olabileceğini söylemektedir (Rawls, 1999, 453). Rawls'un orijinal durum kavramsallaştırması bu otonomi kriteri dikkate alınarak kurgulanmıştır.

Rawls'a göre adil bir toplumun prensipleri eşit, özgür ve rasyonel oldukları, haklar, özgürlükler, fırsatlar, kazanç, zenginlik gibi belirli ortak iyileri elde etmek istedikleri ve seçimlerini bir *bilgisizlik peçesi* (gerçek hayattaki sosyo-ekonomik durumlarını ve iyi anlayışlarını bilmedikleri anlamında) arkasından yaptıkları varsayılan bireylerin akıl yürütmeleri sonucunda ortaya konulmalıdır. Rawls ancak bu varsayımlar üzerinde kurgulanan hipotetik bir sosyal sözleşme müzakeresinin hakkaniyetli sonuçlar üreteceğini düşünmektedir.

Bu konuyu bir örnekle açmak gerekirse, Rawls'a göre orijinal durumda karar verirken bireyler gerçek dünyada hangi dünya görüşünü, dini, hayat felsefesini benimseyeceklerini ve aynı zamanda benimsedikleri görüşün azınlıkta mı çoğunlukta mı olduğunu da bilmeden adalet prensiplerine karar vermelidirler. Eğer bilerek karar verirlerse Rawls'a göre bu, kararlarını etkileyecektir. Rawls'un buradaki varsayımı insanların kendi çıkarlarına göre bir adalet teorisi önerecekleri, azınlıkta olan bir insanın çıkarlarıyla çoğunlukta olan birisinin çıkarlarının farklı olacağıdır. Dolayısıyla Rawls'a göre hakkaniyet devletin nasıl olacağının bu bilgilere sahip olunmadan karar verilmesini gerektirir.

Rawls bilgisizlik peçesi arkasında insanların kendi çıkarları için vicdan hürriyetini garanti eden bir devlet modelini seçeceklerini söyler. Ona göre orijinal durumda insanlar bir dinin resmi devlet dini olduğu ya da azınlığın dini görüşlerinin baskı altında olduğu bir modeli tercih etmezler. Böyle bir tercih kumar oynamaktır ve insanlar rasyonel olarak temel iyilerin daha fazla olmasını istediklerinden böyle bir riske girmek istemezler (Rawls, 1999, 181-182).

Orijinal durumdaki insanlar otonom bireyi örneklemektedir zira bu durumdaki herkes eşit, özgür ve rasyoneldir ve bu insanlardan kendileri için ortak iyileri maksimize edecek bir yönetim modeli seçmeleri istenmektedir. Bilgisizlik peçesi fikri de insanların eşitlik ve özgürlüğünü garanti altına alma fonksiyonunu (gerçek hayattaki pazarlık avantajlarını ortadan kaldırarak) icra etmektedir. Bu anlamda Rawls'un orijinal durumu insanların gerçek hayattaki müzakereleri çarpıtan faktörlerden arındırarak eşit ve özgür bireyler olarak karar verebilecekleri bir durumu modellemektedir. Bu anlamda orijinal durum kavramsallaştırması otonom bireyin Rawls'un adalet teorisindeki merkezi yerini gösterir.

Çoğulculuk tartışmaları açısından bakıldığında Rawls'un bireyin hak ve özgürlüklerini tehdit edebilecek herhangi bir olguya karşı şüpheci yaklaştığı görülmektedir. *Bir Adalet Teorisi* kitabının "Tolere Etmeyene Karşı Tolerasyon" (toleration of the intolerant) (Rawls, 1999, 190-194) bölümünde ileri sürdüğü gibi, Rawls'a göre liberal devlet bir grubun liberal devletin getirdiği özgürlükleri sınırlayabileceğini düşünüyorsa o grubu tolere etmeme hakkına sahiptir. Bu anlamda Rawls'un adalet teorisi liberal devletin vatandaşlarından orijinal durumda seçilen adalet prensiplerine uymalarını beklemektedir. Ya da liberal devlet bu adalet prensiplerini benimsemeyen insanlara karşı tedbirler alma hakkına sahiptir. Rawls liberalizminde de, Kymlicka'ya benzer şekilde, toleransın sınırları liberal hak ve özgürlüklere saygı duyulup duyulmadığına bakılarak çizilmektedir.

Rawls *Bir Adalet Teorisi*'nden sonra yayımlanan *Siyasi Liberalizm* kitabında adalet teorisinde birtakım revizyonlara gitmiştir. Rawls bu yeni kitabının ortaya çıkış gerekçesi olarak *Bir Adalet Teorisi*'nin ortaya koyduğu modelin istikrarlı olabilmesi için gerekli şartlarla bu modelin dayandırıldığı gerekçeler arasında bir uyuşmazlık olduğunu ifade etmiştir. Rawls'a göre liberal bir devletin istikrarlı olabilmesi için toplumun geniş kesimlerinin onayını alması gerekmektedir. Fakat *Bir Adalet Teorisi*'nde adalet prensiplerinin temeli olarak gösterilen orijinal durum otonom bireyi referans almaktadır. Rawls *Siyasi Liberalizm* kitabında ise liberal bir devlette otonom birey fikri konusunda farklı görüşler olabileceğini ve bunların *makul çoğulculuk* (reasonable pluralism) ya da anlaşmazlık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Rawls'a göre makul çoğulculuk kişisel çıkar, cehalet, yanlış akıl yürütme, bilinçli çarpıtma gibi faktörlere indirgenemeyecek düşünsel anlaşmazlıkları ya da farklılaşmaları ifade eder. Rawls temel mantık kuralla-

rını takip eden insanların özgür bir düşünme ortamında farklı dünya görüşlerini savunmaya devam edeceğini, tarihsel tecrübenin de bunu gösterdiğini ifade etmektedir (Rawls, 2005, 36-37, 54-58, 63). Bu anlamda Rawls'a göre liberal devleti otonom birey fikri üzerinden gerekçelendirmek toplumdaki birçok insanın temel düşünceleriyle çatışmakta ve liberal devletin meşruiyetini zedelemektedir. Rawls'a göre liberal devleti desteklemek için herkesin aynı gerekçelere sahip olmasını beklemek gerçekçi değildir (Rawls, 2005, xvi). Ayrıca aynı gerekçelerle bir modelin desteklemesini sağlamak ancak devletin gücünü baskıcı şekilde kullanmakla (oppressive use of state power) mümkün olabilir (Rawls, 2005, 37). Gerçekçi olmaması, liberal devletin istikrarını önemseyen Rawls için problemlidir. Ve herkesin aynı dünya görüşü üzerinde birleşmesi için devlet gücünü baskıcı şekilde kullanmak ise liberal bir çözüm değildir.

Dolayısıyla Rawls'a göre başka bir çözüm gerekmektedir ve bu çözüm de *siyasi liberalizm*dir.[9] Siyasi liberalizm kavramıyla Rawls bu yeni liberalizm modelinin sadece siyasi sonuçları itibarıyla bir uzlaşma gerektirdiğini ve bu uzlaşmanın insanların genel olarak liberal bir bireycilik felsefesini benimsemelerini (kapsayıcı liberalizmle ilişkilendirilen) gerektirmediğini ifade etmektedir. Rawls'a göre liberal adalet modelinin temel ilkeleri demokratik bir toplumun siyasi kültüründe mevcut olan prensiplerin bir yorumudur. Bu ilkeler, bu prensiplerden çıkarılmalı ve herhangi tartışmalı bir felsefi ya da dini görüşe dayanmamalıdır. Bu anlamda Rawls'a göre liberalizmi benimsemek Kant ya da Mill'in felsefelerini kabul etmeyi gerektirmez. Demokratik bir toplumda yaşayan vatandaşlar hangi dünya görüşüne mensup olursa olsunlar, Rawls'un formüle ettiği adalet teorisini kendilerine yakın bulabilirler. Rawls "Metafizik değil Siyasi" dediği bu liberalizm yorumuyla bir anlamda makul çoğulculuk kapsamı içerisinde gördüğü tüm grupların onayını alabilecek bir model geliştirmeye çalışmıştır. Rawls böylece liberalizmi *sekteryen* olmaktan kurtaracağını düşünmektedir (Rawls, 1985, 246).

Fakat Rawls'un yeni liberalizm yorumunun eskisine kıyasla çoğulculuğa daha açık olduğunu söylemek zordur. İlk olarak, Rawls'un kendisinin de belirttiği gibi bu yeni liberalizm yorumunda liberal devletin özellikleri açısından sonuç değişmemektedir (Rawls, 1988, 253-254). Rawls yine aynı modeli (belirli liberal hak ve özgürlükleri içeren) savunmakta fakat sadece bu modelin farklı gerekçelendirmelere açık olması gerektiğini söylemektedir.

9 Liberalizmin buna benzer bir yorumu için bkz: (Larmore, 1990).

Dolayısıyla bu modelde de benzer adalet prensipleri vardır ve farklı dünya görüşlerini benimseyen insanlardan bu modeli destekleyecek yorumlar geliştirmeleri ve bu model etrafında örtüşen mutabakat (overlapping consensus) oluşturmaları beklenmektedir.[10]

Rawls'a göre liberal devletin ilkeleri üzerinde örtüşen mutabakat liberal devlete istikrar sağlayacaktır ve liberal devleti güç ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan bir Rawls'un deyişiyle *modus vivendi*[11] olmaktan kurtaracaktır. Rawls, örtüşen mutabakatı kabul etmeyen vatandaşlara karşı, *Bir Adalet Teorisi*'ndekine benzer şekilde, tedbirler alınması gerektiğini savunmaktadır (Rawls, 2005, xvii).[12]

Rawls'a göre siyasi liberalizmin kapsayıcı liberalizmlerden çoğulculuk tartışması açısından bir farkı otonomi fikrini siyasi alanla sınırlaması ve insanlardan özel hayatlarında da bireyci bir yaşam tarzını takip etmelerini beklememesidir (Rawls, 2005, 77-78, 199). Siyasi liberal bir devlette eğitim müfredatı içerisinde vatandaşlara hak ve özgürlüklerinin neler olduğunu anlatan bölümler bulunmalıdır (Rawls, 2005, 199). Kapsayıcı liberal bir devlette ise eğitim sisteminin amacı hayatın tümünü yöneten bir prensip olarak otonomiyi yaymaktır. Bu farklılığın önemli olduğu gruplar var ise siyasi liberalizmin çoğulculuğa bu anlamda daha açık olduğu söylenebilir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Rawls'un adalet teorisinde otonominin temel bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Rawls otonomi fikrini hem liberal devletin prensiplerini formüle ederken hem de toleransın sınırlarını tartışırken referans almaktadır. Ve her ne kadar siyasi liberalizm kavramsallaştırmasıyla çoğulculuğa doğru bir açılım gerçekleştirmişse de bu yeni yorumda da idealize ettiği liberal hak ve özgürlükler temel olarak aynıdır. Rawls da Kymlicka'ya benzer şekilde insanların kendi iyilerini istedikleri gibi yaşayabilecekleri ve dilerlerse değiştirebilecekleri bir ortamın teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Rawls siyasi istikrar için bu liberal yapı etra-

10 Örnek olarak İslam-liberalizm ilişkisi tartışmasında liberalizmin hangi İslam yorumlarını tolere edebileceğini irdeleyen çalışmalar için bkz. (March, 2006, 2007, 2011).

11 Rawls *Siyasi Liberalizm* kitabında *modus vivendi* kavramını insanların kişisel çıkarları açısından liberal bir ilkeyi benimsediği bir model olarak alır ve bu tavrın idealize edilemeyeceğini, liberal değerlerin gerçekten iyi olduğuna inanıldığı için benimsenmesi gerektiğini belirtir. Rawls'a göre liberal devletin istikrarlı olabilmesi için böyle bir kabulleniş şarttır zira stratejik kaygılarla yapılan tercihler güç dengesindeki değişime bağlı olarak değişebilir (Rawls, 2005, 458-459).

12 Rawls önerdiği liberal devlet modelinin amaçları açısından nötr olmadığını ve sadece öne sürdüğü adalet prensiplerini kabul eden insanları tolere ettiğini ifade etmektedir (Rawls, 1988, 262). Ayrıca bu konuyla ilgili detaylı bir tartışma için bkz: (Friedman, 2000).

fında farklı toplumsal kesimler arasında bir mutabakat olması gerektiğini belirtmiş ve bu mutabakatı kabul etmeyen gruplara karşı tedbirler alınması gerektiğini savunmuştur. Bu anlamda Rawls düşüncesinde çoğulculuğun liberal otonomi tarafından sınırlandırıldığını söylemek mümkündür.

Otonomi Merkezli Liberalizm Yorumlarının Çoğulculuk Tartışması Açısından Eleştirisi

Otonomi merkezli liberalizm tanımlarının liberalizm içerisinde önemli bir yeri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Liberalizm denince bireyin seçim özgürlüğünü belirli haklar üzerinden koruyan bir ideoloji akla gelmektedir. Birçok insan bireyin otonomisine yer vermeyen bir sistemin liberal olup olmadığını sorgulayabilir. Bununla birlikte, çoğulculuk tartışması açısından, otonomi merkezli liberalizm yorumları liberal teorisyenler ve başkaları tarafından eleştirilmiş ve alternatif liberalizm kavramsallaştırmaları ileri sürülmüştür. Bu eleştirilerin başında bu liberalizm yorumunun çeşitliliğe yeterince yer vermediği ve liberal devlet içerisinde yaşayan herkesi liberalleştirmeye çalıştığı bulunmaktadır. Bir eleştirmenin ifade ettiği gibi bu durum acaba liberalizm sadece liberalleri mi tolere eder (Murad, 2011) sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumdan memnun olmayan liberal düşünürler, liberalizmi tolerans kavramı etrafında yeniden tanımlamaya çalışmış ve otonomi olgusuna liberalizm gibi bakmayan grupların da tolere edildiği bir liberalizm yorumu geliştirmişlerdir.

TOLERANS KAVRAMINI ÖNE ÇIKARAN LİBERALİZM YORUMLARI

Genel olarak liberal düşünce içinde tolerans önemli bir kavram olmakla birlikte, bu başlık altında değerlendirilecek düşünürler, tolerans kavramının otonomi merkezli liberal düşünce içinde ikinci plana itildiğini ve liberalizmin çeşitliliğe daha fazla yer açan bir siyasi felsefe olarak yeniden tanımlanması gerektiğini savunurlar. Aralarında farklılıklar olmakla birlikte bu şekilde düşünen liberal teorisyenler için genel olarak liberal devletin ana amacı farklı dünya görüşlerine sahip insanların bir arada barışçıl bir şekilde yaşamalarını sağlamaktır. Tolerasyon teorisyenleri otonomi liberalizmden farklı olarak herkesin kabul etmesi gereken evrensel normları daha sınırlı bir şekilde tanımlamakta ve belirli sınırlamalara rağmen liberal hak ve özgürlükler söylemine eleştirel bakan grupların da tolere edildiği bir model önermektedir.

Burada şu hususun da altını çizmek gerekir ki, bu düşünürler otonomi fikrini reddetmemektedir. Tüm bu düşünürlere göre bireylerin onay vermedikleri gruplardan ayrılma hakları olmalıdır. Bu anlamda otonomiyi merkeze alan liberal teorisyenlere benzer şekilde, bu teorisyenler de *çıkış haklarını* kabul ederler. Bu anlamda bu başlık altında incelenen düşünürlerin liberalizmin bireycilik hassasiyetini göz ardı etmeden çoğulculuğa daha duyarlı bir liberalizm yorumu geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu bölümde bu tarz bir liberalizm yorumunun önde gelen isimleri olan William Galston ve Chandran Kukathas'ın liberalizm yorumları ele alınacaktır. Ayrıca bu başlık altında değerlendirilebilecek "modus vivendi liberalizmleri"nden de bahsedilecek ve bu liberalizmlerin bir örneği olarak siyaset teorisyeni David McCabe'in düşünceleri incelenecektir.

William Galston'un "Liberal Çoğulculuk" Kavramsallaştırması

Liberalizm-çokkültürcülük ilişkisi tartışmalarında sıklıkla alıntılanan siyaset teorisyeni William Galston, liberalizmin tarihinde iki ana idealin rol oynadığını ve birbirleriyle rekabet ettiğini ifade etmektedir. Bu idealleri Galston "liberal otonomi" ve "liberal çeşitlilik" olarak tanımlar ve otonomi merkezli liberalizm anlayışlarını "Aydınlanma projesi" olarak tanımladığı geleneğin bir devamı olarak görür. Ona göre "Aydınlanma projesi" insan aklını dış baskılardan özgürleştirmeyi ve insanın geleneğe kayıtsız şartsız bağlanmak yerine kendi hayatını kendi seçimleri ve sorgulamalarıyla yönlendirmesini amaçlamıştır (W. A. Galston, 1995).

Liberal çeşitlilik ideali ise, "Reformasyon projesi" olarak adlandırdığı fikri referans almaktadır. Galston Reformasyon projesi kavramıyla Avrupa'da din savaşları sonucunda ortaya çıkan ve temel motivasyonu birbirinden farklı dünya görüşlerinin barışçıl şekilde nasıl bir arada yaşayacağını düşünmek olan düşünceleri kastetmektedir.

Galston'a göre barışçıl bir arada yaşamayı merkezine alan Reformasyon projesi ile otonom bireyi referans alan Aydınlanma projesi birbirleriyle bir çatışma içerisindedir çünkü Aydınlanma projesinin idealleştirdiği otonom birey anlayışı farklı kültürel gruplar tarafından sahiplenilmemektedir. Bu durumda liberalizm otonom birey üzerinden tanımlandığı takdirde çeşitliliği elimine edecek ve homojenleşmeye sebep olacaktır (W. A. Galston, 1995). Galston için ise liberalizm bireyin seçimini garanti altına almayı değil çeşitliliğin korunmasını amaçlayan bir felsefe olarak tanımlanmalıdır. Bu

anlamda liberalizm Reformasyon projesinin aynı misyonunu günümüzde de devam ettirmelidir. Galston Reformasyon projesini referans alan liberalizm yorumunu sonraki yazılarında "liberal çoğulculuk" (liberal pluralism) (W. A. Galston, 2002) kavramıyla tanımlamaya başlamıştır. Galston'un liberal çoğulculuk fikri, birtakım değişikliklere rağmen, liberalizmin özünde çeşitliliği koruyan bir teori olarak görülmesi fikrini devam ettirmektedir.

Galston'un liberal çoğulculuk fikri üç ana prensip üzerine oturmaktadır ve bunlardan biri Isaiah Berlin'in *değer çoğulculuğu* (value pluralism) fikridir. Buna göre insanlar için birden çok anlamlı, iyi hayat mümkündür. Tüm insanların takip etmesi gereken bir hayat tarzı, *nihai bir iyi* (summum bonum) yoktur (Galston, 2002, 29-31). Galston bu fikri benimsediğini söyleyerek liberal bireyciliğe mesafeli insanların hayatlarının değersiz olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder.

Galston'un çeşitliliği korumayı amaçlayan liberalizm yorumunun diğer önemli iki unsuru ise insanların hayatlarına anlam verdiğini düşündükleri prensiplere göre yaşama hürriyetleri (expressive liberty) ve siyasi çoğulculuktur (political pluralism). İnsanların kendi ilkelerine göre yaşama hürriyetleri konusunda Galston bazı amaçlar dışında sınırlama olmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu sınırlamaları tartıştığı bölümde Galston, liberal devletin amaçları açısından nötr olmadığını ve belirli ilkeleri toplum hayatında korumaya çalıştığını ifade eder (W. A. Galston, 1991). Bu liberal amaçlar hayatın korunması, insanların fiziksel gelişiminin ve Galston'un ifadesiyle *sosyal rasyonalite*nin sağlanmasıdır. O sosyal rasyonaliteyi toplum, ekonomi ve siyasete katılım için gerekli anlayış olarak tanımlamaktadır ve buna engel olan eğitim modellerine liberal devletin izin veremeyeceğini ifade etmektedir (Galston, 2002, 23-24).

Galston liberal amaçlar arasında zikretmese de insanın onay vermediği gruplardan ayrılma hakkını (exit right) da liberalizmin temel bir prensibi olarak görmekte ve liberal devletin bu konuda tedbir alması gerektiğini söylemektedir (Galston, 2002, 122-123). Liberal devlet, bu amaçlar dışında liberal değerlerden uzaklaşan gruplara müdahale etmemelidir. Örnek olarak liberal devlet Katolik Hıristiyanlıktaki kadınların rahip olmasını engelleyen dini ilkeyi tolere etmelidir (Galston, 2002, 111). Her ne kadar bu ilke liberalizmin ayrımcılık karşıtı söylemiyle uyuşmasa da, Galston bu ilkenin liberal çoğulculuk açısından tolere edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Galston'un liberal çoğulculuk yorumunda üçüncü prensip olan siyasi çoğulculuk her şeyi belirleyen, her şeye hâkim bir devlet anlayışını eleştirmekte ve devletin insanların ilişkili olduğu dernekler, gruplar, örgütler karşısında mutlak üstünlüğü yaklaşımını reddetmektedir. Buna göre insanların hayatlarında birden çok otorite (aile, dernekler, örgütler, kiliseler gibi) vardır ve devlet bu otoritelere saygı duymak zorundadır. Siyasi çoğulculuk ilkesi de Galston'un liberal çoğulculuğunu beslemektedir zira bu ilke bireye devletin müdahale edemeyeceği bir özgürlük alanı sunmaktadır (Galston, 2002, 36-37).

Galston'a göre bu üç prensip birbirlerini desteklemekte ve liberal çoğulculuk için sağlam bir temel oluşturmaktadır. Değer çoğulculuğu birden çok yaşamaya değer hayat tarzı olduğunu kabul ederek liberal bireyciliği önemsemeyen hayat tarzlarının değersiz olduğu iddiasıyla dışlanmasını geçersiz kılmakta ve bu anlamda kendi ilkelerine göre özgürce yaşama prensibini desteklemektedir. Aynı şekilde değer çoğulculuğu siyasi çoğulculuk fikrini de desteklemektedir. Zira Galston'a göre değer çoğulculuğu düşüncesi insanın iyi olarak tanımladığı ideallerin tamamıyla siyasete indirgenemeyeceğini de kabul eder. İnsanın sosyal hayattaki aidiyetleri ya da dini aidiyetleri siyasetle ilişkili olmayabilir. Siyasi çoğulculuk prensibi de insanın özel hayatında mutlak belirleyici bir devlet idealini reddetmesi ve insanların devlet dışında geniş bir özgürlük alanına sahip olmasını talep etmesiyle değer çoğulculuğunun bütün iyi idealini siyasete indirgemeyen vizyonunun hayata geçirilebileceği bir toplumsal yapı önermektedir (Galston, 2002, 37-38).

Galston'un liberal çoğulculuk teorisi doğrudan kendisini çeşitliliği korumayı amaçlayan bir teori olarak tanımlayarak otonomi temelli liberalizm yorumlarından ayrışmaktadır. Liberal devlet içerisinde otonomiyi kabul etmeyen gruplara çıkış haklarını garanti etmek ve liberal devletin amaçlarını kabul etmek koşullarıyla kendi inançlarına göre yaşama hakkı verilmiştir. Galston'un teorisi otonomi temelli liberalizm yorumlarının çeşitlilikle yaşadığı çatışmayı fark etmesi ve bu çatışmayı bireyci kaygıları göz ardı etmeden çözmeye çalışması açısından dikkat çekmektedir.

Chandran Kukathas'ın "Liberal Takımadaları" Teorisi

Tolerans kavramını öne çıkaran liberal teorisyenler içerisinde önde gelen başka bir isim Chandran Kukathas'tır. Kukathas'ın "Liberal Takımadaları: Bir Çeşitlilik ve Özgürlük Teorisi" (Kukathas, 2007) isimli kitabı genel

olarak Rawls ve Kymlicka liberalizmlerinin karşısında konumlandırılmıştır ve kitabın önemli bir kısmı bu düşünürlerin liberalizm anlayışlarının neden tercihe şayan olmadıklarını göstermeye çalışmaktadır.

İlk olarak, Rawls'ın zıddına, Kukathas'a göre siyaset felsefesinin odaklanması gereken ana kavram adalet değil otorite ve meşruiyet kavramları olmalıdır. Siyaset felsefesi adil bir toplumda haklar ve sorumluluklar nasıl olmalıdır sorusu yerine, kimin otorite olmaya hakkı vardır ve bir otorite ne zaman meşrudur sorularını tartışmalıdır. Siyaset felsefesinin ana konusu bu şekilde değiştirilmelidir çünkü Kukathas'a göre liberalizmin ortaya çıkmasını gerektiren faktör insanların iyi hayatın ne olduğu konusunda anlaşamamalarıdır. İyi hayatın ne olduğu konusunda anlaşamayan insanlar adalete dair konularda da farklı değer yargılarına sahiptirler. Kukathas bu gerçeğe rağmen Rawls örneğinde modern liberalizmin insanlara tek bir adalet anlayışı dayatmaya çalıştığını ve insanların tercihlerine saygı duymadığını ifade etmektedir.

Kukathas'a göre çeşitlilik hayatın değişmeyecek bir durumudur ve liberaller, bu gerçeği kabul ederek bir teori geliştirmeye çalışmalıdır. Ayrıca Kukathas için insanın en temel çıkarı doğru olduğuna inandığı prensiplere göre yaşamasını garanti edecek vicdan hürriyetidir. Doğru olduğuna inanılan bu prensiplerin Kymlicka'nın anladığı anlamda bir seçim sonucunda kabul edilmesi gerekmez. Kukathas pekala sorgulanmamış hayatların da iyi ve yaşamaya değer olabileceğini düşünmektedir. Aynı şekilde Kymlicka'nın iyi hayatın iki şartı iddiasının tüm insanlık için genel geçer bir kural olarak ortaya konulamayacağını, belirli geleneklere bağlı, kendi hâlinde, dış dünyadaki alternatifleri derinlemesine araştırmamış birçok insanın da iyi bir hayat yaşadığının söylenebileceğini belirtir. Kukathas bu şekilde bir hayat yaşayan insanlar için Kymlicka'nın iyi hayat tarifinin bir karşılığı olmadığını söyler. Hatta ona göre bu insanların temel çıkarları kendilerini dış dünyadan izole etmeyi (kendi geleneklerini devam ettirmek açısından) gerektirmektedir. Her halükarda Kukathas için otonom bireycilik iyi hayatın tüm toplumlarda geçerli bir yorumu olarak gösterilemez (Kukathas, 2007, 56-64). Onun için önemli olan insanların inandıkları ilkelere göre yaşayabilmeleridir ve liberal bir toplum vicdan özgürlüğünü bu sebeple koruma altına almalıdır.

Kukathas'a göre çağdaş liberalizm yorumlarında yanlış olan taraf bu noktanın dikkate alınmamasıdır. Will Kymlicka liberal bireyciliği evrensel bir norm olarak sunmakta, Rawls ise liberal devletin vatandaşı olan herkesin benimsemesi gereken liberal bir adalet anlayışını öne sürmektedir. Bu iki

tavır da dünyadaki birçok insanın tercihleriyle uyuşmamakta ve onların vicdan hürriyetlerini sınırlandırmaktadır. Liberalizmin Rawls ve Kymlicka'da görülen yorumu belirli bir iyi hayat ve adalet anlayışını herkesin kabul etmesini istemesiyle liberal gelenek içerisindeki vicdan, örgütlenme hürriyeti ve tolerans gibi önemli kavramların ikinci plana itilmesine sebep olmaktadır. Buradan çıkış yolu evrensel bir adalet anlayışını terk etmek ve herhangi bir otoritenin ne zaman meşru olacağı sorusunu merkeze alan bir liberalizm yorumu inşa etmektir.

Kukathas'ın alternatif liberalizm yorumunda anahtar kavramlar vicdan, örgütlenme hürriyeti ve toleranstır. Ona göre bir toplumu liberal yapan özellik, herkesin aynı adalet anlayışına göre yaşaması değil, insanların vicdan özgürlüğü olması, kendi değerlerine göre örgütlenebilmeleri, farklı örgütlerin birbirlerine tolerans göstermesi ve son olarak insanların dilediklerinde içinde bulundukları gruptan ayrılma haklarının olmasıdır. Bu hususlar olduğu takdirde bir toplumun özgür ya da liberal olduğundan bahsetmek mümkün olabilecektir.

Bu teorinin Rawls ya da Kymlicka'nın teorilerinden farkı bu grupların liberal adalet anlayışına göre yönetilmelerinin gerekmemesidir. Kukathas'a göre teorik olarak içindeki tüm grupların kendi içlerinde liberal değerlere uymadığı bir toplum, farklı gruplar birbirlerine müsamaha gösterdikleri sürece, liberal olarak adlandırılabilir. Bunun zıddına, grupların kendi içlerinde liberal olduğu ama genel olarak liberal olmama hakkının olmadığı bir toplum liberal değildir. Çünkü böyle bir toplumda liberal olmayanların vicdan hürriyeti kısıtlanmıştır. Bu hususu, yukarıdaki paragrafta yer alan meşruiyet tartışmasıyla bağlarsak, Kukathas için meşruiyet herhangi bir otoritenin insanların vicdani talepleriyle uyumlu davranmasıdır. Herhangi bir otorite, ancak insanların vicdan hürriyetlerine göre yaşamalarına izin verirse meşruiyet kazanabilir. Liberal teorisyenler de bu noktayı önemsemeli ve çeşitliliğin olduğu bir dünyada liberal devletin meşruiyetini sağlamak istiyorlarsa liberalizmi vicdan hürriyeti çerçevesinde yeniden tanımlamalıdırlar.

Kukathas'ın liberalizmin ideal siyasal sistemi için önerdiği "liberal takımadaları" metaforu bütün bu hususları örneklendirmektedir. Kukathas'a göre liberal bir siyasi örgütlenme içinde çok farklı adaların olduğu ve insanların bu adalar arasında seyahat etme ve gerektiğinde yeni bir adaya yerleşme hakkına sahip olduğu takım adalarına benzetilebilir. Takım adalarındaki adalar farklı grupların, örgütlerin, cemaatlerin kontrol altında olan

bölgeyi ifade etmektedir. İnsanlar, vicdan özgürlüğünün gereği olarak farklı adalar kurmuşlardır ve bu adalarda farklı hayat tarzları, yönetim biçimleri, hukuk kuralları olabilir. Adalar birbirlerinin varlıklarına müsamaha göstermeli ve zorla bir hayat tarzını empoze etmeye çalışmamalıdır. Liberalizm bu takımadalarına benzer bir modeli insanlar arasında da gerçekleştirmeyi hedeflemeli, farklı grupların bir arada barış içerisinde yaşayacağı bir modeli savunmalıdır.

Kukathas'ın teorisi liberal takımadaları metaforuyla tolerans temelli bir liberalizm yorumunun otonomi temelli liberalizm yorumlarından nasıl farklılaşabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kukathas'ın teorisi vicdan ve örgütlenme özgürlüğünü ve toleransı ana referans olarak alarak farklı kültürel ve dini gruplara geniş bir özgürlük alanı sağlamaktadır.

Modus Vivendi Liberalizmleri

Tolerans kavramını öne çıkaran liberalizm yorumları içerisinde *modus vivendi liberalizmleri* de zikredilebilir. Latince bir kelime olan *modus vivendi* günümüzde genel olarak farklı dünya görüşleri ve hayat tarzlarına sahip insanların bir arada barış içerisinde yaşamasını mümkün kılan bir düzenleme olarak tanımlanmaktadır. Modus vivendi kavramı yakın dönem liberal düşüncenin önemli isimlerince idealize edilmemesi gereken bir düzenleme olarak görülmesine rağmen (Larmore, 1990, 346; Rawls, 2005, 458-459)[13], son zamanlarda liberal teori içinde modus vivendiyi daha pozitif bir örnek olarak kavramsallaştırma çabaları da görülmektedir.

Genel olarak modus vivendi liberalizmi birkaç açıdan Thomas Hobbes'un siyasi teorisiyle ilişkilendirilmektedir. İlk olarak, modus vivendi teorisyenleri için Hobbes'a benzer şekilde devletin amacı barış ve güvenliği sağlamaktır (Horton, 2010; Neal, 1993). Devlet bu teorisyenlere göre en iyiyi gerçekleştirmek için değil, en kötüyü ortadan kaldırmak için vardır. Modus vivendi teorisyenlerine göre en kötü durum savaş halidir ki bu durumda hangi dünya görüşünü benimserse benimsesin hiçbir insan kendi ideallerini gerçekleştirecek bir ortam bulamaz. Dolayısıyla barış ve güvenlik çoğu insanın değer verdiği iyilerdir ve modus vivendi teorisyenlerine göre bu iki kavram etrafında farklı toplum kesimleri arasında bir mutabakat sağlanabilme ihtimali (başka kavramlara kıyasla) daha fazladır. İkinci olarak, Hobbes'un siyasi teorisinde nasıl kişisel çıkarlar devletin kökenlerini açıklamak için kul-

13 Bu konuda on birinci dipnotta verilen bilgiye bkz.

lanılıyorsa, modus vivendi teorisyenleri de kişisel çıkarlara referans vererek siyaset teorilerini geliştirirler. Üçüncü olarak, Hobbes'a paralel şekilde, modus vivendi teorisyenleri realist bir siyaset teorisi içine kendilerini yerleştirirler ve Rawls gibi düşünürleri ütopik olmakla eleştirirler (Horton, 2010).

Bu iki husus dışında modus vivendi teorisyenlerinin farklılaştığı alanlar da vardır. Örnek olarak bazı teorisyenler modus vivendiyi değer çoğulculuğu (Gray, 2000; McCabe, 2010) üzerine inşa ederken, bu stratejinin modus vivendi için problemler oluşturduğunu ifade eden teorisyenler de vardır (Horton, 2007). Aşağıda bu literatürün önde gelen isimlerinden siyaset teorisyeni David McCabe'in düşünceleri incelenerek yukarıda bahsedilen noktalar örneklendirilecektir. Her halükarda, modus vivendi liberalizmlerini toleransı öne çıkaran liberalizm yorumları içerisinde değerlendirmek mümkündür. Zira bu liberalizm yorumları otonomi, adalet, bireycilik gibi liberal değerleri ikinci plana atmakta ve güvenlik, tolerans, barış içerisinde bir arada yaşama gibi kavramları öne çıkarmaktadırlar.

David McCabe'in Modus Vivendi Liberalizmi

Siyaset teorisyeni David McCabe modus vivendi literatüründe sıklıkla alıntılanan yazarlardan biridir. *Modus Vivendi Liberalizmi: Teori ve Pratik* (McCabe, 2010) başlıklı kitabı bu konunun en detaylı incelemelerinden birini ihtiva etmesi sebebiyle tartışılmayı hak etmektedir.

McCabe'e göre liberalizm genel olarak birkaç ana prensibi hayata geçirmeye çalışmalıdır. Bunlar John Stuart Mill'in *zarar prensibi*, *anti-paternalizm* ve *gerekçelendirme şartı*dır (justificatory requirement). Zarar prensibi insanlar başkalarına zarar vermedikleri sürece özgürlüklerinin sınırlandırılmaması gerektiğini ifade eder. Anti-paternalizm devletin insanların iyiliği adına onların özgürlüğünü kısıtlayamayacağını belirtir. Gerekçelendirme şartı (justificatory requirement) ise liberal devletin temel özelliklerinin bu devlet altında yaşayan insanlar tarafından kabul edilebilir olması gerektiğini ifade eder. Liberal devletin meşruiyeti buna bağlıdır. McCabe'e göre gerekçelendirme şartı çağdaş liberal teori içerisinde kabul edilmekle birlikte, çoğu liberal teorisyen, bu şartın sadece liberal olan insanlar için karşılanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Halbuki McCabe'e göre yapılması gereken gerekçelendirme şartını liberal olmayanlar bağlamında tartışmaktır zira McCabe'e göre liberal devletin içerisinde yaşayan vatandaşların önemli bir kısmı liberal değildir. McCabe'e göre liberal olmamanın tanımı devletin be-

lirli bir iyi anlayışını gerçekleştirmek anlayışıyla yanlış olduğu düşünülen pratikleri yasaklaması ya da bu iyiye götüren pratikleri teşvik etmesini desteklemektir (McCabe, 2010, 133). Bu anlamda McCabe'e göre liberal teorisyenlerin amacı devletle kendi iyi anlayışları arasındaki ilişkiyi bu şekilde anlayan insanların da onayını kazanabilecek (ve böylece gerekçelendirme şartını karşılayabilecek) bir liberalizm yorumu geliştirmek olmalıdır (McCabe, 2010, 5-8). McCabe modus vivendi liberalizmi kavramsallaştırmasını bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir çaba olarak görmektedir.

McCabe liberal olmayanların dünya görüşleri neden ciddiye alınmalıdır sorusuna değer çoğulculuğu fikrini ileri sürerek cevap vermektedir. O değer çoğulculuğunu ahlaki hayatın doğru bir tasviri olarak kabul etmekte ve bu sebeple liberal olmayanların kaygılarının ciddiye alınmadığı bir liberalizm modelini kabul edilemez bulmaktadır. Liberalizm, barışçıl birliktelik ve tolerans gibi kavramlar üzerinden tanımlanmalı ve devlet "ahlaki ilerlemenin kolektif aktörü" (collective agent for moral progress) olarak görülmemelidir (McCabe, 2010, 240).

McCabe değer çoğulculuğunun sınırsız tolerans anlamına gelmediğini ifade etmek için belirli minimum evrensel değerlerin herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda modus vivendi liberalizmi birtakım temel insan haklarını güven altına alır, insanların temel fiziki, psikolojik ve eğitim ihtiyaçlarını karşılayabilmelerini garanti eder ve güvenliklerini korur (McCabe, 2010, 138-143). McCabe için minimum evrensel değerlerin ötesinde devletin insanların hayat tarzlarına müdahale etmesi doğru değildir.

Örnek olarak eğitim hayatının nasıl olacağını tartışan McCabe otonomiyi öne çıkaran liberal teorisyenler tarafından savunulan eğitim modelinin modus vivendi liberalizminde uygulanmaması gerektiğini belirtir zira ona göre bu model liberal devletteki birçok ebeveynin tercih ettiği bir model değildir. McCabe çoğu insanın özgürlük anlayışıyla çatışan bu modelin toleransı merkeze alan modus vivendi liberalizmi açısından makbul olmadığını söyler. Evrim teorisi ve cinsellik eğitimi gibi daha spesifik örnekleri de tartışan McCabe modus vivendi liberalizminde istemeyen ebeveynlerin çocuklarına evrim teorisini öğretmek zorunda olmadıklarını söyler. Cinsellik eğitimi konusunda ise böyle bir eğitimin bu devlet modelinde mümkün olabileceğini ama bu eğitimin konu hakkında objektif bilgilerle sınırlandırılmasını, cinselliğe dair herhangi bir normatif bakış açısını aşılamaya çalışmaması gerektiğini belirtir (McCabe, 2010, 196-237).

Kitabında kadın hakları konusunu da ele alan McCabe, çokkültürcülük ile feminizmin uzlaşmadığını savunan Susan Moller Okin (Okin, 1999) gibi teorisyenlerin tezlerini tartışır ve modus vivendi liberalizminin Okin'in ataerkil kültürlere karşı müdahaleciliğini tolere edemeyeceğini belirtir. Kadın ve erkeğe farklı roller veren (gender differentiation) her kültürün cinsiyet tahakkümü (gender subordination) kategorisinde değerlendirilemeyeceğini belirten McCabe, bu anlamda farklı kültürlerdeki farklı kadın-erkek ilişkileri modellerine karşı daha müsamahalı bakılması gerektiğini ifade eder. Elbette minimum evrenselciliğin gereği olarak McCabe için de kadın hakları konusunda tolere edilemeyecek pratikler vardır. Ama bu pratikler Okin gibi çokkültürcülüğü tamamıyla reddeden bir feminist teorisyenden daha sınırlıdır (McCabe, 2010, 166-195).

McCabe'in modus vivendi teorisiyle ilgili tartıştığı başka bir konu da devletin yapısıyla ilgilidir. McCabe bu konuda literatürde iki tercih olduğunu söyler. Birincisi Kukathas'ın liberal takımadaları teorisinde görülen gruplara kendi yaşadıkları yerde geniş bir özgürlük alanı açan *adem-i merkeziyetçi* yaklaşımlardır. Diğeri ise adem-i merkeziyetçiliğin sakıncaları olduğunu düşünen ılımlı merkeziyetçiliktir (moderate centralism). McCabe bu iki modelden ılımlı merkeziyetçiliğin kendi teorisi için daha iyi olduğunu söyler. Zira McCabe'e göre liberal devlet yukarıda belirtildiği gibi zarar prensibini uygulamalı ve paternalizme karşı çıkmalıdır. McCabe adem-i merkeziyetçi modellerde bu ilkelerin gerçekleştirilmesinin zor olduğunu söyleyerek, ılımlı merkeziyetçilik modelinin kendi teorisi için daha uygun olduğunu ifade eder. McCabe'in kendisinin de kabul ettiği gibi bu tercihi ilk bakışta şaşırtıcıdır (McCabe, 2010, 144). Çünkü amaç tolerasyon temelli bir teori kurmak ise adem-i merkeziyetçilik çeşitliliğe daha fazla yaşama alanı açabilir. McCabe böyle gözükmesine rağmen zarar prensibi ve anti-paternalizm ideallerinin uygulanabilmesi için ılımlı merkeziyetçiliğin daha işlevsel olduğunu düşündüğünü belirtir.

McCabe bu tarz özelliklere sahip modus vivendi liberalizminin liberal olmayanların onayını almasının ve bu anlamda gerekçelendirme şartını yerine getirmesinin daha mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu iddiayı ileri sürerken birtakım varsayımlar da argümanında rol oynamaktadır. Bunlardan birincisi, insanların devletin varlığını hayatın değişmez bir gerçeği olarak görmeleri ya da devletlerin insanlar için birtakım önemli fonksiyonları olduğunu kabul etmeleridir (McCabe, 2010, 133). İkincisi, bu devlet içerisinde

herhangi bir grubun diğerlerine kendi değerlerini empoze etmesini engelleyecek bir çeşitlilik bulunmasıdır (McCabe, 2010, 148).

Argümanını bu iki varsayıma dayandıran McCabe, liberal prensiplerin, istikrarlı bir devletin kendi hayatında önemli faydaları olduğunu ve aynı zamanda kendi dünya görüşünün herkes tarafından kabul edilmesinin pratikte mümkün olmadığını düşünen vatandaşlar arasında bir taviz noktası olarak ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Bu anlamda modus vivendi liberalizmi insanların en iyi ikinci tercihini karşılamak istemektedir. McCabe bütün bu argümanların bir kumar (wager) oynamaya benzetilebileceğini söyler. Bu tarz bir argümanın kumar olarak nitelenmesi insanların kendi hayat tarzlarına müdahale edilmediği sürece başkalarının hayatlarını tolere etmeye gönüllü olacakları gibi tartışmaya açık bir fikre dayanmasındandır. McCabe bu kumarın başarısız olma şansının da olduğunu söyler. Fakat başarısız olursa, ona göre, kendisi üzerinde anlaşmaya varılabilecek herhangi bir siyasi sistem de bulunmamaktadır (McCabe, 2010, 133).

McCabe'in teorisi tolerasyon temelli liberalizm yorumlarının ortak özelliklerini taşımaktadır. Bu teoride de farklı grupların uymaları gereken evrensel normlar sınırlandırılmış ve devletin amacı minimal asgari müştereklerı korumaya indirgenmiştir. Devlet, tüm insanların takip etmesi gereken geniş bir iyi tanımından vazgeçmekte ve barış içerisinde bir arada yaşamanın şartlarını sağlamaya odaklanmaktadır.

Tolerans Kavramını Öne Çıkaran Liberalizm Yorumlarının Eleştirileri

Tolerasyon liberalizmine getirilen eleştiriler, genelde, liberal değerlerle liberalizme eleştirel bakan insanların kaygılarını uzlaştırma çabaları sonucu ortaya çıkan bu liberalizm yorumlarının iç tutarlılığı üzerinedir. Tutarlılığı gündeme getirirken eleştirmenlerin temel kaygısı da genel olarak liberal olmayanlara açılım yapmanın liberalizmin hangi değerlerinden taviz vermeyi gerektireceği noktasındadır.

Tutarlılık konusuyla ilgili olarak tartışılan kavramlardan biri çıkış hakkıdır. Bazı eleştirmenler Galston ve Kukathas'ın bahsettiği çıkış hakkının liberal olmayan bir grupta ne kadar mümkün olabileceğini sorgulamışlardır. Örnek olarak siyaset teorisyeni Weinstock'a göre gerçekten bir çıkış hakkından söz edebilmek için devletin birkaç konuda gruplarından ayrılmak isteyen insanlara garanti sağlamış olması gerekir. İlk olarak bilişsel şart sağlanmalıdır. Bu kavramla Weinstock farklı hayat tarzlarının varlığının bilgisine

sahip olmayı ifade etmektedir. İkinci şart grupların kendilerini terk edenlere karşı uygulayabilecekleri yaptırımlarla ilişkilidir. Weinstock bir grup mesela gruptan ayrılmak isteyenlere maddi maliyetler empoze ediyorsa, devletin bu konuda tedbirler alması gerektiğini söyler. Üçüncü olarak Weinstock, gruplardan ayrılmanın duygusal maliyetlerinin olabileceğinden bahseder. Weinstock grup üyelerinin sosyalleşmeleri sonucu grup dışındaki hayatı gerçekten kendileri için bir opsiyon olarak görmeyebileceklerini ifade eder. Ve bu tarz duygusal maliyetler konusunda devletin gerçekten bir şey yapabilmesinin imkân dahilinde olup olmadığını sorar (Weinstock, 2015, 317-318).

Çıkış hakkının sadece teoride kalmayıp gerçekten uygulanabilecek bir hak olması gerektiği düşüncesini Galston da paylaşmaktadır. Bu sebeple, Galston da Weinstock'a benzer şekilde çıkış hakkının gerçekten kullanılabilmesi için belirli şartların olması gerektiğini söyler. Bu şartlar bilgi, kapasite, psikolojik durum ve yeterlilik şartlarıdır. Anlamlı bir çıkış hakkından bahsedebilmek için insanların alternatif hayat tarzları hakkında bilgi ve bu alternatifleri değerlendirecek kapasite sahibi olmaları gerekir. Psikolojik şartlar ise çocukların ailelerinin şartlandırmalarına karşı tercihlerde bulunabilecek bir ruh haline sahip olmalarını ifade eder. Yeterlilik şartı, gruplarından ayrılmak isteyen insanların başka bir hayat tarzını seçtikleri takdirde bu yeni seçimlerini etkili bir şekilde devam ettirebilecek yeteneklere sahip olmalarını ifade eder (Galston, 2002, 123).

Weinstock bütün bu şartların liberal olmayan gruplara geniş bir hürriyet verildiği bir durumda gerçekten karşılanmasının zor olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu şartları karşılamak için liberal devletin müdahale etmesi gerekmektedir. Müdahale edildiğinde ise bu liberal modelin toleransın sınırlarını otonomiye göre çizen liberalizm yorumlarından bir farkı kalmamaktadır. Dolayısıyla Weinstock'a göre Galston ya çıkış hakkının kendi teorisinde gerçekten uygulanamayacağını kabul etmeli ya da çıkış hakkının şartlarında ısrar edecek ise otonomiyi savunan liberaller gibi daha müdahaleci bir liberalizm yorumunu benimsemelidir. Bu anlamda, Weinstock'a göre Galston'un hem otonomiye önem vermeyen gruplara tolerasyonu savunması hem de bireyci kaygıları taşıması onu bir çıkmaza götürmektedir.

Kukathas ise Galston'dan farklı olarak kendi deyişiyle minimalist bir çıkış hakkını savunmaktadır. Kukathas'a göre bir kişinin grubu tarafından zorla alıkonulmaması çıkış hakkının varlığını göstermesi açısından yeterlidir (Kukathas, 2007, 109). Kukathas bu anlamda Weinstock ve Galston'un çı-

kış hakkıyla ilgili olarak öne sürdüğü şartların sağlanmasına gerek olmadığını düşünmektedir (Kukathas, 2007, 103-114).

Weinstock Kukathas'ın modelinin liberal bireycilik açısından oldukça problemli olduğunu söylemektedir. Çünkü Weinstock'a göre kadınlar ve çocuklar liberal olmayan kültürlerde ikinci plandadır ve Kukathas'ın modelinde onların çıkarlarını koruyacak bir mekanizma bulunmamaktadır. Bu anlamda Weinstock açısından Kukathas'ın teorisi Galston'dan daha problemlidir zira Kukathas problemin varlığını (minimal bir çıkış hakkı teorisinin insan haklarını korumayı garanti edemeyeceğini) bile kabul etmemektedir.

Weinstock'un Galston'a yönelttiği eleştiri ikna edici gözükmektedir. Çıkış hakkının pratikte bir anlamı olabilmesi için bireylerin Galston ve Weinstock'un öne sürdüklerine benzer şartlara sahip olmaları gerekir. Bunlar olmadığı takdirde bu hak anlamlı bir şekilde kullanılamayacaktır. Galston hem otonomi hem de tolerasyon gibi iki farklı ideali teorisine entegre etmeye çalışmaktadır ama bu iki idealin gerçekleştirilmesi farklı politikaları uygulamayı gerektirmektedir. Anlamlı bir çıkış hakkı otonomi liberalizminin politikalarını uygulamayı gerektirmekte, bu uygulamalar ise tolerasyon liberalizminin sınırlarını zorlamaktadır.

İç tutarlılık konusunda başka bir tartışma Galston ve McCabe'in kullandığı değer çoğulculuğu fikrinin liberal bir siyasi yapıyı gerektirip gerektirmediği ile ilgilidir. John Gray, Alex Zakaras ve Robert Talisse gibi teorisyenlere (Gray, 2000; Talisse, 2010; Zakaras, 2013) göre değer çoğulculuğu liberal olmayan siyasi düzenlemeleri desteklemek için de kullanılabilir. Bu üç teorisyenin argümanlarında ortak iki düşünce dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, bu düşünürlere göre liberal olmayan ama değer çoğulculuğuna inanan gruplar bulunabilir. Bir grup kendi hayat tarzının tüm insanların takip etmesi gereken bir hayat tarzı olduğunu iddia etmeyebilir ama yine de bu hayat tarzının bu grup üyelerince takip edilmesini zorunlu hale getirebilir. Bu anlamda bu grup değer çoğulculuğunu reddetmeden liberal olmayan bir siyasi yapıyı meşrulaştırabilir. İkinci olarak, bu üç yazar da değer çoğulculuğundan liberal kurumlara gidebilmek için negatif özgürlüğün üst bir değer olduğunu kabul etmek gerektiğini ama değer çoğulculuğunun tüm değerlerin üzerinde bir değer kabul etmediğini ifade ederler. Dolayısıyla bu üç düşünüre göre de değer çoğulculuğu tezinin kaçınılmaz olarak liberal kurumlara götüreceği iddiası savunulamazdır ya da başka bir deyişle bu tez liberal olmayan siyasal yapılara da meşruiyet sağlamaktadır.

Galston eleştirilere cevap verdiği metinlerinde ilk olarak kendisinin değer çoğulculuğunun doğrudan liberalizmi gerekçelendirdiğini iddia etmediğini söylemektedir. Kendi teorisinin üç temel unsuru olduğunu belirten Galston, değer çoğulculuğunun bunlardan biri olduğunu ve diğerleriyle beraber bir anlam ifade ettiğini kaydetmektedir. Bununla birlikte, genel olarak Galston'a göre değer çoğulculuğunun liberal olmayan rejimleri gerekçelendirebileceğini söyleyenler liberal olmayan grupların tamamen homojen olmadığını ve bu gruplar içerisinde bu grubun değerlerine karşı çıkan insanların var olduğunu unutmaktadır. Galston'a göre değer çoğulculuğu herhangi bir değerin mutlak doğru olduğu gerekçesiyle diğer insanlara empoze edilmesine karşı çıkılması için bir imkân sağlamaktadır ve bu anlamda değer çoğulculuğu ile liberal özgürlükler arasında bir ilişki vardır. Galston ayrıca eleştirmenlerin bahsettiği liberal olmayan ama çoğulculuğa inanan insanların yaygın bir durum olmadığını söyler. Galston'a göre dünyadaki otoriterlik örnekleri aynı zamanda tek bir doğru olduğunu kabul eden ve değer çoğulculuğunu reddeden örneklerdir (W. Galston, 2004, 2013; W. A. Galston, 2002, 48-64). Sonuç olarak Galston için değer çoğulculuğunun liberal olmayan yapıları meşrulaştırabileceğini söylemek ikna edici değildir. Liberal olmayan siyasi sistemler çıkış haklarını garanti ederlerse ancak o zaman değer çoğulculuğuyla uzlaştırılabilirler (W. Galston, 2004, 146).

Galston'un bu eleştirilere cevabı ikna edicidir. Değer çoğulculuğu liberal değerleri reddeden grupları tolere etse dahi bu gruplardan da kendi içlerinde farklı düşünenleri tolere etmesini gerektiren felsefi öncüller barındırmaktadır. Liberal olmayan gruplara kendi düşüncelerini zorla empoze etme hakkı verildiğinde başka değerlere inanan insanların özgürlükleri kısıtlanmaktadır. Bu anlamda Galston'un tolerans ve çıkış haklarını öne süren liberalizm yorumunun değer çoğulculuğunun anlamlı bir yorumu olduğunu söylemek mümkündür.

Çıkış haklarının imkânı ve değer çoğulculuğunun liberalizmle ilişkisi gibi tolerasyon liberalizmlerinin iç tutarlılığını irdeleyen literatür dışında, tolerasyon temelli liberalizm yorumları otonomiyi merkeze alan liberal teorisyenlerce normatif olarak da reddedilmiştir çünkü liberal olmayan grupları tolere etmek liberal düşünce içerisinde önemsenen kadın hakları, çocuk hakları, ifade hürriyeti, din hürriyeti gibi ideallerin uygulanabilmesini zorlaştırmaktadır. Will Kymlicka'nın ifadesiyle bu tarz bir liberalizm yorumunun bir teokrasiler federasyonuna dönüşme imkânı vardır ki böyle bir yapı da

liberal otonomi fikriyle uyuşmaz.[14] Dolayısıyla liberal olmayanları tolere etmek, liberal insan hakları uygulamalarında ciddi tavizler verilmesine sebep olmaktadır ve bu anlamda arzu edilmez.

Diğer taraftan, tolerasyon temelli liberalizm tanımları bu eleştiriye yukarıda bahsedildiği gibi otonomi liberalizmindeki değerlerin evrensel değerler olmadıklarını söyleyerek cevap vermişlerdir. Galston, Kukathas ve McCabe evrensel değerleri reddetmemekte, sadece bu değerlerin çok daha kısıtlı bir alanı kapsadıklarını ifade etmektedirler. Ayrıca bu üç düşünür için de otonom seçimler yapmak iyi hayatın şartlarından biri değildir. Galston ve McCabe bu fikre değer çoğulculuğu üzerinden, Kukathas ise vicdani kanaatlere göre yaşamanın insanın en temel çıkarı olduğu fikrini savunarak ulaşmıştır. Dolayısıyla otonomi ve tolerasyon liberalleri iyi hayatın ne olduğu ve bu hayatın minimum şartlarının neler olduğu konularında temelde farklı düşünmektedirler ve bu farklı düşünüş liberalizm yorumlarını etkilemektedir.

Burada şu da ileri sürülebilir. Otonomi liberalleri de tolerasyon liberallerinin kaygılarına kayıtsız değillerdir. Yukarıda gösterildiği gibi Kymlicka her ne kadar otonomi fikrini idealize etse de, pratikte liberalizmin liberal olmayanlara empoze edilmesine karşı çıkmakta ve gerekirse liberal olanlarla liberal olmayanlar arasında bir modus vivendi kurulmasının mantıklı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, modus vivendi teorisyenlerine benzer şekilde, Kymlicka'nın teorisinde de realist bir çizgi bulunmaktadır. Ya da başka bir deyişle, Kymlicka ideal liberalizm teorilerinin dünyada karşılığının olamayabileceğini ve gerekirse liberal olmayanlarla karşılıklı bir müzakere sonucu bir uzlaşma yolunun bulunmasının gerekli olabileceğini kabul etmektedir.

Diğer taraftan Rawls düşüncesinde bazı fikirler de tolerasyon liberalizminin tezlerini destekleyecek şekilde yorumlanabilir. Bunlardan biri Rawls'un insan aklının özgür kurumlar altında çalıştığında farklı sonuçlara ulaşmasının beklenir olduğu ve dünya görüşü anlaşmazlıklarının kişisel çıkar, yanlış akıl yürütme, mantık hataları gibi hususlara indirgenemeyecek olduğuna dair görüşüdür. Rawls her ne kadar teorisinde bu fikri bu şekilde kullanmasa da, Rawls'un makul çoğulculuk tezinin neden liberal olmayanları da kapsamadığı tartışılabilir. Rawls'un makul çoğulculuk tezinin kriterlerini karşılayabilecek ama liberalizme mesafeli dünya görüşleri de vardır. Felsefi geleneği olan ama mutlak anlamda liberalizmi benimsemeyen dinler

14 Benzer eleştiriler için bkz. (Barry, 2002) ve Susan Moller Okin (Okin, 1999).

bu kategoride değerlendirilebilir. Rawls bir yandan liberalizmi makul çoğulculuğa adapte etmek istediğini söylemekte, diğer yandan ise makul dünya görüşlerinin liberal değerlere bağlı olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yerine makul çoğulculuğu daha geniş şekilde tanımlayabilirdi. Ve bu şekilde tanımlarsa liberalizm teorisi çoğulculuğa daha açık olabilirdi.

Diğer taraftan, Rawls'un modern dünyada herkesin tek bir görüşü benimsemesinin ancak devletin gücünün baskıcı şekilde kullanılmasıyla mümkün olacağını söylemesi ve bunu kabul edilemez bulması da tolerasyon liberalizmlerini destekleyecek bir tez olarak okunabilir. Şöyle ki bu argüman liberal olmayanlar için de kullanılabilir. Liberal olmayanları zorla liberal değerleri benimsetmek de devlet baskısını gerektirmektedir. Elbette Rawls kitabında bu argümanı bu şekilde yorumlamamaktadır ve liberal olmayanlara karşı tedbir alınması gerektiğini söylemektedir ama bu argümanın liberal olmayanlar bağlamında tartışılmaması için bir sebep yoktur. Liberal olmayanların küçük bir azınlık olduğu bir dünyada liberal devletin politikalarının maliyetleri fazla olmayabilir ama bu oran arttığı ölçüde devletin baskıcı gücüyle liberal olmayan grupların karşı karşıya gelmesi siyasal istikrarsızlıklara, çatışmalara sebep olabilir. Böyle bir durumun liberalizm açısından arzulanır olduğu tartışmalıdır. Kymlicka'nın yukarıdaki akıl yürütmesinde de böyle bir kaygı yatmaktadır. Bu anlamda Rawls'un modern dünyada herkesin tek bir görüşü benimsemesinin ancak devlet baskısıyla mümkün olacağına ilişkin tezi ile tolerasyon liberalizmlerinin barışçıl bir arada yaşamayı öne çıkarması arasında bir yakınlık vardır.

Genel olarak Rawls'un siyasi liberalizm teorisini tolerasyon liberalizmlerine yakınlaştıran en önemli husus onun teorisinin kendisinin belirttiği gibi liberalizmi tartışmalı bir felsefi zeminde benimsenen bir görüş olmaktan kurtarma çabasıdır. Burada yalnız Rawls liberalizmi demokratik toplumların siyasi kültüründe bulunan fikirlerden yola çıkarak tanımlayınca bu sorunun çözüleceğini düşünmektedir. Oysa ki liberalizmin meşruiyetine ilişkin tartışma sadece kapsayıcı liberalizmin tezlerine ilişkin bir tartışmadan ibaret değildir. Rawls'un demokratik toplumların siyasi kültüründe bulunan fikirlerden yola çıkarak geliştirdiğini söylediği teoride de liberal olmayan insanların itiraz edeceği hususlar bulunmaktadır. Örnek olarak siyasi liberalizm de dini özel alana hapsetmekte ve dindar insanlardan kamusal alanda liberal devletin prensiplerini kabul etmelerini istemektedir. Dünya genelinde dini referans alarak siyaset yapan birçok grubun var olduğu göz önüne alındığın-

da, bu tarz bir beklentinin de birçok dindar insan tarafından çok kısıtlayıcı olarak görülebileceği söylenebilir.

Bu anlamda amaç liberalizmi sekteryen olmaktan kurtarmak ve geniş bir toplum kesiminin onayını alabilecek bir liberalizm yorumu geliştirmek ise, evrensel olarak sunulan liberal değerleri mümkün olduğunca aza indirgeyerek oluşturulan bir teorinin daha fazla kişi tarafından kabul görme şansı olacağı söylenebilir. Tolerasyonu savunan liberal düşünürlerin teorileri de özünde böyle bir amaca yönelik olarak geliştirilmiştir. Ya da başka bir deyişle, tolerasyon liberallerinin, liberal devletin amaçlarını asgari müşterekler üzerinden tanımlamaya çalışarak, Rawls'un sekteryen olmayan bir liberalizm teorisi geliştirme amacını daha iyi şekilde gerçekleştirdikleri söylenebilir. Burada elbette tolerasyon liberalizmlerinin liberal olmayanlar tarafından itirazsız kabul edileceği söylenmemektedir. Burada ileri sürülen tez, tolerasyon liberalizmlerinin Rawls'un siyasi liberalizmine kıyasla liberal olmayanlar tarafından kabul edilmesinin daha muhtemel olduğudur.

SONUÇ

Liberal siyaset teorisinin çoğulculuk karşısındaki tavırlarını inceleyen bu bölüm, hangi temel kavramın öne çıkarıldığını kriter olarak ele alıp farklı liberalizm yorumlarını belirli önde gelen düşünürler üzerinden açıklamıştır. Bu iki farklı liberalizm yorumu, farklı kaygılara hitap etmekte ve farklı prensipleri maksimize etmektedir. Bu yorum farklılaşmasının özünde liberalizmin temel olarak otonom bireyin çıkarları ve ihtiyaçlarını mı yoksa dünyadaki çeşitliliği korumayı mı amaçladığı sorusu yatmaktadır. Galston'un yerinde tespitiyle bu iki prensip birbirleriyle çatışmakta ve farklı politikaların uygulanmasını gerektirmektedir.

Otonomi liberalizmi belirli liberal standartlardan taviz vermemesi açısından birçok liberal düşünür için çekici bir yorum olabilir. Tolerasyon liberalizmi ise liberalizmin Avrupa'da din savaşları sonucunda ortaya çıkan bir ideoloji olduğuna vurgu yaparak bir arada barış içerisinde yaşama fikrinin liberalizmin özü olduğunu savunmaktadır. Farklı normatif temelleri olan bu iki liberalizm yorumu arasındaki tartışma, günümüzde de devam etmektedir ve liberalizme eleştirel bakan kültürel ve dini gruplar olduğu sürece bu tartışma gündemini koruyacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi farklı normatif temelleri olmasına rağmen, Kymlicka örneğinde bu iki yorumun pratikte benzer sonuçlar üretebileceğini söylemek de mümkündür. Diğer ta-

raftan, Rawls liberalizminin yukarıda belirtilen unsurları da tolerasyon liberalizmine destek sağlayacak şekilde okunabilir.

Kültürel ve dini aidiyetlerin önemli olduğu bir dünyada, tolerans teorisyenlerinin asgari müşterekler üzerinde bir siyaset teorisi kurma çabası önemsenmelidir zira liberal değerlerin çok geniş bir şekilde tanımlanıp, evrensel normlar olarak sunulması farklı toplumlarda görülebileceği gibi kültürel çatışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermekte ve liberal devletin meşruiyetini zedelemektedir. Tolerasyon liberalizminin ortaya çıkışında da bu meşruiyet açığını giderme motivasyonu yatmaktadır. Tolerasyon liberalizmi liberal olmayanların da kaygılarını gündeme alması açısından liberal devletin meşruiyet sorununu çözme konusunda daha başarılı olabilir. Bu anlamda tolerasyon liberalizmlerinin barış içerisinde bir arada yaşamayı öne çıkarmasının bir mantığı vardır. Ya da daha spesifik olarak modus vivendi liberalizmlerinin Hobbes'a atıfta bulunarak barışı öne çıkarması, siyasal istikrarsızlıkların, çatışmaların olduğu bir dünyada ihmal edilebilecek bir yaklaşım değildir. Otonomi liberalizmi bu yaklaşımı her ne kadar standartların düşürülmesi olarak görse de, bu yaklaşımın da belirli iyileri (barış) gerçekleştirme gibi bir amaca hizmet ettiği görülebilir. Dünyanın birçok yerinde insanların din, kültür, hayat tarzı farklılaşması gibi gerekçelerle bir çatışma (bazı örneklerde şiddet de içeren) içinde olduğu bir durumda, asgari müşterekler etrafında bir siyasal düzen kurmak azımsanacak bir başarı değildir. Bu anlamda tolerasyon liberalizmleri çoğulculuğun yoğun şekilde tartışıldığı günümüzde daha dikkatli incelenmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Barry, B. (2002). *Culture and Inequality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.* Harvard University Press.

Bell, D. (2016). *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire.* Princeton University Press.

Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans.

Boettke, P. J., ve Candela, R. A. (2018). Liberal Libertarianism. *The Routledge Handbook of Libertarianism* içinde, Ed. J. Brennan, B. van der Vossen, ve D. Schmidtz, 92–107. Routledge.

Brennan, J. (2012). *Libertarianism: What Everyone Needs to Know.* Oxford University Press.

Brennan, J. (2015). *Liberteryenizm.* Liberte.

Christman, J. (2018). Autonomy in Moral and Political Philosophy. Ed. E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 4 Temmuz 2020, https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/

Dryden, J. Autonomy. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. 4 Temmuz 2020, https://www.iep.utm.edu/autonomy/

Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (2. baskı). Harvard University Press.

Freeman, S. (2001). Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View. *Philosophy ve Public Affairs*, *30*(2), 105–151.

Freeman, S. (2018). Liberal and Illiberal Libertarianism. *The Routledge Handbook of Libertarianism* içinde, Ed. J. Brennan, B. van der Vossen, ve D. Schmidtz, 108–124. Routledge.

Friedman, M. (2000). "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People." *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls içinde.* Ed. V. Davion ve C. Wolf, 16-33. Rowman ve Littlefield Publishers.

Galston, W. (2004). Liberal Pluralism: A Reply to Talisse. *Contemporary Political Theory*, *3*, 140–147.

Galston, W. (2013). Between Logic and Psychology: The Links between Value Pluralism and Liberal Theory. *The Review of Politics*, *75*(1), 97–101.

Galston, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State.* Cambridge University Press.

Galston, W. A. (1995). Two Concepts of Liberalism. *Ethics*, *105*(3), 516–534.

Galston, W. A. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice.* Cambridge University Press.

Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism.* The New Press.

Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, *25*(4), 17–29.

Horton, J. (2007). John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi, *The Political Theory of John Gray* içinde, Ed. J. Horton ve G. Newey, 43–57, Routledge.

Horton, J. (2010). Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi. *European Journal of Political Theory*, *9*(4), 431–448.

Kant, I. (2015). An Answer to the Question: "What is Enlightenment?", *Kant: Political Writings* içinde, 28. baskı, 54–60. Cambridge University Press.

Kerr, G. (2017). *The Property-Owning Democracy: Freedom and Capitalism in the Twenty-First Century.* Routledge.

Kırlı, Ö. (2015). *Liberteryenizm.* Orient.

Kukathas, C. (2007). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom.* Oxford University Press.

Kukathas, C. (2009). Ahlaki Evrenselcilik ve Kültürel Farklılık. *Liberal Düşünce*, *55*, 7–22.

Kukathas, C. (2017). Liberal Takımadalar. *Liberalizm El Kitabı* içinde, Ed. Cennet Uslu, 469–493. Liberte.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2. baskı). Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2003). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford University Press.

Larmore, C. (1990). Political Liberalism. *Political Theory*, *18*(3), 339–360.

Levinson, M. (2002). *The Demands of Liberal Education.* Oxford University Press.

Macedo, S. (1990). *Liberal Virtue: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism.* Clarendon Press.

Macedo, S. (1995). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *Ethics*, *105*(3), 468–496.
Macedo, S. (2003). *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Harvard University Press.
Mack, E. (2018). *Libertarianism*. Polity.
Mack, E., ve Gaus, G. F. (2004). Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition. *Handbook of Political Theory içinde, Ed.* G. F. Gaus ve C. Kukathas, ss. 115–130. SAGE Publications.
MacMullen, I. (2007). *Faith in Schools? Autonomy, Citizenship, and Religious Education in the Liberal State*. Princeton University Press.
March, A. F. (2006). Liberal Citizenship and the Search for an Overlapping Consensus: The Case of Muslim Minorities. *Philosophy ve Public Affairs*, *34*(4), 373–421.
March, A. F. (2007). Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus." *Ethics ve International Affairs*, *21*(4), 399–413.
March, A. F. (2011). *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. Oxford University Press.
McCabe, D. (2010). *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice*. Cambridge University Press.
Mehta, U. S. (1999). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. The University of Chicago Press.
Murad, A. H. (2011). *Can Liberalism Tolerate Islam?*, Erişim Tarihi: 5 Haziran 2020, http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/AHM-Can-Liberalism-tolerate-islam.htm
Neal, P. (1993). Vulgar Liberalism. *Political Theory*, *21*(4), 623–642.
Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell Publishing.
Okin, S. M. (1999). "Is Multiculturalism Bad for Women?," *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde, Ed. J. Cohen, M. Howard, ve M. C. Nussbaum, 7–24, Princeton University Press.
O'Neill, M., ve Williamson, T. (Eds.). (2012). *Property-Owning Democracy Rawls and Beyond*. Wiley-Blackwell.
Owen, J. J. (2015). *Making Religion Safe for Democracy: Transformation from Hobbes to Tocqueville*. Cambridge University Press.
Öztürk, A. (2013). *Liberal Adalet: Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*. Doruk.
Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press.
Pitts, J. (2005). *A Turn To Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton University Press.
Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy ve Public Affairs*, *14*(3), 223–251.
Rawls, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy ve Public Affairs*, *17*(4), 251–276.
Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Belknap Press.
Rawls, J. (2005). *Political Liberalism: Expanded Edition*, 2. baskı, Columbia University Press.
Ryan, A. (2012). *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press.
Şahin, B. (2010). *Toleration: The Liberal Virtue*. Lexington Books.
Şahin, B. (2013). Liberalizm. *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler içinde*, Ed. Ö. Çaha ve B. Şahin, 41–102. Orion.
Talisse, R. (2010). Does Value Pluralism Entail Liberalism? *Journal of Moral Philosophy*, *7*(3), 303–320.

Taner, A. (2010). *Murray Rothbard: Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri*. Liberte.

Taşgetiren, Ö. (2017). Liberal Nötrlük Mümkün mü, Gerekli mi? *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, *22*(42), 107–143.

Thomas, A. (2017). *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford University Press.

Uslu, C. (2012). Liberal Farklılık Teorisinin İki Örneği: Kymlicka ve Kukathas. *Muhafazakâr Düşünce*, *8*(32), 75–104.

Uslu, C. (2014). Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi. *Turkish Studies*, *9*(2), 1539–1556.

Uslu, C. (Ed.) (2017). *Liberalizm El Kitabı* (2.baskı). Liberte.

Waldron, J. (2004). Liberalism, Political and Comprehensive. *Handbook of Political Theory* içinde, Ed. G. F. Gaus ve C. Kukathas, 89–99. Sage Publications.

Weinstock, D. (2015). "Liberalism and Multiculturalism," *The Cambridge Companion to Liberalism içinde, Ed.* S. Wall, 305–328. Cambridge University Press.

Yayla, A. (Ed.). (2013). *Hangi Liberalizm?* Liberte.

Zakaras, A. (2013). A Liberal Pluralism: Isaiah Berlin and John Stuart Mill. *The Review of Politics*, *75*(1), 69–96.

2

Komüniteryanizm: Cemaatçi Siyaset Felsefesi

Ahmet Okumuş

Çağdaş siyaset felsefesinin çatallanan yollarını izleyenler özellikle yirminci asrın son çeyreğinde liberal düşüncenin hâkimiyetine karşı özel bir eleştiri hattının belirginleştiğini fark edeceklerdir. Zamanla komüniteryanizm başlığı altında incelenecek olan bu düşünce çizgisi, akademik siyaset felsefesinden kamusal tartışmalara doğru genişleyen bir etki doğurmuştur. Kökleri uluslararası tarih bağlamında Soğuk Savaş'ın son evrelerinde bulunan, ürünlerini iki kutuplu düzenin çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni meseleler evrenine de taşıyabilen komüniteryanizm, insan, toplum, ahlak ve siyasete dair bir dizi verimli tartışmanın önünü açmıştır. Benliğin toplumsal kaynakları, ortak (kolektif) iyi sorunu, adalet ve liyakat, toplumsal eleştirinin ahlakı ve siyaset felsefesinin görevleri, bu noktada zikredilebilecek bahislerden bazılarıdır. Bu çalışmada komüniteryan düşüncenin kat ettiği meseleler alanını araştırmaya, temsilci düşünürlerin kendi içlerinde ve başta liberalizm olmak üzere alternatif düşünce kutuplarıyla sürdürdükleri teati ve tartışmaları incelemeye çalışacağım.

GİRİŞ

Komüniteryanizmi izah etmeye dönük bir girişimin karşılaşacağı ilk güçlük, bu yaklaşımla anılan düşünürlerin hemen hiçbirinin onu üstlenmemesi ve başka bazı etiketleri tercih etmiş olmalarıdır. Charles Taylor ve Michael Sandel yurttaş hümanizmi ya da cumhuriyetçiliği, Michael Walzer sosyal

demokrasiyi kendileri için daha tanımlayıcı bulmuş, Alasdair MacIntyre ise düşünce tarihindeki daha felsefi bazı geleneklere, mesela Thomasçı Aristoculuk'a atıfla konumunu tarif etmiştir. Hemen hepsi komüniteryan nitelemesinin felsefi ve siyasi girişimlerini tutarlı biçimde yansıtmak için bir hayli yetersiz kalacağını ifade etmişlerdir. Burada, düşünce tarihinde zaman zaman karşılaştığımız, eleştirel bir konumdan yapılan bir etiketlemenin yerleşip kalıcı hale gelmesinin bir örneğini görüyoruz aslında. Sizi eleştiren muhatabınızın üzerinize kondurduğu bir tarif, sizin için kullandığı bir adlandırma, zamanla benimsenip sizin için yerleşik bir gösterene dönüşebilir. Yine de komüniteryanizm özelinde bu tür bir isimlendirmenin bütünüyle yersiz olduğunu söyleyemeyiz, zira bu düşünürlerin hepsinde liberal düşünceyi cemaatin önemini kavramada eksik kaldığı yönünde tenkit eden ortak bir tutumla karşılaşırız. Aralarındaki önemli farklara rağmen, komüniteryan düşünürler öznenin inşasından siyasi süreçlerin örgütlenmesine kadar her alanda cemaate kök salmış yapı ve esasların hesaba katılması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu itibarla, Müller'in (2016) popülizmi yorumlamak için önerdiği çerçeveyi izleyerek, komüniteryanizme sistemleştirilmiş bir doktrin olarak değil ama ayırt edilebilir bir iddialar kümesi olarak yaklaşabiliriz. Liberalizm, sosyalizm ya da muhafazakârlık gibi siyasi ideolojilerle kıyaslanabilecek bir kapsam ya da kurumsal temsil gücüne sahip olmayan fakat normatif siyaset felsefesi içinde gelişen belirgin bir düşünce çizgisinden söz ediyoruz. Öte yandan ideoloji çalışmalarında Freeden'in (1998) bir araştırma programı olarak geliştirdiği, siyasi ideolojilerin kavram yapısına odaklanan morfolojik inceleme usulü komüniteryani tahlil ederken bir ölçüde kullanışlı olabilir. Kendi içlerinde derin çeşitlilikler, alt biçimler ve başka ideolojilerle örtüşmeler sergileyebilen siyasi ideolojileri yine de ayırt edici merkezi ve çevresel kavramlarına odaklanarak belirli bir tutarlılık içinde çalışabiliriz.

KOMÜNİTERYANİZMİN MESELELERİ

Benlik ve Cemaat/Toplum

Liberal modernliğin bireyci yönelimleri başından beri eleştirel değerlendirmelerin konusu olmuştur. Eski toplumların katı hiyerarşilerini aşındırıp kişiye kendi kanaat ve vicdanı uyarınca yaşama fırsatı vadeden bireyci özgürlük, ürettiği ahlaki maliyetler itibariyle de sorgulanmıştır. Modern toplum manzaralarının erken ve keskin gözlemcilerinden Tocqueville, bireyciliği kişinin

kendisini kitleden ayırıp "ailesi ve arkadaşlarıyla bir kenara çekilmeye iten ergin ve dingin bir duygu" olarak tarif etmişti. Bireycilik bencillik değildi. Bencillik her devirde karşımıza çıkan bir ahlaki kusur, eski tabirle bir *rezilet*, ahlaki güdüleri yıpratan evrensel bir zaaftı. Bireycilik ise belirli bir tarihi süreç içinde ortaya çıkmış, bazı özel koşullar altında sökün etmiş, modern demokrasiyle yaşıt bir duyguydu. Eski toplumlar yalnızca bencilliği tanımıştı; bireycilik yeni topluma özgü idi. Esas kötülüğü bencilliğe atfeden bu mukayesede, bireycilik ilk bakışta görece olumlu, en azından zararsız bir duygu gibi görünse de Tocqueville eninde sonunda bunların aynı yere varacağını, bireyciliğin bencilliğe demir atacağını teslim ediyordu: "Bencillik her türlü erdemin tohumunu çürütür, bireycilik ise evvela sadece kamusal erdemlerin kaynağını kurutur ama uzun vadede diğer erdemlere de saldırır, onları da yok eder ve nihayetinde bencilliğin içine çekilir" (2016 [1840], 535).

Bireyciliğe karşı bu dikkatli diyebileceğimiz tutumu komüniteryan düşüncede de izleyebiliriz. Bir yönüyle bireyselleşme modernliğin en özgün kazanımlarından biri olarak onaylanır. Taylor çoğu insan için bireyciliğin "modern medeniyetin en iyi kazanımı" olduğunu kabul eder (1991, 2). Kişi artık kendi hayat yolunu kendisi çizecek, kendi iştiyakları doğrultusunda bir yön tayin edebilecek ve onu kısıtlamaya meyleden siyasi, toplumsal ya da iktisadi her türlü yapı karşısında bu imkânı bir hak olarak savunabilecektir. Dahası Taylor yalnızca bu genel bireyci yönelimin değil, onun çok daha radikal bir yorumu olan bireysel sahihlik/sahicilik (*authenticity*) arayışının bile romantik düşüncenin katkılarıyla belirginleşen değerli bir açılım olduğunu düşünür. Her insanın kendine mahsus bir (var) olma tarzı, kendine özgü bir çiçeklenme biçimi, kendi tamlığını bulma yolu olabilir. Bana özgü bir kemâl yolu benimseyebilir, bana ait bir inkişafın izini sürebilirim.

Öte yandan bireyselleşmenin bir yerlerde yanlışa saptığı da söylenebilir. Nitekim, ferdiyeti perçinlemesi, benliği zenginleştirmesi beklenen bütün bu kazanımın zamanla ben-merkezci yanılsamalara yol açtığı, cemaatçi düşüncenin temel eleştiri çizgilerinden biri olagelmiştir. Kişiyi Simmel'in tabiriyle (2009, 211) "içsel ve dışsal olarak" bağımsız kılması, kendine ait bir derinlik kazandırması umulan bireycilik, aksine yönelerek güçlü bir bireylik için dahi gereken sosyo-ahlaki kaynakları eritmeye başlamıştır. Taylor'a (1991, 55) göre bunun sebebi, bireysel özgürlük idealinin öznelcilik lehine çarpıtılmasıdır. Bireyselleşme ahlaki öznelciliğe dönüştüğünde, ferdiyeti sınayıp geliştirecek mihenk noktaları kaybedilir. Ben-merkezci tavır, bireyin

kendi sahihliğini ararken ihtiyaç duyacağı anlam rezervlerini takdir edemez, ferdiyeti toplumsal bir kazanıma dönüştürecek dayanışma duygusunu zedeler. Bu sapma neticesinde, bireyselleşme kişiliği zenginleştiren değil yoksullaştıran etkiler yaratır. Zayıf kişilikten hakiki birey çıkmaz.

Böyle ifade edildiğinde mesele sanki bir raydan çıkma süreci gibi görünüp, bir tür kendiliğindenlik izlenimi verebilir. Oysa komüniteryan düşünürlere göre bu basitçe bir sapma, kendiliğinden bir oluş değildir. Liberal düşünce, hem de en incelikli temsilcileri ile bu sapmayı teorik düzeyde desteklemiş, gerekçelendirmiştir. Liberal siyaset düşüncesini geçen asırda eşitlikçi bir istikamette ihya ettiği genel kabul gören John Rawls, bahsi geçen teorik icraatın baş sorumlusu addedilir. Etkili eseri *Bir Adalet Kuramı*'nda Rawls (1971), toplumsal yapıları düzenlerken esas alınacak adalet ilkelerini çıkarsayabilmek için, akıl yürütme sürecini hakkaniyeti zedeleyen çarpıtmalara karşı koruyacak tarafsız bir düşünme usulü geliştirir. Buna göre, toplumsal düzenlemeleri şu ya da bu tarafın özel çıkarına göre tasarlamaya neden olabilecek tüm özel veriler düşünme sürecinin dışında tutulmalıdır. Neyin nasıl dağıtılması, paylaşımın neye göre yapılması gerektiğini soran kişi en başta düşünme sürecini her türlü tarafgirliğe ve kayırmacılığa sebep olabilecek özel bilgilerden arındırmalıdır. Kişi yalnızca yaş, cinsiyet, etnik köken, toplumsal konum ve refah derecesini değil, neyin iyi neyin kötü, neyin adanmaya layık neyin karşıt olunmaya değer olduğuna dair dünya görüşünü de dışarıda tutmalıdır. Böylece bir tür "bilgisizlik perdesi" (*veil of ignorance*) örerek adaletin temel ilkelerini ahlaken doğru bir usulle çıkarsayabileceğimiz bir "esas konum" (*original position*) belirlemiş oluruz.

Adaletin bir bakıma bilgisizliğe, özel koşullara dair bilgisizliğe bağlı kılınması, insanlar arasında dengesizce dağılmış olan pazarlık gücünün etkisini kırmayı amaçlar. Ne doğal kozlarımızı, ne sosyal kozlarımızı toplumsal nimetlerin ve külfetlerin taksiminde esas alabiliriz. İnsanların yaşama başladığı koşullar eşit değildir. Başladığımız yer bize iyi bir eğitim, doyurucu bir gelir ve psikolojik özgüven gibi sosyal bazı ayrıcalıklar sağlayabilir. Yine, devraldığımız genetik miras ve içine doğduğumuz ilgi dolu ortam, bize hazır bazı yetenekler ve sıhhatli bir bünye bahşetmiş olabilir. Lakin bütün bu kozlar, ahlaken keyfî farklılıklar oluştururlar, zira hiçbiri hak edilmiş değildir. Kimse hak ettiği için bu nimetlere sahip olduğunu söyleyemez. Öyleyse, adil paylaşımı belirleyecek ahlaki birer veri olarak alınamazlar. Neticede sosyal imkân ve yükleri hakkaniyetle pay etmek istiyorsak, imtiyaz kaynağı olabi-

lecek verili farklara karşı bir miktar körlük iyidir –tıpkı adalete dair pek çok eski imgede görüldüğü üzere.

Rawls'un bize sunduğu çerçeve, aslında "sosyal sözleşme" doktrininin daha üst bir soyutlama düzlemine çıkarılmış ve Kant'ın "evrenselleştirme" ilkesiyle sentezlenmiş halidir. Burada "esas konum" sözleşmeci gelenekten bildiğimiz "doğa hali" kavramına, düşünme sürecinin özel bilgilerden ayıklanması da Kantgil "evrenselleştirme" ilkesine tekabül eder. Komüniteryan düşünürlerin liberalizmin bu türünü kimi zaman Kantçı ya da "deontoljik liberalizm" diye adlandırması boşuna değildir (Sandel, 1982, 1-15). Bu felsefi yaklaşıma göre, ahlaken keyfî verilerin etkisini yalıtabilmek için akıl yürütme süreci tüm tikel girdilerden arındırılmalı ve yalnızca insanlık durumunun evrensel/tümel yönleri dikkate alınmalıdır.[1] Ahlak yasası ya da bizim bağlamımızda adalet ilkeleri genel geçerlik iddialarını ancak bu zeminde ileri sürebilirler. Buradaki yol gösterici fikri, bir motto kılığına sokmak istersek şöyle söyleyebiliriz: tümeller içeri, tikeller dışarı!

Peki ama bütün bunlarda sorun olan ne? Böyle bir düşünme yolunun bizi götürebileceği adalet anlayışı mı? Cemaatçi düşünce usule mi itiraz ediyor, neticesine mi? Yoksa her ikisine mi?

Komüniteryanlar nazarında, vardığı ve önerdiği sonuçlardan bağımsız olarak Rawls'un usulü insana ve ahlaki akıl yürütmeye dair hatalı bir modellemeye dayanmaktadır. Esas konumda bilgisizlik perdesinin ardında duran varsayımsal özne, eninde sonunda belirli bir benlik ya da kişi anlayışını öne çıkarmaktadır. Rawls'un inşa ettiği usûl ne kadar tarafsız olmaya çalışırsa çalışsın bütün bu teorik tasarıma içkin özel bir ahlaki özne anlayışından kaçınamaz. Tasarıma kazınmış belirli bir kişi modeli, bütün akıl yürütme sürecinin arkasında duran temel bir öncül oluşturur. Böyle olunca, önerilen düşünme ve karar alma prosedürü herhangi bir tözcü kişi fikrinden uzak durmaya çalışsa bile belirli bir ahlaki özne modelini teşvik etmiş olacaktır. Bu demektir ki, felsefi temellendirme hiçbir zaman salt teorik bir işlem olarak kalmaz, öz-anlayışımızı etkileyen bir imge oluşturur. İşte ko-

1 Habermas'ın (1990, 196-198) özetlediği üzere Kantçı bir ahlak felsefesini ayırt eden dört esas vardır: deontolojiktir, zira eylem normları önceden verili amaçlardan değil akli ilkelerden çıkarılır; bilişselcidir (*cognitivist*) zira ahlaki normun haklılık iddiası ile teorik ifadenin hakikat iddiası arasında (bilişsel) benzerlik arar; usulcüdür (biçimsel/*formalistic*) zira ahlaken uzlaşabilmek için tözel ahlaki kabullerden hareket etmek yerine tarafsız bir düşünme usulü ya da karar prosedürü geliştirmeye çalışır; evrenselcidir, zira ahlaki ilkeler belirli bir kültürü ya da tarihsel dönemi yansıtmak yerine genel geçer olmalıdırlar.

müniteryan düşünce, öncelikle yöntemin maskelediği bu kişi imgesini mesele eder (Sandel, 1982).

Komüniteryanlara göre, burada takip edilen yönteme içkin benlik anlayışı iki hatalı önceleme içerir: a) ben toplumdan önce gelir ve b) ben amaçlarından önce gelir. Kişi sanki hem aidiyetlerinden, hem de gayelerinden önce olmuş bitmiş tam ve yetkin bir özne gibi tasavvur edilir. Bu aslında insanı "politik canlı" (*zoon politikon*, *medeniyyün bi't-tab'*) diye kedini aşan ya da kuşatan bir bütüne nispetle, yani bütüncü (holistik) bir şekilde tarif eden kadim öğretiden ayrılan modern "atomcu" insan ve toplum anlayışının bir devamıdır. Atomcu sosyal ontolojiler, toplumu taneli bir yapı olarak görürler. Bütün, tanelerin birlikteliğinden ibarettir. Bütünü oluşturan tanelere bir tür kendine-yeterlik (otarşi) atfedilir (Taylor, 1985e). Benzer şekilde, toplumsal bütün bireylerin birlikteliğinden meydana gelir. Kişi, başından itibaren bireymiş, kendine yeter bir birimmiş gibi düşünülür. Gellner bundan "modüler insan" diye bahseder. "Modüler insan, toplum tarafından önceden belirlenmemiş... örüntülerde kendisini arkadaşlarına göre tekrar tekrar düzenleyebilir...Modüler insanımız tüm diğer ilişkiler ağının üzerine eklenmeyen...basit sözleşmelere saygı duyar" (2017, 61). Aynı anlayışı devralan liberal düşünceye göre kişi için aidiyetleri ikincildir. Birey, taahhütlerini korur ya da onlardan vaz geçer, ilişkilerini tutar ya da dilediğinde bozar. Bunların hiçbiri, kişi için tam ve nihai olarak tanımlayıcı olamazlar. Birey irade ve rızasıyla bağlanır ya da ayrılır. Herhangi bir alanda kişiyi mesul tutmanın yegâne yolu rızasını almış olmaktır. Bireyin onayına sunulmamış hiçbir ilişki o birey üzerinde bağlayıcı değildir ve bir sorumluluk oluşturmaz. Burada kişi olmak, seçen bir özne olmaktır. İlişkilerini, etkileşim biçimlerini, mesuliyetlerini kendisi seçen bireydir bu. Bilindiği gibi sözleşmeci gelenek bunu politik toplumun oluşumu konusunda da temel alır. Toplum sözleşmeye dayalı bir kurgudur. Kişi-toplum ilişkisi esasen araçsal bir ilişkidir. Peki ama bireyi daha en başında tamamlanmış sayan, rıza, irade ve seçimi bağlanmanın ilkesi olarak koyan bu tavrın yaşamın her alanında geçerli olabileceğini söyleyebilir miyiz? Seçmediğim sorumluluklar devretmez mi hayat bana?

Komüniteryan düşünürler, liberalizmin kişi anlayışını çarpıcı bazı tasvirlerle eleştirmek istemişlerdir. Sandel ondan "yüksüz ben" (*unencumbered self*), Taylor "tamponlanmış ben" (*buffered self*) ya da "bağlantısız fail" (*disengaged agent*) diye söz eder. Bu kişi, dünya ile münasebetlerini egemen bir konumdan tasarlayabileceğini hesap eder. Elbette yaşamın olumsallığı

karşısında tam bir hâkimiyet iddia edemez. Engellere rastlar, hayatın bildik arızalarıyla muhatap olur. Yine de kendisini diğer insanlar ve dünyanın değişik veçheleriyle yüz yüze gelen müstakil bir bilinç adacığı gibi tahayyül eder. Münasebetlerini, bağlantılarını, kendisi için derinlemesine kurucu ilişkiler olarak görmekten uzaktır. Hem insani ilişkilerini, hem fikri-hissi bağlanma biçimlerini iradi olarak yeniden ve yeniden tanzim edebilir. Sonuçta birey asıl, aidiyet türevdir.

İlişkilerinden soyutlanabilir bu benlik anlayışı, komüniteryan dikkatlerle bakanlar için tecrübemizin bir hayli eksik ve yanlış bir yorumudur (Sandel, 1982, 59-65, 148-151). Etkileşimlerimiz, niceliksel bir yığın değildir, biriktikçe bizde niteliksel dönüşümler oluşturan tecrübelerdir. İnsan bir mozaik gibi düşünülemez. Kişi, deneyim parçacıklarını birbirine yapıştırarak değil, o deneyimler tarafından dönüştürülerek şahsiyetini bulur. Dikkat edilirse vurgu sürekli kişiye dışsal bağlantılar yerine, benliği içeriden kuran rabıtalara kaydırılır. Bir toplum ya da cemaate mensubiyetimiz, bir takım harici bağlantılardan ibaret değildir; içe işleyen rabıtalarla toplumun bir parçası oluruz. Aidiyetlerimiz, duyarlılığımıza sinen etkiler üretirler. Doğru ve yanlışa, iyi ve kötüye dair idrakimiz, insani yetkinleşme için emsal bildiklerimiz, ahlaki kayıp ve gerilemeye ilişkin ölçütlerimiz şu ya da bu mensubiyet ağı içinde edindiğimiz duyarlılıklar sayesinde tebarüz eder. Toplum bir montaj değildir; çok boyutlu ilişkilerden örülü, yerleşik pratiklere yaslanan bir müşterek kimlik katmanı oluşturur. Basitçe araçsal değil, kurucu ilişkilerdir bunlar. Benlik özneler-arası bir teşekküldür. Her bende bir, hatta birkaç biz yaşar.

Benlik ve İyi

Benliğin bu topluma önsel tanımı kadar, amaçlarına önsel tanımı da komüniteryanizm açısından kabul edilemez bulunur. Liberal düşünce kişiyi gayelerine temas etmeksizin konu edebileceğimizi iddia eder. Rawls (1971, 560) bunu açıkça beyan ederek, ben, onaylayıp benimsediği amaçlardan önce gelir, zira baskın bir amaç bile sayısız seçenek arasından yine bu ben tarafından seçilmek durumundadır der. Sandel'e (2005b) göre bu demektir ki, olduğum kişiyle sahip olduğum değerler arasında daima bir ayrım koyabilirim. Kim olduğum ile hangi değerlere sahip olduğum ayrıştırılabilir şeylerdir. Kişi olmanın tanımlayıcı yönü, neyin seçildiği değil, seçme melekesinin kendisidir. Seçme yetimdir beni bir kişi yapan, neyi seçtiğim değil. Kişiler farklı iyi hayat tasavvurlarını benimser, farklı amaçların peşine düşebilirler

ama her durumda aynı seçme yetisine istinat ederler. İyi anlayışları, amaç ve değerler çeşitlidir ama seçme melekemiz evrenseldir. Adil bir toplumu tasarlarken esas alınması gereken insanın bu evrensel yönüdür.

Öte yandan, komüniteryan yaklaşıma göre ferdiyetin bu tür bir öncelikle tarif edilmesi hayatımızın pek çok alanında, pek çok tecrübe düzeyini ıskalayan, geçerlilik alanı gayet sınırlı bir ben-imgesi çizer. Yaşam miras demektir (MacIntyre, 1981, 204-5). Yapıp etmelerimizin çoğunu, iyi ya da kötü tevarüs ettiğimiz zımni kabullere dayanarak, çok da gerekçelendirmeden sürdürürüz. Daimi farkındalık, düşünümsel tutum alışlar, yaşantımızı tasvir etmek için bir hayli iyimser nitelemeler olurdu. Rutin ve bilinçdışı edimler (ya da sosyal teorideki ifadesiyle *habitus*) eylem ufkumuzda çok geniş bir yer tutarlar. Yönelimlerimizin ancak az bir kısmını ve nadiren tam bir düşünümsel gerekçelendirmeye tabi tutarız. Aşina hallerle hallenmek en güçlü eğilimimiz olur. Öyleyse, amaçlarından yalıtık, nihai gayelerini egemen bir konumdan kendi seçen özne düşüncesi somut etkinliklerimiz tarafından doğrulanmayacaktır (Taylor, 1985a).

Kişinin amaç ve bağlantılarını gözden geçiremeyeceği, değiştirip yeniden düzenleyemeyeceği anlamına gelmez bunlar. Aksini söylemek, kişiyi verili olanın tiranlığına terk etmek olurdu. Kurulu düzeni, aktarılmış olanı, tortulaşmış yargıları şuur ve iradesiyle sorgulayabileceğini inkâr etmek olurdu. Elbette gayelerimizi mesele edebilir, onlara bir düşünce nesnesi olarak yaklaşabiliriz. Belirli bir mesafe tutup amaçlarımızı yeniden değerlendirmeye çalışabiliriz. Özeleştirinin, iç muhasebenin en tabî yoludur bu. Hatta öyle eşiklere varabiliriz ki, varoluş biçimimizi ciddi ölçüde dönüştürecek adımlar atmak isteriz. Masalımızı yeniden okuyabilir, yeniden yazabiliriz. Bütün bunlara rağmen, öznelliğimizin sıfır noktasına inemeyiz. Böyle bir bene doğrudan erişimim olmadığı gibi, kişiliğimi böyle bir benliğe doğru seyreltmem de bana bireylik ya da özgürlük kazandırmayacaktır. Benliğimiz iyi hayata dair açık ya da zımni belirli kabuller ile şekillenmiş, hayatımız az çok bir istikamet kazanmıştır. Esaslı bir yön değişikliğine girdiğimizde sıfır noktasından başlamayız, bulunduğumuz yerden başlarız (Taylor, 1997a). Öz-dönüşüm dediğimiz zorlu istihale süreci boşluktan bir yere doğru değil, bir yerden başka bir yere doğru seyreder hep. Yaşam kılavuzumuz olan bir iyiyi başka bir iyi adına gerçekten terk etmek ya da amaçlarımız arasında mertebesini indirmek kolay olmaz. Eflatun'un *periagoge*'sini andıran, kişinin tüm varlığıyla dönmesi, tüm ruhuyla gerçek bir yön değişikliği yapması

gibi bir anlama gelen çetin bir süreçtir ki, yine Eflatun bundan bir tür ölüm gibi bahseder. Bir iyiye bağlı hayatımız adeta sona ererken, başka bir iyi etrafında yeni bir hayata başlarız. Bunun en tanıdık biçimi kişinin dünya görüşünde meydana gelen değişimler yahut da hidayet deneyimleridir ki bugün bile gündelik dilde bu tür bir tecrübe yaşamış kişiler için "dönüş yapmış" dendiği olur.

Amaçlara dair bu ihtilafın ardındaki daha derin mesele, ahlaki-siyasi muhakemenin merkezi ya da birincil kavramı üzerine süregelen bir tartışmadan kaynaklanır. Ahlakiyatın en üst düzenleyici kavramı nedir? Ahlaki değerlendirmelerimizin çevresinde döndüğü eksen, başladığı ve bittiği nokta, hangi kavramda bulunur? İyi mi, hak mı? Hangisi önce gelir? Bunlar arasında bir sıradüzeni gözetebilir miyiz? Önce hak, sonra iyi diyebilir miyiz? Ya da tersini? Neyi aradığımız/amaçladığımız (iyi, değer, teleoloji) ile neye riayet ettiğimiz/uyduğumuz/neyi sınır bildiğimiz (hak, kural/norm, deontoloji) arasında ne tür bir rabıta kurulabilir?

Hayrın ya da hakkın önceliğine dair bu tartışmanın evveliyatı ilk asırlara kadar geri gider. J. S. Mill'in (1863, 1) dediği üzere "genç Sokrat'ın ihtiyar Protagoras'ı dinlediği" zamanlardan beri en yüksek iyinin ne olduğu ya da iyinin en üstün formunun ne olduğu soruşturula gelmiştir. İyi nedir, iyiliğin kaynağı neresidir, ahlakın (genelde pratik aklın/ameli hikmetin) esas soruları olmuştur. Ama hemen Mill'in bu değerlendirmesinde bile iyinin mahiyetine dair bu kadim araştırma hakkında eleştirel bir tutumun izlerini yakalayabiliriz. Nitekim devamında Mill, asırlarca en seçkin dimağları meşgul eden bu bahsin bizi bir uzlaşıya, ortak bir cevaba taşımadığını söyler. Gerçekten de modern ahlak ve siyaset düşüncesinde iyi üzerine tartışmayı tâlî, hatta beyhude bulan çizgilerin bir hayli etkisi olmuştur. Kant sonrası ahlak felsefesinden bahsederken Murdoch (2015, 421), "İyi ideali, içi, insanın tercihi tarafından doldurulabilmesi için tanımlanamaz ve boş bir hâlde kalır" der. "Bu püriten kökenli ve katı felsefede" merkezi kavramlar karar, tercih ve özgürlüktür. Kimi yorumlara göre iyilik ideali, belli alanlarda neredeyse tümden ilgi dışı kalmıştır. Kötülüğün sıradanlığından bahsedildiğini günümüzde çok sık duyarız ama bu tespite bakılırsa asıl sıradanlaşan, banal bulunan, iyiliktir. Geleneksel doktrinlerin aksine kötülüğü bir nakısa, bir eksik olarak değil de, bir fazla, basmakalıp olanı aşma, hatta dehanın süsü gibi gören avangart, kültür endüstrisinde ciddi bir karşılık bulmuştur. İyilik, sıkıcı bir konu olarak alıcı bulmaz, kötülük ilgi çeker (Eagleton, 2008, 282).

Çağdaş liberalizm, pratik felsefede iyiyi hak lehine ikincil bir bahis haline getiren bu modern çizgiyi miras almıştır. Ahlak felsefesi üzerine derslerinde Rawls (2000, 2) bu yol ayrımını daha ilk adımda işaretleyerek ilerler. Antik ahlak felsefesi en yüksek iyiye, hakiki mutluluğa götüren akli yolu araştırır ve erdemlerin iyi hayat içindeki asli ya da işlevsel yerini anlamaya çalışır. Modern ahlak felsefesi ise aklın doğru kullanımıyla çıkarsanabilecek ahlaki buyrukları araştırıp (deontik teslis diye bildiğimiz) hak, görev ve yükümlülükleri kurallaştırmak ister. Modern ahlak "ancak ondan sonra bu buyrukların arayıp benimsememize izin verdiği iyilere dikkatini çevirir".[2] Denebilir ki ilki *iyi* sorusuyla başlar, çeken kuvvetle, güdüleyen hedefle ilgilenir. İkincisi kuralı koyarak başlar, iten kuvvetle, durduran sınırla ilgilenir. Liberal düşünce bu çatallanmada ikinci hattı izleyerek *iyi* sorusunu bireysel tercihin özel alanına yerleştirip *hak* olana dair genelgeçer kaideleri belirlemeye yoğunlaşır. Buradaki hak kavramıyla hem haklar (özgürlükler), hem de haklı (ahlaken doğru) olan anlaşılmalıdır. Haklar ve haklılık beraberce çıkarsanır. Diğer bir anlatımla, hakka öncelik vermek, hem vazgeçilmez ve ihlal edilemez bireysel güvencelere (haklara), hem de ahlaken haklı (doğru ve adil) olana işaret eder. İyi adına haklar çiğnenemez, adil olan da hakkı gözetmektir. Ahlak ve siyaset düşüncesi de bu yoldan giderek amaçları değil hakkı ve hakları tespit etmelidir.[3]

Komüniteryan düşünce ahlak ve siyaset alanının böyle bir tertip içinde düşünülemeyeceğini ileri sürer. "İyinin egemenliği" kaçınılmazdır.[4] İyiliğin, iyi hal ve gidişin âlemde hükümran olduğu ya da olacağı kastedilmez bununla. Ahlaki öz-kavrayışımız bir iyi tarifine başvurmaksızın belirginleştirilemez demektir. Hayat bir anlam/önem boyutundan bağımsız düşünülemez (Taylor, 1985c). Bütün yapıp etmelerimiz öyle ya da böyle bir önem atfetme içerirler. Ya kendi başına önemli olduğu için ya da işlevsel olarak önemli olduğu için şunu ya da bunu yaparız. Ama her şeyin ötesinde, bizim için gerçekten önemli/anlamlı olan nedir diye sorulduğunda vereceğimiz

2 Aynı yerde Rawls bu farklılaşmanın çok derin bir yarık oluşturmadığını, basit bir terminoloji sorunu olabileceğini söylese de devamında ahlakiyatın odağına dair bu ayrımın yine de çok esaslı doktrin farklılıklarına götürebileceğini kabul eder.

3 Hak sözcüğünün ilgili literatürde karşılığı olan *right* kelimesinde de bu çift anlamlılık görülebilir. Çoğul kullanımında (*rights*) daha açık bir şekilde haklara işaret eder, tekil kullanıldığında (*right* ya da *the right*) ise doğru/haklı olana delalet eder.

4 Tabiri Iris Murdoch'un pek bilindik bir yazısının başlığından alıyoruz: "The Sovereignty of Good over Other Concepts" (İyinin Diğer Kavramlar Üzerindeki Hâkimiyeti). Bkz. Murdoch (2015, 418-441).

yanıt bizim iyi anlayışımızı açığa çıkaracaktır. En nihayet önemli bulduğumuz nedir? Kendimizi o olmadan kavrayamayacağımız, anlatamayacağımız, temsil edemeyeceğimiz en derin yönelimimiz... Gündelik hayhuy içerisinde birine bu hatırlatılsa, hangi iyi için yaşadığı sorulsa, yanıt vermekte zorlanır, belki bu suali yersiz bulur. Ancak kendisini ve öyküsünü eşeledikçe bazı düşünürlerin "nihai söz dağarcığı" dediği bir kavram/ideal kümesine ulaşabilir. Yaşamı bir ilerleme ve gerileme, ikbal ve idbar süreci olarak resmetmekten kendimizi alamayız. Doğru yönde ve gelişen, inkişaf eden bir gidiş mi bizimkisi? Bir yükseliş, kazanım, bir tür iç kudret hissediyor muyuz? Yoksa kaybettiğimizi, olmadığını, aciz kaldığımızı mı hissediyoruz? Bütün bunlar zımni ya da açık bir üst ve nihai iyi anlayışı ile yanıtlanabilirler. O iyiye yaklaşıyor muyuz yoksa uzağına mı düşüyoruz, bunu bir şekilde duyumsarız. Ayrıca bütün bu sorularda geçen ana terimler de mana ve ölçütlerini bir iyi anlayışından alırlar. Başarı nedir, kayıp nedir, ilerleme nedir, gerileme nedir ancak bir iyi (hayat) tasavvuruna atıfla açıklanabilirler. Pek muhtelif etkinliklere doğru genişleyen, belki dağılan ve türlü açmazlar karşısında bir istikamet oluşturma sorusuyla her daim sınanan hayatımız için bu üstün iyi fikri, bir tür bütünleyici odak işlevi görür (Taylor, 1985b). Yaşam dediğimiz bu seyrüseferin kimi hassas noktalarında, bir "karar kavşağına" girdiğimizde mesela (Brugger, 2009), bu iyi telakkisi istikamet tutmada dayanağımız olur. Hayat bir miktar insicam ister, bir yön duygusu içerir. Hem olan biteni yorumlayabilmek, hem bir derece tutarlı tavır alabilmek için. Bize yön veren bir nihai iyi düşüncesi bu insicamın merkezi gibidir.

Öyleyse, aidiyetlerimiz kadar amaçladıklarımızın da kimlik ve şahsiyet kurucu etkisi altında bir kişi oluruz. İyi budur deyip bağlandığımız nihai gayemiz öz-anlayışımız için kutup yıldızı olur. Kim olduğum hangi iyiye bağlandığımla belli olur. Bir iyiye doğru ya da bir iyi fikriyle yönelmişlik insani fail oluşun imkân koşullarındandır. Bir "düzenleyici ilke" (Kant) olarak yahut da bir "formel iyi fikri" (Canto-Sperber, 2014, 167) şeklinde ahlaki muhakemenin, bütünlüklü bir yaşam kavrayışının vazgeçilmezidir.[5]

5 İyi kavramı etrafında ahlak felsefesinde geniş bir literatür birikmiştir. Kısa bir değerlendirme için bkz. Williams (1976 [1972], 38-54). Daha kapsamlı ve komüniteryan bir değerlendirme için bkz. MacIntyre (2016). İyinin özne için kurucu olduğunu yalnızca komüniteryan düşünürler söylemiyor aslında. Bambaşka bir çizgide düşünen Critchley meseleyi şöyle ifade etmiş: "...[B]enliği bu iyi talebinin *kurduğu* da söylenebilir; daha doğrusu, iyi talebinin öznenin temel eklemlenme ilkesi olduğu. Benlik olduğunu düşündüğümüz şey temelde etik bir öznedir, kendi iyisiyle bağlantılı olarak kurulmuş bir benliktir, belli çekirdek değerler ve bağlanmalar etrafında

Bu noktada iyi kavramının kimi boyutlarını açmak komüniteryan düşüncede hâkim bazı yaklaşımları anlamak için faydalı olabilir.

Birincisi, iyi derken hem düzey hem kapsam olarak farklılaşan çeşitli amaç ya da yönelimlerimize işaret ederiz. Tatminkâr bir yaşamın gereği olan en temel ihtiyaçlar, yani hayatın bildik gerekleri ilk düzey amaçlarımızı oluştururlar. Bu ilk seviye hedeflerden "birincil iyiler" (*primary goods*) diye söz edildiği de olur. İnsanı az çok hoşnut edecek imkânlara sahip olmak, hayatın zaruretlerini karşılayabilmek, daha somut söylenirse mesela yeme içme barınma gibi ihtiyaçların temin edilebilmesi iyinin bu ilk seviyesidir. Fakat kavramın delalet alanı bunlarla sınırlı değildir. Bir üst düzeye çıkıldığında kapsamı genişler ve kavram farklı hatta yer yer çelişen iyi hayat anlayışlarına işaret eder. İyiden maksat, artık birinci seviye iyilere de niçinlerini verebilen kapsamlı yaşama felsefeleridir. Bunlar ilk düzey amaçlarımızın da anlamlı olmasını sağlayan varoluşsal seçeneklerimizdir. Burada renkler ve desenler bir hayli çeşitlenebilir. Çoğumuz için muhtaç olmadan onurlu bir yaşam sürmek bir başlangıç (ve belki de bitiş) olsa da daha üstün, daha ileri kazanımlara doğru hamle yapmak isteriz: sağlıklı bir bünyeyi, sportif etkinlikleri merkeze almak; sanata odaklanarak bir estet duyarlılığıyla yaşamak; derin ekolojiye bağlanıp kendini çevre sorunlarına vermek; yardım gönüllüsü olup yaşamını çaresizlere vakfetmek; dindarâne bir hayat sürüp Hakk'ın rızasını kazanmak; kendini akademiye, zihnin yaşamına feylesofça adamak; şan ve şeref vadeden kamusal (politik) bir yaşam sürmek yahut da Taocu bir kabullenişle "yapmamayı yapmak" üzere sükûnete çekilmek... Bunlar ve bunların değişen terkipleri, dini inançlar, maneviyat gelenekleri ve seküler dünya görüşlerinden süzülerek bizleri derinden derine yönlendiren iyi hayat anlayışımızı oluştururlar. İyi (hayat) tasavvurları çok ve çeşitlidir (Taylor, 1985f).

Diğer yandan, bu tasavvurlar bir seçenekler sergisinde açık seçik arz edilmiş gibi görünseler de, kişiye yön veren iyi anlayışları hiç de öyle açık ya da belirgin biçimde ayrışmış olmayabilir. Nihai iyi anlayışımızı ilk elde kolaylıkla ifade edemeyebiliriz. Bu kısmen daha önce bahsi geçen rutin ve çok da düşünümsel olmayan eyleme biçimlerimizin yapısı nedeniyledir. Bir dil

organize olan bir benlik..." Bkz. Critchley (2009, 31). İslami gelenekte de iyi ya da iyilik anlamında kullanılabilecek muhtelif terimler bulunur: *menfaat*, *maslahat*, *maruf*, *birr*, *hayr*. Mütalaa edilen konuya göre nüansları olan bu kelimeler tezat içeren kavram çiftleri de oluştururlar: *maslahat-mefsedet*, *maruf-münker*, *hayır*-şerr. *Hayr* metafizikten ahlaka en kuşatıcı, en külli olanıdır.

cemaatinin içine doğarız. İçinde sosyalleştiğimiz dil bize adeta ahlaken yapılandırılmış bir hayat resmi sunar. Olan biteni yargılarken başvurduğumuz iyi-kötü, üstün-alçak, soylu-bayağı gibi değer bildiren tezatlar, elde hazır bir referans sistemi olarak şeylere bakışımızı çerçeveler. Dil yordamıyla kurulmuş bu sembolik evren tarihsel-toplumsal olarak verilidir. Tam da bu nedenle kişi bu ahlaki dilin ardındaki daha kapsamlı iyi hayat anlayışını yekten ifade edemeyebilir. Yargılar ve değer biçerken neredeyse yarı bilinç dışı ya da kendiliğinden tepkiler verip hazır tezatlara dayanıyor olsak da, bu yargıları temellendiren varlık anlayışını, iyi düşüncesini bütünlüklü bir şekilde beyan edemeyebiliriz. Ahlaki dünya kavrayışımızın kaynak uçları bizim için dahi aşikâr olmayabilir; bir miktar saklı kalmış, müpheme kök salmış olabilir. Neyin gerçekten hayatımızın merkezinde durduğu, bizim için sahiden bir çekim gücüne sahip olduğu, bize bir atılım gücü verdiği dile öyle kolay gelmeyebilir. Sahiden neye talip olduğumuz daha çok zımni kabuller düzeyinde gizil kalmış olabilir.[6] Çoğu zaman onları açık edecek olan, o tasavvurları dile kavuşturacak olan, karşılaştığımız ahlaki meydan okumalardır (Taylor, 1989, 9). Ahlaki evetlerimizin ve retlerimizin ardındaki daha büyük resim, varoluşa dair, ucu bir iyi anlayışına kadar uzanan bütünleyici çerçeve, ancak hadiselerin sevki ile bir tavır alışa zorlandığımızda ya da meselelerin tazyiki bizi kaçınılmaz tercihlere sürüklediğinde ifadeye bürünecektir. Bir şekilde o zımni katmandan sıyrılıp berraklaştığında, iyi anlayışımız üstündeki kapalılık dağılıp ifadesini bulduğunda ise ya ciddi bir iç hesaplaşmanın, ya da daha güçlü bir özdeşleşmenin yolu açılmış demektir. Kişiliğimizi yapan donuk anlam katları canlanmış, katılaşıp tortulaşan kavrayışlar çözülmüş, akışkanlık kazanmıştır. Artık belirgin bir tarife kavuşan iyi anlayışımız ışığında öz-değerlendirmeye girişebilir, iyi ile tazelenmiş bir bağ kurabiliriz. Bir iyi tasavvuru, sağlam bir ifade ya da temsil yoluyla bilinç düzeyine çıkarıldığında bağlanmanın daha güçlü, daha teşvik edici bir nesnesi haline gelmiş olur (Taylor, 1989, 96-97, 504).

Bu son izah, iyinin öznelci bir model içinde anlaşılamayacağını da göstermektedir. Şimdiye kadar "neyi sahiden istediğimiz", "neye talip olduğumuz" gibi yer yer özne-merkezli bir anlatım kullanmamız yanıltıcı olabilir. İyiyi belirleyen öznel tercih ve seçimlerimizmiş diye düşünebiliriz. Oysa komüniteryan düşünce, öznelci olmayan bir bağlanma modelini esas alır. Bir

6 Polanyi'nin zımni bilgi üzerine söylediğini hatırlayalım: "söyleyebildiğimizden daha fazlasını bilebiliriz" ya da bilmekteyizdir. Bkz. Polanyi (2009 [1966], 4).

şey özne öyle takdir ettiği için iyi olsaydı şayet, iyi için özneyi aşan hiçbir bağımsız kıstas bulunamazdı. *Euthyphro* ikileminin beşer düzeyindeki bir yankısı gibi okunabilecek bu sorun, iyi bahsinde insan-merkezci indirgemelere karşı bir hassasiyet alanı açar. İyiye erişimim de onu bilişim de salt kendimden kalkarak gerçekleştirebileceğim şeyler değildir. Taylor'un dediği gibi "ufuklar verilidir" (1991, 39). Bu nedenle bazen bir başkasının bizi bizden daha iyi anladığına, gerçek iştiyaklarımızı kendimizden bile daha incelikli bir sezişle yakaladığına şahit oluruz. Neyin gerçekten hayrımıza olduğunu, iyi (hayat) anlayışımızla tutarlı olduğunu, dikkatli bir muhatabın, belki bir dost gözünün yardımıyla kavradığımız anlar olur. İç çelişkilerimizi saydamlaştırabilmek için yaşam öykümüzü bilen yakın bir bakışın açık yürekli telkinlerine ihtiyaç duyarız. Benlik ile amaçları arasındaki bağlantı öznelci bir ilişkinin tek yönlü işleyişine (dilerseniz solipsizmine) sıkışmış olsaydı böyle bir muhataplık imkânsız olur, kişiliğimize hariçten nüfuz edebilen bu tür dikkatlerden söz edemezdik. Benliğin özneler arası yapılanışı, iyiye erişimi de özneler arası bir tecrübe haline getirir. Amaçlarımızı (iyi anlayışımızı) özneler arası bir iletişim ortamında açıklığa kavuştururuz (Sandel, 1982, 175-183).[7]

Bütün bunlar iyi hakkında komüniteryan düşünürlerin benimsediği bir başka önemli fikrin de altyapısı olarak okunabilir. Özneden iyiye giden bir kral yolu yoksa şayet, iyi idrakimiz ancak çeşitli diyalog ağları içinde işlenebiliyorsa, bireysel iyilerden, hatta bunların toplamından da başka türde bir iyiden söz edebiliriz demektir. Gerçekten de bazı iyiler öyle bir keyfiyete sahiptirler ki, onları ancak müşterek dikkat ve girişimlerimizle temin edip koruruz. Nitelikleri nedeniyle yalnızca ortak çaba ve ihtimam sayesinde hâsıl olup, sadece müştereken tadılabilen, beraberce yaşanan bu iyiler, salt maddi nitelikli iyiler gibi birimler hâlinde saklanamaz, parçalara ayrılıp bölüştürülemezler. Belki daha çok bir iklim gibi beraberce duyumsanırlar. Müşterek iyiye en bildik örnek dostluktur. Antik devirlerden itibaren belirli bir toplum ve siyaset anlayışına da ilham kaynağı olan dostluk öyle bir kıvamdır ki tek taraflı bir tavır ya da hal olarak düşünülemez. Müştereklik dostluğa içkindir. İki birim arkadaşlığın basit toplamı olarak göremeyeceğimiz dostluk,

7 Taylor bundan bahsederken diyalojik bir benliğe sahip olduğumuzu söyler. Bir muhataplar ağı içinde yaşar, kişiliğimizi ve amaçlarımızı çevremizle yaşam boyu süren, hatta bazen bu dünyadan göçmüş sevdiklerimiz (belki bazen de nefret ettiklerimiz) ile içten içe sürdürdüğümüz diyaloglar sayesinde kavrar, gözden geçirir ve bazen yeniden ifade ederiz. Bir münzevi sanatçı/yazar bile müstakbel izleyicilerini/okuyucularını muhatap alır. İnzivaya çekilmiş bir kul ise Tanrı'ya yönelmek ister. Diyalog ve muhataplık insan için vazgeçilmezdir.

hesaba gelmez bir mütekabiliyet ister. Benzer şekilde, toplumsal güven ve dayanışma, normların diriliği, ortak yaşam kültürü (kamu kültürü), katılımcı siyaset, hatta doğal çevre gibi iyiler yalnızca şu ya da bu tarafa ait parçacıl bir kazanım olarak yaşatılamazlar. Bunlar toplumun müştereklerdir ve bunların yoğunluk ölçü ve kalitesi ancak müştereken izlenip korunabilir. Bu nedenle komüniteryan düşünürler "ortak iyi" kavramını, kimi zaman yine atomcu bireyci bir temelde sadece (hesabî) bir toplam, kimi zaman da devletçi bir temelde egemen karar (hatta hikmet-i hükümet) olarak anlaşılabilen "kamu yararı" kavramından bile ayırt etmeye özen gösterirler. Ortak iyi, faydacı ahlakın hesapçı tahlil mantığına uygun düşen kamu yararından daha fazla, daha bütüncül bir iyi türüne delalet eder.[8] Tabiri caizse, müştereklerin bireysel iyilere çözünürlüğü yoktur. Onları ferden deneyimlesek de varlıkları müşterek özenimize bağlıdır. Bir cümleyle, ortak iyi yekpare bir nimettir, unsurlara ayrılamaz.

İyi ve Tarafsızlık (*Neutrality*)

Peki ama iyiye dair bu katmanlı düşünme biçimi kendileri de gayet karmaşık olan çağımız toplumları için taşınması zor normatif yükler getirmez mi? Farkların ve farklılıkların yakın temasını yoğunlaştıran, kesişen ama ayrışan hayat tarzlarını ortak alanlarda karşılaştıran günümüz toplumları için iyi temelinde bir örgütlenme ne kadar gerçekçi olacaktır? Mesele hakikaten de bir bilgi ve eylem meselesidir. Hem epistemolojik (iyiyi, hele de ortak iyiyi, nasıl bileceğiz?), hem de pratik (farklı ve yer yer zıtlaşan iyi anlayışlarını nasıl bağdaştıracağız?) sorular açar önümüzde. Bu manzara karşısında daha ihtiyatlı bir tavır, iyi üzerine tartışmak yerine bir arada yaşamanın asgari usul ve kaideleri üzerinde anlaşmak olabilir. Liberal düşüncenin hâkim çizgileri modern koşullarda doğru yolun bu olduğunu savunur. İyi üzerine mücadele edeceğimize karşılıklı haklar ve oyunun taraf gözetmez (*neutral*) kuralları üzerinde anlaşmak en makul seçenektir. Alternatif iyi hayat anlayışlarına odaklanmak, ayrılıklara odaklanmak demektir. Bir bakıma, iyilikten maraz doğar. İyi an-

8 Elbette komüniteryan düşünürlerin kamu yararı ve benzer kavramların geçerliliğini yadsıdıkları anlamına gelmez bu. Kamu yararının belirli alanlarda açık ve gayet meşru bir karşılığı vardır. Yalnızca, nitelikçe kamu yararına indirgenemeyecek daha bütüncül (holist) bir iyi türünün de ayırt edilebileceğini göstermek isterler. Bu bağlamda Sandel ve MacIntyre daha geleneksel "ortak iyi" tabirini kullanırlarken, Taylor onun yanı sıra "sosyal iyiler" tabirini kullanır –indirgenemez biçimde sosyal nitelikli iyiler. Bkz. Sandel (2005a); MacIntyre (1998; 1999, 99-118, 129-146; 2016, 168-176); Taylor (1997b). Konu üzerine "müşterek" kavramını merkeze alan daha soldan bir değerlendirme için bkz. Dardot ve Laval (2018).

layışlarının telif edilemez çeşitliliği karşısında doğru ahlaki-politik tutum bir tür usulcülüğü (*proceduralism*) benimsemektir (Sandel, 2005b; Taylor, 1993). İşlevselci bir anlatımla, (siyasi, iktisadi, hukuki ve sair) toplumsal alt sistemleri çalıştıracak usuller, temel hak ve yükümlülükler dikkate alınarak tanımlanabilirse, bugünün karmaşık toplumlarını taşıyacak kapsayıcı bir normatif çerçeve bulunmuş demektir. Bu yaklaşıma yön veren temel sezginin, mesela "korkunun liberalizmi" diye karşılayabileceğimiz siyasi kuramda ayan beyan ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Farklı kesimlerin arasını açan ihtilaflar ve doğabilecek şiddet, merkezi bir değer etrafında buluşma talebini dizginlemelidir. Varsın iyi üzerinde anlaşmayalım, yeter ki çatışmayalım. Burada, politik tutum olarak, hayata dair hangi bakış açısının daha üstün olduğuna ilişkin belki bilinçli bir şüphecilik (ya da bilinemezcilik) tavsiye edilir, zira kötülükten sakınmak, şüpheden sakınmaya yeğdir. Neticede liberalizm "bir politik doktrindir, bir hayat felsefesi değil" (Shklar, 1989).

Diğer yandan, liberalizmin modern toplumlar için verili kabul ettiği bu koşulları tam da modern toplumsal yapılara dönük bir eleştirinin başlangıç gözlemleri olarak kullanamaz mıyız? Basit bir ortakyaşarlığın (*modus vivendi*) ötesine izin vermeyen toplumlar mıdır bunlar? Esaslı bir (ortak) iyi etrafında dayanışma üretmek ya da temel bir iyi fikrinden beslenerek en azından kişisel yaşamlarımızı bütünlemek imkânsız mı gerçekten? Komüniteryan düşüncenin bazı hatları, yer yer bir ahlak sosyolojisine dönüşerek modern toplumsal süreçlerin benliği rollere parçalayan etkilerini soruşturmuştur (MacIntyre, 2006b; 2006d). Toplumsal roller ve onlara iliştirilmiş görev ve sorumluluklar ne kadar açık tanımlanmış olurlarsa olsunlar, benliği bölen çelişkili beklentiler kişinin bütünlüklü bir ahlaki fail olmasına engeller çıkarır. Farklı norm alanlarına girişler ve çıkışlar şeklinde seyreden yaşantımız boyunca yerine göre değişen üsluplar edinmeyi, çeşitli muaşeret biçimlerine ayak uydurmayı, bazen sonuç almak için beden dilimizde bile küçük uyarlamaları gerektiren muhtelif etkinlik alanlarında bulunuruz. Aile ve akraba çevresi, iş ortamı ve mesleki ilişkiler, resmî daireler ve idari kurumlar, sokak ve gündelik karşılaşmalar, dost ve yakınlarla münasebetler... Bu zeminlerde bir sosyal acemi durumuna düşmemek için adeta çok-işlevli aşinalıklar kazanmamız beklenir. Esneklik, uyum, en büyük meziyetler haline gelir. Yaşamın bu artan oranda kompartımanlaşmış yapısı, ahlaki dil ve kavrayışın da haklar, yükümlülükler, çıkarlar, menfaatler ve erdemlere dayalı parçalanışına yansır. Bir zeminde tam bir faydacı gibi hüküm veren kişi başka bir zeminde görev etiğinin sarsılmaz ilkeciliğine başvurup daha başka alanlarda erdemlere müracaatla olan biteni

değerlendirebilir. Hatta aynı kişinin farklı rol alanlarında aynı sorun hakkında farklı tepkiler vermesine şahit olabiliriz. Aynı meselede evde bir türlü, çarşıda başka türlü, mabede girince daha başka türlü yargılarda bulunan kişiler zamanımızda çoktur. Böyleleri ebeveyn, profesyonel, müşteri ya da inanan olarak role ayarlı tutumlar alırlar. Oysa ahlaki fail olmak, işgal ettiğimiz toplumsal konumları aşan, rol parametrelerinin üstünde, bir miktar istikrar ve sürekliliği olan bazı şahsiyet özelliklerine sahip olmak demektir. Ahlaken takdir ya da tenkit edilirken yalnızca belirli bir rolün gereklerini yerine getirip getirmediğimize değil, şahsiyet bütünlüğümüzü o konumda ne derece koruduğumuza, hatta o role karakterimizden neler kattığımıza da bakılır. İnsani yetkinleşme, rolde yetkinleşmeden fazlasıdır. Ahlaki yetkinleşmem adına iyi olan şu ya da bu rolde iyi olmamdan ibaret olmasa gerektir. Aksi takdirde, MacIntyre'ın dediği gibi ahlaki fail olmayı sahne oyunculuğuyla karıştırmış ya da bütün bir ahlakın bizde meşhur bir anlatımla "gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım" düsturunda özetlenebileceği zehabına kapılmış oluruz. Mükellef bir insan olmak demek, alan bağımlı işlevlere indirgenemeyecek bir şahsiyet bütünlüğüne malik olmak demektir ve rol beklentilerini, kalıp yargıları, yerleşik kıstasları gerektiğinde sorgulayabilmek de bunun bir parçasıdır. Özellikle çetrefil vakalar karşısında, alışıldık ölçütlerin yol gösterici olamadığı karmaşık süreçlerde, muarız bakış açıları arasında hakemlik gerektiğinde ihtiyaç duyduğumuz ahlaki feraseti ancak böyle bir bütünlük sayesinde sergileyebiliriz. Bu bütünlüğü tanıyıp besleyen bir ilişkiler ağı içerisinde ahlaki benliğimizin, ahlaki yargı yetimizin kuvvet bulduğunu hissederken, bizi değişik işlev alanlarına doğru savuran bağlarla çevrelenmişsek, bir ahlaki iktidarsızlık hisseder, tutarlılığımızın sürekli yıprandığını duyumsarız. İçinde yaşadığımız toplumsal yapıların artan esneklik ve uyum talebiyle, ahlaki yetkinleşmenin tutarlılık boyutu arasında yükselen gerilim bu bağlamda değerlendirilebilir. Modern toplum düzeninin çok parçalı yapısı, temel bir iyi fikri etrafında tutarlı bir ahlaki istikamet tutmayı zora sokan etkiler üretir ve bunları yalnızca haklar ve tarafsız usuller ekseninde yatıştırmak ya da bağdaştırmak güçtür.[9]

9 Çoğulcu bir iyi anlayışına uygun şekilde komüniteryan düşünürler ahlakiyatın tek bir ilke etrafında yorumlanmasına, tek ilkeli bir alan olarak tanımlanmasına da itiraz ederler (Taylor, 2011). Ahlaki tecrübenin zenginliğini, çeşitliliğini böyle (tekçi) bir etik temsil edemez. Hem görev etiği (deontoloji) hem yararcılık (*utilitarianism*) bu tür bir tek esaslı anlayışı yerleştirmeye meylederler. Oysa ahlaki muhakemede erdem, fayda, hak ya da yükümlülük kavramlarından her biri yerine göre bir öncelik ya da ağırlık kazanabilir. Bunlardan tek birini tüm diğerlerini tüketip kendinde eritecek ya da gereksiz kılacak bir esas ilke haline getiremeyiz.

Bir kere haklar ne kadar vazgeçilmez olurlarsa olsunlar, sınır ve ölçüleri hiçbir koşulda yeniden çizilemez diyemeyiz. Kamu sağlığı gerektirdiğinde, mesela pandemi koşullarında, bazı tercihlerimiz kısıtlanabilir. Daha genel ve basit bir örnek olarak, araç kullanırken kemer takma zorunluluğunu hemen hiçbirimiz özgürlüğümüzün ihlali olarak görmeyiz. Burada bir iyi bir başka iyi ile dengelenmiştir: sağlık ve özgürlük. Bu tür dengelemeler, her zaman öyle kolay olmaz zira bu iş mutlak kıstaslar bulmaktan çok basiretli yargılarda bulunma işidir. Verili koşullarda mümkün en dengeli, en toparlayıcı uygulamada karar kılmak gerekir. Teamüllerin ve emsal uygulamaların da yardımıyla zamanla bir pratik yaygınlaşır. Daha önemlisi ise hak sahibi birey ülküsünün bile belirli bir tarihi gelişim sürecinde belirginleşip kendine özgü bir iyi hayat anlayışının merkez imgesi haline gelmiş olmasıdır. Yaşanmaya değer bir hayat, haysiyetli bir var oluş için kişi, hürriyetinden emin olmalıdır. Sahiden olmak istediği kişi olabilmeli, kendi sahih kimliğini arayabilmeli, bu yolda dilediği yaşam tecrübelerine girişebilmelidir. Modern edebiyat içinde bu figürün değişik devir ve bağlamlara ait serüvenlerini epik ya da trajik içeriklerle anlatan eserler ciddi bir yekûn oluşturur. O hâlde hak sahibi özgür birey ideali de başlı başına bir iyi hayat resmi sunar bize. Hakları esas almak bizi iyiye atıf yapmaktan muaf kılmaz. İyi fikri, zımni bırakılsa da ahlakiyatın üst belirleyeni olarak kalır.

Çağdaş düşüncenin kimi etkili çizgilerinde 'hak' daima evrensele işaret ederken 'iyi' ısrarla tikelin alanı olarak kodlanır. Bir yanda evrensel insan haklarından, diğer yanda şu ya da bu kişi veya toplumun iyi hayat anlayışından söz edilir. Bu tezat uyarınca haklar âlemşümul, iyiler ise mahalli, itibari, izafidir. Haklar herkes içindir, iyiler ise birilerine ait, bir yere göredir. Bu şekilde iyi de diğer ampirik belirlenimler gibi düşünülmüş olur. Mesela Kantgil ahlak açısından, eylemimin ilkesini veren herhangi bir arzum ise orada ahlaki bir edimden söz etmem doğru olmaz. O eylem nedensellik zincirine tabi bir fiildir ve ahlaken özerk değildir. Belirli bir iyi anlayışından kaynaklanan, belirli bir iyiye yönelen tercih ve fiillerimiz de aynı şekilde belirlenim içerirler ve evrenselin katında yer alamazlar. İyi anlayışları, bir kültür, bir dünya görüşü, bir yaşam çerçevesinin izlerini taşırlar, tikele çakılıdırlar. Böyle bakılınca farklı dünya görüşlerine mensup insan ve grupların yaşadığı karmaşık ve çoğulcu bir toplumda genelgeçer hakları esas alan bir usulcülük en akıllıca seçenek haline gelir. Oysa ne iyi basitçe tikel, ne de hak anlayışlarımız tamamen evrenseldir.

Komüniteryanlara göre, iyilerin çokluğu ve çeşitliliği onlardan vazgeçebileceğimiz anlamına gelmediği gibi kişiler ve toplumlar da iyiye dair belirli ortak kabullerden azade kalamazlar. İlk bakışta evrensel ve tarafsız görünen ilkelerin, kökleri tarihi-felsefi olarak gerilere giden belirli bir iyi tasavvurunun evrilmiş ürünleri olduğunu teşhis edebiliriz. Mesela bireysel hakları benimseyip yücelten modern fikriyatın temelinde gündelik yaşamı ve ona bağlı sıradan ilgileri önemseyen yeni bir iyi kavrayışını bulmak mümkündür.[10] Evvelce temaşa hayatı (*vita contemplativa*), etkin yurttaş hayatı (*vita activa*) ya da manastır hayatı gibi belirli bazı etkinliklere adanmış yaşam biçimleri ahlaken daha üstün, manevi olarak daha ulvi, niteliksel olarak daha soylu addedilirken, zamanla bu tür yücelikler içermeyen yalın hayat pratikleri de evetlenmiş, bir nevi itibar kazanmıştır. Bu uzun dönemli zihniyet dönüşümünün bir ucunda, ruhban sınıfını ve ona mahsus meşguliyetlerin değerini sorgulayarak sıradan insanın yaşam etkinliklerinin de takdise layık olduğunu savunan Protestan reformu bulunur. Aynı eğilim, soylu etkinlikler fikrini başlı başına seçkinci bir kılıf diye reddedip tüm geleneksel hiyerarşileri sorgulayan Aydınlanma eleştirisinde daha genel bir öğretiye dönüşmüştür. Çalışma, kazanma, üretme, emek, neşe, evlilik gibi bildik insan ilgi ve ihtiyaçlarını daha düşük, daha bayağı saymak kabul edilemez. Bunlar, ne yazık ki kaçamadığımız zaruretler değil, her biri kendi başlarına anlam odağı olabilecek, hayatımıza ahlaki bir ağırlık katabilecek ilgi merkezleridir artık. Bu yeni ahlaki derecelendirmeye göre yalın hayat, iyileştirmeye, zenginleştirmeye, çoğaltmaya değer. Buna binaen, mutlak bir etkinlikler ya da gayeler hiyerarşisi de gösterilemiyorsa, kişinin kendi yaşam yolunu hür iradesiyle seçme imkânı eşit haklar temelinde teminat altına alınmalıdır. Hak sahibi olmayı modern bazı doktrinlerin etkisiyle insanın doğal ve doğuştan bir vasfı gibi görmeye yatkın olsak da herhangi bir şeye/etkinliğe dönük hak tanımı, daima belli bir iyi hayat idraki bağlamında o şeye/etkinliğe biçilen değere işaret eder. Sonuçta hak kavramı etrafında zenginleşen söylemler, esasen iyi hayat telakkilerinde yaşanan bu çok kapsamlı değişimin ürünleridirler.

Aynı şekilde, usul ve prosedürler tüm siyasi toplumsal düzenler için kaçınılmaz olsalar da bu, karar, kurum ve münasebetlerin iyi anlayışlarından yalıtılabileceği anlamına gelmez. Bu tür bir yansızlık (*neutrality*) ilkesini en titiz biçimde işleyen Rawls'un adalet kuramında bile iyiye dair sorudan en

10 Taylor bunu sıradan yaşamın olumlanması (*affirmation of ordinary life*) başlığı altında inceler. Bkz. Taylor (1989, 211-302).

nihayet kaçamadığı bir döngüsellik tespit etmek zor değildir.[11] Rawls kişilerin doğal yeteneklerini toplumun ortak serveti (*common assets*) olarak görmelerini adaletin gereği saydığında bu tür bir etik taban ihtiyacı iyice kendini duyurur. Doğal kabiliyetlerimizi müşterek varlığımız sayalım çağrısı, cemaatçi türden bir çağrı olabilir ancak (Sandel, 1982, 147-154).[12] Ayrıca bu tür bir kabul başka bir metafizik, bir teoloji içinde mümkün olabilir belki ama Rawls'un felsefi usulünde bu tür tutamaklar ya yoktur ya da yeterince açık kılınmamıştır. Esas alınan benlik modeli, güçlü bir ortak iyi fikriyle de desteklenmeyince, kişiyi bu tür yüklemelerden mesul tutma imkânı tanımaz. Bireyin kendi yeteneklerini toplumun ortak kasasına yazmasını istemek için ilave çerçeveler, daha güçlü bir biz-idraki gerekmez mi?

Nitekim kimi liberaller bunu teslim etmiş, iyi sorusuna dönük tarafsızlık ilkesinin yalnızca siyasi toplumsal kararları temellendirip meşrulaştırırken geçerli olabileceğini, etkileri ya da sonuçları itibariyle liberal siyasetin tarafsız olamayacağını kabul etmişlerdir. Liberalizm de tüm diğer ideoloji ve dünya görüşleri gibi tarafsız olmayan etkiler oluşturup, belirli bir ülkü lehine sonuçlar üretir. Girdiler kısmında tarafsız olsa da, çıktılar kısmında taraflı bir işleyişe sahiptir.[13]

---

11 Ricoeur, salt prosedürel bir kuram olarak sunulsa da Rawls'un adalet kuramının iyiye dair bazı ön kabullerden hareket ettiğini söyler. Bkz. Ricoeur (2000, 36-57). Öte yandan, malum olduğu üzere Rawls (1993) siyasi liberalizm görüşünü geliştirirken bahsi geçen döngüsel başlangıçları daha güçlü ve açıkça benimsemiştir. Rawls'un bu ikinci tavrını çağdaş siyaset felsefesinin önemli başka isimlerini de etkileyen daha genel bir hermenötik duyarlılığın parçası olarak değerlendiren ilginç bir çalışma için bkz. Warnke (1993). Hakkın ve hayrın (iyinin) önceliğine dair daha genel bahse ilişkin olarak da yine aynı yerde Ricoeur şu düşündürücü tespiti yapar: adalet, bir buyruk (*imperative*) olmazdan evvel bir arzu, bir dilektir. Bkz. s. XV. Burada buyruk/emir olarak adalet Rawls'u da kapsayacak şekilde Kantgil, deontolojik çizgiye işaret eder. Ricoeur'nün değerlendirmesini yorumlayarak diyebiliriz ki adalet öncelikle keşkelerimizin arasında yer alır ve oradan çıkarılıp bir buyruk, bir norm olmak üzere damıtılır.

12 Rawls'taki komüniteryanizm üzerine ilginç bir değerlendirme için ayrıca bkz. Alejandro (1993).

13 Literatürde "gerekçelendirmede tarafsızlık" (*neutrality in justification*) ile "etkilerde tarafsızlık" (*neutrality in effects*) arasındaki ayrım bunu ifade eder. Liberalizm gerekçelendirirken tarafsızdır, hususi bir dünya görüşünü esas almaz ama etkileri açısından taraflı, belirli yaşam tarzlarını gözeten sonuçlar üretir. Aslında gerekçelendirmede tarafsızlık iddiasını bile *doğrudan* referans almama şeklinde yorumlamak daha doğru olur. Yoksa gerekçelendirme sürecinin de örtük değer yargıları içerebileceğini yukarıda Rawls'un yönteminden bahsederken görmüş olduk. Diğer taraftan, Raz (1986) ve Galston (1991) gibi kimi liberaller, bu ayrımla sınırlı kalmayarak liberalizmin kendine mahsus bir iyi (hayat) anlayışına dayandığını, onu gözetip geliştirmek istediğini en başından teyit ederek teorik ve pratik önerilerini bu temelde geliştirmişlerdir.

Aslında liberalizmi sorgulayan hemen bütün akımlar bu tarafsızlık iddiasını liberalizmin kendini fikri politik tartışma ve mücadelenin üstünde imtiyazlı bir konuma yerleştirme eğilimi olarak eleştirmişlerdir. İdeolojiler, dünya görüşleri, farklı hayat ülküleri kendi seçeneklerini ortaya koyup mücadele ederken liberalizm sureta tarafsız konumuyla sahneye hâkim olsun! Böyle esas tartışmadan azade imiş gibi davranmak ya da hakemliğe soyunmak yerine, bütün dünya görüşleri ve yaşam felsefelerinin kendi özgün iyi telakkilerini açık yüreklilikle savunmaları beklenir.

Adalet, Eleştiri, Evrensellik

Yerleşik yapıların ve geleneksel pratiklerin eleştirisi, toplumsal modernleşmenin önemli bir yönü olmuştur. Eleştiriyi özellikle insan bilimlerinin başat görevi sayıp üstelenen ciddi çizgiler ortaya çıkmış, gelişen bilimler karşısında bir kimlik krizine giren felsefe için eleştiri yegâne varlık sebebi olarak önerilebilmiştir. Kimi daha radikal ekoller de, toplum ve düzen eleştirisini kısa vadede kimi olumsuz etkilerine rağmen kesin bir görev olarak benimsemiş ve "eleştirinin arıtıcı ateşi" her katılığa dokunsun istemişlerdir (Beiser, 2018: 35-40). Peki, zaman zaman som bir etik toplum imgesine yaklaşan komüniteryan düşünce toplumsal eleştiri ihtiyacını karşılayabilecek araçlara sahip mi acaba? Cemaatleşme her zaman bir miktar ötekileştirme içermez mi? Her topluluğun kenara ittikleri, görünmezliğe duyulmazlığa iteledikleri yok mudur? Hatta kimi zaman baskı, zorlama, gizli tahakküm biçimleri ya da sömürüye açık ilişkiler sezilmez mi cemaat havasında?

Komüntaryanizmin benlik, toplum ve ortak iyi arasında varsaydığı ya da kurduğu sıkı rabıtalar düşünüldüğünde bu soruların imlediği kuşkular gayet yerinde görülebilir. Mesela bir Walzer'ın (1983, 313), üyelerinin ortak anlayışlarına sadık bir yaşam sürüyorsa bir toplum adildir demesi; bir MacIntyre'ın (1990, 59-60), "esasta ihtilafın dışlandığı belirli türden bir ahlaki cemaate mensubiyet, özellikle ahlak ve ilahiyat alanında sahih manada akli bir soruşturmanın ön koşuludur" demesi; cemaatçi düşüncenin eleştirel açıklığına dair istifhamlar oluşturabilir. Gerçekten de cemaatçilik yalnızca topluma ayna tutup mevcudu anlamaya odaklanan bir tür (etnografik) yoğun betimleme (*thick description*) ameliyesinden fazlasını vaat edebiliyor mu? Komüniteryan temelde bir toplumsal eleştiri mümkün olabilir mi? Günümüzde her ne kadar eleştiri projesinin de (bir parçası olduğu Aydınlanma gibi) kendi aşırılıklarına mağlup olduğunu, hatta miadının dolduğunu ileri süren ciddi bakış açıları (Latour, 2004) oluştuysa da cemaatçiliğe dönük bu soruların bir meşruiyeti hâlâ var.

Komüniteryan düşüncede, verili bir cemaat ya da toplumun her nasılsa öylece referans alındığını söylemek doğru olmaz. İlgi, geleneksel cemaatleri yüceltmekten çok, insanın aidiyet, bağlanma ve kök salma ihtiyacına dönüktür. Ayrıca cemaat şu ya da bu sıklıkla kullanılsa da sözcüğün delaleti de cemaatçi düşünürler arasında önemli farklılıklar gösterir. Gönüllü teşekküller ve sivil toplum örgütlerine (Walzer), irili ufaklı dini, mesleki, sportif topluluk, kulüp ya da dernekler ile aile, okul ya da kooperatiflere (MacIntyre), hatta daha cumhuriyetçi bir anlayışla tüm bir yurttaş topluluğuna (Sandel, Taylor) işaret ettiği olur. Dahası, cemaat dediğimiz normatif birim, ahlaki-politik meseleleri kendiliğinden bağlayıp bitiren bir varış yeri, etik sorunsalı tüketip soğuran bir normatif kapanma noktası değildir. Doğrudur, kimi ilişkiler adaletin bile fazla çıkarcı, Hume'un tabiriyle "kıskanç" bulunacağı bir teklifsizlik üzerine kuruludurlar. Aristo'nun (*Nikomakhos'a Etik*, VIII 1155a26f) dostlar arasında adalete ihtiyaç yoktur[14] deyişini böyle anlayabilir, sahici cemaat dayanışmasının adaletin dahi yersiz kalacağı daha doyurucu bir paylaşımın kaynağı olacağını düşünebiliriz. Sevgiye dayalı münasebetlere, aşk ilişkisine ya da muhkem insani bağlara dayanan samimi birlikteliklere, esasen bir pay etme işi olan adaletin teftiş edici üslubuyla yaklaşmak yapıcı olmaz. Bazı münasebetler, adaleti yakışıksız bir tecessüs, hatta belki aşılmış bir erdem haline getirir. O hâlde cemaati böyle dostane bağların biraz daha genişçe ördüğü bir aidiyet ağı olarak düşünemez miyiz? Aidiyet varsa, adalet zaittir denebilir mi?

Küçük aidiyet birimleri, ahlaki özneleşmenin yakın bağlamını oluştururlar. Doğruyu yanlışı evvela oralarda tanır, iyiye kötüye dair ilk izlenimlerimizi oralarda ediniriz. Bu anlamıyla cemaatler erdemlerin fideliği gibidirler. Bununla birlikte, beşeri ilişkiler bir dikkat olarak adaletin her zaman ehemmiyet kazanabileceği bir açıklık yahut bir kapanımsızlık oluştururlar. Ahlaki uyumun, ortak kavrayışın yoğunlaştığı mensubiyet ağları, hakkaniyetin zedelendiği ortamlara dönüşebilirler. Cemaat bizatihi ahlak, bizatihi erdem, kendiliğinden adalet demek değildir. Nitekim Sandel cemaatçiliği çoğunlukçuluktan ayırt ederek, sırf bir topluluğun çoğunlukla benimsediği değerlere dayanıyor diye bir ilkeler kümesinin adaleti tanımlayamayacağını söyler. Müşterek değerler, elbette farklı yorumlara açıktır ve her zaman on-

14 Aristo'nun buradaki daha zengin anlatımına göre insanlar dost iseler adalete ihtiyaçları yoktur ama adil iseler dostluğa yine de ihtiyaçları olur. Diğer yandan adil kişilerin dostluğa daha yatkın olduğunu görürüz. Ayrıca dostluğun devletleri ayakta tuttuğu, yasa koyucuların da adaletten çok ona eğildikleri görülür.

ları adalete bağlayacak daha nitelikli bir yorum getirilebilir. Mevcut değerlerin yaygın anlaşılma biçimi sorgulanarak aynı değerler üzerine daha kabule şayan bir yaklaşım önerilebilir. Lakin bu durumlarda bile adalet, gücünü cemaatin ortak kabullerinden alıyor demektir. Yalnızca, o kabullerin daha tatminkâr bir izahı vardır elimizde. Oysa bir adalet anlayışını asıl sınayacağımız nokta, hizmet ettiği gayelerin ahlaki kıymetidir. İlkeleri adalet ilkeleri haline getiren, cemaatin/toplumun ilkeleri olmaları değil, cemaat/toplum nezdinde yaygınlık dereceleri değil, o ilkelerin izlediği gayelerin asli kıymetidir (Sandel, 2005d).[15] Adalet, cemaat olmanın kendisinde içkin ve hazır bir nimet değildir. Cemaatçi düşünür de cemaat mistiği değildir.

Yine de bu, cemaatçi düşünürlerin bütün tikel bağlamların üstünde evrensel bir ahlakı başlangıç noktası aldıkları manasına gelmez. Hakikaten evrensel bir ahlak ya da genel-geçer normlardan bahsedebileceğimiz alanlar önemli olsalar da sınırlıdırlar ve yaşamın sıkı örülü kültürel derinliğine nüfuz edemezler. Ahlak, her zaman zengin bir kültürel semantiğe oturur. Gündelik hayatı yapılandıran pratikler, ekseriyetle toplumsal anlamlara, bir toplumun müşterek kavrayış tarzlarına, ortak zihniyete kök salmış pratiklerdir. Kültürle yoğrulmuş bu zemin, eleştiriye engel olmadığı gibi en etkili, topluma gerçekten dokunabilecek bir eleştirinin kalkış noktası olarak da değerlendirilebilir. Walzer bunu bağlantılı ya da bağlı eleştiri (*connected criticism*) olarak adlandırır (Walzer, 1987).[16] Bağsız eleştiriden (*disconnected criticism*) farklı olarak burada eleştirel istikametimizi öncelikle bağlı olduğumuz, bir parçası olduğumuz aidiyet ağının iç normatif imkânlarında buluruz. Bu aynı zamanda toplumu kendi öz-imgesiyle yüzleştirmek, onu kendi değerleriyle tutarlılığa davet etmek demektir. Böylece kişi ya da topluluk yüce tuttuğu değerler ışığında muhasebe edilip kendi değer anlayışının hakkını ne derece verebildiğine bakılmış olur. Yahut da aynı değerlerin yeni açılım imkânları, henüz işlenmemiş kaynaklar içerip içermediği yoklanmış olur. İçkin eleştiri (*immanent criticism*) de denen bu yaklaşım, yankıları daha güçlü bir eleştirel etkileşim sağlayabilir. Eleştirimizin hedefiyle özdeşleşebiliyorsak eleştirimizin etkisi de artacaktır. Tenkidimin nesnesini aynı zamanda benden bir par-

15 Aslında bu daha çok Sandel'in Walzer'e dönük bir eleştirisidir. Böylece komüniteryan düşüncenin bazı iç farklılıklarını da göstermiş oluyor.

16 Walzer (1983) bunu adalet tartışmasına da uygular ve bir toplumda adalet (paylaşım) ilkelerinin, paylaşıma konu olan değer alanına o toplumda yüklenen anlama göre belirlenmesi gerektiğini söyler. Sağlık, eğitim, barınma ve sair tüm alanlarda paylaşım biçimi toplumun bu alanlara dair müşterek kabulleri, yani "sosyal anlamlar" esas alınarak düzenlenmelidir.

ça addedebiliyorsam o tenkit yerine daha kolay ulaşacaktır. Bağ kuramayan bir eleştiriyi içselleştirmek güçtür. Sahiplenen, içeriden, yabancılaştırmayan bir eleştirinin muhatabımızda daha büyük bir tesir oluşturduğuna hepimiz şahit olmuşuzdur.

Fakat bu yine de sadece paydaşlara seslenebilen bir eleştiri olmayacak mıdır? Kültürün mensuplarına seslenmekten öteye geçmeyen sınırlı bir değerlendirme çerçevesi olmaz mı bu? Eğer "adalet bizim eleştirmenimizdir, aynamız [yansıtıcımız] değil" (Dworkin, 1983)[17] hükmünde bir doğruluk payı varsa, kültüre içsel değerler sahiden bir eleştirel mesafe sağlayabilirler mi?

Elbette adalet kabileciliğe, bir kabile dayanışmasına indirgenemez. Kimi beşeri etkinlik seviyelerinde daha üst ama daha seyreltilmiş bir değerlendirme dilini benimseyebiliriz. Tikel bir kültürün tortularından arıtılmış, kendine özgü yoğunluğu seyreltilmiş, farklı kültür bağlamlarında geçer akçe olabilecek (minimal) bir ahlak dili kullanabiliriz. Evrenselci bir konum kaçınılmaz olarak böyle bir inceltme işlemine ihtiyaç duyar. Ahlaki referansları asgari müştereklere doğru inceltip bir ahlaki minimum bulabiliriz. Benzer şekilde tikel bir kültür ortamından genel bir değerlendirme çerçevesi de damıtabiliriz. Fiilen var olan yoğun bir ahlaktan bir kuram soyutlamak yorumlayıcı bir çabaya ihtiyaç duyar. Walzer'a (1994, 49-50) göre bu tür yorumlayıcı anlatımlar, Ezop masallarının felsefi muadili gibidirler. Yerel bir öyküden [kıssa] genel bir ilkeye [hisse] varılır.[18] Ne var ki daha üst ve evrensel sayılan bir çerçeveye sıçramak da kendi başına tartışmayı tüketmez, başka bir düzeye taşımış olur. Adalet kabileciliğe indirgenemez evet ama "kendinde adalet" diye bir mefhum da düşünülemez. Evrenselci tasarımlar da münakaşadan azade değildirler.

Cemaatçiler, eleştirel muhakemenin somut yaşam bağlamlarından hareket etmesine önem verirler. Basit bir tercih meselesi değildir elbette bu. Pratik aklın yaygın ve olağan işleyişleriyle daha uyumlu bir muhakeme usulüdür. Ahlaki-siyasi bir değerlendirme yaparken elimize külli bir kaide alıp onu tek tek özel vakalara yukarıdan uygulamayız. Yargı yetimizin çok eksik bir tasviri olurdu bu. Diğer yandan, mesele muhakeme sürecinde genel-özel silsilesini basitçe tersine çevirip özelden-genele sırasını benimsemek

17 Tekrar ifade edildiği yer için bkz. Dworkin (1985, 214, 219). Bu hükmü biraz açıp yorumlarsak şöyle sorabiliriz: sürekli aynadaki aksimize bakarak kendimize çekidüzen verebilir miyiz? Hatta bunda narsistik bir taraf yok mu?

18 Kültürel yorumlama süreciyle böyle seyrelterek ya da damıtarak varacağımız, geçerlilik kapsamı daha geniş bir konumu Walzer zayıf evrenselcilik (*thin universalism*) olarak adlandırır. Ona göre bu konum, uluslararası ilişkilerde ya da kültürler arası münasebetlerde bir yere kadar mümkün görülebilir.

de değildir. Ahlaki akıl yürütme süreci değişen genellik ve özellik ölçekleri arasında ileri-geri veya tekil, tikel ve evrensel düzeyler arasında çaprazlama ilerleyebilir.[19] Yine de muhakemeye, ahlaki değerlendirmeye konu olan vakayı anlayarak başlamak iyi bir muhakemenin imkân koşuludur. Eleştirinin bağlama duyarlık koşuludur bu. Buna binaen evvela Aristocu bir usulle yerleşik kanaatleri (*doxa*) tahkik ederek başlayabilir, eleştiriyi kanaatler arası bir iç tutarlılık ve üstünlük araştırması şeklinde geliştirebiliriz. Böylesi bir eleştirinin verili değerler manzumesiyle ve onun mümkün bütün verimlerini tahsil etme arayışıyla sınırlı olacağı açıktır. Eleştirel bakışa buna rağmen bir hayli geniş bir ufuk sunabilen bu işleyiş tarzı eninde sonunda sınırlarına dayandığında ise mevcut düzeni yerleşik kanaatler arasında bulunmayan yeni bir anlam rejimiyle topyekûn sorgulayıp aşmaktan başka bir çare kalmayabilir. Artık Eflatun gibi toplumun tüm bildik yargılarını bağımsız bir iyinin cazibesiyle okuyup tenkit etmektir yapacağımız. Bu tür bir aşkın eleştiri için usulcü (*procedural*) bir saflaştırma da gerekmeyebilir. Eleştiriye rehberlik eden, biçimsel (*formal*) bir karar yöntemi değil, yerleşik iyi anlayışlarını nakzedip aşan tözel (*substantive*) bir iyi fikridir.[20] Bahsin gelip yine bu iyi meselesinde düğümlenmesi önemli, zira çağdaş eleştirel düşüncenin açmazlarından biri bütün o eleştirel enerjinin bir iyi tasarımıyla taçlanamıyor oluşudur. Görünür görünmez iblisleri, şerrin envai çeşidini faş edip sonunda bir hayrın önerilemeyişi çağdaş eleştirinin belirgin tıkanıklığıdır.[21]

---

19 Hatta ontolojik ön kabullerini eleştirdiğimiz bir siyasi fikriyatı fiili siyaset aşamasında desteklevebiliriz. Tersine, ontolojisini benimsediğimiz bir fikriyatın kabul edilemez siyasetler ürettiğine şahit oluruz. Eleştirinin ve meşrulaştırmanın çok katlı, çok boyutlu tabiatına verilebilecek bir diğer önemli örnek de budur. Buna işaret eden bir tartışma için bkz. Taylor (1997c).

20 Yerleşik kanıların (*doxa*) incelemesiyle başladığı için Aristo usulünü kimileri *endoxic* yöntem olarak anar. Taylor aynı yaklaşım için *comprehensive* kelimesini kullanarak hem mevcut kanaatleri anlayıp kavramak (*comprehend*), hem de onları kuşatıp içine almak (içlemek) manalarını vermiş olur. *Polis*'in hâkim anlayışlarını aşkın bir iyiyi ölçüt alarak yanıltıcı görü(nü)şler diye reddeden Eflatun'un tavrını ise "revizyonist" diye niteler. İkisi de biçimsel (usulî ya da *procedural*) olmayan, tözel (*substantive*) bir etik içinden konuşsalar da Aristo mevcut iyileri ihata etmeye (*comprehensive*), Eflatun ise onları değiştirmeye (*revisionist*), bir bakıma onlara yeniden değer biçmeye yönelmiştir. Bu ayrımlar için bkz. Taylor (1993). Aristocu pratik aklın bir değerlendirmesi ve yeniden yorumlanışı için bkz. Taylor (1997a).

21 Hiçbir tasdik aramayan bir tenkit iştiyakı, doğrulama içermeyen bir yanlışlama düşkünlüğü çağdaş siyaset düşüncesi için bir meşruiyet açığı oluşturmaktadır. Eleştirel zenginlik (ya da bazen debdebenin), ilham verici, teşvik edici bir iyi insan/toplum çağrısıyla desteklenebildiğine pek sık şahit olduğumuz söylenemez. Bu durum, eleştiride banalleşme tehlikesine, daha kötüsü hınç birikimine açıktır. Alışkanlığa dönüşmüş bir eleştirinin öznesinde hınç biriktirmesi muhtemeldir. Konuya dair düşündürücü bir çalışma için bkz. Orlie (2004). Taylor (1985d) da benzer bir değerlendirmeyi Foucault üzerine malum bir yorumunda sunmuştur. Taylor'ın sıradan dil felsefesinin dışındaki felsefi geleneklere yönelmesinde de dil felsefesinin bu türünün yetersiz eleştirelliğinin etkili olduğu söylenmiştir. Bkz. Smith (2002, 18-25).

Tenkit oklarını toplumun saklı yapılarına çevirirken incelikli, fakat yeni ya da alternatif bir vaade açılırken doğurgan olamayan bir tarafı var bugün eleştirinin. Gürültülü bir gösterişle çalışmaya başlayıp kısa devre yapan bir cihaza benzer kimi zaman.[22]

Eleştirel düşüncede gözleyebileceğimiz bu nakısa az ya da çok hepimizin tecrübe ettiği gelenek kaybından kaynaklıyor olabilir mi? MacIntyre'a göre bir geleneğin içinden bakabilmek, bir geleneğe bağlanabilmek, çağın tüm katılıkları buharlaştıran çözücü kuvvetleri karşısında en fazla direnç gerektiren tutumdur. Özgürlüğümüzle zincirlenebildiğimiz çağdaş düzenekler içinde ciddiyetle ve belli bir istikrar istemiyle bir geleneği üstlenebilmek, (kültürel) bir mirasın nitelikli ve iddialı bir taşıyıcısı olmak sebat ister. "Yaratıcı yıkım" asrında nasıl olsa kaçınılmaz sona varacağı beklentisiyle sistemi hızlandırma çağrısı yapanlar kıyasıya yanıldılar.[23] Kapitalizmi kendi kendisine karşı çalıştırma stratejisi işlemedi. Aşırı hızın tetikleyeceği umulan infilak gerçekleşmedi, kapitalizm uyarlanabildiğini kanıtladı. Öyleyse bir geleneğin, kazanımları, yetkinlikleri ya da duyarlılıkları koruyucu çatısını bu çözülüşe karşı bir kalkan addedenlere neden hak vermeyelim?

Yaşayan bir gelenek asla düzgün bir yatak boyunca dingin akan bir ırmak gibi değildir. Böyle tekdüze bir gelenek anlayışını MacIntyre muhafazakârlığa, mesela Burke'a atfederek reddetmiştir (MacIntyre, 1988, 349-369; 2006a). Gelenekler, gerilimli bütünlerdir. Daima tartışma, bazen çok ciddi çekişme hatları oluştururlar. Karşılaştıkları meydan okumaları iç kavramsal yenilenme ila aşamazlarsa tükenişe sürüklenmeleri mukadderdir. Özeleştiri de, dış eleştiriye açıklık da gelenek için hayatidir. Gelenek sahibi olmak eleştiriye mani olmadığı gibi üretken bir eleştiri için inatçı bir taban, güçlü mesnetler sağlayabilir. Nitekim komüniteryanlar arasında geleneksel cemaat fikrine en yakın görülebilecek MacIntyre (2006d, 203) bile günümüzde herkesin şu ilkeyi (*maxim*) kendine rehber edinmesi gerektiğini söylemiştir: "içinde bulunduğun toplum ve kültür düzeni neyi *bilmemene* gerek

22 Eleştirel kuram ve eleştirel sosyolojiden farklı olarak ve onlarla karıştırılmaması gereken bir "eleştiri sosyolojisi" de gelişiyor artık. Eleştiri ve meşrulaştırma pratiklerinin ne kadar yaygın, gündelik ve çok boyutlu bir dağılım gösterdiğini ortaya koyan, eleştirinin eleştirisiyle de ilgilenen, zihin açıcı bir sosyolojik girişim bu. Bkz. Boltanski ve Thévenot (2006); Boland (2019).

23 Noys (2010), yetmişlerin Fransız radikal solu içerisindeki bir grup düşünürün (Deleuze, Guattari, Lyotard, Baudrillard) o dönem sergilediği eğilimi hızlandırıcılık ya da hızlanmacılık (*accelerationism*) olarak adlandırıyor.

duyuyor kendine sor!"[24] Cemaatçi düşünürler cemaat mistikleri olmadıkları gibi gelenek mistikleri de değildirler.

KOMÜNİTERYANİZME KARŞI, KOMÜNİTERYANİZMDEN YANA

Çağdaş siyaset felsefesinde kristalleşen yaklaşımların ilişkisini alternatif felsefi geleneklerin süregelen tartışması olarak da görebiliriz. Çağdaş liberal düşünce ilhamını daha çok Hobbes, Locke ve Kant'tan alıyorsa, komüniteryanizm de daha çok Aristo, Hegel ve Wittgenstein (hatta yer yer Heidegger) gibi feylesofların temel bazı önerme ve sezgilerini işleyerek ilerliyor. Kaynak fikirlerin farklı oluşu ve ayrışan politik-felsefi tavırlar üretmesi, yine de tartışma hâlindeki geleneklerin teatisine engel olmuyor. Hem kavram hem yöntem düzeyinde birbirlerinden etkilenen ve teatiyi sürdüren çizgiler bunlar.

Komüniteryanizm söz konusu olduğunda özellikle liberalizm eleştirisinde buluşan fikri yönelimlerin kavramsal alışverişe özellikle açık olduklarını görüyoruz. Frankfurt okulunun bugünkü halefleri "eleştirel teori" için cemaatçi düşünceden ciddi bazı vurguları ödünç alabileceklerini gösterdiler mesela. Soyut evrensel normlar yerine ahlaki hayatın somut ve özneler-arası bağlamına odaklanması, toplumun tüketilmemiş ahlaki potansiyellerini açığa çıkarıp işleme çabası, alabildiğine yapay ve şekilci bir işleyiş sergileyen çağdaş siyasi süreçleri katılımı teşvik eden bir aidiyet ruhuyla canlandırmak istemesi, eleştirel düşünürlerin komüniteryanizmin artılar hanesine yazdıkları gündemlerdir. Pratik akla önem vererek toplumsal eleştiri için öncelikle toplumun cari etik öz-kavrayışlarını esas alması da cemaatçi düşüncenin değerli bir yönü onlara göre (Habermas, 1993, 69-105; Benhabib, 1999, 97-121; Kelly, 1990; Rasmussen, 1990). Bütün bunlar, günümüz siyasetinin meşruiyet açıkları, demokratik rıza ararken yaşanan zorluklar, ahlaki erozyon ve normatif çatışmalar karşısında telafi edici, belki bir miktar iyileştirici etkiler sağlayabilirler. Nitekim Honneth'e (2018, 57) göre, normatif siyaset felsefesiyle toplumsal süreçlerin, felsefi teoriyle politik pratiğin yeniden

24 Vurgu bana ait. Ayrıca dilimize uyarlamak için çevirirken ifadeyi bir miktar tadil ettim. Komüniteryanlar ayrıca geleneksel kaynakların eleştirel imkânlarını ortaya çıkarmak isterler. Mesela Aristocu-Thomasçı doğal hukukun nasıl düzen sarsıcı (*subversive*) olabileceğini tartışan bir deneme için bkz. MacIntyre (2006c). Ayrıca MacIntyre, "Vatanseverlik bir erdem midir?" konulu meşhur tartışmasında, vatanseverliğe benzer aidiyet bağlarının ahlaki failler olabilmemiz için vazgeçilmez olduklarını söyler ama rasyonel eleştiriyi kabul etmeyen bağlılık biçimleri ürettiklerine dair liberal eleştiriye de açık olduklarını kabul eder. Buna mukabil, liberal ahlakiliğin bu tür aidiyetlerin yerini asla alamayacak olması gibi bir yetersizliği vardır. Neticede vatanseverlik de, liberal ahlak da kendilerine mahsus ahlaki maliyetler üretmeye müsaittirler. Bkz. MacIntyre (2003).

buluşabileceğine yakın dönemli en iyi örneklerden biri cemaatçi eleştiriler olmuştur.[25] Bununla birlikte, toplumun ilham alınmaya açık hazır bir etik cevheri varmış gibi düşünmek bir imkân olabildiği gibi bir ön kısıtlama olarak da iş görebilir. Eleştirel kuramcılar, topluma bir etik töz atfedilmesini, en baştan katı bazı ön kayıtlar koyarak ahlaki-siyasi müzakereyi sınırladığı gerekçesiyle eleştirirler. Bir kolektif öz-kavrayıştan gerçekten söz edebileceksek şayet, daha önü açık bir karşılıklı tartışma ve yorumlama sürecinde belirebilir bu ancak. Bu sebeple Habermas (1998, 239-252) cumhuriyetçi demokrasi modelini cemaatçi ön-kabullere dayanması nedeniyle eleştirirken, halkın etik bir bütünlük olarak görülmesinin getireceği kısıtlamalara işaret eder. Halk, ahlaki bir yekparelik oluşturmaz, kendini ancak çoklu belirlenimlerle gösterir ve muhtelif tezahürleri vardır.

Siyaseti böyle iletişime dayalı bir müzakere işi olarak değil de çekişme (*agonism*) ve karar (*desizyonizm*) ekseninde düşünen kuramcılar da komüniteryan düşüncenin belirli çizgilerini kendi girişimlerini besleyecek ek kaynaklar olarak değerlendirmişlerdir. Siyaset esasen karar verilemez olana karar vermekle ilgilidir ve bir hegemonya mücadelesidir diyen Mouffe (2005[1993]), bu postmodern, postmarksist politik gündeme cemaatçi düşünceden bazı koruyucu tedbirler aktarmak ister. Bir siyasi yapının çatışmayı soğurup agonizmaya çevirebilmesi için elbette bazı emniyet supaplarına ihtiyacı olur. Toplumsal kutuplaşmaları yumuşatacak fakat gerilim enerjisini ilerici siyasetler adına verimli kılacak böyle bir politik simya arayışında Mouffe kimi cemaatçi düşünürlerin "ortak iyi" fikrinde kullanışlı bir sınır ölçüsü bulabileceğimizi düşünür.[26] Demokratik düzeni çekişme siyasetine ve hegemonik müdahalelere açık tutalım derken düzenin var oluşunu tehlikeye atmamak için gerekli gibidir bu ayar.

Siyaseti karar sorunu merkezinde düşünen bir diğer kuramcı olan Honig (1993, 162-199) de cemaatçi düşüncenin kimi örneklerinde liberal özne ve siyaset(sizlik) anlayışı üzerinde yapısöküm uygularken yararlanabileceği, derinlikleri olan, özneler-arası erişime ve yargıya açık alternatif bir benlik yorumu bulabileceğini fark etmiştir. Ona göre liberalizmin tek boyutlu özne

25 Ayrıca Honneth'in tanınma kuramıyla komüniteryan düşünce arasında bir teati denemesi için bkz. Yar (2003).

26 Kimi cemaatçi düşünürler diyorum çünkü Mouffe'a göre bazıları (Walzer, Taylor) siyaseti çoğulcu seçeneklere daha açık düşünüp, ortak iyiyi daha politik bir imkân olarak yorumlarken, diğer bazıları (Sandel, MacIntyre) geleneksel cemaat formlarını çağrıştıran ve ortak iyiyi daha tözcü bir içerikle düşünmeye yatkın bir siyaset anlayışı ortaya koymuşlardır. Bkz. Mouffe (2005[1993], 19, 23-40).

anlayışına karşı mesela Sandel'in katmanlı ve bir bakıma geçirgen benlik yorumu, kurucu aidiyetler ve bunlardan doğan karmaşık tevarüs ilişkilerini daha doğru biçimde temsil eder. Bu artısına rağmen Sandel'in yaklaşımı, kimlik ve farklılık üzerine eğilirken Nietzscheci bir bakışın sezebileceği özne içi çelişki ya da ötekilik boyutlarını ihmal eder. Benliği kurucu ilişkilere açarken, tabiri caizse fazla açıklığın neden olabileceği temerküz kaybına meydan vermemek için cemaat referanslı bir özne içi denetim ve istikrar kaygısından vaz geçemez.[27] Neticede cemaatçi dikkatler, liberalizmin yalınkat anlayışlarına karşı uyarıcı fikirler sağlasalar da politik uzamı çoğulcu eyleme daha kapsamlı bir şekilde açacak radikal bir siyaset bekleyenleri tatmin etmezler.

Bunlar daha çok liberalizm eleştirisinde birleşen fikri hatlar. Öte yandan, cemaatçi tavrın sahnedeki en açık hasmı gibi görünen liberal düşünce cenahında da komüniteryanizmden istifade edenler oldu. Liberalizmin birey eksenli çoğulculuk anlayışını kültürel grup haklarına dönük taleplerle telif edip zenginleştirmeyi öneren çokkültürcü liberaller, bunun en başarılı örneğini sergilemişlerdir. Bu "kültürcü liberal" (*liberal culturalist*) yaklaşıma göre, kültürel aidiyet bağları bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmelerine imkân veren önemli anlam kaynakları sunarlar. Kendi özgün kültürüne erişimi engellenen ya da kısıtlanan fertler, kişisel gelişimleri için önemli hatta vazgeçilmez saydıkları bir kaynaktan mahrum bırakıldıklarını hissedebilirler. Gerçekten böyleyse, kültürün bireysel özerklik için bir ön gereklilik olduğunu bile söyleyebiliriz. Kültür fert için anlamlı seçenekler oluşturur, bir "tercih bağlamı" sunar. Bu yönüyle kültürel cemaat de birincil iyiler (*primary goods*) arasında sayılmalıdır (Kymlicka, 1991, 165).[28] Hem bireyin özerkliği, hem de çoğulcu toplum için kültürel grup ve cemaatler güncel bir önem kazanmıştır bu yeni çerçevede. Ayrıca etnik ya da dini içerimlere sahip bir tarihi kültüre mensubiyet, günümüzün küresel etkilere açık karmaşık toplumlarında yeni bir değer kazanabilmektedir. Bu manzara karşısında liberal siyasetin, kültürel hakları yine liberal bir düzenin çatısı altında içselleştirebileceği söylenmiştir.

---

27 Liberalizm-komüniteryanizm tartışmasının birbirlerini yeniden üreten kutuplar oluşturduğunu, özdeş birey anlayışının da özdeş cemaat anlayışının da esasında aynı özdeşlik mantığına tabi olduğunu ve farklılıkları gerçekten ciddiye almadıklarını söyleyerek "şehir" idealini normatif ölçüt olarak öneren Young'u (1990) da burada zikretmeliyiz.

28 Kymlicka (2002, 228-244), Rawls'un siyasi liberalizmini de liberalizmin komüniteryan eleştiriyi içselleştirme yollarından biri olarak değerlendirir. Ayrıca liberalizmin komüniteryan bir savunusu için bkz. Cladis (1992).

Komüniteryanizm, "karşılaştırmalı siyaset düşüncesi" için de çekici bazı konu başlıkları hazırlamıştır. Aidiyet, cemaat, kültürel sahihlik ve iyi hayat üzerine derinlikli düşünceler, Batı dışı dünyada ilgi uyandıracak meseleler oldu hep. Bu bağlamda cemaatçilik de bir bakıma kültürler arası felsefe yapmanın yordamlarından biri olmuştur. İçinde bulundukları bireyci kültürü eleştiren kimi Batılı düşünürler, toplumsal dayanışma, kolektif öz-disiplin ve ahlaki yükümlülüklerin canlı olduğunu gördükleri Batı-dışı bağlamlardan, mesela Japonya örneğinden, Konfüçyüsçü ve Taocu geleneklerden cemaatçi desenler aktarmak istediler. Bunu yaparken amaç liberal bireyciliğin eleştirisine kültürler arası bir yakıt sağlamak değildi sadece. Cemaatçi düşünceyi takviye edecek daha somut bazı örnekler bulmak istediler aynı zamanda, zira cemaat hayatının daha otantik biçimleri, hakikaten komüniteryan uygulamalar, Batı-dışı dünyalarda hayatiyetini sürdürüyordu (Borovoy, 2016; Fox, 1999; Sandel ve D'Ambrosio, 2018).[29] Sahici cemaat kalıpları arayıp bulmak, komüniteryanizmi, cemaatçi pratikler önermek yerine liberalizm eleştirisini keskinleştirmekle meşgul olan bir felsefi girişim olarak kalma tehlikesinden kurtarabilirdi.

Aslında otantik cemaat dene gelen yapıların dünyada Batı-dışı coğrafyalarda da ne kadar barınabildiği tartışmaya açıktır. Hele de Çin gibi son otuz kırk yıldır hızlı ve derin bir kapitalistleşme sürecini ciddi insani ve toplumsal bedellerle yaşamış ülkelerde sahici cemaatlerden bahsedebilmek kolay olmaz. Yine de, tarihsel olarak aynı dönemde yükselen cemaatçi eleştiri, geç gelmiş bir kapitalizmin bu bağlamlarda doğurduğu toplumsal sonuçlar karşısında, yerel bilgelik kaynakları ışığında yorumlanmaya da müsait bazı bakış açıları sunuyordu. Bütün bu etkileşime Taocu ve Konfüçyüsçü gelenekler içinden katılan düşünürler için bu aynı zamanda çağdaş siyaset felsefesinin diline ve dünyasına nüfuz etmenin yollarından biri oldu.

SONUÇ

Siyaset sahnesindeki en belirgin hasmı olan liberalizmin dahi komüniteryan düşünceden unsurlar devşirebilmesi şaşırtıcı olmamalı, zira pek çok somut politika sorunu karşısında cemaatçiler liberal muhataplarıyla örtüşebilen tutumları benimsemekten çekinmezler. Hatta bu nedenle, meseleye muhafazakâr bir zaviyeden bakan Scruton (2003, 278) komüniteryanları liberaliz-

29 Ayrıca İslami bir kültür ortamında, Mısır'dan bir örnekte, liberal-komüniteryan ayrımının sınırlarını gösteren ilginç bir çalışma için bkz. Mahmood (2003).

min daha incelikli bir türünü seslendirmekten öteye geçemedikleri yönünde eleştirmiştir. Ona göre hiçbiri, "cemaatin gerçek bedelini kabule hazır değildir: kutsallık, hoşgörüsüzlük, dışlama, hayatın anlamının itaate dayandığı hissi, ayrıca düşmana karşı teyakkuzda olmaya."[30] Belki de cemaatçilik, Walzer'ın demeye getirdiği gibi liberalizmin aşırılıklarını törpülemek için dönem dönem işe koşulacak bir tedavi reçetesi, bir telafi çaresi.[31] Her ne zaman liberal düzen aidiyet bağlarını, dayanışma ruhunu, kendini dahi tüketecek denli yıpratmaya başlarsa işte o zaman cemaatçi sezgiler uyanışa geçerler. Bununla birlikte, liberal düşüncenin hâkimiyetinin akademik dünya için daha geçerli bir tespit olduğu söylenebilir. Çağdaş siyaset felsefesinde, liberalizmin düşüncenin ana yatağı olduğu, başka seçeneklerin kendilerini çoğunlukla bu ana güzergâha eleştirel noktalardan kalkarak tarif ettikleri doğrudur. Lakin bu başat konumuna rağmen liberalizmin çalkantılı serüveni unutulmamalı. Yirminci asrın başında neredeyse kimse liberalizme şans tanımıyordu. Asrın sonunda ideolojiler mücadelesinde ayakta kalan taraf olarak nihayet kazandığını ilan ettiği zaman da liberal muzafferiyet havası uzun sürmedi. Milliyetçilik, etnik ve dini hareketler, bunların türlü karışımları, sonrasında aşırı sağ ve sonunda popülizm sahnede yerlerini almakta gecikmediler. Liberalizme karşıt hareketlerin reel siyaset ve gündelik ideoloji düzeyindeki etkileri, akademik alandaki varlıklarına kıyasla her zaman daha güçlü olmuştur. Liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki ilişkiye bir de bu açıdan bakmalı. İkisi arasında yalnızca fikriyat düzeyinde değil, tesir alanları bakımından da bir tezat ortaya çıktığını söylemek mümkün. Komüniteryan söylemler fiili siyasette önemli karşılıklar buldular. Merkeziyetçi dayatmaları dengeleyip bürokratik hantallığı telafi edecek öneriler getirdiler. Devletin (ya da Livyatan'ın) uzak, soğuk ve buyurgan müdahalelerine karşı yakın çevrenin özenini, küçük ölçeğin dikkatini canlandırmış oldular. Yerinden yönetimin işlevlerini ve siyasi toplumsal iklime olumlu etkilerini hatırlattılar.[32] Yanı sıra grup çıkarları, kültürel talepler, azınlık hakları gibi birey ötesi bütünlere işaret eden normatif tartışmaların ana akım siyaset düşüncesine girmesine yardımcı oldular (Forrester, 2019, 261).

30 Açıkça ifade etmese de Scruton'ın bu yargısına MacIntyre'ı dâhil etmediğini görüyoruz.

31 Walzer'a (2004) göre, komüniteryanizm en çok liberalizmin süreli ya da dönemlik tashihi (*periodic correction*) için yarayışlı olur.

32 Komüniteryan düşüncede devlet eleştirisi de belirli bir yer tutar. Bkz. Walzer (2004); Beiner (2000).

Bağlanma duygusu, aidiyet ihtiyacı ya da cemaatleşme temayülü, yaygın ve derinlere kök salmış bir eğilimimizdir. Cemaat kavramı çok farklı içerikler kazanabilse de bu temel eğilimin müspet menfi yansımalarını görmeye devam edeceğiz. Bugün ağ, *asamblaj* ya da öbekleşme gibi kavram ve kuramlar, herhangi bir cemaat tözü imasını bütünüyle ortadan kaldıran kolektiflere işaret etseler de bu eğilimi başka bir şekilde yeniden ifade etmiş olmuyorlar mı?

Türkiye'de öteden beri cemaatçi zihniyetin hâkim olduğu söylenegelmiştir. Buna göre, farklı toplum kesimleri cemaatçi içe kapanmaya teşne, ortak zeminleri ve kamusallığı zayıflatan bir parçalanma içinde yaşamaya alışkın görünürler. Eğer bu doğruysa, bu ülkede adeta bir cemaat fazlası varsa, cemaatçi düşünceye neden ilgi gösterelim? İhtiyaç, liberal damarlar oluşturmak değil midir? Ama gerçekten hangisi yok Türkiye'de? Ya da hangisi sahiden var? Bir açıdan, Türkiye'de yaygın olduğu düşünülen muhafazakârlığın bile gerçekte toplumsal kökleri, sınıfsal temelleri zayıftır. Sahici bir miras duygusu içermeyen, pek de esaslı bir muhafaza gündemi olmayan, muhafazakârlığı belirli simgeler üzerinden deneyimleyebilen bir vasattır karşımızdaki. Tıpkı milliyetçiliğin hakikaten milli olanı yok edebilmesi gibi muhafazakârlık da mirasa hürmet ve onu muhafaza duygularını tanımayabilir. Aynı değerlendirmeyi cemaatçi zihniyet için de ileri sürebileceğimizi düşünüyorum. Cemaatçi güdülerin yaygınlığı; toplum olmanın, bir kamu oluşturmanın, bunların yanı sıra örgütlü ve etkili alt toplumsal yapılar inşa etmenin doğru yollarına ilişkin normatif soruları ortadan kaldırmaz, bilakis merkeze taşır. Öyleyse komüniteryan siyaset değil belki ama komüniteryan siyaset felsefesi (ya da komüniteryan ontoloji) bu ülkenin meselelerine dokunabilmek için yararlı araçlar sunabilir.

Cumhuriyet modernleşmesini konu edinen düşünürlerimiz "millet" ülküsünün "muasır medeniyet" idealiyle birlikte yeni kurulan Cumhuriyet için bir şifre kelime olduğunu söylüyorlardı. Osmanlı bakiyesi bir toplumda, yeni sınırlar içinde ve yeni bir rejim altında ait olmanın, birlikte yaşamanın yeni bir tarifi yapılmalıydı. Muhakkak bu yönde belirli mesafeler de alındı fakat bugün bile etnik ya da dini farklılıklarımız, politik alanı zorlayan şiddetli normatif çatışmalar üretebiliyorlar. Türkiye'de belki hâlâ Gökalp'in üçlemesini telif etmenin yolunu arıyoruz: Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak. Tarihi mirasın bu çapraşık yollarını buluşturmaya çalışırken toplum olarak yatışmadık, toplum olmanın doğru yolunu da tam bulamadık.

Yatışacak mıyız? Yahut hiç olmazsa yatışmazlığımızı ortak bir kuvvete, bir enerjiye tahvil edebilecek miyiz? Hem cemaatçi siyaset düşüncesine, hem başka düşünce geleneklerine bu sorularla yaklaşmanın, siyaset düşüncemize bir istikamet kazandıracağını söylemek sanıyorum yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Alejandro, R. (1993). Rawls's Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (1), 75-99.

Beiner, R. (2000). Community versus citizenship: MacIntyre's revolt against the modern state. *Critical Review*, 14(4), 459-479.

Beiser, F. C. (2018). *Hegel'den Sonra: 1840-1900 Yılları Arasında Alman Felsefesi.* (Soner Soysal, çev.). Hil Yayın.

Benhabib, Ş.. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar.* (Mehmet Küçük, çev.). Ayrıntı Yayınları.

Boltanski, L. ve Thévenot, L. (2006). *On Justification: Economies of Worth.* (Catherine Porter, çev.).Princeton University Press.

Boland, T. (2019). *The Spectacle of Critique: From Philosophy to Cacophony*. Routledge.

Borovoy, A. (2016). Robert Bellah's Search for Community and Ethical Modernity in Japan Studies. *The Journal of Asian Studies*, 75 (2), 467-494.

Brugger, W. (2009). Antropolojik Karar Kavşağında Haysiyet, Haklar ve Hukuk Felsefesi. (Muhammed İkbal İmamoğlu, çev.). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 2/8, 90-108.

Canto-Sperber, M. (2014). *Moral Disquiet and Human Life*. (Silvia Pavel, çev.). Princeton University Press.

Cladis, M. S. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford University Press.

Critchley, S. (2009). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti.* (Tuncay Birkan, çev.). Metis Yayınları.

Dardot, C. ve Laval, P. (2018). *Müşterek: 21. Yüzyılda Devrim Üzerine Deneme*, (Emine Sarıkartal ve Ferhat Taylan, çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dworkin, R. (1983). What Justice Isn't? *The New York Review of Books*. 14 Nisan.

Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle.* Clarendon Press.

Eagleton, T. (2008). *Trouble with Strangers: A Study of Ethics.* Wiley-Blackwell.

Forrester, K. (2019). *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton University Press.

Fox, R. A. (1999). Confucianism and Communitarianism in a Liberal Democratic World. (Fred Dallmayr, der.). *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* içinde, 185-211. Lexington Books.

Freeden, M. (1998). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford University Press.

Galston, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press.

Gellner, E. (2017). *Dil ve Yalnızlık: Wittgenstin, Malinowski ve Habsburg İkilemi.* (Aysu Oğuz, çev.). Kabalcı Yayınevi.

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, çev.). The MIT Press.
Habermas, J. (1993). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. (Ciaran P. Cronin, çev.). The MIT Press.
Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. (Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff, der.). The MIT Press.
Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.
Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (Özgür Aktok, çev.). İthaki Yayınları.
Kelly, M. (1990). MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics. (Michael Kelly, der.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* içinde, ss. 70-93. The MIT Press.
Kymlicka, W. (1991). *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon Press.
Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press.
Latour, B. (2004). Why has Critique run out of Steam? *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248.
MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth.
MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press.
MacIntyre, A. (1998). Politics, Philosophy, and the Common Good. (Kelvin Knight, der.). *The MacIntyre Reader* içinde, ss. 235-252. University of Notre Dame Press.
MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. Duckworth.
MacIntyre, A. (2003). Is Patriotism a Virtue? (D. Matravers ve J. Pike, der.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde ss. 286-300. Routledge.
MacIntyre, A. (2006a). Epistemological Crises, dramatic narrative, and the philosophy of science. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays I* içinde ss.3-23. Cambridge University Press.
MacIntyre, A. (2006b). Moral philosophy and contemporary social practice: what holds them apart? *The Tasks of Philosophy: Selected Essays I* içinde 104-122. Cambridge University Press.
MacIntyre, A. (2006c). Natural Law as Subversive: the case of Aquinas. *Ethics and Politics: Selected Essays II* içinde, 41-63. Cambridge University Press.
MacIntyre, A. (2006d). Social structures and their threats to moral agency. *Ethics and Politics: Selected Essays II* içinde, ss.186-204. Cambridge University Press.
MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*.Cambridge University Press.
Mahmood, S. (2003). Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt. *Social Research*, 70(3), 1501-1530.
Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. Parker, Son, and Bourn.
Mouffe, C. (2005[1993]). *The Return of the Political*. Verso.
Murdoch, I. (2015). *Varoluşçular ve Mistikler*. (Süha Sertabiboğlu, çev.). Ayrıntı Yayınları.
Müller, J.-W. (2016). *What is Populism?* University of Pennsylvania Press.
Noys, B. (2010). *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh University Press.

Orlie, M. A. (2004). Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good. (Ruth Abbey, der.). *Charles Taylor* içinde ss.140-165. Cambridge University Press.
Polanyi, M. (2009 [1966]). *The Tacit Dimension*. The University of Chicago Press.
Rasmussen, D. (der.). (1990). *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics and Politics*. The MIT Press.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. (Barbara Herman, der.). Cambridge, Harvard University Press.
Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Clarendon Press.
Ricoeur, P. (2000). *The Just*. (David Pellauer, çev.). The Chicago University Press.
Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
Sandel, M. J. (2005a). Morality and the Liberal Ideal. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* içinde, ss.147-155. Harvard University Press.
Sandel, M. J. (2005b). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* içinde ss. 156-173. Harvard University Press.
Sandel, M. J. (2005c). Political Liberalism. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* içinde ss. 211-247. Harvard University Press.
Sandel, M. J. (2005d). The Limits of Communitarianism. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* içinde, ss. 252-260. Harvard University Press.
Sandel, M. J. ve D'Ambrosio, Paul J. (2018). *Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy*. Harvard University Press.
Scruton, R.. (2003). In Defense of the Nation. (Derek Matravers ve John Pike, der.). *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, ss. 271-285. Routledge.
Shklar, J. N. (1989). The Liberalism of Fear. (Nancy L. Rosenblum, der.). *Liberalism and the Moral Life* içinde, ss. 21-38. Harvard University Press.
Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (Tuncay Birkan, çev.). Metis Yayıncılık.
Smith, N. H. (2002). *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Polity Press.
Taylor, C. (1985a). What is human agency? *Human Agency and Language: Philosophical papers 1* içinde, ss. 15-44. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985b). Self-interpreting animals. *Human Agency and Language: Philosophical papers 1* içinde, ss. 45-76. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985c). The Concept of a Person. *Human Agency and Language: Philosophical papers 1* içinde, ss. 97-114. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985d). Foucault on freedom and truth. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde, ss. 152-184. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985e). Atomism. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde, ss. 187-210. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985f). The Diversity of Goods. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde, ss. 230-247.Cambridge University Press.
Taylor, C. (1985g). The Nature and Scope of Distributive Justice. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* içinde, ss. 289-317. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge University Press.
Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*.Harvard University Press.

Taylor, C. (1993). The Motivation behind a Procedural Ethics. R. Beiner ve W. J. Booth (der.), *Kant and Political Philosophy: the Contemporary Legacy* içinde, ss. 337-360. Yale University Press.
Taylor, C. (1997a). Explanation and Practical Reason. *Philosophical Arguments* içinde, ss. 34-60. Harvard University Press.
Taylor, C. (1997b). Irreducibly Social Goods. *Philosophical Arguments* içinde, ss. 127-145. Harvard University Press.
Taylor, C. (1997c). Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate. *Philosophical Arguments* içinde, ss. 181-203. Harvard University Press.
Taylor, C. (2011). Perils of Moralism. *Dilemmas and Connections: Selected Essays* içinde, ss. 347-366. The Belknap Press of Harvard University Press.
Tocqueville, A. de. (2016 [1840]). *Amerika'da Demokrasi*. (Seçkin Sertdemir Özdemir, çev.). İletişim Yayınları.
Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. Basic Books.
Walzer, M. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press.
Walzer, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press.
Walzer, M. (2004). The Communitarian Critique of Liberalism. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism* içinde, ss. 141-163.Yale University Press.
Warnke, G. (1993). *Justice and Interpretation*. The MIT Press.
Williams, B. (1976 [1972]). *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge University Press.
Yar, M. (2003). Honneth and the Communitarians: Towards a Recognitive Critical Theory of Community. *Res Publica*, 9, ss. 101-125.
Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

3

Eleştirel Teori

ELİF MADAKBAŞ GÜLENER

GİRİŞ

Kendini geleneksel düşünceden farklı bir yere konumlandıran eleştirel teorinin günümüzde aldığı şekil, Frankfurt Okulu mirası ve Fransız düşüncesinin ABD'deki sosyal ve düşünsel olaylarla harmanlanmış halidir. Bu nedenle geldiği noktada eleştirel teori, "Marksizm ve Postmarksizm, semiotik ve söylem analizi, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, tüm farklı yaklaşımların ideoloji eleştirileri, yapısöküm, feminizm, queer teori, psikanaliz, postkolonyalizm, postmodernizm" ile Frankfurt Okulu'nu ima edecek şekilde geniş bir çerçevede kullanılır (Simons, 2010, 1). Fakat bir yandan da eleştirel teori Frankfurt Okulu[1] ile o kadar özdeşleşir ki eleştirel teori dendiğinde akla hemen Frankfurt Okulu gelir. Bu nedenle Alan How, edebiyat ve kültür çalışmalarını kapsayan genel anlamda eleştirel teori için küçük harflerle "eleştirel teoriyi" kullanırken, Frankfurt Okulu anlamında eleştirel teori için ilk harfler büyük olacak şekilde "Eleştirel Teori" yazımını kullandığını belirtir (How, 2003, xiii). Beverly Best ve arkadaşları ise Frankfurt Okulu'nun eleştirel yaklaşımını geleneksel olmayan diğer yaklaşımlardan ayırabilmek için Frankfurt Okulu'nu kullanmaya devam ederler (Best ve diğerleri, 2018, 1-2). Frankfurt Okulu, hem eleştirel teorinin kendisi hem onun bir parçası olarak ilginç bir noktada yer alır.

1 Frankfurt Okulu özelinde tartışmalar için bknz. Jay, 1976; Held, 2004 [1980]; Benhabib, 1986; Wiggershaus, 1999; Hohendahl ve Fisher, 2001; Nealon ve Irr, 2002; Bronner, 2002; Bottomore, 2002; How, 2003; Rush, 2004; Wheatland, 2009; Outwaite, 2012; Ricci, 2017; Thompson, 2017; Best ve diğerleri, 2018.

Bu çalışmanın konusu yakın dönemde eleştirel teorinin siyaset teorisi özelinde geldiği noktadır. Yakın dönemin ne kadar yakın bir dönem olduğu sorusunun cevabı ise kimlik ve farklılık siyasetinin etkili olmaya başladığı 1990'lı yıllar ve sonrasıdır. How ile Best ve arkadaşlarının Frankfurt Okulu ve eleştirel teori sözcüklerini kullanımlarını dikkate alacak olursak, bu çalışmanın konusunu Frankfurt Okulu'nun/Eleştirel Teori'nin eleştirel teori (küçük harflerle) içindeki izleri olarak formüle edebiliriz. 'İzler[2]' sözcüğü bu noktada önemlidir çünkü Frankfurt Okulu'nun bir devamı olup olmadığı bu çalışmanın bir konusu değildir. Bu izleri bir devam olarak görmek isteyenler ya da istemeyenler bulunabilir. Bu doğrultuda bu çalışmanın amacı –bir iz ya da devam olarak– Habermas'ın teorisini ve argümanlarını kendi çerçeveleri olarak seçen isimlerin pragmatizme ve postyapısalcılığa eklemlenerek geldikleri noktayı resmedebilmektir.

Frankfurt Okulu üyelerini homojen bir bütün olarak görmemiz zordur (Held, 1980, 34; Bronner, 2002: 4). Hem kapitalizmin hem Nazizmin hem de Stalinizmin totaliter ideolojilere ve "aşırı ahenk" içinde olan şeylere yönelik eleştirilerini düşününce (How, 2003, 19), okul içindeki farklılıklardan söz etmek daha anlamlı bir hal alır. Fakat bir yandan da bir 'okul'dan bahsetmek, birtakım ortak özelliklere dikkat çekmek anlamına gelir. Bu nedenle öncelikle Frankfurt Okulu'nun tarihsel arka planına bakacağım. Kuruluş sürecine değinirken bütüncül bir algılamadan olabildiğince kaçınmaya çalışarak ortak yönlerini ele alacağım. Bununla birlikte zaman içinde neden ve nasıl farklılaştığını ortaya koyacağım. Bir arka plan olmasından ötürü, ilk kuşağın tüm temsilcilerine bu kısımda tek tek değinmeyeceğim. Daha sonra (ikinci kısımda) 1990'lı yıllar ve sonrasında Frankfurt Okulu çizgisine bağlı kalmaya çalışan isimleri tespit ederek bu isimleri daha detaylı bir şekilde anlamaya çalışacağım. Söz konusu anlama çabası, iki noktaya odaklanacak. Bunlardan ilki hangi düşünsel referansları kullandıkları ve bunlar arasında ne gibi bağlantılar kurdukları; ikincisi ise siyaset teorisinin hangi kavramlarına ne gibi yeni ya da yeni olmayan açılımlar sağladıkları olacak. Sonuç bölümünde ise Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori içinde ve eleştirel teori olarak aldığı şekli kısaca değerlendireceğim.

2 Michael J. Thompson, eleştirel teorinin "doğrusal" bir gidişi olmadığını söyleyerek onun "ısrarından/sürekliliğinden ve entelektüel çevrelerdeki genişlemesinden" bahseder (Thompson, 2017, 12). Gabriel R. Ricci de eleştirel teorinin günümüzde aldığı şekli incelediği derleme çalışmasının başlığını "Eleştirel Teorinin Israrı/Sürekliliği" olarak düzenler. Bknz. Ricci, 2017.

ARKA PLAN: FRANKFURT OKULU, KARŞILAŞMALAR, SENTEZLER

Habermas'a kadar olan Frankfurt Okulu tarihini kendi içinde üç döneme bölmek mümkündür. Bunlardan ilki birbirinden farklı araştırmaların gerçekleştirildiği 1923-1933 yılları arasıdır. İkinci dönem 1933-1950 yılları arasını kapsayan ve Frankfurt Okulu üyelerinin ABD'de sürgünde geçirdiği yıllardır. Üçüncü dönem ise 1950-1970 yılları arasını kapsayan, Frankfurt Okulu adının duyulmaya başladığı ve ABD'den Frankfurt'a geri dönülen yıllardır. Adorno ve Horkheimer'ın ölümünden sonra Habermas'ın ana aktör olduğu 1970'li yıllar başlar (Bottomore, 2002, 12-14).[3] 1923-1933 yılları arasında olanları bir okul haline getirenin ne olduğuna bakarak 1933-1950 arasındaki sürgün yıllarını bir başka ülke/düşünce ile ilk karşılaşma, Habermas'lı yılları (1970 ve sonrası) pragmatizmle etkileşim olarak ikinci karşılaşma, 1990'lı yıllardan sonra geldiğimiz noktayı ise Fransız düşüncesini de içine alacak şekilde üçüncü karşılaşma olarak adlandıracağım.

Frankfurt Okulu, 1923 yılında Frankfurt am Main'da varlıklı bir ailenin çocuğu olan, Frankfurt Üniversitesi'nden siyaset bilimi doktoralı Felix Weil'ın inisiyatifi ve finansörlüğü ile Sosyal Araştırmalar Enstitüsü adıyla kurulur. Weil'in ilgi ve çalışma alanı sosyalizmdir (Best ve diğerleri, 2018, 4). Enstitünün ilk müdürü Carl Grünberg, Rusya ve Marksizm ile daha yakın ilişkiler sürdürme ve ele aldığı konuları doğrudan ekonomik alt yapı ile açıklama çabasındayken 1929 yılında Max Horkheimer'ın müdür olmasıyla birlikte Frankfurt Okulu başka bir evreye geçer. Horkheimer'la birlikte Marcuse, Neumann, Fromm gibi isimler de okula katılır. Marksizm böylece hem esinlenilen hem de eleştirilen bir ideoloji olmaya başlar (Held, 1980, 30). Horkheimer'a göre Marksizmin en sorunlu yanı bir bağlama ait bir ideolojiyken kendisini evrenseli açıklayan bir çerçeve olarak sunmasıdır. Bu nedenle Horkheimer'la başlayan ve Adorno'yla devam eden süreçte, Marksizm'de bilimsel bir gerçeklik olarak sunulan devrim fikrine bağlı kalınmaz. Proletaryanın artık böyle bir düşüncesi yoktur. Sadece altyapının –ekonominin- belirleyiciliğine karşı, kültürün ön plana çıktığı ve bağlamın ürünü olan gündelik hayata ait konular (din, hisler, teknoloji, sanat vb.) önemli çalışma alanları haline gelirler (Ghiraldelli, 2006, 202-203). Kültürün ve gündelik

3 Enstitü'nün tarihi, Avrupa'da yaşananlarla ve bu yaşananlara verilen tepkilerle iç içe ilerler. Dünya savaşları, Faşizm-Nazizm ve Stalinizm deneyimleri, 1968, geç kapitalizm, post-komünizm, Avrupa birliği tartışmaları vb. konular enstitünün tarihinin bir parçası olur. Avrupa'da yaşanan siyasi olaylar merkezinde bir okuma için bknz. Outwaite, 2012.

hayatın çalışılmasının amacı onların ardındaki yapıları ve sosyal sorunları görmek olduğundan, eleştiri merkezli bir anlayış yine Marksizm'le olan ilişkiyi sürdürmek anlamına gelir. Eleştiri sözcüğünün Kant'a dek dayanan bir kavram olduğunu düşündüğümüzde okulun Alman düşünce geleneğiyle bağlarını sürdürdüğünü görürüz. Fakat genel-geçer kurallara karşı bağlamı merkeze almasıyla, o günlerde Avrupa'daki hâkim bilim anlayışının dışında da kalmış olur. Gündelik hayatın ardındaki yapılara odaklanması, bilinçaltına odaklanan Freud'dan destek almaları ile sonuçlanarak psikolojiye uzanmalarını sağlar (Thompson, 2017, 1-2). Bu nedenle, görünenin altında olup biteni keşfetme arzusuyla Marx'ın argümanlarına benzer argümanlar sunan Freud, ekonomiye odaklanan Marx'ın boş bıraktığı psikolojiyi doldurmak gibi onu tamamlayıcı bir rol de üstlenir (Whitebook, 2004). Psikoloji, aynı zamanda, anti-Semitizm gibi "modern toplumdaki irrasyonel inançları ve tutumları" eleştirmek için kullanılır. İrrasyonal inançlar kadar "rasyonalizm" de okulun ilk kuşak temsilcilerinin eleştirilerinin merkezinde yer alır. Hem kapitalist hem pozitivist rasyonalizmin yarattığı baskı ve ortaya çıkardığı iktidar ilişkileri ile bu ilişkilerden "kurtuluş/özgürleşim" olanakları, temsilcilerin gündemlerinde yoğun yer tutar (Bottomore, 2002, 23-24).

Horkheimer'la beraber başlayan Ortodoks Marksizm eleştirisi yine de tüm enstitünün gündemi olmaz. Bu noktada Horkheimer'la benzer çalışma stratejisini Adorno, Pallock, Löwenthal paylaşır (Jay, 1976, 20). Bu durum, en genel hâliyle, bize -giriş kısmında bahsedilen- Frankfurt Okulu'nun homojen bir bütün olarak görülmemesi uyarısını hatırlatır. Fakat bir okuldan ya da gelenekten söz ediyorsak –tüm farklılıklara rağmen– özellikle Habermas'a kadar olan döneme ait ortak bir sorundan; ortak sorun ve sorulara yönelik farklı cevaplardan bahsedebiliriz. David Held'e göre bu sorular; siyaset ve ekonomi arasındaki ilişkilerin seyri, kapitalizmin doğası, Nazizm'in Almanya'da neden kabul gördüğü, ideolojinin gündelik hayatın içine nasıl sızdığı, Marx'ın öngördüğü şekilde işçilerin neden birleşemediği, kültürün ardında bir ideoloji olup olmadığı gibi sorulardır (Held, 1980, 34). Bu soruların bir kuruma bağlı (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) kişiler tarafından sorulması, Max Horkheimer gibi entelektüel bir kişilik etrafında toplanılması, Horkheimer'ın 1931'de yaptığı konuşmanın manifesto olarak kabul görmesi ve Marksizmle psikanalizin karışımından hareketle yeni bir zemin ortaya koyulması ise bir bütün olarak Frankfurt Okulu'ndan bahsetmeyi kolaylaştırır (Wiggerhaus, 1998, 2). Benzer sorularla farklı yaklaşımlar üzerinden ilgilenen okulun temsilcilerinin diğer düşünce gelenekleriyle kar-

şılaşmasını ise üç adımda izleyebiliriz. Bunlardan ilki a)üyelerinin ABD'deki sürgün yılları, ikincisi b)Habermas ile pragmatizm ve eleştirel teorinin bir araya gelmesi, üçüncüsü ise c)Alman düşüncesi ile Fransız düşüncesi arasındaki etkileşimdir.

a) İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte enstitü 1933'te önce Cenova'ya sonra 1934'te New York'a geçer. Adorno, Horkheimer ve Pollock ise 1940'larda Kaliforniya'ya göç ederler. Adorno ve Horkheimer savaş sonrasında Almanya'ya dönerken Marcuse ABD'de kalır ve 'Yeni Solun' ABD'de yükselişinin temelleri atılmaya başlar (How, 2003, 23). Horkheimer ve çevresi New York'ta Columbia Üniversitesi'nde davetli olarak geçirdikleri zamanda New York'ta Marksizm üzerine çalışan New York entelektüelleri ile karşılaşırlar. Burada Marksizm ve Dewey üzerine çalışan Sydney Hook'un Horkheimer ve arkadaşları ile New York entelektüelleri arasında kurduğu köprü bir başlangıç olacak ve uzun vadede her iki tarafı da etkileyecektir. Marksizme yaklaşımları farklı olsa da okul üyeleri pragmatizmle tanışacak; bu karşılaşma, daha sonra Frankfurt'ta Amerikan tarzı ampirik çalışmaların yaygınlık kazanmasına neden olacaktır. Okulun ABD'de bırakacağı etki ise 1960'lı yıllardaki öğrenci hareketlerinde kendini gösterecektir (Wheatland, 2009). Yeni Sol'la birlikte araştırma enstitüsü 'Frankfurt Okulu' ismiyle ön plana çıkarak hafızalara bu şekilde yerleşir. Pozitivizme ve muhafazakârlığa alternatif bir bakış açısı arayan Amerikalılar arasında üyelerin eserleri popülerleşir (Heller, 2002, 221). Böylece pragmatizm ile Kıta felsefesinin Frankfurt Okulu bünyesinde ilk karşılaşması gerçekleşmiş olur.
b) Habermas, Frankfurt Okulu geleneğinde yeni bir aşamayı/başlangıcı sembolize eder. İlk kuşağın *araçsal rasyonalite* eleştirisinden kendi *iletişimsel rasyonalite*sine geçişi, epistemolojiden başlayarak oluşturur. Bilgi ve bilgi türleri üzerine odaklanan Habermas, teknik bilginin kullanımını ve pozitivizmin nesnellik iddialarını eleştirir. Bu kuşatılmışlıkta çıkış/kurtuluş/çözüm yolu *iletişimsel eylem*dir. 'Epistemik aydınlanmanın' önemli rol oynadığı, iletişim süreçleri ile oluşacak bu yeni akıl; dışarıdan/metafizik dünyadan dayatılmış akıldan farklı bir akıl olacaktır (Oliga, 1996, 199-269). Habermas, eleştirel teori içinde akla böylesi yeni bir konum ararken "dilin yarı-aşkın temellendirilmesi" üzerinden hareket etmiş olur. Dilin iletişimsel eylem içinde

kullanıldığı alan ise kamusal alan olur (Kellner, 2000, 271). Kant'ın aşkın düşüncesini tabandan diyalog ile oluşacak bir yarı aşkınlık ile dengelemek isteyen Habermas, diyalogun gerçekleşeceği pratik dünyaya ilişkin tartışmaları kıta felsefesinde bulamayınca pragmatizme[4] yönelir. Charles Peirce, George Herbert Mead, Karl-Otto Apel gibi isimlerden yardım alarak süreç yaklaşımının eksik yanlarını tamamlar (Heath, 2006). Böylece kıta felsefesi ile pragmatizmin karşılaşması Frankfurt Okulu bünyesinde ilk kez sistematik bir çalışmada yansımalarını göstermiş; büyük çaplı bir sosyal teorinin ilk adımlarını beraberce atmış olurlar.

c) Frankfurt Okulu'nun doğrudan Fransız düşüncesiyle (postmodernizm, postyapısalcılık, yapısöküm vb.) karşılaşması yerine yakın dönemde Fransa, İngiltere, Almanya ve ABD[5] gibi ülkelerde her üçünün birbiri ile iç içe geçişinden[6] bahsetmek daha uygundur. Bu tartışmaların temelinde Habermas -Foucault tartışmasının ve bu tartışmanın getirdiği etkileşimin önemli rolü bulunur. Foucault iktidar kavramını söylem ile ilişkilendirerek iktidar ilişkilerini geniş bir alana yayarken Habermas daha çok normlar ve rasyonalite üzerine odaklanır (Kelly, 1994, 2). Yakın dönemde Fransız düşüncesini temsilen Derrida'nın, Amerikan pragmatizmini temsilen ise Rorty'nin, Habermas'ın akıldan/rasyonaliteden vazgeçmeyişine eleştirel yaklaştıklarını görürüz. Bu durumda dahi üçünde de demokrasiye bağlılığı görmek mümkündür. Bir anlamda, siyasi projeleri ortaktır (Mouffe, 2016 [1996], 8). Foucault'yu takip eden isimler postyapısalcılık içinde kendilerini konumlandırırken Habermas'ı takip eden isimler –pragmatizm ile yumuşatılmış olsa da– kıta düşüncesine ve modernizm projesine daha bağlı olan isimler olarak konumlanırlar.

Geçişler, karşılaşmalar ve sentezler okulun hem etki alanını genişlettiği hem de onu kendi içinde çeşitlendirdiği için Frankfurt Okulu ve de-

4 Habermas'ın pragmatizmle etkileşimi üzerine daha geniş kapsamlı tartışmalar için bknz. Abulafia ve diğerleri, 2002.

5 Hans Joas'a göre klasik Fransız düşüncesinde de klasik Alman düşüncesinde de pragmatizmin etkileri zaten mevcuttur. Sosyal teoriye pragmatizm merkezli bir yaklaşım için bknz. Joas, 1993.

6 Patricia Mooney Nickel, postmodern dönemde Frankfurt Okulu ve Habermas etkisinde olan ve ondan uzaklaşan; Douglas Kellner, Craig Calhoun, Ben Agger, Seyla Benhabib, Nancy Fraser gibi isimleri barındıran grup için artık "Kuzey Amerikalı Eleştirel Teori" adlandırmasını kullanır. Bknz. Nickel, 2012.

vamındaki etkiyi farklı dönemler olarak ele alanlar bulunur. Bu dönemler genellikle 'kuşaklar' olarak adlandırılır. Frankfurt Okulu'nun devam edip etmediğine yönelik belirsizlik, Frankfurt Okulu'nun devamından bahsedeceksek kimlerin hangi kuşakta yer aldığı ya da okulun kaç kuşağından bahsedebileceğimiz noktasında da belirsizlikleri sürdürür. İkinci kısımda kuşaklar üzerine çeşitli yaklaşımlara yer vererek bu çalışmada ele alacağım isimleri neye göre belirlediğime açıklık kazandırmaya çalışacağım.

1990 SONRASI HABERMAS ÇİZGİSİNDEKİ ELEŞTİREL TEORİ

Espen Hammer, Frankfurt Okulu'na ilişkin genellikle iki kuşaktan bahsedildiğini söyler. Birinci kuşakta Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse, Pollock ve Löwenthal gibi isimler yer alırken ikinci kuşakta Habermas ve öğrencileri yer alır. Hammer, Axel Honneth'i Frankfurt Okulu ruhu konusunda bir "yenilenme (*renewal*)" olarak görür. Etkisini böylece günümüze dek sürdüren Frankfurt Okulu, Honneth'in açtığı yolla birlikte ırk, cinsiyet vb. farklılık konularını tartışmaya başlar (Hammer, 2017, 613-614). Axel Honneth, ilk dönem Frankfurt Okulu düşünürlerini iç çembere (*inner circle*) ve dış çembere (*outer circle*) dahil olanlar olarak ikiye ayrılır. Bu durumda iç çemberde Horkheimer, Adorno ve Marcuse bulunurken dış çemberde Benjamin, Neumann, Kirschheimer ve Fromm bulunur (Honneth, 1987, 348). Peter U. Hohendahl, Honneth'in bu ayrımını ilk dönem için uygun bulurken bugüne dek olup biteni anlamak için yeterli görmez. Ayrıca Marcuse'yi, Adorno ve Horkheimer'dan ayrı bir yere koyarak onu yeni bir geleneğin başlatıcısı olarak ayırır. Okulun bugüne dek bıraktığı etkileri anlamak için rasyonalite temelinde bir ayrıma gider. İlk kuşak düşünürler araçsal rasyonalitenin eleştirisine odaklanır. Habermas, Frankfurt Okulu geleneğinde büyük bir dönüşüme neden olarak rasyonaliteyi iletişimsel bir zemine oturtur ve onu olumlar. Oscar Negt, Alexander Kluge ile birlikte 1970'lerin başında Habermas'ın bu dönüşümüne karşı çıkarak Marksist kökenlere geri dönerler. Hohendahl, Habermas sonrası eleştirel teorinin durumunu iki farklı kol olarak açıklar. Birincisi üçüncü kuşağın oluşumudur. Üçüncü kuşağın Almanya'daki temsilcisi Axel Honneth iken ABD'deki temsilcileri ise Seyla Benhabib ve Thomas McCarthy'dir. Diğeri ise Habermas'tan uzaklaşan, 1970'li ve 1980'li yıllarla birlikte Adorno ve Horkheimer gibi ilk kuşak teorisyenlere dönüş yapan Peter Bürger ve Albrecht Wellmer gibi isimlerdir

(Hohendahl, 2001). Habermas'la birlikte pragmatizme ve diğer akımlara eklemlenen eleştirel teori ile Oscar Negt'le başlayan, Bürger ve Wellmer ile devam eden kökenlere dönüş hareketi bu noktada dikkate değerdir.

Samuel Salzburn, birinci kuşağın devamında kimlerin olduğu noktasında iki farklı yaklaşımın söz konusu olduğunu söyler. İlk yaklaşıma göre Habermas (ikinci kuşak), Honneth (üçüncü kuşak) ve Forst okulu devam ettirmektedirler. İkinci yaklaşıma göre ise Habermas'tan farklı bir yola yönelen Oskar Negt, Regina Becker-Schmidt, Alex Demiroviç ve Detlev Claussen gibi isimler temsilciler olarak kabul edilmektedir (Salzburn, 2007, 3)

Samuel Salzburn, Habermas'a karşı konum alarak başka bir yol seçen Oskar Negt, Regina Becker-Schmidt, Alex Demirovic, Detlev Claussen gibi isimlere özellikle dikkat çeker. İlk kuşağın argümanlarını "şişedeki mesaj" metaforuyla açıklayan Salzburn, belli bir adrese gönderilmeyen bu şişeyi ve içindeki mesajları bulanların argümanları alıp–bir başkasının bulması için- onu tekrar denize fırlattıklarını söyler. Bu mesajın diğer alıcıları ikinci kuşağın temsilcisi olan Habermas ve üçüncü kuşağın temsilcisi olarak gördüğü Honneth'tir. Honneth'i ise Rainer Forst takip eder (Salzburn, 2017, 3). Gabriel R. Ricci de Axel Honneth'i üçüncü kuşağın temsilcisi olarak adlandırarak Honneth'in yarattığı farklılığın dördüncü kuşağa yol açmakta olduğunu söyler (Ricci, 2017, ix). Jeffrey Paris ise 1980'li yıllardan itibaren hem Habermas'ın kendisinin devam eden çalışmalarının hem de Thomas McCarthy, Seyla Benhabib, Nancy Fraser ve David Ingram gibi isimlerin çalışmalarının ABD'de büyük ilgi gördüğünü söyler (Paris, 2001, 27-28). Yeni bir kuşağı temsil edip etmedikleri konusunda hemfikir olunmamakla birlikte geri dönüşler ve Habermas'ın açtığı yolda devam edenler olmak üzere benzer isimlerden bahsedildiğini görebiliriz.

Geri dönüşleri temsil eden düşünürler başka bir çalışmanın önemli bir konusu olarak görülmekle birlikte bu çalışma, günümüzde eleştirel teori literatüründe daha sık rastladığımız Habermas'ın açtığı yolda ilerleyenlerle sınırlı kalacaktır. Bu doğrultuda ikinci kısımda daha detaylı değineceğim isimleri beş grupta toplayacağım. Öncelikle halen yaşayan önemli bir figür olarak Habermas'ın 1990 sonrası çalışmalarına değineceğim. Daha sonra Habermas'ın çerçevesine tanınma konusunu ekleyerek önemli bir boşluğu dolduran Axel Honneth'i ayrı bir başlık altında inceleyeceğim. Benhabib, Young ve Fraser'ı Habermas'ın çerçevesini hem çoğulculuğa açan hem de onu feminist bir bakış açısıyla yorumlayan isimler olarak birlikte ele alaca-

ğım. Çoğunluk tartışmalarını metodolojik boyuta taşıyarak bunu siyaset ile ilişkilendiren Thomas McCarthy ile James Bohman'ı yine aynı başlık altında tartışacağım. Son olarak Rainer Forst'a Habermas'ın başladığı yere, epistemolojiye, dönen ve bu kez epistemolojiyi siyaset ile ilişkilendiren biri olarak ayrıca bakacağım.

İletişimsel Eylem, Avrupa Birliği ve Postsekülerizm: Jürgen Habermas

Habermas, eleştirel teorinin kendisine "Amerikan, Fransız ve İngiliz demokrasilerinin ortaya çıkışını ve Almanya'da demokrasiyi kurmak adına tekrarlanmış başarısızlıkları daha geniş bir sosyal modernleşme bağlamına oturtmaya yönelik perspektif sunduğunu" (Habermas: 2008 [2005], 21) söyler. Kamusal alanın oluşumu ve iletişimsel eylem ile başladığı demokrasi arayışı, Habermas'ı 1990 sonrasında hem teorisini geliştirmeye hem de onu eşzamanlı olarak yüzyılın sorunlarına uygulamaya yönlendirir. Bu doğrultuda başladığı noktaya yani epistemolojiye döner (Habermas, 2001 [1991]; 2003 [1999]); metafiziğe saplanıp kalmayan bir düşüncenin izlerini aramaya devam eder (Habermas, 1998 [1988]). Bir anlamda, "içeriden aşkınlık" (Habermas, 1996 [1992], 17) üzerine kurduğu düşüncesine eşlik edecek şekilde 'metafizik sonrası' kısma daha çok odaklanır. Teorik çerçevesini müzakereci demokrasi, demokrasi-hukuk ilişkisi, ötekinin konumu, post-sekülerizm, Avrupa Birliği'nin ve ulus-devletlerin geleceği gibi konulara uyarlar.

Habermas'ın 20. ve 21. yüzyılın sorunlarına uyarladığı iletişimsel eylem teorisi, aşkın olmayan bir rasyonalite anlayışına dayanır. Ampirik olandan hareketle oluşacak bu yeni rasyonalite, Habermas'ın iletişime yaklaşımını da şekillendirir. Evrensel geçerlilik iddialarına (eşit katılım, samimi olma, doğru bilgi sunma vb.) uyarak gerçekleştirilen bir iletişim/diyalog sonucunda varılan ortak nokta, test edilebilir bir rasyonalite ve uzlaşı olacaktır. Habermas, söz konusu iletişimsel eylem teorisini şekillendirirken Weber, Parsons, Mead gibi çeşitli isimleri bir araya getirir (Habermas, 1984 [1981]; Habermas, 1987 [1981]). Pragmatizmden yoğun biçimde faydalanan Habermas, postmodernizme ise karşı durarak tercihini modernitenin imkânlarından yana sürdürür. Örneğin Habermas'a göre postmodernizm, Batıya ait teknolojiyi ve kültürü baskı uygulama aracı şeklinde görerek eleştirir. Oysa baskı, bir aracın sadece bir yönüdür. Diğer yönüyle pek çok olanak sunması söz konusudur. Aynı şey insan hakları için de geçerlidir. Sadece eleştirmek, katkılarını görmezden gelmek anlamına gelmez. İnsan hakları, baskıya karşı

bir meşruiyet zemini olmaya devam edebilir (Habermas, 2001 [1998], 148-149). Çeşitli düşünürleri sentezleyerek eklektik bir çalışma yürüten Habermas, eleştirdiği şeylerden (modernizm, teknoloji, rasyonalite gibi) vazgeçmeyerek onları yeni bir bakış açısıyla ele alır.

Habermas'ın demokrasiye yaklaşımına baktığımızda çeşitli bakış açılarını (kıta düşüncesi ile pragmatizmi sentezlediği gibi) sentezlediğini görürüz. Fazla kolektivist ve normatif bulduğu *Cumhuriyetçi demokrasi* ile fazla bireysel bulduğu *liberal demokrasi*den farklı olarak –fakat ikisinin iyi taraflarını yeni bir şekilde sentezleyen– *prosedürel demokrasi* modelinden bahseder. Bu modelin merkezinde ekonomi yerine siyaset bulunur; hukuk, kurumlar ve birtakım prosedürler ile kamusal alandaki tartışmaların merkeze aktarımı sağlanır (Habermas, 1998 [1996], 239-252). Söz konusu prosedürel yaklaşım içinde farklı iktidar alanları bulunur. Bunlardan biri siyasal sistem içinde (merkezde) yer alan *yönetimsel iktidar* iken diğeri kamusal alan içinde (çevrede) yer alan *iletişimsel iktidar*dır. Habermas; siyaseti, merkezi ve çevreyi tanımladığı bu resim içinde hukuka, siyasetin ve iktidarın iletişimsel yönünü yönetimsel yöne çevirebilen bir mekanizma olarak yer verir. Anayasa ise birinin diğerini ele geçirmesini engelleyen koruyucu bir görev görür (Habermas, 1996 [1992], 150). Yine bu prosedürel model içinde yer alan kamusal alan, siyasal sistemi (merkezi) kuşatan bir halka gibi düşünülebilir. Fakat bu halka siyasal sistemden kopuk olmadığı gibi onu yok etmeye ya da onun yerine geçmeye çalışmaz. Seçimler ve katılım mekanizmaları ile aradaki bağlantı her zaman korunur. Siyasal sistem, kamusal alanı dikkate almadan işlemez (Habermas, 1996 [1992], 442). Dini ve kültürel farklılıkların günümüzde kamusal alanda artan görünürlükleri ve siyasal sistemle ilişkileri, Habermas'ın üzerinde durduğu bir diğer konu olur.

Habermas, kamusal alandaki farklılıklara örnek olarak din konusuna özel bir yer ayırır. Siyaseti yeniden görünür kılmak adına Carl Schmitt'in "politik olan (*the political*)" kavramına atıfla kimlik ve iktidar tartışmalarında bulunanları (Agamben, Mouffe vb.) eleştirir. Böylesi bir yaklaşımın "politik teolojiyi" yeniden doğurabileceği riskine yer verir. Toplumun sekülerleşmesiyle devletin sekülerleşmesinin aynı şey olmadığı argümanına dayanarak, Rawls'un 'aklın kamusal kullanımı' vurgusu içinde "politik olana" ve dolayısıyla dine yeni bir rasyonel anlam vermeye çalışır. Merkezi ele geçirmeyerek ve radikal bir boyut kazanmayarak kamusal alanda kalan dini gruplar, müzakere ve diyalog süreçlerinde dindar olmayan gruplarla

ortak bir dil kullanarak var olmaya devam edebilirler (Habermas, 2011). Habermas, modernizmle ve liberalizmle özdeşleşmiş refah toplumuna sahip Batılı ülkelerde (Avrupa, Kanada, ABD vb.), dinin yeniden görünür olduğunu söyleyerek bu durumu 'sekülerizm-sonrası (*post-secularism*)[7]' durum olarak adlandırır. Batı dünyası, modernizm ve liberalizmle birlikte seküler bir çerçeveye sahipmiş gibi görünse de dinin yükselen etkisi altındadır. Küresel medyada dünyanın başka yerlerinde din temelli çatışmaları görmekle beraber biyo-etik konularda Hristiyan dininin; aldığı yoğun göçle ise başka yerlerdeki çatışmaların kendi bağlamlarına taşınmasının etkisini deneyimlemektedir. Bu şekilde ortaya çıkan seküler –dinsel çatışmasının uzlaşmayı mümkün kılmayan tarafları ise esasında aydınlanmaya karşı olan "radikal çokkültürcüler" ile dine kamusal alanda bir yer açmak istemeyen "militan sekülerlerdir". Habermas, böylece, aşırılıkların bir arada yaşamayı engellediğine dikkat çeker. Dinin varlığının kamusal alanda bir çeşitlilik olarak kabul görmesinin kaçınılmaz olduğunu ekler fakat bu durum daha önce de belirtildiği gibi kamusal alanla sınırlı kalan bir var oluştur. Merkezi ele geçirmeye niyetli bir din anlayışı değildir (Habermas, 2009 [2008], 59-77). Habermas'a göre liberalizm ile modernizmde din ve bilim arasındaki ilişkiye yönelik yapılan en büyük hata, biri varken diğerine yer olmayan sıfır toplamlı bir oyun olarak görülmeleridir (Habermas: 2003 [2001], 104). Oysa Habermas, bu durumu yine liberalizm içinde kalarak her iki tarafın da kazanabileceği artı toplamlı bir oyuna –en azından kamusal alan içinde– çevirmeye çalışmıştır diyebiliriz.

Günümüz toplumlarının bir diğer özelliği ise gittikçe çokkültürlü hale gelmeleridir. Çokkültürlü toplumların devamlılığı, hem bireye dayanan liberal çerçevedeki temel hakların hem de toplumsal boyutu olan sosyal ve kültürel hakların bir arada korunabilmesinden geçecektir. Bu da ancak farklı kültürlerin birbirlerini 'karşılıklı olarak tanıması' ile gerçekleşebilecektir (Habermas, 1998 [1996], 118-119). Bir başka deyişle Habermas'a göre kimliğin oluşumunda "meşru şekilde düzenlenmiş karşılıklı tanıma ilişkilerinin" (Habermas, 2003 [2001], 34) önemli bir etkisi bulunur. "[U]lusalcı otoriter rejimlere yönelik hayal kırıklığı" ile birlikte dinin daha görünür bir hal alması (Habermas, 2003, 33) ve devletlerin aldıkları yoğun göç dalgaları sonrasında kültür sorunuyla karşılaşmaları (Habermas, 1998 [1996], 227-

7 Bu konuda Kardinal Joseph Ratzinger ile girdiği tartışma için bknz. Habermas, 2006 [2005].

228), karşılıklı tanıma ilişkilerinin meşru bir şekilde nasıl düzenleneceğini önemli bir konu haline getirir. Bu noktada, dine benzer şekilde kültür ve gelenek de kişilerin yaşamlarını biçimlendiren ve etiğin konusu olan unsurlar olarak kalmalı; moral bir kod seviyesine yükselmemelidir. Hiç kimse, ortak yaşamın kurallarını kendi bakış açısından şekillendirme yetkisine ve özgürlüğüne sahip değildir. Anayasalar, böylesi toplumlarda, tarafsız ahlaki kodlar olarak bir arada yaşamanın koşulunu oluştururlar. Fakat bu moral kodlar yine de kişilerin kendi etik dünyaları içinde saklıdır; aşkın bir düzlemde değildir. Metafizik sonrası düşünce tam da bu durumu karşılamaktadır (Habermas, 2003 [2001], 40). Çünkü Habermas için insan onuru, aşkın bir dünyadan kişilere bahşedilen bir şey değildir; yaşamın içindedir ve herkese aittir (Habermas, 2003 [2001], 37). Herkes, anayasanın sağladığı temel ilkeler doğrultusunda bir başkası gibi düşünmeden/olmadan ona saygı duyabilir; hoşgörüye yönelik ortak bir duruşun hâkim olduğu bir zeminde yaşayabilir (Habermas, 2003 [2001], 40). Anayasa ve demokrasi tartışmalarını ulus-devlet temelinde tartışan Habermas, kendi bağlamının önemli sorunlarından biri olarak Avrupa Birliği'nin geleceği konusunu da ele almak durumunda kalır. Böylece, iletişimsel eylemi takip eden tartışmalarını ulus-üstü bir boyuta taşır.

Avrupa Birliği projesi içinde geliştirilebilecek mekanizmaların küresel demokratik pratiklere çerçeve sunabileceğini düşünen Habermas, Avrupa'da yerleşik kimliğin ABD'dekinden daha baskın oluşunu göz önünde bulundurarak federal bir tonda fakat ulus-devletlerin ulus-devlet karakterlerini korudukları bir yapılanma önerir. Aynı zamanda bu yapılanma, yeni bir devlet olma iddiasında bulunmayacaktır. Hem eşit devletlerin hem eşit Avrupa vatandaşlarının rol oynadığı "yasal" boyutları olan bir "dayanışma" ile zaten var olan Avrupa kamusal alanı, pek çok farklı kültüre açılabilir (Habermas, 2015 [2013], 29). Bu noktada AB'nin yapabileceği ya da Habermas'ın AB'den yapmasını umduğu şey "demokratik meşruiyet kanallarının aşamalı olarak ulus-devlet seviyesinden kıtasal rejime 'yukarı doğru' genişletilmesidir" (Habermas, 2006 [2004], 141). Çözümün demokratik meşruiyet kanallarının yaratılmasında aranması, Habermas'ın söz konusu tartışmayı aynı zamanda siyasi bir zemine çektiğini de gösterir. Çünkü Habermas için Avrupa Birliği'nin karşı karşıya olduğu sorun ekonomik değil aksine siyasi bir sorundur (Habermas, 2006 [2004], 68). Siyaset ise "demokratik vatandaşların kolektif eylem aracılığıyla kendi topluluklarının varlığının sosyal

temellerini ve kaderlerini kasıtlı olarak etkileyebildikleri tek araç" olarak karşılık bulur (Habermas, 2015 [2013], 81). Habermas'ın çözümü siyasi alanında yatar çünkü piyasa öylesine hızlı bir şekilde ulus-ötesi bir hal almıştır ki aynı oranda/şekilde siyasi bir yayılma/genişleme ile dengelenmeye ihtiyaç duyar. Dengeyi kuracak mekanizma olarak bu kez Avrupa ölçeğinde bir anayasanın varlığını önerir. Bu anayasanın koruduğu haklar doğrultusunda her biri birer AB vatandaşı olan bireyler, aynı zamanda ulus-devletin birer üyesi olmaya devam ederler. AB için öngördüğü örgütlenme biçimini daha sonra tüm dünya ülkeleri ve vatandaşlarını kapsayacak bir *kozmopolitan* anlayışa uygulayan Habermas, ulus-devlet üyeliği yanında dünya vatandaşlığından söz eder. Sadece birlik olarak varlığını sürdürecek (AB gibi yeni bir devlete bürünmeyecek) Birleşmiş Milletler ve benzeri yapılanmalar; ahlaki ve yasal garantiler yanında demokratik bir zemin sunarak ekonomiyi siyaset ile dengeleyecektir[8] (Habermas, 2012 [2011], 1-70). Böylece Habermas, aşkın olmayan aksine ampirik olandan hareket eden rasyonalite anlayışını önce ulus-devlet temelli tartışmalara; sonrasında ise ulus-devleti ortadan kaldırmadan kozmopolitan bir çerçeveye taşımış olur.

Tanınma, Hegel ve Sosyal Felsefe: Axel Honneth

Charles Tilly; Axel Honneth'in Hans Joas'la birlikte ele aldığı *Sosyal Eylem ve İnsan Doğası*'nın önsözünde bu iki ismin hem Alman düşüncesindeki çeşitli düşünürleri bir araya getirebildiklerini hem de salt Alman düşüncesiyle sınırlı kalmayarak Fransız düşüncesiyle bağ kurduklarını belirtir (Tilly, 1988 [1980], viii). Honneth ve Joas; Alman antropologları, Amerikalı Goerge Herbert Mead'i, Fransız Maurice Merleau-Ponty'yi ve Foucault'yu bir araya getirerek bir antropoloji tartışmasına girerler. 'Sosyal eylem', insan-doğa ilişkilerindense insan-insan ilişkilerine odaklanmalarını yansıtan bir başlık olur; antropoloji tercihleri de bunu yansıtır (Honneth ve Joas, 1988 [1980]). Böylesi bir başlangıç (Alman düşüncesini ve insan-doğa ilişkisini aşan), Honneth'in Joas'tan bağımsız olarak ortaya koyduğu sonraki çalışmalarının da omurgası haline gelir.

İnsan-insan arası ilişkileri temel alarak ilerleyeceğini görebildiğimiz Honneth, bir sonraki adımda 'iktidar' konusunu incelemeye alır. Bu inceleme

8 Habermas için bu tür yapılanmalar, aynı zamanda, Almanya tarihini inceleyerek kendi bağlamından hareketle vardığı bir sonuçtur. Milliyetçi hareketlerin yükselişi ile İkinci Dünya Savaşı yıllarına dönme ihtimali üzerine endişelenen Habermas, bu tür hareketleri engelleyici bir mekanizma olarak da ulus-üstü yapılanmaları savunur. Bknz. Habermas, 1997 [1995].

aynı zamanda iletişim ve çatışmayı bir arada ele alabilecek (sonraki adımlarda Habermas-Foucault tartışmasını aşmaya yarayabilecek) bir projenin ilk adımlarıdır. Honneth; eleştirel teorinin ilk dönemini, Foucault'yu ve Habermas'ı inceleyerek bir karşılaştırma yapar. İlk dönem teorisyenlerde doğanın tahakküm altına alınması esas olduğu için özne-nesne (insan-doğa) ilişkilerine ilgi vardır. Foucault ve Habermas'la ilgi sosyal ilişkilere yönelir. Foucault, bir iktidar ilişkileri ağından ve bu ağdaki kurumsallaşmalar ile bedenin kontrol altına alınmasından bahsederken söylemlere ve kurumlar/söylemler-insanlar arası ilişkilere odaklanır. Bir anlamda, tam sosyal olandan bahsederken özneler arası ilişkileri es geçerek yeniden Adorno'ya yaklaşır. Habermas ise özneler arası ilişkileri merkeze alarak diğerlerinden farklı bir noktada yer alır (Honneth, 1993 [1985]). Fakat Honneth, evrensel pragmatikte değil de antropolojik bir zeminde hareket ettiğini belirterek durduğu noktayı Habermas'ın durduğu noktadan farklılaştırır (Honneth, 2007 [2000], 72). Antropolojik olana (bir anlamda yine Habermas'ın post-metafiziğine, onu daha da 'post' bir aşamaya getirmeye çalışarak) ve sosyal olana yönelik vurgusu, Honneth'i önce eleştirel teorinin sorunlu yönlerini tespit etmeye; sonrasında ise eklektik bir sosyal teori ve adalet teorisi aramaya yöneltir.

Antropoloji ile sosyal eylemi merkeze alan Honneth için siyaset felsefesi, sosyal olandan uzaklaşarak normatif tartışmaların yapıldığı bir alana dönüşmüştür (Honneth: 2014 [2011], 1). Yine Honneth'e göre Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağından bugünün sorunlarını çözebilecek bir şey kalmamıştır (Honneth, 2007 [2000], 63). Hem Marcuse hem Adorno hem de Horkheimer, Marksizm'in üretim ilişkileri çerçevesinden dışarı çıkamamışlardır (Honneth, 1987, 356)[9]. Hocası Habermas ise kimi zaman normlarla çok meşgul olmuş (Honneth, 2014 [2011], 5) kimi zaman liberalizme çok yaklaşan bireyci bir tutum (Honneth, 2009 [2007]: 27) sergilemiştir. Bu nedenle Honneth; eleştirel teorinin en büyük sorunu olan "normatif teorik niyet ile tarihsel olarak konumlanmış ahlakın arasındaki bağlantıyı" (Honneth, 2007 [2000]: 80) kurabilmek adına "moral ve politik felsefeden farklı olarak –sosyal hayatın tartışıldığı" sosyal felsefe (Honneth, 2007 [2000], 4) alanında ilerleyerek işe Hegel'den başlar. Hegel'in ilk dönem yazdıklarını sosyal teori arayışında (*Tanınma Mücadelesi*) kullanırken daha sonra yazdıklarını adalet teorisi arayışında (*Bizdeki Ben*) kullanır.

Honneth, Marks'ın çözümlemelerini ekonomiyle sınırlı olması yönünden eleştirerek sosyal olanı öznelerarası ilişkiler bağlamında anlayabil-

9 Honneth bu yetersizlik durumunu bir yerde "işlevselci indirgemecilik" (Honneth, 1987, 256), bir başka yerde ise "Marksist işlevselcilik" (Honneth, 2007 [2000], 65) olarak tanımlar.

mek için Hegel'i tercih eder. Hegel'in tanınma (*recognition*) kavramı, çatışmanın gerçekleşmesi için dahi iletişimi gerekli görür. Hobbes'un çatışma fikrini koruyan fakat bunu atomize olmuş bireyler yerine sosyal ilişki içindeki bireylerin konusu haline getiren Hegel, Honneth'in sosyal felsefesi ve buradan hareketle çerçevesini çizmek istediği sosyal teori için (aynı zamanda Habermas-Foucault tartışmasını aşmak için) başlangıç noktası olur. Fakat Hegel, Honneth'in aklındaki daha ampirik bir teori için yeterli olmaz. Burada Honneth, Habermas'a benzer şekilde, George Herbert Mead'den ve pragmatizmden yardım alır. Mead, *ben* ve *kendim* arasında yaptığı ayrımla bir kişinin kendisini bir başkasının gözünden görmesinin önemini vurgular; bu vurgu, tanınma için bir başkasına duyduğumuz gereksinmenin altını bir kez daha çizer. Fakat tanınma talebinin ortaya çıkması için duygusal bir acı çekmeye, olumsuz bir deneyime ve bu deneyimin bireysel bir deneyimden ziyade sosyal bir deneyime dönüşmesi gerekir. Honneth, bu noktada da Dewey'e başvurarak söz konusu talebin koşullarını belirler (Honneth, 1995). Fakat sosyal deneyimin aktörü olan bireyi anlamak, Honneth için somut olanı daha iyi tanımak anlamına geldiğinden, psikanalizden yardım almakta gecikmez. Bireyi daha iyi tanımaya çalışırken bir yandan da 'bireyselleşmenin' ve 'araçsallaşmanın' geldiği boyutu eleştirmeye devam eder. Psikanalize eğilmesi, sosyal olana gösterdiği özel önemden bir şey eksiltmez. Aynı zamanda, bireysel ve sosyal boyutları yanında, Hegel'in ve kendinin bahsetmediği bir şey olmuş; tanınma kavramı devletlerin birbirini tanıması anlamında kullanılarak uluslararası seviyede tartışılmaya başlamıştır. Honneth bu durumu memnuniyetle karşılayarak, bir not düşer: bu anlamda bir tanınma, hukuki anlamda bir devletin bir devleti tanıması değil, bir devletin bir başka devletin kolektif kimliğine saygı duyması anlamında siyasi bir tanımadır. Böylece bireyden başlayarak çeşitlenen boyutlar; kamusal alan, anayasal devlet ve siyasal kültürü de içine alarak adaletin ve demokrasinin konusu haline gelirler (Honneth, 2012 [2010]). Honneth, burada bireyselleşme ve araçsallaşmanın iç içe girmesiyle arkadaş-gibi ilişkilerin ortaya çıktığını ve kimsenin gerçek niyetinin özneler tarafından artık anlaşılamadığını belirtir (Honneth, 2012 [2010], 180). Gerçek niyetin anlaşılamaması, Habermas'ın stratejik akıldan sıyrılmış iletişim içindeki eşit özneler argümanına bir eleştiri olarak görülebilir. Fakat Honneth; tanınma konusu ile Habermas'ın iletişim kuran öznelerinin çatışmaya varabilecek boyutta farklı ve somut yönlerini tespit ederek süreci çoğullaştırmakta; tanınmanın uluslararası boyuta taşındığı noktada

Habermas'tan farklı bir bağlamda olsa da siyasi olanın önceliğine dikkat çekmektedir.

Honneth, siyaset felsefesinin sosyal olandan koparak normatif olanla dolduğunu belirtse de eleştirel bir teorinin normatif bir yanının olması gerektiğinin farkındadır. Gerekli zemin için anahtar kelimesi 'saygı duymama (*disrespect*)' olur. Norm ya da normlar, hem "patolojileri" tespit etmek için hem de koruyucu kuralları ve tanınmanın gerçekleştiği toplumsal düzeni inşa etmek için gereklidir. Honneth, normların siyasi çıktısı olarak Kantçı anlamda kozmopolitanlığı tartışır (Honneth, 2007 [2000]: Bölüm 10). Demokrasi konusunda ise hem cumhuriyetçiliği hem de prosedürelizmi Dewey'in argümanları üzerinden sentezleyerek temelinde işbirliği (*cooperation*) olan öznelerarası bir demokrasi önerir (Honneth, 2007 [2000]: Bölüm 11). Daha yakın zamanda ise Dewey'i, aklındaki demokrasi anlayışını güçlendirmek için sosyalizm olasılığı ile birlikte ele alır. Dewey bu noktada Marks'ın her şeyi ekonomiye indirgeyerek[10] bahsettiği bir sosyalizm yerine sosyal ve öznelerarası pratikleri dikkate alan ve analize buradan başlayan bir yenilik için itici güç olur (Honneth, 2017 [2015]). Böylece Charles Tilly'nin bahsettiği Alman ve Fransız düşüncesiyle beraber pragmatizmi (Dewey ve Mead'i) de eleştirel teorisi içine alan Honneth[11]; tanınma kavramı ile beraber kültür, ekonomi, siyaset arasındaki ilişkileri tartışmaya açan bir rol üstlenir.

Kamusal Alan, Feminizm, Çoğulculuk: Nancy Fraser, Iris M. Young, Seyla Benhabib

Fraser, Benhabib ve Young hem Habermas'ı çıkış noktası olarak ele alırlar hem de onu feminist bir perspektiften eleştirerek aşmaya çalışırlar[12]. Farklı

10 Honneth, okulun ilk dönem tartışmalarına dönerek Lukacs'ın "şeyleşme" (reification) kavramını ele alır. Bir özneyi nesneleştirmeyi empati yoksunluğu olarak görerek tanınma üzerinden yeni bir tanımlama yapar. Bknz. Honneth, 2008.

11 Honneth'in bu üç kaynaktan beslenerek sosyal ve siyasi olana yönelik yaptığı tartışmalar için bknz. Honneth, 1995 [1990].

12 Üçünün hem ortak hem farklı yönlerine dikkat çeken başka çalışmalar mevcuttur. Örneğin Benhabib ve Cornell'a göre bu üç ismin ortak noktaları kamusal alanla ilgilenmeleridir. Farklılıkları ise ahlak tartışması (Benhabib), iktidar ilişkileri (Fraser) ve dışlanmadır (Young) (Benhabib ve Cornell, 1996, 9). Burada Benhabib postmodernizme karşı durarak Habermas'a daha yaklaşırken, Fraser ve Young bu durumda Habermas'a daha uzak kalır (Dieleman, 2013, 41). Benhabib ve Fraser arasındaki fark ise ilki normatif ilkelerle daha çok ilgiliyken ikincisinin sosyal olana odaklanmasıdır (Canaday, 2003). Bu üç ismin benzerlik ve farklılıklarını doktora tezimin kamusal alana ilişkin teorik arka planı için karşılaştırırken –farklı bir şekilde ve bağlamda– vardığım sonuç Benhabib'in Habermas'ın feminist formülasyonu için daha uygun bir isim

argümanlara sahip olmakla birlikte demokrasiyi ve kamusal alanı merkeze alma[13], Habermas'ın detaylı bir şekilde değinmediği farklılıklar meselesini başta toplumsal cinsiyet tartışmaları olmak üzere ırk, sınıf vb. konular üzerinden tartışma, dezavantajlı gruplar için bir kurtuluş/özgürleşim yolu bulma ve ulus üstü meselelere değinme noktasında ortak bir yol izlerler. Bu kısımda hem birbirlerinden farklılaştıkları hem de birbirlerine benzedikleri noktalara değinerek bu üç ismi –Fraser, Young, Benhabib sırasını takip ederek– tartışacağım.

Fraser, eleştirel teorisinde pragmatizmden ve postyapısalcılıktan faydalanır. Fakat pragmatizmi de postyapısalcılığı da çoğul bir şekilde kullanır. Öyle ki pragmatizmden değil pragmatizmlerden (örneğin sadece Dewey'i hatırlatan bir pragmatizme gerek yoktur; farklı olarak Alain Lock'un pragmatizm anlayışı da kullanılabilir) bahsetmemiz gerekir (Fraser, 1999, 173). Fraser, söyleme ilişkin Fransız düşüncesinde Lacan'ı dahil ettiği grubu "yapısalcı model", Foucault ve Bourdieu'yu dahil ettiği grubu "pragmatist model" olarak adlandırır. Pragmatist modelin feminizme daha çok şey sunabileceğini düşünür. Sosyal pratiklerin çoğulluğundan bahsedilmesi, ikinci grubu Fraser'ın pragmatist olarak görmesine neden olur. Böylece, pragmatizme benzer şekilde, tek bir söylem değil 'söylemler' söz konusu olur (Fraser, 1992a). Foucault'nun farklı okumalarının yapılabileceğini, hümanizmi reddinin modernizmi tamamen reddettiği anlamına gelmediğini, disiplini ve kontrolü eleştirmek için dahi normlara ihtiyacımız olduğunu söyleyen Fraser; böylece Habermas-Focuault tartışmasına da keskin taraflara yer olmayan yeni bir bakış getirir (Fraser, 1994). Habermasçı (Benhabib gibi), Foucaultcu (Butler gibi) ya da Lacancı (Cornell gibi) bir yerde durmak yerine hepsinin bir soruna cevap verebilecek yanlarını birleştirme yoluna gidilmesini tercih eder (Fraser, 1995, 158-159). Böylece sentez geleneğinde Habermas'ı takip ederken, araştırma sorusunun gerektirdiği çözümlere yönelerek pragmatizme tarafgirliğini ortaya koyar. Fraser'a benzer şekilde Young da Habermas'ı takip etmekle birlikte eksik bıraktığı noktaları tamamlayabil-

olduğuydu. Bknz. Madakbaş-Gülener, 2017b, 124-131. Bunun bir diğer nedeni ise tümevarımsal ya da tümdengelimsel bir akıl yürütme şekli yerine Banhabib'in "abdüktif akıl yürütme" için daha uygun olduğunu düşünmemdi. Böylece kullandığım "epistemik adaletsizlik" kavramı için hem Habermas'a yakın hem normları dışlamayan feminist bir çerçeve sunabilecekti. Bknz. Madakbaş-Gülener, 2017b, 258-261

13 Benzer bir argüman için bknz. (Benhabib ve Cornell, 1996, 9).

mek için Derrida, Lyotard, Foucault ve Kristeva gibi isimlerden yardım almayı tercih eder (Young, 1990, 7-8)[14]. Adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri yapısal unsurlarıyla anlama ve değiştirme çabası içermeleri nedeniyle feminist ve queer teori, Young'da, adaletsizlikleri çalışmak için sosyal-eleştirel yaklaşımın bir parçası olurlar (Young, 2005, 19-20). Benhabib; Habermas'a daha yakın durarak postmodernizme temkinli yaklaşır. Çünkü özneyi ve kurtuluş/özgürleşim imkânını ortadan kaldıran postmodernizmin bu anlamda feminizme sunabileceği bir katkı yoktur (Benhabib, 1995). Fakat feminizimi önemsemesinin, Fraser'ın Habermas'ın çerçevesini yine eklektik bir şekilde kullanması olarak okuyabiliriz.

Farklı düşünürlerden ve isimlerden yardım alan bu üç isimin, kamusal alan tartışmasında Habermas'ın eksik kaldığını düşündükleri noktalar vardır. Fraser'a göre Habermas'ın en büyük eksikliği tüm teorisini tek bir kamusal alan anlayışı üzerine inşa etmesidir. Fraser, sadece çoğulculuğu kutsamak adına değil, eşitsiz grupların kendilerini ifade edebilmesi için çoğul kamusal alanları gerekli görür çünkü Habermas'ın tekil kamusal alanı, sosyal eşitsizliğin hâkim olduğu toplumlarda yalnızca güçlü olanın çıkarına işleyip diğer grupları dışarıda bırakacaktır (Fraser, 1992b). Dışarıda kalan grupları sorun edinen Young ise Habermas'ın iletişimsel anlayışını daha pratik bir boyuta çekerek eksik bıraktığı yerleri doldurur. Young, pratik boyuta ilişkin üç meseleye dikkat çeker. Bunlar a)birbirini tanıma/onaylama anlamında "selamlama", b)birbirinin farklı konumlarını görme anlamında "retorik" ve c)farklı deneyimleri anlama noktasında "hikaye anlatmadır". Bu yeni hâliyle, kendi iletişimsel yaklaşımını müzakereci demokrasiden ayırmak için "iletişimsel demokrasi" kavramını kullanır (Young, 1996). Benhabib ise dikkatini daha çok kamusala alanda iletişim olanağının korunması konusuna verir. Demokrasiyi bir spor müsabakasına benzeterek oyunun temel kurallarının olması ve herkesin bunlara uyması gerektiğini söyler. Söz konusu temel kurallar için koruyucu mekanizma olarak ise anayasaya başvurur. Müzakereci ve prosedürel bir demokrasinin sağlanabilmesi için anayasalara başvurulması, müzakereci demokrasinin liberalizm ile ortak noktası olur (Benhabib, 1996, 79-80). Habermas'a benzer şekilde anayasanın koruyuculuğuna başvuran Benhabib, yine Habermas'a benzer şekilde ulus-devlet içindeki kültürel parçalanmalarla ortaya çıkan çeşitli grupların radikal hareketlere eklemlenmemesini, bir arada

14 Young, toplumsal cinsiyet ve beden ilişkisini ele alırken fenomenolojiye ve böylece Simone de Beauvoir ve Maurice Merleuau-Ponty gibi isimlere yer vererek tartışmalarını yürütür. Bknz. Young, 2005.

yaşamanın kırmızı çizgisi olarak görür (Benhabib, 2002, 185-186). Kültürel çeşitlenme, kendisini farklılık ve kimlik politikalarında göstermenin yanında sınıf ve toplumsal cinsiyet konularına eklemlenerek ilerler. Burada hangi meselenin ya da meselelerin önceleneceği ve aralarında nasıl bir denge kurulacağı sorusu, yine bu üç ismin ortak noktası olur.

Fraser'a göre Habermas'ın kamusal alanı, toplumsal cinsiyet konusunu ele almaya müsait olmasına rağmen, Habermas'ın sistem-yaşamdünyası ya da özel alan-kamusal alan ayrımlarında görülebileceği gibi, dikotomik ve eril bir bakış açısına kurban gitmiştir. Böylece pek çok mesele kamusal sayılmayarak özel alana hapsolmuştur (Fraser, 2013, 19-52). Young da Fraser'a benzer şekilde kamusal alan/özel alan ayrımını eleştirir fakat bunu akıl/duygu dikotomisi üzerinden tartışır. Young, modern siyaset teorisinde kamusal alana ilişkin yapılan en büyük hatanın kamusal alanın akılla, özel alanınsa duygu ve hislerle ilişkilendirilmesi olduğunu söyler. Bu örneği açmak için Gilligan ve Kohlberg arasındaki tartışmaya yer verir.[15] Bu tartışmadan hareketle Young, bakım/özen temelli konuların kamusal alandan dışlandığını dile getirir. Oysa kamusal alanda ortaya çıkacak bir aklın; pratik yaşamın içindeki duygular, ihtiyaçlar, hisler, bakış açıları vb. unsurların etkileşimi olmadan oluşması mümkün değildir. Young'a göre Habermas'ın iletişimsel eylemi bu konuda olanaklar sunmakla birlikte Habermas böyle bir tercihte bulunmaz; kamusal alanı, duyguları göz ardı eden bir akılla özdeşleştirir (Young, 1987). Benhabib de Young'a benzer şekilde Gilligan-Kohlberg tartışmasından yola çıkar fakat bu örneği –daha kapsayıcı bir şekilde– "genelleştirilmiş öteki" ve "somut öteki" kavramlarını tartışmak için kullanır. Genelleştirilmiş öteki, evrenselliğe denk gelirken; somut öteki, kültürel farklılıklarımızı tanımlar. Benhabib burada Kohlberg'in kendi sonucunu standart/evrensel hale getirmesine karşı çıkar. Bu tür bir tepeden inme evrensellik (özcü evrensellik), aynı zamanda kadınların deneyimlerini yok sayarak onları özel alanla sınırlar. Fakat bu durum, Benhabib'in genelleştirilmiş ötekine karşı çıktığı anlamına gelmez. Önceden bir öz atfedilmiş bir evrensellik yerine iletişim ile (Habermas'ın deyimiyle *içeriden aşkın* bir

15 Kohlberg, bilişsel ahlaki gelişim üzerine gerçekleştirdiği araştırmada daha rasyonel cevaplar verdikleri için erkeklerin kadınlardan daha başarılı olduğuna dair bir sonuca ulaşır. Gilligan ise rasyonel olanın bir kriter olmasından ziyade bir alternatif olabileceğini söyleyerek bu duruma karşı çıkar. Verilen "özen/bakım" temelli cevaplar da rasyonel olanlara eşit değerde bir alternatiftir. Bknz. Gilligan (2003 [1982).

şekilde) evrensele/genelleştirilmiş ötekiye (Benhabib'in deyimiyle *interaktif evrenselliğe*) ulaşılmalı; bu esnada tüm somut ötekilerin katılımı dikkate alınmalıdır. Böylece Benhabib, hem somut hem soyut ötekinin birbirlerini tamamlayıcı olduğu bir çerçeve sunar (Benhabib, 1996 [1987]).

Kültürel farklılıklar başta olmak üzere tüm farklılıkların birbirini tanıması üzerinden hareket eden tanınma tartışmaları, Honneth ve Fraser arasında gerçek bir tartışmaya dönüşür. Honneth bu tartışmada *tanınmayı* önceleyerek *yeniden-dağıtımı* tanınmanın içinde ikincil bir unsur olarak tanımlar. Fraser ise ikisinin birbirine eşit önemde olduğunu söyleyerek 'ikili (*dual*)' bir adalet anlayışını savunur (Fraser ve Honneth, 2003). Fakat Fraser, daha sonra bu ikili sisteme bir unsur daha ekleyerek adalet konusunu üç boyutlu bir şekilde ele alır. Bu üç boyut; tanınma, yeniden-dağıtım ve temsildir. Kültür *tanınma* ile ekonomi *yeniden-dağıtım* ile siyaset ise *temsil* ile ilişkilidir. Bunların işlevsizleşmesi durumunda yanlış-tanınma (*misrecognition*), yanlış-dağıtım (*maldistribution*) ve yanlış-temsil (*misrepresentation*) ortaya çıkar (Fraser, 2005, 42-48). Young ise adaleti "yeniden-dağıtım" konusu üzerinden değil, "baskı" ve "hegemonya" kavramları üzerinden tartışır (Young, 1990, 3). Fakat Young, adaleti demokrasi ile birlikte ele alarak ikisinin aynı anlama gelmediğini ve dengelenmeleri gerektiğini savunur. Demokratik yönetimler eğer adil siyasalar üretmezlerse bu dengeyi kaybederler. Adil siyasa ise bir karar sürecinin çıktılarından etkilenecek herkesin (*all those effected by it*) ona katılım yollarının açık olmasından geçer. Young burada adalet boyutunu tamamlamak için kendini-geliştirme (*self-development*) ve kendini tanımlama (*self-determination*) ilkelerinden bahseder. Kendini geliştirme noktasında –ekonomi ile sınırlı olmamak kaydıyla– Amarta Sen'in 'yapabilirlikler' kavramına başvurur; kendini tanımlama içinse baskı olmadan insanların birbirlerini etkileyebilmelerini temel alır (Young, 2000, 16-51). Adaletin boyutlarına ilişkin tercihler ve sentezler noktasında Benhabib'in Fraser'a benzer bir çizgide durduğunu söyleyebiliriz. Benhabib; ekonomik gelişmişlik, kolektif kimlik ve meşruiyet konularının üç önemli konu olduğunu söyler. Herhangi birini tercih etmek yerine bu üçü arasında bir denge oluşturulmalıdır. Fakat iyi bir ekonomi ya da kültürel kimliklerin tanınması için demokrasi şart değilken meşruiyet için şarttır (Benhabib, 1996, 67-68). Benhabib'in -meşruiyet tartışması üzerinden- siyaseti, ekonomi ve kültür konularından biraz daha öncelikli gördüğü çıkarımını yapabiliriz. Fakat ekonomi, siyaset ve kimlik/kültür ayrımı yapması, Fraser'ın üç boyutlu

adalet tartışmasını akla getirir. Fakat adalet ve demokrasi tartışması küresel ölçeğe uyarlandığında dengeler değişir.

Kamusal alan ve iletişim tartışmalarının ulus-devlet ötesi boyutlarda tartışılması, yine bu üç ismin kendi aralarındaki ve beraberce Habermas ile aralarındaki ortak konu olur. Fraser; Rawls, Habermas, Foucault ve Arendt gibi isimleri bir araya getirerek küreselleşmenin etkileri doğrultusunda uluslarüstü bir kamusal alanın imkânını sorgular. Toplumsal hareketler ve günümüz gelişmeleri, bu tartışmayı zorunlu kılar. Adaleti üç boyutlu bir şekilde tartışan Fraser, çerçeveleme (*framing*) dediği noktada Vestfalyan devlet anlayışının ötesine geçen bir adalet tartışmasını gerekli görür. Bu yeni adalet anlayışında ekonomik ve kültürel olanın yanına siyaseti ekleyerek çerçevelemenin (ulus-devlet sınırlarını aşmanın) siyasetin yeniden tartışılmasını daha önemli hale getirdiğini belirtir (Fraser, 2008). Benzer bir gerekliliğin altını çizen Young, baskı gören farklı kültürel grupların korunması için güçlü küresel demokratik kurumların ve düzenlemelerin hayata geçirilmesini; böylece demokrasinin küresel boyutta da sağlanmasını önerir. Fakat küresel sitemin altına yetiştirdiği birimler ulus-devletler değil, demokrasinin işleyebileceği yerel birimlerdir (Young, 2000, 265-271). Küresel siyasal mekanizma olma görevini geçici olarak BM üstlenebilir. Fakat sınırları aşan sosyal hareketler[16] sonucunda yeni siyasi mekanizmalar tartışmaya açılabilir. Çünkü güçlü ekonomik örgütlere karşı siyasi bir güç oluşturacak küresel bir yapılanma hem gerekli hem kaçınılmazdır (Young, 2000, 271-276). Benhabib de BM'nin 1948 yılında ilan ettiği İnsan Hakları Deklarasyonu'nun, uluslararası normlardan küresel normlara geçişi ima ettiğini belirterek kozmopolitanizm tartışmasına başlar. Habermas gibi Kant'tan yola çıkan Benhabib, söz konusu kozmopolitan çözüm önerisinde yine Habermas gibi ulus-devlet yapılarının korunmasını önerir. Fakat dünya üzerindeki her bir bireye ülkelerinden bağımsız olarak hitap eden temel hakların sağlanması ve uygulanması esastır (Benhabib, 2006). Benhabib, bu noktada, evrensel ve normatif zemin olarak insan haklarının farklı bağlamlarda şekillenişini açıklarken 'demokratik yinelemeler/tekerrürler (*democratic iterations*)' kavramını kullanır. Çeşitli haklar ve özgürlükler; kamusal alanda hem kurumsal/yasal hem eylemsel anlamda içi doldurulacak şekilde var olarak siyasi yaşamı oluştururlar. Yi-

16 Young, sınırları aşan sosyal hareketlere örnek olarak ise ünlü markaların dünyanın çeşitli ülkelerinde kötü çalışma koşulları içinde işçi çalıştırmasına tepki olarak ortaya çıkan "sweatshop" hareketini örnek verir. Söz konusu markaların ürünlerinin uluslararası boyutta boykot edilmesi sonucu bu markalar çalışma koşullarını düzeltme yoluna gitmişlerdir (Young, 2011, 125-142).

nelenme/tekerrür, siyasal yaşamın genel çerçevesini korurken diyaloga giren özneler tarafından hukukun şekillendirilmesinin yolu da açılmış olur. Böylece çift yönlü bir etkileşim sağlanır (Benhabib, 2011, 15-16). Benhabib, hem içeriden aşkınlığı hem de genelleştirilmiş öteki-somut öteki arasındaki dengeyi insan hakları ve yinelemeler aracılığıyla yeniden kurmuş olur.

Metodoloji, Siyaset ve Çoğulculuk: Thomas McCarthy ve James Bohman

Thomas McCarthy, Habermas'ın 1970'li yıllarda İngilizce'ye çevrilerek Amerikalı okuyucu ile tanışmaya başladığı dönemlerde hem Habermas'ın çalışmalarını çevirmekle ilgilenir[17] hem de Habermas üzerine 1978'de İngilizce olarak yazılmış sistematik bir çalışma ile okuyucu karşısına çıkar.[18] Fakat McCarthy, kendi çerçevesini oluştururken Habermas'la yetinmez. James Bohman, Thomas McCarthy'nin Habermas'ı ve pragmatizmi bir araya getirerek "çeşitli felsefi düalizmlerin çatışan yanlarını uzlaştırdığını" (Bohman, 2001, 87) söyler. Bohman'ın kendisi de "müzakereci diyolagda nedenlerin... kamusal olarak ikna edici oluşlarının ince elenip sık dokunması" gerektiğini söyler. Bu "ince eleyip sık dokuma" işi için kendi de Dewey'den yardım alır (Bohman, 1996, 16-17)

Thomas McCarthy, günümüz etik-politik tartışmalarının odağında iki kampın yer aldığını söyler: Nietzsche ile Heidegger'i takip ederek Kant'ın akıl anlayışını reddedenler (Rorty, Foucault ve Derrida) ve Marx'la Hegel'i takip ederek aklı daha sosyal bir zemine oturtmaya çalışanlar. Habermas, burada kaynağını pratikten alan bir akıl anlayışı ile büyük olanaklar sunmakla birlikte yapıları, farklılıkları ve iktidar ilişkilerini anlamak için yetersiz kalabilir. Bu noktada postyapısalcılıktan yardım alınabilir. (McCarthy, 1991, 1-4). Bu nedenle, "postyapısalcı sosyal ve siyasi düşüncenin acımasızca negatif itkisi, 'gerçekten var olan demokrasinin' yapılandırıcı/inşacı eleştirisine doğru yeniden kanalize edilebilir" (McCarthy, 1991, 6-7). Yapılandırma, McCarthy'de postyapısalcılıkla el ele tutuşabilirken postmodernizm ile aynı samimiyeti kuramaz. Moderniteyi yeniden inşa edebileceğimizi; postmodernizm yerine çoğul eki almış haliyle 'modernitelerden' bahsedebileceğimizi söyler (McCarthy, 2009, 222-229). Bohman ise çağdaşlarının gerçek-

17 Habermas'ın İletişimsel Eylem kitabının iki cildini Almanca'dan İngilizce'ye çeviren isim Thomas McCarthy'dir. Bknz. Habermas, 1987 [1981]; Habermas, 1984 [1981].

18 Bknz. McCarthy, 1985 [1978].

leştirdiği Habermas ve Foucault'ya referanslar yerine, dikkatini daha ABD merkezli olarak Habermas ve Rawls'un argümanlarına çevirir. Özneler bir ortak noktaya varmasa da 'çoğul kamusal akıllar' ile siyasal sistem işlemeye devam edebilir. Rawls ve Habermas, bu gerçeği görmede yetersiz kalırlar (Bohman, 1996, 84-85). Bu noktada Bohman, Fraser'ın kamusal alanı çoğul hale getirmesine benzer şekilde kamusal akılları çoğul hale getirir. Habermas'ın kavramlarını daha çoğul bir zeminde tartışmak, hem McCarthy'nin hem Bohman'ın amacı olur.

McCarthy'ye göre Habermas'ın müzakerede sadık kalınmasını beklediği tarafsızlığın ne anlama geleceği bağlamdan bağlama değişir. Perspektiflerin çoğul olabileceği ve anlaşmak kadar anlaşamamanın da bir arada yaşamanın koşulu kabul edilmesi gerekliliği, McCarthy'nin ana fikrini oluşturur. Anlaşamamanın getirdiği çoğulculuk, iletişim farklılıkların görülmesi açısından gerekli ve önemlidir (McCarthy, 1998). Farklılıklar söz konusu olduğunda McCarthy, ırk konusuna ayrı bir önem atfeder çünkü ırk, Avrupa-ABD modernleşmesinin ve küreselleşmenin sonucu ortaya çıkan farklı kültürlerin karşılaşmaların yarattığı bir ayrımcılıktır. Dolayısıyla ırk ayrımcılığı emperyal siyasetin bir sonucudur. Sosyal Darwincilikle pekişen biyolojik kökenli ayrımcılık, McCarthy'ye göre günümüzde artık ortadan kalkmış gibi görünse de kültürel argümanlar üzerinden sürdürülmeye devam eder. Bir zamanlar biyolojik olarak yetersiz oldukları argümanı yerini entegre olma ve ayak uydurma konusunda yetersiz ve isteksiz olmaları argümanına bırakır. McCarthy bu durumu, 'neo-ırkçılık' olarak adlandırır (McCarthy, 2009, Kısım 1). Bohman ise kamusal alanda farklılığın her hangi bir unsuruna değinmek yerine (ırk, toplumsal cinsiyet vb.) farklı bir yol izler. Bohman; sınıf, cinsiyet, ırk vb. farklılık konularını öncelemek yerine Amartya Sen'in "yapabilirlikler (capabilities)" yaklaşımını merkeze alır. Yeterli ekonomik olanaklar olduğunda dahi bazı grupların bu imkânlara ulaşamadığından yola çıkarak yeniden dağıtım konularında bir düzenlemenin, katılımdaki aksaklıkları çözmeyeceğini söyler. Bu durumda prosedürleri düzenlemek –prosedürel bir yaklaşımı takip etmek– de yeterli bir çözüm sunmayacaktır. Düzeltilmesi gerekli unsur öncelikle insanların yapabilirliklerinin/kapasitelerinin gelişimine katkıda bulunacak girişimlerdir (Bohman, 1997). Böylece Bohman, Habermas'ı takip eden diğer tüm isimlerden farklı bir noktaya dikkat çekmiş ve farklı bir kaynağa başvurmuş olur.

Hem McCarthy hem Bohman, küreselleşmenin etkilerine yönelik incelemelerini demokrasiyi ve kurumlarını ulus-üstü boyuta taşıyarak tartışır-

lar. Modernizm ve emperyalizm üzerinden günümüzde ırk ayrımcılığını çözümleyen McCarthy, *yeniden inşa* kısmına geldiğinde ise "küresel kalkınma teorisinden" bahseder. Görüldüğü üzere nasıl bir kalkınmadan bahsetmemiz gerektiğini tartışmaya açmak, McCarthy'nin moderniteden de kalkınmadan da vazgeçmediğini gösterir. Kalkınma, ulus-devletleri aşan ve gelecek kuşakları da ilgilendiren bir sorundur. Fakat Kant'ın kozmopolitanizmi yerine (fakat ona benzer şekilde) küresel adalet ve gelişmiş insan hakları mekanizmasını önemli görür. Ekonomiyi bir siyasi örgütlenme ile dengeleme noktasında ise gerçek dünyada buna karşı çıkanlar olabileceğini, diğer toplulukları 'modernleştirme' misyonuna kapılmadan küçük adımlar atarak bekleyip görmeyi önerir. Bu küçük adımlarla gerçekleştirilecek yeniden-yapılanmayı demokratik pratiklerle birleştirme noktasında ise tüm kurumlar, dezavantajlı gruplarla beraber yeniden oluşturulmalıdır (McCarthy, 2009, Kısım 2). Bohman ise küreselleşme sürecinde ulus-devlet anlayışımızda alışkın olduğumuz halk kavramının değişime uğradığını vurgular. Artık *demos* (tek bir halk anlayışı) yerine çoğulu olan *demoi* (çoğul halklar) söz konusudur. Küresel ölçekte cumhuriyetçi federalizmi öneren ve bu yapılanmanın temeline 'baskı olmaması olarak özgürlük (*freedom as nondomination*)' kavramını yerleştiren Bohman, makro yapı ve mikro yapıların ne olacağından ziyade aralarındaki ilişkinin nasıl olacağını daha önemli görür. Tek bir kurum ve dünya halkı anlayışı yerine çoğul kurumların varlığından söz eder. AB örneği ve bir anayasa gerekliliği, Bohman'ın da örnekleri olur (Bohman, 2007). Bohman, küresel kurumlara örnek verirken ve anayasaya başvururken Habermas ve Benhabib'e benzer bir çizgiyi izler. McCarthy'nin tartışması ise dezavantajlı grupların dikkate alınması vurgusundan hareketle Young'ı çağrıştırır.

Habermas'ı takip eden diğer isimlere yer yer benzerlikleriyle birlikte McCarthy ve Bohman'ı, Habermas'ın çerçevesini çoğul hale getirme sürecini siyasi ve metodolojik bir konu olarak görmeleri nedeniyle bir arada ele alabiliriz. McCarthy'ye göre adaletsizlikleri ya da eşitsizlikleri anlama ya da görmezden gelme; aynı şekilde, görünür kıldıktan sonra yeniden inşa etme "metodolojilerimiz" basit birer tercih değil; vardığımız sonuçları ve uyguladığımız siyasaları şekillendiren "siyasi" durumlardır (McCarthy, 2009, 91). Thomas McCarthy'nin çoğulculuğundan yola çıkan Bohman ise perspektif çoğulculuğunu eleştirel sosyal araştırma (*critical social inquiry*) mantığına uygular. Alman idealizminin teoriyi, Amerikan pragmatizminin ise pratiği temsil ettiğini söyleyen yazar sosyal araştırma pratiği üzerinde çalışır. Burada tek bir teori ya da metodoloji ile sosyal gerçekliğin anlaşılmaya çalışılması

yerine araştırma sorusunun gerektireceği eklektik yaklaşımlar ya da katılımcıların farklı perspektiflerinin anlaşılmasına yarayacak bakış açılarını tercih eder. Demokrasi ile aynı kefeye koymamakla beraber araştırma sürecinin de metodolojik ve siyasi yönü olduğunu söyler; farklı perspektiflerin eşlik ettiği bir eleştirel teori arayışıyla demokrasilerdeki perspektiflerin çoğulluğu arasında bir benzerlik kurar (Bohman, 2011). McCarthy metodolojiyi müzakereci demokrasiyi pratiğe geçiren adımlar olarak kullanırken Bohman[19] bunu sosyal araştırma mantığına uyarlayarak devam etmiş olur.

Epistemoloji, Normlar ve Adalet: Rainer Forst

Rainer Forst, eleştirel teoriden ne anladığını açıklarken Horkheimer'a katılarak teoriyi yaşamla iç içe bir çerçeve olarak görür. Eleştirel bir yaklaşımı; iktidar ilişkilerini anlamak ve asimetrik iktidar ilişkilerinden çıkış yolu bulmak olarak tanımlar. Bu çıkış yolu bağlama odaklandığı kadar normlara da odaklanmalıdır (Forst, 2017 [2015], 1). Böyle bir eleştirel teoriden hareketle Forst, kendi eleştirel adalet teorisini ve eleştirel hoşgörü teorisini oluşturur. Forst, tüm bunları adalet ve demokrasi etkileşimi içinde gerçekleştirir. Forst'un çıkış noktasının Habermas ve Rawls'ın siyaset teorisindeki konumlarının ortak noktasından –kendi deyimiyle sentezinden– hareket etmek olduğunu söyleyebiliriz. Her iki teorisyenin temelinde de Kant'ın otonomi anlayışı ve normlardan hareket etmesi bulunur. Forst da bu ortak zeminden/sentezden hareket ederek argümanlarını oluşturur (Forst, 2012 [2007], 79-124). Aynı zamanda Forst için "hoşgörü" sözcüğü, demokratik toplumlar için hayati bir anlam taşır. Fakat demokrasi tartışmalarının bağlamı, adalet tartışmalarından geçer çünkü liberalizm ve komüniteryanizm tartışmalarının kökeninde de adalet tartışması yatar (2002 [1994]). Forst'un adalet anlayışının özünü ise "gerekçelendirme (*justification*)" kavramı oluşturur. Bu nedenle Forst, "gerekçelendirme, eleştiri ve hoşgörünün normatif teorisi (ve bunun epistemolojik imaları)" (Forst, 2012 [2007], 152) peşinde koşar.

Forst adaleti, "insani erdem ve baskı ya da keyfî yönetim ilişkilerine karşı koymaya yönelik ahlaki-siyasal zorunluluk" olarak tanımlar (Forst, 2014, 20-21). Forst'un siyaset anlayışı, siyaset felsefesinin kendisini eleştirebilme kapasitesinden geçer. Düşünürler toplumsal düzen ve adalet için neyin

19 Araştırma deneyimleri üzerinden sosyal araştırmalarda hesapverebilirlik ve demokrasilerde hesapverebilirlik arasında Bohman üzerinden kurulan bir bağlantı için bknz. Madakbaş-Gülener, 2017a.

meşru olduğunu tartışır ve reçeteler sunarlar. Fakat bunu meşru yapanın gerekçesinin ne olduğu sorusunu cevapsız bırakırlar. Adaletin yükseleceği zeminin tercihi aktif ve eşit öznelere bırakılsaydı, sonucun ne olabileceğini sormaz ve merak etmezler. Bu nedenle Forst, siyaseti ne gerçeklikten kopuk bir ideal ne de sadece çatışmalara odaklanan bir realizm olarak görmez. Fakat bir şeyi ideal ya da norm yapanın özneler tarafından gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği olduğunu belirterek idealizm ve realizm arasında bir yol tutar (Forst, 2014 [2011], 5). Forst'un gerekçelendirme kavramı ile neyi anlatmak istediği ve adalet meselesine nasıl yaklaştığı, Honneth ve Fraser arasındaki tartışmaya yaklaşımı üzerinden daha net anlaşılabilir. Toplumsal eşitsizliğin Honneth'in bahsettiği gibi sosyal-kültürel ve Fraser'ın eklediği gibi ekonomik-sınıfsal nedenleri olabilir. Ne Honneth'inki gibi tek bir boyutu ne de Fraser'ınki gibi (postmodernizme daha yakın olmasından ötürü) "temelsiz" bir adalet tartışmasını tercih etmez. Forst, adalet söz konusuysa, temel ve normların gerekli olduğunu söyler fakat bu normlar "gerekçelendirilebilir" olmalıdır. Bu da öznelerin gerekçelendirme hakkına sahip olmalarından geçer (Forst, 2014 [2011], 109-125). Özetle Forst'a göre hazır kararlar/modeller/dizaynlar sunmak yerine bunların neler olabileceğinin aktif katılımcılara bırakılarak neyin gerekçelendirilip gerekçelendirilmediğini görmek gerekir.

Gerekçelendirme üzerine düşündükleri, Forst'un eleştirel teori anlayışıyla beraber ilerler. Denilebilir ki gerekçelendirme eleştiri teori anlayışını şekillendirirken eleştirel teori anlayışı da gerekçelendirmeyi geliştirmesine neden olur. Forst, eleştirel teoride öncelikli olarak, çok boyutlu bir bakış açısından yola çıkılmasını önerir. Bu bakış açısından, ilk adım olarak, sosyal hayattaki "gerekçelendirilemeyen (*non-justifiable*)" asimetrik ilişkilerin (adalet için önce adaletsizliklerin) anlaşılması gerektiğini söyler. Sonrasında bu ilişkileri meşrulaştıran mekanizmaların neler olduğu tespit edilmelidir. Daha sonra "gerekçelendirmenin temel yapısı" üzerinde durularak, hazırlanmış ve sadece uygulanması gerekli çözümler yerine, bireyleri otonom varlıklar olarak gören ve temel çerçeveyi onların şekillendirmesini sağlayan tartışmalar merkeze alınmalıdır. Eğer aşılamayan adaletsiz ilişkiler söz konusuysa buna neyin engel olduğuna bakılmalıdır. Son olarak, eleştirinin de gerekçelendirmenin de eleştiriye açık olması önemlidir (Forst, 2014 [2011], 7-8). Eleştirel sosyal analizinin çerçevesini ve adımlarını belirleyen Forst, bu çerçevesini demokrasi ve hoşgörü tartışmalarına; Habermas'a benzer şekilde ise demokrasinin ulus-üstü boyutuna uyarlar.

Hoşgörü kavramının tarihsel arka planına (Avrupa bağlamında) bakan Forst, demokrasiler için vazgeçilmez olan bu kavramın hem karmaşık olan hem de masum görülmeyen bir kavram olduğunu belirtir. Masum görülmemektedir çünkü bir tür sabretme, tahammül gösterme anlamına gelerek çoğunluğun azınlığa ya da avantajlının dezavantajlıya bahşettiği bir şey olarak görülebilir. Aynı zamanda kavramın kendinden herkes farklı bir şey anlayabilir. Dahası, gerekçelendirme motivasyonları –dinsel, hukuki, metafizik vb.– farklılık gösterebilir. Forst, burada, gerekçelendirmeye yönelik motivasyonlar içinde bir arada yaşamayı anlamlı kılan en iyi motivasyonu arar. Çeşitli örneklerden yola çıkarak, adalet tanımı içinde gördüğümüz, "otonomiye" vararak insanların birbirlerine otonom ve eşit varlıklar olarak saygı duymasını en uygun norm olarak ortaya koyar. Böylece Forst, 'hoşgörü' kavramını yeniden olumlu bir kavram olarak görebileceğimiz zemini de hazırlamaya çalışır (Forst, 2013 [2003]).

Forst; insan haklarını, gerekçelendirme hakkı ile beraber çok boyutlu bir şekilde ele alır. Bu boyutlar; ahlaki, yasal, politik, tarihsel ve sosyal boyutlardır. Öyle ki insan hakları, her şeyden önce, sadece rasyonel akıl yürütmenin tepeden inme normları olarak görülmemeli; sosyal ve tarihsel arka planları dikkate alınmalıdır. Çünkü her bir norm, toplumların tarihsel süreçte yaşadıklarının ve taleplerinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Politik ve yasal boyutlarıyla korunmaya çalışılan haklar; tüm insanların saygı duyulması gerekli eşit varlıklar olduğunun altının çizilmesiyle ise ahlaki bir boyuta kavuşur. Bu şekliyle insan hakları, insanların kendilerine gerekçelendirilmesi yapılamayacak eylemlerde bulunulmasını (şiddet, saygı duymama, ikinci sınıf görme vb.) engeller. Aynı zamanda da normların özneler tarafından gerekçelendirilmesini isteyerek yine ideal ve gerçeklik arasında bir yerde konumlanır (Forst: 2014 [2011], 38-70). Neo-Cumhuriyetçiler ile Kantçı Cumhuriyetçiler arasında Kant'ınkine benzer bir yol tutan Forst, ulus-devlet sınırlarını aşan bir demokrasiyi adalet bağlamında tartışır ki adaletin pratiğe geçirebilmiş şekli demokrasi olur. Burada makro ölçekli bir anlayışın temelini "baskı-olmaması (*non-domination*)" ilkesi oluşturur. Baskı-olmaması; keyfî iktidarların olmaması ve gerekçelendirme hakkının kullanımında simetrilerin gözetilmesi anlamına geldiğinden, demokrasiyle iç içedir. Forst, kendi 'baskı olmaması' yaklaşımının Philip Pettit'inkinden farklı olarak öznelere yasa yapma yetkisi verdiğini (sadece uyma ya da denetleme değil) ekler. Bu anlamda, hem devletler arası hem de devletlerin kendi içindeki topluluklara baskı uygulamasının engellenmesi esastır. Makro ölçekli bir de-

mokrasinin amacı budur (Forst, 2017 [2015], 153-169). 'Gerekçelendirme' kavramından hareket eden Forst, Bohman gibi adaleti farklı bir zeminde tartışır. Yine Bohman'a benzer şekilde baskı-olmaması kavramını kullanır. Yasaların hem yapılması hem de onlara uyulması noktasında çift yönlü bir akışı vurgulayarak ise Habermas ve Benhabib ile benzer düşünür.

SONUÇ

Habermas'ı dahil etmediğimiz takdirde incelenen dört grubu ve yedi ismi yeniden kısaca Habermas'la ilişkilerini dikkate alarak değerlendirmek gerekirse; her birinin söylediklerinin Habermas'ın soyut kalan kısımlarını somutlaştırmak ve detaylandırmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada yazarların diğer düşünce geleneklerinden aldığı yardım onları Habermas'a yaklaştırır ya da ondan uzaklaştırır. Fakat kaçınılmaz biçimde Habermas'ın söylediklerini pek çok çalışma ve düşünce akımı ile bağlantılı hale getirir; kapsamını genişletir. Farklılıklar konusunda Habermas'ın din üzerinden yürüttüğü tartışmayı Honneth kültür ve kimlik, Fraser sınıf, Young kimlik, McCarthy ırk üzerinden gerçekleştirirken Forst (gerekçelendirme) ve Bohman (yapabilirlikler) ise daha farklı bir yol izlerler. Honneth, iletişimin katılımcılarını çoğullaştırırken Fraser pragmatizmleri, söylemleri ve kamusal alanları, McCarthy perspektifleri ve moderniteleri çoğullaştırır. Benhabib'in, Habermas'a en yakın/bağlı duran isim olarak görülmesi mümkündür.[20] Yine tüm isimler küreselleşmenin getirileri ile daha büyük bir boyutta demokrasi ve adalet konularını tartışmaya devam ederek kozmopolitanlık ile yerellik arasında bir denge ararlar. Bu arayış, dönemlerinin en önemli sorunlarından birine değinmek olarak görülebilir. Son olarak, mevcut teorik çerçeveleri ulus-üstü boyuta taşındığında –en azından şu aşamada– siyaseti daha öncelikli bir hale getirir. Sosyal olan, somut olan ve pratikle ilişkili olan şeyler siyasetin tanımını oluşturur. Kurtuluş/özgürleşim ise eskilerden miras kalan vazgeçilmez konu olarak karşımızda durur.

KAYNAKÇA

Aboulafia, M., Bookman, M. ve Kemp, C. (2002) (ed.). *Habermas and Pragmatism*. Routledge.

Benhabib, S. (1995). Feminism and Postmodernism, *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser (ed.), Routledge, s. 17-34.

20 Benzer bir çıkarım için bknz. (Dieleman, 2013, 41).

Benhabib, S. (1996 [1987]). The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornel (ed.). 4. Baskı, University of Minnesota Press, s. 77-95.

Benhabib, S. ve Cornell, D. (1996). Beyond The Politics of Gender, *Feminism as Critique: On The Politics of Gender*. 4. Basım. University of Minnesota Press, s. 1-15.

Benhabib, S. (1996). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Seyla Benhabib (ed.). Princeton University Press, s. 67-94.

Benhabib, S. (2002). *Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Oxford University Press.

Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.

Benhabib, S. (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*. Polity Press.

Best, B., Bonefeld, W. ve O'Kane, C. (2018). Introduction: Key Texts and Contributions to a Critical Theory, *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory Volume 1*. Beverley Best, Werner Bonefeld ve Chris O'Kane (ed.). Sage, s. 1-16.

Bohman, J. (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. The MIT Press.

Bohman, J. (1997). Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, Opportunities, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. James Bohman ve William Rehg (ed.). The MIT Press, s. 321-348.

Bohman, J. (2001). Participants, Observers and Critics: Practical Knowledge, Social Perspectives, and Critical Pluralism, *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory (Essays in Honor of Thomas McCarthy)*. William Rehg ve James Bohman (ed.). The MIT Press, s. 87-114.

Bohman, J. (2007). *Democracy Across Borders: From Demos to Demoi*. The MIT Press.

Bottomore, T. (2002). *The Frankfurt School and Its Critics*. Routledge.

Bronner, S. E. (2002). *Of Critical Theory and Its Critics*. Routledge.

Canaday, M. (2013). Promising Alliences: The Critical Feminist Theory of Nancy Fraser and Seyla Benhabib, *Feminist Review*. 74, s. 50-69.

Dieleman, S. (2013). The Contingent Status of Epistemic Norms: Rorty, Kantian Pragmatists, and Feminist Epistemologies, *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*. Alexander Gröschner, Colin Koopman ve Mike Sandbothe (ed.). Bloomsburry, s. 31-48.

Forst, R. (2002 [1994]). *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*. çev. John M. M. Farrell. University of California Press.

Forst, R. (2013 [2003]). *Toleration in Conflict: Past and Present*. çev. Ciaran Cronin, Cambridge University Press.

Forst, R. (2012 [2007]). *The Right to Justification*. Columbia University Press.

Forst, R. (2014 [2011]). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. çev. Ciaran Cronin, Polity Press.

Forst, R. (2014). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury.

Forst, R. (2017 [2015]). *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*, çev. Ciaran Cronin, Oxford University Press.

Fraser, N. (1992a). The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics, *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*. Nancy Fraser ve Sandra Lee Bartky (ed.). Indiana University Press, s. 177-194.

Fraser, N. (1992b). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, *Habermas and Public Sphere*. Craig Calhoun (ed.). The MIT Press, s. 109-142.
Fraser, N. (1994). Michel Foucault: A Young Conservative?, *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Michael Kelly (ed.). The MIT Press. s. 185-210.
Fraser, N. (1995). Pragmatism, Feminism and Linguistic Turn, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser (ed.). Routledge, s. 157-172.
Fraser, N. (1999). Another Pragmatism: Alain Locke, Critical "Race" Theory, and Politics of Culture, *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture*. Morris Dickstein (ed.). Duke University Press, 157- 175.
Fraser, N. ve Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange*. çev. Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke, Verso.
Fraser, N. (2005). *Reframing Justice*. Koninklijke van Gorcum.
Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisi*. Verso.
Ghiraldelli, P. (2016). Marksism and Critical Theory, *A Companion to Pragmatism*. John R. Shook ve Joseph Margolis (ed.), Blackwell Publishing, s. 202-208.
Gilligan, C. (2003 [1982]). *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Otuz Sekizinci Baskı. Harvard University Press.
Habermas, J. (1984 [1981]). *Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and Rationalization of Society*. çev. Thomas A. McCarthy. Beacon Press.
Habermas, J. (1987 [1981]). *Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. çev. Thomas A. McCarthy. Beacon Press.
Habermas, J. (1998 [1988]). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Yeniden Basım, çev. William Mark Hohengarten, Polity Press.
Habermas, J. (2001 [1991]). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Üçüncü Baskı, çev. Ciaran Cronin. The MIT Press.
Habermas, J. (1996 [1992]). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. İkinci Baskı, çev. William Rehg. The MIT Press.
Habermas, J. (1997 [1995]). *A Berlin Republic: Writings on Germany*. çev. Peter Uwe Hohendahl, Polity Press.
Habermas, J. (1998 [1996]). *The Inclusion of Other: Studies in Political Theory*. Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff (ed.). The MIT Press.
Habermas, J. (2001 [1998]). *The Postnational Constellation: Political Essays*. çev. Max Pansky. The MIT Press.
Habermas, J. (2003 [1999]). *Truth and Justification*, çev. Barbara Fultner. The MIT Press.
Habermas, J. (2003 [2001]). *The Future of Human Nature*. Polity.
Habermas, J. (2003). Fundamentalism and Terror–A Dialogue with Jürgen Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Giovanni Borradori (ed.). The University of Chicago Press, ss. 25-44.
Habermas, J. (2006 [2004]). *The Divided West*. çev. Ciaran Cronin, Polity.
Habermas, J. ve Ratzinger, J. C. (2006 [2005]). *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. çev. Brian McNeill. Ignatius Press.
Habermas, J. (2008 [2005]). *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. çev. Ciaran Cronin, Polity.

Habermas, J. (2009 [2008]). *Europe: The Faltering Project*. çev. Ciaran Cronin, Polity.
Habermas, J. (2011). "The Political": The Rational Meaning of a Queationable Inheritance of Political Theology, *The Power of Religion in the Public Sphere*. Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (ed.). Columbia University Press, s. 15-33.
Habermas, J. (2012 [2011]). *The Crisis of the European Union: A Response*. çev. Ciaran Cronin, Polity.
Habermas, J. (2015 [2013]). *The Lure of Technocracy*. çev. Ciaran Cronin, Polity Press.
Hammer, Espen (2017). Experience and Temporality: Toward a New Paradigm of Critical Theory, *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Michael J. Thompson (ed.), Palgrave Macmillan, s. 613-630.
Heath, J. M. (2016). Jürgen Habermas, *A Companion to Pragmatism*. John R. Shook ve Joseph Margolis (ed.). Blackwell Publishing, s. 120-126.
Held, D. (2004 [1980]). *Introduction to Critical Theory: From Horkheimer to Habermas*. Polity Press.
Heller, A. (2002). The Frankfurt School, *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*. Jeffrey T. Nealon ve Caren Irr (ed.). State University of New York Press, s. 207-222.
Hohendahl, P. U. (2001). From the Eclipse of Reason to Communicative Rationality and Beyond, *Critical Theory: Current State and Future Prospects*. Peter Uwe Hohendalh ve Jaimey Fisher (ed.). Berghahn Books, s. 3-30.
Honneth, A. (1988 [1980]). *Social Action and Human Nature*. çev. Raymond Meyer. Cambridge University Press.
Honneth, A. (1993 [1985]). *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. çev. Kenneth Baynes. The MIT Press.
Honneth, A. (1987). Critical Theory, *Social Theory Today*. Anthony Giddens ve Jonathan Turner (ed.). Stanford University Press, s. 347-382.
Honneth, A. (1995 [1990]). *Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Charles W. Wright (ed.). State University of New York Press.
Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. çev. Joel Anderson. The MIT Press.
Honneth, A. (2007 [2000]). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press.
Honneth A. (2009 [2007]). *Pathologies of Reason: On The Legacy of Critical Theory*. çev. James Ingram. Columbia University Press.
Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Martin Jay (ed.). Oxford University Press,
Honneth, A.(2012 [2010]). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. çev. Joseph Ganahl. Polity Press.
Honneth, A. (2014 [2011]). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. çev. Joseph Ganahl. Polity Press.
Honneth, A. (2017 [2015]). *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*. Polity Press.
How, A. (2003). *Critical Theory*. Palgrave MacMillan.
Jay, M. (1976). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Heinemann.
Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*.The University of Chicago Press.
Kellner, D. (2000). Habermas, The Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention, *Perspectives on Habermas*. Lewis Edwin Hahn (ed.) Open Court, s. 259-288.
Kelly, M. (1994). Introduction, *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Michael Kelly (ed.). The MIT Press, s. 1-16.

Madakbaş-Gülener, E. (2017a). Sosyal Araştırmalarda Politik Bir Mesele Olarak Hesapverebilirlik ve Araştırma Deneyimleri. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*. C. 3, S. 1, s. 1-16.

Madakbaş-Gülener, E. (2017b). *Epistemik Adaletsizlik Üzerine Bir Tartışma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

McCarthy, T. (1985 [1978]). *Critical Theory of Jürgen Habermas*. Üçüncü Baskı. The MIT Press.

McCarthy, T. (1991). *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. MIT Press.

McCarthy, T. (1998). Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions, *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Michel Rosenfeld ve Andrew Arato (ed.). University of California Press, s. 115-156.

McCarthy, T. (2009). *Race, Empire and Idea of Human Development*. Cambridge University Press.

Mouffe, C. (2016 [1996]). *Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti*. der. Chantal Mouffe. çev. Tuncay Birkan. 1. Baskı, İletişim, s. 7-24.

Nickel, P. M. (2012) (ed). *North American Critical Theory After Postmodernism: Contemporary Dialogues*. Palgrave Macmillan.

Oliga, J. C. (1996). *Power, Ideology and Control*. Plenum Press.

Outwaite, W. (2012). *Critical Theory and Contemporary Europe*. Continuum.

Paris, J. (2001). Obstinate Critique and the Possibility of Future, *New Critical Theory: Essays on Liberation*. William S. Wilkerson ve Jeffrey Paris (ed.). Rowman ve Littlefield Publishers, s. 15-36.

Ricci, G. R. (2017). Introduction, *The Persistence of Critical Theory: Culture ve Civilization Volume 8*. Gabriel R. Ricci (ed.). Routledge, s. vii–xvii.

Salzburn, S. (2017). Critical Theory in Germany: On Way into the Twenty-First Century, *The Persistence of Critical Theory: Culture ve Civilization Volume 8*. Gabriel R. Ricci (ed.). Routledge, s. 1-24.

Simons, J. (2010). Inroduction, *From Agamben to Zizek: Contemporary Critical Theorists*. Jon Simons (ed.). Edinburg University Press, ss. 1-13.

Thompson, M. J. (2017). Introduction: What is Critical Theory?, *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Michael J. Thompson (ed.).Palgrave Macmillan, ss. 1-14.

Wheatland, T. (2009). *Frankfurt School in Exile*. University of Minnesota Press.

Whitebook, J. (2004). The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis, *The Cambridge Companion to Critical Theory*. (ed.) Fred Rush, Cambridge University Press, s. 74-102.

Wiggershaus, R. (1998). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Üçüncü Baskı, çev. Michael Robertson. The MIT Press.

Young, I. M. (1987). Impartiality and Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory, *Feminizm ve Critique*. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (ed.). University of Minnesota Press. ss. 57-76.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Young, I. M. (1996). Communication and The Other: Beyond Delibarative Democracy, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Seyla Benhabib (ed.). Princeton University Press, s. 120-136.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays*. Oxford University Press.

Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford University Press.

4

Postyapısalcılık

Aslı Çalkıvik

Bu bölümde çağdaş siyaset teorisinin son derece önemli bir ayağı olan postyapısalcı yaklaşımlar ele alınmaktadır. Postyapısalcılık, felsefeden sosyolojiye, coğrafyadan tarihe, kültürel çalışmalardan siyaset bilimi ve uluslararası ilişkilere kadar çok sayıda akademik disiplin üzerinde derin izler bırakmıştır. Sosyal bilimlerde çok sık ve çok hararetli tartışmalara yol açmış, sadece siyasal düşünce değil, siyasal eylem açısından da önemli açılımlar sağlamıştır. Verili düşün kalıplarını altüst ederek, teori-pratik, düşünce-eylem gibi karşıtlıkları sorgulamış, sosyal bilimlere büyük oranda damgasını vuran pozitivist bilim anlayışını eleştirmesi nedeniyle büyük direnişle karşılaşmıştır.

Modern siyaset, modern özne ve modern siyasal düşüncenin radikal bir eleştirisini sunan postyapısalcılığı, belirli varsayımlar ile hareket eden, yekpare bir teorik yaklaşım olarak görmek doğru olmaz. Bu bölümde ele aldığımız üzere postyapısalcı düşünürleri çok genel anlamda bir arada tutan bazı temel sorunsallardan bahsetmek daha yerinde olur. Bu sorunsalların başında modernitede temsiliyet konusu gelir. Buradan hareketle modern siyasal tahayyül, modernite ile dönüşen iktidar ilişkileri ve Aydınlanma felsefesinin açmazları postyapısalcı çalışmalarda sıklıkla rastlanan temalardır.

Postyapısalcılık, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şekillenmiş ve siyaset teorisine damgasını vurmuş olsa da tarihsel kökenleri ve felsefi öncülleri itibarıyla çok daha uzun bir geçmişe sahiptir. Postyapısalcı yaklaşımları besleyen en önemli kaynaklar, gerek toplumsal düzeyde (siyasal, iktisadi,

kültürel yönleriyle) modern toplumların yapısını ve örgütlenme biçimlerini gerek bireysel düzeyde modern öznelliği gerekse düşünsel düzeyde Aydınlanma felsefesini kökten eleştiren düşünürlerdir. Modern özneyi bertaraf ederek, modern öznenin yerine sosyolojik özneyi koyan Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietszche gibi modernitenin önde gelen eleştirmenleri, postyapısalcı düşünce üzerinde derin izler bırakmıştır. Aydınlanma düşüncesinin temel figürlerinden Alman felsefeci Immanuel Kant'a atıfla, Kant-sonrası (Post-Kantiyen) dönemi temsil eden bu düşünürlerin yanı sıra, daha yakın döneme damgasını vuran, genel anlamıyla sembolik düzlemin ve temsil sistemlerini sorunsallaştıran yapısalcı yaklaşımlar da postyapısalcılığın önde gelen düşünsel temel taşlarından bir başkasını oluşturur.

Bu yazıda postyapısalcı düşüncenin temel kavramları, teorik çerçevesi ve önde gelen düşünürleri ile postyapısalcılığın siyasete ve siyasal olana yaklaşımda ne gibi açılımlar sunduğunu ele alıyorum. Yazının ilk bölümünde postyapısalcılığın tarihsel, siyasal ve düşünsel bağlamını açımlıyor; modernite ve Aydınlanma düşüncesi ile ilişkisini, yapısalcı düşünce ile ne tür bir diyalog içinde olduğunu inceliyorum. Bu bölümü, hem felsefi hem de siyaset teorisi açısından postyapısalcı düşünceye yön veren temel kavramları, önerileri, düşünsel yöntemler ile önde gelen postyapısalcı düşünürlerin eserlerinde tartıştıkları temel soru ve sorunlarına dair bir tartışma izliyor. Postyapısalcılığın ontolojik ve epistemolojik (şeylerin doğası ve birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerine dair varsayımları ile bilginin doğası, imkân koşulları ve sınırlarına dair söyledikleri) ile metodolojik (toplum hakkında bilgiye hangi yöntemlerle ulaşılabileceği) önermelerini ele alıyorum. Foucault, Derrida gibi önde gelen düşünürleri üzerinden postyapısalcılığın temel kavramları, iktidar ilişkileri, siyasal öznellik ve kimlik hakkında neler önerdiklerini tartışıyorum. Ardından gerek düşünsel gerek siyasal düzlemde yarattığı tartışmaları, maruz kaldığı eleştirileri, siyaset teorisi ve pratiği açısından postyapısalcılığın ne tür yansımaları olduğunu inceliyorum. Son olarak da güncel siyasal gelişmelere odaklanıyor, günümüz siyaseti bağlamında postyapısalcılık etrafında dönen tartışmaları ele alıyorum.

Tartışmaya geçmeden önce üzerinde durmak ve açıklığa kavuşturmak gereken iki önemli nokta bulunuyor. Bunlardan ilki postyapısalcılığın ne olduğu, nasıl tanımlandığını ilgilendiriyor. Vurgulamak gerekir ki postyapısalcılık üzerinde uzlaşmanın olmadığı, çok tartışmalı bir terimdir. İngilizcede 'ardından gelen' anlamını taşıyan 'post' ön ekinin nasıl yorumlanması

gerektiği, bu ön ekin postyapısalcılığın kendinden önce gelenle -hem yapısalcılık hem de aydınlanma düşüncesi bağlamında- nasıl bir ilişki içinde olduğu büyük tartışma konusudur (Howarth, 2013). Ardından gelmek bir kopuşa mı yoksa farklılığı içinde barındırmakla birlikte devamlılığa, sürekliliğe mi işaret etmektedir? Kimi düşünürlerin öne sürdüğü gibi, postyapısalcılık yeni bir yapısalcılık (*neo*yapısalcılık) mıdır yoksa yapısalcılığı tamamen reddeden, yapısalcılık karşıtı (*anti*yapısalcılık) bir bakış mıdır? Yapısalcı düşünceyle olan ilişkisi kadar, 'post' eki üzerinden postyapısalcılığın Aydınlanma düşüncesi ile nasıl bir ilişki içinde olduğu da çok tartışmalıdır. Bilimi ve rasyonel düşünceyi red mi ettiği yoksa Aydınlanma mirasını içselleştirmekle birlikte, onu aynı zamanda eleştiren ve sorunsallaştıran bir ilişki içinde mi olduğu uzun uzadıya tartışılmış, tartışılmaya da devam etmektedir.

Postyapısalcılığın içeriği kadar, posyapısalcılık diye bir olgunun hakikaten ne dereceye kadar var olup olmadığı bile sorgulanmıştır. Örneğin, Poster'a (1989) göre postyapısalcı teori Kuzey Amerika'da üretilmiş, çok farklı düşünürlerin çalışmalarını tek çatı altında sönümleme gayretinden başka bir şey ifade etmez. Poster'ın bu gözleminin altında yatan bir neden, postyapısalcılığın Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Johns Hopkins Üniversitesi'nde 1966 yılında düzenlenen dil ve insan bilimleri üzerine uluslararası konferasın ardından bu terimin bir düşünce akımına hitap etmek için kullanılmaya başlanmasıdır (Payne ve Barbera, 2010). Söz konusu konferansta Jacques Derrida "İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" başlıklı bir konuşma yapar. Derrida konuşmasında postyapısalcılık terimini kullanmaz ama yapısalcılığın uğradığı kırılmayı ele alır. Konferans kitapçığında basılan sözkonusu konuşması, ileriki yıllarda postyapısalcılığın ilk örneklerinden biri addedilecektir.

Bu bölümün hareket noktasını postyapısalcılığın gerçekte var olmayan bir kategori, bir boş gösteren değil, tam tersi siyaset düşüncesi başta olmak üzere birçok alanda önemli kırılmalara yol açmış, Dillet, vd.'nin (2013) deyimiyle bir "düşün olayı" olarak ele alınmaktadır. Poster'ın (1989) da vurguladığı üzere postyapısalcı düşünce bir terim altında (postyapısalcılık) sönümlenemeyecek, ona indirgenemeyecek kadar farklılıkları içinde barındıran, son derece heterojen bir olgudur. Bu çeşitliliğe rağmen postyapısalcı düşünce, temel bir sorunsal, çözümden çok soruya, verili olandan çok düşünce ve eylemi içine hapseden sınıra odaklanan bir çatı altında toplanabilir. Bölümde de bu çeşitliliği yansıtmak amacıyla birbirileri ile kendi içlerinde

çok ayrışan yaklaşımlar bir arada ele alınmaktadır. Bölümün ana izleğini tek tek düşünürler üzerinden yürüyen bir tartışma değil, daha çok postyapısalcı düşüncenin belli başlı koordinatlarını oluşturan temalar, kavramlar, sorunsallar oluşturuyor.

İkinci üzerinde durulması ve açıklığa kavuşturulması gereken nokta ise sıklıkla birlikte anılan, hatta bazen birbirleriyle geçişli bir şekilde kullanılan postyapısal ile postmodern terimleri arasındaki ilişkidir. Popüler kültür ve gündelik tartışmalarda bu iki terimin ne anlama geldiği net bir şekilde ortaya konulmadan, ikisi arasında özdeşlikler kurulabilmektedir. Sosyal bilimler genelinde, siyaset bilimi disiplini özelinde de sözkonusu terimler, bir arada ya da birbirlerini ikame edecek şekilde kullanılabilmektedir. Örneğin, siyaset biliminin bir alt dalı olan uluslararası ilişkiler disiplinine yönelik olarak oluşturulan en kapsamlı referans kitaplardan biri olan Oxford Uluslararası Çalışmalar Ansiklopedisi'nde iki terim postyapısalcı/postmodern şeklinde aynı alt başlıkla incelenmektedir (Çalkıvik, 2017). Postyapısalcılık ve postmodernizmin mutlak olan yerine muğlaklığı, kesinlik yerine farklılık ve ayrışmayı vurgulamaları, daha genel anlamda ne Tanrı, ne insan doğası, ne de tarihsel belirlenimciliği kendilerine referans noktası almamaları nedeniyle birçok noktada örtüşmeleri bu iki kavramı birbirinden kesin çizgilerle ayırmayı zorlaştırmıştır.

Bu bölümde postyapısalcılık ile postmodernizm bazı noktalarda birbirleriyle örtüşmekle birlikte birbirine indirgenemeyecek ve birbirleriyle eşitlenemeyecek iki olgu olarak ele alınmaktadır. Postyapısalcılık teorik ve kavramsal bir çerçeve, düşünsel yaklaşım anlamında kullanılmaktadır. Postmodernizm ise sosyo-kültürel-tarihsel bir durum ve döneme atıfta bulunmaktadır. Sosyo-kültürel, tarihsel bir olgu olarak postmodernite tartışmalarına Jean-François Lyotard'ın 1979 tarihli *Postmodern Durum* isimli kitabı ve Marksist coğrafyacı David Harvey'nin (2014) siyaset ekonomisi perspektifinden bakarak 1970'lerden itibaren dönüşen sermaye birikim biçimlerini ve zaman ile uzamın farklı şekillerde deneyimlenmeye başlandığı tarihsel döneme dair incelemesi örnek gösterilebilir.

POSTYAPISALCILIĞIN TARİHSEL VE SİYASAL BAĞLAMI: FELSEFİ TEMELLERİ

Postyapısalcılık nedir gibi bir soruyla başlayarak tanımını sunmak, istemeden de olsa postyapısalcılığın aslında kendi içinde tek sesli bir teori ya da yekpare bir düşün okulu olduğu varsayımı üzerinden hareket etme riskini

barındırır. Oysa postyapısalcılık ontolojik ve epistemolojik açıdan birbirleriyle tam olarak örtüşmeyecek, farklı varsayımları kendine temel alan, bunun uzantısı olarak siyaset düşüncesi ve siyasal eylemliliğe farklı yaklaşımlar geliştiren düşünürleri aynı çatı altında toplama gayretindedir. Kendi içindeki çeşitliliğe ve farklılıklara rağmen postyapısalcı düşünce ile özdeşleşen yaklaşımların çok sayıda ortak noktası bulunmaktadır. Çok genel düzeyde, postyapısalcılık dil ile dünya arasındaki örtüşmenin birebir olamayacağı fikrinden hareket ederken, anlamın dil ve göstergeler sisteminden kaynakladığı fikrini öne süren yapısalcı yaklaşımlardan kopuşu gösterir. Postyapısalcılık üzerine çalışmalarıyla tanınan Michael A. Peters (2001) postyapısalcılığın tanımında yapısalcılık ile olan ilişkisini merkeze oturtur. Postyapısalcılığı, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Barthes gibi düşünürlerin eserlerinde rastlanan bilimsel olma kaygısı ve vurgusuna karşı felsefi bir karşı duruş olarak tanımlar. Derrida'nın "İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" başlıklı konuşmasının postyapısalcılığın ilk örneği olarak ele alınması bu nedenle tesadüfi değildir.

Her ne kadar yapısalcılık ile yakın ilişkisi, örneğin Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss gibi yapısalcı düşünürlerin postyapısalcılık üzerindeki büyük etkisi yadsınamazsa da postyapısalcılığı besleyen kaynaklar yapısalcılık ile sınırlandırılamaz, çok daha geniş bir çerçevede ele alınması gerekir. Postyapısalcı eleştirinin sorunsallaştırdığı ana tema, siyasetten kültüre, iktisattan iktidara, modern siyasal öznelliklerden bilgi üretimine kadar her boyutuyla modernite ve onun yarattığı hoşnutsuzluklardır. Bu açıdan bakıldığında postyapısalcılığın kökenleri –daha doğru bir tabirle jeneolojisi– modernite ve modern düşüncenin önemli eleştirilerini sunan Friedrich Nietzsche'den Edmund Husserl'e, Martin Heidegger'a, Jean-Paul Sartre'dan Jacques Lacan'a kadar uzun bir düşünür listesine dayanır. Postyapısalcılık üzerinde İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'daki entelektüel ortamın etkileri de yadsınamaz. Bunlar arasında Alexandre Kojéve ile Jean Hyppolite'nin Hegel felsefesine getirdikleri varoluşçu yorumlar, Heidegger'in ontolojisi ve Nietzsche yorumu, Lacan'ın yapısalcı Freud okuması, Georges Bataille, Maurice Blanchot gibi düşünürler, Gaston Bachelard'ın radikal epistemolojisi, Georges Canguilhelm'in bilim üzerine çalışmaları sayılabilir (Peters, 2001).

Postyapısalcılığın ne olduğuna dair çok farklı tanımlara rastlamak mümkündür. Bu tanımlarda postyapısalcı düşüncenin temel özellikleri kadar hangi düşünürlerin bu kategori altında toplanabileceği de tartışma konusu-

dur. Örneğin, Edinburgh Kıta Avrupası Felsefesi sözlüğü geniş bir tanıma yer verir (Protevi, 2005). Buna göre postyapısalcılık "1950'lerde Fransa'da başlayan, 1960'lar ve 1970'lerde yükselişe geçen teori ve yazım stiline verilen ad"dır (ibid.:576). Roland Barthes'tan Jacques Lacan ve Jean-François Lyotard'a daha erken dönem postyapısalcı düşünürlerin yanı sıra Jean-Luc Nancy ve Giorgio Agamben gibi günümüz düşünürleri de tanım kapsamı içine alınır.

Postyapısalcılığın son derece dar tanımlarına da rastlamak mümkündür. Örneğin, postyapısalcılık üzerine yapılan bir başka başvuru çalışmasındaki tanıma göre postyapısalcılık 1960'larda başlayıp 1970'lerin ortasına kadar devam eden bir düşün olayıdır (Dillet vd., 2013). Tarihsel olarak sınırlı olduğu kadar bu düşünce akımının kapsamına giren düşünürler de aynı şekilde son derece sınırlıdır. Buna göre postyapısalcılığın temsilcileri olarak Hélène Cioux, Luce Irigaray, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-François Lyotard ve Jacques Derrida olmak üzere sadece yedi düşünür sayılır.

Özetle, postyapısalcılık, çok farklı isimlerle özdeşleştirilen, çok farklı kapsam ve içeriklerle tanımlanan bir yaklaşımdır. Buradan hareketle postyapısalcılığı kendi içinde yekpare, tek sesli, sınırlı sayıda varsayımlar üzerinden hareket eden bir teori olmaktan çok modernite ve modern siyasetin kurucu ilkelerini temelden sorgulayan ve bunların ötesine geçmeye çalışan "eleştirel bir duruş" (Campbell, 2007) olarak tanımlamak yerinde olur. Bir başka deyişle postyapısalcılık, gerek bilginin öznesi (modern, egemen özne) gerek bilme biçimlerini (modern bilim) sorgulayan, hayat ve evrene dair kanıksanmış, verili kabul edilenin sınırlarını sorunsallaştırarak bu şekilde sınır ve sınır düşüncesinin kendini eleştiriye tabi tutan bir yaklaşım olarak tanımlanabilir (Williams, 2005; Edkins, 2007).

Postyapısalcılığın şekillendiği tarihsel ve siyasal bağlamı ele alırken 1960'larda ivme kazanan, 1968 olayları ile zirveye ulaşan yeni eleştirel düşünce ve radikal eylemlilik şekillerinin etkisi yadsınamaz (Kellner, 2001; Adams, 2003). Kellner'e (2001) göre postyapısalcı düşünceye karakterini veren tutku yüklü, eleştirel ruh 1968'in bir yansımasıdır. Baudrillard, Lyotard, Virilio, Derrida, Castoriadis, Foucault, Deleuze, Guattari ve postyapısalcı akımdan daha pek çok düşünür, bizzat Mayıs 1968 hareketinde yer almış, 1968'in devrimci ruhu ve radikal arzularına ortak olurken, "farklı tarihsel koşullar altında 1960'ın radikalizmini sürdürecek yeni radikal düşünce bi-

çimleri geliştirmeye çalışmıştır" (Kellner, 2001, xviii). İkinci Dünya Savaşı sonrası radikal eylemliliğine önemli bir örnek olan Durumcu Enternasyonal'in de (Situationist International) postyapısalcılık üzerinde büyük etkisi olduğunu belirtmekte fayda var (Dillet vd.: 2013).

Yıllar içinde postyapısalcı düşünürler farklı örgütlenmeler içinde yer almayı sürdürmüş, güncel siyasal eleştiri ve direniş pratikleri ile etkileşim hâlinde postyapısalcı eleştirel siyaset teorisine yeni açılımlar sağlamıştır. Buna çok sayıda örnek gösterilebilir (Adams,2003). Fransız düşünür Paul Virilio, 1970'lerde Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Felix Guattari ile birlikte otonom işçi hareketi (*Autonomia Operaia*) ve Özgür Radyo hareketlerine katılmış; Michel Foucault hapishane karşıtı eylemlerde yer almış; 1990'lara gelindiğinde Luce Irigiray ve Judith Butler gibi postyapısalcı feminist düşünürler Üçüncü Dalga feminist hareket içinde aktif rol oynamış; 2000'lerde Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Michael Hardt ve Antonio Negri gibi düşünürler 11 Eylül 2001'deki saldırıların ardından son derece tartışmalı küresel terörizme karşı mücadele, ertesi yıllarda daha da yoğunlaşan göç ve sığınma tartışmalarına müdahil olmuşlardır.

Postyapısalcılığı anlamak açısından tarihsel ve siyasal bağlam kadar elbette düşünsel açıdan onu besleyen kaynakları da ele almak gerekir. Bu açıdan özellikle üzerinde durulması gereken iki unsur yapısalcı düşünce ile Friedrich Nietzsche'nin felsefesidir. Ferdinand de Saussure and Claude Lévi-Strauss gibi düşünürlerin geliştirdikleri yapısalcı düşünce ile postyapısalcılık arasındaki ilişki, postyapısalcılığın düşünsel bağlamını anlamak için kilit önemdedir (Dillet vd., 2013; Newman, 2005; Sarup, 1993). Aydınlanma düşüncesinin başlangıç noktası olarak ele aldığı akıl ve mutlak kudrete sahip egemen, aklını ve idrak yeteneğini kullanarak doğruya ve gerçeğe ulaşan Kartezyen özneyi sorunsallaştıran yapısalcılığın postyapısalcılık üzerinde büyük etkisi olmuştur. Postyapısalcılığın yapısalcılıktan ayrıştığı nokta ise tarihten soyutlanmış, değişmeyen, sabit bir yapı fikrine karşı çıkmasıdır. Yapısalcılığın evrensel ve bütünsel bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu fikrini reddederken, belirlenimsizliği vurgular.

Yapısalcılığın temelinde, İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure'un geliştirdiği insan deneyimi, gerçeklik algısının dilsel yapılar (*linguistic structures*) üzerinden kurulduğu fikri yatar. Saussure dilin, var olanı hiçbir bozulmaya yer bırakmayacak şekilde, bir ayna gibi yansıttığı fikrini sorgular ve bir temsil mekanizması olarak dilin şeffaf bir araca indirgenemeyeceğini ortaya koyar (Sarup, 1993). Dil, farklılıklar üzerinden kendini üreten, birim-

ler arasındaki ilişkiyi düzenleyen kuralları ve kendine özgü dinamikleri olan bir sistemdir. Göstergeler, gösteren –yani, kelime ya da işaret– ve gösterilenden –yani, nesne veya kavram– oluşur. Sistemi oluşturan göstergeler kendi içinde bir anlama sahip değildir. Anlamını ve bütünlüğünü sistemi oluşturan diğer birimler ile ilişkisi içinde kazanır. Göstergeleri oluşturan gösteren ve gösterilen arası ilişki zorunlu değil, keyfîdir. Ad ile adlandırdığı şey tarihsel, kültürel koşullar, toplumsal ilişkiler içinde belirlenir. Dil ve dil yoluyla üretilen anlamlar görece istikrar kazanır, sabitlenir. Bu şekilde yapısalcılık gerçeklik algısı ve anlam üretimi sürecinde dilsel sistemin otonom yapısına vurgu yapar. İnsan dile değil, dil insana hâkimdir. Dil verili bir özne tarafından kullanılan bir araç değil, bizatihi öznenin sosyal kimliğini mümkün kılan bir yapıdır. Böylece yapısalcılık, Aydınlanmacı düşüncenin merkezinde duran, düşünen ve anlam üreten, egemen özne fikrini sorunsallaştırır. Gerçekliğe dolayımsız ve şeffaf bir şekilde ulaşabilen özne varsayımın aslında bir efsane olduğunu ortaya koyar (Callinicos, 1985).

İçinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşullardan soyutlanmış, aklı yoluyla gerçeğe ulaşabilecek ve yine aklı yoluyla içinde bulunduğu şartları yönlendirebilecek, onlara hâkim olabilecek kudrete sahip modern özne düşüncesinin eleştirisi yapısalcılık ile postyapısalcılığı birbirine bağlayan en önemli temalardan biridir (Sarup, 1993). Her iki yaklaşım da Lévi-Strauss'ın "insanlık bilimlerinin nihai amacı insanı inşa etmek değil, onu yok etmektir" fikrine sahip çıkar (ibid: 1).

Bu ortak noktayı paylaşmakla birlikte postyapısalcılık ile yapısalcılık arasındaki kırılma yine bu noktada olur. Farkında olan ve bilen, anlamın kaynağı olan egemen özne fikrini sorunsallaştıran yapısalcı düşünürler, insanın tarihsel ve sosyal bağlamından kopuk bir özü olduğu fikrini redder. Kimlik ve deneyime şekil veren, yapılardır. İşte yapısalcılığın sınırları da burada kendini belli etmeye başlar. Yapının kendini mutlak bir temel (*foundation*) olarak almaya başlar; özcülükten kaçınmak isterken özcülük tuzağına düşer (Peters, 1999; Newman, 2005). Bu açıdan bakıldığında postyapısalcılık aslında yapısalcılığı reddetmez; onu radikalleştirir, mantıken gittiği sonuca taşır. Yapısalcılığın yapıları asli unsur, bir temel olarak ele alması ve onlara aşkın bir öz atfetmesine karşılık, yapıların kendi içindeki bütünlüğünü, istikrarını ve sürekliliğini sorgular. Yapısalcılığın dil üzerinden sorunsallaştırdığı egemen özne fikrini sorgulamakla yetinmez, öznenin kendini bertaraf eder. Onun yerine öznelliği çıkış noktası olarak alır ve iktidar ilişkileri yoluyla si-

yasal öznelerin nasıl inşa edildiğini, bilgi/iktidar pratiklerinin toplumsalı ve siyaseti nasıl şekillendirdiğini inceler. Hümanizmin evrensel öze sahip insan fikrini, Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki rasyonel insan kavramını ve onun ışığında kök salan ilerlemeci siyasal tahayyülü kökten sorgulaması postyapısalcılığın çok sayıda polemiğin hedefinde yer almasına neden olacaktır.

Postyapısalcı düşünceyi besleyen ve şekillenmesinde yapısalcılık kadar kurucu rol oynayan bir başka önemli kaynak da Friedrich Nietzsche'dir (Schrift, 1995). Postyapısalcı düşüncenin jeneolojisini sunan Alan Schrift'e göre postyapısalcılık, sınırlı sayıda varsayımlar üzerinden öneriler ortaya koyan, bütünlüklü bir teori olmaktan çok, Nietzsche'den ilham alan ve onun üzerinde durduğu temaları geliştiren bir düşünce biçimidir. Hakikat eleştirisi, dil ve anlam üretme, bilgi ile iktidar arasındaki ilişki, Aydınlanmacı düşüncenin rasyonel öznesi gibi Nietzsche'nin eserlerinde işlediği pek çok tema postyapısalcı düşüncenin de izleklerini oluşturur. Schrift'in aktardığı şekliyle Foucault 1983 tarihinde verdiği bir söyleşide Descartes, Kant, Hegel, Husserl gibi "pek muteber üniversite geleneği" ve benzer şekilde bilimsel olma kaygısında, katı ve kısıtlayıcı bir düşünce sistemi ortaya koyan yapısalcılığa karşı felsefi açıdan asıl yoğunluğu, Nietzsche'nin eserlerinde bulduğunu aktarır (ibid., 5). Yapısalcılığın "öznenin ölümü" fikrine yeni bir tür özcülüğe ya da varoluşçu istençliğe sığınmadan, insan bilincini ön plana çıkarmadan ve onu kurucu öge olarak sunmadan insan varlığını çevreleyen soru ve sorunları düşünmesi, postyapısalcılık üzerinde Nietzsche'nin oynadığı rolün en önemli göstergeleridir.

POSTYAPISALCILIK VE SİYASET: TEMEL KAVRAMLAR, TEMALAR, SORUNSALLAR

Postyapısalcı düşüncenin siyasete yaklaşımının en belirleyici unsurlarından biri, siyasal düşünce ve pratiği mutlak doğrular ve aşkın referans noktaları üzerinden kurgulamanın, siyaseti, ahlaki ve siyasal öznelere çekidüzen verme, konsensüs sağlama, topluluklar ve kimlikleri pekiştirmeye indirgemenin siyaseti yok ettiği fikridir. Siyaset teorisinin büyük oranda siyaseti yok etme suçuna ortak olduğu tespitinde bulunan Bonnie Honig'e (1993) göre siyasetin asli işlevini siyasal çatışma ve düzensizliği ortadan kaldırmak, toplumsal yaşama çekidüzen vermek olarak görmek, siyaseti aslında yok etmek anlamına gelir. Modernitede siyaset yön veren ilerlemeci ve teleolojik tarih söylemi, haklar, egemenlik, özgür irade, ahlaki doğrular, akıl gibi kategoriler

ne geçmişte ne de bugün içinden çıkılması zor siyasal soru ve sorunlara yol gösterici olmaktan uzak düşer (Brown, 2001).

Postyapısalcı düşüncenin farklı izleklerini bir arada tutan temel unsurların başında sınır ve sınır düşüncesinin taşıdığı önem gelir (Williams, 2005; Dillet vd.: 2013). Bir sınır felsefesi olarak postyapısalcılık bilgi, hakikat, toplumsal değerler etrafında örülen kemikleşmiş yapıları sorgular. Postyapısalcı düşüncede sınır kavramı her türlü tanıma direnen, arı bir farka (*pure difference*) olan sonsuz açıklıktır. Sınırın işlevi, merkezin sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz doğruluk, değer ve kesinliğini istikrarsızlaştırmaktır. Sorunsallaştırılan sınırlar, farklı düşünürler açısından farklı şekilde tezahür eder. Gilles Deleuze için düşünsel eyleme ket vuran kemikleşmiş varsayımlar ve "dogmatik düşünce imgesi" aşılması gereken sınırları oluşturur, Jacques Derrida dil ve anlam sistemlerine içkin kurucu açmazları görebilmek için dil ve metinlerin sınırlarında dolaşırken Michel Foucault "insan" fikrinin sınırlarını sorgular, toplumla ve kendimizle olan ilişkimizi bu fikri başlangıç noktası olarak almadan yeni baştan düşünebilmeye odaklanır. Verili kabul edilen herhangi bir olgu -bir bilgi ya da ahlaki bir değer- kendi dışında olan, çeperindeki üzerinden anlam kazanır. Bu nedenle postyapısalcılığa dair genel kabul gören izlenimin aksine, postyapısalcılık ister Aydınlanma düşüncesinin öznesi ister hakikat olarak kabul edilen kimi olgular ya da evrensellik atfedilen bir değerler sistemi olsun, bunlara karşı çıkan, onları reddededen bir düşünce biçimi değildir. Williams'ın (2005, 4) deyimiyle postyapısalcılık, sınırları sorgularken olumsuzlamak yerine "sınırların tükenmeyen üretici gücünü olumlayan" bir felsefedir.

Bir sınır felsefesi olarak düşünebileceğimiz postyapısalcılık, kendi içinde çeşitlilik göstermesine rağmen bu yaklaşıma yön veren bazı ortak varsayımlar ve temalar bulunmaktadır. Bunların başında modern siyasal ve toplumsal düşünceye büyük oranda hâkim olan ontolojik özcülüğün ve epistemolojik temelciliğin sorgulanması gelir (Torfing, 1999). Yapısalcılık gibi postyapısalcılık da şeylerin, olguların zaman ve mekândan bağımsız evrensel özellikleri ile tanımlanabileceği verili, kendi kendini belirleyen bir öz olduğu fikrini reddeder. Örneğin içinde bulunduğu koşullardan arındırılarak söz edilebilecek insan, kadın, vb. gibi bir kimlik olamaz. Bilgi, anlam ve her türlü değerin çıkış noktası olan egemen özne ve mutlak Kartezyen akıl fikrine karşı çıkar. Aydınlanma düşüncesinin akıl yoluyla bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu ön kabulüne karşılık, postyapısalcı düşünce, bilginin kendisinin

var olan hakikate izdüşmekten çok, bilginin nesnesini ürettiği varsayımından hareket eder. Zaman ve mekândan bağımsız, toplumsal dinamikler ve iktidar ilişkilerinden kopuk bilginin mümkün olamayacağı fikrini savunur. Evrensel geçerlik iddiasındaki meta anlatıları reddeder.

Gerek varsayılan siyasal özne gerek siyasetin zamansal boyutu açısından bakıldığında modernitenin önde gelen düşünce akımlarını oluşturan Liberal ve Marksist düşünce ile postyapısalcılık arasında büyük ayrım bulunur. Siyasal eylemliğin aktörü olarak verili bir özneyi çıkış noktası olarak almamasının yanı sıra modern siyasal tahayyüle hâkim olan çizgisel, ilerlemeci, bütüncül zaman ve tarih anlatısını reddeder. İster Hegelci anlatının öncelendiği aklın kendini gerçekleştirmesi fikri, ister Marksist anlatıların sınıf çatışmalarını öne çıkardığı ve tarihin ezen ile ezilen arasındaki artı değere hâkim olma ve sömürü ilişkileri üzerine yürüyen mücadelenin tarihi olduğu fikri olsun, tarihin belirli bir öz tarafından belirlendiği görüşünü reddeder. Tarihsel izleğin çok daha az belirlenimci, çeşitlilik, değişim, farklılaşma potansiyeline sahip, önceden öngörülemeyecek farklı olasılıklara açık bir süreç olduğunun altını çizer.

Postyapısalcılığın ele aldığı bir başka önemli tema da Batı düşüncesinin logomerkezci yapısının eleştirisidir (Culler, 1985). Logosantrik düşünce biçim/içerik, ruh/beden, doğa/kültür, vb. karşıtlıklar üzerinden ilerleyen düşünce biçimidir. Derrida'ya göre logosantrik düşüncede hâkim olan bu ikilikler arasında da hiyerarşik bir ilişki bulunur. Bu karşıtlıkların ilk terimine öncelik verilirken, ikinci terim ilkini olumsuzlayan, onu sekteye uğratan, ondan eksik kalan terim olarak nitelenir. Karşıtlıklar üzerine kurulu bu düşünce yapısı, sürekli en saf, en bozulmamış hâle ulaşmanın peşindedir. Bu süreçte farklı olan, ayrışan üstesinden gelinmesi, olumsuzlanması gereken bir olgu olarak kodlanır. Derrida'ya göre logomerkezcilik kendi kendine parçalanmaya meyilli bir yapıdır çünkü bu hiyerarşik yapı içinde her ne kadar ilk terim önceleniyorsa da aslında onun varlığını mümkün kılan ikinci terimdir. Her ögenin yapısal olarak diğer ögeye bağımlı olması, yani farkı dışına atmakla birlikte aslında içinde barındırması, yapıların asla kendi içinde tutarlı, kapalı bütünlükler olmadığı, tutarlığını, varlığını, kimliğini ona dışkın olan unsurdan (kurucu dışsal) aldığı anlamına gelir. Yapıyı yapı yapan aslında kendine içkin sınırdır. Derrida'nın eserlerinde uyguladığı yapısöküm (*dekonstrüksiyon*) bir düşünce biçimi olarak yapıları oluşturan bu zıtlıkları yakalayıp aslında yapının ne kadar kırılgan, temelsiz olduğunu ortaya koymaktır.

Derrida'nın yapısökümü, yapıların kendi içinde tutarlı, sabit, değişmeyen, mutlak olduğu fikrinin geçersiz olduğunu göstermenin bir yöntemidir. Bir ikinci yöntemi de birazdan ele alacağımız Michel Foucault, Gilles Deleuze ile Felix Guattari gibi düşünürlerin eserlerinde bulmak mümkündür (Newman, 2005). Buna göre devlet yekpare, iktidar tek merkezde toplanan bir yapı olarak kurgulanmaz. İktidar ilişkileri bütün toplumu kuşatan ve makro düzeyde değil, mikro düzeyde incelenmesi gereken heterojen söylemler ve pratiklerden oluşur.

Siyaset, Siyasal Temsil, İktidar İlişkileri

Postyapısalcılık siyaset biliminin bir alt dalı olan siyaset teorisi tarafından sıklıkla ihmal edilmiş bir yaklaşımdır (Newman, 2005). Postyapısalcılık daha çok sosyoloji, kültürel çalışmalar, felsefe, sinema, edebiyat gibi disiplinlerde ilgi görmüştür. Siyaset teorisi özelinde, siyaset bilimi genelinde postyapısalcılığın fazla ilgi görmemesinin bir nedeni epistemolojik olarak pozitivizmin disiplinde baskın olması ve pozitivizme alternatif epistemoloji ve metodolojilerin neredeyse düşman ilan edilmesidir (Steinmetz, 2005). Bu ilgisizliğin epistemolojik nedenleri olduğu gibi ontolojik düzeyde de nedenleri bulunmaktadır. Ontolojik açıdan siyaset bilimi ve siyaset teorisi ağırlıklı olarak evrensel akıl ve ahlak, egemen özne, vb. gibi mutlak kategorileri dayanak alarak topluma ve siyasete dair makro düzeyde, evrensel yasalar geliştirmeye çalışırken, postyapısalcılık, bilim başta olmak üzere siyaset biliminin bütün temel kategorilerini sorunsallaştırır. Zaman ve mekândan bağımsız, her zaman ve her yerde geçerli sayılacak önermeler, genelleştirilip evrenselleştirilecek toplumsal ve siyasal yasalar ile önermelere temel oluşturacak aşkın ve mutlak temelleri sorgular. Siyaset biliminde baskın olarak sorulan ve neden-sonuç ilişkisini kurmaya yönelik 'ne?' sorusu üzerinde yoğunlaşmak yerine, daha çok bir olgunun olabilmesinin koşulları, yani nasıl olabildiği sorusu üzerinde durur. Verili olandan hareket etmek yerine iktidar ilişkileri ve temsil pratikleri arasındaki ilişkiyi incelerken belirli olgulara nasıl doğruluk atfedildiğini, hangi kimliklerin meşru hangilerinin gayrı-meşru kabul edilir hâle geldiğini inceler. Siyaset bilimi gibi akademik disiplinlerin bilgi/iktidar ilişkileri açısından oynadığı rolü de mercek altına alır.

Siyasal alan ve toplumsal yapı analizinde temsil pratikleri ve söylem, postyapısalcı yaklaşımlar için merkezî önemdedir. Temsilin modernite ve modern siyasal hayatta oynadığı merkezî rol ve bundan kaynaklanan çeliş-

kiler, postyapısalcı düşüncenin çıkış noktasını oluşturur (Colebrook, 2005). Temsil sorunsalı, iki anlamda modernite için merkezî rol oynar. Bir anlamıyla temsil sistemi modern siyasetin doğuşuna işaret eder. Yasaların din ya da soy gibi toplumun dışından kaynaklanan, topluma aşkın bir şekilde otorite merkezinden toplumun üzerine empoze edilmesi yerine, topluma içkin, onun kendi kendini temsil etmesi yoluyla oluşturulması modern siyasetin en belirleyici özelliğidir. Bu anlamıyla temsil demek, demokrasi, haklar, keyfî olmayan bir yönetim şekli ve buna yönelik siyasal mücadele demektir. Bir ikinci anlamıyla ise temsil, spekülatif düşünce yerine dünyayı kendine temsil ederek algılayan ve bilen, bilgiye ulaştığı kadar bilinebilecek olanın da (yani, dünyayı kendine temsilinin) sınırlarına vâkıf modern özneye atıfta bulunur. Referans noktası ise Kantçı öznedir. Özne dünyayı kendine temsil ederek algılar ve anlar; dolayımsız, temsil mekanizmalarından özerk bir şekilde var olanın bilgisine ulaşamaz. Bilme sürecinde temsilin kaçınılmaz olması gibi temsil edilen ile temsil arasında da asla kapanamayacak bir uçurum söz konusudur. Diğer bir deyişle, şeyler ancak kültürel, sembolik pratikler yoluyla anlam kazanır. Bu da birer temsil mekanizması ve pratiği olarak söylem ve dilin kilit önemde olması demektir. Burada dil ile kastedilen sadece söylenen söz ya da yazılı metin, kelimeler değildir. Dünyanın özünde okunmayı ve anlamlandırılmayı bekleyen bir metin gibi dokunduğu, öznellikten bağımsız kendi içinde bir gerçekliğe sahip olmadığı, ancak metnin kodlarının farklı şekillerde çözümlenebileceği, çok çeşitli şekillerde okunabileceği fikridir.

Söylem ve temsil biçimlerinin siyasal pratikler açısından taşıdığı öneme dikkat çeken postyapısalcılık temsilin iktidar ilişkileri ile iç içe geçtiğini ve bu nedenle son derece siyasal olduğunu vurgular. Bir olgunun belirli şekillerde temsili, anlamının şu veya bu şekilde sabitlenmesi, belirli bilme biçimlerinin normalleştirilmesi, belirli eylem biçimlerinin meşrulaştırılıp başkalarının gayrı meşru hale getirilmesi iktidar ilişkileri içinde belirlenir ve onların yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Siyasal özneler ve öznellikler, bu ilişkiler yoluyla üretilir. Belirli öznellikler, bilme biçimleri, eylem ve pratikler normalleştirilirken bunlardan farklılaşanlar dışlanır, kriminalize edilir.

İktidar ilişkileri içinde şekillenen siyasal öznellikler ve siyasal alanın bu şekilde kurulmasına dair postyapısalcı düşünür Judith Butler'ın (2004) 11 Eylül 2001'de ABD'ye gerçekleştirilen terör saldırılarının ardından kamuoyundaki tartışmaların nasıl şekillendiğine dair incelemesi iyi bir örnek oluşturur. Butler bu olay üzerinden kamusal alanın temsil pratikleri yoluyla

nasıl kurulduğuna odaklanır. Analizde postyapısalcılığın önemli bir teması olan sınır ve sınır siyaseti can alıcı önemdedir. Neyin söylenip söylenemeyeceği, neyin gösterilip neyin gösterilemeyeceği, bir diğer deyişle temsil pratiklerinin sınırları siyasalın sınırlarını sabitlemek üzerinden iktidar kendini kurar ve yeniden üretir. Söylenebilenin sınırları, neyin görünür kılındığı, siyasal sözün dolaştığı alanın da sınırlarını belirlerken belirli özneleri makul aktörler olarak kurgular (ibid).

Temsilin siyasallaştırılması ve iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunun tespiti, bir temsil pratiği olarak bilgi üretiminin de iktidar ile içiçe geçtiği anlamına gelir. Buna dair Foucault'nun "hakikat teknolojileri" kavramı son derece önemlidir (Gordon, 1980). Bu noktayı açıklamak için Michel Foucault'nun (1995) *Hapishanenin Doğuşu* adlı eseri iyi bir örnek oluşturur. Bu eserinde Foucault deliler ve suçlulara yönelik 18. yüzyıldan itibaren yapılan düzenlemelerin yeni yükselen burjuvazinin sınıfsal çıkarları üzerinden incelenmesinin yetersizliğini vurgular. Modern yönetim pratiklerinde moderniteye geçişle birlikte yaşanan tarihsel dönüşümü ideolojik düzeyde açıklamak yerine hakikat teknolojilerine dikkat çeker. Foucault'ya göre suçlu ve diğer aykırıların kontrolünde yaşanan bu dönüşümün önemli bir ayağını, modern bilim ve modern gözlem –kayıt, anket, teftiş ve araştırma gibi– tekniklerinin ortaya çıkması, toplumsal denetime yönelik bilgi üretimi ve bilgi birikiminde kullanılan yöntem ve araçlarda yaşanan dönüşüm oluşturur. İdeoloji eleştirisi ile kastedilen hakikati gizleyen örtünün kaldırılması ve gerçeklerin açığa çıkarılmasıdır. Oysa Focault'ya göre burada söz konusu olan örtünün altında gizlenen bir hakikat değildir. Hakikatin üretim süreçleri incelenmeli ve bizzat hakikatın kendinin bilgi üretim süreçleri içinde üretildiğine bakılmalıdır.

Bu gözlem ve tespitler iktidar ilişkileri, siyasal çıkarlar, siyasetin aktörleri ve siyasal öznelliklere dair çok farklı bir yaklaşım sunar. Foucault, siyasal düşünce ve analizde "kralın kellesini uçurmalı" derken yaygın ve yerleşik iktidar analizlerinin de sınırlarını gösterir. İktidar ve iktidar ilişkileri, devlet ve kurumlarına referansla; yasalar, baskı ve ceza mekanizmaları üzerinden incelenmemelidir. Egemenlik ve meşruiyet aksiyomları üzerinden iktidar çözümlemesi yapan modeller iktidar ilişkilerini anlamakta yetersiz kalacaktır (Focauult, 1997). Sözkonusu modellerde siyasal güç, öznelerin (ister bireyler olsun ister toplumsal bir sınıf, devlet ya da bir zümre) sahip olduğu ve çıkarları doğrultusunda bir başka özne üzerinde kullandığı

bir mülk, bir tasarruf olarak görülür. Oysa iktidar sahip olunan değil eyleme geçirilen, eşitsiz, devingen sosyal bir ilişkidir. İktidar baskılamak yerine harekete geçirir, yasaklamak yerine özendirir; belirli eylem ve olma biçimlerini olumlar, bu olasılıklar üzerinden özneleri eyleme geçirir, bu şekilde makbul siyasal öznellikleri üretir. İktidar ilişkilerini yasaklamak, cezalandırmak, olumsuzlamak penceresinden okumak, iktidar olmayı yasaklama ve cezalandırma kapasitesine indirgemek, iktidar ilişkilerinin karmaşıklığını gözden kaçırmak demektir. İktidar sadece yasaklamaz, bastırmaz; olumlar, cesaretlendirir, bu şekilde olasılıklar üzerinden kendini kurar. Kendi belirlediği kodların, makbul eylem ve oluş biçimlerinin sınırları dahilinde olmaya ve eylemeye davet eder, cesaretlendirir.

Modernitede siyaset ve iktidar ilişkileri çok daha karmaşıklaşmış, egemenlik, disiplin ve biyoiktidar olmak üzere üç farklı iktidar modeli modern siyaset ekseninde birleşmiştir. Burada bir iktidar kurma biçimi olarak egemenlik ile kastedilen, öldürme yetki ve kudreti, "şeyler, zaman, bedenler ve nihayetinde yaşamın kendini gasp etme hakkıdır" (Foucault, 1990, 136). Modernite öncesinde ön plana çıkan bu iktidar biçimine, modern siyaset ile birlikte disiplin ve biyoiktidar olmak üzere iki farklı iktidar modeli eklemlenir. Egemenlikten farklı olarak disiplin ve biyoiktidar öldürmek, yok etmek değil, üretmek, çoğaltmak, yeşertmek üzerinden kendini kurar (ibid: 136). Hapishane, kışla, okul gibi kurumlarda rastlanan disiplin edici pratikler, bedene bir makineymişçesine yaklaşır, onun işlevselliğini, kapasitesini, üretme gücünü arttırmayı hedefler. Disiplinden farklı olarak biyoiktidar bireylerin bedenlerini hedef almaz, biyolojik bir tür olarak insan türünü merkezine oturtur. Amacı disipline etmek değil, türün devamlılığı için sağlıktan sanitasyona, doğum oranı ve yaşam süresi gibi unsurlar üzerinde durur. İktidar, türün yaşamının (*bios*) devam etmesine yönelik tasarruflarda bulunur (Foucault, 2003, 243). Öldüren değil yaşatan ve yeşerten, eksilten ve yok eden değil, öznellikleri bizzat belirli biçimlerde üreterek onları kendine bağlayan, bedenlerin ve bir biyolojik tür olarak insanlık üzerinden kendini kuran ve yeniden üreten bir iktidardır modern iktidar.

Devlet, Egemenlik, Şiddet

Modern siyaset ve modern siyasal düşüncenin kurucu kategorilerinin ontolojik düzeyde incelenmesi postyapısalcılığın önemli bir ayağını oluşturur. Ontolojiye atfedilen önemin nedeni, var olana dair herhangi bir şey söyle-

menin şeylerin doğasına dair belirli bir ön kabul üzerinden hareket etmeyi gerektirdiği fikridir (Dillon, 1999, 97). Bu nedenle devlet, egemenlik, şiddet gibi siyasete ve siyasal olana dair temel ögelerin ne olduğu verili kabul edilmez, bizzat bu kategorilerin kendisi yapısöküme tabi tutulur. Bunu açımlamak için egemenlik kavramı iyi bir örnek oluşturur. Egemenlik postyapısalcı bakış açısından birbiriyle ilişkili üç farklı olguya işaret eder (Polat, 1988). Bir yandan saf bir öz, orijin, kimlik anlamlarında varoluşa işaret eder. Diğer yandan özgür iradeye sahip, aklını kullanabilen, otonom egemen bireye atıfta bulunur. Son olarak da toplumu temsil eden, halkın egemenliğini kurucu unsur olarak referans noktası alan egemen devlete istinaden kullanılır. Egemenlik paradigması, anlam ve hakikat kaynağı olarak egemen insan kurgusundan yola çıkar. Düşünen –yani, egemen– insan figürü devletin egemenlik iddiasının temelini oluşturur (Ashley, 1996). Bir diğer deyişle, modern siyaset için egemenlik, düşünen ve otonom insan ile egemen siyasal toplumun özdeşleşmiş hâli modern devlette vücut bulur.

Foucault'nun modernite ile birlikte iktidarın dönüşen yüzüne ait analizinden hareket eden postyapısalcı yaklaşımlar, devlet ile toplumun birbirine karşıt olarak kurgulanmasına karşı çıkar. Liberal ve Marksist bakış açılarından farklı olarak devlet sadece bir baskı aracı, olumsuzlayıcı bir güç odağı, diğer iktidar ilişkilerine kıyasla işlevsel birliğe ya da önceliğe sahip bir olgu değildir (Kalyvas, 2002). Devlet, kendine içkin özelliklerle açıklanmak yerine, "devlet ve ötesindeki farklı güçlerin stratejik etkileşiminin bir sonucu" olarak kurgulanır (Jessop, 2001, 156). Devleti verili almak, ontolojik olarak diğer ilişkileri önceleyen bir olgu olarak yaklaşmak yerine, mikro pratiklerden yola çıkarak, devletin bu pratikler yoluyla makro düzeyde insansı özelliklere sahip bir aktör olarak nasıl üretildiğini inceler. Timothy Mitchell'ın (2002) Mısır'da modern devletin nasıl üretildiğine dair çalışması, postyapısalcı devlet analizine iyi bir örnek oluşturur. Mitchell, kalkınma söylem ve pratiklerini incelediği eserinde, ilaçlama, aşılama, nüfus sayımı, ölçüm gibi uygulamalardan yola çıkarak devlet-toplum karşıtlığının nasıl üretildiğini gösterir. Modern iktidar teknikleri yoluyla üretilen devlet, kendi içinde yekpare, bütünlük ve tutarlılığa sahip bir yapı değil, söylemsel bir kurgudur.

Siyasal şiddet, savaş ve güvenlik gibi konularda da uluslararası ilişkiler disiplini başta olmak üzere çok sayıda postyapısalcı çalışmaya rastlamak mümkündür (Campbell ve Dillon, 1993; Dillon ve Neal, 2008; Neocleous,

2008). Modern siyasal akıl ile modern özne sorgulanırken modernitenin şiddete çare olmaktan nasıl şiddet ve savaş ürettiği incelenmiştir. Güvenlik, güvensizlikleri ortadan kaldırarak, şiddete karşı korunmanın bir yolu değil, iktidar kurma ve yönetme teknolojisi olarak ele alınmış, bir iktidar teknolojisi olarak güvenlik siyasetinin modern öznelliği nasıl kurduğu, korku üzerinden devletin siyasal özneleri kendine nasıl sıkı sıkıya bağladığı incelenmiştir.

Kimlik Siyaseti ve Direniş

Postyapısalcılık, feminizm ve kadın hareketi, çevre mücadelesi gibi yeni toplumsal eylemlilik türlerinin büyüyüp yaygınlaştığı, kamusal alanda sesini ve etkisini yükseltmeye başladığı bir dönemde ortaya çıktı. Neoliberal dönüşüm ve sınıf mücadelelerinin sönümlenmesi, Sovyetler Birliği'nin sahne olduğu sosyalist deneyimin çözülmesiyle birlikte etnisite, cinsiyet ve ırka dayalı kimlik siyasetlerinin sınıf hareketinden daha fazla ön plana çıkmaya başladı. Postyapısalcılık, makro anlatılar, ilerlemeci tarih anlayışı, egemen özne gibi modern siyasal tahayyülün kurucu ögelerini ve bunun uzantısı olarak sınıf siyasetini sorunsallaştırması, öznelliğe yaptığı vurgu, daha sembolik, kültürel düzeyde mücadeleleri gündeminde tutması nedeniyle sol çevreler tarafından siyasal düzeni eleştirme iddiasındayken aslında muhafazakâr olmak, küresel kapitalizm ve neoliberal politikaların değirmenine su taşımakla eleştirildi. Sözkonusu eleştirileri, yüksek sesle dile getiren düşünürlerden biri olan Nancy Fraser'a (1995) göre kültür ve kimlik siyasetini öncelemek bizatihi baskıcı yapıların ürünü olan kimliklerin yüceltilmesine neden olurken, daha temelde yatan iktisadi dağıtım düzeyindeki eşitsizliklerin üzerini örter. Diğer yandan kimlik siyasetini savunan kimi çevreler ise postyapısalcılığı apolitik olmak, yapısöküm dışında siyasal eyleme dair hiçbir öneride bulunmamakla eleştirdi (Hartsock 1998).

Postyapısalcılık sınıf mücadelesi yerine kimlik siyasetine vurgu yapması nedeniyle eleştiri oklarına hedef olduysa da aslında siyasal özne ve öznelliğe yaklaşımı nedeniyle kimlik siyasetini de kökünden sorunsallaştıran bir yaklaşım sergiler. Siyasal eylemlilik konusunda farklı projeleri öne çıkarır. Ontolojik düzeyde toplum ve iktidar ilişkilerini önceleyen bir özne fikrini reddeden postyapısalcılık, adalet ve eşitlik mücadelesini düşünmeye baskı ve dışlanmaya maruz kalan değişmez bir öze sahip kimliklerden başlamaz. *Cinsiyet Belası* adlı eserinde feminist hareketin kim adına adalet için mücadele ettiğini sorgulayan Judith Butler (1990) tam da bu durumun altını

çizer. Ne bireysel ne de kolektif düzeyde, feminist hareketin adına mücadele ettiği, önceden verili bir kadın yoktur. Bir özne olarak kadın, toplumsal düzeyde yerleşik hâle gelen farklılıklar üzerinden söylem ve pratikler yoluyla üretilir. Fark, kimlik için kurucu bir unsurdur. Kimlik, kendinden olmayan, ondan farklı olan sayesinde var olur. Kimliğin kendi kendinin bütünlük ve kesinliğinden emin olabilmek için bu farkı ötekiliğe dönüştürme -ki feminist hareket de mücadelenin varsaydığı kadın fikri üzerinden bunu yapabilmektedir- tehlikesini içinde barındırır.

Postyapısalcı yaklaşımların bu tespiti kimlik siyasetinin açmazlarından, düşebileceği tuzaklardan birine işaret eder. Kimlik siyaseti, otantik, saf bir kimliğe karşı işlenmiş bir adaletsizlik kurgusu üzerinden hareket ettiği takdirde, baskın kimliğe karşı çıkmakla birlikte o baskın kimliği mümkün kılan ve yeniden üreten iktidar ilişkilerini daha da güçlendirmiş olur (Brown, 1995). Bu şekilde baskılanmasının kaynağını daha da içselleştirir, güçlendirir. Kimlikler üzerinden yürütülen bir siyasal mücadele kendi adına adalet talebinde bulunurken aslında mağduriyetini yeniden üretir, onu saran siyasal ızdırabın ateşini söndürmek yerine, alevini daha körükler.

Demokrasi, Vatandaşlık, Adalet

Postyapısalcı düşünce, demokratik siyaset, vatandaşlık ve haklar, toplumsal adalet gibi siyasal alanın temel sorunsallarına da yeni açılımlar getirmiştir. William Connolly'nin özellikle siyasal çoğulculuk tartışmalarına müdahalesi önemlidir. Connolly, siyaset bilimi ve diğer sosyal bilimlere damgasını vuran Robert Dahl'ın klasikleşmiş *Demokratik Teoriye Yeni Bir Önsöz* adlı eserinde yer alan çoğulculuk anlayışını ters yüz eder. Çoğulculuğu çıkar grupları arasındaki bir yarış olarak gören "kurulu düzen teorisi olmaktan çıkarıp, radikal demokratik siyaset teorisi" olarak yeniden kurgular (Chambers ve Carver, 2008, 4). Çoğulculuğu çoğulculaştırır (Finlayson, 2010, 6). Connolly'e göre çoğulculuk göreciliğe kaçışı değil, tekçiliğe karşı direnişi temsil eder (Connolly, 2005). Metafizik, ontolojik, zamansal ve siyasal boyutlarıyla farklı açılımlara sahip olan "derin çoğulculuk" (*deep pluralism*) anlayışının referans noktaları sabit, değişmeyen, verili olgular ve kimlikler değil, devingen olan, öngörülemeyendir. Bu doğrultuda beklenmedik taleplere, adalet çağrılarına sürekli dikkat kesilmek, açık olmak ve kulak vermektir.

Modern siyasetin kurucu kavramlarından olan vatandaşlık ve haklar postyapısalcı düşünürlerin sorunsallaştırdığı bir başka önemli alandır.

Vatandaşlık genelde vatandaş olanlar ile yabancılar, siyasal topluluktan olanlar ve olmayanlar, biz ile ötekiler arasındaki ayrım üzerinden tartışılırken postyapısalcı analizler bu tür bir anlatıyı sorunsallaştırır, vatandaşlığın kendisinin bir iktidar teknolojisi olmasını inceler. Örneğin, vatandaşlığın ve vatandaşlık üzerinden siyasal olana dair kurguların jeneolojisini çıkaran Işın (2002) dışarıdan, öteki, yabancı olan ile ait olanın, vatandaşın aslında ontolojik düzeyde birbirinden ayrı olmayan, içiçe geçmiş siyaseti mümkün kılan unsur olarak ele alır. Benzer şekilde vatandaşlıktan çok demokrasi olgusuna yoğunlaşan Honig (2001) yabancı olanın, siyasal topluma ait olmayan ötekine dair, göç, ulusal kimlik, vatandaşlık hakları üzerinden yürütülen tartışmalardan yola çıkar. Honig'in incelemesine kaynaklık eden Jacques Rancière'in kurumsal siyaset ve ontolojik düzeyde siyasal olana dair tanımıdır. Rancière (1999) siyasal olanı, "konuşma hakkına sahip olmayanların duyulma, kendilerini var saydırma" mücadelesi ile görülen ve duyulanın belirli bir dağılımı üzerine kurulu verili düzeni altüste edilmesi üzerinden tanımlar. Genelde sorulan soruyu tersine çevirir ve yabancının bir sorun değil, tam tersi demokrasilerin açmazlarını çözmek için yabancı figürünün merkezî önemine işaret eder.

Postyapısalcı düşüncenin siyasete dair önemli bir müdahalesi de hukuk, şiddet ve adalet ilişkisi üzerinden olmuştur. Buna dair önde gelen bir tartışma Jacques Derrida'nın (1990) "Yasanın Gücü" başlıklı, adalet, yasa ve şiddet ilişkisini yapısökümüne tabi tutmasıdır. Bu tartışmanın başlangıç noktasını Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı incelemesi oluşturur. Benjamin'nin sıklıkla şiddet olarak çevrilen Almanca *Gewalt* teriminin aynı zamanda meşru otorite anlamına da geldiğinden yola çıkan Derrida yasanın gücü kavramının şiddet ile meşru otorite arasındaki salınımını vurgular. Bu belirlenimsizliğin en açık göstergesi yasanın kurucu anıdır. Meşru otoritenin koyduğu yasanın gücü ile o otoriteyi kurmakla birlikte kendisi herhangi bir yerden meşruiyetini almayan öncül şiddeti birbirinden ayırt edilemeyeceği gözleminde bulunur. Kuruluş anında yasa "ne yasal ne de yasadışı... ne adil ne de adaletsiz"dir. Yasa, güçlü olanın elindeki bir araç olmanın ötesinde, şiddetin ve iktidarın kendisiyle çok daha organik, çok daha karmaşık bir ilişki içindedir. Tanımı itibarıyla meşruiyetini, meşru dayanaktan yoksun kurucu şiddetten alan yasa ile adalet birbiriyle ilintili olmakla birlikte birbirlerinden tamamen farklıdır. Yasa önceden hesaplanabilirlik mantığı içinde hareket eder. Adalet ise adil olan ile olmayan arasındaki ayrımı yap-

mada ölçüt olacak kuralların yetersiz kaldığı andır. Verilen her karar, karar verilemezliğin izini taşır. Adalet imkânsızın deneyimidir.

ELEŞTİRİLER, POLEMİKLER, GÜNCEL TARTIŞMALAR

Farklı ontolojik temeller üzerinden yeni bir epistemoloji öneren ve yeni bir siyaset dili oluşturmaya çalışan postyapısalcılık çok sayıda eleştiri ve polemiğin hedefi olmuştur, olmayı da sürdürmektedir. Siyasal ve etik açıdan postyapısalcılığın apolitik, nihilist bir bakışının ötesine geçemediği, eleştiriyi ve eleştirel öznelliği temelsiz bıraktığı, her türlü nesnelliği söyleme indirgediği, maddeyi sembolik dünyada boğduğu sıklıkla ileri sürülen iddiaların başında gelir. Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere postyapısalcı düşüncenin özellikle sol radikal siyaset açısından ne tür yansımaları olduğu, ne tür sonuçlar doğuracağı 1970'lerden itibaren büyük tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar 21. yüzyılın başında tüm hızıyla devam etmektedir. Postyapısalcılık, çoğu kez ne toplumsal düşünce ne siyasal eylem açısından ciddiye alınmaya değmeyecek bir moda olarak görülmüş, yerleşik düşünce kalıplarını sorgulayan değil adeta tehdit eden bir bakış açısı olarak okunmuştur. Egemen özne olarak modern birey fikrini sorunsallaştırması özgürlük ve eşitlik mücadelesini taşıyan özneyi de yok ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Modern siyasal aklı, evrensel değerleri sorgulaması ve aşkın temeller üzerinden yapılan önermeleri reddetmesi nedeniyle irrasyonellik ve nihilizmi körüklediği ileri sürülmüştür. Pratik hayattan kopuk soyut önermelerin ve soruların peşinde koşmak, siyasal olarak seçkinci, tepkisel olmakla, ağdalı bir dil ve yoğun jargonun ardında düşünsel boşluğu gizlemek ile suçlanmıştır (Davis, 2004).

Postyapısalcılığa getirilen eleştirileri iki genel başlık altında toplamak mümkündür (Howarth, 2013: 64-74). Bunlardan ilki postyapısalcılığa karşı daha kökten eleştiriler içeren, bu düşünce tarzının düşünsel sınırlarını ve felsefi açmazlarını vurgulayan yaklaşımlardır. Bu eleştirilere örnek olarak postyapısalcı düşünce üzerinde Nietzsche'nin büyük etkisi olduğu, bunun uzantısı olarak Aydınlanmacı düşünceyi reddederken irrasyonelliği kutsadığı, nihilizm ve ahlaki göreliliğin kapılarını ardına kadar araladığı yönünde yapılan eleştiriler sayılabilir. Bu şekildeki eleştirilere önemli bir örnek olarak ünlü felsefeci Charles Taylor gösterilebilir. Taylor'a göre Jacques Derrida gibi bir düşünür için yapısöküm dışında hiçbir şey yoktur ve olamaz. Yapısöküm sadece yazı ile söz, felsefe ile edebiyat, kadın ile erkek gibi karşıt-

lıkları ve aralarındaki hiyerarşik ilişkiyi sorgulamak ve altüst etmekle kalmaz. Böyle bir sorgulama eşitlik ile eşitsizlik, düzen ile karmaşa arasındaki ayrımları da anlamsızlaştırır. Yapısöküm ardında olumlanacak hiçbir şey bırakamaz (Taylor, 1989).

Taylor gibi düşünürler postyapısalcılığın ahlaki açıdan bir uçurumun yolunu açtığını ileri sürerken, başka eleştirmenler, Aydınlanmacı düşünce, modern akıl ve egemen özne fikrine karşı postyapısalcılığın getirdiği eleştirilerin kendi içinde tutarsız olduğuna dikkat çeker. Örneğin, Alman düşünür Jürgen Habermas'a (1987) göre modern aklı eleştirmek, bunu yaparken de aklın sunduğu olasılıkları bu eleştirilerin dayanağı olarak kullanmak, tutarsızlığın en önemli göstergesidir. Aydınlanma ve akla getirilecek kökten eleştiri, felsefi açıdan tutarsız olmasının ötesinde, siyasi ve ahlaki açıdan da sorunludur. Aydınlanma projesini toptancı bir şekilde eleştirmek, eleştirel düşünce ve eylemliliği dayanaklarından yoksun bırakır. Böylece muhafazakâr bir siyasete dönüşmekle kalmaz? istemeden de olsa -postyapısalcılığın ilham kaynağı Heidegger'in yaptığı gibi- baskıcı ve totaliter rejimlere destek vermiş olur.

Postyapısalcılığa yöneltilen keskin eleştirilerin bir başka kaynağı da Marksist düşüncedir. Makro anlatılar ile evrensel yasaları, zaman ve uzamdan, iktidar ilişkilerinden bağımsız hakikate ulaşma iddialarını reddetmesi, belirlenimsizliğe vurgu yapması, teleolojik yaklaşımlara, iktisadi indirgemeci toplum ve tarih anlayışına karşı çıkması nedeniyle birçok gözlemci iki yaklaşım arasında mutlak uzlaşmazlık olduğuna vurgu yapar. Örneğin, Perry Anderson'a (1983) göre yapı ve özne arasındaki ilişkiyi anlamak yönünde hem yapısalcılık hem de onun mirasçısı postyapısalcılık son derece yetersiz kalır. Bir sistem olarak dilin yapısını özne ve yapı arasındaki ilişkileri çözümleyecek anahtar olarak kabul etmek büyük bir yanılsamadır. Benzer şekilde Alex Callinicos, Roy Bhaskar gibi düşünürler de postyapısalcı teorinin açıklama ve eleştiri potansiyelinin sığlığına dikkat çeker. Örneğin, Bhaskar'a göre (1989) postyapısalcılık söylem ve söylemdışı, söz ile maddiyat arasındaki ayrımı muğlaklaştıran yeni bir idealizm olmanın ötesine geçemez.

Postyapısalcılığın felsefi, ahlaki ve siyasi açıdan son derece sorunlu olduğuna dikkat çeken, çok daha kökten eleştiriler getiren bu tartışmaların yanında postyapısalcılığa yakın durmakla birlikte yine de eleştirmekten sakınmayan düşünürler de bulunmaktadır (Howarth 72-74). Fredric Jameson ve Slavoj Žižek gibi düşünürler buna örnek gösterilebilir. Bu eleştirilmenlere

göre postyapısalcılık günümüz kapitalizmine karşı yeterince radikal bir alternatif sunamaz. Evrensel olana değil bireysele vurgu yapması, kapitalizmin belirlenimci ve sabitlenmişliğine değil, açık uçluluğa ve öngörülemezliğe odaklanması, mikrodaki iktidar ilişkilerine odaklanırken makro düzeyde olan biteni gözden kaçırması nedeniyle, postyapısalcılık, postmodern kapitalizmin mantığını eleştirmekten çok onunla birebir örtüşmektedir (Žižek, 2004).

Postyapısalcılık ile Marksist düşünce arasındaki ilişkiye dair tartışmalar 1980'ler ve 1990'lardaki şiddetiyle olmasa da günümüzde de devam etmekte ve farklı okumalara açık olması nedeniyle siyaset teorisi açısından önemli bir araştırma konusu oluşturmakta. Bu farklı okumalardan birini sunan Peters'a (2001) göre postyapısalcılık ne post- ne de anti-Marksist'tir. Nasıl ki Louis Althusser Marx'ı yapısalcı bir okumaya tabi tuttuysa, Marx'ın postyapısalcı, yapısökümcü ya da postmodern okumaları da pekâlâ mümkündür" (ibid.). Buna göre bilimsel söylem yerine edebiyatı ve söylemi, dil yapılarını öne çıkarmak, Marx'ın metinlerine çok farklı yaklaşmayı, ortodoks okumaların ötesinde çok farklı yorumlar getirmeyi mümkün kılar. Bu metinlere aşkın, kutsal birer metin değil, kendi içinde yaratıcılığa ve farklı okumalara izin veren birer düşünce ve eylem kaynağı olarak yaklaşmak gerektiğinin altını çizer.

Hakikat Sonrası Siyaset Tartışmaları ve Postyapısalcılığın Düşündürdükleri

Yakın dönemde postyapısalcılık etrafında dönen polemiklerden biri, içinde yaşadığımız 'hakikat sonrası çağ' (Keyes, 2004; Ball, 2017) ile bir düşünce biçimi olarak postyapısalcılık arasında ilişkiye dair önermelerden kaynaklanmaktadır. "Hakikat sonrası" (*post-truth*) çağ' ile kastedilen, gerçeklerden ve bilimsel bilgiden kopuk, yalanlar ve aldatmacalar üzerine kurulu siyasal söylemlerin kamusal alanda görülmemiş derecede önem kazanmasıdır. Bu söylemler, popülist liderler ve baskıcı siyasal rejimlere büyük destek vermekte, bunun sonucunda eşitlik, özgürlük ve haklar açısından modern çağda elde edilmiş birçok siyasal kazanım sekteye uğramaktadır. Aydınlanma felsefesi ve pozitivist bilimleri sorgulaması, modern akla karşı şüpheci yaklaşımı nedeniyle postyapısalcı düşünce, otoriter popülizmi eleştirecek kaynaklara sahip değildir. Tam tersi, bilim karşıtı tavrı nedeniyle postyapısalcılığın hakikat sonrası çağa yol açtığı yönünde eleştiriler, son yıllarda daha sık duyulmaya başlanmıştır. Bu eleştirilere göre postyapısalcı düşünce,

liberal demokrasiyi tehdit etmekle kalmaz, hakikat sonrası siyaseti körükleyerek –filozof Daniel Dennett'ın deyimiyle– "şeytanlığın ta kendisi"ni yapmaktadır (Cadwalladr, 2017).

Postyapısalcılık ile hakikat-sonrası siyaset arasında yakın bir ilişki bulunduğuna dair önermelere/iddiaya dayanak olarak; postyapısalcılığın bilgi ile iktidarın iç içe geçtiği önerisinden hareketle, hakikat fikrini sorunsallaştırması, mutlak otorite kaynağı olarak bilimsel bilgiyi sorgulaması ve bu bilgiyi üreten rasyonel öznenin bilgi/iktidar ilişkileri içinde üretilmiş bir özne olduğunu ileri sürmesi verilmektedir. Bu bakışa göre Aydınlanma düşüncesinden farklı olarak, öznel olandan bağımsız, tikelin sınırlarını aşabilen bir bilgi üretiminin imkânsızlığını vurgulamak kaçınılmaz olarak evrensel gerçekliğin yerini keyfî önermelere, şahsi fikirlere bırakmasına yol açar. Akla değil hislere seslenen, kanıtlara dayanmamakla kalmayıp temellendirilme gereği bile duyulmayan iddialar, kamusal alanı istila etmiştir. Örneğin, *Hakikat Sonrası*'nın yazarı McIntyre'a (2018) göre bilimsel bilgi, kanıt, gerçeklerin giderek daha fazla gözardı edilmesinin ilk tohumları, postyapısalcılığın temel ön kabulleri ve önerilerinde bulunabilir. Benzer şekilde *Hakikatın Ölümü* kitabının yazarı Michiko Kakutani'ye göre günde ortalama 5,9 adet yalan söyleyen Donald Trump gibi liderlere, gerçekleri görmezden gelerek, akıl, sağduyu ve bilgi yerine tamamen duygularına kulak veren kitlelere yol açan en önemli nedenlerden biri postyapısalcılıktır (Kakutani, 2018). 1960'ların kültür savaşları ile yükselişe geçen, sol-liberal çevrelerde yaygın kabul görmeye başlayan ve akademisyenler tarafından pompalanan bu "postmodernlik kültü", evrensellik ve sorgulanamaz temelleri olan hakikat fikrini yapısöküme uğratmış, böylece tek temeli kişisel deneyimler, bireysel bakış açısı olan keyfî düşünceler bu boşluğu doldurmuştur.

Bunlar ve benzeri iddialara postyapısalcılığın savunucularından yanıt gelmekte gecikmedi. Perrin'e (2017) göre "post-hakikat için postyapısalcılık suçlanmamalı"dır. Söz konusu iddialar, neden-sonuç ilişkisini ters yüz etmektedir. Trump'a yol açan postyapısalcılık değildir. Tam tersi, postyapısalcılık Trump gibi bir siyasal kişiliğin ortaya çıkmasında rol oynayan koşulları en iyi açıklayabilecek yaklaşımdır (Hanlon, 2018). Jean-Françios Lyotard, başta olmak üzere postyapısalcı düşünürler geç kapitalist toplumların içinde bulunduğu tarihsel koşullara odaklanarak, "postmodern durum"un siyasal, sosyal ve kültürel kodlarını çözümlemişlerdir. Sanayi sonrası kitle tüketim toplumlarında bizzat epistemolojinin –yani neyi nasıl bildiğimizin kendisinin– bir soru ve sorun hâline gelmesi, dilin doğasına dair tespitlerde bulunan

Jacques Derrida'nın yapısökümü veya Jean Baudrillard'ın dil-gerçeklik-bilgi arasındaki ilişkinin nasıl dönüştüğünü açıklamak için kullandığı "simulakrum" kavramı hakikat sonrası çağın gelişmesine katkıda bulunmamış, tam tersi içinde yaşadığımız çağın kodlarını çözmeyi mümkün kılmıştır (Hanlon, 2018). Crilley ve Chatterje-Doody'e (2019) göre ise postyapısalcılık sorgusuz sualsiz doğru ve gerçek olarak kabul edilen varsayımları, düşünce ve pratikleri mercek altına yatırır, ne tür iktidar ilişkileri içinde ve hangi sonuçlarla sorgulanamaz hakikatler olarak kemikleştiklerini ele alınır. Bu nedenle ontolojik ve epistemolojik düzeyde hakikati reddetmez; onu sorunsallaştırır, siyasal bir soru ve sorun hâline getirir.

Küreselleşme Karşıtı Hareketler, Eleştirel Siyasal Eylemlilik, Postanarşizm ve Postyapısalcılık

Yakın dönemde postyapısalcılık etrafında süren bir başka tartışma da 21. yüzyılın ilk döneminde dünya çapında hız kazanan küresel kapitalizm ve küreselleşme karşıtı kitlesel eylemlerle ilişkili olarak alevlendi. 1999 Seattle eylemleri, 2011 "Wall Street'i İşgal et" (*Occupy Wall Street*) hareketi, 2010 yılından itibaren yaşanan Arap Ayaklanmaları gibi yeni toplumsal hareketlerin ortak noktası hiyerarşik olmayan, dikey değil yatay bir şekilde örgütlenen, belirli bir parti ya da lider etrafında toplanmayan, temsil mekanizmaları bulunmayan, çoğu zaman kendiliğinden gelişen toplumsal hareketler olmasıdır. Bu yeni toplumsal eylemlilik biçimleri "yeni anarşizm" tartışmalarını beraberinde getirdi (Kellner, 2001; Adams, 2003; Rousselle ve Evren, 2011). Anarşizm ile postyapısalcılık arasında pek çok taze bağın kurulmasını körüklerken, iki terimi birleştiren Newman'ın deyimiyle "postanarşizm" gibi bir olgudan söz edilmeye başlandı. İlk örneklerine 1990'larda Meksika'da yükselen Zapatista direnişinde rastlanan, "Sınırlara Hayır" (*No Border*) gibi daha yakın dönem kolektif mücadeleler ile devam eden bu yeni toplumsal eylemlilik tarzı, postyapısalcılık etrafında süren kavramsal düzeydeki, soyut teorik tartışmaların ötesine geçerek, siyasal mücadele pratikleri ile doğrudan buluşmasını sağladı.

Todd May'in 1994 tarihli "Postyapısalcı Anarşizm'in Siyaset Felsefesi" adlı kitabı anarşist düşünce ile postyapısacılığı ilk birleştirme denemesi olarak anılmaktadır. Post-anarşizmin (ya da postyapısalcı anarşizmin) önde gelen düşünürlerinden biri sayılan May'e göre geleneksel anarşizm, 19. yüzyılın özcü felsefesine saplanıp kalmıştır. Epistemolojik açıdan son derece

sorunlu varsayımlarla hareket etmektedir. Postyapısalcılık işte bu noktada geleneksel anarşizmin yeni bir açılım yapmasını sağlar. Anarşizm ve postyapısalcı düşünceyi buluşturan en önemli noktalardan biri, Marksist ve liberal siyaset düşüncesinden farklı olarak, siyasetin tek bir eksen üzerinden okunabileceği fikrini reddetmeleridir. Siyasal mücadele ne –Marksist siyaset teori gibi– sadece iktisadi alanın bir yansımasına ve üretim araçlarının ele geçirilmesi sorununa indirgenebilir, ne de –liberal siyasal yaklaşımları gibi– devlete çekidüzen vermeye ve kurumsal düzeyde hukuk düzenini hayata geçirmeye odaklanmalıdır. Postyapısalcı düşüncenin ileri sürdüğü üzere, iktidar ilişkileri makro düzeyde, merkezden çepere doğru yayılmaz; toplumun kılcal damarlarında, mikro düzeyde üretilir. Bu nedenle siyasal dönüşüm ve eleştiri, sadece devlet ya da ekonomi düzleminde değil, cinsellikten eğitime kadar toplumsalın her düzeyinde yürütülmelidir.

Postyapısalcılık ile anarşizm arasındaki ilişkiye dair bu tartışmalara katkıda bulunan bir başka düşünür de Saul Newman'dır. *Bakunin'den Lacan*'a başlıklı kitabında May gibi Newman (2001) da postyapısalcılığın geleneksel anarşizmin düştüğü özcülük tuzağına düşmesini engellediğini savunur. Siyasal açıdan günümüzde küresel kapitalizmin işleme mantığına gerçek anlamda muhalefet geliştirecek düşünsel birikim ve kaynağa sahip olduğunu vurgular.

Postyapısalcılık ile anarşizmin arasındaki ilişkiye eleştirel bir okumaya tabi tutanlar da yok değildir. Örneğin Gabriel Kuhn'a (2009) göre sorgulanamaz mutlak hakikat fikrini kökten eleştiriye tabi tutarak "Platoncu totaliterliğe" meydan okuması açısından postyapısalcı düşünce ile anarşist bakış birbiriyle örtüşür. Buna rağmen Kuhn, postyapısalcılık ve anarşizmin birlikteliğinden doğan postanarşizm fikrini birkaç nedenle reddeder. Öncelikle anarşizmin tek bir bütüncül düşünce akımı olmadığını, kendi içinde çok farklı eğilimler sergilediğini vurgular. Postyapısalcı düşün dünyasıyla arasındaki ilişkinin hiç de yeni olmadığını, Deleuze ve Foucault gibi düşünürlerin 1970'lerden itibaren yaygın bir şekilde anarşist çevrelerde okunup tartışılmaya başlandığını aktarır. Kuhn'un bu tezine destek olarak Andrew Koch'un 1993 tarihli "Postyapısalcılık ve Anarşizmin Epistemolojik Temelleri" adlı makalesi gösterilebilir. Bu yazısında Koch, postanarşizm fikri ortaya çıkmadan çok daha önce anarşizm ve postyapısalcılık arasında güçlü köprüler kurulduğunu belirtir. Koch'un tezi, postyapısalcılığa yöneltilen apolitik olmak, siyasal ve etik açıdan herhangi bir açılım sunmamak, toplumsal

mücadeleler açısından herhangi bir söz söyleme kapasitesine sahip olmamak gibi iddialara karşı da önemli bir yanıt oluşturur.

SONUÇ

Postyapısalcılık özellikle de 1980 ve 1990'lı yıllarda Sosyal Bilimlerde büyük tartışmalara yol açmış, irrasyonel ve eklektik olmak, göreciliğe övgüsüyle kaçınılmaz olarak nihilizme yol açmakla suçlanmıştır. Bu tartışmalardan belki de en çok bilineni 1996 tarihli "Sokal Olayı"dır.[1] Eleştirel bir siyaset teorisi olarak verili olanı yapısöküme uğratması, bir sınır felsefesi olarak siyasetin temel kategori ve kavramlarını radikal sorgulamaya tabi tutması postyapısalcılığın geçmişte ve günümüzde farklı polemiklerin odağında yer almasına yol açmıştır. Postyapısalcı düşünür Michel Foucault'nun 1984 tarihli söyleşisinde polemikler konusunda dile getirdiği görüşler, bu bölümde ele aldığımız postyapısalcılığın bilgi, bilim, siyaset ve iktidara dair önermelerini toparlamak açısından yardımcı olacağından son sözü Foucault'ya bırakmak yerinde olur. Paul Rabinow tarafından yapılan söyleşide neden polemiğe girmekten hoşlanmadığı sorusu üzerine Foucault tartışma ile polemik arasındaki farkı vurgular:

> "Tartışmaları severim, bir soru sorulduğunda yanıt vermeye çalışırım. ... karşılıklı izaha yönelik olarak sürdürülen soru ve yanıtların oyunu süresince her kişinin hakları tartışmaya içkindir. [...] Soruyu soran kişi sadece ona verilen hakkı -ikna olmama, çelişkileri tespit etme, daha fazla bilgi isteme, farklı önermelere vurgu yapma, hatalı akıl yürütmelere işaret etme gibi- haklarını kullanır. Sorulara yanıt veren kişi de sadece tartışma sınırları içinde sahip olduğu hakkı kullanır. [...] Oysa polemiğe giren kişi daha baştan sahip olduğu ve asla sorgulanmasına izin vermeyeceği ayrıcalıklarla sahip olduğu fikriyle yola koyulur. Prensip olarak, kendini savaş açma hakkına, açılan savaşı da adil niteleme otoritesine sahip görür. Karşısındaki onunla eşit derecede hakikatin peşinde koşan, eşit bir taraf değil, varlığı bile bir tehdit oluşturan bir düşmandır. Konuşma hakkına sahip, muhatap alınacak değil, yok edilecek bir kişidir. [...] Polemikçi, karşısındakinin en başından mahrum bırakıldığı söz hakkı ve meşruiyetine sahiptir."

---

1 Matematik profesörü olan Alan Sokal'ın (1996) "Aşılan Sınırlar: Kuantum Kütleçekiminin Dönüşümsel Bir Betimlemesine Doğru" başlıklı, postyapısalcı jargondan kotarılmış, baştan sona uydurma, herhangi bir bilimsel temele dayanmayan makalenin, saygın bir yayın olan Duke Üniversitesinin postyapısalcı araştırmalara sıklıkla yer verilen Social Text adlı akademik dergisi tarafından yayımlanmak üzere kabul edilmesi büyük yankı yarattı.

Foucault'nun tartışma ve polemik arasında çizdiği bu fark aslında postyapısalcı düşüncenin bilgi, iktidar, farklılık, eleştirel öznellik gibi siyasetin düşünsel ve pratik boyutları açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır. Postyapısalcılık, dil, kültür ve temsil mekanizmalarına vurgu yaparken, aşkın bir özneden yola çıkmak yerine öznelliklerin iktidar ilişkileri içinde nasıl şekillendiğini gösterir. Diyalektik düşünceden ayrılarak, farklı olanı karşıtlık yerine olumlama üzerinden düşünmenin, bilimsel, ahlaki ve siyasal açıdan aşkın bir referans noktasına başvurmadan olgulara eleştirel bir bakışla yaklaşmanın önünü açar.

KAYNAKÇA

Adams, J. (2003). *Postanarchism in Nutshell*. Kaynak: Son ulaşım: 3 Kasım 2020. info.interactivist.net.

Anderson, P. (1983). *In the Tracjs of Historical Materialism*. Verso.

Ashley, R. (1996). "The achievements of post-structuralism". Smith, Steve, Booth, Ken ve Maria Zalewski (Der.) *International theory: Positivism and beyond* içinde. ss.240-253, Cambridge University Press.

Ball, J. (2017). *Post-Truth: How Bullshit Conquered the World*. Biteback Publishing.

Bhaskar, R. (1989). *Reclaiming Reality*. Verso.

Brown, W. (2001). *Politics Out of History*. Princeton University Press.

Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Cadwalladr, C. (2017). "Daniel Dennett: I begrudge every hour I have to spend worrying about politics" *The Observer*. 12 Şubat 2017.

Campbell, D. (2007). Poststructuralism. T. Dunne, M. Kurki ve S. Smith (Der.), *International relations theory: Discipline and diversity* içinde. ss.203-228, Oxford University Press.

Campbell, D. ve Dillon, M. (Der.). (1993). *The Political Subject of Violence*. Manchester University Press.

Chambers, S. ve Carver, T. (2008). (Der.) *Democracy, Pluralism and Political Theory*. Routledge.

Çalkıvik, A. (2017). "Poststructuralism and Postmodernism in International Relations". Sandal, Nukhet ve Renee Marlin-Bennett (Der.). *Oxford Research Encyclopedia* içinde. Oxford: Oxford University Press.

Callinicos, A. (1985). "Postmodernism, post-structuralism, post-Marxism?" *Theory, Culture ve Society*, *2*(3): 85–101.

Colebrook, C. (2005). Philosophy and Post-structuralist Theory: From Kant to Deleuze. Edinburgh University Press.

Connolly, W. E. (2005). *Pluralism*. Duke University Press.

Crilley, R. ve Chatterje-Doddy, P. (2019). "Security studies in the age of 'post-truth' politics: in defence of poststructuralism" *Critical Studies on Security* 7(2).

Culler, J. (1985). *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*. Cornell University Press.

Davis, C. (2004). *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory*. Routledge.
Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Continuum
Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
Derrida, J. (1990). "The Force of Law: The Mystical Foundarion of Authority". *Cardozo Law Review* (5-6): 919-1046.
Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. University of Chicago Press.
Dillet, B., MacKenzie, I. ve Porter, R. (Der.). (2013). *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*. Edinburgh University Press.
Dillon, M. (1999). "The scandal of the refugee: Some reflections on the "inter" of international relations and continental thought". Campbell, David ve Michael J. Shapiro (Der.), *Moral spaces: Rethinking ethics and world politics* içinde. ss.92-124. University of Minnesota Press.
Dillon, M ve Neal, A. (Der.). (2008). *Foucault on politics, Security, and War*. Palgrave Macmillan.
Edkins, J. (2007). "Poststructuralism". Griffiths, Michael (Der.) *International relations theory for the twenty-first century: An introduction* içinde. ss. 88-98, Routledge.
Finlayson, A. (2010). (Der.) *Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly*. Routledge.
Foucault, M. (2003). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. Picador.
Foucault, M. (1997). Subject and power. Paul Rabinow (Der.) *Power: Essential works of Foucault 1954–1984 vol. III* içinde. ss. 326-348, New York Press
Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
Focault, M. (1984) "Polemics, Politics, and Problematizations". Interview with Paul Rabinow.
Gordon, C. (Der.). (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977 Michel Foucault*. Pantheon Books.
Foucault, M. (1990). *The history of sexuality: An introduction vol. I*. Vintage Books.
Fraser, N. (1995). "From Redistribution to Recognition? Dillemmas of Justice in a Post-Socialist Age" *New Left Review* July/August.
Jessop, B. (2001). "Bringing the state back in (yet again): Reviews, revisions, rejections, and redirections" *International Review of Sociology*, *11*(2): 149–173.
Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Hanlon, A. (2018). "Postmodernism didn't cause Trump. It explains him." *The Washington Post* 31 Ağustos 2018.
Hartsock, N. (1998). "Moments, Margins, and Agency" *Annals of the Association of American Geographer* 88(4): 707-712.
Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. Metis Yayınları.
Honnig, B. (2001). *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press.
Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.
Howarth, D. R. (2013). *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*. Palgrave Macmillan.
Işın, E. (2002). *Being Political: Genealogies of Citizenship*. University of Minnesota Press.
Kakutani, M. (2018). "The Death of Trump: How we gave up on facts and ended up with Trump" *The Guardian* 14 Temmuz 2018.
Kalyvas, A. (2002). "The stateless theory: Poulantzas's challenge to postmodernism". Aronowitz, Stanley ve Peter Bratsis (Der.). *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered* içinde. ss. 105-142, University of Minnesota Press.

Kellner, D. (2001). "Foreward". Feenberg, Andrew ve Jim Freedman" *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968*. SUNY Press.
Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. St. Martin's Publishing Group.
Koch, A. (1993). "Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism" *Philosophy of the Social Sciences* 23(3): 327-351.
Kuhn, G. (2009). "Anarchism, postmodernity, and poststructuralism". Amster, Randall, DeLeon, Abraham, Fernandez, Luis, Nocella, Anthony J. II ve Deric Shannon (Der.) *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* içinde. Routledge.
Lyotard, J.-F. ([1979] 2014). *Postmodern Durum*. Bilgesu Yayıncılık.
May, T. (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. PennState University Press.
McIntyre, L. (2018). *Post-Truth*. MIT Press.
Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*. University of California Press.
Newman, S. (2005). *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories theories of the Political*. Routledge.
Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington Books.
Neocleous, M. (2008). *Critique of Security*. Edinburgh University Press.
Payne, M. ve Barbera, J. R. (Der.). (2010). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Blackwell.
Perrin, A. (2017). "Stop Blaming Postmodernism for Post-Truth Politics" *The Chronicle of Higher Education*. 4 Ağustos 2017.
Peters, M., A. (2001). *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*. Rowman ve Littlefield.
Peters, M. (1999). "(Posts-) Modernism and Structuralism: Affinities and Theoretical Innovations," *Sociological Research Online*, 4 (3).
Polat, N. (1998). "Poststructuralism, absence, mimesis: Making difference, reproducing sovereignty", *European Journal of International Relations*, 4(4): 447--477.
Poster, M. (1989). *Critical Theory and Poststructuralism: In Search of a Context*. Cornell University Press.
Protevi, J. (Der.). (2005). *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh University Press.
Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press.
Rousselle, D. ve Evren, S. (Der.) (2011). *Post-anarchism: A reader*. Pluto Press.
Sarup, M. (1993). *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. University of Georgia Press.
Schrift, A. D. (1995). *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge.
Seinmetz, G. (Der.). (2005). *The Politics of Method in the Human Sciences Positivism and Its Epistemological Others*. Duke University Press.
Taylor, C. (1989). *The Sources of the Self*. Cambridge University Press.
Torfing, J. (1999). *New theories of discourse: Laclau, Mouffe, and Zizek*. Wiley.
Williams, J. (2005). *Understanding Poststructuralism*. Acumen Publishing.
Žižek, S. (2004). *Organs without Bodies*. Routledge.

5

Postmarksizm

Eylem Özdemir

GİRİŞ

Bu yazıda modern siyasal düşüncenin başlıca akımlarından biri olan Marksizmin 1990'lardan sonraki kuramsal seyrini, postmarksizm başlığı altındaki tartışmaları temel alarak incelemeye çalışacağım. Bu tartışmalar içinde, Laclau ve Mouffe'un yeni bir sosyalizm projesi olarak ileri sürdükleri radikal demokratik siyaset önerisi ve bu önerinin etrafında Marksizmin eleştirel bir okumasıyla yeni bir toplum ve siyasetin imkânları üzerine geliştirilen argümanlar merkezde olacak. Zira Laclau ve Mouffe'un 1985'te yayınladıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* isimli çalışma, bugün postmarksizm olarak adlandırılan siyasal çerçevenin, ilk bütünlüklü kuramsal metni olarak görülebilir. Siyasal ve eleştirel teori alanında çalışanların büyük bir kısmı, bu eseri, postmarksizmin anahtar metni olarak kabul etmektedir (Tormey and Townshed, 2006; Reynolds, 2000; Sim, 2000). Yazının ilk bölümünde Marksizmin krizi üzerine tespitlerle postmarksist teoriye kaynaklık eden Marksizm eleştirileri üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde Laclau ve Mouffe'un postmarksizminin kurucu unsurları incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, postmarksizme yönelik belli başlı itirazlar ve eleştirel argümanları tanımlamaya çalışıyorum.

Marksist siyasal düşünce geleneği açısından postmarksizm, şüpheyle karşılanan ve pek de benimsenmeyen bir etiket olduğu hâlde, 20. yüzyılda eleştirel siyaset teorisinde etkili olan pek çok kavramı tartışmaya açarak bir

entelektüel düşünce alanı oluşturmuştur. Sorgulama konusu olan bu kavramların bazıları siyaset, iktidar gibi pratik alana dair çok temel kavramlar iken, bazıları sınıf, hegemonya, siyasal ve tarihsel özne gibi kuramsal kategorilerdir. Öte yandan postmarksizm, örneğin 19. yüzyıl Marksizmi ve Liberalizmi gibi, ayırt edici teorik argümanlara ve kendi kavram setlerine sahip köşeli bir toplum ve siyaset teorisi olarak da görülemez. Nitekim tam olarak, 19. yüzyıla ait ve 20. yüzyılda da (en azından önemli bir kısmında) etkisini sürdürmüş bu tür bütünsel teorileştirmelerin kendisini hedef almıştır. Bu nedenle çok genel bir ifadeyle, 20. yüzyılın sonlarından itibaren etkili olmuş, toplum ve siyaset üzerine eleştirel bir düşünce hattı olarak tanımlanabilir.

Siyaset teorisinde postmarksizm üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı, postmarksist teoriyi, Rus Devrimi ve 2. Enternasyonal'in çöküşünün ardından Marksizm içindeki ayrışma ile ortaya çıkan, Batı Marksizmindeki kökleriyle birlikte tam teşekküllü bir entelektüel hareket olarak veya eleştirel teorinin temel kaynaklarını birleştiren bir hareket olarak tanımlamaktadır (Sim, 2000; Tormey ve Townshed, 2006). Bu tanımlamalar içinde postmarksizmin 20. Yüzyılın erken dönemine dek uzanan bir hareket olarak görülemeyeceği yönündeki tespit de önemlidir. Nitekim, Lukacs, Bloch, Gramsci gibi Batı Marksizminin kilit figürlerinin kuram içinde temsil ettikleri rol, Marksizmin geliştirilmesi ve detaylandırılarak işlenmesi iken, Laclau ve Mouffe'un çalışmaları, Marksizmin teorik bir uygulama alanı ve harekete geçiren bir ideoloji olarak geçerliliğini sorunsallaştırmıştır (Tormey ve Townshed, 2006, 2). Marksizmin Gramsci ve Lukacs gibi kaynaklarını eleştirel teoriyle, spesifik olarak da Frankfurt Okulu'yla buluşturan şey, "Marksizmi bir bilim olmaktan ziyade insani özgürleşmenin bilgisi olarak yeniden oluşturmaya çalışmaktır" (Bekmen, 2007, 223). Postmarksizmin siyaseti radikal bir özgürleşme projesi olarak kurma arayışı ve kuramı da bunun imkânlarını soruşturan bir yer olarak tasarlaması, Batı Marksizmi ve eleştirel teoriyi onun için de önemli bir kaynak haline getirmiştir. Öte yandan Marksizm sonrası bu yeni siyasal çerçevenin, Marksist kuramın devamı mı, inkârı mı, taşıyıcısı mı, yoksa ondan kopuş mu olduğu konu ve soruları sadece postmarksizmin etrafında yürüyen tartışmaların değil, bizzat onun kuramsal içeriğinin, kuramın inşa sürecinin de parçasıdır.

Postmarksizm kapsamında değerlendirilen düşünürlerin bir kısmı, gelişmiş kapitalizm karşısında insani özgürleşmenin siyasal imkânlarını so-

ruşturdukları ve yeni bir eleştirellik oluşturmayı dert edindikleri için zaten Marksçı problematik içinde düşünmektedirler. Bazıları ise doğrudan Marksist ortodoksiye yönelik eleştirileri sebebiyle bu kategoride yer alırlar. Dolayısıyla postmarksist kulvarda değerlendirilen düşünce ve argümanlar, çeşitlenmekle birlikte en temel ortak zemin, ortodoks Marksizmin eleştirisi olarak belirlenebilir (Tormey ve Townshed, 2006, 4). Kuramsal kaynaklar açısından bakıldığında da felsefe, edebiyat ve kültürel çalışmalardan, dilbilim ve göstergebilime, sosyal bilimlere kadar geniş bir yelpazede bulunan dağınık ve bir kısmı oldukça spesifik söylemleri bir araya getirdiği görülür. Bütün bu özellikleriyle postmarksizm, Marksist düşüncenin temel eksenlerine meydan okuma iddiası olan, bunları yeniden yorumlayan veya reddeden bir dizi pozisyon için esnek bir şemsiye terim olarak da adlandırılmıştır (Reynolds, 2000, 258). Stuart Sim'in (2000), postmarksizmin entelektüel haritasını çıkarmayı hedefleyen çalışmasının giriş başlığı "Post dünyasında Marksizm"dir. Buradaki fikre göre, Marksizmin, maddi gelişmeye olan bağlılığı ve siyasal sorunlara evrensel çözümleri, onun modernitede ve Aydınlanma projesinin ideallerinde olan köklerini ifade etmektedir ve bu nedenle de günümüzün bu, post akımlarla karakterize olan entelektüel sorgulamalarından kurtulması mümkün değildir (Sim, 2000, 4). Gerçekten de Marksizm, pek çok başka düşünce gibi bundan kaçınamamıştır ve bu 'post dünyası', içerdiği düşünce ve yaklaşımlar için, aslında modernliğin ötesini, modernliğin ötesine dair arayışları tarif etmektedir.

Postmarksizm bağlamında Marksizme yönelen eleştiri, yeniden yorumlama ve iddialarını tartışmaya açmanın da modernizme yönelik daha büyük bir meydan okumanın parçası olduğu düşünülebilir. Bunu hem olgusal olarak hem kuramsal olarak gözlemek mümkündür. Marksizm, Endüstri Devrimi'yle birlikte gelen büyük değişme dalgasıyla ortaya çıkmış ve hem bunun dinamiklerini analiz etmeye ve kavramsallaştırmaya yönelmiş hem de gelen yeni toplumun ve siyasetin teorisini oluşturmaya girişmiştir. Bu yönüyle modern, yeni toplumun dinamikleriyle şekillenen 19. yüzyıl düşünce mirasının, 20. yüzyılı da etkileyen en önemli parçalarından biridir. Marx'ın teorisinin belirleyici unsurları olarak, toplumsal örgütlenmeyi üretim ilişkileri temelinde çözümleyen maddeciliği, toplumdaki eşitsizliğin kaynağı olarak maddi sömürü ilişkilerini analizi, maddeci bir kapitalizm eleştirisi, insanın varoluşunu emek merkezli kavraması ve insanın tarihselliği anlayışı, emeğin özgürleşmesine dayalı bir özgürlük fikri, sınıf teorisi ve sınıfsal

olarak tanımlanan tarihsel özne fikri ile sömürü ilişkilerini aşan bir gelecek toplum tasarımı sayılabilir.[1]

Ulus, sınıf, yurttaşlık gibi büyük, evrensel kolektif kategoriler ve kurgular, 18. ve 19. yüzyılın endüstriyel, siyasal ve kentsel devrimleriyle karakterize olan tarihselliğinin ürünüdürler. Bu tarihselliğin temsil ettiği dönüşüm, kültür, siyaset, teknoloji, ideoloji gibi onlarca alanı kapsar; ama belki de en dikkat çeken özelliklerinden biri, Marx, Nietzsche, Weber, Freud gibi düşünürlerle, zengin, radikal ve devrimci bir düşünce dünyası üretmiş olmasıdır. Berman, 19. yüzyılın tüm büyük modernistleri ve modern düşünürlerinin modern hayatın hem coşkun hayranları hem düşmanları olduğunu söylemiştir (Berman, 1994, 40). Bu anlamda Berman'ın işaret ettiği şey, modernliğin belirsiz, çelişkili, gerilimli doğasının onun yaratıcılığının ve ilhamlarının da kaynağı olduğudur. Buna göre özellikle 19. yüzyıl modernliği, zıtlıkların bir aradalığını, hem sorgulamayı hem yadsımayı, uyumlu ve uyumsuz olanı, kendi karşıtına dönüşme ve kendisinin ötesine geçmeye yönelik bir eylemliliği temsil etmektedir. 20. yüzyılın yeni dünyası ise her alanda üst düzeyde bir yaratımı, gelişimi ve ilerlemeyi içerecek kadar genişlemesine rağmen, kutupsallığın hâkim olmasıyla pek çok şeyin kapı dışarı edildiği, belirsizliğin bütüncül kalıplara yerini bıraktığı bir yüzyıl olmuştur (Berman, 1994, 38-41). 20. yüzyıl modernliğinin özelliklerinden biri olarak bu tarifi benimsersek bile, devamında bu bütüncül kalıpların da dağıldığını, sorgulandığını ve modernliğin kendisine de yönelen yeni dinamiklere yerini bıraktığını hatırlamak önemli. Bugün her iki yüzyılın da parçası olan fikirler ve kavramlar üzerine, böyle bir iklimden düşünüyoruz. Her iki yüzyılı da etkilemiş düşüncelerin seyrini, modernliğin ve kapitalizmin seyrinden bağımsız anlamak hem zordur hem de eksik ve tarih dışı olma riski taşımaktadır. Bunlar içinde Marksizm, bu seyirler arasındaki bağlantıları, belki de en dolaysız biçimde yansıtanlardan biridir. 19. yüzyılda Marx'ın düşünceleriyle gelişen kavram ve analizler, dönemin coşkun ilerlemeciliğini, insan ve toplumun hakikatini kavrama ve dünyayı değiştirme arzusunu nasıl taşıyorsa, 20. yüzyıldaki serüveni de yine dönemin tüm yenilgileri, kriz dinamikleri ve entelektüel soruşturmalarıyla iç içe geçerek şekillenmiştir.

1 Marksizmin ana temalarını 19. yüzyıldan 20. yüzyılın son çeyreğine kadar olan tarihsel seyriyle birlikte inceleyen bir çalışma için bkz. Bekmen, A.(2007). Marksizm: Praksis'in teorisi, İçinde H. B. Hekimoğlu Örs (Ed.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (ss. 163-252). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MARKSİZMİN KRİZİ VE POSTMARKSİZM

Postmarksizm yazınında farklı kaynaklarda en çok karşılaşılan ortak tema, Marksizmin krizine dair tespitlerdir. Krizin tarihsel uğrakları olarak çoğunlukla 1960'lar ve '70'lerde ortaya çıkan toplumsal hareketlerle 1980'lerin sonunda Berlin Duvarı'nın ve Sosyalist Blok'un yıkılması gösterilir. Toplumsal hareketler, işçi sınıfından farklı bir eylemselliği ifade ettikleri için kriz tespitlerinin bir parçasıdır; Sovyet rejiminin çökmesi ise yenilgiye uğramış bir sosyalizm deneyimi olarak, bir bakıma kaçınılmaz bir şekilde solun ve Marksizmin krizi tartışmalarına yol açmıştır. Öte yandan bilindiği gibi bunlar sadece Marksizmin krizi bağlamında anlamı olan tarihsel olaylar da değildir. Kapitalizmin ve modernizmin serüveninde de yüzyılın önemli eşiklerinden bazılarıdır. Nitekim örneğin aynı dönemeçler, modernizmin krizini değerlendirirken de başvurulan göstergelerdir. Hobsbawm (1996), *Kısa 20. Yüzyıl*'da, Sovyetlerin çöküşünü, hem yüzyılın sonunu işaret eden hem yeni bir çağı başlatan olay olarak ele almıştı. 20. yüzyılın sonu için "Eski yüzyıl iyi bitmedi" diye yazan tarihçi, 1950'den sonraki dönemi, yaygın bir toplumsal ve moral krizle, modern toplumun akılcı ve hümanist varsayımlarının kriziyle tarif etmiştir (Hobsbawm, 1996, 24, 30).

Hobsbawm'ın 20. yüzyıl resminin, 19. yüzyılın kesintisiz ve eşsiz maddi ve moral ilerlemesinin ardından gelen savaş, kitlesel ölümler, kriz, geriye dönüş ve derin eşitsizlikle karakterize olduğu söylenebilir. Sovyetlerin dağılmasıyla gelen alt üst oluş da bu dönemin özellikle siyaset açısından büyük bir belirsizlikle kapanmasına sebep olmuştur. Bu hem uluslararası sistemin reel şartlarının belirsizliğidir hem de o zamana kadar geçerli siyasal kavram ve kategorilerin kesinliğine vurulan darbenin yol açtığı belirsizliktir. Bu genel manzara içinde solun ve Marksizmin krizi üzerine yürütülen tartışmaların sırf sosyalist rejimin çöküş anına özgü olmadığını ve bu tarihlerde başlamadığını belki tekrar belirtmek gerekir. 1960'lardan itibaren toplumsal muhalefet ve siyasal düşünce, aynı anda modern kapitalist devlete ve totalitarizme yönelik eleştiri ve itirazların alanı olmuştur. Mesela bu noktada, henüz 1977'de Althusser'in Stalinizmle ilişkilendirerek, Marksizmin krizinden söz ettiğini hatırlamak önemli olabilir (Bekmen, 2007, 244). Sim de Luxemburg'tan Frankfurt Okulu'na uzanan bir dizi Marksist kaynakta Marksist ortodoksiye yönelen eleştirinin izini süren bir okuma yapmış, Breckman, Marksizmin entelektüel krizine yönelik anlatının 20. yüzyılın önemli bir kısmına yayıldığını belirtmiştir (Sim, 2000, 70-91; Breckman, 2013, 5).

1960'larda Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan toplumsal muhalefet, Afro-Amerikan Sivil Haklar Hareketi, savaş karşıtı hareket, ekolojist ve feminist hareketlerle '68 Mayıs protestolarında cisimleşen gençlik hareketi, bu dönemde işçi sınıfı odaklı olmayan bir protesto alanı oluşturmuştur. Bu toplumsal hareket dalgasında yer alan grupların, söylem ve taleplerin çeşitliliği ile eylem ve örgütlenme biçimlerinin farklılığı 70'lerden itibaren "Yeni Toplumsal Hareketler" olarak adlandırılmalarına yol açmış ve klasik Marksizmin önerdiği sınıf siyasetinden farklı bir sosyalist projenin imkânları bağlamında önemli bir referans noktası olmuşlardır. Bu referans sadece yeni bir projenin taşıyıcısı olmakla ilgili değil, eski olanın geçerliliğinin sorgulanmasıyla da ilgilidir. Marksizmin dikkatini yönelttiği ve kuramın merkezlerinden biri olan proletarya nosyonunun akıbeti, işçi sınıfının gerilemesi, post-endüstriyel toplumlarda sınıfın değişen yapısı gibi sorular, söz konusu toplumsal hareketlerin yeni özellikleri ve söylemleriyle birlikte düşünülmüştür. André Gorz'un orijinali Fransa'da 1980'de yayınlanan ve Türkçeye *Elveda Proletarya* olarak çevrilen kitabı[2], bu minvalde bir tartışmayı yansıtan ve ses getiren ilk örneklerden biridir. Postmarksizm yazınında Laclau ve Mouffe'un kuramını önceleyen, postmarksist düşüncenin ilk işaretlerini veren eser olarak görülmektedir (Sim, 2000; Wood, 1992). Gerçi Laclau ve Mouffe için Gorz, kendi teorik analizlerinde kalkış noktalarından biri değildir, hatta eleştiri konusudur; çünkü Gorz'un, Marx'ın teorisindeki proletarya öznesini eleştirdiği hâlde ayrıcalıklı bir devrimci özne arayışından çok da kopmadığını ileri sürmüşlerdir (Laclau ve Mouffe, 1992, 207-208). Fakat bu metnin önemi, sınıfın krizinden söz ederek, bu krizin de gerçekten var olan bir işçi sınıfından çok bir mit ve ideolojinin krizi olduğunu ileri sürmesidir; "yüzyıldan fazla bir süredir proletarya fikri, onun kendi gerçek dışılığını gizlemiştir" (Gorz, 2001, 67). İşçi sınıfının artık sosyalist eylem için zorunlu bir referans noktası, sosyalist eylemin temeli olmadığı tezini işleyen Gorz, endüstri sonrası toplumlarda kitlesel işsizliğe ve vasıfsız işleri yapan geçici işçilerden oluşan yeni bir proletaryaya dikkat çekmiştir. Bu artık, sözleşmeli, yarı zamanlı, geçici ve kayıtsız, esnek bir istihdam alanını dolduran; bu özelliğiyle de iş güvencesi ve tam bir sınıf kimliği olmayan bir proletaryadır (Gorz, 2001, 68). Böylece Marksizmin krizi tespitlerine işçi sınıfının krizi tartışmaları eşlik etmiştir.

2 Gorz, A., (1986). *Elveda Proletarya.* Çev. Hülya Tufan. Afa.

Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin Giriş faslında solun geçmişten gelen 'doğru'larının –ki bu, klasik politik tahlil, çatışan güçlerin doğası ve solun mücadelesinin hedef ve anlamlarına tekabül eder– karşı karşıya kaldığı meydan okumanın iki kaynağını açık olarak belirtmişlerdir ve bu, yukarıda sözü edilen iki tarihsel uğrakla da uyumludur. Bunlardan birincisi, Budapeşte, Prag, Kamboçya gibi örneklerde sosyalizm ve komünizm deneyimlerinin gösterdiği hayal kırıklıkları ve başarısızlıkları da içeren tarihsel değişimlerdir. İkincisi ise, toplumsal mücadelelerin çoğalması ve toplumsal karşıtlıkların yeni alanlara doğru genişlemesidir. Somut olarak bu da, yeni feminizm, etnik/cinsel/ulusal çeşitli azınlıkların protesto hareketleri, marjinalleştirilmiş kesimlerin kurumlara karşı verdiği ekoloji mücadeleleri gibi hareketler ve karşıtlık alanlarıyla temsil edilmektedir (Laclau ve Mouffe, 1992, 7). Her iki faktör de, genel olarak Marksizm eleştirisi içinde ve postmarksizm yazınında da siyasal öznenin nasıl tanımlanacağına dair teorik ve politik soruşturmayı canlandırmıştır. Evrensel bir siyasal öznelik tanımlamanın imkânı ve anlamı, siyasal öznenin ontolojik karakteri, bütüncül mü parçalı mı olduğu, herhangi bir siyasal özneyle siyasal alan arasında bir zorunluluk ilişkisi kurulup kurulamayacağı gibi sorular öznelik tartışmasının ana hatlarını oluşturmuştur.

Warren Breckman (2013), bu öznelik eleştirisini, entelektüel panoramadaki bir dizi kaymadan bir tanesi olarak saymıştır. Marksizmin krizini, Marksizme hâkim olan epistemolojik realizmin çökmesiyle ilişkilendiren Breckman, 1960'lardan itibaren, Derrida, Lacan, Deleuze, Lyotard ve Kristeva gibi düşünürlerin rasyonel normlar, meta anlatılar gibi modern felsefe söyleminin kurucu temellerine etkili bir saldırıda bulunduğunu ve bunun Marksizmin de felsefi temellerinin altını oyduğunu belirtmiştir (Breckman, 5-6). Öyle ki sınıf ve toplumun 'gerçek' referansları dilin akışkanlığına doğru çözülmüş, tarihsel yapı fikrine ve özgürleşmeye duyulan inanç yerini tarihsel rastlantısallığın *(contingency)* farkındalığına bırakmış, bütüncül düşünce parçalı olana, birlik heterojenliğe, kimlik farklılığa, diyalektik gelişme belirsiz kesintilere doğru kaymıştır; "Hegel ve Marx yerlerini Nietzsche ve Heidegger'e kaybetmiştir" (Breckman, 2013, 6). Bütün bu süreçte Fransız teorisinin özellikle etkili olduğunu düşünen ve Fransız düşünürlere odaklanarak, Marksist çerçevenin ötesinde bir eleştirel siyaset felsefesinin, yeni bir özgürleşme projesinin imkânlarını araştıran Breckman, postmarksizme

temelcilik sonrası bir dizi eleştiriyi bir araya getiren bir dönem kavramı olarak yaklaşmıştır. Yapısalcılığın sembolik düzen ve sembolik inşa kavramlarını postmarksist bağlama uyarlayarak eleştirel teoriyi radikal demokrasiye doğru açmak istemiş, Lefort, Castoriadis, Gauchet, Lacan, Laclau, Mouffe, Zizek gibi bu teorik hedefe uygun gördüğü eleştirel düşünürlere dayalı bir postmarksist çerçeve tanımlamıştır. Bunlardan bazıları ne Marksizmle ne de postmarksizmle ilişkilidir, fakat sembolik kavramıyla ilişkilerine bakılarak postmarksist bir bağlamda yeniden okunmuşlardır. Sadece Breckman'ın yaptığı çalışmada değil, başka pek çok kaynakta postmarksizmin ortaya çıkmasında 1950'ler, '60'lar ve '70'lerde Fransız felsefe ve politika tartışmalarından kaynaklanan post-yapısalcılık etkili olarak görülmektedir (Reynolds, 2000; Tormey ve Townshed, 2006). Post-yapısalcılık ve Fransız düşüncesi, postmarksizmin önemli kaynaklarından biri olmakla birlikte tek değildir.

Postmarksizmin gelişiminde İngiliz entelektüel solunun yürüttüğü tartışmalar da büyük kaynaklardan biri olmuştur. 1980'lerin ikinci yarısından 1991'e kadar Büyük Britanya Komünist Partisi'nin (CPGB) teorik dergisi *Marksizm Today* çevresinde toplanan sol entelektüellerin kapitalizmin post-fordist eğilimleri ve işçi sınıfının değişen yapısı üzerine yazıları hem Marksizmin krizinin tartışılması hem postmarksist eğilimlerin güçlenmesinde etkili olmuştur. Bu tartışmalar, '84-'85'teki madenci grevlerinin yenilgiye uğradığı ve İşçi Partisi'nin Thatcher karşısında seçim yenilgileri yaşadığı bir iklimde ortaya çıkmıştır (Adaklı, 2001, 21). Bu grubun esas etkisi, Thatcherism adını verdikleri İngiliz yeni sağını ve yeni sağ politikalar karşısında işçi sınıfını, solu ve solun üretebileceği yeni politikaları tartışmaya açmalarıdır. Bu bağlamda *Marksizm Today* dergisinde, sağ siyasetin, sınıf politikasının düşüşü, işçi kategorisi yerine kimliğin yeni kavramlaştırmalarının geçmesi, kadın hareketinin günlük hayatı değiştiren etkileri, çevre politikasının önem kazanması, geleneksel ulus-devletin zayıflaması ve kişisel özerklik beklentilerinin artması gibi yeni temaları avantaja çevirirken, solun bunların gerisinde kaldığı fikri işlenmiştir (Harris, 2015). Böyle bir yönelimle aralarında Stuart Hall, David Held, Paul Hirst, Göran Therborn, John Urry, Tom Nairn gibi isimlerin bulunduğu bir grup sol entelektüel, yürüttükleri teorik ve politik tartışmaları, *Marksizm Today* dergisinde 1988'den 1989'a kadar yayınlanan yazılar kanalıyla Yeni Zamanlar projesi olarak duyurmuşlar ve bu yazıları daha sonra *Yeni Zamanlar* adıyla bir kitap hâlinde yayınlamışlardır (Hall ve Jacques, 1989).

İngiltere'nin neo-liberal ekonomi politikalarının ilk kez en kapsamlı biçimde uygulandığı ülke olmasının da yarattığı toplumsal durumun etkisiyle kapitalizmin yeni bir çağa girdiğini tespit eden bu entelektüel kesim, "yeni zamanlar" kavramı etrafında solun klasik Marksizmden kopması gerektiğini savundular. Özellikle Stuart Hall'un katkılarıyla, hâkim sosyalist inanışların baştan değerlendirilmesi gerektiği yönündeki fikirler 1980'ler boyunca İngiltere'de postmarksizmin gelişmesine uygun bir zemin oluşturmuştur (Sim, 2000, 9). Kültürel çalışmalar alanıyla da anılan Jamaikalı İngiliz düşünür Hall, akademik ilgilerinde kendi etnisitesi, kimliği ve kültürel aidiyetlerinden etkilenirken, Marksizmi kültür ve ideoloji alanlarında indirgemeci olmakla eleştirmiş ve çalışmalarında kültür, kimlik ve gündelik hayat meselelerinin politik olarak sorunsallaştırılmasını önemsemiştir (Oğuz, 2014, 127, 130). Hall'un İngiliz solu içinde yeni tip bir realizmin temsilcisi olduğu hâlde sosyalizm anlayışının ütopyacı bir tonu olduğunu da söyleyen Sim (2000, 10), sosyalist değerleri savunmak anlamında Marksizmin moral gündemini koruduğunu ama teorik kategorilerine yönelik eleştirilerinin eskimekten daha fazlası olduğunu belirtmiştir.

Geleneksel Marksizmin yine İngiliz temsilcilerinden biri olan Ellen Meiksins Wood (1992), 1980'lerde Avrupa komünizmini de içeren geniş bir sol yelpazede canlanan, Marksizmi ekonomizm ve sınıf indirgemeciliğiyle eleştiren ve işçi sınıfından kopmuş bir sosyalizmi savunan bu eğilimleri "yeni revizyonizm" olarak adlandırmıştır. *Marksizm Today* dergisini, bu yeni sosyalizm anlayışının kuramsal yayın organı olarak tanımlayan Wood, bu akımın kuramsal gelişiminin 1976-'85 arası döneme rastladığını belirtmiş ve Althusser'den Poulantzas'a, ondan da Laclau'ya uzanan bir rota çizmiştir (Wood, 1992, 15). Görüldüğü gibi postmarksizm, kuramsal gelişimi açısından çeşitli rotaları kapsayan bir zemin üzerindedir. Yukarıda belirtildiği üzere, Laclau ve Mouffe'un teorisi hem tarihsel hem düşünsel açıdan anahtar olmakla birlikte, postmarksizm, çeşitli söylemleri bir araya getiren teorik ve politik bir eksen olduğu için, kesin hatları olan düşünce geleneklerinde olduğu gibi, etkileşim hâlinde kurucu figürlerle tanımlanması da zordur. Nitekim Breckman'ın çalışmasında olduğu gibi, belirli kalkış noktaları ve temalardan hareketle seçilen düşünür ve teorilerin merkeze alındığı postmarksist çerçeveler söz konusudur. Postmarksizmin düşünsel kaynaklarını araştıran başka bir çalışmada yazarlar, Castoriadis, Lyotard, Deleuze ve Guattari, Laclau ve Mouffe, Heller, Habermas ve Derrida'yı seçerlerken, postmarksizm üzerine

bir kitabın örneğin Gorz, Baudrillard, Zizek, Lefort ya da Jameson, Harvey, Wood gibi düşünürleri bir araya getiren başka seçimlerle de oluşabileceğini belirtmişlerdir (Tormey ve Townshend, 2006, 11). Bu postmarksizmler içinde tarih teorisi, devrimci özne, evrensellik ve demokrasi gibi konular, Marksizme atıfla problematize edilmiştir. Bu sorun alanlarını sosyalizmin çöküşü veya yeni toplumsal hareketler gibi nesnel siyasal sebeplerle anlam, öznelik, sembolik dünya, dil ve özne temsilleri gibi temalar üzerine düşünen entelektüel gelişmeler birlikte belirlemiştir.

BİR HEGEMONYA SİYASETİ OLARAK POSTMARKSİZM: LACLAU VE MOUFFE

Yazının başında belirtildiği gibi, postmarksizm, birbirinden farklı eleştirel düşünce ve söylem çerçevelerini içeren, siyasal ve entelektüel bir hat olarak anlaşılabilir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin bu hat üzerinde anahtar metin olarak kabul edilmesinin iki sebebi olabilir. Birincisi, Laclau ve Mouffe, Sovyet rejiminin yıkılmasının hemen öncesinde, henüz nispeten erken bir dönemde yazdıkları bu metinde, Marksizmin ötesine geçen bir siyaset ve toplum eleştirisinin zorunluluğunu söylemiş ve kendi konumlarının Postmarksist olduğunu ilan etmişlerdir (Laclau ve Mouffe, 1992, 10). İkincisi ve belki daha belirleyici olanı ise, bu metinde Laclau ve Mouffe'un, Marksizmin neredeyse bütün kurucu unsurlarıyla karşı karşıya gelen bir eleştiri ve yeniden okuma yapması ve özne, iktidar, iktidarın kuruluşu, çatışmanın doğası, rızanın üretimi gibi, bir siyaset teorisinin köşe taşları olan konularda yeni argümanlar oluşturmuş olmalarıdır. Laclau ve Mouffe, burada, metodolojik olarak Foucault, Lacan, Derrida'dan Lefort'a ve Wittgenstein'a uzanan bir entelektüel yelpazenin dağarcığından oluşturdukları bir kavram kutusuyla Marksist teoriyi yapı-bozuma tabi tutmuşlardır (Butler, Laclau ve Zizek, 2005, 8). Bu şekilde geliştirdikleri yeni siyaset önerisinde, yine kökeni Marksizmde olan hegemonya, özne, antagonizma gibi kavramlar ve bunlar etrafında örülmüş bir kuram vardır ama klasik Marksist içerikten neredeyse tümüyle kopmuş olarak; hermenötik, psikanaliz, yapısalcı dilbilim ve postmodern eleştiriden gelen başka bir içerikle donanmış, yeniden yorumlanmış olarak. Yukarıda anılan düşünürlerden uyarlanan dikiş, eklenti, söylem gibi kavramlarla birlikte kuramsal olarak yeni bir kavram seti de oluşmuştur; *dikişlenme (suture), eklemlenme (articulation), söylemsellik (discursive), olumsallık (contingency)* örneklerinde olduğu gibi.

Laclau ve Mouffe'un, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de kurdukları ve sonraki çalışmalarında izledikleri teorik yapının üç temel kategorisi, hegemonya, özne konumları/söylemsel öznelik ve toplumsal antagonizma olarak belirlenebilir. Bu çalışmada, Marksizmle yürüttükleri tartışma içinde inşa ettikleri teorik çerçeve, aynı zamanda demokratik devrim ve hegemonya siyaseti olarak formüle edilen, Marksizmin ötesinde bir radikal siyaset önerisidir; kendi adlandırmalarıyla radikal demokrasi kuramı ve stratejisi. Laclau ve Mouffe'un bu tartışmadaki çıkış noktaları, Marksizmin krizi tespitidir ve bu tespit, Marksist teori ile kapitalizmin gözlenebilir eğilimleri arasında kopukluk olduğunu söylemektedir (Laclau ve Mouffe, 1992, 43). Burada Marksist teorinin özellikle, tarihsel zorunluluk paradigmasına ve kapitalizmin zorunlu gelişme yasaları olduğuna dair bir dizi önermesine atıf yapılmaktadır. Oysa kapitalizmin eğilimleri, teoriye içkin olan kitlelerin giderek proleterleşmesi ve toplumun iki ayrı sınıfsal kampa ayrılacağı argümanını yanlışlamıştır.[3] Marksizmin kuramsal krizi üzerine yürütülen bu tartışmanın merkezinde hiç şüphesiz hegemonya yer almaktadır. Laclau ve Mouffe'un fikri ve teorik zeminlerinin, hegemonya teorisi ve esas olarak da Gramsci geleneği içinde, onu yeniden okuyarak aşan yeni bir siyaset formülasyonu olduğu söylenebilir (Laclau, Butler, Zizek, 2005, s. 7-8). Laclau (1999), bir söyleşide, entelektüel projelerinin Gramsci olmadan, postmarksist olmayacağını belirtmiştir. Buradaki tanımlamasına göre, teorilerinin "kökleri, esas olarak Marksizmde, post-yapısalcı ve post-Wittgensteincı gelenekle girdikleri diyalogdan itibaren de Marksizm dışındadır" (Laclau, 1999, 94). Kendilerini esas bağlantılı gördükleri Marksizmle olan ilişkilerinde ise Gramsci'nin aracılığı zorunludur.

Başlangıçta, Lenin ve Gramsci tarafından, işçi sınıfının burjuvaziye karşı yürüttüğü mücadelede diğer sömürülen kesimlerle ittifakını anlatmak ve işçi sınıfının diğer sınıflar karşısındaki konumunu belirlemek üzere kullanılan hegemonya kavramını, Gramsci, burjuva egemenlik mekanizmasının incelenmesine doğru genişletmiştir (Anderson, 1988, 39). Laclau ve Mouffe ise, Gramsci'nin teorileştirmesinde, Leninist sınıf ittifakı probleminin ötesine

3 Bu tespit çerçevesinde Marksizmin krizi, tam da bu kopuklukta kendini gösterir ve bu krize yanıt olmaya çalışan üç tepki; Kautsky ve Plehanov'la ortodoksluk, Bernstein'la revizyonizm ve Sorel'le devrimci sendikalizm tartışma içine alınır. Marksizmin kriziyle birlikte tahlil edilen her üç teorik çerçeve ve siyasal tutumda da, tarihsel zorunluluk karşısındaki tutumları, sınıf birliğinin nasıl kurulacağı, ekonomik alanla politik alanın nasıl birleşeceği ve politik alan kavramlaştırmalarıyla ilgili sorular ortaya atılmaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992, 23-59).

geçen, hegemonik bağlantı fikrini önemsemişlerdir (Laclau ve Mouffe, 1992, 85). Kendi teorileştirmelerinde bu hegemonik bağlantı, farklı toplumsal faiiler arasında eklemlenmeyi sağlayacak bir stratejinin imkânı olarak yeniden kurulur. Hegemonyanın ortaya çıktığı genel alan, eklemleyici pratikler alanıdır (Laclau ve Mouffe, 1992, 168). Bu noktada eklemleyici öznenin kim olduğu önem kazanır. Gramsci'de hegemonik eklemlenme sınıfsal bir bağlantı olduğu hâlde, Laclau ve Mouffe'un teorisinde söylemsel bir şekilde kurulması, Gramsci'den kopma noktası olarak da yorumlanmıştır (Kaygalak, 2001, 39). Laclau ve Mouffe, ekonomik alanda, temel bir sınıf etrafında kurulan bir özne yerine, siyasal alanda öznelerin kimliklerinin söylemsel olarak yeniden kurulduğunu ileri sürmüşlerdir. Buradaki teorik analize göre, "toplumsal faillerin kimlikleri tek başına üretim ilişkileri içindeki yerleri tarafından belirlenmediği ve birçok özne konumu arasında kararsız bir eklemlenme durumuna geldiği ölçüde, toplumsal faillerle sınıflar arasındaki özdeşliğe meydan okunmuş olur" (Laclau ve Mouffe, 75).

Siyasal özneliği, özne konumları şeklinde formüle etmek ve bu konumları da söylemsel olarak tanımlamak, buradaki teorileştirmenin anahtarlarından biridir. Zira Marksizm eleştirisi bakımından bu kavramlaştırma, sınıfa ontolojik olarak ayrıcalıklı fail rolü atfedilmesinin, işçi sınıfının tarihsel olarak ayrıcalıklı konumlandırılmasının eleştirilmesine tekabül etmektedir. Bu noktada geliştirilen analizle, sosyalist hedefler ve toplumsal faillerin üretim ilişkileri içindeki yeri arasında hiçbir zorunlu ilişki olmadığı, anti-kapitalist mücadelenin ayrıcalıklı özneleri fikrinin, ontolojik olarak aşıldığı düşünülmüştür. Dolayısıyla buradaki eleştiri sadece işçi sınıfının konumuna yönelik değildir. Laclau ve Mouffe, 1960'larda canlanan ekolojik hareketler, öğrenci hareketleri, feministler gibi gruplara işçi sınıfının yerini alan alternatif özneler olarak yaklaşmaya da karşı çıkmışlardır. İşçiler veya diğer politik özneler, kısmi karaktere sahiptirler ve çok farklı söylemlere eklemlenebilirler. Bu anlamda herhangi bir toplumsal mücadelenin zorunlu olduğu herhangi bir söylem yoktur; "...mutlak olarak radikal egemen düzen tarafından tekrar kazanılabilir olmayan ve toptan bir dönüşüm için mutlak olarak garantili bir kalkış noktası oluşturan" bir özne ve bir zorunluluk yoktur (Laclau ve Mouffe, 1992, 207). Kolektif irade, eş-değer mücadele ve taleplerin hegemonik bir eklemlenmeyle bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992, 112).

Sınıf hareketi dahil olmak üzere herhangi bir yerel topluluk hareketinin, çevre hareketinin, kadın hareketinin ya da bir azınlık hareketinin vs. siyasal anlamı önceden verili değildir (Laclau ve Mouffe, 1992, s.113). Bu fikir, bütün bir postmarksist teori için merkezi önem taşır. Bunların her biri eş-değerliği olan potansiyel özne konumlarıdır ve hegemonik bir eklemlenme ilişkisi içinde söylemsel bir özne konumu olarak tezahür edebilirler. Dolayısıyla özne konumlarının değişkenliği/rastlantısallığı/olumsallığı, yani sabit bir öznenin tanımlanamaz olması en önemli sonuçlardan biridir. Bu şekilde "hegemonya, işçi sınıfının ya da başka herhangi bir özne konumunun önsel birliği ya da ilerici karakteri anlayışını reddeden bir totalliği bozucu eklemlenme ve olumsallık mantığı gerektirir"(Best ve Kellner, 237). Laclau ve Mouffe'un hegemonya teorisinde özne kategorisi, söylemseldir. Özneyi, söylem kurar. Bütün özne konumlarının söylemsel karakterde olduğunun ileri sürülmesi, yaratıcı ve kurucu bir bütünlük olarak özne nosyonunun reddedilmesine bağlıdır (Laclau ve Mouffe, 1992, 144). Söylem, tüm nesne ve eylemlerin anlamlı olduğunu ima ederken, söylem kuramı, toplumsal dünyanın anlam yoluyla inşa edildiğini, anlamın sabitlenemeyeceğini ileri sürmekte, bu nedenle de toplumsal fenomenlerin bitmediği, tamamlanmadığı ya da bütünsel olmadığı fikrini içermektedir (Demir, 2014, 50).

Laclau ve Mouffe, ideolojik ve politik çıkarların söylem yoluyla kurulabileceği tezini öne sürerken siyasetin, hegemonik pratiklere yönelen bir söylem kurma süreci olduğunu ve herhangi bir sınıfın maddi çıkarları üzerinden biçimlendirilemeyeceğini de söylemektedirler. Buna göre siyaset, güncel duruma uygun olarak çoğullaşmış özne konumlarını eklemleyecek bir pratik olarak kavranılır. Yani siyasetin öznesi, hegemonik eklemlenme pratiği içinde konjonktürel olarak bir araya gelen özne konumlarıdır. Bu özne konumları, tekil sınıf çıkarlarına karşılık gelmeyen değişik toplumsal grupları içermektedir. Aslında üniter bir özne imgesine, homojen ve birleşik varlıklar olarak toplumsal failler algısına itiraz edilmektedir. Sonraki çalışmalarında Mouffe, özne konumlarının çoğulluğuna dayalı bir siyaset anlayışını, hem liberalizm hem Marksizm eleştirisi olarak formüle etmiştir:

> Bugün siyaseti düşünebilmeye, yeni mücadelelerin doğasını demokratik devrimin kuşatmak zorunda olduğu toplumsal ilişkilerin çeşitliliğini anlayabilmeye yetenekli olmak için, merkezsizleşmiş, bütünlüğü parçalanmış fail olarak bir özne teorisi, aralarında *a priori* ya da zorunlu bir ilişki olmayan ve eklemlenmesi hegemonik pratiklerin sonucu olan bir özne

> konumları çoğulluğunun kavşak noktasında inşa edilen bir özne anlayışı geliştirmek zaruridir. Sonuçta hiçbir kimlik nihai olarak yerleşik değildir, farklı özne konumlarının eklemlenme tarzlarında daima belli bir açıklık ve muğlaklık derecesi vardır. Böylece ortaya çıkan, ne yalnızca kendi çıkarının peşinde koşan birey düşüncesiyle liberalizmin, ne de tüm özne konumlarını sınıf konumuna indirgeyen marksizmin tasvip edebileceği siyasal eylem için tamamen yeni perspektiflerdir. (Mouffe, 1999, 351)

Mouffe'un önerisinde, toplumsal aktörlerin birbirine üstünlük kurmadığı bir farklılıklar sistemi olarak çoğulculuk vardır. Demokratik bir toplum, herhangi bir toplumsal aktörün kendisine bütünü temsil etme yetisini atfedememesiyle mümkündür. Bu durumda demokratik siyasetin esas problemi, iktidarın kaldırılması değil, "demokratik değerlerle bağdaşan iktidar biçimlerinin nasıl oluşturulacağı" konusudur (Mouffe, 1999, 352). Demokratik bir toplum tahayyülü için, iktidar ve iktidar ilişkilerinin yok edilemeyeceğinin önsel olarak kabul edilmesi gerekir. Laclau ve Mouffe'un teorisinin üçüncü temel kategorisi olarak belirttiğimiz antagonizma kavramlaştırması da aynı iktidar anlayışına dayanmaktadır.

Buradaki teorik analize göre, savaş sonrası dönemde yeni metalaşma, bürokratikleşme ve homojenleşme süreçlerinin toplumsal ilişkilerin giderek politikleşmesine ve eski dayanışma ve topluluk biçimlerinin çözülmesine yol açtığı savunulmuştur. Kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesi ve yeni bürokratik devlet biçimlerinin oluşumu, işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki antagonizmayı kırılgan ve muğlak hale getiren iki gelişme olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal yaşamın metalaşmasının yanı sıra, devletin gitgide daha geniş toplumsal yeniden üretim düzeylerindeki müdahalesine eşlik eden, devlet pratiklerinin büyüyen bürokratikleşmesi de toplumdaki eşitsizliklerin ve çatışmaların kaynaklarından biri olarak görülür. Devletin müdahale ettiği bütün alanlarda, toplumsal ilişkilerin politikleşmesi, sayısız yeni antagonizmaya temel oluşturmaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992, 198-199).

Laclau ve Mouffe'un antagonizmayı yeniden kavramlaştırmalarında belirleyici olan yön, antagonizmaların çoğulluğu ve aynı iktidar fikrinde olduğu gibi antagonizmaların yok edilemez olmasıdır. Hiçbir toplumsal çatışmayla diğeri arasında, bir hiyerarşi, tabiyet ilişkisi yoktur. Mouffe, daha sonraki bir çalışmasında *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitabına atfen, "Bu kitapta yapmaya çalıştığımız, radikal demokrasi kavramının sonuçları olan iktidar ve antagonizmanın aşılamazlığını ve hiçbir zaman total bir özgürleşi-

min gerçekleşemeyeceği, sadece kısmi özgürleşimin sağlanabileceği gerçeğini söylemekti" demiştir (Mouffe, 2000, 57). Gerçekten de gerek Mouffe'un gerek Laclau'nun, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'den sonraki çalışmalarında da iktidarın ve antagonizmaların ortadan kaldırılamayacağı, kimliklerin sabitsizliği ve geçiciliği, iktidar ilişkileri yok edilemeyeceği için iktidar ilişkilerinin kurduğu toplumsalın da açık ve tamamlanmamış olduğu önermeleri vurgulanır. Laclau, hem toplumun tamlığının ulaşılabilecek bir şey olmadığını belirtmiş hem de siyaseti, toplumun eksikliğini idare etmekle ilişkilendirmiştir (Laclau ve Zac, 1995, 52). Toplumsalın bu anlamdaki eksikliği ve açıklığı antagonizmaya ve siyasete kurucu bir rol vermekte ve eklemleyici hegemonik pratikleri mümkün hale getirmektedir; yani "...toplumsalın açık, dikişsiz ve tamamlanmamış karakteri her hegemonik pratiğin ve siyasetin ön koşuludur" (Demir, 2014, 41).

Toplumsal antagonizmalar, toplumun sınırları olarak, onun kendisini tam olarak oluşturmasını önlerler. Toplum, hiçbir zaman toplum olmayı tam olarak başaramaz; çünkü bu sınırlar onun içindeki her şeye nüfuz eder. Bu argüman, Mouffe'un siyasal ile siyaset arasında yaptığı ayrımı anlamak için de açıklayıcıdır. Mouffe, siyasal tanımıyla tüm insan toplumlarında var olan, değişik toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan antagonizma boyutuna gönderme yapar. Siyaseti ise, insanın siyasalın boyutu tarafından etkilendikleri için, daima çatışma potansiyeli taşıyan koşullarla bir arada varoluşunu düzenlemeyi amaçlayan pratikler, söylemler ve kurumların bileşimleri olarak ele almıştır (Mouffe, 2000, 59).

Toplumun tamamlanmamış karakteri, çoğul, yer değiştiren ve sonsuz antagonizma tanımı, iktidar ilişkilerinin yok edilemezliği önermesi, modern demokrasi ve siyasete, modernizmin evrensel, rasyonel uzlaşma fikrine karşı yürütülen tartışmanın kurucu unsurları olarak sayılabilir. Değişik özne konumları, antagonizmalar ve kopuş noktaları bir çeşitlilik oluşturduğunda, bunlar tek bir söylem tarafından açıklanamaz ve kucaklanamaz. Bu yüzden radikal demokrasinin söylemi artık evrenselin söylemi değildir; evrenselin söylemini terk etmek, radikal ve çoğul demokrasinin ön koşulu olarak gösterilmektedir; "evrensel sınıf ve öznelerin içinden konuştuğu epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır" (Laclau ve Mouffe, 1992, 234).

Bu epistemolojik yuva hemen, modernizm ve Aydınlanma'yı düşündürmektedir. Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de postmarksist bir siyaset önerisi için kurdukları teorik çerçevenin belirleyi-

ci uğraklarını hegemonya/özne konumları/toplumsal antagonizma olarak tarif etmiştik. Bu uğrakların hepsini kesen tema, genel olarak modernizm eleştirisi ve özel olarak da bu bağlamda tanımlanan bir evrensellik-tikellik çekişmesi şeklinde belirlenebilir. Laclau ve Mouffe, kendilerini modernizm ve postmodernizm arasında konumlandırırlarken modernizmin evrenselcilik ve rasyonalizmini reddetmiş, fakat Fransız Devrimi'nde demokrasi, eşitlik ve özgürlük olarak ifade bulan siyasal değerlerine ve projesine sahip çıkmışlardır. Yukarıda belirtildiği gibi, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de Marksizmin krizine dair açıkça bir tanımlama vardır; ancak bu, hem modernizmin kriziyle ilişkilendirilerek incelenmektedir hem de modernizm eleştirisinin belirli kategorileri Marksizm eleştirisi için seferber edilmektedir. Diğer yandan bu tutum, modernitenin reddi olarak görülmez; hatta modernizmin krizi olarak yansıyan şey de, "modernite içinde tikel bir projenin, Aydınlanmanın öztemel projesinin krizidir"(Mouffe, 2000, 301). Bu anlamda rasyonalizm ve hümanizme meydan okumak, modernitenin herkes için eşitlik ve özgürlük isteyen siyasal projesini ilga etmeyi gerektirmez; ilga edilmesi gereken Aydınlanma'nın soyut evrenselciliği, özcü bir toplumsal bütünlük anlayışı ve üniter bir özne mitidir. Kendi projeleri olan radikal demokratik siyaset önerisi ise, modernitenin demokratik projesini izlemeyi ve derinleştirmeyi görev edinmektedir. Bu derinleştirme için, demokratik mücadelelerin tüm genişliği ve özgüllüğü hesaba katılmalı ve güvence altına alınmalıdır; postmodern eleştiri bu noktada önem kazanır (Mouffe, 2000, 301, 313). Dolayısıyla modernizm ile postmodernizm arasındaki ilişkinin tam ve kesin bir kopuş olmadığını ve Laclau'nun da bu ilişkiyi öyle anlamadığını belirtmek gerekir (Arslan, 114). Buna göre postmodern eleştiri, moderniteyi tümüyle reddetmekten ziyade, bütüncül kategorilerini yıkmayı ve bütünleştirici söylemini sınırlamayı hedefler (Laclau, 1989).

Postmodern düşüncenin kurduğu evrensellik-tikellik ikiliği, evrensel özneliğin ve bunlar içinde kurulan bütüncül kategorilerin eleştirisi Laclau ve Mouffe'un Marksizm eleştirisinde kritik bir yer tutmuştur. Soğuk Savaş sonrası dünyada en önemli gelişmelerden biri olarak tikelci siyasal kimliklerin çoğalmasını gösteren Laclau, modernlik projesinin en önemli sonuçlarından biri olarak da her türden evrensel gerekçelendirmenin derin bir kuşkuyla karşılanmasını belirtmiştir (Laclau, 1995, 9). Bu kabule göre, Marksizmin 'sınıf'ı gibi evrensel özneler, aşılması gereken epistemik engeller olarak karşımızdadır. Evrenselcilik karşıtlığı olarak adlandırılabilecek bu tutum, özcü-

lük, temelcilik, nesnellik gibi kategorilerle birlikte postmarksist eleştirinin merkezlerinden birini kurmuştur. Postmarksizmde modernizm eleştirisi, evrenselcilik eleştirisine bağlı olarak, Marksizm eleştirisiyle iç içe, hatta bazen aynı şekilde kurgulanmıştır:

> ...Modernlik, bir tamlığı, kusursuz bir şekilde kurumlandırılmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir; sınırsız bir tarihsel eyleyici hayaliyle yola çıktı. Bu tamlığa giden yol nasıl bir şey olursa olsun –dağınık bireysel iradeler çoğulluğunu bir arada tutacak bir görünmez el ya da saydam ve akılcı bir toplumsal ilişkiler sistemi kuracak bir evrensel sınıf– her zaman, bu tarihsel dönüşümün faillerinin her türlü tikelciliğin ve her türlü kısıtlamanın üstesinden gelebileceğini ve kendisiyle barışık bir toplum dünyaya getirebileceğini ima etti. Modernliğin gözünde gerçek evrensellik bu anlama geliyordu. Oysa çağdaş sosyal ve siyasal mücadelelerin çıkış noktası güçlü bir şekilde kendi tikelliklerini öne sürmektir, hiçbirinin kendi başına, toplumun tamlığını gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönünde güçlü bir inançtır (Laclau, 2000, 26-27).

Laclau'dan bu uzun alıntı, evrensellik-tikellik tartışmasının nasıl öznelik meselesine bağlandığını ve modernizmin evrensel kategorilerine yönelen eleştirinin nasıl Marksizmin sınıf öznesinin eleştirisine doğru ilerlediğini açık olarak göstermektedir. Ancak devamında Laclau, tikelliğin sadece bir "farklılık siyasası" olarak inşa edilemeyeceğini, yine evrensel ilkelere başvurmanın şart olduğunu söylerken yeni bir evrensellik fikrini soruşturduğunu düşünebiliriz. Modernliğin evrenselliğiyle çakışmayan, toplumun tamlığını öngörmeyen, evrenselle tikele birlikte gönderme yapan radikal bir eklemlenme mümkün müdür? Modernizm eleştirisinden gelen evrensellik-tikellik tartışması, böyle bir soruya dönüşmektedir. Laclau'ya (2002) göre, Marx'ın analizindeki somut evrensellik fikri, giderek toplumun geniş kesimlerinin proleterleşmesi anlamında sosyal yapının homojenleşmesini ve sonrasında da devletin sönümlenmesini öngördüğü için günümüzde geçersizleşmiştir. Bu yüzden de Marksizmin temel sorunu çağdaş toplumların heterojen niteliği ve homojenleşme olmadığında sosyalist politikanın nasıl yapılacağıdır. Buradan yola çıkarak, siyasetin temel meselesinin toplumun homojenleştirilmesi değil, farklılıkların eklemlenmesi olduğunu ileri sürmüştür (Laclau, 2002). Evrensel, bu anlamda, daima çekişmelidir; mesele farklı tasavvur ve kimliklerin yer alabileceği bir şekilde çekişmenin doğasını radikalleştirmektir; aksi takdirde liberal kapitalizmin izin verdiği dar bir alanla sınırlanır (Tormey ve

Townshend, 2006, 8). Mouffe'un (2000) da evrensellik bahsinde açık olarak ileri sürdüğü fikir, radikal demokrasinin, tikel, çoğul ve heterojen olarak tanımladığı farklılıkların kabulünü talep etmesidir. Böyle bir formülasyon, evrenselciliğin reddedilmeyip kısmileştirilmesi ve evrenselle tikel arasında yeni bir eklemlenme önerisidir (Mouffe, 2000, 303). Toplumsalın söylemsel merkezi, tikelliklerin evrenselleşme iddialarıyla mücadele hâlinde oldukları siyasal alandır; ancak radikal demokrasi düşüncesine göre "evrensellik imgesi mutlak bir gerçeklik olarak değil, hegemonik bir kurgu olarak var olabilir" (Özsel, 2010, 353-354). Laclau ve Mouffe'un radikal demokratik siyasetin teorik çerçevesini çizmek üzere önerdikleri, iktidarın merkezsizliği, sabit özneler yerine çoğul ve hareketli özne konumları ve demokratik siyasetin, söylemsel olarak kurulmuş, farklı toplumsal öznelerin-kimliklerin hegemonik eklemlenme pratiklerine dayandırılması, demokrasinin rasyonel bir uzlaşma değil, sürekli bir çatışma-çekişme hali olarak tanımlanmasını da beraberinde getirmiştir.

Laclau ve Mouffe'un teorisindeki bütün bu kategoriler, siyaset teorisinin siyasalın doğası, evrensellik, demokrasi gibi pek çok büyük başlığına dair tartışmalar getirirken postmarksizmin kavram setlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Critchley ve Marchart (2004, 3), Laclau'nun teori ve kavramlarını incelemek üzere yaptıkları çalışmada, 1985'te yayınlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin sol üzerine teorik ve politik tartışmalarda bir dizi önemli dönüşüme yol açtığını ileri sürmüşlerdir. Birincisi, hegemonyanın siyasetin mantığı olarak tanımlanmasıyla, siyaset alanı toplumsala doğru genişletilmiştir; ikincisi, hiçbir toplumsal aktöre ontolojik ayrıcalık tanımayan radikal ve çoğul bir demokrasi projesi önerisiyle, eşitlikçiliğin toplumsalın daha geniş alanlarına doğru yayılması hedeflenmiş ve özgürleşme, tikellik ve evrensellik ilişkisi meseleleri tartışmaya açılmıştır; söylemsel dönüş *(discursive turn)* olarak adlandırılan üçüncü etki, toplumsalın söylemsel açıdan yeniden kavramlaştırılmasını gösterirken, dördüncüsü postyapısalcı düşüncenin yerinden edilmesidir ki bu da postyapısalcılığın ilk kez siyasal analiz için bir araç olarak kullanılmasını ifade etmektedir (Critchley ve Marchart, 2004, 4-5).

Laclau ve Mouffe'un önerdiği içerikle postmarksizm, esas olarak özcülüğün eleştirisine dayanmaktadır. İktidarın merkezsizliği, sabit öznelerin olmaması, toplumsalın söylemsel olarak kurulması ve demokrasinin antagonizmalar çoğulluğu içermesi ve çekişmeli *(agonistik)* olarak tanımlanması radikal demokratik siyasetin merkezindeki önermelerdir. Laclau ve Mouf-

fe'un yeni bir sosyalizm projesi olarak önerdikleri radikal demokratik siyaset, bir hegemonya stratejisi önermiş ve demokratikleşmeyi hegemonik pratiklerin eklemlenmesi olarak tarif etmiştir. Postmarksizm, özellikle 1980'ler ve '90'lar boyunca hem siyasal teoride hem sol içinde politik ve teorik açıdan kendisine yer bulmuştur. Tabii bu yer, ona yönelen eleştiri ve itirazları da içermektedir. Bunlardan bir kısmı Marksizm eleştirilerine, bir kısmı Marksist iddialarına, bir kısmı da metodolojisine ve teorik formülasyonlarına yöneliktir.

POSTMARKSİZME YÖNELİK İTİRAZLAR, ELEŞTİRİLER

Postmarksist yazında en az *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kadar bilinen bir metin, onun ağır bir eleştirisi olan, *New Left Review*'de yayınlanmış bir makaledir. İngiliz Marksizminin tanınan isimlerinden biri olan Norman Geras, "Postmarxism?" başlıklı bu makalesinde Laclau ve Mouffe'un çalışmasını, entelektüel bir hastalığın ileri safhasının bir ürünü olarak nitelendirmiş, yine de kitabı özellikle iki sebeple ilginç bulduğunu yazmıştır: Avrupa solunun sağa kayan bir bölümünün neredeyse tüm anahtar pozisyonlarını bir araya getiren paradigmatik bir metin olması[4]; ikincisi de postmarksist iddianın kendisi (Geras, 1987, 43). Yazının başlığındaki soru işaretinin de gösterdiği gibi Geras, bu kitabın ileri sürdüğü teorik çerçevenin postmarksizm iddiasıyla kendisini Marksizmle ilişkilendirmesini sorgulamış ve buna itiraz etmiştir. Zira burada Marksizme ait olarak çizilen ve sonra eleştirilen çerçeve Marksizmin güçsüzleştirilmiş bir hali, bir karikatürüdür. Laclau ve Mouffe, önce kendileri Marksizmi determinist, indirgemeci, ekonomist ve özcü bir şekilde tanımlamakta, sonra onu determinist, indirgemeci ve özcü olmakla eleştirmektedirler (Geras, 48). Mesela devletin göreli özerkliğine dair bir kavramlaştırma Marksizmde olduğu hâlde yazarların özerklik konusunu yokmuş gibi ele aldıklarını belirtir. Marksizm eleştirilerinde kutupsal bir şekilde aşırı uçları karşı karşıya getirdiklerini ve ara çözümleri görmezden geldiklerini ileri sürer. Yine Marksizm tarihini ele alma biçimlerini eleştirerek, klasik Marksizmden rastgele isimleri seçip kendi temel kavramları açısından ekonomik determinizme en uzak bulduklarını benimsediklerini söylemektedir. Dolayısıyla Geras, burada anlatılanın Marksizm olmadığını ve bu nedenle de Marksizmin ötesine geçme iddiasının geçersizliğini savunmuştur. Onun

4 Makalede Geras, bu tespiti, bu metni eleştiren bir başka İngiliz Marksist Ellen Meiksins Wood'un bir sözünden alarak yapmıştır: "Beautifully paradigmatic."

iddiasına göre *postmarxism* yerine Marksizmin dışında olduğunu belirten *ex-Marxism* ifadesi yerindedir (Geras, 43).

Laclau ve Mouffe, Geras'a cevap vermek üzere yine *New Left Review*'de yayınlanan "Postmarxism without Apologies" başlıklı makalelerinde[5] bu eleştiriyi, "Marksist ortodoksluğun çökmekte olan temellerinden gelen saldırılar" ve "suçlama broşürü türünün güzel bir örneği olarak adlandırmışlardır" (Laclau ve Mouffe, 1992, 12). Laclau ve Mouffe, Geras'ın kendi teorilerine yönelttiği, söylem kategorisi ve nesneler dünyasının tümüyle söylemsel olarak tanımlanması, böylece nesnelerin söylem dışında bir varlıklarının yadsınması, rölativizme ve idealizme düşmek gibi eleştirilere cevap vermişlerdir. Bunların her biri yazarların söylem, görecelik ve idealizm, antagonizma, sosyalizm ve demokratik devrim karşısındaki konumlarının açılmasıdır. Tabii bunu yaparken, Geras'ın yönelttiği bir kısım eleştiriyi, onun argümanlaştırdığı hâliyle kabul etmemişlerdir. Marksizmin teorik ve politik ufkunun ötesine geçebilmek için önemsedikleri üç nokta belirtmişlerdir: Birincisi, dünyanın zorunlu tarihsel yasalar gibi herhangi bir metafizik ya da özsel zorunluluğa dayanmadan, tümüyle toplumsal olması ki bunu felsefi nokta olarak adlandırırlar; ikincisi Marx'ın toplumsal aktörlere ve antagonizmalara dair anlayışının radikalleştirilerek dönüştürülmesi; üçüncüsü toplumsal aktörlerin ve mücadelelerin çoğulluğuna dayanmak üzere sosyalizmin demokratik devrim alanına yerleştirilmesi ki bu da politik noktadır (Laclau ve Mouffe, 1992, 36). Marksizmi aşırı uçlarla değerlendirme ve Marksizmin tarihini rastgele okuma biçimi gibi metodolojik eleştirileri, "herhangi bir Marksisti rastgele ele almadık, bir düşün tarihi anlattık; Marksizmin kökeninde yer alan özselciliğin zamanla çözülüşünün tarihini anlattık" şeklinde karşılamışlardır (Laclau ve Mouffe, 1992, 30).

Postmarksizme yönelik eleştiriler içinde etkili olan başka bir çalışma, yine geleneksel Marksizmden ve İngiliz Marksizminin önemli temsilcilerinden birinden gelmiştir. Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış* isimli Türkçeye de çevrilmiş eserinde, 1980'lerde kriz tespitleriyle canlanan postmarksizm eğilimlerini Gorz, Laclau, Mouffe, Hindess ve Hirst gibi kaynakları referans alarak eleştirmiştir. Bu tartışmaların sosyalist projeyi sınıfsızlaştırmakla kalmadığını, toplumsal ve tarihsel süreçlerin materyalist çözümlemesini de reddettiklerini söyleyen Wood, bu akımın en belirgin özelliğinin "ideoloji ve

5 Bu makale, bazı kısımları çıkarılarak Ahmet Kardam tarafından çevrilmiş ve "Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası" başlığıyla *Marksizm ve Gelecek*'te yayınlanmıştır. Tam künye için bkz. Kaynakça.

politikayı her türlü toplumsal temelden, özellikle de her türlü sınıfsal dayanaktan koparark özerkleştirmek" olduğunu belirtmiştir (Wood, 1992, 7, 10). Sınıf politikasının önceliği yerine yeni toplumsal hareketler tarafından yürütülen demokratik mücadelelerin ilke düzeyine çıkarılmasına da dikkat çeken Wood, işçi sınıfıyla sosyalizm arasında ayrıcalıklı bir bağ kurulmadan, eşitsizlik ve baskının çeşitli biçimlerine karşı direnişlerin çoğulluğuna dayalı bir sosyalizm formülasyonunu kabul etmez. Kuramsal olarak da postyapısalcılığın etkisiyle dilin ya da söylemin toplumsal yaşamın kurucu ilkesi olmasını, ideoloji ve bilincin toplumsal ve tarihsel temelden koparılmasını mesele edinmiştir. Wood başka çalışmalarında, bu temayı postmodernizmin eleştirisi olarak da sorunsallaştırmış ve postmarksist ve postyapısalcı eğilimleri postmodernist sol nitelemesiyle ele almıştır (Wood, 2001, 12). Bütün bu akımların, evrensel olana yönelik kuşkularını, özcülük eleştirisi adına her türlü nedensel açıklamanın reddini, merkezsiz ve parçalı özne anlayışını, anarşik, bağlantısız, açıklanamaz farklılıklar fikrini, ortak deneyim ve çıkarlara dayalı siyasal eylemin reddini eleştirmiştir. Bu geniş eleştiri dizisi içinde Wood, bu akım içindeki postmodernist entelektüellerin, kendi tarihinin bilincinde olmamasını, biraz da hayretle belirtmiştir. Epistemolojik kuşkuculuğun ve evrensel değerlere saldırının felsefe kadar eski olduğunu vurgulayan Wood, aslında postmodern düşünürleri hem tarihe duyarsızlıkla hem de tarih yapma düşüncesinden vazgeçmekle eleştirmiştir (Wood, 2001, 16). Wood da Geras'a benzer bir şekilde, Laclau ve Mouffe dahil olmak üzere, bu zeminde konumlanan postmarksist iddiaları, Marksizmden kopuş olarak nitelemiştir.

Radikal demokratik teoriyi yine postmodern siyaset teorisi kapsamında ele alan Noonan, postmodern eleştiriyle klasik liberal düşünce arasında derin bir benzerlik olduğu fikri üzerinde durmuştur. Her ikisi de toplumun temeli olarak antagonizmayı görür; her ikisi de otoriter siyasal pratiklerin antagonizmaların üstesinden gelme girişimlerinin sonucu olarak geliştiğini düşünür; her ikisi de çoğulculuğu en temel değer olarak alır (Noonan, 1999, 148). Noonan, Laclau ve Mouffe'un düşüncesinde radikal demokrasinin, sosyalist projeyi, liberal demokrasi ve postmodern çoğulculuğa teslim etmek suretiyle demokratikleştirme çabası olarak tarif etmiştir. Radikal demokrasideki antagonizma ve çatışmanın indirgenemezliği fikrinin onu, Marksizme karşı konumlandırdığını ama liberal kapitalizmin radikal eleştirisinin gitmesine de izin verdiğini söylemiştir (Noonan, 1999, 164). Radikal demokrasi, liberal demokrasiyle antagonizmanın zorunluluğu fikrini paylaştığı

için, onu aşmak bir yana, liberal demokrasiye geri dönüşü temsil etmektedir (Noonan, 1999, 166). Radikal demokrasi teorisindeki antagonizma fikriyle birlikte öznelik eleştirisini de tartışan Noonan, Laclau ve Mouffe'un özne konumları fikrinin, insanın özerk özneliğini tanımayarak, Marksist hümanizmada bulunan pozitif özgürlük kavramını da reddettiğini ve klasik liberal geleneğe özgü bir negatif özgürlük anlayışını savunduğunu ileri sürmüştür (Noonan, 1999, 165).

Tormey (2001), postmarksizme karşı hem Noonan hem Geras'ta bulunan ortak bir eleştiri olarak, postmarksizmin bireyci olması ve antagonizma ile çoğulculuğu moderniteyi tanımlayan gerçekler olarak kabul etmelerini gösterir. Buna göre, küresel kapitalizmin radikal sol eleştirisi, toplumsal yaşamın temelini kolektivist, müşterek bir hat üzerinde yeniden inşa etmeyi amaçladığı hâlde, postmarksizm agonistik ve çatışmalı olandan beslenen bir teorileştirme yapmaktadır. Halbuki sol radikalizm, bireyler, halklar ve kültürler arasındaki yıkıcı farklılıkları silmeye hizmet eden bir ortaklığın peşindedir ve hatta dayanışma, evrensellik ve enternasyonalizme duyulan bir inancın ifadesi olmalıdır (Tormey, 2001, 122). Noonan, Geras ve Wood'da gözlenebilen esas eleştiri, postmarksizmin klasik liberal mantığın yeniden üretimi olduğu yönündedir. Postmarksistlerin geliştirdiği her teori, kaçınılmaz olarak bireyin, bireysel düşünce, eylem ve çıkarlarının korunması arzusuyla şekillenecektir; zira bunu, Batı toplumlarının bireyi ve onun mülkiyetini savunmak üzere kurduğu tüm kurum ve pratiklerin savunulması izler.

Görüldüğü gibi bu eleştiriler çoğunlukla, geleneksel Marksizmin postmarksizme yönelttiği, Marksizmin kurucu temellerini reddettikleri yönündeki eleştirilerdir. Bundan başka bir eleştirel hat, farklı postmarksist iddialar arasında ortaya çıkmıştır. Yine *New Left Review* yazarlarından biri ve Londra Ekonomi Okulu'nda sosyoloji profesörü olan, Yunan Marksist Nicos Mouzelis, Laclau ve Mouffe ile Geras arasındaki tartışmada, her iki konumlanmaya da eleştirel yaklaşan bir tutumla, farklı bir postmarksist alternatif kurmaya girişmiştir. Mouzelis'in Marksizm üzerine savları öncelikle Marksizmin ekonomik indirgemeciliğinin aşılmasının gerekliliği üzerinedir. Buna göre, klasik Marksizm, siyasal ve kültürel olguları ekonomik ya da sınıfsal kategoriler içinde kavramlaştırdığı sürece, ekonomik indirgemeciliğin üstesinden gelemez; sadece ideoloji ve siyasetin göreli özerkliğini ilan etmek buna yetmez (Mouzelis, 1990, 1). Bir yandan siyasal ve kültürel alanların analizinde yeni kavramlar geliştirmenin indirgemecilikle baş etmenin en etkili yolu olduğunu düşünen Mouzelis (1990, 1), bir yandan da indirgeme-

ciliği önlerken Marksizmin temel boyutlarını kaybetmeyen bir postmarksist çerçeve inşa etmenin peşine düşmüştür. Marksizmin metodolojik olarak toplumun kuruluşu, sürekliliği ve değişimini anlamak için faydalı araçlar sunduğunu düşünmekte ve Marksizmin bütünselci mantığı ekonomik alandan siyaset ve kültür alanına doğru genişletilirse, bu araçların geliştirilebileceğini ileri sürmektedir (Mouzelis, 1990, 3).

Mouzelis'in (1990, 4), Laclau ve Mouffe'a itirazı Marksizmi tümüyle reddeden ve dilsel analize dayalı bir postmarksist paradigma önermeleri noktasında olmuştur; halbuki Marksizmin uzun erimli toplumsal dönüşümleri anlamak için sağladığı derin kavrayışları atmayan bir postmarksist çerçeve mümkündür. Geras'a itirazı ise, Marksizmin kaba ve sofistike yorumları arasında bir ayrım yaparak, tüm ana hatları itibarıyla sofistike olanı savunmasıdır. Oysa günümüz Marksizmi, sofistike ve esnek de olsa, bazı temel önermeleri reddedilip yeni araçlar geliştirilmeden belirli teorik güçlüklerin üstesinden gelemez. Marksizme yönelik tutumunu metodolojik bir pragmatizm olarak tanımlayan Mouzelis, geliştirdiği çerçevede siyaset teorisi, felsefe, dilbilim ve psikanaliz yerine sosyolojik teorinin içinden bir kavramlaştırma yapmıştır. Nitekim kurucu isimler Marx, Weber ve Durkheim'in bugün için de kullanılabilecek, çok önemli katkılarından biri olarak, sosyolojiyi felsefeden ayırmalarını, toplumu daha az felsefi-metafizik, daha çok sosyal-tarihsel bir açıdan ele almalarını göstermiştir. İkinci bir önemli özellikleri de toplumsalın psikoloji ya da biyoloji çalışmalarına indirgenemeyecek özgünlüğünü vurgulamalarıdır (Mouzelis, 1990, 5). Mouzelis, kurucu isimlerin kendi dönemlerinde sağladıkları bu iki başarının bugünün sosyal teorileri sebebiyle risk altında olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü bu teoriler, ya felsefi ve sosyolojik analizi birleştirmekte ya da toplumsal yaşam üzerine çalışmayı dil, semboller ve bilinçdışına indirgemektedirler (Mouzelis, 1990, 5).

Mouzelis, sosyolojik bir düşünme tarzıyla toplumsal analizde kullanılabilecek, ampirik çalışmada da fayda sağlayabilecek bir postmarksist çerçeve kurmaya yönelmiş ve bu çerçeveyi Yunanistan'ın 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyo-politik dönüşümünü incelemek üzere uygulamıştır. Tabii buradan diğer postmarksist teorilerin ampirik incelemeye uygun olmadığı ya da böyle bir yönelimlerinin olmadığı sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Nitekim Laclau ve Mouffe'un postmarksist formülasyonları, belirli siyasal, toplumsal hareketler ve söylemlerin incelenmesinde uygulanmıştır. Laclau'nun Essex Üniversitesi'nde kurucusu olduğu İdeoloji ve Söylem Analizi Araştırma Programı kapsamında yapılan çalışmalarda –ki daha sonra bu

çevre Essex Okulu diye anılmıştır–, Güney Afrika'da apartheid söylemi, İngiliz yeni sağının ırk ve cinsiyet söylemi, Arjantin'de Peronist popülizm, Türkiye'de Kemalist tahayyül gibi örnekler bağlamında söylem teorisi ve analizi ampirik olarak uygulanmıştır.[6]

Ancak bu çalışmalarla, Mouzelis'in postmarksist çerçevesi ve uygulaması arasında önemli bir fark olduğunu belirlemek gerekir. Mouzelis, sadece toplumun büyük yapılarının dönüşümünü incelemeye yönelmesi sebebiyle bile, postmarksist yazına hâkim kavram ve tartışmalardan tümüyle farklı bir izlekte değerlendirilebilir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi, bu yazının önemli bir özelliği, toplumu bütünsel olarak kavramanın, siyaseti bütünsel kategorilerle düşünmenin ve yapmanın kendisini tartışmaya açmalarıdır. Mouzelis, bu minvaldeki bir Marksizm eleştirisinin Marksist paradigmayı tümüyle reddetmek olduğunu söylemiştir. Marksizmin, toplumsalın uzun vadedeki dönüşümünü analiz etmek için yaşamsal araçlar sağladığını, bu nedenle de hem aktörlerin eylemlerine hem kurumsal ilişkilerin değişimine duyarlı bütünsel bir analiz için çok önemli bir kaynak olduğunu savunmuştur (Mouzelis, 1990, s.31, 94). Dolayısıyla postmarksist bir çerçevenin, bunu feda etmeden, yine Marksizme özgü indirgemeciliğin üstesinden gelmesi gereklidir. Bu ciddi yaklaşım farklılığı, postmarksizmin çok çeşitli Marksizm okumalarını içeren bir teorik ve politik bagajının olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Postmarksizm, 1980'lerden itibaren Kıta Avrupası'nda, İngiltere'de ve özellikle Arjantin, Şili ve Meksika olmak üzere Latin Amerika'daki akademik çevrelerde etkili olmuş, ABD'de ise bu bölgelerde olduğu kadar dikkat çekmemiştir (Boron, 2000, 50). Bu ülkelerde 1980'ler ve '90'lar boyunca sosyalizmin reel olarak geri çekildiği anti-Marksist bir iklimde, solun hem politik hem kuramsal olarak kendini yeniden konumlandırma arayışlarının bir parçası olmuştur. Ancak sadece sol siyasetin teorik ve pratik olarak yeniden kuruluşuna dair bir tartışma değildir. Siyasal teori içinde postmarksizm, modernizm eleştirisinin postmodernist bir çerçevede, iki büyük anlatıya; Liberalizm ve Marksizme yöneldiği bir dönemde, modern siyasal kategorileri yerinden eden teorik dinamiklerden birini temsil etmiştir.

6 Essex Okulu'na ait bu tür ampirik çalışmaların bir örneği olarak bkz. Howarth D., Norval, A. J. ve Y., Stavrakakis (Eds.) (2000). *Discourse Theory and Political Analysis.* Manchester University Press.

Formülasyonu ve etkisi 1980'lerden itibaren olsa bile, kökleri 1960 sonrası modernizm eleştirilerinde olan postmarksizm, toplumsalın ve siyasalın analizinden yeni bir demokrasi fikrine kadar bir dizi öneri getirmiştir. Özellikle Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de önerdikleri içerikle postmarksizm, dilbilim, post-yapısalcı eleştiri ve Lacancı psikanalizden devşirdiği kavramları siyaset ve toplum analizine uyarladığı için kendine özgü, zor anlaşılır bir kavram seti kurmuş, bu nedenle de bir süre sadece entelektüel bir hareket olarak yorumlanmıştır. Fakat ortaya çıktığı siyasal bağlam, Marksizmin ve işçi sınıfının krizine dair daha geniş tartışmayla birleşmesi, Marksizmin ötesine geçen bir toplumsal ve siyasal özgürleşme kuramı olma iddiasıyla yeni bir siyaset iddiasının birlikte içerilmesi, onu siyasal olarak da canlı kılmıştır. Tabii bu faktörlere 1990'ların sonundan 2000'lerin başına kadar yayılan küreselleşme karşıtı hareketlerin protestolarını ve Dünya Sosyal Forumlarını, 2010-11 yıllarında yaşanan Arap Baharı ayaklanmaları, ABD'de Occupy *(İşgal)* hareketi, İspanya'da Indignados *(Öfkeliler)* hareketi, Yunanistan'daki ekonomik kriz protestoları gibi toplumsal hareket dalgalarını da eklemek gerekir. Çoğunlukla internetin de kullanıldığı yatay, hiyerarşi içermeyen gevşek örgütlenme ağlarıyla, kendiliğinden, lidersiz, neredeyse merkezsiz bir şekilde ortaya çıkan bu hareketler, her biri farklı neden ve bağlamlarda olmakla birlikte kurumsal siyaset alanına duyulan genel bir öfkeyi yansıtmıştır.

Türkiye'de de bir örneği 2013'te Gezi protestolarında görülen bu tür hareketler, meydan işgalleri, sivil itaatsizlik ve performatif sokak gösterileri veya Twitter gibi sosyal ağlarla yapılan eylemler gibi çok çeşitli protesto biçimlerini içererek gelişmiştir. Her bir örnekteki toplumsal grupların kimlik, eylem ve söylemlerindeki çeşitlilik, sosyolojik karşılıkları, siyasal tarzları ve temsilleri postmarksizmin ve radikal teorilerin, tartışmakta olduğu siyasal öznelik, çoğulculuk, özgürleşmeyi öngören yeni siyaset biçimleri gibi meseleler için laboratuvar niteliğinde olmuştur. Bunu postmarksizm yazınında, bu hareketleri inceleyerek teorize eden veya postmarksizmin gündemini toplumsal hareketler alanından gelen bu örneklerle birlikte tartışan çalışmalarda görmek mümkündür.[7] Bu tür çalışmalar, postmarksizmin başlangıçtaki soyut entelektüel tartışma ve sorularını güncelleyerek pratik alana doğru ge-

7 Bu tür çalışmaların güncel ve Türkçeye de çevrilen bir örneği için bkz. Kioupkiolis, A. ve Katsambekis, G. (Eds.) (2016). *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası Halkın Hegemonyası.* Çev. E. Kartal ve H. Doğan, Koç Üniversitesi.

nişletmiş ve Marksizmin krizini aşmaya yönelen yeni bir toplumsal özgürleşme kuramına yönelik fikir ve kavramlarla toplumsal hareket deneyimlerini buluşturan bir literatür oluşturmuştur. Radikal demokrasi olarak formüle edildiğinde genişleyen bu literatürde, örneğin Manuel Castells, Michael Hardt ve Antonio Negri gibi bazı düşünürler, Laclaucu postmarksizmin hegemonya siyaseti kavramlaştırmasına karşı çıkmışlar, çeşitli eylem ve öznelik formlarına kapalı, kuşatıcı bir kategori olarak eleştirmişlerdir. Hegemonik siyaset biçimlerine karşı çıkan bu düşünürler, hegemonik olmayan, temsile dayanmayan, özerk, yatay ağlarda açık, eşit işbirliğine dayalı demokratik siyaset biçimlerinden söz etmişler, siyasal kategori olarak halk ve çokluk kavramlarıyla düşünmüşlerdir (Kioupkiolis ve Katsambekis, 2014). Arditi (2014), 2001'deki Arjantin protestolarını örnekleyerek, hegemonya olmadan da bir siyaset kavramlaştırması yapılabileceğini, hegemonya ve siyaseti birleştirmenin, eklemlenme gerektirmeyen siyasal pratikleri devre dışı bıraktığını, Laclau'nun hegemonya kavramının siyasal alanı, hegemonya dışında olan pratiklere kapattığını ileri sürerek, post-hegemonya kavramına başvurmuştur. Bu düşünür ve görüşlerin hepsi postmarksist olarak nitelenemez belki; ama çoğunlukla postmarksizmin açtığı alanda, büyük ölçüde onun soru ve kavram setleri, yöntemleriyle düşünüp tartışmaktadırlar.

Bütün bunlara bakarak, pek çok siyasal teorinin düşünce ve eylem arasında salınması gibi, postmarksizmin de entelektüel bir hareket olmakla siyasal bir hareket olmak arasında salındığı söylenebilir. Bu nedenle postmarksizmin bugünkü çoğul, postmarksizmleri içeren çerçevesi, teorik ve politik olmak üzere iki sonuç çıkarılarak değerlendirilebilir. Birincisi, teorik açıdan postmarksizm, sadece Marksizm eleştirisi ve radikal demokrasi kuramı bağlamında da bir liberal demokrasi eleştirisi değildir. Modern siyasal düşüncenin geç dönem sorunsallarına ve sınıf, kimlik, toplumsal cinsiyet, yurttaşlık gibi modern siyasal kategorilerin geç dönem krizlerine cevap vermeye çalışan bir teoriler demetidir. Laclau ve Mouffe'un teorisi ekseninde düşünüldüğünde –*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'den sonraki çalışmalarını da ekleyerek– postmarksizm, modernizmin iki büyük anlatısını, Liberalizm ve Marksizmi yapı-bozuma uğratarak kurucu kategorilerini yerinden etmiş ve siyasetin tanımlanmasında yeni bir güzergâh önermiştir. Elbette yukarıda belirtildiği gibi, bu güzergâhı yeni bulmayanlar ve liberal özgürlük paradigmasının tekrarı olarak okuyanlar vs. vardır. Fakat bütün bu eleştirilerle birlikte siyasal teori açısından yeni olan, metodolojik olarak yapı-bozumcu

bir stratejiyle modern siyasal geleneklerin analiz edilmesi ve merkezinde söylem, olumsallık ve antagonizmanın olduğu bir hegemonya siyaseti önermesi, kendi iddiaları bakımından özcü olmayan bir siyaset kuramı inşa etmesidir.

İkincisi, politik açıdan postmarksizm, 1990'lardan bu yana dünyada pek çok farklı bölgede, çeşitlenerek ortaya çıkan toplumsal protesto hareketlerinin doğasını, yeni bağlam ve temsillerini, yöntemlerini, kurumsal siyaset alanı karşısında gelişen yeni konumlanma ve söylemleri çözümlemeye imkân veren soru ve kavramlara, en azından potansiyel olarak sahiptir. Bu özelliği, postmarksizmi hâlâ, değişen kavramsal araçlar ve teorik çerçevelerle canlı tutmaya devam etmektedir. Bir bakıma bu, "kapitalizm olduğu sürece, kapitalizmin büyük teorisyenlerini ve muhtemel bir kapitalizm sonrasını yeniden okuma ihtiyacının" da olmasıyla ilgilidir (Tormey ve Townshend, 2006, 11).

Kaynakça

Adaklı G. (2001). Postmarksizmin kuramsal ve siyasal açmazları. *Praksis, Kış* (1), 13-32.

Anderson, P. (1988). *Gramsci: Hegemonya Doğu Batı sorunu ve strateji.* Çev. Tarık Günersel. Alan.

Arditi, B. (2016). Post-hegemonya: Olağan postmarksist paradigmanın dışında siyaset. İçinde Kioupkiolis, A. ve Katsambekis, G. (Eds.) *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası Halkın Hegemonyası* (ss. 29-64). Çev. E. Kartal ve H. Doğan. Koç Üniversitesi.

Arslan E. (2000). Radikal demokrasinin otesi: Siyasal metafiziğini aşmak. *Mürekkep*, 14, 112-127.

Best, S. ve Kellner, D. (1998). *Post-modern teori: Eleştirel soruşturmalar.* Çev. Mehmet Küçük. Ayrıntı.

Bekmen, A. (2007). Marksizm: Praksisin teorisi. İçinde H. B. Hekimoğlu Örs (Ed.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (ss. 163-252). İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Boron, A. A. (2000). Embattled legacy: Post-Marxism and the social and political theory of Karl Marx. *Latin American Perspectives*, 27(4), 49-79.

Breckman, W. (2013). *Adventures of the symbolic: Post-Marxism and radical democracy.* Columbia University.

Butler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (2009). *Olumsallık, hegemonya ve evrensellik: Solda güncel diyaloglar.* Hil.

Critchley, S. ve Marchart, O. (Eds.) (2004). *Laclau: A critical reader.* Routledge.

Demir, G. (2014). *Postmarksizm ve radikal demokrasi.* Patika.

Geras, N. (1987). Post-Marxism? *New Left Review*, 1(163), 40-82.

Gorz, A. (2001). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism.* Çev. Michael Sonenscher. Pluto.

Hall, S. ve Jacques M. (Eds.) (1989). *New times: The changing face of politics in the 1990's.* Lawrence ve Wishart.

Harris, J. (29 Sep. 2015). Marxism Today: The forgotten visionaries whose ideas could save Labour. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/politics/2015/sep/29/.

Hobsbawm, E. (1996). *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar çağı.* Çev. Yavuz Alogan. Sarmal.

Kaygalak, S. (2001). Postmarksist siyasetin sefaleti: Radikal demokrasi. *Praksis*, 1, 33-59.
Kioupkiolis, A. ve Katsambekis, G. (Eds.) (2016). *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası Halkın Hegemonyası.* Çev. E. Kartal ve H. Doğan, Koç Üniversitesi.
Laclau ve Mouffe (1992). Amasız fakatsız Marksizm sonrası. Çev. Ahmet Kardam. *Marksizm ve Gelecek*, 5, 9-40.
Laclau, E. ve Zac, L. (1995). Aralığı kapatmak: Siyasetin öznesi. İçinde E. Laclau (Ed.). *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* (ss. 21-52). Çev. Ahmet Fethi. Sarmal.
Laclau, E. ve Mouffe C. (1992). *Hegemonya ve sosyalist strateji.* Çev. A. Kardam ve D. Şahiner. Birikim.
Laclau, E. (1989). Politics and limits of modernity. İçinde A. Ross (Ed.). *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism* (ss.63-83), University of Minnesota.
Laclau, E. (Ed.) (1995). *Siyasal kimliklerin oluşumu.* Çev. Ahmet Fethi. Sarmal.
Laclau, E. (1999). Politics, polemics and academics: An interview by Paul Bowman. *Parallax*, 5(2), 93-107.
Laclau, E. (2000). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme.* Çev. Ertuğrul Başer. Birikim.
Laclau, E. ve Yeğen M. (Söyleşi) (2002). Postmarksizm, küreselleşme evrensellik ve etik. *Birikim*, 158. https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-158-haziran-2002/2348/postmarksizm-kuresellesme-evrensellik-ve-etik/4428.
Mouzelis, N. P. (1990). *Post-Marxist Alternatives: The Construction of Social Orders.* The Macmillan Press.
Mouffe, C. (1999). Demokrasi, iktidar ve siyasal düzen. İçinde S. Benhabib (Ed.), *Demokrasi ve Farklılık* (ss. 347-363). Çev. Z. Gurata ve C. Gürsel. WALD.
Mouffe, C. (2000). Müzakereci demokrasi ya da agonistik çoğulculuk. Çev. Emre Arslan. *Mürekkep*, 14, 52-61.
Mouffe, C. (2000). Radikal demokrasi: Modern mi postmodern mi? İçinde M. Küçük (Ed.), *Modernite Versus Postmodernite (297-314).* Çev. Mehmet Küçük. Vadi.
Noonan, J. (1999). Subjecthood and self-determination: The limitations of postmodernism as democratic Theory. *Canadian Journal of Philosophy*, 25, 147-169.
Oğuz, H. Ş. (2014). Stuart Hall. *Moment Dergi. 1*(1), 125-136.
Özsel, D. (2010). Radikal demokrasi: Temelsiz ve paradoksal bir vaad. İçinde H. O. İnce (Ed.) *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* (ss. 336-383). Doğu Batı.
Reynolds, P. (2000). Post-Marxism: Radical political theory and practice beyond Marxism? İçinde M. Cowling ve P. Reynolds (Eds.), *Marxism, the millennium and beyond* (ss.257-279). Palgrave.
Sim, S. (2000). *Post-Marxism: An intellectual history.* Routledge.
Tormey, S. (2001). Post-Marxism, democracy and the future of radical politics. *Democracy &Nature*, 7(1), 119-134.
Tormey, S. ve Townshend, J. (2006). *Key thinkers from critical theory to post-Marxism.* Sage.
Wood, E. M., Postmodern gündem nedir? İçinde E. M. Wood ve J. B. Foster (Eds.) *Marksizm ve Postmodern Gündem (7-26).* Çev. Ahmet Fethi. Ütopya.
Wood, E. M. (1992). *Sınıftan kaçış: Yeni hakiki sosyalizm.* Çev. Şükrü Alpagut. Akış.

İKİNCİ KISIM

KONU VE KAVRAMLAR

6

Vatandaşlık[1]

Başak İnce

GİRİŞ
TARTIŞMALI VE BAĞLAMSAL BİR KAVRAMI ANLAMAK

Vatandaşlık, sosyal bilimlerde uzun süredir ihmal edilen bir konu idi. Ancak bu durum 1990'ların başında dramatik bir biçimde tersine döndü. Vatandaşlık hem Türkiye'de hem de dünyanın farklı yerlerinde geniş ve kapsamlı tartışmaların odak noktası haline geldi. Herman van Gunsteren (1978, 9) 1970'lerin sonunda "vatandaşlık kavramının siyasal düşünürler arasında modasının geçtiğini" savunmuştu. Gunsteren'in bu savı, 1990'larda vatandaşlık araştırmalarının artması ve bu araştırmaların siyaset ve kamu politikası ile uğraşanların odak noktası haline gelmesi ile geçerliliğini yitirdi.

Ralf Dahrendorf'un (1990) 1990'ların başında, gelecek on yılın vatandaşlığın dönemi olacağı tahmininin geçerliliği giderek daha belirgin hale geldi. Bu nedenle, Derek Heater'ın (1990, 293) işaret ettiği gibi, sözkonusu tarihten itibaren vatandaşlık, "politik yelpazenin tüm noktalarındaki siyasal düşünürler arasında moda bir kelime haline geldi." Yelpazedeki bu çeşitlenme, birçok çevrede 'vatandaşlık çağı'[2] yaşadığımıza dair artan inancın bir yansımasıdır (Kivisto ve Faist, 2007, 1). Bu konunun tekrar moda olmasının birkaç nedeni vardır. Orta ve Doğu Avrupa'nın siyasi dönüşümü, küreselleşme ve göçün yenilenen zorlukları, 1980'lerden bu yana refah devletinin

1 Katkılarından dolayı Çağdaş Siyaset Teorisi kitabı'nın editörü Muhammed A. Ağcan'a çok teşekkür ederim.

2 Metin içerisinde tek tırnak vurgu olarak çift tırnak ise alıntılarda kullanılmıştır.

görünürdeki düşüşü, vatandaşlığa olan ilginin artmasını etkiledi (Castles ve Davidson, 2000) ve böylece vatandaşlık zamanımızın en önemli siyasi fikirlerinden biri haline geldi.

Vatandaşlık, kısa ve öz bir şekilde bir yönetimde üyelik olarak tanımlanabilir (Brubaker, 1989). Söz konusu yönetim, Antik Yunanistan'da şehir devletiyken modern dünyada ulus-devlete dönüşmüştür. Vatandaşlık, kaçınılmaz olarak, vatandaşlığa uygun görülenlerle vatandaş olma hakkından mahrum olanlar arasında; dahil etme ve dışlama ilişkisine dayanan diyalektik bir süreci içerir. Bu üyelik, ayrıca, bazıları evrensel olsa da yer ve zamana göre değişen karşılıklı haklar ve görevler dizisi getirir (Kivisto ve Faist, 2007, 1-2). Yine de bugün dünyada vatandaşlığın özüne daha yakından bakıldığında, vatandaşlığı neyin oluşturduğu sorusunun tek bir cevabı olmadığı kolaylıkla görülür. Tarihsel olarak, bir ulus-devlete üyelik ölçütleri, bir ulusun sınırlarında doğan ve yaşayan bir halkın kültürel homojenliğine ilişkin varsayımlara dayanıyordu. Bununla birlikte, küreselleşmenin ve artan insan hareketliliğin ardından, bu tür homojenlik ifade eden kavramları sürdürmek giderek zorlaştı. Kültürel çeşitlilik, modern toplumların çoğunun merkezi bir yönü haline geldi ve vatandaşlığın doğası, artan çifte ve çoklu vatandaşlık vakaları karşısında sorunlu hale geldi. Bir yandan, ikamet ettikleri ülkede resmi vatandaşlıktan yoksun bazı kişiler, uzun vadeli ikamet veya uluslararası yasalar temelinde vatandaşlık haklarından yararlanabilirlerken (Soysal, 1994) diğer yandan, bazıları ise resmen vatandaş olarak kabul edilirken genellikle böyle bir statü tarafından önceden varsayılan haklardan mahrum bırakılmaktalar. Bu mahrumiyette cinsiyetçilik, ırkçılık veya yoksullukla beraber süregelen dışlama mekanizmalarının etkisini görmek gerekir. Bu durumda, 1990'lardan beri yurttaşlığın hem bilim insanları hem de siyasi liderler arasında en çok tartışılan modern fenomenlerden biri haline gelmesi şaşırtıcı değildir.[3]

3 1990'larda vatandaşlıkla ilgili artan ilgiye, Citizenship Studies (Vatandaşlık Çalışmaları) gibi vatandaşlıkla ilgili yeni akademik dergilerin yayınlanması örnek olarak verilebilir. Ayrıca 1990'lardan beri bu konu hakkında büyüyen bir literatür vardır, örn. Bryan Turner (ed.) (1993). *Citizenship and Social Theory*. Sage Publications; Bart van Steenbergen, (ed.) (1994). *The Condition of Citizenship*. Sage Publications; Bryan Turner and Peter Hamilton (eds) (1994). *Citizenship Critical Concepts*. Routledge; Ronald Beiner, (ed.) (1995). Theorizing Citizenship. State University of New York Press; Will Kymlicka and Wayne Norman (1994). 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory', *Ethics*, 104(2), 352–81; Gershon Shafir (1998). *Citizenship Debates: A Reader*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Bryan Turner (1993). 'Contemporary Problems in the Theory of Citizenship', Bryan Turner, ed., *Citizenship and Social Theory*. Sage Publications.

Genel bir literatür incelemesi, çağdaş vatandaşlıkla ilgili güncel tartışmaların kapsamlı ve karmaşık doğasını ortaya koyarken, günümüzde vatandaşlığın özgün özelliklerini tanımlayan sıfatların yaygınlaşmakta olduğunu da gösterir. Akademisyenlerce, çok kültürlü vatandaşlık (Kymlicka, 1995), farklılaştırılmış vatandaşlık (Young, 1989; Kymlicka ve Norman, 2000), anayasal vatandaşlık (Habermas, 1996), çifte veya çoklu vatandaşlık (Hammar, 1989), Avrupa vatandaşlığı (Delanty, 2007; Eder ve Giesen, 2001), küresel vatandaşlık (Falk, 1994), evrensel vatandaşlık (Young, 1989), kozmopolit vatandaşlık (Linklater, 1998), ulus-sonrası vatandaşlık (Soysal, 1994), ulus-ötesi vatandaşlık (Johnston, 2001), çok katmanlı vatandaşlık (Yuval-Davis, 2000), kültürel vatandaşlık (Stevenson, 1997), siber vatandaşlık (Tambini, 1997), çevresel vatandaşlık (Jelin, 2000), feminist vatandaşlık (Lister, 1997), cinsiyetlendirilmiş vatandaşlık (Seidman, 1999), esnek vatandaşlık (Ong, 1999), gibi uzayıp giden bir liste hâlinde vatandaşlık şekillerinin çeşitlendirilmesi gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Bütün bunlar, bugün vatandaşlığın açıkça, hayati öneme sahip, şekillendirilebilir ve doğası gereği karmaşık olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca, 1990'larda vatandaşlık çalışmaları, vatandaşlığın sadece yasal statü olarak değil, aynı zamanda uygulama olarak da tanımlanması gereğini savundu. Francis Nyamnjoh'un (2007, 73-82) belirttiği gibi "Haklar tartışması ve onun 'özgürleştirici retoriğine' o kadar fazla odaklanıldı ki vatandaşlığı kimileri için mümkün kılan ve çoğu için çok uzak bir rüyayı gerçekleştiren bağlamlara, anlamlara ve uygulamalara çok az ilgi gösterildi." Vatandaşlık, sadece devlet tarafından verilmiş hukuki bir statü değil, aynı zamanda kişiye devlet tarafından sunulmuş bir hediyedir. Vatandaşlık, verildiği gibi alınabilen de bir şeydir (Honig, 2001). Mücadele sadece yasal statüyle ilgili değil, aynı zamanda 'siyasi' olarak tanımlanabilecek sesli ve fiziksel varlığı olan bir kişi olarak da tanınmak içindir. Engin Işın ve Patricia Wood öne çıkan eserleri *Vatandaşlık ve Kimlik*'te (1999, ix), vatandaşlığı, sadece bireylerin bir devlete üyelikleri nedeniyle sahip oldukları bir dizi yasal yükümlülük ve haklar olarak değil, aynı zamanda bireylerin ve grupların yeni haklar formüle etmek ve talep etmek veya mevcut hakları genişletmek veya sürdürmek için mücadele etmek şeklinde tarif ederler. Böylelikle, onlar için vatandaşlık hakları, pasif statü hakkının aksine (veya ek olarak) bir kimlik hakkı (yani haklara sahip olma hakkı) olarak anlaşılmalıdır.

Vatandaşlık, bir ulus devlete üyelik olarak tanımlanabilir ancak böyle bir üyeliğin farklı boyutları vardır. 1990'lardan itibaren vatandaşlığın farklı boyutları da tartışılmaya başlanmıştır. Örneğin, Will Kymlicka ve Wayne Norman'a göre, bireysel düzeyde, bir kişinin vatandaşlığı üç ana unsur veya boyuttan oluşur (Kymlica ve Norman, 1994, 352-81; Kymlica ve Norman, 2000, 1-41). Birincisi, medeni, siyasi ve sosyal haklarla tanımlanan yasal statü olarak vatandaşlıktır. Burada, vatandaş, hukuka göre hareket etmekte özgür olan ve hukukun korumasını talep etme hakkına sahip tüzel kişidir. İkinci boyut, vatandaşlığa, farklı bir kimlik kaynağı sağlayan bir siyasi topluluğa üyelik olarak atıfta bulunur. Üçüncü boyut olan yurttaşlık erdemi, yurttaşları, özellikle, bir toplumun siyasal kurumlarına aktif olarak katılan siyasal temsilciler olarak görür. Bu üç fikir, kavramsal ve ampirik olarak çeşitli şekillerde bağlantılıdır. Dolayısıyla vatandaşlık, sadece yasal bir statü değil, aynı zamanda kimlik ve yurttaşlık erdemiyle ilgilidir. Başkalarının haklarını anlama ve bunlara saygı duyma kapasitesi, görevde bulunanların performansını değerlendirme yeteneği ve kamusal söylemde bulunma isteği gibi siyasi erdemlere sahip vatandaşlar olmadan demokrasileri yönetmek zorlaşır. Bu nedenle, 1990'ların başından beri, Stephen Macedo (1990), William Galston (1991) ve Eamonn Callan (1997) gibi siyaset teorisyenlerinin tümü, kamusal akla yatkınlığın önemini vurguladılar. Bu kamusal erdem, farklılıkların siyasi görüşleri etkileyebileceğini kabul ederek, başkalarını dinleme ve kendi konumunu vatandaşların farklı deneyimlerine ve kimliklerine duyarlı ve saygılı bir şekilde formüle etme yeteneği olarak tanımlanır.

Vatandaşlık kavramına ayrılan bu bölümde vatandaşlık teorilerinden ve 1990'lardan bu yana yapılagelen vatandaşlık teorileri eleştirilerinden bahsedeceğim. Bu bağlamda, öncelikle, yurttaşlığın tarihsel sosyolojisi başlığı altında, ana akım vatandaşlık kuramlarından ve tartışmalarından bahsedeceğim. İkinci olarak, vatandaşlık çalışmalarına feminist katkının önemini vurgulayacağım. Üçüncü olarak, iki vatandaşlık modelini (liberal ve cumhuriyetçi) ve bunların eleştirilerini tartışacağım ve son olarak dini, etnik ve cinsiyet farklılıkları temelinde bir dışlama çözümü olarak 1990'ların 'anayasal vatandaşlık' tartışmasından bahsedeceğim.

VATANDAŞLIĞIN TARİHSEL SOSYOLOJİSİ

Kökenlerine ve tarihine birtakım atıflarda bulunmadan, vatandaşlığın çeşitli yönlerini tartışmak imkânsızdır. Yukarıda belirtildiği gibi, disiplinler

arası çalışan akademisyenler, 'kaygan konsept' (Riley, 1992, 180) olarak da adlandırılan 'vatandaşlık' kavramının tanımını özetleyen tutarlı bir teori geliştirmemişlerdir. Birçoğu, T.H. Marshall tarafından ortaya atılan "Vatandaşlık, bir topluluğun tam üyeleri olanlara bahşedilen bir statüdür. Statüye sahip olan herkes, statünün bahşedildiği haklar ve görevler açısından eşittir." (Marshall, 1950, 28-29) tanımını kullanmışlardır. Marshall'ın analizi, İngiltere'de yurttaşlığın ve hakların gelişimini kapitalist gelişim ile ilişkilendirmesi bakımından çok önemlidir. Marshall, vatandaşlığı, üç farklı bireysel hak kategorisini kapsayacak şekilde, medeni, siyasi ve sosyal haklar ('haklar dizisi') olarak tanımlar. Birinci tür, on sekizinci yüzyılda, mülkiyet hakkı, kişisel özgürlük ve adalet gibi bireysel özgürlük için gerekli olan hakları belirleyen sivil vatandaşlık olarak ortaya çıkmıştır. İkinci tür olan siyasi vatandaşlık, esas olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır ve siyasi partilere üye olma hakkı, siyasi makamlara aday olma hakkı ve oy kullanma hakkı dahil olmak üzere siyasi iktidarın kullanılmasına katılım hakkını kapsamaktadır. Üçüncü tür, sosyal vatandaşlık, yirminci yüzyılda yapılandırılmıştır.

Marshall'ın argümanı, vatandaşlıkla ilgili sonraki tartışmalarda çok etkili oldu, ancak tartışmasız bir argüman değildi. Marshall, 1980'lerin başından itibaren başlayan ve 1990'larda zirveye ulaşan pek çok bilimsel eleştiriye maruz kaldı. Bazı yazarlar, onu vatandaşlık haklarının mücadele yönünü (Giddens, 1982) vurgulamadığı ve vatandaşlığın bir boyutu olarak katılımın (Delanty, 2000, 19) öne çıkan yönünü görmezden geldiği için eleştirdi. Bazıları, tarihsel olarak yurttaşlığın, onun önerdiği doğrusal (linear) tarzdan (Aktaran Işın ve Wood, 1999, 30) ziyade, dolambaçlı (*circular*) bir şekilde ortaya çıktığını iddia ederek, onu 'haklar dizisi' nedeniyle eleştirdi. Bazıları ise onun sosyal vatandaşlığı vatandaşlık tarihinin sonu olarak tanımlamasına karşı çıktı; diğerleri, sınıfın tek eşitsizlik modeli olmadığını ve cinsiyet ve etnisite (Turner, 1986) gibi başka eşitsizlik biçimleri de bulunduğunu iddia ettiler. Bu argümanı savunanlar; medeni, siyasal ve sosyal hakların (haklar dizisi) Marshall'ın savunduğu gibi sırasıyla 18., 19. ve 20. yy' da doğrusal bir şekilde ortaya çıkmadığını ileri sürerler. Bu hakların tümü, vatandaşların herhangi bir mücadelesi veya talebi olmadan aynı anda yukarıdan aşağı verilebileceği gibi, haklar dizisindeki sıranın her zaman aynı sıra ile gelişmediğini savunurlar. Marksistler ise, sosyal haklar verilmeden (ya da alınmadan) diğer hakların pratikte kullanılamayacağını iddia ederler.

Marshall'ın odak noktası, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İngiltere ve kapitalist sistemin gelişimi iken, 1990'larda William Rogers Brubaker (1992) karşılaştırmalı tarihsel analiz çerçevesinde Fransa ve Almanya'yı ve bu ülkelerdeki ulus inşa sürecini inceler ve vatandaşlığın gelişimine ilişkin iki farklı yol bulunduğunu dile getirir. Brubaker (1992, 21) analizine, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra, 'ulus-devlet' olarak ifade ettiği modern devletle başlar ve onu "bir teritoryal örgütten daha fazlası, bir üyelik örgütü veya bir vatandaşlar birliği" olarak görür. Her modern devlette vatandaşlığın "hem bir araç hem de sonlandırma nesnesi" olarak işlev gördüğünü, içeride kapsayıcı ve dışarıda dışlayıcı olduğunu iddia eder: Ona göre, her ulus devlet, birbirine bağlı ve homojen bir ulus inşa edilebilmek için, bireylerden daha farklı olarak tanımlanabilecek kendine ait belirli bir nüfusa sahip olmaya çalışır.

Ulus-devleti hem bir fikir hem de ideal olarak ele alan Brubaker, ideal-tipik model için altı üyelik normunu tanımlar. Bu modele göre üyelik eşitlikçi olmalıdır, yani tam üyelik statüsünden başka bir statü olmamalıdır. Üyelik kutsal olmalıdır; yani yurttaşlar devlet için fedakârlık yapmalı veya kutsal eylemlerde bulunmalıdır. Ulus üyeliğini içermelidir, yani siyasi topluluk, doğuştan veya asimilasyon yoluyla edinilen, paylaşılan dil ve karaktere sahip kültürel toplulukla örtüşmelidir. Üyelik demokratik olmalı, yani üyeler iktidar sürecine katılmalıdır. Üyelik tek olmalı, yani insanlar yalnızca bir devlete ait olmalıdır. Son olarak, üyelik sosyal olarak sonuç verici olmalıdır. Yani bir refah topluluğunda ifade edilmelidir ve üyelik kutsallaştırılmış görevlerle birlikte önemli ayrıcalıklar gerektirmelidir (Brubaker, 1992, 380).

Brubaker ayrıca Fransız milliyetçilik anlayışını Alman milliyetçilik anlayışından ayırır. Ona göre Fransız ulus olma anlayışı evrenselci, akılcı, asimilasyoncu ve devlet merkezliyken, Alman anlayışı tikelci, organik, farklılaştırıcı ve *Volk* (halk) merkezlidir. Brubaker için bu, iki farklı vatandaşlık anlayışına yol açtı. Fransız bağlamında vatandaşlık kavramı, jus soli ilkesine dayanırken[4] Alman örneğinde vatandaşlık kavramı *jus sanguinis*[5] ilkesine dayanmaktadır (Brubaker, 1992, 39-49).

Bununla birlikte hem Fransa hem de Almanya'daki son gelişmeler, on dokuzuncu yüzyıl boyunca belirginleşen *jus soli* ve *jus sanguinis* ayrımının,

4 *Jus soli* (Latince 'toprak hakkı' veya bir şekilde mecazi anlamda 'bölge hakkı') veya doğuştan gelen vatandaşlık, vatandaşlığın ilgili devletin topraklarında doğan herhangi bir birey için tanınmasını sağlayan bir haktır.

5 *Jus sanguinis* (Latince 'kan hakkı'), o devletin vatandaşı olan bir ataya sahip herhangi bir birey için vatandaşlığın tanınmasını sağlayan bir haktır.

ülkelerin göç hukukunda artık çok açık bir şekilde yer almadığını göstermiş ve bu yüzden bazı bilim insanları bu ayrımın artık konu ile alakalı olmadığını öne sürmüşlerdir.[6] Ayrıca, vatandaşlık tanımı yasal olarak *jus soli* ilkesine dayansa bile, bunun hoşgörülü ve kapsayıcı bir tanım olmadığı açıklığa kavuşturulmalıdır. Örneğin, Fransız tarihçi Claude Liauzu'nun (1993, 23-31) belirttiği gibi, sivil evrenselci Fransız ulusunun ideolojik kökenleri oldukça dışlayıcıydı. Böylelikle ister kan ister toprak temelinde olsun, üyeliğin homojenliği kavramı, yönetimdeki çeşitlilik ve kimlik iddialarını bastırır. Bu nedenle, bir kültür ortaklığı olduğu varsayımı baskıcı ve dışlayıcıdır.

Marksist bir yaklaşıma sahip olan Michael Mann (1987, 339-354) Marshall'ın etnik merkeziyetçiliğini eleştirerek Marshall'ın teorisinin İngiltere ile sınırlı olduğunu ve diğer uluslar için uygun bir analitik araç olmadığını gösterdi. 1980'lerin sonunda Mann, liberal, reformist, otoriter monarşist, faşist ve otoriter sosyalist olmak üzere beş tür tarihsel vatandaşlık belirledi. Bu rejim türlerinin her biri, sanayi kapitalizminin yükselişi sırasında burjuvazinin ve şehirli işçi sınıfının artan siyasi gücü ile karşı karşıya kaldı. Mann, tarihsel vatandaşlık analizinde, kavramı, yönetimde sosyal bütünleşmeyi teşvik etmek için yukarıdan hakların verildiği bir 'yönetici sınıf stratejisi' olarak algılar. Egemen sınıfı, "egemen ekonomik sınıf ile siyasi ve askeri yöneticilerin bir kombinasyonu" olarak tanımlayan Mann'a göre (1987, 340), her ülkedeki yönetici sınıfın vatandaşlığı nasıl yönettiği belirli tarihsel, kültürel ve politik koşullarla bağlantılıdır. Bunlar, bir devletten diğerine büyük farklılıklar gösterdiğinden, vatandaşlığın doğasının asla evrensel olmadığı anlamına gelir. Tepeden inme bir vatandaşlık teorisi olarak tanımlanabilecek bu temel tezi takiben Mann, vatandaşlığın gelişimini, Almanya, Japonya ve Rusya gibi Marshall'ın modelinden önemli ölçüde farklı olan birkaç tarihi örnek özelinde araştırmıştır. ABD ve İngiltere'nin liberal rejimlerinin aksine, Almanya, Japonya ve Rusya gibi mutlakiyetçi devletlerde vatandaşlık haklarının geçişi çok farklıdır.

Mann'ın vatandaşlık tartışmasına katkısı, Marshall'ın modeline göre önemli bir ilerlemedir, ancak aynı zamanda Mann da 1990'lardan bu tarafa çeşitli yönlerden eleştirilmektedir. Örneğin, Mann'ın tarihsel sosyolojik analizi, sınıf ilişkilerine dayanır ve diğer ırksal ve etnik toplumsal tabakalaşma

6 Fransa ve Almanya vatandaşlık politikaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jessamyn Blau, 'Reconsidering Citizenship and Nationhood in France and Germany: the integration of the 21st century', visit http://aei.pitt.edu/6127/01/gradconf06_blau.pdf.

biçimlerini göz ardı etmektedir; devletin oluşumu sırasında din ve siyasetin önemini görmezden gelmiştir; aşağıdan gelen vatandaşlık taleplerini kaynaklar üzerindeki toplumsal mücadelenin bir sonucu olarak görmemektedir (Turner, 1990). Mann gibi Bryan S. Turner (1990, 189-217) da 1990'larda karşılaştırmalı bir vatandaşlık yaklaşımı benimseyerek Marshall'ın teorisinin ötesine geçmeye çalışmıştır. Turner için, Mann'ın teorisi Marshall'ın teorisine göre önemli bir ilerleme olsa da eleştiriye açıktır. İlk olarak, Mann, vatandaşlığı analiz etmede özellikle önemli olan etnik farklılığın rolünü görmezden gelir. İkinci olarak Turner, vatandaşlığı şekillendirmede dinin önemine özellikle dikkat çeker. Turner, belirli Protestanlık biçimlerinin bazı ülkelerde 'pasif' yurttaşlığın yaratılmasına sebep olduğunu savunmaktadır. Üçüncü olarak, Turner'a göre Mann, Marksist çerçeve içinde 'örtük' bir şekilde çalıştığı için, bir 'yönetici sınıf stratejisi' olarak yurttaşlığa aşırı yoğunlaşmakta ve bu nedenle sivil toplum içindeki toplumsal hareketlerin mücadelelerinin vatandaşlığı şekillendirmedeki önemini hafife almaktadır.

Turner, Avrupa bağlamına odaklanarak, dört farklı vatandaşlık biçiminin iki eksene dayandığını öne sürer. Bu eksenler, vatandaşlığın yukarıdan mı yoksa aşağıdan mı geliştirildiği (aktif-pasif) ve ne ölçüde kamusal veya özel alanı etkilediği ile ilgilidir. Turner, bu eksenleri Avrupa'ya uygulayarak, dört farklı tür vatandaşlıktan bahseder: Devrimci Fransız geleneği, Liberal Amerikan geleneği, Pasif İngiliz geleneği, ve Faşist Alman geleneği. Turner Fransız devrimci geleneğin aktif olarak aşağıdan geliştiğini ve kamusal alanı etkilediğini vurgularken, Amerikan geleneğinde ise vatandaşlığın aşağıdan ancak özel alanda gelişen liberal bir çoğulculuk olduğuna söyler (Turner, 1990, 200-201). Öte yandan İngiltere, vatandaşlığın yukarıdan ve kamusal alanda geliştiği pasif bir demokrasi olarak görülürken Almanya, vatandaşlığın yukarıdan ve özel alanda kurulan plebisiter diktatörlük olarak görülmektedir (Turner, 1992, 45-56).

Turner, yukarıda bahsedilen aktif-pasif ve kamusal-özel ayrımını vurgulayan, radikal ve resmi vatandaşlık arasında başka bir ayrım daha yapar. Radikal vatandaşlık, Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda yaşanan gelişmelerin, sınıf mücadelelerinin, savaşların, göçün ve devrimci-demokratik devletlerin yolunu açan yeni eşitlikçi ideolojilerin ortaya çıkışının bir sonucudur. Resmi yurttaşlık ise, kimin yurttaş olarak nitelendirilmeye uygun olduğunu vurgulayarak, hükümetler tarafından kitleleri dışlamak ve denetlemek amacıyla oluşturulmuş ve başlatılmış bir ölçüttür. Turner (1986, 8), farklı tarihsel koşulların "tamamen farklı vatandaşlık katılım biçimlerine yol aç-

tığı" sonucuna varır. Ne var ki Turner'ın çalışması da 1990'lardan bu güne teorisinin evrensel ancak örneklerinin Avrupa merkezli olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak en önemli eleştiri, 2000'lerin başında feministlerden gelmiştir. Feministler, yalnızca Turner'ı değil, aynı zamanda (aşağıda tartışıldığı gibi) diğer ana akım vatandaşlık teorilerini de eleştirerek 'vatandaşlığın toplumsal cinsiyet yönüne' dikkat etmediklerini savunurlar.

ANA AKIM VATANDAŞLIK TEORİLERİNİN FEMİNİST ELEŞTİRİSİ: CİNSİYET GÖZETMEYEN BİR VATANDAŞLIĞA DOĞRU

Marshall'ın bakış açısına göre vatandaşlık evrensel bir kavramdır. Bununla birlikte, Rian Voet'in (1998) işaret ettiği gibi, vatandaşlık kavramı teoride evrensel iken, pratikte hiçbir zaman öyle olmamıştır. Ayrıca, Engin Işın ve Bryan Turner'ın (2002, 2) da belirttiği gibi, "Vatandaşlık tanımının başlangıcından bu yana, genel bir dışlama sorunu vardır çünkü tanım gereği zorunlu olanı dışlayan evrensel olamaz". Bu bağlamda, 'Marshall sonrası' vatandaşlık çağı olarak adlandırılabilecek bir zamanı yaşıyoruz.

Bu Marshall sonrası çağda, görünüşte evrensel ve cinsiyet gözetmeyen bu vatandaşlık kavramı, gerçekte derin bir şekilde cinsiyetlendirilmiş olarak tanınmaya başlandı (Lister, 1997, 1). Diane Richardson güçlü bir şekilde, "Rejimine bakılmaksızın her vatandaşlık anlayışının cinsiyetlendirildiğini ve cinselleştirildiğini" (Aktaran Lister, 2002, s. 199) savunur. Bununla birlikte, modern sosyal teorinin temel kavramlarından biri haline gelen vatandaşlık fikrinin özü hakkında düşünme geleneği hem cinsiyete hem de cinselliğe yeterince ilgi göstermemiştir (Richardson, 1998, 83). Ancak, dinamik bir cinsiyet ilişkileri teorisi olmadan, vatandaşlık perspektifi oldukça sığ kalır (Walby, 1994, 379).

Cinsiyet perspektifli feminist vatandaşlık tanımları, geçtiğimiz yıllarda vatandaşlığın 'momentum kavramının' güçlendirilmesinde çok önemli olmuştur (Lister, 2007, 52). Feministler için kadınlar, vatandaşlığa erkeklerle eşit erişime sahip değiller ve bu nedenle dünyanın birçok yerinde hâlâ 'ikinci sınıf' veya 'ikinci cinsiyet' vatandaşlar olarak görülmektedir (Voet, 1998, 11). Ayrıca vatandaşlığın teoride ve pratikte nasıl erilleştiğini tartışmaktadırlar.[7] Vatandaşlıkla ilgili feminist perspektifler, yalnızca ve haklı olarak

7 Bkz. Carole Pateman (1985). *Women and Democratic Citizenship*. Jefferson Memorial Paper. University of California: Berkely; Carole Pateman (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press; Anne Phillips (1992). *Engendering Democracy*. Polity Press; Anne Phillips (1993). *Democracy and Difference*. Polity Press; Lister, *Citizenship: Feminist Perspectives*; Ruth Lister

kadınların vatandaşlığıyla ilgilidir. Bununla birlikte, ikinci sınıf vatandaş olmaktan muzdarip olan tek insan grubu kadınlar değildir. Cinsiyet ve vatandaşlık sorunları, erkekleri de kadınlar kadar yakından ilgilendirmektedir. Jeff Hearn'ün (2002) işaret ettiği gibi, vatandaşlığın cinsiyetlendirilmiş doğasına ilişkin anlayışın, vatandaşlık denkleminin hem kadın hem de erkek tarafına odaklanması gerekmektedir.

Kadınlar ve erkekler de homojen bir kategori oluşturmamaktadır. Erillik üzerine yapılan eleştirel araştırmalar, toplumun erkeklik ve kadınlık hiyerarşisinden oluşan bir cinsiyet düzenine sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır. R. W. Connell tanınmış kitabı *Cinsiyet ve Güç*'te (1987), bu hiyerarşinin tepesinde, erkeklerin üstünlüğünü belirleyen baskın bir fikir kümesi olan 'hegemonik erkeklik'in yattığını belirtir. Heteroseksüellik, sertlik, fiziksel güç, otorite ve saldırganlık gibi çok değer verilen nitelikleri içeren hegemonik erkekliğin temelindedir. Öte yandan, 'ikincil erkeklik' dışlama, şiddet ve ayrımcılıkla kendini gösterir. Bu erillik ve dişilik hiyerarşisi bir vatandaşlık hiyerarşisine yol açar. Ulus devletler, bu erillik ve dişilik hiyerarşisine dayanarak 'uygun' vatandaşları tanımlarlar. Bu tür bir vatandaşlık tanımında, 'ast erkeklik' kadınlarla birlikte 'ikinci sınıf' vatandaşlar olarak algılanmakta ve konumlandırılmaktadır. 'Hegemonik heteroseksüellik' (Richardson, 1998, 83) kalıplarına uymayanlar olarak da adlandırılan 'cinsel azınlıklar', daha az önemli vatandaş olmaktan muzdariptirler.

1990'lardan beri 'cinsiyet ve vatandaşlık' tartışmasının yanı sıra 'cinsellik ve vatandaşlık' tartışmalarına da şahit olduk. Kavramsal bakış açısından, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalı terimlerdir. Biyolojik cinsiyet, erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkları ifade ederken, toplumsal cinsiyetin sosyo-kültürel alanla ilgili olduğu konusunda genel bir anlayış vardır. Somut karakteri ile cinsiyet, vatandaşlıkla ilgili hak ve sorumlulukların paylaşımında belirleyici bir faktör haline gelmektedir. Bu bağlamda, 'cinsiyete dayalı vatandaşlık', geleneksel medeni, politik ve sosyal vatandaşlık haklarına eşit erişim ve cinsiyet ifadesi ve 'cinsiyet hakları' için yeni talepler anlamına gelir. Bunlara bağlı olarak, cinsellik ve toplumsal cinsiyet, çeşitli literatürlerde oldukça anlaşılır bir şekilde ilerleme kaydetmiştir.

(1997b). 'Citizenship: Towards a Feminist Synthesis,'*Feminist Review* no. 57, 28-48; Ruth Lister (2012). '*Citizenship and Gender,' in The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*. ed. Edwin Amenta, Kate Nash, and Alan Scott. Wiley-Blackwell, ss. 372-383; Rian Voet. *Feminism and Citizenship*; Birte Siim (2000), *Gender and Citizenship*. Cambridge University Press.

Bu bölüm, iç içe geçmiş bu kavramlar arasında köprü kurmaya çalışmakta ve toplumsal cinsiyet ve cinsiyetlendirilmiş bir kavram olarak yurttaşlığın bir tartışması da dahil olmak üzere geniş bir şemsiye terim olarak 'toplumsal cinsiyet ve vatandaşlığı' konuşlandırmaktadır. Bölümde, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet söylemler olarak ele alınmaktadır ve bu farklı ancak birbiriyle oldukça bağlantılı kavramlar bir 'toplumsal cinsiyet ve vatandaşlık' çerçevesi içinde analiz edilirken tek taraflı mantıktan dikkatle kaçınmaktadır.

Feministlere göre vatandaşlık, aynı zamanda kendi evrenselliğine sınırlamalar koyan bir konumu ifade eden ulusal bir projedir (Walby, 1994, 391). Bu nedenle, cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş vatandaşlığı anlamak için söylemleri ve yapılarıyla ulus devlet inşasının açıklığa kavuşturulması gerekir. Fiili kanıtlar, cinsiyetin; ulus devletin ve vatandaşlığın inşasında merkezi bir sorun olduğunu göstermektedir (Joseph, 1997, 73-92). Ulusal egemen bir devletin inşası, her zaman, ulusal kimlik ve özellikle belirli bir yönetim biçimi olarak ulus devleti oluşturmak için 'uygun vatandaş' söylemlerinin son ürünüdür (Sirman, 2005, 148). Bu 'uygun vatandaş' söylemi, kaçınılmaz olarak belirli cinsiyetleri dışlayarak 'eşitsiz cinsiyete' yol açmaktadır. Diane Richardson bu eşitsizliği, lezbiyen kadınların ve gey erkeklerin normalde 'ulus' ve milliyet inşasından dışlandıklarını ve ulus-devlete yönelik bir tehdit olarak görüldüklerini belirterek tanımladı (Richardson, 1998, 90). Özellikle kadın ve erkek kimliklerine odaklanarak hem ulus hem de vatandaşlık öncelikle heteroseksüelliği somutlaştırdı. Kadınlar, biyolojik üretkenler olarak sınırların yaratıcıları, kültür aktarıcıları, ulusal farklılığın sembolik göstergeleri ve ulusal mücadelelere aktif katılımcılar olarak bir ulusun inşa edilmesini sağlar. Öte yandan erkekler, doğal olarak, savaş ve şiddetle ilişkilendirilmek suretiyle ulusun savunucuları olarak inşa edilmişlerdir (Lister, 2002, 196). Dolayısıyla ulus devletler, 'uygun' kadın ve 'uygun' erkek yurttaşların kimliğini inşa etmeye ve zorunlu askerlik, aile, evlilik, üreme ve cinselliği kontrol eden yasalar aracılığıyla on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren bir erkeklik ve kadınlık hiyerarşisi yaratmaya çabalamışlardır. Bu nedenle vatandaşlık, her zaman ayrılmaz bir şekilde cinsiyet ve cinsellikle bağlantılı olmuştur (Miller, 2007, 348). Bununla birlikte, toplumun farklı kesimlerinden gelen kimlik talepleri nedeniyle, 1990'lı yıllardan itibaren, ulus devletlerin cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş politikaları sorgulanmaya başlandı. Bugün ulus devletler tarafından toplumsal cinsiyet politikaları ve cinsiyete duyarlı politikalar geliştirilip uygulanmadığı sürece, cinsel kimliklere yönelik hoşgörüsüzlük eğilimlerinin daha da artacağı bariz bir gerçektir.

İKİ VATANDAŞLIK MODELİ: LİBERAL VE CUMHURİYETÇİ VATANDAŞLIK KURAMLARI

Vatandaşlık tartışmaları, referans noktası olarak, genellikle liberal veya sivil cumhuriyetçi modelden birini alır. İlki vatandaşlığı, öncelikle bireylere tanınan hakları içeren bir statü olarak atar, ikincisi ise bunu daha geniş topluma karşı sorumlulukları içeren bir uygulama olarak çevirir. Charles Taylor (1989, 178), bu iki rakip vatandaşlık kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

> "Bir (model), esas olarak bireysel haklara, eşit muameleye ve ayrıca vatandaşın tercihlerini dikkate alan hükümet performansına odaklanır. Güvence altına alınması gereken budur. Vatandaş kapasitesi temelde bu hakları- eşit muamele- alma ve aynı zamanda etkili karar alıcıları etkileme gücünden oluşur... Bu kurumların tamamen araçsal önemi vardır... Kendi iyiliği için yönetime katılmaya değer atfedilmez... Diğer model ise, aksine, güvence altına alınması gereken şeyin bir parçası olarak, öz yönetime katılımı özgürlüğün özü olarak tanımlar. Bu... vatandaş kapasitesinin temel bir bileşenidir.. Öz yönetime tam katılım, en azından kısmî bir zamanda, kişinin diğerleriyle birlikte özdeşleşebileceği bir kural uzlaşısının oluşturulmasında rol oynayabilme becerisi olarak görülür. Yönetmek ve sırayla yönetilmek, yönetenin bir süre için 'biz' olabileceği ve her zaman 'onlar' olmayacağı anlamına gelir."

Liberal modelin kökenleri Roma İmparatorluğu'na kadar izlenebilir (Walzer, 1989, 211). Vatandaşlık, günlük hayatın bir gerçekliğinden çok, önemli ve rastlantısal bir kimlik ve kanunla korunmak anlamına gelmekteydi (Walzer, 1989, 215). Dolayısıyla liberal gelenek, vatandaşlığı öncelikle devlet ile birey arasında devletten fayda ve hakların elde edilmesine dayanan uzak bir ilişkinin olduğu bir yasal statü olarak anlar (Goldwin, 1992, 43). Liberal anlayış, görevlerden çok haklara büyük önem vermektedir. Adrian Oldfield'a (1990, 178) göre, "Haklar bireyler için doğaldır, çünkü bireyler mantıksal ve ahlaki olarak toplumdan ve devletten önce gelir". Bu nedenle, birey ve devlet arasındaki 'sosyal sözleşme', devletin özerk bireylerin haklarını koruması rolüne dayanmaktadır. Bununla birlikte, bireysel vatandaşlar, diğer bireylerin haklarına saygı duymak dışında diğer vatandaşlara karşı herhangi bir sorumluluk hissetmezler. Goldwin'e (1992, 45) göre, "Bizim için doğal olan, vatandaş olarak hareket etmek değil, kendi kişisel kaygılarımız ve çıkarlarımızla... diğerlerinin yararına dikkat etmeden bireyler gibi hareket etmektir." Hukukun üstünlüğü ile yönetilen liberal bir toplumda, hukuki statü ve haklar, bu nedenle siyasi topluluğa dahil olmanın en önemli yolu olarak görülmektedir. Vatandaşın topluma karşı görev, yükümlülük

veya sorumlulukları oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte, hak temelli bu siyasi entegrasyon anlayışı sorunludur çünkü haklara atıf, eşitlik veya tam vatandaşlığın sağlanması için yeterli bir temel olarak kabul edilemez; ayrıca siyasi üyeliğin sosyo-kültürel temellerini dikkate almamaktadır.

Öte yandan komüniteryenler, bireyciliği ve sözleşmeciliği reddederler. 'Sözleşmeden topluma' (Dallymayr, 1978) doğru bir harekettir. Bu anlayış, vatandaş olmanın tarihsel olarak gelişmiş bir topluluğa ait olmak anlamına geldiğini kuvvetle vurgulamaktadır (Van Gunsteren, 1994, 41). Haklardan çok, vurgulanan katılım ve kimliktir. Dolayısıyla siyasal dahil edilme, haklardan çok yükümlülüklere ve görevlere dayanır. Aslında, komüniteryenler arasındaki farklar, herhangi bir belirli komüniteryen ve liberal grubu arasındaki farklardan genellikle daha fazladır. Komüniteryenizm hakkındaki tartışmaların çoğu, komüniteryenizmin aldığı farklı biçimleri ele almadaki başarısızlıkla karıştırılmaktadır. Bu nedenle sosyolog Gerard Delanty (2000), komüniteryen vatandaşlık teorilerini üç kategori altında tartışmaktadır: liberal komüniteryenizm, muhafazakâr komüniteryenizm ve sivil cumhuriyetçilik.[8] Ancak çoğu bilim insanı, vatandaşlığın kavramsallaştırılmasını, temelde liberal gelenek ve sivil cumhuriyetçi geleneğe odaklanan bir ikilem içinde analiz eder (Oldfield, 1990, 177-187; Oldfield, 1990, 111; Kymlica&Norman, 1994; Stewart, 1995)

Derek Heater (1999, 44), 'cumhuriyet' in "yoğun keyfî ve otokratik hükümeti önlemek için bir çeşit iktidarın paylaşıldığı bir anayasal sistem" anlamına geldiğini ve 'yurttaşlık' ifadesinin "vatandaşların kamu işlerine karşılıklı yarar için katılımına" işaret ettiğini belirtir. Bu anlayışın kökleri antik Yunan siyaset felsefesine dayanmaktadır. Aristoteles, vatandaşları "yönetmenin ve karşılığında yönetilmenin sivil hayatını paylaşanlar" olarak tanımlamıştır (Habermas, 1994, 25). Yunan şehir devletlerine dayanarak teorinin temelini oluşturan bu anlayış, yurttaşlık erdeminin ve kamu yararının önemini vurgular. Yurttaşlık cumhuriyetçi anlayışta bir statü olarak değil, bir uygulama veya faaliyet olarak tanımlanır ve "eyleme geçerek, bireylerin vatandaş olduklarını kanıtladıkları spesifik türden kamu hizmeti tarafından yapılır." (Oldfield, 1990, 181)

8 Toplumu sivil toplumun tanımlayıcı özelliği olarak ele alan bu yaklaşımlar, farklı şekillerde vatandaşlığa kimlik ve katılıma dayalı bir toplum sesi oluşturur. Muhafazakâr komüniteryenlerin katılımı vurgularken, liberal komüniteryenlerin kimliğin önemini vurguladıkları iddia edilebilir. Üçüncü grup, sivil cumhuriyetçilik de katılımı söylemlerinin merkezine koyar, ancak bunu muhafazakâr komüniteryenizmde olduğu gibi bir fikirbirliği veya ulus modeli olarak düşünmek yerine, tek bir topluluğa, yani kamu topluluğuna ana rolü verir. Bkz. Delanty, *Citizenship in a Global Age, s. 35.*

Sivil cumhuriyetçilikte, yurttaşın devlete ve topluma karşı sorumlulukları ve görevleri merkezdedir. Birey, vatandaşlık görevlerini yerine getirdiğinde vatandaş olur (Oldfield, 1990). Ayrıca, sivil cumhuriyetçi anlayış vatandaşlığı bir *uygulama* olarak görür ve sivil erdemin önemini vurgular (Heater, 1999, 49). Cesaret, bağlılık, askeri disiplin ve devlet yönetimi cumhuriyetçi erdemlerdir. Bu nedenle, cumhuriyetçi erdemler aynı şekilde erildir. Vatandaşlık erdeminin önemini vurgulayan Machiavelli, şunları söyler:

> "Erdem ilkeleri konusunda etkili bir şekilde eğitilmiş iyi vatandaş ister sivil ister askeri olsun aktif bir yaşam sürmelidir. Sivil hayatta vatandaş, kamu işlerine olumlu bir ilgi göstermeli ve her şeyden önce, zenginlik, lüks ve genel kamu yararına bağlılıktan ziyade kolaylık içeren özel bir hayattan kaçınmalıdır. Askerlik hizmeti, doğal olarak kötü adamı erdemli, vatansever bir vatandaşa dönüştürmek için gerekli disiplini sağlar." (Aktaran Heater, 1999, 49)

Ancak ne liberal ne de sivil cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı, 1990'lardan beri karşılaştığımız vatandaşlık konusu ile ilgili sorunları çözemez (Kymlicka&Norman 2000; Kymlicka& Norman, 1994; Mouffe, 1992; Gunsteren, 1994). Bu nedenle, iki modele karşı çıkmak yerine, makul bir şekilde, onları, tamamlayıcı olarak görmek yerinde olacaktır. Örneğin, Herman van Gunsteren *Dört Vatandaşlık Anlayışı* (1994) adlı makalesinde vatandaşlık kavramsallaştırmaları; liberal bireyci, komüniteryan ve cumhuriyetçi olarak üç başlık altında ele alır. Bu üç vatandaşlık anlayışından hiçbirinin günümüz toplumlarında gerçekleştirilemeyeceğini savunur. Bu nedenle, komüniteryen, cumhuriyetçi ve bireyci düşünce zincirlerini birleştirir ve 'neo-cumhuriyetçi' bir vatandaşlık anlayışı yaratır. Ona göre vatandaş, bir topluluğun –cumhuriyetin– parçasıdır ve cumhuriyetçi özellikler taşır. Neo-cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı için erdem yabancı bir kavram değildir, ancak bu erdem, eski günlerin askeri erdemleri gibi de değildir. Daha çok tartışma, makul olma, demokrasi, seçim, çoğulculuk ve dikkatle sınırlandırılmış şiddet kullanımı ile ilgilidir. Vatandaşlık, neo-cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışında kamu topluluğundaki bir görevdir. Bu, vatandaşın tüm kişiler veya sıradan bir kişi ile özdeş olmadığını gösterir; vatandaşlığın kullanılması, yeterlilik gereklilikleriyle bağlantılıdır ve vatandaşlık, diğer görevler arasında, koşullara bağlı olarak ve cumhuriyetteki diğer görevlerin yerine getirilmesini değiştiren bir görevdir (Gunsteren, 1994, 45-47). Onun analizi bize göstermektedir ki ne liberal ne de sivil cumhuriyetçi yaklaşım, bugün, vatandaşlık konusunun karşı karşıya olduğu sorunları

çözmek için tatmin edici değildir. Siyasi topluluğa üyelik için yeni gerekçelere dayalı, yeniden tanımlamalara halen ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, 1990'lardan itibaren çok kültürlü toplumlarda karşılaşılan sorunlara bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkan 'anayasal vatandaşlık' kavramı aşağıdaki bölümde daha detaylı bir şekilde değerlendirilecektir.

JÜRGEN HABERMAS'IN ANAYASAL VATANDAŞLIĞI: RASYONEL KOLEKTİF KİMLİKLERE DOĞRU

Anayasal vatandaşlık; vatandaşların, ulus devletlerin geçmişte başvurduğu geleneksel siyaset öncesi bağlar yerine, demokratik değerlere ve insan haklarına olan bağlılıklarıyla birbirine bağlandığı bir bağlanma biçimini ifade eder (Habermas, 1994; Habermas 1998; Ingram, 1996, Fossum, 2001; Fossum 2003). Böyle oluşmuş bir kimlik, farklılığa ve çoğulculuğa saygı duymaya ve uzlaşmaya yardımcı olur. Ulus ötesidir ve ulusal kimlikten daha zayıftır. Ne anayasacılık ne de vatanseverlik, Almanlar tarafından icat edilmemiş olsa da 'anayasal vatanseverlik', hem liberal milliyetçilikten hem de cumhuriyetçi vatanseverlikten farklı bir teori olarak Almanlar tarafından icat edilmiştir (Müller, 2005, 4). Jürgen Habermas'ın (1989, 193) belirttiği gibi, siyaset bilimci Dolf Sternberger, *Verfassungs patriotismus* (*constitutional patriotism*/ anayasal vatanseverlik) terimini icat etmiştir. Sternberger, 1959 yılı gibi erken bir tarihte 'anayasal devlette vatanseverlik duygusundan' bahsetmiş ve ardından *Staats freundschaft* (devlete karşı dostluk) kavramını geliştirmiş ve nihayet 1979'da açıkça 'anayasal vatanseverlik' kavramını bize tanıtmıştır (Müller, 2005, 6). Amerika Birleşik Devletleri ve İsviçre'yi anayasal vatanseverliğin 'gerçek dünya' örnekleri olarak göstermiştir (Müller, 2007, 205).

Habermas anyasasal vatandaşlık kavramını 1980'lerin ortalarında kullanmaya başladı. İlk olarak, 'anayasal vatanseverlik' versiyonunu, 1986'da *Historikerstreit* (Tarihçilerin Tartışması) olarak bilinen halka açık bir tartışma sırasında geliştirdi. Tatışmaya katılanlar, Alman kolektif kimliğinin tehlikede olduğuna dikkat çekti. Habermas, bir dizi muhafazakâr tarihçinin Alman kimliğini normalleştirmeye ve geleneksel bir ulusal gurur biçiminin geri dönüşünü kolaylaştırmaya çalıştığını iddia etti. Habermas'ın görüşüne göre, bu yeni ulusal bilinç, siyasi sistemin istikrarını destekleyecekti. Bununla birlikte, Habermas, böylesi bir ulusal gurur biçimine karşı, anayasal vataneverliği Batı Almanlar için izin verilen tek siyasi kimlik biçimi olarak savundu (Müller, 2006, 286). Bu kavram, daha sonra, hem Almanya

içindeki hem de dışındaki gözlemcilerin, onu giderek daha çok kültürlü toplumlar için normatif olarak çekici bir sivil bağlanma biçimi olarak görmeye başladıkları 1990'larda büyük bir rönesans yaşadı (Müller, 2007, 195). Dahası, 2000'lerde, bazı bilim insanlarının açıkça 'Avrupalı anayasal vatanseverlik' çağrısında bulunmasıyla, uluslar üstü düzeyde 'vatandaş kimliğini' kavramsallaştırmanın bir yolu olarak geliştirildi (Lacroix, 2002, 944-958).

Jürgen Habermas'ın anayasal vataneverlik kavramı, vatansever bağlılığın meşruiyetini evrenselci yönelimli siyasi anayasalara yöneltilmeye ve belirli kültürel bağlamlardan kopuk olmasına bağlamıştır (Laborde, 2002, 592). Nitekim Habermas (1994, 135) "Hukuk ilkelerinin evrenselciliğinin, bir tür anayasal vatanseverlik yoluyla tarihsel olarak özgül bir siyasi kültür bağlamına yerleştirilmesi gereken usule ilişkin bir mutabakata yansıdığını" belirtir. Liberal-demokratik bir devletteki sosyal bağ, Habermas'ın takipçilerinden birinin sözleriyle 'kültürel, coğrafi ve tarihsel değil, hukuki, ahlaki ve politik' olmalıdır. Bu nedenle, siyasi topluluğa bağlılık bireylerin etnik ve kültürel kökenlerinden, dini inançlarından ve sosyal uygulamalarından bağımsız hale getirilir. Anayasal vatanseverlik, egemen kültürden siyasi sadakati böylelikle koparark, liberalizmin evrenselci ve kapsayıcı ideallerini, liberal-demokratik bir yönetimin vatandaşlarının en azından bazı ortak eğilim ve taahhütleri sergilemeleri gerektiğinin kabulüyle çekici bir şekilde birleştirir (Laborde, 2002, 593).

Habermas (1998) vatandaşlık ve ulusal kimlik üzerine yazdığı makalesinde, çok kültürlü ve çok uluslu toplumların, anayasal bir vatanseverlikle desteklenen liberal bir siyasi kültürle siyaset düzeyinde birleştirilebileceğini öne sürdü. Habermas, bu tür vatanseverliğin, demokrasi ve insan haklarının evrensel ilkelerine ve uygulamalarına bağlılık gösterdiğini söyler ve devam eder:

> "Kişinin kendi geleneği, her durumda, diğer geleneklerin perspektifleri tarafından göreceli hale getirilen bir bakış açısından sahiplenilmeli ve ulus ötesi, Batı Avrupa anayasal kültürüne getirilebilecek şekilde benimsenmelidir. *Bu türden* belirli bir çapa, popüler egemenlik ve insan haklarının evrenselci anlamını bir nebze olsun ortadan kaldırmaz. Orijinal tez şu şekildedir: demokratik yurttaşlığın, bir halkın ulusal kimliğinde kök salması gerekmez. Bununla birlikte, farklı kültürel yaşam biçimlerinin çeşitliliğine bakılmaksızın, her yurttaşın ortak bir siyasi kültür içinde toplumsallaşmasını gerektirir" (Habermas, 1998, 500; Habermas, 1989, 256-81).

Habermas'ın vatandaşlık konusundaki tartışmaları, liberal ve sivil cumhuriyetçi modellerin çekişen görüş ve açıklamaları etrafında gelişir. Habermas'a göre, liberal yurttaşlık, yasal statüye dayanan bir örgütsel üyelik çizgisinde düşünülmektedir. Bu modelde bireyler, devletin dışında kalır. Habermas'ın vatandaşlık teorisi özet olarak şunları içerir: Vatandaşlık, özneler arası bir girişim olarak görülmelidir, bu nedenle izole bireyler tarafından gerçekleştirilemez. Vatandaşlar, vatandaşlığın gerçekleşebileceği alanı yaratmalıdır; yani, sivil toplum yaratma ve sürdürme sürecinde tamamen özel ağlarının ötesine ve daha kamusal ağlara geçmek zorundadırlar. Etkili vatandaşlık, "sosyal entegrasyonun gizli sorunlarını ortaya çıkarma, tanımlama ve etkili bir şekilde tematikleştirme" becerisini gerektirir (McAffe, 2000, 95). Vatandaşların bu görüş ve irade oluşturma sürecine, resmi sistemlerin harekete geçmesi gerekmeksizin kendiliğinden katılmaları gerekecekti; aksi takdirde iletişim kanalları müzakereci-demokratik yoldan (çevreden merkeze) ziyade merkezden çevreye doğru aktarılırdı. Vatandaşlar, bu sorunları resmi yasama organlarının dikkatine 'sonrakinin rutinlerini bozacak şekilde' sunabilmelidir.

Cumhuriyetçi yorumda ise vatandaşlar, kişisel ve sosyal kimliklerini ancak paylaşılan gelenekler ve tanınmış siyasi kurumlar ufku içinde geliştirebilir ve böylece bir bütünün parçaları gibi siyasal topluluğa entegre olurlar (Habermas, 1996, 468). Habermas her iki görüşten de memnun olmasa da, cumhuriyetçi 'bütüncül' yaklaşımın liberal modele göre bir avantaja sahip olduğunu savunur: "Bütüncül model, siyasi özerkliğin kendi başına bir amaç olduğunu ve kendi çıkarlarının peşinde koşan tek bir birey tarafından değil, ancak özneler arası paylaşılan bir uygulamada hep birlikte gerçekleştirilebilecek bir amaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır." (Habermas, 1996, 468). Dahası, cumhuriyetçi model, vatandaşların kamu yararına yoğun olarak yöneleceklerini, böylece sadece devlete üyelikten zevk almayacaklarını, aynı zamanda katılım haklarını kullanmaya da ilgi duyacaklarını öngörmektedir. Dolayısıyla, liberal ve cumhuriyetçi vatandaşlık kavramları arasındaki fark, statü olarak üyelik hakları (özel özerklik) karşısında etkinlik olarak katılma eğilimine (kamu özerkliğine) indirgenir. Bununla birlikte, her iki analiz de Habermas'ın merkezi meseleler olarak gördüğü, vatandaşların anlamlı bir şekilde katılma kapasitesi ve bu tür vatandaşların hangi işlevleri yerine getirmesi gerektiğine dair açıklama konularını tek başına ele alamamaktadır. Vatandaşlığın kapasitelerine ve işlevlerine çok az dikkat çekilmesi şaşırtıcı değildir.

Dahası, Habermas, *civic friendship* (yurttaşlık dostluğu) kavramına odaklanan ulusal öncesi ve modernite öncesi vatanseverliğe sorunsuz bir dönüşün mümkün ve hatta normatif olarak arzu edilebilir olduğunu düşünmüyordu. Çünkü *patria* da dahil olmak üzere yarı kutsal nesnelere sorunsuz bir referansın artık mevcut olmadığı görüşündeydi. Bunun yerine, 'büyülenmiş' bir dünyada bireyler, Habermas'ın, Lawrence Kohlberg'in psikolojik modellerini izleyerek 'geleneksellik sonrası kimlikler' olarak adlandırdığı şeyi geliştirirler. Vatandaşlar, mümkün olduğunca tarafsız bir bakış açısını benimsemeyi öğrenir ve sadece kendi isteklerinden değil, aynı zamanda toplumun ve kurumlarının karşı karşıya kaldığı geleneksel sosyal beklentilerden de geri adım atarlar. Başka bir deyişle, bireyler istediklerini ve ahlaki kaygılar ışığında başkalarının onlardan beklediklerini göreceleştirdikçe, kimlik, 'merkezsiz' hale gelir (Müller, 2005, 6).

Toplum düzeyinde de benzer bir süreç gözlemlenebilir. Vatandaşlar üzerindeki baskı, artık kutsal veya yarı kutsal kaynaklara referansla gerekçelendirilemez. Öyle veya böyle, gerçek halk egemenliği, tek meşruiyet kaynağı haline gelir. Dinsel meşruiyet, gelenekçilik ve diğer insan bilincini aşan otorite kaynaklar yanında terk edilme eğilimindedir. Böylece, Habermas'ın 'geleneksel sonrası toplum' (Müller, 2005, 7) olarak adlandırdığı olgu ortaya çıkar. Sosyal etkileşim yoluyla birey düzeyinde ortaya çıkan şey, kolektif düzeyde hassas iletişim süreçleri ağına ihtiyaç duyar. Kolektif kimliklerin yeniden müzakere edilebilmesi ve gözden geçirilebilmesi için kamusal alanın geçirgen olması gerekir. Dolayısıyla, açık uçlu iletişim, Habermas'ın 'kolektif kimliklerin rasyonalizasyonu' (Müller, 2006, 287) olarak adlandırdığı olgunun çok önemli bir ön koşuludur.

Habermas, orijinal anayasal vatanseverlik anlayışına çok daha güçlü bir evrenselci unsur eklemiştir. Bu çerçevede devletçi ve bazı cumhuriyetçi unsurları da azaltmaya çalışmıştır. Habermas, geleneksel Alman devlet fikrinin, yani toplumun üstünde ve ötesinde, esaslı ve hatta metafizik bir varlık kavrayışının, bir yandan *Rechtsstaat* (hukukun üstünlüğü) ve bir yandan da *Sozialstaat* (sosyal devlet) ile değiştirilebileceğini ve 'anayasal vatandaşlık' kavramının oluşturulabileceğini savunmuştur. İlki, evrensel normları kuvvetlendirmek ve demokratik süreçleri garanti altına almak, ikincisi ise vatandaşların etkili siyasi katılımı için maddi bir temel sağlamaktır (Müller, 2006, 288). Habermas ayrıca vatandaşlar arasında kamusal muhakeme için

bir saha olarak kamusal alana odaklanmıştır. Kamusal alanda, vatandaşlar birbirlerini özgür olarak tanıyabilir ve eşit derecede demokratik bir öğrenme sürecine girebilir, birbirlerinin iddialarını vatanseverce onayladıkları evrensel ilkelere tabi tutabilirler. Devlet için geleneksel Weberyan referans noktaları, bölge, örgüt ve meşru şiddet tekeli (anayasal düşmanlara yönelik şiddet dâhil) açık uçlu bir iletişim süreci lehine terkedilmiştir. Böyle bir süreç, *Rechtsstaat* aracılığıyla resmen teminat altına alınan haklar ve *Sozialstaat* (Müller, 2006, 288) aracılığıyla maddi olarak sağlanan refah tarafından desteklenmekteydi.

Anayasal vatanseverlik, siyasi bağlılığın liberal-demokratik bir anayasanın normlarına, değerlerine ve daha dolaylı olarak usulüne odaklanması gerektiği fikrini belirtir. Habermas, ayrıca, demokratik bir anayasanın çeşitli koşulları sağlayan bir siyasi kültürle desteklenmesinin önemine işaret eder. Buna göre siyasal kültür, birincisi, geleneksel sonrası ahlakla tutarlı olmalıdır. İkincisi, siyasi topluluktaki tüm kültürel grupların etik anlayışına hitap etmelidir. Siyasi kültür, çoğunluk kültürünün esaslı ve belirli değerlerinin bir ifadesi olarak görülmeyi göze alamaz. Son olarak, vatandaşların ortak siyasi kültüre katılımlarının faydasını hissedebilmeleri ve 'haklarının adil değerini' deneyimleyebilmeleri için siyasal kültürün sosyal ve refah haklarıyla desteklenmesi gerekir (Finlayson, 2005, 128).

Liberal ve cumhuriyetçi anlayışlarda siyasi üyelik, herkesin hukukun eşit koruması altında tam yurttaşlığa dâhil edilmesinin mümkün olduğu fikrine dayanan evrensel bir yurttaşlık ideali üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte, liberal veya sivil cumhuriyetçi vatandaşlık modellerinin ideal tipi, gerçekte mevcut değildir. Tam yurttaşlığın önündeki engeller, yurttaşlık tanımının doğasından değil, ortak bir kültür olarak tanımlanan siyasi üyeliğin kurucu temelinin varlığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, vatandaşlık kavramının hak temelli ve görev temelli siyasal katılım kavramlarının ötesinde sorunsallaştırılması ve topluluğun temeli olarak hareket eden ortak bir kültür varsayımının tartışılması gerekir.

Üyeliğin kurucu temelinin ulus çerçevesi dışında yeniden tanımlanması, belirli bir siyasi toplulukta farklı etnik, dini, cinsel kimliklerin kabulüne ve dâhil edilmesine izin vermek için gereklidir. Bununla birlikte, birliği, uyumu ve farklılıkların dâhil edilmesini uzlaştırmak, çok kültürlü toplumlar için ürkütücü bir zorluk teşkil etmektedir. Vatandaşlığa farklı yaklaşımların tartışılması, bizi dışlamayı sona erdiren kesin bir vatandaşlık modelinin

ifade edilemeyeceği sonucuna götürse de bu tartışma ile sosyal uyum endişelerine bir çözüm sağlarken insan çeşitliliğine saygı duyan bir vatandaşlık tanımının detaylandırılmasına yol açacak bir dizi teorik unsur tespit edilebilir. Bu bölümün amacı, farklılığın siyasi topluma dâhil edilmesine kesin bir çözüm sunmak değil, vatandaşlık ve milliyet karmaşasına alternatifleri ve dini, etnik ve cinsel farklılıklar temelinde dışlanmayı sona erdirebilecek yeni vatandaşlık modellerini değerlendirmek için çağdaş model ve yaklaşımları ele almaktı.

SONUÇ

Vatandaşlık, modern politik söylem ve pratiğin en önemli ama anlaşılması zor kavramlarından biridir. Çünkü vatandaşlık, ya da vatandaşlığın yokluğu, insanların siyasi, yasal ve sosyal haklarını belirlemede ve bir veya daha fazla siyasi topluluğa üyeliklerini tanımlamada önemlidir. Ortak belirli ayrıcalıklara ve sorumluluklara sahip birey gruplarını ayrıştırıp tanımladığı için, dahil etme ve özdeşleşmenin hem kaynağı hem de sonucudur. Aynı zamanda, vatandaşlık herkese açık olmadığı, ancak çoğu zaman yalnızca ayrıntılı kurallara uyarak ve belirli gereksinimleri karşılayarak elde edilebileceğinden, aynı zamanda bir dışlama kaynağı ve bir sonucudur. Vatandaşlık, en azından antik Yunan ve Roma'ya kadar uzanan uzun ve karmaşık bir tarihe sahip olduğu için de zor bir kavramdır.

Oldukça uzun ve nispeten sakin bir dönemden sonra, 1990'ların başından beri vatandaşlığa felsefi ve siyasi ilgide dramatik bir artış oldu. Teorisyenleri, yurttaşlık kavramını yeniden incelemeye sevk eden iki büyük zorluk vardır. Bu zorluklardan birincisi, çağdaş liberal demokrasilerin iç çeşitliliğini kabul etme ihtiyacı, ikincisi ise küreselleşmenin bölgesel, egemen devlet üzerinde yarattığı baskılardır. Bu nedenle vatandaşlık üzerine yapılan çalışmalar, konuya devlet merkezli siyaset kategorileriyle sınırlı olmayan, ancak vatandaşlığı küreselleşme, uluslararası ilişkiler teorileri, devlet ve siyasi topluluklardaki değişiklikler, çok kültürlülük, cinsiyet, yerli halklar ve ulusal uzlaşma, eşitlik, sosyal ve kamu politikası, refah ve kamu yönetiminin yeniden düzenlenmesini içeren çağdaş süreçler bağlamında analiz edilmesi gereken bir kavram olarak bakmalıdır. Mantığı basittir: "Teorik anlamda temel bir kavram olarak vatandaşlık, sorunları formüle etmek ve bu alanlarda pratik analiz ve tavsiye sağlamak için yeni araçlar sağlar." (Nyers, 2007, 1) Bu bağlamda, vatandaşlığın yalnızca kurumsal ve anayasal düzenlemelerine

değinmemeli, aynı zamanda vatandaşlığın nasıl yaşanmış bir deneyim olarak işlediğini de incelemeliyiz. Bu tür bir inceleme, vatandaşlığı anlamada yarattığımız yeniliklere rağmen kavramın, insanlığı ırka, etnik kökene, cinsiyete ve coğrafyaya göre ayıran uygulamalarla derinlemesine iç içe geçmiş olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

1990'lı yıllardan bu yana, hem akademik hem de siyasi alanlarda vatandaşlığa yoğun ilginin artması, birçok çevrede 'vatandaşlık çağı' yaşadığımıza dair artan inancın bir yansımasıdır.[9] Vatandaşlık; kimlik, katılım, yetkilendirme, insan hakları ve kamu yararı analizinin merkezinde yer alan stratejik bir kavramdır (Nyers, 2007). Judith Shaklar'ın (1991, 1) dediği gibi, "Siyasette vatandaşlıktan daha merkezi bir kavram, hem de tarihte bir değişken veya teoride tartışılan bir mesele yoktur." Ruth Lister'e (2007) göre, kavramın farklı disiplinlerden her iki akademisyeni de büyülemesinin bir nedeni, vatandaşlığın bir 'momentum kavramı' oluşturmasıdır. John Hoffman, 'momentum kavramlarını', "eşitlikçi ve anti-hiyerarşik potansiyellerini giderek daha fazla fark edecek şekilde sürekli olarak yeniden çalışmamız gerekecek şekilde ortaya çıktığını" açıklar. (Aktaran Lister, 2007, 49). Bununla birlikte, "Vatandaşlık nedir?" sorusu, kesin bir şekilde cevaplanması kolay bir soru değildir. Bunun nedeni vatandaşlığın kısmen liberalizm ve komüniteryenizm gibi rekabet eden siyasi gelenekleri yansıtan bir dizi farklı unsur içermesi, kısmen hem bağlamsallaştırılmış hem de doğası gereği tartışmalı olmasıdır (Lister, 1997, 13).

Vatandaşlık, sosyal bilimlerde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Vatandaşlık üzerine 1990'lardan beri artan literatürde ortak çekince, kapsamlı bir vatandaşlık tanımına ulaşmanın imkânsızlığıdır (Lister, 1997b, 28-29). Vatandaşlık bağlamsal bir kavramdır. Anlamı ve gelişimi bir bağlamdan diğerine değişebilir. Bu bakımdan vatandaşlığın doğası olumsaldır ve asla evrensel değildir. Vatandaşlığın kelime dağarcığı ve anlamları sosyal, politik ve kültürel bağlama göre değişir ve farklı tarihsel mirasları yansıtır. Bu yansımalar, 'yaşanmış vatandaşlık' olarak, "vatandaşlığın aslında insanların yaşamlarında taşıdığı anlam ve insanların sosyal ve kültürel geçmişleri ile maddi koşullarının (ve kimliğinin) vatandaş olarak hayatlarını etkileme biçimleri" olarak tanımlanabilir (Lister, Smith, Middleton ve Cox, 2003, 35). Ne de olsa vatandaşlık kavramı, siyaset teorisindeki birçok sorunun

9 Brezilyanın eski başkanı Fernando H. Cardoso 2000 yılında 'vatandaşlık çağı' terimini kullandı. Bakınız Kvisto and Faist, *Citizenship: Discourse, Theory, and Transnational Prospects, s. 1.*

verimli bir şekilde incelenebileceği (Patten, 2000, 193-212) bir mercek sağlar ve içinden zamanımızın önde gelen siyasi sorunlarının görülebileceği bir prizma sunar. Sonuç olarak, tarih devam ettiği sürece vatandaşlığı tartışmaya devam edeceğiz.

KAYNAKÇA

Beiner, R. (ed.) (1995). *Theorizing Citizenship*. State University of New York Press.

Blau, J. 'Reconsidering Citizenship and Nationhood in France and Germany: the integration of the 21st century', visit http://aei.pitt.edu/6127/01/gradconf06_blau.pdf.

Brubaker, W. R. (1989). 'Introduction', William Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*. University Press of America.

Brubaker, W. R. (1992). 'Immigration, Citizenship, and the Nation-state', *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.

Callan, E. (1997). *Creating Citizens*. Oxford University Press.

Castles, S. ve Davidson, A. (2000). *Citizenship and Migration Globalization and the Politics of Belonging*. Macmillan.

Connell, R. (1987). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Polity.

Dahrendorf, R. (1990). *Reflections on theRevolution in Europe: In a letter intended to have been sent to a gentleman in Warsaw*. Random House.

Dallymayr, F. (ed.) (1978). *From Contract to Community: Political Theory at the Crossroads*. Marcel Dekker.

Delanty, G. (2000). *Citizenship in a Global Age*. Open University Press,.

Delanty, G. (2007). 'European Citizenship: A Critical Assessment', *Citizenship Studies*. vol. 11, no. 1, s. 63–72.

Eder, K. ve Giesen, B. (ed.) (2001). European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects. Oxford University Press.

Falk, R. (1994). 'The Making of Global Citizenship', Bart van Steenbergen, ed., *The Condition of Citizenship* içinde.Sage.

Finlayson, J. G. (2005). *Habermas*. Oxford University Press.

Fossum, J. E. (2001). 'Deep Diversity Versus Constitutional Patriotism: Taylor, Habermas and the Canadian Constitutional Crisis', *Ethnicities*. vol. 1, no. 2, ss. 179–206;

Fossum, J.E. (2003). 'The European Charter: Between Deep Diversity and Constitutional Patriotism', in E.O. Eriksen, J.E. Fossum and A.J. Menendez, eds, *The Chartering of Europe: The Charter of Fundamental Rights and its Constitutional Implications*. Numos.

Galston, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press.

Giddens, A. (1982). 'Class Division, Class Conflict and Citizenship Rights', Anthony Giddens, ed., *Profiles and Critiques and Social Theory içinde, 164-181*. Macmillan.

Goldwin, R. E. (1992). 'Rights, Citizenship and Civility', Edward C. Banfield, ed., *Civility and Citizenship*. Paragon House.

Gunsteren, H. V. (1978). 'Notes Towards a Theory of Citizenship', Pierre Birnbaum, ed., *Democracy, Consensus and Social Contract. Sage.*

Gunsteren, H.V. (1994). 'Four Conceptions of Citizenship' Bart van Steenbergen, ed., *The Condition of Citizenship* içinde ss. 36-48. Sage Publication.

Habermas, J. (1989). 'Political Culture in Germany since 1968,' in Shierry Weber Nicholsen, ed., *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. MIT Press.

Habermas, J. (1994). 'Citizenship and National Identity,' Bart van Steenbergen, ed., *The Condition of Citizenship içinde*, ss. 20-36. Sage Publications.

Habermas, J. (1994). 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State', Charles Taylor and Amy Gutmann, eds, *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.

Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other*. Polity Press.

Hammar, T. (1989). 'State, Nation and Dual Citizenship', William Rogers Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* içinde ss.81-96. University Press of America.

Hearn, J. (2002). 'Men, fatherhood and the state: national and transnational perpectives,' Ed. Barbara Hobson, *Making Men into Fathers: Men, Masculinities and the Social Politics of Fatherhood içinde* ss. 245-273. Cambridge University Press.

Heater, D. (1990). *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. Longman.

Heater, D. (1999). *What is Citizenship?*. Polity Press.

Honig, B. (2001), *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press.

Ingram, A. (1996). 'Constitutional Patriotism', *Philosophy ve Social Criticism*. vol. 22, no. 6, ss. 1–18

Işın, E. ve Turner, B. (2002). *Handbook of Citizenship Studies*. Sage Publications.

Işın, E. ve Wood, P.K. (1999). *Citizenship and Identity*. Sage Publications.

Jelin, E. (2000). 'Towards a Global Environmental Citizenship', *Citizenship Studies*. vol. 4, no. 1, ss. 47-63.

Johnston, P. (2001). 'The Emergence of Transnational citizenship among Mexican Immigrants in California', T. Alexander Aleinikoff and Douglas Klusmeyer, eds, *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*. Carnegie Endowment for International Peace.

Joseph, S. (1997). 'The public-private-the imagined boundary in the imagined nation/state/community,'*Feminist Review*. vol.57, no. 1, ss. 73–92.

Kivisto, P. ve Faist, T. (2007). *Citizenship: Discourse, Theory, and Transnational Prospects*. Blackwell Publishing.

Kymlicka, W. ve Norman, W. (1994). 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory,' *Ethics*. vol. 104, no. 2, ss. 352–82.

Kymlicka, W. ve Norman, W. (2000). 'Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts', W. Kymlicka ve W. Norman, eds, *Citizenship in Diverse Societies* içinde, ss. 1-41. Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.

Kymlicka, W. ve Norman, W. (ed.) (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. University Press.

Laborde, C. (2002). 'From Constitutional to Civic Patriotism', *British Journal of Political Science*. vol. 32, no. 4, s. 591-612.

Lacroix, J. (2002). 'For a European Constitutional Patriotism', *Political Studies*. vol. 50, s. 944-58.

Liauzu, C (1993). 'Interculturalism: new lands to discover in France', *Intercultural Education*, vol. 4, no. 3, ss. 23–31.

Linklater, A. (1998). 'Cosmopolitan Citizenship', *Citizenship Studies.* vol. 2, no. 1, ss. 23–41.
Lister, R. (1997a). *Citizenship: Feminist Perspectives. New York University Press.*
Lister, R. (1997b) 'Citizenship: Pushing the Boundaries,' *Feminist Review, no. 57,* s. 1–3.
Lister, R. (2002). 'Sexual Citizenship,' Engin F. Işın and Bryan S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies içinde,* ss. 191-209. Sage.
Lister, R. (2007). "Inclusive Citizenship: Realizing the Potential," *Citizenship Studies*, vol. 11, no. 1, s. 49-61.
Mann, M. (1987). 'Ruling Class Strategies and Citizenship,' *Sociology.* vol. 21, no. 3, s. 339-354.
Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and Social Class.* Cambridge University Press.
McAffe, N. (2000). *Habermas, Kristeva, and Citizenship.* Cornell University Press.
Miller, R. A. (2007). 'Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey,'*Signs: Journal of Women in Culture and Society.* 32(2), s. 347–373.
Müller, (2006). 'On the Origins of Constitutional Patriotism', *Contemporary Political Theory. 5,* ss. 278–296.
Müller, J. (2005). 'A "Thick" Constitutional Patriotism for the EU? On Morality, Memory and Militancy'. Paper presented in the conference 'Law and Democracy in Europe's Post-National Constellations' the European University Institute, Florence, 22–24 Eylül 2005.
Müller, J. (2007). 'Three Objections to Constitutional Patriotism', *Constellations.* 14(2), ss. 195–206.
Nyamnjoh, F. B. (2007). 'From Bounded to Flexible Citizenship: Lessons from Africa', *Citizenship Studies.* 11 (1), ss. 73–82.
Nyers, P. (2007). 'Introduction: Why Citizenship Studies', *Citizenship Studies.* vol. 11, no. 1, ss. 1-4.
Oldfield, A. (1990) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World.* Routledge.
Oldfield, A. (1990). 'Citizenship: An Unnatural Practice?' *Political Quarterly.* 61(2), ss. 177-87;
Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality.* Duke University Press, 1999.
Patten, A (2000). 'Equality of Recognition and the Liberal Theory of Citizenship' Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk, eds, *The Demands of Citizenship* içinde 193-212. Continuum.
Richardson, D. (1998)."Sexuality and citizenship," *Sociology.* 32(1), 83-100.
Riley, D. (1992). 'Citizenship and the Welfare State', John Allen, Peter o Braham and Paul Lewis ed., *Political and Economic Forms of Modernity.* Polity Press.
Seidman, G. (1999). 'Gendered Citizenship: South Africa's Democratic Transformation and the Constitution of a Gendered State', *Gender&Society.* 13/3, ss. 287-307.
Shafir, G. (1998). *Citizenship Debates: A Reader.* University of Minnesota Press.
Shklar, J. N. (1991). *American Citizenship: The Quest for Inclusion.* Harvard University Press.
Sirman, N. (2005). 'The Making of Familial Citizenship in Turkey,' Emin F. Keyman ve Ahmet İçduygu (eds). *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences.* Routledge.
Soysal, Y. N. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe.* University of Chicago Press.
Steenbergen, B.V. (ed) (1994)., *The Condition of Citizenship.* Sage Publications, 1994.

Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtues, and Community in Liberal Constitutionalism.* Oxford: Clarendon Press, 1990.
Stevenson, N. (1997). 'Globalization, Natural Cultures, and Cultural Citizenship', *The Sociological Quarterly.* 38(1), ss. 41–66.
Stewart, A. (1995). 'Two Conceptions of Citizenship', *British Journal of Sociology.* 46(1), ss. 63–78.
Tambini, D. (1997). 'Universal Cyber Citizenship', R. Tsagarousiannou, D. Tambini, and C. Bryan, eds, *Cyberdemocracy: Technology, Cities, and Civic Networks.* Routledge.
Taylor, C. (1989). 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate', N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life.* Harvard University Press.
Turner, B. ve Hamilton, P. (eds) (1994). *Citizenship Critical Concepts.* Routledge.
Turner, B. (1986). *The Citizenship and Capitalism: The Debate Over Reformism.* Allen and Unwin.
Turner, B. (1993). 'Contemporary Problems in the Theory of Citizenship', Bryan Turner, ed., *Citizenship and Social Theory* içinde,ss.1-8. Sage Publications.
Turner, B. (ed) (1993). *Citizenship and Social Theory.* Sage Publications.
Turner, B. S. (1990). 'Outline of a Theory of Citizenship,' *Sociology.* 24(2), ss. 189-217.
Turner, B.S. (1992).'Outline of a Theory of Citizenship', Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy içinde,* ss. 45-56. Verso.
Voet, R. (1998). *Feminism and Citizenship.* Sage Publications.
Walby, S. (1994). 'Is Citizenship Gendered?'*Sociology.* 28(2), 379–395.
Walzer, M. (1989). 'Citizenship', T. Ball, J. Far and R. L. Hanson (eds) *Political Innovation and Conceptual Change içinde. Cambridge* University Press.
Young, I. M. (1989). 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', *Ethics, 99,* ss. 250–74.
Yuval-Davis, N. (2000). Multi-layered Citizenship and the Boundaries of the Nation-state, *International Social Science Review*, 1(1), s. 112–27.

7

Demokrasi

Arda Güçler

DEMOKRASİ, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Demokrasi bireylerin eşit politik haklara sahip olduğu ve halk iradesinden daha üstün bir iradenin olmadığı yönetim şekline denir. Bugün politik eşitlik dendiğinde aklımıza ihtilaflı bir kavram gelmez (Beitz, 1989). Fakat eşitlik kavramının aslında gayet ihtilaflı bir tarihçesi vardır. Mesela Aristoteles eşitliğe çok temkinli bir şekilde yaklaşır. Halkın manipülasyona ve yozlaşmaya açık olduğunu düşünen Aristoteles, politik eşitliği bazı özel şartlara bağlar (Aristotle, 1981). Aristoteles için eşitlik kazanılması gereken koşullu bir haktır ve bu koşullar kalktığında bu hak meşru bir şekilde insanların elinden alınabilir. Aristoteles bu nedenle demokrasiyi tehlikeli bir rejim olarak görür çünkü demokrasilerde eşit haklar insanlara koşulsuz bir şekilde verilir. *Politeia*'da ise politik eşitlik koşulludur ve bu eşitliğin en temel şartı alt sınıfların üst sınıfların çıkarlarını göz önünde bulundurabilme yetisidir. Bu da ancak orta sınıfın güçlü olduğu toplumlarda olur (Frank, 2005). Orta sınıf çözüldükçe *politeia* da yozlaşmaya başlar ve en sonunda demokrasiye evrilir (Kraut, 2002).

Aristoteles'in koşullu eşitlik teorisi günümüzde geçerliliğini yitirmiş olsa da bu düşünürün demokratik yozlaşma üzerine yaptığı uyarıyı iyi anlamamız gerekir. Özellikle popülist dalganın gittikçe güçlendiği ve politikada

duyguların rasyonalitenin önüne geçtiği günümüzde, bu uyarıyı görmezlikten gelmek büyük bir hata olur. Eşitliğin kendi içinde barındırdığı bu tehlikeyi anlamak için onun özgürlük ile olan ilişkisini iyi kavramamız gerekir. Bunun için Antik Yunan'a geri dönelim ve eşitlik kavramını biraz daha açalım. Bilindiği üzere eşitlik sadece nitel değil, aynı zamanda nicel bir kavramdır. Nicel olarak eşitlik *isonomia* (*iso* = aynı, *nomos* = kanun) ya da sayısal eşitlik anlamına gelir. Bu bağlamda eşitlik ile aynılık kavramları arasında bir paralellik vardır (Karatani, 2017). Herkesin kanun önünde eşit oy hakkına sahip olması böyle bir eşitlik anlayışına tekabül eder. İsegoria kavramı ise niteldir ve eşit şekilde söz sahibi olma hakkına dayanır. Nicel eşitliğin aksine, bu nitel eşitlik farklılıklar üzerinden işler. İnsanlara eşit söz hakkı verildiğinde, ortaya çıkan sonuç aynı fikirlerin tezahürü değil, fikir farklılıklarıdır. Bundan dolayı *isonomia* ve *isegoria* kavramları iki farklı damardan beslenir. Biri aynılığı diğeri ise farklılığı önceler. Ama aralarında aynı zamanda tamamlayıcı da bir ilişki vardır (Urbinati, 2002). Kanun önünde herkesle aynı şekilde yargılanacağını bilen bir kişi (*isonomia*) fikirlerini de daha özgür bir şekilde dile getirebilir (*isegoria*) çünkü ayrımcılığa uğramayacağını bilir. Kanun önünde aynılık demokratik çoğulculuğun ön koşuludur. Fakat sadece aynılık üzerinden yapılan bir eşitlik tanımı da farklılıkları ve özgürlüğü bastırır. Sonuçta askerler de eşittir ama bu eşitlik onları özgür kılmaz. Sadece farklılıklar üzerinden yürütülen bir eşitlik anlayışı ise son kertede dışlayıcı olur ve kanunun tarafsızlığını zedeler. Yani iki kavram arasında diyalektik bir ilişki vardır. Hem çatışma içerisindedirler hem de birbirlerine muhtaçtırlar. Bu diyalektik bozulduğunda demokrasi yara almaya ve kendi kendini tehdit etmeye başlar.

DEMOKRATİK TAHRİBAT

Amerika'da Demokrasi adlı yapıtında Alexis de Tocqueville yukarıda değindiğim eşitlik sorununa ışık tutar. Tocqueville'e göre her ne kadar modern dünya bireysel özgürlükleri ön plana çıkarsa da, aslında merkezi yönetimin gücünü de arttırırlar. Bunun en etkin yolu da insanları sayılara indirgemektir. Bir şeyin ölçülebilir olması onun daha bilinebilir ve kontrol edilebilir olması anlamına gelir (Tocqueville, 2000 [1838]). Bunu yapmak için de eşitlik kavramını aynılık üzerinden düşünmek gerekir. İnsanlar belirli kategorilere ve sayılara indirgendiğinde, onları yönetmek de daha kolay hale gelir. Burada farklılıklardan tamamen feragat edilmez ama yönetilebilen farklılıklara öncelik verilir. Örneğin, sigara şirketleri insanların farklı sigara tercihlerini

önemser ve pazarlama politikalarını da bu farklılıklar üzerinden geliştirir. Fakat konu sigarayı bırakma tercihine gelince, bu şirketler buna izin vermezler çünkü bu durumu yönetilebilir bulmazlar. Sigara içilmeyen toplumlarda sigara şirketlerine de yer yoktur. Merkezi devletin de demokratik farklılıklara olan yaklaşımı böyledir. Yönetimi kolaylaştıran farklılıklar kabul görür. Sistemi temelden sorgulayan ve kırılmalara neden olacak farklılıklar ise bastırılır. Bu da beraberinde güçlenen bir merkezi otoriteyi ve onun demokrasiye yapacağı tahribatı getirir.

Peki böyle merkezi bir yapı bireyselliği neden destekler? İlk bakışta bu bir paradoks gibi görünse de Tocqueville için bireysellik ile merkeziyetçilik arasında organik bir ilişki vardır. Toplumdan soyutlanmış bir birey, yönetimi de kolay olan bir bireydir çünkü artık örgütlenmeyi başaramaz. İnsanlar politikadan kendilerini soyutladıkça, yönetimi de merkezi otoritenin eline bırakmış ve politik özgürlüklerini yitirmiş olurlar. Merkezi gücün istediği tam da böyle bir politik duyarsızlık ve atalettir (Elster, 2009). Buna karşı olarak, Tocqueville gerçek özgürlüğü politik eylemlerde ve örgütlenmede bulur. Burada aslında Tocqueville negatif özgürlük anlayışının yetersizliğine ışık tutar (Berlin, 2002 [1969]). Negatif özgürlük birinin ya da bir şeyin müdahalesinden (*non-interference*) kurtulma anlamına gelir. Eğer bir baba çocuğundan odasını toplamasını istiyorsa ve çocuk da bu müdahaleye karşı çıkıyorsa, o anda çocuğun baba ile kurduğu özgürlük ilişkisi negatif bir ilişkidir. Babanın buyruğundan kurtulan çocuk özgürleşmiş olur. Pozitif özgürlük ise bir şeyden ya da birinden kurtulmak adına değil, bir şeye doğru yönelme ve oraya ulaşma adına yapılır. Tocqueville insanların ancak politikleşerek özgürleşebileceğini söylediğinde bize aslında bir yön çizmiş oluyor. Negatif özgürlük sizin özgürleştikten sonra ne yapacağınız hakkında herhangi bir yargıda bulunmaz. Çocuğun babaya karşı çıktıktan sonra ne yaptığı tamamen çocuğa bırakılmış bir karardır. Pozitif özgürlük ise sizi bir sonuca yönelttiğinden, özgürleşmek için ne yapmanız gerektiğini detaylı bir şekilde sıralar ve özgürleştikten sonra da nasıl bir özne olacağınızı belirler. Bundan dolayı pozitif özgürlük özcü (*essentialist*) bir yöne kayma potansiyeline sahiptir (Flickschuh, 2007) ve özgürlük adına her zaman olumlu sonuçlar doğurmaz. Mesela Marksist düşünce sınıf çıkarları üzerinden yapılmayan bir politikanın insanları gerçekten özgürleştiremeyeceğini iddia eder. Diğer bir deyişle özgürlüğü belirli bir çerçeveye oturtturur ve bunun dışındaki bütün özgürleşebilme olanaklarının da önünü tıkar.

Burada önemli olan nokta hangi özgürlük şeklinin daha değerli olduğuna kanaat getirmek değildir. Tıpkı eşitlik kavramında olduğu gibi, Tocqueville'in bize önerdiği çözüm iki farklı özgürlük anlayışı arasında bir dengenin kurulması ve demokrasilerin sürdürebilirliğini de bu denge üzerinden okunmasıdır. Bir yandan liberal bir düşünür olan Tocqueville bireyin ve onun çıkarlarının gücüne vurgu yapar ve bireyi kamuya karşı korur. Özellikle bireysel çıkarların baskın olduğu pazar ekonomilerine önem veren bu düşünür, farklı tercihlerin ve yeni fikirlerin alışverişinden beslenen pazar ekonomilerinin demokratik hayatı canlı tuttuğunu iddia eder. Bu bağlamda Tocqueville negatif özgürlüğü olumlar ve onu demokratik hayatın zaruri bir parçası olarak görür. Fakat aynı zamanda negatif özgürlüğün dozunun da iyi ayarlanması gerektiğini ekler. Pazar ekonomisinin ve bireysel çıkarların ekonomiye etkide bulunması (*spillover effect*) demokratik hayatı canlandırabilir ama bu etki kamu çıkarlarını dışlayıcı bir hal aldığında (*crowding out effect*) (Elster, 2009) burada artık doz aşılmıştır ve ilaç zehre dönüşmüştür. Adaletin olmadığı bir yerde ekonomi de işleyemez hale gelir. Kısacası eşitlik ve özgürlük kavramları kendi içinde çeşitlilik gösterir ve bu çeşitliliğin yönü diyalektik bir şekilde daha demokratik olanaklar da yaratabilir demokrasiye zarar da verebilir. Altı çizilmesi gereken nokta demokratik rejimlerin denge rejimleri olduğudur. Eşitliği sadece aynılık üzerinden okursak farklılıklardan feragat etmiş oluruz. Sadece farklılıklar üzerinden okuduğumuzda ise kanun önünde eşitliği tehlikeye sokarız. Aynı denge özgürlük için de geçerlidir. Özgürlük sadece negatif bir yerden ele alındığında, politik bir özne olmanın özgürleştirici gücünü görmezlikten gelmiş oluruz. Özgürlük sadece pozitif bir şekilde okunduğunda ise otoriter rejimlerin önü açılmış olur.

'KİMİN ADINA' DEMOKRASİ?

Demokrasinin en temel iki kavramına açıklık getirdiğimize göre, artık biraz daha belirgin sorulara eğilebiliriz. Bunların başında demokrasinin kimin ya da neyin adına var olduğu sorusu gelir? Demokrasilerde temsil edilecek şey kimlikler midir, çıkarlar mıdır, duygular mıdır? Demokratik teori bu soruya farklı cevaplar verilmiştir. Ben burada dört farklı teorinin üzerinden geçeceğim. Bunlar minimalist demokrasi, liberal çoğulculuk, cumhuriyetçilik ve toplumsal farklılıklar teorileridir (Held, 1996). Fakat önce demokrasiyi diğer rejimlerden özgün kılan bazı temel özelliklerin üzerinden geçmek faydalı olacaktır. Monarşilerde politik erkin kimliği bellidir ve o da kralın

kendisidir. Oligarşilerde de politik irade belirli bir grup ile özdeşleştirilir. Demokrasilerde ise politik erk hem herkesindir hem de kimsenindir. Erk halkındır ama kraldan farklı olarak halk tekil bir varlık değildir. Diğer bir deyişle, demokrasi kendi kimliğini düzenli bir şekilde belirsiz bırakan bir yönetim biçimidir. Halk kavramı bir soyutlama olduğundan halkın kimliğini de belirlemek mümkün değildir çünkü halkın iradesini temsil eden çoğunluğun oluşturduğu küme sürekli değişiklik gösterir. Bu belirsizlik ilk bakışta demokrasilerin bir zaafı olarak görülebilir ama aslında bu özgün özellik demokrasinin gücünün kaynağıdır. Demokrasilerde politik erk bir insana ya da zümreye ait olmadığından ve sürekli el değiştirdiğinden, rejim kendini yenileme şansı bulur ve ataletten kurtulur. Bir kral ya da padişah ülkeyi kısa süreliğine demokratik bir rejimden daha iyi yönetebilir. Yalnız uzun vadede demokratik rejimlerin yarattığı devinimi üretemeyeceklerinden yozlaşmaya açıktır (Mackie, 2003). Demokratik prosedürler bu devinimin devamlılığını sağlayarak demokrasiyi demokrasinin kendisinden korur. Eğer yüksek bir oyla seçilmiş bir başkan seçim sistemini fes etmeye kalkışırsa, bu prosedürler demokrasinin sağlığı ve devamlılığı adına böyle bir girişimin önünü keser. Başkan ne kadar popüler ve güçlü olursa olsun, onun erki demokratik prosedürlerin üstünde değildir çünkü demokrasiler çoğunluğun olduğu kadar azınlığın da temsilini gerektirir. Nadia Urbinati'nin deyişiyle, demokratik prosedürler gücü 'toplamak ve yüceltmek için değil, gücü yaymak, kontrol altına almak ve kırmak' (Urbinati, 2014: 9) için vardır. Seçimlerin düzenli aralıklarla yapılması, şirketlerin seçimlere yapacağı finansal katkılarda sınırların olması ve azınlıklara yöneltilen nefret söylemlerinin bir cezaya tabi olması bu türden prosedürlere örnek olarak gösterilebilir.

Minimal Demokrasi

Yukarıda bahsedilen demokratik prosedürlerin gerekliliği hakkında herkes hemfikir olsa da, onların işlevinin ne olması konusunda ciddi görüş farklılıkları vardır. Mesela, minimalist demokratlar olarak bilinen düşünürler bu prosedürleri halkın politik gücünü kısıtlamaya yarayan araçlar olarak tasavvur ederler (Schumpeter, 1942). Halkın politikadaki varlığına ciddi bir kuşkuyla bakan bu düşünürler, mümkün olduğunca halkı politikanın dışına taşımak isterler ve bunu iki temel argüman üzerinden savunurlar. İlkin, demokrasilerde herkese söz verildiğinden değerli ve değersiz söz iç içe geçmiştir ve bu alınan kararların sağlığını tehdit eder. Demokrasiler manipülasyon ve

bilgi kirliliği konularında savunmasız olduğundan, halkın politikadaki varlığı mümkün olduğunca azaltılmalıdır. İkinci olarak, politik konuları kamuoyuna açmak ve halk iradesi üzerinden bir konsensüs oluşturmaya çalışmak çok zaman alan bir süreçtir. Bunun yerine kararlar seçkinlerden oluşan bir kurul üzerinden alınırsa hem daha isabetli olacak hem de daha hızlı verilecektir (Riker, [1982] 1988). Bu bağlamda minimalist düşünürler şu örneği kullanırlar. Doktora gittiğinizde doktor vücudunuzun hangi bölgesinin ağrıdığını sizden daha iyi bilemez ama konu doğru karar vermeye geldiğinde, bu kararı en yetkin kişiye yani doktora bırakmak gerekir. Bu örneği politikaya uygularsak, temsilcilerin halkı dinlemekle yükümlü olduğu gerçeği, onların politik kararları halka bırakmak durumunda olduğu anlamına gelmez. Edmund Burke'ün bize hatırlattığı gibi, insanların şikayetlerini (*grievances*) dinlemek temsilcilerin asli bir görevi olduğu hâlde, konu doğru karar almaya ve yasalar çıkarmaya geldiğinde, kamuoyu mümkün olduğunca geri plana itilmeli ve halkın politik mevcudiyeti sadece oy kullanma eylemine indirgenmelidir (Pitkin, 1967, 168–190).

Aristoteles'e geri dönersek, minimalist demokratlar ile bu antik düşünürün durduğu yer aslında birbirine çok yakındır. İki taraf da halkın iradesine çok temkinli bir şekilde yaklaşır. Aristoteles bu temkinliliğin gereği olarak demokratik iradeyi koşullara tabi tutar. Minimalist demokratlar ise Aristoteles'den farklı olarak halka koşulsuz bir şekilde eşitlik sunar ama bu eşitliği çok asgari bir seviyeye indirir (*isonomia*) ve böylece halkın politikada söz sahibi olmasının (*isegoria*) önüne geçer. Tocqueville'in tehdit olarak gördüğü politik yabancılaşma minimalistler için bir çözüm kaynağıdır (Pasquino, 2011). Bu çözümde seçimler iki rol oynar. Birincisi, insanların kendi rızasıyla politik alandan uzaklaşmasını ve politik otoriteyi seçkinlere devretmesini sağlar. İkinci olarak, halkın kendisini sistemin bir parçası olarak hissetmesini sağlayarak, çözümü sistem dışı politik seçeneklerde aramasının önüne geçer. Bu hissiyat temsili demokrasinin yarattığı bir illüzyondur. Politik otoritesini başkasına teslim eden seçmen yine de sistemin kendi etrafında döndüğüne inanır (Hardin, 2003). Bu bağlamda minimalistlerin demokrasiyi sadece seçimlere indirgeme çabası demokrasiye ciddi bir hasar verir (Urbinati, 2006). Doğrudan demokrasiyi savunan teorisyenlerin temsili demokrasiyi bir aldatmaca olarak görmesindeki başlıca neden budur (Barber, 1984). Jean-Jacques Rousseau'a göre insanların karar alma haklarını başkalarına emanet ettiği temsili demokrasilerin gerçek bir demokrasi olma-

sı beklenemez. Zira demokratik egemenlik (*sovereignty*) hiçbir koşulda bir başkasına devredilemez. Bundan dolayı da temsili demokrasi kavramı bir tezattır (*oxymoron*). Ortada ya demokratik irade vardır ya da temsil vardır çünkü temsil mekanizmalarının ürettiği şey bir elitler rejimidir ve bu rejimin amacı halkı politikadan yabancılaştırmak ve demokrasiyi önce ihlal sonra da fes etmektir. Politik temsil demokratik teslimi gerektirir.

Temsili demokrasi üzerine varılan bu keskin yargı sorguya açıktır. Temsili demokrasiye daha katılımcı bir yerden yaklaşan düşünürler, temsili demokrasiyi besleyen ve zenginleştiren bir pratik olarak okurlar. Temsil halkı politikadan yabancılaştırmak zorunda değildir. Halk politikaya çok fazla zaman ayıramayacağından dolayı, temsilcilerin görevi halkın adına gereken müzakereleri ve araştırmaları yapmak ve halkı bu konularda bilgilendirmektir. Temsilin amacı halkın iradesini ve tahayyülünü zenginleştirmektir ve ona katkıda bulunmaktır (Plotke, 1997; Urbinati, 2006). Temsilin böyle bir bilgilendirici ve dönüştürücü bir rolü vardır. Temsil halka karşı değil, halk ile birlikte yapılır.

Liberal Çoğulcular ve Demokrasi

Politik temsili daha demokratik bir yerden okuyan düşünürlere örnek olarak liberal çoğulcuları verebiliriz. Bu teorisyenler için düzenli ve şeffaf bir şekilde işleyen bir seçim sistemi gereklidir ama yeterli değildir. Çoğulculuk teorisine göre halk, politik süreci doğrudan etkileyebilen ve liderleri kendi çıkarları doğrultusunda denetleyebilen etkin bir politik öznedir. Liberal çoğulculuk teorisini kaleme alan Robert Dahl ve David Truman böylece demokrasiyi bireylerin kendi rızalarıyla oluşturdukları ve istediklerinde ayrılabilecekleri çıkar grupları (*interest groups*) üzerinden kurgularlar (Dahl, 1959; Truman, 1951). Çıkar gruplarını toplumsal kimlikler ile ilintili olarak düşünmek faydalı olabilir. Toplumsal kimlikler toplumun bize atfettiği ve bizim irademizin dışında kalan hüviyetleri temsil eder (Walzer, 1994). Toplumsal kimlikler insanların kendi rızaları ile üretilmediğinden, çoğulcu düşünürler demokratik temsili kimlikler üzerinden tanımlamaktan kaçınırlar. Bunun aksine, insanlar çıkar gruplarını kendileri üretirler ve istedikleri zaman da bu gruplardan ayrılabilirler. Aynı şey kimlikler için geçerli değildir.

Temsili demokrasi çıkarlar üzerinden tanımlandığında temsilciler duygular ve kimlikler üzerinden değil, rasyonel argümanlar üzerinden sorumlu tutulurlar. Böyle bir ilişki özellikle demokratik hesap verilebilirlik adına bü-

yük bir kazanımdır ve temsili denetlenebilir hale getirir. Çıkar odaklı politikalar grupların geçirgenliğini arttırır, siyasi uzlaşmanın önünü açar ve politik ataleti engeller. Aynı zamanda insanları sistemin içine çektiği ve politik düzen içerisinde bir aidiyet duygusu yarattığı için liberal demokrasilerin dayanıklılığını ve istikrarını arttırır. Eğer halk sistemin dışında kalırsa bir süre sonra çözümü sistem dışı alternatiflerde arayacağından, halkın politik süreçlere eklenmesi demokrasilerin sürdürülebilirliği için elzemdir. Diğer bir deyişle, minimalistlerin çözüm olarak önerdikleri yabancılaşma, çoğulcular (*pluralist*) için sistemin devamlılığını tehdit eden bir unsurdur. Son olarak çoğulcu politikalarda adil bir temsile güçlü bir vurgu yapılır. Bir grubun haklılığı temsil için yeterli bir kıstas değildir. Gruplar talepleri doğrultusunda zaman ve kaynak harcamalıdır. Eğer bir grup bunları yapmıyor ve yine de temsil talep ediliyorsa, bu adil olmaz. Adil temsil, orantılı (*proportional*) temsildir ve bu oran da yapılan çalışmalar ve gösterilen çabalar üzerinden hesaplanır.

Çoğulculuk teorisinin bireysel çaba ve özgürlük üzerine kurguladığı bu temsil anlayışının gözden kaçırdığı en önemli nokta halihazırda bulunan toplumsal eşitsizliklerin demokrasi üzerine etkisidir. E. E. Schattschneider'in çok haklı bir şekilde dile getirdiği gibi, çoğu insan kendi çıkarlarını politik alanda savunabilecek kaynaklara ve sosyal koşullara sahip değildir (1975). Ayrıca, çoğulcuların demokratik rekabetle ilişkilendirdikleri çıkar odaklı politik geçirgenlik ve esneklik kutuplaşmış toplumlarda çok da mümkün olmayabilir. Örneğin, tek temsilcili dar bölge seçim sistemlerinde (*single member district*), azınlıktaki bir grup hiçbir şekilde çoğunluğu elde edemeyeceğini bildiği için kendi çıkarları doğrultusunda eyleme geçmez çünkü bunun bir getirisi olmayacağına inanır (Guinier, 1991). Buna ek olarak, çoğulculuk teorisinde bireysel çıkarlar ön planda olduğundan, kamu çıkarlarını önceleme konusunda da gayet zayıftır. Çoğulculuğa karşı geliştirilen bu eleştirilere Robert Dahl ve diğer çoğulcu teorisyenler maalesef tatmin edici bir cevap geliştirememişlerdir.

Cumhuriyetçilik ve Demokrasi

Çoğulcuların aksine, cumhuriyetçi düşünürler demokrasiyi kamu ruhu (*public spirit*) ile özdeşleştirirler ve politikanın merkezine çıkar gruplarını değil vatandaşlık bilincini koyarlar. Vatandaşlar kendilerinden daha büyük bir bütünün parçası olduklarını kavrayarak ve bu bütünün içinde politikayı pratik ederek özgürleşirler. Kamu çıkarlarını kişisel çıkarının önüne koymayı

bazen zorla da olsa bir görev bilinciyle öğrenirler (Elshtain, 1995). Cumhuriyetçilerin aksine, çoğulculuk teorisinde böyle bir göreve yer yoktur. Çoğulculuğun odak noktası çıkar gruplarının kendi amaçlarını elde edebilmek için birbirleriyle girdikleri stratejik ilişkilerdir. Vatandaşlık bilinci üzerinden yaratılan ortaklaşmalar, çoğulculuk teorisi için naif bir idealden öteye geçmez. Cumhuriyetçiler için ise vatandaşlığın dönüştürücü bir gücü vardır ve bu dönüşümün en temel amacı da kamu yararı adına harekete geçmek ve karar alabilmektir.

Pozitif özgürlük kavramına geri dönersek, cumhuriyetçiler için vatandaşlar politik bir özne olmaya zorlandıkları ölçüde özgürdür (Pettit, 2014). Negatif özgürlük bir yanılgıdan ibarettir ve vatandaşları politik yabancılaşmaya ve başkasının itaati altına girmeye doğru iter. İnsan doğasında ortaklaşma kadar bencillik de olduğundan, halkın davranışları bilinçli bir şekilde yönetilmeli ve gerekirse de manipüle edilmelidir. Bu girişimler, cumhuriyetin bütün kurumlarına nüfuz etmelidir. Ülkenin bayramları, sembolleri, okulları ve diğer bütün temel kurum ve pratikleri vatandaşlarda ortak bir ruhu yaratabilme üzerine odaklanmalıdır (Miller, 1995). Çoğulcular ile cumhuriyetçiler arasındaki gerilim zorunlu oy verme (*compulsory voting*) üzerine dönen tartışmalarda da gözlemlenebilir (Hill, 2015). Cumhuriyetçiler oy vermenin bir vatandaşlık görevi olduğunu ve bundan dolayı da zorunlu olması gerektiğini savunurlar. Çoğulcular için ise oy vermek tıpkı bir derneğe üye olmak veya bir meslek grubunu seçmek gibi bireylere sunulan seçeneklerden sadece birisidir ve bireylerin bunu reddetme hakkı vardır. Zorunlu askerlik de cumhuriyetçi düşünceye iyi bir örnektir. Herkesin vatan uğruna kendini diğer vatandaşlarla eşit bir şekilde feda etmesi, insanlarda sadece kavramsal bir bilinci değil, fiziksel ve duygusal bir bilinci de geliştirir. Bu göreve karşı çıkanlar vatanın gerçek sahipleri olarak görülmez ve hapis cezasına çarptırılabilirler. Cumhuriyetçilerin demokrasi adına demokratik çoğulculuğa zarar verme ihtimali de böyle pratikler üzerinden örülür. İnsanları bütünleştirme adına farklı baskı araçları meşru kılınır ve insanlar bütünleşeceğine gittikçe daha da ayrışmaya başlarlar.

Toplumsal Farklılıklar ve Demokrasi

Demokrasiye toplumsal farklılıklar üzerinden bakan teorisyenler, hem çoğulculardan hem de cumhuriyetçilerden ayrılır. Onların demokratik temsilden anladıkları tarihte sistematik bir şekilde dışlanan, ezilen ve bastırılan

kimliklerin temsilidir (Young, 2000; Markell, 2003). Bireye soyut bir yerden yaklaşmak yerine onun içinde bulduğu toplumsal koşullara ve aidiyetliklere odaklanan bu teori, politik temsili toplumsal gruplar üzerinden kurgular. Toplumsal grup dediğimizde aklımıza bazı temel özellikler gelmelidir. İlk olarak, çoğulculuktaki çıkar gruplarının aksine, toplumsal gruplarda 'bireyin toplumsal rolü ya da sosyal statüsü... kendi eylemlerinden değil, cinsiyet, ırk ya da yaş gibi onun seçmediği özelliklerin bir sonucudur' (Williams, 1998, 16). İkinci olarak, toplumsal kimlikler ilişkiseldir ve özcü (*essentialist*) bir yerden okunamazlar. Her kimliğin etkileşimde olduğu en az bir tane daha kimlik vardır (kadın/erkek, Türk/Kürt, genç/yaşlı, vb.) ve bu etkileşim üzerinden her kimlik zaman içinde değişim gösterir. Iris Young'ın tanımıyla, toplumsal gruplar 'kültürel formlar, pratikler ya da yaşan biçimleri üzerinden en az bir diğer gruptan farklılaşarak oluşan insan topluluklarıdır' ve bu gruplar 'toplumsal ilişkilerin bir ifadesi' olarak anlaşılmalıdırlar (Young, 1990, 43). Üçüncü olarak, gruplar arasındaki güç asimetrisi grupların evriminde önemli bir rol oynar. Örnek olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nde Afro-Amerikalılara yapılan ırkçılığı beyazların ellerinde bulundurdukları imtiyazlara değinmeden kavrayamayız (Kymlicka, 2001; Tamir, 1993).

Toplumsal farklılıkların temsilini savunan teorisyenler, anayasanın eşitlik (*isonomia*) ilkesini ihlal etmekle eleştirilir (Barry, 2001). Dışlanmış kimliklere parlamentoda kota tanınıp tanınmaması üzerine dönen tartışmalar bu gerilime iyi bir örnek teşkil eder. Kadınlar parlamentoda kendileri için önceden belirlenmiş bir kota talebinde bulunma hakkına sahip olmalı mıdırlar? Yoksa anayasadaki eşitlik ilkesine sadık kalarak her birey, grup aidiyetlerinden bağımsız olarak mı seçime girmelidir? Demokratik temsil için hangi teorik çerçeve daha uygundur? Demokrasiyi toplumsal farklılıklar üzerinden okuyan teorisyenler için kotalar ve bunun gibi diğer eşitleyici prosedürler, adil bir temsil için şarttır (Phillips, 1995). Fakat adaletin toplumsal kimlikler üzerinden tasarlanmaması gerektiğini düşünen çoğulcular ve cumhuriyetçiler için, kimlik politikaları demokratik adaleti zedeler. Çoğulcular için demokratik temsil, insanların çıkarları adına giriştikleri çaba üzerinden değerlendirilmelidir. Cumhuriyetçiler için ise kimlik politikaları insanları vatandaşlık bilincinden uzaklaştırdığı ve politik bilinçlerini kimliklere hapsettiği için bütünleştirici değil bölücüdür (*parochialism*).

Toplumsal farklılıklar üzerine geliştirilen diğer eleştirileri şöyle sıralayabiliriz. Bu gruplar çok büyük kitleleri içinde barındırdıklarından, gerçek

bir temsilden bahsetmek zordur. Bütün kadınlar adına kimse konuşamaz çünkü bu grubun içerisinde birbiriyle farklılıklar gösteren görüşler ve çıkarlar vardır. Demokratik temsile böyle toptancı bir bakış beraberinde özcülük (*essentialism*) sorununu getirir çünkü kimlikler üzerinden yürütülen bir politika bireysel özgürlükle çelişir (Cudd, 2006). Konuya sınıf odaklı bakan düşünürler ise kültürel farklılıklara gereğinden fazla vurgu yapıldığını ve bundan dolayı da sınıf politikalarının ikinci plana atıldığını iddia ederler (Fraser, 1997). Fakat toplumsal farklılık teorilerinin bireyleri yok saydığı saptaması çok isabetli değildir. Ortak bir toplumsal perspektife sahip olmak demek bireysel farklılıkların ortadan kalması anlamına gelmez (Williams, 1998). Bazı kadınlar kürtaj hakkını savunurken diğerleri kürtaja karşı olabilirler. Bu ideolojik farklılıklar, kadınların aynı toplumsal sorunlardan mustarip olabileceği gerçeğini değiştirmez. Kürtaj konusunda hemfikir olmayan iki kadın taciz konusunda birbirine çok benzer toplumsal deneyimlerden geçmiş ve bu konuda aynı perspektife sahip olabilir (Young, 2000). Aynı toplumsal perspektife sahip olmak her konuda aynı düşünceye sahip olmak anlamına gelmez.

'NASIL' BİR DEMOKRASİ?

Demokratik temsilin kimin adına yapıldığı kadar nasıl yapıldığı da çok önemlidir. Burada üç farklı teorinin üzerinden geçeceğim. Bunlar toplulaştırıcı demokrasi, müzakareci demokrasi ve agonistik demokrasi teorileridir.

Toplulaştırıcı (*Aggregative*) Demokrasi

Toplulaştırıcı teori, insanların kendi tercihlerini (*preferences*) politik süreçler başlamadan önce belirledikleri ve süreç içerisinde bu tercihlerin değişmediği varsayımına dayanır. Herkes öncelikli olarak politikayı kendi çıkarları üzerinden kurgular ve bu çıkarlar doğrultusunda diğer çıkar gruplarıyla stratejik ilişkiye geçer (Page and Shapiro, 1992; Bartels, 2003). Demokratik irade, bu çıkar odaklı tercihler ışığında alınan stratejik kararlar üzerinden belirlenir. Bu çıkarlar, sadece gruplar arasında değil grupların kendi içinde de farklılıklara ve sürtüşmelere neden olur. Mesela, temsil edenler ile temsil edilenlerin çıkarları her zaman birbiriyle örtüşmez. Halk sağlığını ilgilendiren bir proje temsil edenin ilgisini çekmeyebilir çünkü bu projenin sonuçları belki de on yıl sonra ortaya çıkacaktır ve temsilcinin seçim kampanyasına herhangi bir katkıda bulunmayacaktır. Bundan dolayı bu temsilci, halk sağ-

lığını ilgilendiren projeleri hayata geçirmek yerine halkın daha az çıkarına olan ve getirisi hızlı olan projelere yönelecektir. Toplulaştırıcı model için demokrasi, bu türden çıkar ilişkileri üzerinden yürür. Her aktör demokratik süreçlere kendi çıkarları doğrultusunda bakar ve eylemlerini bu sınırlı perspektiften belirler. Demokrasilerin daha idealist bir şekilde işlemesini dilemek naif bir dilekten öteye gitmez. Liderler seçmenlerinin taleplerini yerine getirdiğinde, bunu daha demokratik olmak ya da seçmenleri ile ideolojik bir bağ kurmak için değil, kendi çıkarları ile örtüştüğü için yaparlar. İdeolojiler, değerler ve prensipler çıkarların yanında sadece birer araçtır (Knight ve Johnson, 1994). Çoğulcular için de demokrasinin belkemiği çıkarlar üzerinden oluşturulan tercihler ve buna bağlı olarak alınan stratejik kararlar olduğundan, bu toplulaştırıcı modeli de en çok onlar benimsemiştir.

Toplulaştırıcı modele getirilen eleştirilerin en başında demokrasiyi çıkar bazlı stratejilere indirgemesidir. Bunun yanında demokratik süreçlerin politik tercihleri değiştirmediği varsayımı da eleştiriye açıktır çünkü demokratik süreçler insanların politik tercihlerinde değişime yol açabilir. Lisa Disch'in dediği gibi, 'demokratik temsil talepleri ne sadece yansıtır ne de iletir; seçmenleri aktif olarak kendine çekerek onları yaratır' (2011, 102). Toplulaştırıcı modeldeki bir diğer sorun da değer yargılarına yer vermemesidir (Young, 2000, 16–27). Demokratik iradenin tayini güç ilişkilerine indirgendiği zaman, fikirlerin ve değerlerin insanların üzerindeki etkisi yok sayılır. Bu modele örnek olarak koalisyon hükümetlerini verebiliriz. Koalisyon oluşturmak için bir fikir birliğine ya da ortak bir ideolojik zemine gerek yoktur. Koalisyonun paydaşlarını bir araya getiren şey stratejik birliktelik üzerine kurulan bir güç paylaşımıdır.

Müzakereci (*Deliberative*) Demokrasi

Toplulaştırıcı teorilere tepki olarak doğan müzakereci teoriler, politikayı çıkarlar üzerinden değil, fikirler ve değerler üzerinden okurlar. Politik süreçler, paydaşları birbirleriyle etkileşime geçirir ve böylece onlara fikirlerini değiştirme şansı verir (Habermas, 1996; Benhabib, 1992; Cohen, 1989). Bu öznelerarası (*intersubjective*) fikir alışverişinde en temel hedef konsensüstür. Böyle bir fikir birliğinin çok olanaklı olmadığı çatışmalı ortamlarda bile konsensüs ihtimali müzakerelerin yönünü belirleyen en temel faktördür (Bohman, 1996). İnsanların politikadan gittikçe yabancılaştığı ve temsil güçlerinin azaldığı günümüzde, halkı politikanın bir paydaşı yapmak demok-

rasinin geleceği için elzemdir. Vatandaşlar müzakere sürecinin bir parçası haline geldiğinde kendilerinden farklı görüşteki insanlarla etkileşime girerler ve politikaya farklı bir perspektiften bakabilme şansı elde ederler. Bu da onlara kendi fikirlerini gözden geçirme ve toplumun diğer öğelerinin fikirleri ışığında yeni bir politik irade üretme fırsatını tanır.

Burada önemli olan noktalardan bir tanesi masaya yatırılacak konuların nasıl belirlenmesi gerektiği sorusudur. Genç kuşaklar küresel ısınmaya ve genç işsizliğine öncelik verirken, daha ileri yaştaki insanlar sağlık reformuna ve sosyal güvenlik konularına çok daha fazla önem verebilir. Diğer bir deyişle, müzakereci demokrasinin ele alması gereken önemli konulardan bir tanesi müzakere edilecek konular üzerine dönen müzakerelerin nasıl yönetildiği sorusudur. Eğer siz parlamentonun sizin asli sorunlarınızın ötelediğini düşünüyorsanız, politikaya da katkıda bulunmak istemeyeceksinizdir. Bu nedenle müzakere edilecek konuların yelpazesi mümkün olduğunca kapsamlı tutulmalı ve konuların öncelik sıraları da müşterek bir şekilde belirlenmelidir (Young, 2000).

İkinci önemli olan nokta müzakerenin hangi koşullar altında yapıldığıdır. Müzakerenin paydaşları fikir beyanında bulunurken kendilerini eşit ve özgür hissetmelidir ve müzakere sürecindeki fikir alışverişi de güç ilişkilerinden olabildiğince arındırılmalıdır. Fakat bunu sağlamak her zaman çok kolay değildir. Bazen hiç umulmadık yer ve zamanda güç ilişkileri belirebilir. Örneğin, kamuya açık olarak yapılan bir toplantıda lobicilik faaliyeti yürüten bir çıkar grubu o toplantıyı kendi çalışanları ile tıka basa doldurabilir ve böylece insanların söz sahibi olmalarını engelleyebilir. Bu nedenle müzakerenin eşit ve özgür şartlar altında yapılabilmesi için prosedürlerin çok dikkatli bir şekilde belirlenmesi ve müzakerede mümkün olduğunca farklı görüşe ve düşünceye yer verilmesi gerekir. Burada göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta gücü elinde bulundurmayan öznelerin de bu süreçte söz sahibi olmalarını sağlamaktır.

Bazı teorisyenler, konsensüs odaklı düşüncenin müzakerenin kapsayıcı potansiyeline zarar verdiğini düşünürler (Mouffe, 2000). Evrensel bir fikir birliği kulağa hoş gelse de, güçlü aktörlerin kendi görüşlerini empoze etmek için kullandıkları bir kılıf da olabilir çünkü evrensel akıl iddiası onunla çatışan fikirleri dışlamayı meşrulaştırır. Müzakereci demokrasiye bu açıdan yaklaştığımızda, konsensüs arayışının muhalefeti susturmaya yarayan bir araca dönüşebileceği gerçeğinin de farkına varmış oluruz. Bazı müzakereci

teorisyenler, bu eleştiriyi haklı bulur ve müzakereleri daha kapsayıcı hale getirmek için farklı retorik araçlara başvururlar (Young, 2000, 52–81; Disch, 2003). Örnek olarak, müzakereye katılanlar arasında duygusal bir bağın kurulmasının gerekli olduğuna vurgu yaparlar ve burada da insanların hayatlarına dokunan hikayelerin öneminin altı çizerler. Hikayeler, hayata karşı tarafın perspektifinden bakabilme şansı verir ve böylece müzakereciler arasında daha güçlü bir güven ortamının oluşmasını sağlarlar. Buradaki sorun hikayeciliğin retorik sanatının bir parçası olması ve retoriğin de bir ikna aracı olarak manipülasyona çok açık olmasıdır. Retorik karşı tarafın duygularıyla oynamak ve onu kandırmak için de kullanılabilir. Burada akılda tutulması gereken nokta, retoriğin müzakereler başlamadan önce kullanılan ve paydaşlar arasındaki güveni pekiştirmeye yarayan bir araç olduğudur. Diğer bir deyişle, retoriğin görevi müzakerenin rasyonel karakterine tahribatta bulunmak değil, müzakereler başlamadan önce var olan duygusal bariyerleri kırmaktır.

Müzakereci teoriye getirilen bir diğer eleştiri de müzakerenin güç ilişkilerinden arınmış bir şekilde yürütülebileceğine olan inancıdır. Politikada yapılması gereken şey tam da böyle bir idealizmin önüne geçmek ve güç ilişkilerini olabildiğince ifşa etmek değil midir? Politika güç ilişkilerden soyutlanabilir mi? (McCarthy, 1991; Fraser, 1985). Özellikle Jürgen Habermas'a yöneltilen bu eleştiriye müzakereci teori prosedürel bir yanıt verir. Politik gücün müzakere süreçleri üzerinde yarattığı etkinin kendiliğinden yok olamayacağını kabul eden bu teorisyenler, 'küçük toplum' (*mini public*) adını verdikleri bir deneyi öne sürerler (Warren, 2008; Elstub, 2014). 'Küçük toplumlar' deneyinin en temel amacı insanları bir araya getirerek onları bir konu üzerinde önce eğitmek ve sonra da bu konu üzerinde tartıştırmaktır. Anketler yetersizdir çünkü insanların sadece o andaki görüşlerinin resmini çekerler. Müzakere üzerinden gelişebilecek yeni fikirleri yansıtmada anketler çok güçsüzdürler. Odak grupları (*focus groups*) üzerinden yapılan araştırmalar da çok tatmin edici değildir çünkü sayı olarak çok kısıtlıdırlar. Bütün halka açık olan toplantılar ise, yukarıda bahsettiğim nedenlerden dolayı, farklı güç gruplarının manipülasyonuna açıktır.

'Küçük toplum' deneylerinde en çok kullanılan model müzakereci anketlerdir (*deliberative polls*). Müzakereci anket modelinin birçok aşaması vardır. Öncelikle üzerinde müzakere yapılacak konunun uzmanlarından bir danışma grubu kurulur. Bu uzmanlar konuyu olabildiğince sadeleştirirler

ve halka anlatılabilecek hale getirirler. Sonra bir anket oluşturulur ve halkın içerisinden rastgele örneklemeler alınır. Bu örnek grup yaklaşık üç gün boyunca bir mekanda kalır ve sadece bir konu üzerine müzakere eder. En sonunda toplu olarak bu konu üzerine bir karar verir. Eşitlik ve özgürlük ilkeleri ışığında bu toplantılara katılan insanların ulaşım ve konaklama masrafları karşılanır. Aynı zamanda maaşlarından yapılan kesinti kadar da hesaplarına para aktarılır. Bütün bunlar katılımcıların üç gün müzakere ettikleri konu dışında başka bir konuya odaklanmaması ve mümkün olduğunca eşit şartlarda müzakerenin parçası olabilmeleri için yapılır. Kısacası, halkın içinden rastgele seçilen bu kümenin kısa bir süre de olsa toplumdaki güç ilişkilerinden soyutlanmasını ve politik kararların bir parçası olmalarını hedefler. Buradaki en temel varsayım, doğru şartlar ve olanaklar sağlandığında insanların politik sorunları birbirleriyle rasyonel bir şekilde tartışabileceği ve kamu adına sağlıklı kararlar alabileceğidir. Bu türden demokratik deneylerin başarılı olup olmayacağını zaman gösterecek.

Agonistik Demokrasi

Toplulaştırıcı ve müzakereci teorilerden farklı olarak agonistik düşünürler, demokrasileri belirli bir düzen arayışı üzerinden okumanın kendisine karşı çıkarlar (Connolly, 2002; Mouffe, 1993; Honig, 1993). Özgürlüğü yeni olanın olumlanması (*affirmation*) olarak okuyan bu düşünürler, bir düzen arayışını da böyle bir yenilenmenin önündeki en büyük engel olarak görürüler. Bu nedenle agonistik düşünce politikadaki kırılma anlarına ve alanlarına odaklanır. Devrimler bunun en iyi örneğidir. Aynı zamanda demokrasiye haklar ve prosedürler üzerinden eğilmekten de kaçınırlar. Politika, haklar gibi yasal bir çerçeveden ele alındığında, politik güce hukuki bir yerden yaklaşmış oluruz ve bu gücün yasalar üstü bir şekilde normlar ve davranışlar üzerinden işleyişini kaçırırız. Bu bağlamda agonistik düşünceyi yukarıda incelediğimiz teorilerle kıyaslamak faydalı olur. Toplulaştırıcı teorisyenler çatışmanın yaratıcı doğasına vurgu yapmalarına rağmen yine de bu çatışmayı değişmeyen tercihler üzerinden okurlar. Müzakereci teorisyenler ise demokratik süreçlerin dönüştürücü gücüne inanırlar ama bu değişimi fikir birliği arayışına indirgerler. Kısacası, iki teori de çatışmayı ve değişimi bir düzen üzerine oturtturmaya çalışır ve bundan dolayı da yaratıcılığın olumsallık (*contingency*) ile olan içkin ilişkini tam olarak kavrayamazlar (Wenman, 2013). Postyapısalcı (*poststructural*) düşünceden beslenen agonistik düşünürler için demokrasi

adına verilecek en temel mücadeleyi böyle bir düzen arayışının kendisine karşı çıkmak olarak tanımlarlar (Foucault, 1982; Derrida, 2005). Buradaki amaç kurallara toptan bir şekilde karşı çıkmak değil, her düzenin altında bir keyfîliğin (*arbitrariness*) ve tesadüfün yattığını kabul etmek ve bunu da demokratik bir şekilde sorgulamaktır. Örneğin, müzakereci teorilerin aksine, bazen çatışmayı sürdürme kararı demokratik hayat açısından çok daha iyi bir karar olabilir. Eşcinsel haklarını hiçbir koşulda tanımayacağını beyan eden bir çoğunluk ile girişilecek politik ilişki konsensüs arayışı olmak zorunda değildir. Burada konsensüsü tek çözüm olarak sunmak aslında keyfî bir karardır ve azınlıkta kalan topluluklara zarar verebilir.

Kısacası, agonistik teori için demokrasiye hayat veren öğeler, demokratik iradenin dışında kalan ve içeriyi zorlayan öğelerdir çünkü kendi kimliğinden emin hale gelmiş bir demokrasi aslında zayıf bir demokrasidir. Demokrasiyi gerçekten güçlü kılan şey, kendi kimliğini devamlı olarak sorgulanabilir kılması ve bunu da dışarıda kalanları içeriye davet edebilecek gücü kendinde bulmasıdır (Derrida, 2000). Diğer bir deyişle demokrasinin kendine gelebilmesi için kendinden yabancılaşması gerekir. Bu demokrasilerin paradoksal yapısından kaynaklanır. Dışarıda kalanın içeriye davet edilmesi ve içeride olanın da kendini dışarıdakinin varlığına muhtaç hissetmesi demokrasinin olmazsa olmazıdır (Honig, 2001). Agonistik teorisyenler kendi aralarında farklılık gösterirler. Marksist düşüncenin içinden gelen Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi düşünürler, sınıf odaklı olmayan bir solun nasıl yaratılabileceği sorusu üzerine eğilirler (Laclau ve Mouffe, 2008). Ortodoks Marksist düşünceye eleştirel bir yerden bakan bu düşünürler, solun hiçbir zaman tek bir aidiyete indirgenemeyeceğini ve bu nedenle sol hareketlerin ve partilerin kimliklerinin her zaman çoğulcu ve belirsiz kalması gerektiğini savunurlar. Burada Markizme getirdikleri en temel eleştiri solu sınıf kimliğine indirgeme çabasıdır. Solun paydaşlarının kimlikleri, fikirleri ve çıkarları birbiriyle her zaman tam olarak örtüşmese de, bu belirsizlik paydaşlar arasında yaratılacak bir ortaklaşmayı engellemez. Kısacası, günümüzün sol hareketleri politikaya çok daha geniş bir yelpazeden bakmalıdır ve politik ortaklaşmayı sağlayacak olan öğe belirli bir düşmanın belirlenmesidir. Mesela, çevreciler, feministler ve işçiler kendilerini tek bir kimlik üzerinden tanımlamamalarına rağmen, kendilerine ortak bir düşman yaratarak politik ortaklık üretmeyi başarabilirler.

Laclau'nun agonistik düşünceyi popülizm üzerinden okumasının nedeni de budur. Laclau'ya göre politika en son kertede popülist bir karşıtlık üzerinden kurgulanmalıdır. Politik temsil halkın yanında duranlar ve halka karşı olanlar arasındaki çatışma (*antagonism*) üzerinden belirlenir. Bu anlamda Laclau aslında Markist düşünceye gayet yakın bir yerde durmaktadır çünkü politikayı halk ve elitler arasındaki bir gerilim üzerinden okur. Bonnie Honig gibi düşünürler ise antagonizmanın zaman içerisinde kimlikleri kemikleştireceğine ve agonizmin geçirgenliğine ve değişkenliğine ket vuracağına inandıkları için, popülist stratejiyi savunmazlar. Honig insanları ve politik grupları belirli bir yere konumlandırma ve onları bu kimlikler üzerinden tanımlama refleksine karşı çıkar. Muğlaklık demokrasi için elzemdir ve çok yapıcı bir özelliği vardır çünkü insanların yeni olanı olumlamalarını (*affirmation*) sağlayarak politik tahayyüllerini genişletir. Laclau için böyle bir belirsizlik fazla iyimserdir ve hatta biraz da naiftir. En son kertede politik mücadele güç adına yapılan bir mücadeledir ve politik özneler düşmanlarının kim olduğunu keşkin bir şekilde tespit etmezlerse, bu düşmanın üstesinden de gelemezler. Popülizmin yaptığı tam da budur.

Özellikle Honig gibi belirsizliği ve muğlaklığı ön plana çıkaran agonistik düşünürlere getirilen en yaygın eleştiri, kendilerini diğer teorileri eleştirme üzerinden konumlandırdıkları için, politik teoriye yapabilecekleri herhangi bir pozitif katkının olmamasıdır (Gutmann ve Thompson, 1996). Bu eleştiri agonistik teorinin içinde bulunduğu çıkmazı çok iyi tespit eder. Kuralları ve düzen arayışını eleştirme üzerine kurgulanmış bir teori kendi değerlerini de yaratamaz. Mesela, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (2009) adlı kitabında Bonnie Honig yirminci yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma bakanlığı yapan Louis Freeland Post'un Amerikan kanunlarına karşı verdiği mücadeleyi agonizm üzerinden okur. O dönemde Amerikan hükümetinin komünist ideolojiye karşı geliştirdiği politikalardan birisi bu ideoloji ile ilişkisi olan herkesi hedef almak ve Amerikan vatandaşı olmayanları da hızlı bir şekilde sınır dışı etmekti. Woodrow Wilson hükümetinin komünizme açtığı bu savaşın adil olmadığını düşünen Post, önüne gelen yüzlerce sınır dışı etme kararını geri çevirmiştir. Honig'e göre Post burada idari takdirini kullanmış ve kanuna karşı gelmiştir. Bunu da insanlara 'kanunen onlara ait olmayan hakları' (Honig, 2009, 79) onlara vererek ve 'mizahı, zekayı, idealizmi, hümanizmi ve kendi imtiyazını' (Honig, 2009, 79) kullanarak yapmıştır. Post'un amacı halihazırdaki kanunu daha adil kılmaktır.

Burada sorunlu olan yer, Honig'in bu durumu herhangi bir normatif çerçeveye oturtmamasıdır. Post bunu nasıl bir adalet anlayışı adına yapmıştır? Her adalet arayışı gerçekten adil sonuçlar doğurur mu? Honig bu soruların ucunu bilerek açık tutar ve bize herhangi bir adalet anlayışı sunmaz. Fakat adalet dikkatli bir şekilde tanımlanmadığında, idari görevi elinde bulunduran kimselerin kanun ile ne zaman keyfî bir ilişki içerisine girebileceği sorusuna da ikna edici bir cevap veremeyiz. Böyle bir keyfiyetin kötüye kullanılmasının önüne hangi prensipler üzerinden geçilecektir? Burada artık hukukun üstünlüğünden (*rule of law*) bahsedilebilir mi? Mesela, Donald Trump seçim sonuçlarını tanımadığını ilan ettiğinde ve bunu da adalet adına yaptığını iddia ettiğinde, eğer sırtımızı hukukun ve prosedürlerin üstünlüğüne yaslayamayacaksak, tam olarak neye yaslamalıyız? Kendi ülkemizden bir örnek verecek olursak, gecekonduların kaçak bir şekilde yapılmasına adalet adına göz yuman bir yönetim anlayışına hukukun üstünlüğü üzerinden karşı çıkamayacaksak, o zaman tam olarak hangi normatif çerçeve üzerinden karşı çıkmalıyız? Honig'in bu sorulara verebileceği çok geçerli bir cevabın olmadığını düşünüyorum.

Tam da bundan dolayı agonistik teoriye getirilen en geçerli eleştiri onun normatif bir tabanının olmamasıdır. Kuralların esnetilmesi ya da yeninin olumlanması (*affirmation*) dışında başka pozitif bir prensibe ya da norma dayanmadığı için agonistik teoriye tam olarak bir teori demek zordur. Normatif yargılardan mümkün olduğunca uzak durmaya çalışan bu teorinin yaratabildiği belki de tek normatif çözümleme değişimin değişmez olduğu gerçeğini kabul etmesidir. Değişimin önüne geçmeye ve onu sabit bir yere oturtmaya çalıştığımız zaman, ontolojik bir yanılgının içine girdiğimizi söyler bize. Fakat bu yeni tanımlamanın çok da ikna edici olmadığını belirtmekte fayda var. Bu bağlamda Michel Foucault kendi normatifliğini şöyle savunmuştur: 'İnsanın varoluş amaçlarından birinin, ki bu özgürlüğün kaynağıdır, hiçbir şeyi kesin, dokunulmaz, net veya devinimsiz olarak kabul etmemeye inandığım ölçüde ahlakçı birisiyimdir' (Foucault, 1988, 1). Bu yetersiz savunma diğer agonistik düşünürler için de geçerlidir.

DEMOKRATİK OLANAKLAR: TEKNOLOJİ, KÜRESELLEŞME VE EŞİTLİK TALEBİ

Şu ana kadar çizdiğimiz genel teorik çerçevenin ışığında son iki bölümü günümüz demokrasilerin önünde duran yeni olanaklara ve sorunlara ayıra-

cağım. Burada değinilmesi gereken ilk nokta iletişim teknolojilerinin bilgi alışverişinin önünü açtığı gerçeğidir (Green, 2010). Bu teknolojiler, beraberinde ciddi bir bilgi kirliliğini getirse de, insanların bilgiye erişimini ve ifade özgürlüğünü arttırdığı için demokrasiye yaptıkları katkı çok önemlidir (Forestal, 2017). Bu teknolojiler ileri vadede daha farklı şekillerde demokrasilerin gelişimine yardımcı olabilirler. Mesela, mecliste bir yasa geçmeden önce halkın nabzı bu teknolojiler üzerinden anlık ölçülebilir ve temsilciler de kararlarını böyle bir geri bildirimler üzerinden verebilirler. Bugün kulağa çok ütopik gelen bu tür olanaklar uzun vadede sıradan bir pratik halini alabilir.

Bir başka demokratik gelişme de yakın tarihte kozmopolitanizm ya da dünya vatandaşlığı düşüncesinin daha fazla önem kazanmış olmasıdır (Bohman, 2004; Tan, 2004; Beck, 2006). Küresel ısınma, siber terör ya da bulaşıcı hastalıklar gibi sorunların artık ulus devletlerin kendi normları üzerinden çözülemeyeceği apaçık ortadadır. Bundan dolayı demokratik çözümlerin çok daha küresel bir yerden ele alınması gerekmektedir (Nussbaum, 1996). Yakın zamanda tartışılan küresel vatandaşlık meclisleri gibi fikirler bugün kulağa idealist gelse de, Dünya Sağlık Örgütü gibi uluslararası kurumların güçlerini yitirdikleri bu dönemde, demokratik aidiyetin çok daha küresel bir yerden düşünülmesi gerektiği gerçeğini kabullenmemizin zamanı çoktan gelmiştir (Benhabib, 2006).

Son olarak dünyadaki gelir dağılımının ve onun yarattığı eşitsizliğin demokratik söylemde yarattığı etkiye değinmek gerek. 1980lerin sonunda Sovyet Rusya'nın dağılması ve komünizmin liberalizm karşısında ideolojik gücünü yitirmesiyle birlikte, sınıf odaklı politikaların da bittiği düşünülmüştü. Fakat bu aslında bir yanılgıdan ibaretti çünkü Ronald Reagan ve Margaret Thatcher ile hayata geçirilen neoliberal politikalar sınıf sorununu ortadan kaldırmak bir yere dursun, zaman içerisinde varsıllar ile yoksullar arasındaki uçurumu iyice arttırdı. Bu ekonomik eşitsizliğe getirilecek çözüm politik kararlardan geçtiği için, ekonomik adalet konusu demokratik platformlara taşınmış ve demokratik eşitliğin önemine vurgu yapılarak tartışılmaya başlanmıştır (Wilson, 2019). Bu eşitsizliklerin hangi demokratik yöntemlerle çözüleceği sorusu bilinmezliğini korusa da, sınıf bazlı politikaların yıllar sonra tekrar hayat bulması ve bu sorunların demokratik eşitlik ilkesi üzerinden tartışılıyor olması demokratik toplumlar için ciddi bir kazanımdır.

DEMOKRATİK SORUNLAR: POPÜLİZM, *OLGUSALLIĞIN* TÜKENİŞİ (POST-TRUTH) VE TEKNOKRASİ

Yukarıda bahsettiğim demokratik olanaklar birçok demokratik sorunu da beraberinde getirmiştir. Bunların başında demokrasiyi ayrıştırıcı bir politik söylem üzerinden kuran popülizm gelir (Canovan, 1999). Halkın tek ve asli (*authentic*) temsilcisi olduğunu savunan popülist liderler, iddia ettikleri bu gerçekliğin karşısına tehdit olarak algıladıkları ya da kurguladıkları bir azınlığı koyarlar. Bu azınlık daha çok elitlerle özdeşleştirilse de bazı halk kesimlerini de kapsayabilir. Popülist söylemler tek bir ideolojik damardan beslenmezler. Marksizm ya da faşizm gibi farklı ideolojik damardan beslenebilen popülist oluşumların ortak noktası demokrasinin çoğulcu yapısını fes etme talepleridir (Finchelstein, 2017). Popülizm, politikayı halkın dilinden ve halk gibi yapar. İçtenliği, basitliği ve duygusallığı vurgular. Böylece halk ve lider arasındaki engelleri kaldırdığını iddia eder. Ciddi uzmanlık gereken ekonomik, sosyal ve politik konular Donald J. Trump gibi popülist liderlerin dilinde kaçak göçmenlerin ahlak sorununa indirgenebilir. Politik dil basitleştikçe politik konumlandırmalar da iyi ve kötü arasındaki basit ayrımlara gider. Demokrasilerde artık nüanslara, farklılıklara ve derinliğe yer kalmaz. Kararlar hızlı bir şekilde alınır, duygular ve semboller ön plana çıkarılır ve politika karizmatik liderler üzerinden tanımlanır. Popülizm demokrasinin içini demokrasi adına boşaltır. Aynı zamanda demokratik kurumları ve prosedürleri de kendine bir tehdit olarak gördüğünden, en temel anayasal hakları bile ihlal etmekten çekinmez.

Eşitsizliklerin gittikçe arttığı günümüz dünyasında popülist söylemlerin de buna paralel olarak artması hiç şaşırtıcı değildir. Fakat popülizmin bu sorunlara kalıcı çözümler getiremeyeceği çok açık çünkü popülizm sorunların temellerine eğilmektense politikayı sembolik alanlara çeker. Böylece var olan sorunları çözmek yerine daha da derinleştirir. Bu anlamda Amerika'da Donald Trump'ın ve Brazilya'da Jair Bolsonaro'nun COVID-19 ile mücadeledeki başarısızlıkları popülist politikalar için bir turnusol testi olmuştur. Kendilerini halkın asli temsilcisi olarak gören bu liderler, konuyu basitleştirerek ve görmezlikten gelerek halk sağlığını tehlikeye atmıştır. Demokratik kurum ve prosedürlerin içini çürüten bu popülist dalganın verdiği zararı düzeltmek uzun zaman alacaktır. Bu popülist dalganın etkisini azaltmak adına atılan adımlardan bir tanesi aşırı parti kapatma politikalarıdır

(Malkopoulou and Kirshner, 2019; Rummens, 2010). Nazi Almanya'sı sonrasına dek uzanan bu pratiğin teorik temeli aşırı sağ hareketlerin

radikalleşmeden önünü kesmek ve böylece demokrasinin çoğulcu yapısını korumaktır (Lowenstein, 1937). Daha sol bir yerden kurgulanan popülist oluşumlar kendilerini aşırı sağdan farklı bir yere konumlandırırlar ve daha kapsayıcı ve demokratik olduklarını iddia ederler (Laclau, 2005). Her ne kadar bu bir yere kadar geçerli bir iddia olsa da, bu sol popülist oluşumları popülizmin baskıcı yapısından tamamen arındırmak doğru olmaz. Venezuela'da Hugo Chavez örneğinde olduğu gibi, sol popülizm de sağ popülizm de olduğu gibi politik dili gereğinden fazla basitleştirdiğinde, kendini çoğunluk ve azınlık ikilemi üzerinden kurgular ve gerektiğinde en temel anayasal hakların çiğnenmesini de meşru kılar.

Popülist dalga ile ilintili olarak öne çıkarılması gereken bir diğer demokratik sorun da post-olgusallık (*post-truth*) ya da olgusallığın tükenişidir (Mcintyre, 2018; Kalpokas, 2019). Bazen Türkçe'ye hakikat sonrası olarak da çevrilen bu kavramdaki 'truth' kelimesi aslında hakikate değil olguya (*fact*) gönderme yapar. Bunu Hannah Arendt'in rasyonel (*rational)* ve olgusal (*factual*) hakikatler arasında yaptığı ayrım üzerinden tartışmak isabetli olur (Arendt, 2006, 237). Demokrasiler rasyonel hakikatler üzerinden kurgulanamaz çünkü kimsenin hakikat adına son sözü söyleme hakkı yoktur. Birinin rasyonel hakikat olarak kabul ettiği önerme başkası tarafından kişisel bir görüşten öteye gitmeyebilir. Her hakikat iddiası sorguya açıktır. Olgular ise politikanın temelini oluşturur. Olguları yorumlayışımız ve onları anlamlandırmamız farklılık gösterebilir. Fakat olguların gerçek olup olmadığı üzerine sorgulamaya gittiğimizde, artık üzerine konuşabileceğimiz ortak bir dünyanın ihtimali de kalmamış demektir. İnsanlar olgusal hakikatlerde hem fikir olamadıklarında, politikayı da artık daha kurgusal ve hayali bir dünya etrafında yapmaya başlarlar ve bu da ciddi bir eksen kaymasına neden olur. Özellikle komplo teorilerinin ön plana çıktığı günümüzde, böyle bir gerçeklik kaybının demokratik götürüleri çok ciddi olacaktır çünkü demokrasi ortak bir dünya olmadan kendini var edemez. Olgusallığın tükenişi demokrasinin de tükenişi demektir.

Son olarak dile getirilmesi gereken sorun teknokrasidir. Minimalist demokrasinin radikalleşmiş hali olarak da düşünebileceğimiz bu yönetim biçimi, politik kararları alanında uzmanlaşmış, konu hakkında deneyim sahibi olan insanlara bırakmak ister (Gunnell, 1982). Arkasına bilimi ve rasyonalizmi alan teknokrasi, demokrasinin güvenilmez bir yönetim biçimi olduğunu ve seçimle başa gelen temsilcilerin politikadaki rolünün mümkün olduğunca asgariye indirilmesi gerektiğini savunur (Meynaud, 1969). De-

mokrasinin tamamen fesine kadar gidebilecek bu türden seçkinci önermelerle dolu olan ve yasama organının gücünü neredeyse tamamen yürütme organına devretmek isteyen bu yönetim biçiminde, yönetenlerin halka hesap verme zorunluluğu da ortadan kalkmış olur. Teknokrasiyi savunan düşünürlerin gözden kaçırdığı en temel nokta, bir kimsenin bir konuda uzman olmasının onun mutlaka kamu yararına hareket edeceği anlamına gelmeyeceğidir. Tam tersine o kişi kendi uzmanlığını politik bir araç olarak görüp bu ayrıcalığı kendi çıkarları adına kötüye kullanabilir (Peters, 2014). Teknokrasi ile ilgili değinilmesi gereken diğer bir mesele ise politikayı sadece rasyonel hakikatler üzerinden okuma çabasıdır. Yukarıda Arendt üzerinden belirttiğim gibi, politika rasyonel akla indirgenemez çünkü politik konular fikirler ve değerler ile ilintilidir. Kürtaj üzerine yapılan politik tartışmalarda konuya sadece bilimsel bir mercekten bakmak yetersiz olacaktır. 'İnsan hayatı tam olarak ne zaman başlar' sorusuna verilecek yanıt, insanların hayat kavramından ne anladığından bağımsız olarak ele alınamaz. Politik kararları sadece rasyonel akla indirgediğimizde, ahlak ve değerler dünyasının çoğulcu yapısını görmezlikten gelmiş oluruz.

Teknokrasiye karşı olmak, uzmanların politikadaki rolünü önemsememek anlamına gelmez. Kamu sağlığı gibi uzmanlık gerektiren konularda bilim insanlarının uzmanlığından faydalanmak gayet doğaldır ve bazı koşullarda yasal zorunluluk bile olabilir. Burada önemli olan seçilmemiş insanların demokratik kararlarda doğrudan gücü ellerinde bulundurmasının önüne geçmektir. Sonuç olarak, günümüz demokrasileri ilginç bir dönüm noktasındadırlar. Bir yanda önlerinde demokrasiye hayat veren yeni teknolojik gelişmeler, küreselleşen bir dünya ve demokratik eşitlik talepleri vardır. Bu olanaklar halkın kararlara daha doğrudan dahil olabileceği, demokrasinin ulus devletlerin sınırlarına hapsolmadığı ve servet dağılımının çok daha adil bir şekilde yöneltildiği bir geleceğin ihtimalini doğurur. Fakat demokrasiler aynı zamanda popülizm ve teknokrasi gibi ciddi sorunlarla boğuşmakta ve bunların üstesinden gelmekte de çok zorlanmaktadır.

Bu teorik tartışmaları, bir örnekle sonlandırmak istiyorum. 1990lı yıllarda çokuluslu şirketler dediğimizde aklımıza CocaCola, Shell ve McDonalds gibi birkaç büyük şirket gelirdi. Ben henüz bir lise öğrencisiyken Taksim Meydanı'nı İstiklal Caddesi'ne bağlayan noktada duran farklı sivil toplum örgütleri, bu şirketlerin insanlara ve doğaya yaptıkları tahribatı gösteren broşürleri bizimle paylaşırlardı. CocaCola şekerli içecekleriyle bizi

zehirliyor, McDonalds bol yağlı hamburgerleri ve patates kızartmalarıyla sağlığımızı tehlikeye sokuyor ve Shell gibi petrol şirketleri de alternatif enerji kaynaklarının önünü keserek doğaya zarar veriyordu. Kısacası, çokuluslu-luk ile kötülük arasında organik bir bağ vardı. Bugünün demokrasilerinde bu ayrımlar, artık bu kadar belirgin değil. Facebook, Google, Apple ve Amazon çokuluslu şirketler midir? Facebook'un bir çokuluslu şirket olmadığını savunmak güç ama herhangi bir fiziksel varlığı olmadığı için de bir ulusun tam olarak neresinde var olduğunu söylemek de bir o kadar zor. Başından beri sadece internet üzerinden var olan bir şirketin ulusunun olup olmadığı sorusu da bir o kadar kafa karıştırıcı. Aynı zamanda halkın çokuluslu şirketlere bakışında da ciddi bir değişim var. İnsanları bir araya getirmekten başka bir iddiası olmayan Facebook gibi bir şirket hakkında negatif bir demokratik iradenin oluşturulması çok da kolay değil. Facebook'a karşı geliştirilen kampanyaların yine Facebook üzerinden yürütülmesi bunun en iyi örneğiydi. 1990ların aksine bugün artık bu büyük şirketlerin toplumun yararına mı yoksa zararına mı hareket ettiğini belirlemek hiç de kolay değil. Günümüz demokrasilerinde belki de ilk kabul etmemiz gereken nokta, bu tür sorulara artık kolay bir çözümün ya da cevabın olmadığı gerçeğidir.

Buradaki en önemli kırılma teknolojik gelişmelerin öngörülemez hızından kaynaklandı. Shell gibi statükocu çokuluslu petrol şirketlerinin karşısına Tesla gibi çevreci bir geleceği savunan alternatif bir şirket çıktı. Burada o kadar önemli teknolojik kırılmalar (*disruption*) oldu ki, bugün Tesla şirketinin tam olarak nasıl tanımlanması gerektiği hakkında bile henüz bir mutabakat yoktur. Tesla bir araba firmasıdır? Yoksa bir enerji firması mıdır? Yoksa bir teknoloji firması mıdır? 1990larda bu türden karışık ama bir o kadar da ilginç sorularla boğuşmak zorunda değildik. İyi ile kötü arasındaki ayrım çok daha belirgindi. Shell bir petro-kimya şirketi, CocaCola bir içecek şirketi, Parliament bir sigara şirketi ve McDonalds da bir hazır yemek (*fast food*) şirketiydi. Bu şirketler üzerinde demokratik iradenin tayini de çok daha kolaydı.

İlkin, böyle bir belirsizliğin demokrasileri çıkmaza götüreceğini ve insanlarda fazla kafa karışıklığı yaratabileceğini düşünebiliriz. Fakat kendini belirsizlik üzerinden üretebilen bir rejim olan demokrasinin tam da böyle devinimli bir dünyada kendini baştan yaratabileceğini unutmamamız gerekir. İyinin ve kötünün çoktan belli olduğu bir yerde demokrasiye zaten ihtiyaç yoktur. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Mesela, yapay zeka ilk bakışta

bizi ürküten bir fenomen olabilir. Tam olarak nasıl çalıştığını bilmediğimiz için, insanlığa yapacağı katkılardan ve hasarlardan da emin olamayız. Aynı durum CRISPR teknolojisi için de geçerlidir. Bize insan genomunu baştan yaratma imkânını sağlayan bu teknolojinin hangi amaçlar için kullanılacağını henüz bilmiyoruz. Irkçılığı tetikleyebileceğini öngörebiliriz. Ama aynı zamanda orak hücre anemisi (*sickle cell anemia*) gibi çok ciddi bir hastalığı da belki de beş yıl içerisinde ortadan kaldırabileceği gerçeğini de yadsıyamayız. İnsanlık tarihini bu kadar kökten etkileyen bu gelişmeleri bir yana itmek yerine, demokrasiler, bu konularla mümkün olduğunca yakından ilgilenmeli ve yarattıkları belirsizlikleri demokratik hayat için bir şans olarak görmelidir. Uzmanlar bu konuları insanlara mümkün olduğunca anlaşılabilir bir dille anlatmalı ve bilgi kirliliğini engellemelidir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu konular hakkında alınacak demokratik kararların hiçbir zaman kolay olmayacağı ve kendi içinde her zaman bir bilinmezlik taşıyacağıdır. Bu da demokrasinin doğasına uygun bir gerçekliktir.

Kaynakça

Arendt, H. (2016). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books.

Aristotle (2014). *Politika*. Çev. Mete Tunçay. Remzi Kitabevi, 2014.

Ball, T. (2011). "Manipulation: As Old as Democracy Itself (and Sometimes Dangerous)". *Manipulating Democracy: Democratic Theory, Political Psychology, and Mass Media* içinde, (Ed.) Wayne Le Cheminant ve John M. Parrish, 42-46. Routledge.

Barber, B. (1995). *Güçlü Demokrasi*. Çev. Mehmet Beşikçi. Ayrıntı Yayınları.

Barry, B. (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard University Press.

Bartels, L. (2003). "Democracy with Attitudes". *Electoral democracy* içinde, (Ed.) M.B. McKuen ve G. Rabinowitz, 48–82. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Polity Press, 2006.

Beitz, C. (1989). *Political Equality: An Essay on Democratic Theory*. Princeton University Press.

Benhabib, S. (1999). *Modernizim, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. Çev. Mehmet Küçük. Ayrıntı Yayınları.

Benhabib, S. (2006). *Another cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. Oxford University Press.

Berlin, I. (2002). "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty* içinde, (Ed.) I. Berlin. Oxford University Press, 2002.

Bohman, J. (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. MIT Press.

Bohman, J. (204). *Democracy Across Borders: From Dêmos to Dêmoi*. MIT Press.

Canovan, M. (1999). "'Trust the People!' Populism and the Two Faces of Democracy." *Political Studies*. 47, 2–16.
Cohen, J. (1989). "Deliberation and Democratic Legitimacy." *The Good Polity* içinde, edited by Alan Hamlin and Philip Pettit, s. 17-34. Basil Blackwell.
Connolly, W. E. (2002). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. University of Minnesota Press.
Cudd, A. E. (2006). *Analyzing Oppression*. Oxford University Press, 2006.
Dahl, R. A. (1959). *A Preface to Democratic Theory*. University of Chicago Press.
Derrida, Jacques (2000). *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Çev. Rachel Bowlby. Stanford University Press.
Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Çev. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford University Press.
Disch, L. (2003). "Impartiality, Storytelling, and the Seductions of Narrative: An Essay at an Impasse." *Alternatives* 28, no: 2, 253-266.
Disch, L. (2011). "Towards a Mobilization Conception of Democratic Representation." *American Political Science Review*, 15(1), 100–114.
Elshtain, J. B. (1995). *Democracy on Trial*. Basic Books.
Elster, J. (2009). *Alexis de Tocqueville. The First Social Scientist*. Cambridge University Press.
Elstub, S. ve McLaverty, P. (Ed.) (2014). *Deliberative Democracy: Issues and Cases*. Edinburgh University Press.
Finchelstein, F. (2019). *Faşizmden Populizme*. Çev. Ali Karatay. İletişim Yayınları.
Flickschuh, K. (2007). *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives*. Polity.
Forestal, J. (2017). "The Architecture of Political Spaces: Trolls, Digital Media, and Deweyan Democracy." *American Political Science Review* 111(1), 149–161.
Foucault, M. (1982). 'The Subject and Power." *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795.
Foucault, M. (1988). "Power, Moral Values and the Intellectual." *History of the Present*, 4(1–2), 11–13.
Frank, J. (2005). *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. University of Chicago Press.
Fraser, N. (1985). 'What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender.' *New German Critique*, 35, 97–131.
Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical Reflections on the 'Post-Socialist' Condition*. Routledge.
Green, J. E. (2010) *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford University Press.
Gunnell, J. G. (1982). "The Technocratic Image and the Theory of Technocracy." *Technology and Culture* 23, no: 3, 392-416.
Gutmann, A., ve Thompson, D. (1996). *Democracy and Disagreement*. Harvard University Press.
Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
Hardin, R. (2003). *Indeterminacy and Society*. Princeton University Press.
Held, D. (1996). *Models of Democracy*. Stanford University Press.
Hill, L. (2015). "Republican Democracy and Compulsory Voting." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(6), 652–660.
Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.

Honig, B. (2001). *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press.
Honig, B. (2009). *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton University Press.
Kalpokas, I. (2019). *A Political Theory of Post-Truth*. Palgrave.
Karatani, K. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çev. Ahmet Nüvit Bingöl. Metis Yayınları.
Kraut, R. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford University Press.
Laclau, E. (2018). *Popülist Akıl Üzerine*. Çev. Nur Betül Çelik. Epos Yayınları.
Guinier, L. (1991). "No Two Seats: The Elusive Quest for Political Equality." *Virginia Law Review,* 77(8), 1413-1514.
Lowenstein, K. (1937). "*Militant Democracy and Fundamental Rights*." *American Political Science Review*. 417, no: 3, 417-432.
Knight, J. ve Jameson J. (1994). "Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy," *Political Theory*. 22(2), 277-296.
Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford University Press.
Laclau, E. ve Mouffe, C. (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik bir Politikaya Doğru*. İletişim Yayınları.
Mackie, G. (2003). *Democracy Defended*. Cambridge University Press.
Malkopoulou, A., ve Kirshner, A. S. (Ed.) (2019). *Militant Democracy and Its Critics: Populism, Parties, Extremism*. Edinburgh University Press.
Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton University Press, 2003.
McCarthy, T. (1991). *Ideals and Illusions*. MIT Press.
Mcintyre, L. (2018). *Hakikat Sonrası*. Çev. Mehmet Fahrettin Biçici. Tellekt.
Meynaud, J. (1969). *Technocracy*. Çev. P. Barbes. Free Press.
Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford University Press.
Mouffe, C. (2010). *Siyasetin Dönüşü*. Çev. Ali Çolak. Epos Yayınları.
Mouffe, C. (2015). *Demokratik Paradoks*. Çeviri Ahmet Cevdet Aşkın. Epos Yayınları.
Nussbaum, M. C. (1996). "Patriotism and cosmopolitanism. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* içinde, edited by M. Nussbaum and J. Cohen, 2–17. Beacon Press.
Page, B. I., ve Shapiro, R. Y. (1992). *The Rational Public: Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences*. University of Chicago Press.
Pasquino, P. (2011). *Democracy and the Limits of Self-Government*. Cambridge University Press.
Peters, B. G. (2014). *The Politics of Bureaucracy*. Routledge.
Pettit, P. (2014). *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. W.W. Norton ve Co..
Pitkin, H. (2014). *Temsil Kavramı*. Çeviri Seda Erkoç. Sakarya Üniversitesi Yayınları.
Plotke, D. (1997). "Representation is Democracy." *Constellations,* 4(1), 19–34.
Riker, W. (1988). *Liberalism Against Populism*. Waveland Press.
Rummens, S. (2010). "Defending Democracy: The Eoncentric Containment of Political Extremism." *Political Studies* 58(4), 649–665.
Schattschneider, E. E. (1975). *The Semisovereign People: A Realist's View of Democracy in America*. Dryden Press.
Schumpeter, J. (1981). *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*. Varlık Yayınevi.
Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton University Press.
Tan, K.-C. (2004). *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge University Press.

Tocqueville, A. D. (2016). *Amerika'da Demokrasi.* Çeviren Seçkin Sertdemir Özdemir. İletişim Yayınları.

Truman, D. B. (1951). *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion.* Alfred A. Knopf.

Urbinati, N. (2014). *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People.* Harvard University Press.

Urbinati, N. (2002). *Mill on Democracy. University of Chicago Press.*

Urbinati, N. (2006). *Representative Democracy: Principles and Genealogy.* University of Chicago Press.

Walzer, M. (1994). "Multiculturalism and Individualism." *Dissent*, 41(2), 185–91.

Warren, M. E. ve Pearse, H. (2008). *Designing Deliberative Democracy. The British Columbia Citizens' Assembly.* Cambridge University Press.

Wenman, M. (2013). *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation.* Oxford University Press.

Wilson, J. L. (2019). *Democratic Equality.* Oxford: Princeton University Press.

Williams, M. S. (1998). *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation.* Princeton University Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and Politics of Difference.* Princeton University Press.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy.* Oxford University Press.

8

Adalet

Muhammed A. Ağcan – Uğur Altuntaş

GİRİŞ

Adalet, çağdaş dönem siyaset teorisinin araştırma gündeminde merkezi bir yerde durur. En azından siyaset felsefesinin yirminci yüzyıldaki serencamında önemli köşetaşlarından biri kabul edilen John Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* (1971) başlıklı eserinden bugüne, adalet kavramı, siyasal düşüncenin muhtelif perspektif, söylem ve tartışmasında vazgeçilmez bir konum edinmiştir. Öyle ki liberal, komüniteryan, cumhuriyetçi, eleştirel, feminist, postyapısalcı siyasal yönelim ve teorilerin kavramsal dağarcığında, sorun-tema gündeminde ve pratik-somut önerilerinde bir şekilde karşımıza çıkar. Dahası çağdaş siyaset teorisinin özgürlük, iktidar, demokrasi, kimlik, toplumsal cinsiyet gibi belli başlı kavram ve konuları, şöyle veya böyle adaletle bağlantı olarak düşünülüp anlaşılmaktadır (örn. Pettit, 2014; Shapiro, 1999; Honneth, 2014). Hatta özgürlük ve eşitlik gibi siyasal yaşamın temel değerlerinden bir değer olmanın ötesinde; adaletin, bu ahlaki-söylemsel değerlerin "ne anlamda, hangi biçim ve ölçüde meşru olduğunu belirleyen" düzenleyici bir ilke olarak işlediği de söylenebilir (Forst, 2012, 8). Günümüzde siyaset çalışmalarında siyasal yapı, faillik, ilişki, kural, norm, süreç ve uygulamaların felsefi-normatif soruşturması farklı kabul, değer, söylem ve yöntemler takip edilerek de olsa çoğu zaman adalet kavramına atıfla gerçekleştirilmektedir. Ayrıca adalet, siyasal-toplumsal dünyada kamusal tartış-

maların ve kamu politikasının kendisine sıklıkla başvurduğu bir kavramdır. Özellikle bireysel ve kolektif öznelerin farklı coğrafya ve bağlamlarda hak ve eşitlik talepleri ve iddiaları ile çatışma ve dışlanma deneyimleri, bir adalet tasavvuru içinde anlam kazanıp ifade edilmektedir.

Adaletin bir ahlaki-etik değer olarak toplumsal ve siyasal yaşam için anlamı nedir? Adaletin normatif ve eleştirel gücü, nereden kaynaklanır, hangi temel ilke ve düşünceyle bağlantılı olarak gerekçelendirilir? Siyasal yapı ve kamu politikasının düzenlenmesi açısından neyi içerir, gerektirir ve ne tür sonuçlar amaçlar? Adaletin öznesi kimdir, kapsamı ve ölçeği nedir? Tüm bu sorular, nasıl bir yöntem ve felsefi-normatif anlayışla incelenmelidir? Çağdaş dönem adalet literatürü, bu ve benzeri sorular etrafında yoğun ve canlı tartışmalara tanıklık etmektedir. Adaletin temeli/gerekçelendirmesi, öznesi, konusu, kapsamı, ölçeği ve uygulamasına ilişkin ayrışan ve çekişen yaklaşım ve anlayışlar geliştirilmiştir. Adalet, ihtiyaç/gereksinim, karşılıklılık/etkileşim veya ahlak temelinde çeşitli şekillerde gerekçelendirilirken; dağıtım, tanınma, temsil/katılım gibi konularla bağlantılandırılmıştır. Öznesi olarak devlet, demokratik kamusallık, sivil toplum, birey veya kimlik teklif edilirken geçerliliği ve kapsamı için grup ve cemaat aidiyetleri, ulusal sosyo-politik topluluk veya küresel/kozmopolitan ölçekler ileri sürülmüştür. İlkesi ve ölçütlerinin tekil, çoğul, tikel, evrensel, bireysel, kolektif vb. özelliklerine atıf yapılmıştır. Tarafsızlık ve soyutluk, evrensellik-prosedürellik, sosyo-kültürel bağlam ve toplumsal değerler, anlam ve iyi, öznelik ve kimlik oluşumu, müzakere ve çekişme, yorum ve eleştiri gibi felsefi ve metodolojik öncül ve kabullerden oluşan teorik-kavramsal çerçeveler aracılığıyla tasavvur edilmiştir (Allingham, 2014; Olsaretti, 2018; Schmidtz, 2006; Walzer, 1983; Miller, 1999; Young, 1990; Pereira, 2013; Forst, 2012).

Adaletin çağdaş siyaset düşüncesindeki yerini; teorik farklılaşmalar, tema ve meseleler, metodolojik-felsefi yönelimler gibi karmaşık ve çatallanmış yapısını hakkını vererek incelemek hiç kolay değil. Böyle bir tartışmanın kapsamı ve inceliklerini, bu bölümde gösteremeyeceğimizi baştan kabul ediyoruz. Bu yüzden, çağdaş dönemde adalet teorisine ilişkin tartışmaların ana hatlarını temsil ettiğini düşündüğümüz üç başlığa ve anlayışa odaklanmayı tercih ettik.[1] Bu çerçevede adalete ilişkin teorik tartışmalarda yaygın görüş,

1 Özellikle önemli bir başlık olan ve geniş bir literatürün konu edindiği küresel/kozmopolitan adalet fikrine tartışmamızda yer veremediğimizi belirtmeliyiz. Bunda, bölümümüzün içsel kısıtları, söz konusu başlığın karmaşık yapısı ve bu kitapta ayrı bir kozmopolitanizm bölümünün bulunması gibi etkenler rol oynadı.

dağıtıcı adalet (*distributive justice*) anlayışıdır. Bu anlayış, bir sosyo-politik topluluğun üyelerinin karşılıklı etkileşim ve işbirliğinin meydana getirdiği refah, imkân ve hakların dağıtıma konu olacak şekilde adil paylaşımını amaçlar. Bu dağıtımı, birey merkezli tanımladıkları ihtiyaç, liyakat, hak ediş, fayda, yeterlilik temelinde ve genel geçer-tarafsız ilkeler yardımıyla prosedürel bir çerçeve içinde ortaya koyar (Rawls, 2005; Dworkin, 1981). Nelerin niçin dağıtılmaya değer olduğu ve hangi ölçüte göre ne kadar dağıtılacağı soruları, bu perspektife ilişkin tartışmaların merkezine yerleşir. Ne var ki bazı yazarlar, dağıtıcı adaletin kısıt, gerilim ve yetersizliklerini dile getirerek, bu sorulara cevap için ahlaki iyi, toplumsal aidiyet, kültürel-sosyal bağlam ve ilişkisel süreçlere dikkat çekmiştir (Sandel, 1984; Walzer, 1983; Miller, 1999). Bu ikinci perspektife göre adalet tasavvuru ve ilkeleri, toplumsal paylaşılan değerlere ve bir iyi fikrine, bireyin kimliğinin oluşumunda aidiyet çerçevelerinin kurucu yerine, somut sosyal ilişki ve yaşam alanına yerleşikliğine ve bu ilişki düzlemlerinin kendine özgü yapısına dayanan bağlama duyarlı ve çoğulcu olmalıdır. Birey merkezli genel dağıtım yerine aile-cemaat bağları, milli kimlik, toplumsal cinsiyet, yapabilirlik/faillik gibi özgül, somut ve tikel unsurlar adalet fikrinin tanımlayıcısı olarak ileri sürülür (Okin, 1989; Sen, 1999). Üçüncü yönelim ise dağıtımın vurgu yapılan bu sosyo-kültürel, anlam-iyi ve ilişkisel bağlamını, farklılık ve çoğulluğa duyarlı etik-demokratik bir bakışla siyasallaştırmanın gereğine dikkat çeker. (Young, 1990; 2000; Forst, 2012; Fraser, 2008). Bir başka deyişle dağıtıma konu olan unsurları mümkün kılan siyasal-kültürel ve sosyo-ekonomik süreç, aktör, yapı ve pratiklerin kendisi sorunsallaştırılmalıdır. Bu eleştirel kayrayış; iktidar-devlet sorununu, tanınma ilişkisini, demokratik katılım, müzakere ve temsili, bireysel/kolektif özneliğin etik-kültürel ve siyasal oluşumunu, çoğulluk/farklılığın demokratik yönetimini adalet kavramının merkezine yerleştirir. Adalet fikri; özneliğin etik-kültürel oluşumunun öznelerarası ve çoğulcu yapısıyla kamusal ve siyasal dünyanın olumsal, müzakereci ve çekişmeli anlayışını birlikte içerir. Böylece demokrasi, özerklik/otonomi, meşruiyet, kimlik/farklılık, çoğulluk gibi çağdaş siyasal muhayyilenin temel kavramlarıyla ilişkili eleştirel-normatif bir fikre dönüşür.

Aşağıda öncelikle çağdaş siyaset düşüncesinde baskın bir anlayış olarak teşekkül eden dağıtıcı adalet fikrine bakılacaktır. İkinci olarak adaletin dağıtımcı kavramsallaştırmasının kısıt ve gerilimlerini topluluk, cinsiyet ve yapabilirlik perspektifini tartışmaya dahil ederek aşmaya çalışan literatürü ele alacağız. Üçüncü başlık altında adaletin etik-siyasal tasavvurunun gerekliliği ve önemini geniş bir teorik ve felsefi çerçeve içinde gerekçelendiren eleştirel-demokratik yaklaşım incelenecektir. Son kısımda ise çağdaş siyaset teorisinde adalet tartışmalarının genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

DAĞITICI ADALET

Klasik dönemde Aristoteles'in yazılarından günümüze, adalet kavramına ilişkin tartışmalarda dağıtım fikri merkezi bir yerde durur. Öyle ki adalet, sıklıkla dağıtım kavramıyla özdeş bir şekilde anlaşılmaktadır (Roemer, 1998a; Ryan, 1993; Fleischacker, 2005). Ne var ki dağıtıcı adalet teması, bu anlamda asırları aşan yekpare bir tartışmaya işaret etmez, tarihi-kültürel farklılaşmaları içeren çoğul yorum ve açıklamalar şeklinde karşımıza çıkar. Nitekim klasik anlam ve muhtevasından sıyrılarak modern dönemde kendine özgü bir anlam kazanır ve sosyo-politik bir değer olarak muhtelif felsefi ve pratik konularla bağlantılı yoğun ve zengin tartışmaları tetikler. Dağıtım kavramının çoğul anlamı, dağıtıma konu olan kaynaklar, dağıtımın ölçütü ve şablonunun tespiti, dağıtımın taraflarının öznesi ve kapsamı vb. başlıklarda önemli sorular ve anlaşmazlıklar gündeme gelir (Fleischacker, 2005, 2-7; Olsaretti, 2018, 3-5; Lamont, 2012, xi). Kısacası, çağdaş siyaset düşüncesinde adaletin dağıtımla yakından bağlantılı olduğunu tespit etmek görece kolay; lakin bu geniş literatür içinde dağıtıcı adaletinin karmaşık yapısını netleştirip açıklığa kavuşturmak zordur.

Dağıtıcı adalet, sosyal etkileşimde bireylerin mülkiyet temelinde meydana getirdiği refah ve imkânların kolektif-kurumsal düzeyde ideal ve hakkaniyetli bir bölüşümünün nasıl olacağı sorusuna verilen bir cevap olarak özetlenebilir. Modern dönemde dağıtıcı adalet tartışmaları, özgün ve yeni birtakım boyutları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda dağıtımın en önemli dinamiği, dağıtımın kadim anlamının aksine köken, sınıf ve konumlarına bakılmaksızın her bir insan tekinin eşit ve özgür olduğu düşüncesine dayanan hak, refah ve faydanın tarafı olmasına yapılan vurgudur (Fleischacker, 2005, 1-2). Dağıtım konusu, artık belirli sınıfların ve kişilerin liyakat ve çalışmaları karşılığında kazandıkları bir ödüllendirme sisteminden ziyade,

adaletin temel konusu olarak tüm insanlara ulaşması gereken mülkiyetlerin eşit paylaşımı üzerine odaklanmıştır. Bu anlamda 20.yüzyılda dağıtıcı adalet ve sosyal adalet kavramlarının birbirlerini kapsayacak ve yerine geçecek şekilde kullanılması tesadüf değildir (Heywood, 1994, 135-36; Vincent, 2007, 112; Miller, 1999, 2). Sosyal adalet ve dağıtıcı adalet, belirli ilkeler vasıtasıyla toplumda hakkaniyetli bir dağıtımın nasıl olması gerektiğini sorunsallaştıran bir temayı paylaşırlar. Sosyal adalet, bir noktada, dağıtıcı adaletin dağıtım konusundan çok daha geniş bir toplumsal düzen fikrini kapsadığını da gösterir. Sosyal adalet yaklaşımı, böylelikle dağıtım düşüncesini kapsayıcı bir devlet fikri (Miller, 1999, 260-263) ve bu devlet fikriyle uyumlu ahlaken savunabilir dağıtıma temel olacak bir sosyal iyi (Heywood, 1994, 235) anlayışı ile tamamlar. Dağıtıcı adalet, bu anlamda, kurumsallaşmış bir siyasal otorite, iyi düzenlenmiş bir toplumsal yapı ve kolektif bir iyi fikrine sahip sosyo-kültürel aidiyete dayalı ulusal bir siyasal topluluğu varsayar. Ne var ki bu kabul ve temellerin, dağıtıcı adalet savunucuları tarafından tartışmalarda sistematik ve açık bir şekilde ortaya konulmadığı belirtilmelidir. Bölümün ilerleyen kısımlarında incelenen yaklaşımlar, kendilerine özgü bir şekilde tam da bu hususu kapsamlı bir şekilde sorunsallaştırmıştır.

20. yüzyılda adalet kavramının siyaset felsefesini tekrar canlandıran bir unsur olarak sahneye çıkması böyle bir dağıtıcı adalet gündemiyle gerçekleşmiştir. *A Theory of Justice* (1971) adlı çalışmasıyla John Rawls dağıtıcı adaletin çağdaş dönemdeki en önemli savunucuların biri olmuştur. Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) kavramsallaştırması, özgürlük ve eşitlik ilkelerini uzlaştıran bir yorum geliştirir. Özellikle içerdiği kapsamlı bir ideal sosyo-politik yapı fikri ve bu fikrin felsefi-metodolojik kabulleri, farklı disiplinleri kuşatan adalet merkezli geniş bir literatürün oluşmasına öncülük etmiştir. Dolayısıyla çağdaş siyaset teorisinde adalete dair bir değerlendirmenin başlangıç noktası olarak Rawls'ın çalışmasını belirlemek yanlış olmayacaktır. Ancak Rawls sonrası literatürü değerlendirmek için bir güzergâh tespit etmek, bu kadar kolay değildir. Çünkü Rawls sonrası adalet kavramı, dağıtım özelinde çok boyutlu tartışmalar yaratırken, aynı zamanda, dağıtımın ötesinde bazı önemli temaları da gündeme taşımıştır.

Nitekim dağıtım; eşit, hakkaniyetli, teşvik edici, liyakatli vb. pek çok farklı şekilde tanımlanmıştır. Bu farklılıklar, adil bir dağıtımın ne ve nasıl olacağına dair cevaplarla doğrudan bağlantılıdır. Adaletin felsefi ve teorik açıklamaları farklılaştıkça, kılavuz olarak işlev görecek olan dağıtım ilkeleri de değişmektedir. Bu yüzden dağıtım ilkelerini, birbirinden çok farklı biçim-

ler ve içeriklerle görmek mümkündür. Dağıtım ilkeleri, dağıtımın temel konusunun ne olduğuna (gelir, servet, fırsat, refah, fayda, hak, saygı vb.); dağıtımın öznesi olan alıcının niteliğine (bireysel kişiler, kişi grupları, referans sınıfları, vb.); ve dağıtımın nasıl ve hangi şekilde yapılacağına göre (eşitlik, özgürlük, maksimizasyon, bireysel özelliklere göre vb.) değişiklik gösterir (Lamont ve Favor, 2017). Dağıtım; adaletin temel ilkesi, öznesi, şekli-şablonu, ölçütü ve kapsamı açısından farklı yorumlamalara tabi tutulmakta; teknik, karmaşık ve geniş-kapsamlı tartışmalara yol açmaktadır. Bu anlamda tartışmaların çeşitliliğini belirleyen ve içeriğini oluşturan unsurların; dağıtıcı adaletin konusu, nesnesi, önkoşulları ve normatif önemi etrafında somutlaştığı söylenebilir. Bu dört temel dinamik etrafında dağıtıcı adalet talepleri, çoğunlukla cinsiyet, eğitim, aile, servet, refah, sağlık, göç, dil, iklim değişikliği, gelecek nesiller, çalışma, ayrımcılık vb. alanlarda kendini göstermektedir (Olsaretti, 2018, ss.389-710).

Dağıtım konusunun, çağdaş siyaset düşüncesinde şu üç kilit kavramla ilişkisi ölçüsünde farklı veçhelerden ele alındığı görülmektedir (Miller, 1991, 260-63; Vincent, 2007, 112): "herkese ihtiyacına göre" –ihtiyaç veya gereksinim (*need*)–, "herkese hak edişine göre" –liyakat veya hak ediş (*merit-desert*), "herkese hak ettiğine göre"–yetki veya hak sahipliği– (*entitlement-rights*). Bu genel eğilimler, eşitlik ve özgürlük normatif ilkeleri temelinde yorumlarıyla birlikte değerlendirildiğinde dağıtıcı adalet tartışmalarının genel çerçevesinin dört başlık altında toparlanabileceğini düşünüyoruz:[2] Eşitlikçi (*Egalitarian*), Liberteryen (*Libertarian*), Liyakat-Hak Ediş Temelli (*Desert-Based*) ve Fayda Temelli (*Utility-Based*) yaklaşımlar. Bu dört farklı çerçevenin dışında yine dağıtımı konu edinen ama dağıtımın yaygın açıklamasına eleştirel yaklaşan toplulukçu (komüniteryan), feminist ve kapasite yaklaşımı gibi yorumlar mevcuttur ki, onlara bir sonraki bölümde yer verilecektir.

Dağıtıcı adaletin eşitlikçi anlayışı, herkes için eşit maddi dağıtımı öngören "katı eşitlikçi yaklaşım", en dezavantajlı kesimin faydasını arttıran "farklılık ilkesi yaklaşımı" ve şansa gerektiği rolü veren "şans eşitliği yaklaşımı" şeklinde özetlenebilir. Katı eşitlik, dağıtıma dair en temel yaklaşım olarak dağıtıma konu olan şeyin tam anlamıyla eşit bir şekilde paylaşılması gerektiği savunusudur. Bu savunusunu insanların ahlaki açıdan eşit ol-

2 Bu tasnif, Lamont ve Favor'un yapmış olduğu ayrım kullanılarak yapılmıştır. Ancak feminist yaklaşım çıkarılıp bir sonraki bölüme eklenmiştir. Bkz. (Lamont ve Favor, 2017).

malarına referansla temellendirerek, maddi mal ve kaynakların eşit olarak bölüştürülmesinin bu ahlak ilkesinin zorunlu ve gerekli sonucu olduğunu iddia eder (Lamont ve Favor, 2017). Farklılık ilkesi ise adını Rawls'ın 1971 yılında siyaset teorisinde adalet merkezli tartışmaları tetikleyen çalışmasındaki en temel argümandan alır. Onun çalışmasını bu kadar önemli kılan pek çok neden sıralanabilirse de esasında çalışma liberal eşitlikçi kavrayışa dair farklı bir okuma ve yine faydacılık düşüncesine bir alternatif sunması açısından dikkate değerdir. Rawls'ın düşüncesi dağıtım fikri ile başlamaz; ancak vardığı noktada dağıtım tüm savunusunun sonucu olarak ortaya çıkar. Tüm yaklaşımı *Political Liberalism* çalışmasında altını çizdiği şu kritik öneme sahip soruya aranan cevapla ilişkilidir: "Eşit, özgür ve bir nesilden diğerine tüm hayat boyunca toplumun tümüyle işbirliği yapmış üyeleri olarak kabul edilen vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin adil koşullarını belirlemek için en uygun adalet anlayışı nedir?" (Rawls, 2005, 3).

Rawls, hakkaniyet olarak adalet fikrini faydacılık (*utilitarianism*) yaklaşımıyla hesaplaşarak geliştirir. Klasik faydacı etik yaklaşımın sunduğu fayda maksimizasyonu kavrayışının yerine, hakkaniyet temelli bir anlayışa imkân veren toplumsal düzen fikrini yerleştirir (Rawls, 1971, 22). "Hakkaniyet olarak adalet" yaklaşımı, böyle bir düzene ulaşacak yolun haritasını çizme ve bu yola dair bir kılavuz oluşturma amacını taşır. Bu çerçevede Rawls klasik sözleşme geleneğini yeniden yorumlayarak modern bir adalet ve düzen fikrinin temelini ideal bir başlangıç durumu (*original position*) fikrinde aramıştır (Rawls, 1971, 16-17). Rawls başlangıç durumunda bireylerin düşünümsel (Rawls, 1971, 20-21; 2001, 29-32) birtakım süreçlerle adaletin asli ve birincil konusu olan "temel yapı"ya (Rawls, 2005, 258; 1971, 84; 2001, 10) uygulanacak olan adalet ilkelerine varacakları bir akıl yürütme ve tasarım önermektedir. Hakkaniyet olarak adaletin "iyice düşünülmüş, bilgiye dayanan ve gönüllü bir siyasal anlaşmaya temel olarak vatandaşlar tarafından paylaşılabilecek bir siyasal adalet anlayışı ortaya koyma" (Rawls, 2005, 9) amacı, kamusal aklı temsil eden bir yaklaşımı ihtiva eder. Bireylerin, başlangıç durumunda kamusal bir akıl ile hareket etmeleri "örtüşen görüşbirliği" (*overlapping consensus*) kavramıyla ifade edilir (Rawls, 2005, 137-172; Martin, 2015, 588-593). Rawls, "böylesi bir ortak akla erişmek için, adalet anlayışının mümkün olduğunca, vatandaşların onayladığı karşıt ve çatışmalı felsefi ve dini doktrinlerden bağımsız olması" (Rawls, 2005, 9) gerektiğini vazeder. Böylelikle en başından ilkelerin belirleneceği pozisyonu

eşit ve adil bir düzleme oturtmayı amaçlar. Bunun için tarafların bir "bilgisizlik perdesi" (*the veil of ignorance*) ile örtülü olduklarını kabul eder ve bu yeni doğal durumda bireylerin kendi avantajlı veya dezavantajlı konumlarını bilemedikleri hayali bir "peçenin" ardından seçim yaptıklarını varsayar (Rawls, 1971, 12; 137). Rawls'a göre bu şekilde yani kendi konumlarını bilemedikleri koşullar altında, sadece kendilerinin değil herkesin en fazla faydasına olacak tarafsız ve rasyonel kararlar alınabilecektir. Sonuçta şu ilkelere varmaları mümkündür (Rawls, 1971, 302; 2005, 5-6):

> "**Birinci İlke:** Her birey, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş bütüncül sisteminden yararlanmada eşit bir hakka sahiptir.
> **İkinci İlke:** Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, her ikisi:
> (a) adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olarak en dezavantajlı/en az avantajlı olanların en büyük yararına olmalı ve
> (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan makam ve mevkilere bağlı/ilişkilendirilmiş olmalıdır."

Genel uzlaşının sonucu ortaya çıkan bu ilkeler; akılcı, tarafsız ve geniş bir uzlaşı noktasında ortak aklı temsil etmektedir. Birinci ilke, temel hak ve özgürlükleri garanti altına almaktadır. İkinci ilke, ilk kısmı olan farklılık ilkesi (*difference principle*) ile hakkaniyetli koşullara ulaşmak için bir yeniden dağıtım öngörmekte, ikinci kısım olan eşit fırsat ilkesi ise fırsat eşitliği koşullarını güvence altına almaktadır. Rawls'ın yeniden dağıtımı (*redistribution*) öngören farklılık ilkesi, en yoğun tartışmaların olduğu ve kendi tezinin de en önemli argümanı olarak dikkate değer bazı sonuçlar doğurmaktadır. Öncelikle farklılık ilkesi, toplumdaki en dezavantajlı kesimin en fazla faydasını sağlama amacıyla; servet, gelir ve dağıtıma açık diğer tüm birincil değerlerin eşitsiz paylaşımını meşru kılacak koşulları tespit etmiş olur. Rawls'ın amacı, "(...) toplumsal ve ekonomik sistemi, toplumsal kaynakların doğru şekilde kullanılması ve vatandaşların hedeflerine yönelik etkin ve adil dağılımının sağlanması için düzenlemektir" (Rawls, 2005, 368). Bu ilke vasıtasıyla herkesin sahip olmak istediği birincil değerlerin adil dağılımı sağlanacaktır. Rawls bu değerleri öncelikle iki kategori altında inceler (1971, 92; 2005, 308-309; 2001, 58; 1999a, 366). Doğal ve sosyal birincil değerler olarak adlandırdığı ikili yapı içinde ilk olarak doğal birincil değerler; sağlık, zekâ, enerji, hayal gücü, uzuvlar vb. olarak sıralanır. Bu değerler bir dağıtımın ko-

nusu değildirler. Sosyal birincil değerler ise dağıtıma açıktırlar ve "rasyonel bireyin her ne isterse istesin talep edeceği varsayılan" (1971, 92) özgürlükler, gelir ve refah, konum ve mevkiler, haklar ve öz-saygı olarak belirlenmişlerdir. Bir toplumda en az avantajlı olanlar da dağıtıma açık olan değerlere ulaşabilme beklentisinin seviyesiyle belirlenecektir (Rawls, 2001, 59-60). Bir diğer ifadeyle eşitsizlik durumu kişilerin bu birincil değerlere ulaşabilme beklentilerini düşürdükçe, avantajlı konumları da o oranda düşecektir. Bu seviyenin düşmesi ise artan eşitsizliğin düzeltilmesi için dağıtımın koşullarını değiştirecek ve yeniden dağıtımı gündeme getirecektir. Nihayetinde dezavantajlı konum "değerler beklentisi" anlamında ne kadar artarsa, dağıtımın yaratacağı fayda da o oranda arttırılacaktır.

Dağıtıcı adalet içerisinde eşitlikçi yaklaşımların bir diğeri, şans eşitliği argümanını dile getirir. Bu anlayış, büyük oranda Ronald Dworkin'in seçenek ve kaba şans ayrımına dayanmaktadır. Seçenek şansı, bireyin kontrol edebileceği veya seçebileceği bir alternatife sahip şans iken, kaba şans ise tam tersi kişinin kontrolünün dışında olan bir şans durumunu ifade etmektedir (Arneson, 2018, 41). Şans eşitliği literatürüne öncülük eden çalışmasında Ronald Dworkin, "kaynakların eşitliği yaklaşımı" (Dworkin, 1981, 2000) ile adalete dair farklı bir perspektifi dikkatlere sunar. Dworkin de tıpkı Rawls gibi liberal eşitlikçi bir argüman oluşturma arayışıyla bireylerin istek (*ambitions*) ve yetenekleri (*endowments*) arasında bir ayrıma dayanarak, "isteklere duyarlı ancak yeteneklere duyarsız" (Kymlicka, 2002, 75) bir adalet yaklaşımına ulaşmaya çalışır. Dworkin farklılık ilkesinin yeterince ileri gitmediğini düşünerek, başlangıç durumu fikrinin yeni bir yorumunu geliştirir.[3]

Dworkin'in başlangıç durumunda, tüm tarafların kaynaklara ulaşma noktasında eşit alım gücüne sahip oldukları bir açık arttırma (*the auction*) hayal edilir. Bu açık arttırma koşullarında eldeki kaynaklar, eşit alım gücüne sahip kişiler tarafından alınmaya çalışılır. Böylelikle başlangıç durumunda tarafların eşit kaynakla açık artırmaya katılması sağlanarak, mevcut kaynaklara "istekleri" doğrultusunda ulaşması garanti altına alınmak istenir. Tarafların bu aşamada gerçekleşecek paylaşımın sonuçlarından memnun olmalarını sağlayacak düşünümsel süreç ise Dworkin'in "kıskançlık testi" (*the envy test*) olarak adlandırdığı, yani kişilerin dağıtım sonucunda diğerlerinin elde ettiklerini talep etmeyecekleri veya kıskanmayacakları bir süreçle meşru zemine

3 Issız bir adaya düşen gemicilerin kaynakları paylaştırırken başvuracakları akıl yürütme olarak tasarlanmış bir başlangıç durumu anlatısıdır (Dworkin, 1981, 285).

oturtulur. Yani herkes dağıtımın sonucunda edindikleri kaynaklardan memnun olacaklardır. Kıskançlık testinin başarıya ulaştığı bir açık arttırmanın hakkaniyetli olduğu düşünülebilir (Dworkin, 1981, 285-290). Dworkin başlangıç durumunda kişiler arasındaki dezavantaj yaratacak farklılıkların nasıl dikkate alınacağı sorununu ise "sigorta yaklaşımı" (*insurance*) ile aşmaya çalışır. Bu yaklaşım başlangıçtaki açık arttırma esnasında tarafların eşit aldıkları kaynakların ne kadarını sigorta için ayıracaklarının belirleneceği karmaşık bir sürece işaret etmektedir (Dworkin, 1981, 292-304).

Şans eşitliği kavramı G. A. Cohen (1989), Thomas Nagel (1991) ve John Roemer (1993; 1998b) gibi isimlerin çalışmalarında farklı şekillerde gündeme alınmıştır (Lamont ve Favor, 2017; Scheffler, 2003). Brian Barry'nin (1988) Rawls'a dair getirdiği eleştiri, fırsat eşitliğine dair yeni bir kurgulama getirirken, Dworkin'in tartışmaya müdahalesi sonrasında Richard Arneson (2000, 2001), Fleurbaey (2001), Hurley (2001, 2003) ve Sher (2010) gibi isimlerin çalışmaları ise fırsat eşitliği, şansın dağıtımdaki rolünün etkisi ve şans kavramına dair daha bütüncül değerlendirmeler noktasında önemli katkılar yapmıştır. Elizabeth Anderson (1999) ise şans eşitliği kavramına karşı demokratik eşitlik yaklaşımını tartıştığı çalışmasında bu literatürdeki isimlere Erik Rakowski (1991) ve Philippe Van Parijs'i (1995) de eklemiştir. Ayrıca Anderson (2010a) ilişkisel eşitlikçi (*relational egalitarians*) perspektiften, şansın denklemden çıkarıldığı veya sonuçlarının telafi edilmeye çalışıldığı bu teorilerde tarafların eşit statülerine halel getirme tehlikesinin bulunduğunu belirterek tartışmayı farklı bir noktaya taşımıştır.

Liberteryen yaklaşım, *A Theory of Justice* eserinin ortaya koyduğu liberal eşitlikçi dağıtıcı adalet tasavvuruna ilk önemli eleştiridir.[4] Robert Nozick (1974) sağ liberteryen bir adalet yaklaşımın modern bir savunusunu yaptığı *Anarchy, State and Utopia* eserinde alternatif bir dağıtıcı adalet kavrayışı sunmaktadır. Nozick "bireysel hakları" merkezine koyan bir devlet anlatısı ile adil bir dağıtımın imkânlarını "yetkilenme teorisi" (*the entitlement theory*) adını verdiği bir yaklaşımla sorgulamakta ve dağıtıcı adalete dair eşitlikçi teze muhalif, yetki-hak (*entitlement*) temelli bir yöntem önermektedir. Bu öneri, onun sunmaya çalıştığı "minimal devletten daha fazlasının mazur görülemeyeceği" (Nozick, 1974, ix) savının bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır.

4 Liberalizm içi bir tartışma olarak değerlendirilebilecek "liberal adalet" tartışmasına dair kapsamlı bir değerlendirme için (Öztürk, 2013; Yükselbaba, 2016).

Nozick çalışmasının hemen başında "bireyler haklara sahiptir, hiçbir kimsenin veya grubun onlara (haklarını ihlal etmeksizin) yapamayacağı şeyler vardır" (Nozick, 1974, ix) savıyla "yetkilenme teorisinin" temel kabulünü ortaya koyar. Bu haklar, "kendine-sahip olma" (*self-ownership*) fikri ile açıklanır. Nozick, John Locke'un hakların temellendirmesinde takip ettiği akıl yürütmeyi benimser. Ona göre tıpkı Locke'un doğa haline (Nozick, 1974, 9) benzer koşullar altında bireylerin belirli koruyucu birlikler olarak başlayan koruyucu faaliyetleri, zaman içerisinde devlet hüviyetine varan bir birlik yapısına doğru evrilecektir. Bu minimal devlet formu, devlet olmanın güç kullanma tekeline ve herkese ulaşabilme kudretine erişme şartlarını sağladığı zaman günümüzdeki devlet benzeri yapı oluşur (Nozick, 1974, 113). İşte bu devlet yapısı, kuruluş ve oluşum sürecinin getirdiği dinamikler neticesinde kendi adalet tasavvurunu beraberinde getirmektedir.

Minimal devlet zaviyesinden devletin dar fonksiyonu yani "güç, hırsızlık ve dolandırıcılığa karşı tedbir, sözleşmelerin tatbikini sağlama ve bunlar gibi dar fonksiyonlarla sınırlandırılma" (Nozick, 1974, ix) dışındaki her müdahalesi yetki sınırlarının dışında kalacaktır. Buna yeniden dağıtıcı müdahaleler de dahildir. Nozick'in yetkilenme teorisi, adalet ilkelerinin *malların/mülklerin ilk (başlangıçtaki) edinimi* ve bir kişiden bir başka kişiye *transfer* edilmesiyle ilgili olduğu düşüncesiyle özetlenebilir. Bu düşünceye göre bir mülkün ilk edinimi meşru ise o mülk üzerinde sınırsız bir yetki sahipliği söz konusudur. Bu mülke dair yetkili kişi transferle başkasına rızası dahilinde aktarım yapabilir ancak devlet veya başka bir üst kurum yeniden dağıtım gibi saiklerle mülkler üzerinde tasarrufta bulunamaz (Nozick, 1974, 150-151). İşte onun Rawls ile ayrıldığı kırılma noktası burasıdır. Hakkaniyet olarak adalet yaklaşımı farklılık ilkesi gereğince dezavantajlı kesime en fazla faydayı sağlayacak bir dağıtımı onaylamakta ve bu dağıtımı gerekli görmekteydi. Ancak yetkilenme teorisi, bu müdahaleyi adaletsizliğin kendisi olarak değerlendirmekte ve kesinlikle meşru görmemektedir.

Nozick'in tezine ve bu anlamda liberteryanizme kapsamlı bir eleştiri, Marksist yazar G. A. Cohen'den gelmiştir. Cohen (1995), liberteryen "kendinin-sahibi olma" (*self-ownership*) savı ile yüzleşirken, Nozick'in ilk mülk edinimindeki akıl yürütmesinin yani adil koşulların adil sonuçlar doğuracağı savının bir yanılsama olduğunu özgürlük, eşitlik ve özel mülkiyet çerçevesinde tartışmaktadır. Yukarıdaki yaklaşıma liberteryanizmin sol kanadından da mülkiyet ediniminde eşitsizlik yaratacağı riski göz önüne alınarak daha eşitlikçi bir düzeltme gelmiştir. Bu anlamda Hillel Steiner (1994), Michael

Otsuka (2003), Van Parijs (1995) ve Peter Vallentyne (2000) gibi sol liberter yazarlar, "kendinin-sahibi olma" savı ile eşitlikçiliğin bir uyumunu arayacak ihtimaller üzerinde durmuşlardır.

Dağıtıcı adaletin üçüncü boyutu olarak liyakat temelli yaklaşımlar ise hak edişin (*desert*) normatif temeline yoğunlaşan açıklamaların genel adı olarak görülebilir. Liyakat-hak ediş temelli anlatıların merkezinde "sosyal üretim" kavramı yer almaktadır ve adil bir düzen fikri üretim esnasında ortaya konulan çaba, katkı veya masraflarla ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda liyakat temeline dair en fazla başvurulan kategoriler; katkı (*contribution*), çaba (*effort*) ve tazminat/telafi (*compensation*) olmak üzere üçlü bir yapı arz etmektedir (Lamont ve Favor, 2017). Katkı konusu David Miller (1976, 1989, 1999) ve Jonathan Riley (1989) gibi isimlerin çalışmalarında vurguladığı, bireylerin üretime ve refaha katkıları noktasında gösterdikleri faaliyetin ödüllendirilmesi düşüncesini merkeze almaktadır. Çaba ise Wojciech Sadurski (1985) ve Heather Milne (1986) göre üretim esnasında harcanan çabanın ödüllendirilmesi meselesiyle ilgilenir. Son olarak tazminat konusu da Julian Lamont'un (1994, 1997) gündemine aldığı, üretimdeki faaliyetlerin yapılan masraflara göre ödüllendirilmesi veya telafi edilmesi noktalarını içerir.[5]

Son olarak dağıtıcı adaletin fayda temelli açıklaması, adalet fikrinin merkezine bireylerin refah seviyelerini koymaktadır. Adaletin diğer tüm boyutları, bir noktada refah fikrinin uzantıları olarak değerlendirilmelidir. Çünkü refah tüm adalet taleplerinin arşimet noktası hüviyetindedir. Klasik faydacılığın modern uzantısı olarak görülebilecek fayda temelli adalet kavrayışları, refahın "fayda" noktasında anlam kazandığı düşünsel bir zemine yaslanırlar (Lamont ve Favor, 2017; Sen ve Williams, 1982). Keza faydanın haz ve mutlulukla aynileştiği bir değerler sistemi veya normatif bir zeminde adaletin imkânını aramışlardır. Bu değerler sistemi de doğal olarak kişisel farklılığı ortadan kaldıran ve temsili bireylerin faydasına odaklanan bir yaklaşımın adı olur. Zaten Rawls'ın faydacılığa alternatif bir teori arayışı da bu noktadan hareketle anlamlı hale gelir. Modern faydacılık, oyun teorisinin imkânlarından faydalanan Russell Hardin (1988), Robert Goodin (1995) ve James W. Bailey (1997) gibi isimlerle birlikte, bireysel eylemlerin sonuçlarının bireyler arası muhteviyatına vurgu yapan yeni yaklaşımlarla dağıtıcı adalet tartışmasına farklı perspektifler sunmaya devam etmiştir.

5 Ayrıca liyakat-hak ediş temelli yaklaşımlara dair bütüncül değerlendirmeler için (Sher, 1987; Olsaretti, 2003; Schmitz, 2006, 31-72).

DAĞITICI ADALETİN KISITLARI VE ÖTESİ: KAPASİTE, CİNSİYET VE TOPLULUK

Dağıtıcı adalet tartışmasının anahatlarını bir önceki bölümde çizmeye çalıştık. Bu bölümde ise asli konusu dağıtım olmayan, fakat dağıtıcı adalet tartışmalarının uzantısı olarak kabul edilen ve onun kısıtlarını ortaya koyan bazı eleştirel müdahaleler ele alınacaktır. Dağıtıcı adaletin, özellikle liberal-bireyci öncül ve kabullerinin ürünü olduğunu ileri sürdükleri sorun ve kısıtlara dikkati çeken bu literatür; toplumsal aidiyeti çerçevelerini, iyi fikrini, sosyal ilişkilere sirayet etmiş ortak değer ve anlamları, yaşam dünyasının muhtelif katmanlarına özgü çoğul-somut anlayış ve ilkeleri gündeme taşımıştır. Bu eleştiri ve katkılarla, liberal dağıtıcı kavrayış sınırlarına ulaşırken adalet fikrinin merkezindeki boyutlar; cinsiyet, aile, yapabilirlik, ahlaki iyi, kolektif aidiyet vb. aracılığıyla yeniden şekillenir. Böylece mesele neyin, ne ölçüde nasıl dağıtılacağı sorusundan nelerin dağıtılmaya değer olduğu, bu değerlerin nerede aranması gerektiği ve kendi bağlamları/ilişkiselliği içinde nasıl yorumlanabileceği sorularına kayar. Aşağıda ilk olarak adaleti maddi dağıtım ve onun yarattığı sonuçlardan ziyade yapabilirlik/kapasitelerle ilişkilendiren kapasite yaklaşımı incelenecek, devamında ise adalet teorilerini cinsiyet ve aile kurumunu yeterince ele almadıkları gerekçesiyle eleştiren feminist perspektife bakılacaktır. Son kısımda ise adaleti grup kimlikleri, cemaat vb. aidiyetler ve paylaşılan değerler ile sosyo-kültürel bağlam içinde düşünmenin gerekliliğini vurgulayan toplulukçu yaklaşıma değinilecektir.

Amartya Sen (1992, 1999, 2010) ve Martha Nussbaum'un (2000a, 2002, 2011) geliştirdiği kapasite yaklaşımı (*capability approach*) adaletin gündemini gelir, servet ve tatmin gibi kavramlardan bireylerin özünde yapabileceklerinin ne olduğu –oluş (*beings*) ve yapıp etmeleri (*doings*)– sorusuna yöneltir. Fonksiyon ve kapasitelerin adaletin ölçütü olması gerektiğini öne sürerek (Robeyns and Brighouse, 2010, 1-3.) adaleti tartışırken bireylerin yapabilirliklerine odaklanmaya çağırır. Bu eleştirel boyut, adaletin öznesini ve özneler arasındaki farklılıkların öneminin altını çizer. Tam da bu nedenle yaklaşım, bireysel refahın değerlendirilmesinden grup refahının ölçülmesine kadar uzanan geniş bir kullanım sahasında, teorik düzlemden uygulamalı ve ampirik çalışmalara değin geniş bir çerçeve olarak kullanılmaktadır (Robeyns, 2005, 94).[6]

6 Kapasite yaklaşımı, adalet teorisiyle sınırlı değildir; özgürlük, kalkınma gibi daha geniş bir araştırma gündemi vardır (Robeyns, 2018, 110). Yine de kapasite yaklaşımını bir adalet teorisi olarak formüle etme çabası hem Nussbaum hem de Sen'in sonraki çalışmalarında önemli bir yer tutar (Nussbaum, 2011; Sen, 2009).

Sen'e göre (1999, 62-63) adalet ölçütlerini belirleme sürecinde "gelir ve tatmin ilkelerini" refahın temel koşulu olarak alma eğilimi sorunludur. Rawls herkes tarafından arzulanan birincil değerler anlatısı ile bunu genişletmeye ve aşmaya çalışmıştır. Buna göre birincil değerler seti, genel olarak insanların farklılık ve çeşitliliklerini açıklamaya yarayacak bir şemadır. Ne var ki Sen (1992, 80; 1999, 72) birincil değerler setinin karşımıza, bireylerin kişisel fayda analizlerinin bir ürünü olarak çıktığını ve bu yüzden, yetersiz ve işlevsiz kaldığını düşünür. Bu işlevsizliği aşma noktasında yeni bir kavrayış olarak, kaynakların ne kadarına ne oranda sahip olunduğunun ötesinde, bu kaynakların nasıl kullanıldığı ve bu kaynakları kullanmada bireysel kapasitelerin rolünün ne olduğunu gündeme taşır. Aristotelesçi "işlev" (*function*) kavramını tekrar canlandıran Sen (1999, 75) bu kavramı yaklaşımın merkezine yerleştirir. Böylece kişinin kapasitesi, bize onun muvaffak olması beklenen veya mümkün olan işlev alternatiflerini gösterecektir. Kapasite yaklaşımı bunun yanında kapasitelerin özgürlük bağlamında sınırlarını da çizerek kapasitelerin doğasına dair geniş bir bakış açısı sunmaya çalışır. Bu düşünce kapasite yaklaşımının bir tür özgürlük yani Sen'in ifadesiyle; "alternatif işlev kombinasyonlarını gerçekleştiren asli özgürlük" (1999, 75) olarak sunulmasını sağlamaktadır.

Yaklaşımı "yerleşik sosyal adaletsizlik ve eşitsizliklerle ilgili" olarak gören Nussbaum ise insan haysiyeti, eşik, siyasal liberalizm ve merkezi kapasiteler olmak üzere dört kritik kavram temelinde bir adalet teorisi önermektedir (2011, 19). Böylece Sen'in versiyonunda ortaya konulan yaklaşımın adalete ilişkin kesin kararlar vermeyi engelleyen ve nihayetinde sadece bir refah karşılaştırma ölçütü olarak anlaşılmasını sağlayan yönünü geliştirir. Nussbaum'un bu anlamda en özgün katkısı ve düzeltmesi, toplumdaki tüm bireylerin ulaşabileceği kapasiteleri içeren bir indeks/ölçüt belirlemeye çalışmasıdır. Bu on temel kapasite şöyledir: "Yaşam, beden sağlığı, bedensel bütünlük, duyular ve hayal gücü, duygular, pratik akıl, mensubiyet, öteki türler, oyun, kişinin çevre üzerine hâkimiyeti" (2000a, 78-80; 2011, 33-34). Bu indeks ile toplumda kimlerin bu temel kapasitelere sahip olup olmadığının tespiti hedeflenmektedir. Böylece Nussbaum birincil değerler anlatısını kapasiteler bağlamında test etmemizi sağlayacak ideal bir durumun nasıl olacağını göstermeye çalışır.

Elizabeth Anderson ise demokratik eşitlik yaklaşımı ile kapasitelere ilişkin Sen ve Nussbaum'a göre daha orta bir yol çizmeye çalışmaktadır (Alexander, 2008, 70). Anderson (1999; 317-318) yetenek listesini üç temel

alana sığdırır: insan olarak, ortaklaşa bir üretim sisteminin katılımcısı olarak ve demokratik bir devletin vatandaşı olarak işlevde bulunabilme kapasiteleri. Ancak hangi kapasitelerin adaletin konusu olması gerektiği üzerine tartışma bunlarla sınır kalmaz. Adalet konusu değerlendirilirken tüm işlevlerin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan Vallentyne (2005), kapasite yaklaşımına karşı Rawls'ın sosyal birincil değerler yaklaşımını savunan Pogge (2002; 2010), nesnel bir kapasite indeksi imkânını sorgulayan Arneson (2010), Pogge'nin eleştirilerine ve kaynak temelli tüm dağıtıcı adalet yaklaşımlarına karşı kapasite yaklaşımını savunan Anderson (2010b) gibi önemli isimler bu tartışmaya farklı cephelerden müdahil olarak katkıda bulunur.

Dağıtıcı adaletin temel kabullerini sorgulayan diğer perspektif, feminist yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar, şu sorulara aranan cevaplarla ilişkilidir: Herhangi bir dağıtıcı adalet fikri gerçekten hem erkekler hem de kadınlar için iki tarafın da çıkarlarını temel alan tarafsız bir içeriğe sahip midir? Böylesi bir teoride aile kurumuna ve aile içi adalet konusuna gereken önem verilmiş midir? Bu ve benzeri soruları cevaplama arayışı ile feminist eleştiri, adalet kavramına dair yeni birtakım soruşturmalara girişmiştir. Toplumsal cinsiyet perspektifinin dağıtıcı adalet paradigmasına karşı genel eleştirisi, özel alanda aile ve cinsiyete dair söyleyecek çok az şeyi olduğu etrafında gelişir.

Carole Pateman (1988) *The Sexual Contract* çalışmasında bu genel tavrı güçlü argümanlarla temellendirir. Liberal siyaset teorisinin düşünsel arka planında yer alan düşüncelerin cinsiyet farklılığı ve eşitsizliği üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda hedefinde masum olarak görmediği sözleşme kavramı vardır. Pateman'a göre "ilk sözleşme cinsel-toplumsal bir anlaşmadır" (s.1) ve sözleşme "erkeklerin kadınlar üzerindeki doğal haklarını, sivil ataerkil hakkının güvenliğine dönüştürmelerinin aracı" (s.6) olarak değerlendirilir. Bu anlamda Rawls gibi sözleşmeci geleneğe mensup düşünürlerin kurguladığı adalet tasavvurları da en başında bu taraflılık ve cinsiyet körlüğü ile maluldür (Krş. Hampton, 2006). Nussbaum ise (1995; 2000a, 1-5; 2011, 146-149) kapasite yaklaşımı ile dikkatini kadınlara dair sorunlara da çekmiş ve kapasite yaklaşımını toplumsal cinsiyet temelli eleştiriler için işlevsel hale getirmiştir. Böylelikle kadınların yaşadığı sorunları ve aile içi eşitsizliği dikkate alan evrensel bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmaktadır. Nussbaum kapasite yaklaşımının kritik kavramı olan eşik kavrayışını her türlü cinsiyet temelli eşitsizlik için de kullanmayı tasarlar. Kimi durumlarda insani kapasitelere ulaşma eşiğinin altında kalınmasının nedeni toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerdir. Böylece cinsiyet temelli eşitsizlik-

lere dair bir ölçü belirleme noktasında Nussbaum önemli bir katkı sağlar. Ingrid Robeyns (2010, 230-232) de Rawls'ın sosyal birincil kaynakları ile kapasite yaklaşımının toplumsal cinsiyet adaletine dair çıkarımlarını analiz eder. Robeyns cinsiyet kavramına duyarlı ve kapasite yaklaşımı temelli bir adalet yaklaşımına olan ihtiyacı vurgulamaktadır. Kapasite yaklaşımı ekseninde cinsiyet ve aile bir adalet meselesi olarak tartışılmaya devam etmektedir (Macleod, 2010).

Dağıtıcı adalet kavrayışına dair en kapsamlı feminist eleştirilerden birini sunan Susan Moller Okin (1989); Jane English (1977), Deborah Kearns (1983) ve Karen Green (1986) gibi feminist düşünürlerle benzer bir çıkış noktasından hareket eder. Düşünürlerin her biri eleştirilerini Rawls'ın orijinal pozisyonunun cinsiyeti ve aileyi ihmal eden yapısı etrafında toplar. Diğer tüm modern adalet teorilerinin cinsiyet veya toplumsal cinsiyet gibi konuları görmezden geldiğine inanan (1989, 134) Okin, Rawls'a yönelttiği şu soruya cevap aramaktadır: "Bu adalet teorisi kadınlar için uygulanabilir mi, uygulanamaz mı?" (s.45). Okin esasen Rawls'ın çizdiği adalet yaklaşımının toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizliklerle mücadele bağlamında oldukça kullanışlı olduğunu düşünmektedir (1987, 67-68; 1989, 103-105; krş. Nussbaum, 2003; Putnam, 1995). Ne var ki Rawls'ın bu yöndeki düşüncelerini görünür kılmadığını, yeterince geliştirmediğini ve kimi zaman cinsiyetçi dile kaydığını belirtir. Okin bu tespitlerden hareketle sunduğu argümanlarla Rawls'ın yaklaşımını feminist ilgilere duyarlı hale getirmeye çalışır. Bu yaklaşım Rawls'ın adalet teorisinde sunduğu temel yapıya aile kurumunun da eklenmesi gerektiği argümanıyla daha da güçlü bir hal alır. Başlangıç durumunda bireyler, ilkelerin tespit edilme sürecinde aileyi temel yapının bir parçası olarak değerlendirmelidirler; aksi durumda aile içi adaletsizlikleri göz ardı etme eğiliminde olabilecekleri yorumu yapılabilir (1987, 47-48; 1989, 93-94). Rawls'a gelen feminist eleştiriler, bu noktalarla sınırlı kalmaz. Lara Trout (1994) Rawls'ın teorik yaklaşımının kadının temsiline karşı duyarsız olduğunu ve bunun da Rawlscu öz-saygı temeli ile çatıştığını belirtir. Lind R. Hirshman (1994) da benzer şekilde orijinal pozisyonun erkek egemen doğasına eleştiriler getirmektedir. Sharon Lloyd (1994) ise Rawls'ın yaklaşımının çoğulculuk adına aile ve aile içi dinamiklere kayıtsız kaldığının altını çizmektedir.

Görüldüğü üzere feminist eleştiriler, adalet tartışmalarında dikkatleri önemli ölçüde çekmeyi başarmıştır. Rawls (2001, 1999b) da bu eleştirilere

hak vererek sonraki çalışmalarında aile kavramına daha geniş bir yer ayırmaya çalışmıştır.[7] Gözden geçirdiği son çalışmalarında aileyi temel yapının bir parçası olarak ele alır. Örneğin aile içi eğitimin adalet hissini bireylere aşılayan önemli bir aşama olduğunu belirtir. Ancak Nussbaum (2000b, 2003) bu eklemeyi de yetersiz bulur; ailenin nasıl olur da "üniversite veya kilise" gibi (Rawls, 1999b, 158-159) gönüllü kurumlarla aynı kapsamda değerlendirileceğini sorgular. Çünkü çocukların yetişkinlerin aksine aileye gönüllü bir şekilde katılabildiklerini düşünmek mümkün değildir (2000b, 60-61; 2003, 503-505). Rawls'ın cevabını dikkate alan Okin (2004) ise, adalet ilkelerinin doğrudan aile içine uygulanması noktasındaki isteksizliği sorgulamaya devam etmektedir.

Toplulukçu yaklaşımlar ise adaletin ilişkisel, bağlamsal ve çoğul yapısını gündeme taşımışlardır. Michael J. Sandel (1982, 1984, 2020), Michael Walzer (1983, 1990, 2011), David Miller (1999) gibi yazarlar[8] grup kimlikleri ve cemaat vb. aidiyetler çerçeveleri, ilişki ve uygulama, paylaşılan değer ve anlam kaynakları ile sosyo-kültürel bağlamın önemine yaptıkları vurguyla toplulukçu düşünceleri adalet fikrine dahil etmişlerdir. Böylece tartışma liberal düşünürlerin "neyin adaleti ve nasıl adalet" gibi dağıtım eksenli ve görece soyut-genel sorularından, özel, somut ve bağlama duyarlı "kimin adaleti, kim ve ne için adalet" gibi soruları kapsayan sosyal ilişki düzlemleri, etkinlik/uygulama alanları ve aidiyet çerçevelerine doğru kaymaya başlamıştır. Bu çerçevede Sandel (1982) liberal adalet teorilerinin benlik kavrayışları ve deontolojik tutumlarını sorunlu bulmaktadır. Bir adalet tasavvurunun ihtiyaç duyduğu benlik, amaçlarına öncel olan bedensiz veya aşkın bir benlik değildir. Aksine topluğun kurucu unsur olduğu cisimleşmiş bir benliğe ihtiyaç duymaktadır. Rawls'ın başlangıç pozisyonundaki bireyi Sandel'e göre (1982, 40) aynı anda mümkün olamayacak bir ikilemde, yani aşkın ve gerçek bir özne olma ikilemi arasında kalmaktadır. Çünkü başlangıç durumundaki gibi bir karar alma aşamasında bireyler, kimliğini oluşturan kurucu bağlılıkları dışarıda bırakarak düşünemeyeceklerdir. Rawls'ın öznesini aşkın boyuttan kurtaran ve farklılık ilkesine ulaşmasını sağlayan düşünümsel süreç, bu ilkeleri kolektif bir temelde düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle

7 Rawls *A Theory of Justice* adlı çalışmasının aile ve kadınlar için eşit adalet pratikleriyle ilgili daha çok argüman sunması gerektiğini söyleyerek bu noktada hata yaptığını kabul eder (Rawls, 1999b, 156; 2001, 162-168).

8 Bu isimlerin yanına yine toplulukçu çerçevede Alasdair Maclntyre ismi de eklenebilir. Maclntyre'ın adalet yaklaşımının toplulukçu muhtevasına dair genel bir değerlendirme için (Hünler, 1997).

Sandel (1984, 89-90) aşkın öznesinden taviz vermeden Rawls'ın teorisinin savunulmayacağını; dahası, grup temelli ve kurucu bağlılıkları olan bir özne anlatısının onun teorisini tutarlı hale getireceğini düşünür. Kapsamlı bir dağıtıcı adalet teorisinin topluluk değerlerini önceleyerek ve kurucu bağlılıkları temel alarak savunulabileceğini ileri sürer.

Sandel (2020) topluluk olarak hareket etmeyi veya bireylerin kendilerini ortak bir girişimin katılımcısı olarak görmelerini sağlayacak bir toplumsal iyi fikri üzerine düşünmeye sonraki çalışmalarında da devam etmiştir. O meritokrasi olarak adlandırılan ve eşit rekabeti garanti altına aldığı düşünülen sistemin, her zaman adil bir toplum vizyonu oluşturmadığına inanmaktadır. Meritokrasinin bu tiranlığını aşma imkânı, liberal özerkliğin ötesinde toplumun tüm üyeleri için "tanınma ve saygı" dengesinde anlam bulan bir kamusal aidiyet fikrinde aranmalıdır. Bu da aslında bireylerin "katkı adaleti (*contributive justice*) ölçüsü olarak sosyal tanınma ve saygınlık kazanma fırsatına" (Sandel, 2020, 197-222) sahip olma arzusudur.

Toplulukçu ideallere bağlı daha kapsamlı bir adalet tasavvuru Michael Walzer (1983) ve David Miller (1999) tarafından geliştirilmiştir. Walzer'a göre dağıtıma konu olacak her bir alan, geleneksel eşitlik anlayışından ziyade "karmaşık eşitlik" (*complex equality*) olarak adlandırdığı bir düzlemde ele alınmalıdır (s.3). Toplumsal iyiler (*social goods*) veya kaynaklar olarak adlandırılan dağıtıma açık kaynaklar, farklı usûl, farklı sebep ve farklı aracılar tarafından kendilerine özgü yapıları dikkate alınarak dağıtılmak durumundadır. Çünkü toplumsal iyi veya kaynakların nasıl anlaşıldığı toplulukların kültür ve tarihine içkindir. Ortak-paylaşılan değerler bu noktada önemlidir. Dağıtım, bu değer ve anlam çerçevelerine göre şekillenir. Keza her bir topluluğun kültürel anlamda dağıtılacak mal veya kaynaklara dair ölçüt ve değerleri farklılaşır. Bu farklılıkları gözetmeden evrensel bir adalet anlayışına ihtiyaç olduğunu söylemek ise Walzer'a (1993, 3-230) göre adaletsizlik doğuracak, her bir dağıtım alanının (eğitim, kültür, ekonomi vb.) farklı olması gerekliliğini ve bağlama yerleşikliğini gölgeleyecektir. Aksine adalete dair daha tikelci, bağlama duyarlı ve toplulukçu bir yaklaşımla, farklı adalet alanlarının (*spheres of justice*) varlığını toplumsal anlamlandırmalar üzerinden açıklamak gerekir. Miller'ın (1999) da dikkat çektiği gibi soyut ve genel adalet ilkeleri yerine bir toplumda halihazırda muhtelif yaşam alanları ve insan ilişkileri vasatlarında tecrübe edilen bağlamsal, yerleşik ve çoğul ilkeleri (örneğin gereksinim, yetkinlik-başarı, eşitlik) keşfetmeliyiz. Tam da

bu nedenle dağıtıcı adalet teorilerinin grup ve cemaat, gönüllü ve araçsal birlikler ile vatandaşlık gibi çoklu ve karmaşık aidiyet çerçevelerine ve ilişki biçimlerine dayalı toplulukçu bir düzeltmeye ihtiyacı vardır (krş. Walzer, 1998, 181-182). Ayrıca bu yaklaşım bir topluluğun iç adaleti konusunda olduğu kadar, küresel bir adalet kavrayışı olarak ama farklı bir ilişkisellik biçimine dayandığı için daha başka normatif ilkeler doğrultusunda yoksulluk, yetersiz beslenme ve hastalık (Walzer, 2011) yahut temel hakları koruma ve sömürüyü engelleme (Miller, 1999) gibi başlıklarda uluslararası adalet için de uygulanabilir ve açıklayıcı olabilir.

ADALETİN ETİK VE SİYASAL KAVRAMSALLAŞTIRMASI: TANINMA, TEMSİL VE DEMOKRASİ

Çağdaş siyaset düşüncesindeki yaygın görüş, yukarıdaki tartışmadan görüleceği gibi, adaleti bireylerin negatif özgürlüklerini ve kendi iyi fikirlerini engel ve müdahale olmaksızın sürdürebilmelerini sağlayacak sosyo-ekonomik metaların/faydaların dağıtımıyla ilişkilendirir. Dağıtım paradigması olarak adlandırılan (Young, 1990; Honneth, 2018) ve liberal kabullere yaslanan bu adalet kavramsallaştırması, büyük oranda dağıtıma uygun maddi kaynaklar, metalar ve çıktılara odaklandığı için adalet fikrinin bütüncül ve asli yapısını görmeyi engellemekle eleştirilir. Bu yüzden pek çok eleştirmen, dağıtım altında değerlendirilemeyecek ya da bir başka deyişle bilfiil dağıtımın konusu olan çıktı ve ürünleri meydana getiren sosyal, etik ve siyasal vb. ilişki, süreç, yapı ve boyutları adalet kavramsallaştırmasına dahil etmenin gerekliliğini savunur. Ayrıca önceki başlıkta dağıtıcı adaletin liberal kavramsallaştırmasının kısıtlarını gösteren yaklaşımların altını çizdiği sosyal bağlam ve aidiyet çerçeveleri ile sosyal ilişki ve pratiğin; siyasal, demokratik ve etik çekişme ve müzakereye açık bir şekilde düşünülmesi gereğine işaret eder. Belirli bir iyi fikrine dayalı bir sosyo-politik kimlikle kayıtlı düşünme tarzı, adaletin muhtelif kimliklerin kültürel-statü taleplerini kuşatan çoğulcu yapısı, toplumlar arası iç içeliğin ve etkileşimin kozmopolitan çehresi, demokratik-eleştirel çekişmeyi içeren söylemsel karakteri, kültürel-siyasal düzenin meşruiyet zemini, farklılıkların bir aradalığının etik-normatif imkânı gibi önemli çağdaş belirlenim ve tezahürlerini görmeye engel olabileceği savunulur.

Bu doğrultuda Young (1990; 2000) kurumsallaşmış baskı ve tahakkümün ortadan kaldırılmasını ve dahil edici, çoğulcu ve farklılık temelli bir demokratik siyaseti, Shapiro (1999) demokrasi ve adaletin ayrılmaz iç

içeliğini, Anderson (1999) eşitlikçi sosyal ilişkilerin kurulmasını, Honneth (2014) bireylerin etik-sosyal öznelliklerini gerçekleştirecek tanınma ilişkilerini ve uygun demokratik-kamusal kurumsal düzenin inşasını, Fraser (2008) kamusal-politik alana eşit katılım ve temsiliyeti ve Forst (2012) temel gerekçelendirme hakkına dayanan bir perspektifle hiyerarşik güç yapılarının sorunsallaştırılmasını adaletin etik-siyasal gramerini oluşturduğunu ileri sürür. Sosyo-politik yaşamın demokratikleşmesi ve etik-moral öznelliğin yahut bireysel özerkliğin gerçekleşmesini konu edinen böyle bir eleştirel adalet kavramsallaştırması (Pereira, 2013) bu şekilde adaletin temeli, içeriği, öznesi, çerçevesi ve ilkelerinin oluşumu ile ilgili kapsamlı bir bakış açısını gündeme taşır. Bu kapsamlı bakış açısı içinde adalet artık kimlik/farklılık, öznelik, kamusallık, sivil toplum, kültürel aidiyetler, demokrasi, kozmopolitanlık gibi kavramları ihtiva eden düzenleyici bir fikre dönüşür. Axel Honneth ve Nancy Fraser (2003), bu etik-siyasal kavramsallaştırmayı karşılıklı yürüttükleri tartışmada ve bireysel yazılarında etraflıca ortaya koymuşlardır. Bu yüzden eleştirel-demokratik adalet fikrini aşağıda temsil edici olduğunu düşündüğümüz bu iki ismin katkısına odaklanarak genel hatlarıyla vereceğiz.

Honneth'e göre (2018, 57-76) adaletin dağıtıcı tasavvuru doğrudan dağıtım fikrinden kaynaklanan ve prosedüralizm, başlangıç durumu, devletçilik temel özelliklerinde somutlaşan içsel sorunlar taşımaktadır. Rawls'ın teorisinde görülebileceği gibi prosedürel adalet kavramsallaştırması, adalet ilkelerinin teorik-analitik inşası ile sosyal-siyasal gerçekliğe uygulanması arasındaki ayrıma dayanır. Adalet ilkeleri, sosyo-kültürel bağlamdan bağımsız bir şekilde bireyin rasyonel muhakemesinin tarafsız bir ürünü olarak belirlenir. Böylece inşa edilen ve genel geçerliliği varsayılan ilkelerin; daha sonra, sosyal yapıya uygulanması, siyasal eylemi yönlendirmesi beklenir. İlke ile uygulama, ahlak ile siyaset, norm ile eylem, ideal ile gerçeklik arasındaki mesafe, bir diğer temel kabul olan başlangıç durumuyla pekiştirilir. Başlangıç durumunda adalet ilkelerini tespit edecek olan birey, her türlü bağlılık ve aidiyetten soyutlanmış yükümsüz ve kimliksiz görülür. Sosyal ilişkileri önceleyen kendine yeterli, bütünlüklü ve soyut bir bireydir söz konusu olan. Bu birey, özerkliğini kişisel iyi fikrine uygun bir yaşamı sürdürürken dağıtıma konu olan ürün, refah ve imkânlarla sağlar. Dağıtım paradigması, aynı zamanda, adalet ilkelerinin toplumsal yapıya uygulanmasında devleti yegâne belirleyici görür. Adaletin siyasal anlam, yorum ve gerçekliği, devletin kurumsal aktörlüğünce temsil edilir, belirlenir ve uygulanır.

Honneth (2014; 2018) meta ve refah temelli sosyo-ekonomik dağıtım siyasetinin aslında sosyal ilişki ve kurumlara yerleşik normatif-etik muhtevadaki tanınma talebi ve mücadelesi olduğu fikrindedir. Bireylerin benlik oluşumu ve öz-belirlenimini, öznelerarası karşılıklı tanınmaya bağlı görür ve bu doğrultuda adaleti, "toplumun her bir üyesinin tanınma ilişkileri ve kurumlarına katılımını sağlamak" ödeviyle tanımlar (2014, 61). Buna göre adalet, bireysel otonomiyi normatif ideal olarak kabul eder ve bu ideali kişisel/özel alan, piyasa ile demokratik siyasal yaşam gibi modernitenin muhtelif kurumsal katmanlarına/vasatlarına içkin tanınma ilişkileri aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Nitekim adaletin tanınma temelli teorisi, ilişkisel, öznelerarası ve kurumsallık niteliklerinden ötürü sosyal özgürlüğü amaçlar (Krş. McQueen, 2019). Honneth dağıtıcı paradigmanın prosedüralizminin aksine, sosyal yaşam dünyasına yaslanmak suretiyle insanların gerçek, normal ve olağan etkileşim ve ilişkilerini yönlendiren normatif ilkeleri yeniden inşaya dönük bir yol takip eder. Halihazırda sosyo-kültürel kurumsal çerçeve içinde mevcut olan, insanların bilfiil yaşayıp deneyimlediği normatif ilkeleri damıtan bu yeniden inşa, bu şekilde, adalet ilkelerinin normatif gerekçelendirmesi ile uygulamaya konu olan sosyo-politik yapı arasındaki ilişkiyi koparmak yerine varsayarak işler, yorumlar ve somutlaştırır (2009). Dolayısıyla adalet ilkeleri, başlangıç durumundan farklı olarak benlikleri sosyal ilişkilerin içinde ve sosyal kurumlardaki ahlaki içeriği tecrübeyle şekillenen öznelerin özerklik/bireyselleşme ve sosyalizasyonun/dayanışmasının içkin sonucu olarak açığa çıkar. Ayrıca Honneth'in adaletin etik kavramsallaştırması, adaletin kapsamı ve öznesini genişleterek devletle birlikte özel ve duygusal ilişkileri, piyasa ile demokratik siyasal/kamusal alanı da içerir. Zira demokratik kamusal alan, aile ve piyasa; duygusal tatmin, sosyo-ekonomik ihtiyaçların karşılanması, demokratik karar ve kolektif iradeye eşit katılım vb. imkânlarla karşılıklı tanınmayı sağlayarak etik özneliğin ve sosyal özgürlüğün gerçekleşmesine katkıda bulunur (2014, 121-335; 2007).

Honneth'in (2015) adalet tasavvuru; öznelerarası tanınma ilişkisi aracılığıyla kişinin/bireyin kimliğini şekillendirdiği antropolojik-sosyolojik ve ahlaki bir açıklamadan hareket eder. Birey, özerkliğini yahut Honneth'in tabiriyle kendiyle pratik ilişkisini (2003, 138), sosyal-kurumsal vasatta ötekiyle karşılıklı tanınma etkileşimiyle geliştirir. Tanınma ilişkileri; aile ve kişisel bağlar, piyasa ile devlet ve demokratik-kamusal alan gibi muhtelif etik-sosyal kurum, kural ve uygulamalar içinde ve aracılığıyla gerçekleşir.

Aile ve kişisel ilişkiler alanı bireyler için sevgi, ilgi ve özeni sağlar. Duygusal ve fiziksel ihtiyaçları karşılayarak ayrıksı ve bağımsız özneliklerin oluşumuna imkân tanır. Sözleşmeye dayalı ilişkilerin belirleyici olduğu piyasa ve sivil alanda, birey öznel hak ve özgürlüklerinin eşit bir şekilde korunduğu bir hukuk kişisi olarak tanınır. Eşitlik ilkesince şekillenen bu hukuk alanında birey, kişisel özerkliğine saygıyı deneyimler ve böylece hak sahipliği doğrultusunda öz-saygı elde eder. Devlet ve kamusal alanda bireyin yetenek, beceri ve özellikleri toplumsal katkı, meziyet ve başarısı açısından değerlendirmeye tabi tutulur. Bireyin toplumsal dayanışmaya kişisel katkı ve niteliklerinin tanınmasıyla öz-değeri oluşur. Honneth'e göre (2015, 154-215) sosyal etkileşimin ve kurumsallığın bu üç düzleminde gerçekleşen tanınmayla birey, kendiyle özgüven, özsaygı ve özdeğer ilişkisi kurar ve böylece kendini gerçekleştirip özerkliğini sağlar. Böylelikle Honneth (2014), etik-sosyal özneliğin oluşumu olarak tanınma ile adalet arasındaki kurucu bağı inşa eder. Muhtelif öznelerarası ve sosyal ilişkiler alanı (duygusal/öznel, yasal ve dayanışmacı) için geçerli tanınma ilkeleri; sevgi, eşitlik ve yetenek/başarı, aynı zamanda, çoğulcu bir adalet tasavvuru sunar. Adalet, bu şekilde, tüm toplumdaki bireylere ben kavrayışlarına uygun kişisel kimliklerini, etik-sosyal özerkliklerini, geliştirebilecekleri sosyal koşulları sağlamakla ilgilidir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse adalet, bireyin kendiyle özgüven, özsaygı ve özdeğer ilişkisi kurmasının ve böylece ahlaki özneliğini oluşturmasının önündeki normatif-kültürel ve sosyo-politik engelleri kaldırmayı amaçlar.

Honneth (2007, 1-96) sosyal benliğin şekillenişi ve bireysel kimlik oluşumu ile adalet ilişkisini; bireylerin tanınmaya dönük ahlaki beklentilerinin ve bireysel özerkliğin gereklerinin sosyal ve kurumsal kural ve uygulamalar tarafından karşılanmaması deneyimine dayandırır. Bireylerin, duygusal gereksinimleri, kişisel hakları, yaşam biçimleri ve toplumsal değer ve katkılarıyla ilgili talepleri reddedilip ihlale uğradığında adalet sorunu ortaya çıkar. Birey ve grupların adaletsizlik deneyimleri, Honneth için, sosyo-kültürel koşulların tanınmaya dayalı etik-normatif meşruiyetini tayin eder. Keza tanınma teorisi, bu tür "adaletsizlik duygularıyla özgürleşimci hareketlerin nesnel amaçları arasında bir bağ kurar" (2003, 113). Saygısızlık veya tanınmamanın ahlaki deneyimleri; sosyo-politik ilişki ve yapıların adaletsizliğine işaret ederken siyasal mücadele, direniş ve özgürleşimi de tetikleyebilir. Saygısızlık, üçlü tanınma düzlemlerinde sırasıyla fiziksel istismar veya sevgi/ilgiden yoksunluk, hukuk düzeninden dışlanma ve eşit hakların reddi ile bireysel/kolektif meziyetlerin

karalanması ve itibarsızlaştırma şeklinde tezahür eder (2015, 216-229). Birey, fiziksel bütünlüğü zarar görüp duygusal gereksinimleri karşılanmadığında gerçeklik duygusunu kaybederek ruhsal anlamda yaralanır ve sonuçta temel özgüveni gelişmez. Eşit haklardan mahrum bırakıldığında, ahlaki yargı ve eylemlerinin sorumluluğunu taşıma cesareti ve yeterliliği gelişmeyip öz-saygısı oluşmaz. Bireysel ve kolektif nitelik ve başarılarının karalanması durumunda ise normalde hak edilen sosyal değer takdir edilmez ve böylece kendi kimliğiyle pozitif bir ilişki kuramayıp değersizlik hissinden mustarip olur. Kısacası bizzat birey ve grupların sosyal ilişkilerinde maruz kaldığı tanınmama durumu; bireyin özerkliğini ve kendini gerçekleştirmesini engellediği için adalet talepleri, iddia ve mücadelelerini temellendirir. Adaletin amacı, bu yüzden, "öznelerin toplumun tam ve eşit üyesi olarak yaşam tarzlarını kamusal alanda utanç duymadan ve aşağılanmadan sürdürebildiği ve fiilen yaşayabildiği sosyal koşulları yaratmaktır" (2003, 259).

Adaletsizliğin ahlaki deneyimlenmesi, mevcut sosyo-politik kurum ve uygulamaların normatif ilkelerini ve değer yapısının meşruiyetini sorguladığı ve söz konusu yeni talep, yorum ve kimlikleri cari normatif düzene ve sosyal ilişkilere dahil ettiği ölçüde eleştirel ve dönüştürücü bir işlev görür. Honneth'in tanınma adaletinin "ilerlemeci-özgürleşimci" yönü, sosyal gerçekliğe yerleşik olduğunu varsaydığı ahlaki-normatif "artığa" dayanır. Modern tarihi-toplumsal gerçekliğin "sosyal ilişkilerin adil düzenlenişiyle ilgili ahlaki" potansiyelleri, henüz gerçekleşmemiş ve fiili hale gelmemiş daha geniş anlamları, imkânları ve dolayısıyla talepleri içerir (2003, 258; 2007). Adaletsizlik deneyiminin sonucu olan iddia ve mücadeleler, tanınma talepleri, bu ahlaki anlam dağarcığını yeniden yorumlayarak sosyo-politik ilişki, kurum ve uygulamaların kapsamını genişletip tanınma ilişkilerinin normatif düzeneğini yeniler. Honneth, bu anlamda, aile, piyasa ve devlet gibi modern sosyo-politik kurumların ve ilişki vasatlarının, bireysel özerkliği nihai değer olarak benimseyip karşılıklı tanınmanın koşullarını sağlayarak kendilerinde somutlaştırdığını ileri sürer. Bu iyi ve etik yaşam fikrini nihai gaye olarak tespit ettiği ölçüde tanınmacı adalet tasavvuru, etik-sosyolojik içeriğe sahip teleolojik bir gerekçelendirmeyle kurulur. Böylece Honneth'in adalet kavramsallaştırması; belirli bir iyi fikri ve sosyo-kültürel kurumsal yapıyla kayıtlı hal alır. Keza normatif yeniden inşa dediği yöntem; tarihi-sosyolojik gerçeklikteki tanınma ilişkileri aracılığıyla bireysel özerkliği mümkün kılan ahlaki-iyiyi ve nihai gayeyi normatif-felsefi düzlemde ifade etmekten başka bir şey değildir (2014, 1-13; 2003, 171-175; 2009).

Nancy Fraser'e göre (2003, 198-236) Honneth'in tanınma adaleti, ekonomi alanının özerkliğini ve dolayısıyla maddi kaynaklarla ilgili refah dağıtımının adalet için önemini ihmal etmek pahasına kültürel alanı ve tanınma ilişkilerini fazlasıyla ön plana çıkarır. İktisadi yapıdan kaynaklı dağıtım sorunlarını ve bu doğrultudaki maddi talep ve mücadeleleri, kültürel alan ve özneler arası etik tanınma ilişkileri içinde erittiği ölçüde psikoloji ve öznel deneyimler merkezli ve etik bir adalet anlayışına hapsolur. Fraser'ın tanınma monizmi (2003, 199-201, 207, 214) olarak adlandırdığı kabul; Honneth'in düşüncesinde ahlaki, sosyolojik ve politik alanların tümünü belirleyen aşkın bir temel olarak işler. Bireyin ahlakî-psikolojik öznel deneyimini olgusal-normatif referans noktası aldığı ölçüde; gündelik yaşamdaki toplumsal mücadeleler, kimlik talepleri ve ahlaki anlaşmazlıklar ile kamusal alanda hak ve iddiada bulunmanın söylem dolayımıyla oluşan çoğul, karmaşık ve "genel-nesnel" yapısını ihmal eder. Nihayetinde sosyolojik ve siyasal açıdan yetersiz ve indirgemeci bir analitik-eleştirel çerçeveye dönüşür. Ayrıca Honneth'in belirli bir iyi fikriyle sıkıca bağlantılandırdığı adalet kavramsallaştırması; kamusal-demokratik yaşamdaki muhtelif değer, çıkar ve statülerin farklılaşan/çekişen kimlik ve taleplerine cevap vermekte zorluk çeker. Oysa Fraser'a göre çağdaş toplumlardaki özneliğin ve kimliklerin çoğulcu yapısı ve muhtelif etkileşim alanlarının görece özerkliği (ekonomi, kültür, siyaset vb.) ve eş zamanlı iç içeliği; adalet tasavvurunu belirli bir iyi fikri ve sosyo-politik kurumla kayıtlı sınırlandırılmasını geçersiz kılar. Adalet, hem etik-normatif hem sosyolojik-siyasal düzlemde söylemsel olarak şekillenen çoğulluk ve farklılığı esas almalıdır. Bu yüzden özne ve kimliklerin iyi yaşam fikri ve dünya görüşlerinin farklılaşan ve çekişen yapısını verili alıp yani değer çoğulculuğunu kabul edip (2003, 31, 223, 229) asıl olarak sosyo-politik alana eşit-katılımı garanti altına alacak koşullarla ilgilenmelidir. Ekonomi, kültür ve siyasal alanları analitik olarak birbirinden görece özerkliğini tanıyan ama aynı zamanda karmaşık bir bütünlük içinde iç içe geçmişliği ve karşılıklılığını dikkate alan Fraser (2003; 66-68, 86) dağıtım ve tanınma perspektiflerini birleştirdiği adalet fikrine; temsil ilkesiyle aynı zamanda kimlikleri ve grupları demokratik bir kamusallık veya siyasal alanın eşit katılımcısı olarak dahil eder. Adalet, bu şekilde, birey ve gruplara dağıtım ve tanınmanın sağladığı yasal haklar ve ekonomik kaynak ve imkânlar sayesinde eşit statülerini icra edebildikleri bir siyasal anlayışa yaslanır.

Fraser (2010) günümüzde adaletin muhtevası, öznesi, kapsamına ilişkin görüşlerin çoğul ve çatışan yapısının ve özellikle uzlaştırılamaz etik-ontolojik arka planlarıyla birlikte kamusal alandaki talep, karşılaşma ve mücadelelerinin altını çizer. Adaletin içeriği; kaynak/imkânlar, meziyet, saygı, eşitlik veya tanınmayla açıklanabilirken öznesi ve kapsamı ulus-devlet ve vatandaş veya insanlık ile ulus-aşırı topluluklar gibi muhtelif şekillerde yorumlanabilmektedir. Ayrıca Fraser'a göre adalet ilkelerinin kimi içerdiği ve kimler tarafından nasıl belirlenmesi gerektiği artık daha önemli bir sorundur. Bu yüzden Fraser üç temel yönü, kurucu unsuru bulunan ve katılım eşitliği ilkesine dayalı bir siyasal adalet kavramsallaştırması önerir. Dağıtım, tanınma ve temsilden oluşan bu adalet tasavvuru; sırasıyla ekonomi, kültür ve siyaset alanlarına denk düşer ve adaletin tüm bu eksenlerinin nasıl belirleneceğini siyasetin demokratik süreçlerine tabi kılar. Buna göre en genel anlamda adalet, "katılım eşitliğidir" (*parity of participation*) (2010, 16; 2003, 36, 229-233). Katılım eşitliği, her bir insan tekinin eşit ahlaki değere ve özerkliğe sahip olduğu ilkesinin sosyo-politik alan için yorumlanmış halidir ve bu minvalde adaleti; eşit özerklik olarak değerlendirip herkesin sosyal yaşama eşit taraflar olarak katılımını temin etmekle ilişkilendirir. Keza bazı kimselerin (ekonomik, hukuki veya kültürel vb.) kurumsal düzenlemelerden kaynaklanan engeller nedeniyle sosyal etkileşime başkalarına kıyasla eşit bir şekilde katılamaması (kötü dağıtım ve tanınmamaya dayalı) adaletsizliklere yol açar. Buradan hareketle dağıtım açısından adaletsizlik, bir iktisadi yapının sosyal yaşam ve etkileşim için gerekli kaynak ve imkânları sunmayarak tam katılımı engellemesidir. Fraser sömürü, eşitsizlik, yoksunluk, bağımlılık gibi göstergeleri olan kötü dağıtım sorununu, toplumun sınıf yapısıyla ilişkili görür ve adaletin iktisadi yönünü oluşturduğunu düşünür. İnsanlar, ayrıca eşitlik ve saygı temelindeki bir ilişkiden kültürel değerlerin hiyerarşik yapısı nedeniyle alıkonabilir. Bu durumda bazı insanlar statü eşitsizliği, tahakkümü ve bir tanınmama sorunundan mustarip olurlar. Bu ise toplumun statü düzeniyle ilgilidir ve adaletin kültürel-değer eksenine denk gelir. Adaletin iktisadi ve kültürel yönleri, yani yanlış dağıtım ve tanınmama adaletsizlikleri, Fraser'a göre, görece özerkliğe sahiptir ve birbirine indirgenemezler. Ne var ki aynı zamanda birbirinden ayrılamazlar, nedensel bir ilişki içinde ve birbiriyle çoğu zaman kesişirler. Örneğin toplumsal cinsiyet ve ırkçılık, sınıf ve statü düzeniyle ilgili karakteristikleri aynı anda taşır ve ekonomi, hukuk ve kültürel değerler alanının tümüne yayılmış bir yapıya sahiptir. Bu yüzden

ne sadece dağıtımla ne de sadece tanınmayla anlaşılır ve çözülebilir (2003, 16-23, 35-9, 50, 64, 215-218). Katılım eşitliğinin nesnel ve öznelerarası koşullarını oluşturan dağıtım ve tanınmaya Fraser, ayrıca, temsil ilkesini, hayati önemde gördüğü adaletin siyasal-demokratik yönünü tanımlamak için dahil eder. Buna göre siyasal topluluk içindeki olağan karar-alma ve fikir oluşturma süreçlerinde bazılarının söz, talep ve görüşlerinin dışlanması ve böylelikle sosyal yaşama eşit paydaşlar olarak katılımlarının ihlal edilmesi yanlış temsil, dışlama, marjinalleşme veya dolayısıyla siyasal adaletsizlik sorunu yaratır. Keza kamusal tartışma ve demokratik düzenlemelere dayalı temsil olmaksızın dağıtım ve tanınmanın gerçekleşmesi mümkün değildir (2003, 19, 43, 68).

Temsil ilkesinin tanımladığı siyasal yön, adalet kavramsallaştırmasında özellikle önemlidir ve katılım eşitliğini küreselleşmenin yapılandırdığı ulus-devlet paradigması sonrası bir çerçeve içinde konumlandırarak yeniden yorumlar. Toplumlar arası sosyo-ekonomik biraradalık ve karşılıklı bağımlılık dolayısıyla ulusal-devlet merkezli çerçevelemenin ötesinde konumlanan bu siyasal adalet anlayışı, eşit katılım ilkesini küresel bir sosyo-politik mekân ve kamusallık geliştirmekle ilişkilendirir. Bu anlamda Fraser (2010, 16; 2003, 230) demokratik adalet kavramsallaştırmasıyla belirli bir siyasal topluluk içindeki "bilindik yanlış/yetersiz temsil ve çerçeveleme sorunlarının/adaletsizliklerinin" yanı sıra "çerçeve inşa sürecinin" demokratikleştirilmesini hedefler. Özellikle küreselleşen dünyada adaletin çerçevelenmesini, yani adaletin ilişkili olduğu öznenin kim olduğunu ve siyasal kimliğin tespitini, asıl sorun/sal olarak gündemine alır (2003, 88-91; 2010, 142-160). Çerçevelemeyi siyasallaştırarak adalete ilişkin kim ve nasıl sorularını etkilenen herkesin eşit katılımı ilkesini esas alan müzakere ve yorum konusu haline getirir. Kısacası çerçeveleme siyasetinin (*the politics of framing*) "amacı yanlış çerçevelemenin yarattığı adaletsizlikleri sadece adaletin kimin için olduğunu belirleyen hatları değil aynı zamanda yapılarının biçimini ve oluşturulma şekillerini değiştirerek üstesinden gelmektir. Ülkesel/karasallık-sonrası siyasal farklılaşma biçimi kurmaktır" (2010, 24).

Bu anlamda çerçevenin siyasallığının tespiti, Fraser'a göre, adalet sorununun özünü oluşturur çünkü küreselleşen dünyada adalet ilkesinin kime uygulanacağı, kapsamının ne ve aktörünün kim olacağı, adaletsizliğin muhatabı, sınırları ve muhtevası ve tüm bu soruların nasıl bir prosedür ve süreç içinde belirleneceği soruları westfalyan devlet-egemenliğine başvurarak değil postwestfalyan sosyal etkilenim doğrultusunda ele alınmalıdır. Fraser

(2010, 23-25), bu noktada, etkilenen herkes (*all-affected*) ilkesine başvurur ve küreselleşmeyle birlikte adalet sorununun ulusal-ülkesel siyasal yapıyla kayıtlı olmaktan çıkarak sınır aşırı ve mekân dışı köken, bağlam, içerik ve aktörlerle ilişkili karmaşık yapısına dikkat çeker. Nitekim muhtelif türdeki (dini, cinsiyet temelli, kalkınma, çevre, etnik vb.) toplumsal hareketler; adaletsizlik, mağduriyet ve zarar deneyimlerini, bu tür sınır aşırı yapı, süreç ve etkileşimle bağlantılandırarak adaletin özneliğine yönelik bir iddiaya ve adalet sorunlarına ilişkin söz hakkına dönüştürmüştür.

Ulus-aşırı siyasetin dönüştürücü sivil aktörlerinin meşruiyetini sağlayıp güçlendiren etkilenen herkes ilkesi, ayrıca, Fraser'ın adalet ile demokrasi ve kamusallık arasında kurduğu içsel bağı da gösterir (2003, 44). Adalet uğruna sürdürülen mücadeleleri, adaletin kimle ilişkili olduğunu belirlemeye dönük karar ve müzakerelere katılımda eşitliği sağlayıp kurumsallaştırmayı amaçlayan demokrasi mücadeleleriyle birleştirir. Fraser'ın meta-siyasal demokrasi (2010, s.25) dediği bu seviye, küresel dünyada çerçeve-inşası sürecinin temellerini demokratikleştirme gündemini takip eder. Adalete ilişkin kim ve nasıl sorularını, ulus-aşırı kamusal alandaki ucu açık müzakere ve tartışmalarla diyalojik ve söylemsel oluşumunu öngörür. Fraser, kamusal alanın/kamusallığın toplumsal grup ve kimliklerin adalete ilişkin talep ve iddialarını nesnel, gerekçeli, müzakereye açık ve anlaşılabilir bir söylem içinde ifade etmesini sağladığını düşünür. Bu anlamda katılım eşitliği normunun, demokratik tartışma ve kamusal aklın müzakere, ayrışma ve çekişmesi doğrultusunda yorumlanmasıdır. Hatta katılım eşitliğinin kamusallığın demokratik süreçlerine tabi tutularak yorumlanması, çatışan talepleri ve hak iddialarının geçerliliğini tespite imkân sunan zengin ahlaki muhtevaya sahiptir (2003, 43, 230). Keza bu şekilde meydana getirilen yeni ulus-aşırı ve küresel kurumsal yapılarla, devlet ve ulus-aşırı aktörlerin tekelinde olan çerçeve-inşa sürecinde söz ve hak sahipliği oluşturur. Daha da önemlisi adalet tartışmalarını şekillendiren temel ilke, vasat ve prosedürlerin, özellikle siyasal mekânın/kimliğin nihai tespitinin, siyasal farklılığın inşasının ve dahil etme ve dışlama rejimlerinin, belirlenmesinde ilgili tarafların çoğunluğunu dışarıda bırakan temsil adaletsizliğini gidermeye çalışır. Dolayısıyla çerçeve inşası ve meta-siyasal temsil ile demokratik adalet fikri; adaletin içerik ve öznesini kamusal alanda ilgili herkesin katımıyla adil ve açık bir tartışmayla belirlemeyi amaçladığı ölçüde diyalojik ve öz-düşünümsel bir yapı kazanır. Çünkü böylece adalete ilişkin ne, kim ve nasıl sorularının tümünü hermöne-

tik bir döngüsellik içinde eşit katılım ilkesi uyarınca sürekli ve ucu açık bir müzakere ve tartışmaya tabi tutar (2003, 44-45) ve sonuçta "küreselleşmiş bir dünyada çerçeve sorununu, temel adalet sorunu olarak kavramamızı sağlar" (2010, 29).

KAPSAMLI BİR ADALET FİKRİNE DOĞRU

Bu yaklaşım ve kavramsallaştırmaların tümü, adaletin sosyo-politik yapının (kurum, süreç, yönetim, norm, aktör ve uygulamalar anlamında) temel erdemi yahut ahlaki değeri olduğunu kabul eder. Dağıtıcı adalet perspektifi, bir siyasal topluluktaki vatandaşların etkileşim ve işbirliğinin ürettiği değer ve ürünlerin bireysel fayda, gereksinim, liyakat vb. gözetilerek devlet-kurumsal siyaset tarafından paylaşımını öngörür. Adaletin öznesi, devletin kurumsal yapı ve süreçleriyle kayıtlı düşünülür. Burada adalet sorunu, hukuki-kurumsal bir düzenlemenin ve icranın parçası olarak değerlendirilir. Sosyal-bağlamsal yaklaşım; toplumsal yaşama yerleşik iyi ve değerleri yansıtan, muhtelif ilişki ve sosyal aidiyet çerçevelerine özgü çoğul ilkelerin kolektif ve bireysel deneyim ve paylaşımını önemser. Devletin kurumsal siyasetini, belirli bir ahlaki iyi fikri, paylaşılan sosyal değerler ve toplumsal gruplar aracılığıyla daha geniş bir sosyo-kültürel çerçeve içine yerleştirir. Böylece adaletin siyasal belirlenimi, devletin kurumsal yapısı altında usullere uygunluğu vazeden prosedürel bir anlayışın ötesinde tözsel bir etik-sosyal bağlam içinde kamusal bir hüviyete bürünür. Eleştirel-demokratik tavır ise adaletin bu kolektif bağlamının iktidar, öznelik ve kimlik yapısını sorunsallaştırarak farklılık ve çoğulluğu hesaba katan etik-siyasal bir kavramsallaştırma geliştirir. Bu siyasal kavrayış aile, sivil toplum, demokratik devlet ve kamusal alanın meşruiyet zeminini toplumsal gruplar ve kimliklerin diyalog, çekişme, müzakeresine tabi kılar. Adalet, neyin ne ölçüde dağıtılacağı veya dağıtım nesnelerinin değerinin kaynağı ve bağlamı sorusundan bizzat bu soruların etik-ahlaki muhakemenin daha geniş çerçevesi içinde siyasal/kamusal tartışmayla demokratik belirlenmesi meselesine dönüşür. Ayrıca bu demokratik adalet fikri; belirli bir sosyo-politik topluluk veya kültürel çerçeve ile özdeş görülmek yerine küresel çoğulluğa ve farklılığa duyarlı kozmopolitan bir yönelimi içerir.

Adalet teorilerinin farklılaşan ve çekişen yapısını, birbiriyle bağlantılı bazı temel eksenler doğrultusunda belirginleştirebiliriz. İlki adaletin felsefi-normatif temellendirmesinde özgürlük ve eşitlik ilkelerinin hangisine vur-

gu yapıldığı ve nasıl anlaşıldığıdır. Liberal dağıtım paradigması, bireyin özel alanının bir değeri olarak özgürlüğü temel alarak adaleti fikrini gerekçelendirir. Bu yaklaşım, eşitliği dikkate aldığında bile özgürlüğün negatif kavrayışına referansla yorumlayıp yol alır. Diğer taraftan, adaleti her bir insan tekinin eşitliği temelinde gerekçelendiren Anderson, Young, Fraser gibi düşünürler, sosyo-politik yaşamın kurum, süreç ve kurallarıyla da bu yönde düzenlenmesini; bu düzenlemenin herkese açık katılım, temsil ve müzakereyle çoğulculuğa izin verecek şekilde gerçekleşmesini savunur. Dolayısıyla adalet, sosyo-politik eşitlik olarak demokrasi fikrine güçlü bir şekilde bağlanır. Bu kavrayış, aynı zamanda adaleti özgürlüğün pozitif yani etik-sosyal anlayışında temellendiren Honneth ve Taylor tarafından da, vurgu ve yorum farklılıkları olmakla birlikte, paylaşılır. Keza özgürlük ancak belli bir sosyo-politik topluluk içinde bireylerin kendilik anlayışlarını gerçekleştirebildikleri uygun vasat, kurum ve ilişkilerle deneyimlenir.

Felsefi-normatif gerekçelendirmeyle bağlantılı olan ama ayrıca belirtilmesi gereken bir nokta, iyi ile hak/adalet ve ahlak ile siyaset arasındaki ilişki sorunudur. Sandel, Walzer ve Honneth gibi toplulukçu yönelimlere sahip düşünürler, belirli bir iyi fikrinin adalet anlayışı için zorunlu olduğunu; adaletin konusu, kapsamı, ilkeleri vb. yönlerinin bir iyi fikrinin anlam-değer bağlamı içinde yorumlanıp uygulamaya aktarılabileceğini savunur. Adaletin imkân koşulları, buna göre, paylaşılan değerler ile bu değerlerin yerleşik olduğu özneler arası ilişki ve kurumsal arkaplana dayanır. Buna karşın Rawls, Young ve Fraser adaletin belirli ve genel bir iyi fikrinden bağımsız, kendi başına bir değer olarak temellendirilmesi gereğine işaret eder. Bu perspektiften adalet, çoğul dünya görüşlerini, iyi fikirlerini ve etik-ahlaki yönelimleri demokratik siyasetin ve kamusal alanın normatif düzeninde bir araya getirmelidir. İlk görüşe göre ahlak belirli bir toplumsal yaşamla ve paylaşılan ortak değerlerle kayıtlı bağlamsal, tözsel ve tikel bir şekilde yorumlanır. İkinci perspektif için ahlak, tikel etik kavrayışları aşan biçimsel ve genel bir karaktere sahiptir. Rasyonel bütün bireylere hitap eden deontolojik ödevler veya asgari temeller üzerinde inşacı bir yolla kurulan ilkeler şeklinde biçimlenir. Bu noktada ele alınan yaklaşımların tümüyle ilgili şöyle bir saptama yapılabilir: adalet ilkeleri asıl olarak kamusal, kurumsal ve kolektif düzlemde geçerli görülürken bireyin davranış ve eylemlerindeki yeri büyük ölçüde tartışma dışında bırakılır. Bireyin ahlaki-etik benliği ve dolayısıyla eylem, yargı ve tavrının adalete uygunluğu, her bir adalet kavramsallaştırmasında

farklı düzeyde de olsa, bir mesele olarak yeterince dikkate alınmaz. Oysaki hangi adalet anlayışı açısından bakarsak bakalım, bir adalet anlayışının geçerliliğinde bireysel duyarlılık, kabul, takip ve uygulamanın önemi büyüktür. Kısacası bireysel benliğin ahlaki-etik karakteri, adaletin sosyo-politik düzlemdeki uygulaması ve gerçekleşmesi için temel bir koşul olarak değerlendirilmelidir.

Son bir temel eksen ise adalet kavramsallaştırmasında bilgi bilimsel ve metodolojik kabul ve öncüllerle ilişkilidir. Dağıtım yaklaşımı, adalet ilkelerini farazi veya ideal bir durumda yahut genel geçer bir temel/öncül üzerine her türlü gerçek kimliklenmeden soyutlanmış bireylerin tarafsız akıl yürütmelerinden üretir. Muhtelif dünya görüşlerini ve etik yaşamları kendinde toplayan kamusal uzlaşmayla belirlenmiş biçimsel ve prosedürel bir şekilde ifade eder. Komüniteryan düşünürler, somut kişilerin sosyal ilişkilerine yerleşik anlam-değerin yorumlanmasına dayandığı için tözsel ve bağlama duyarlı; aynı zamanda toplumsal yaşam alanının muhtelif yön ve ilişkilerinin kendine özgülüğünü temsil eden farklı ilkelerden meydana geldiği için çoğulcu bir perspektifi savunur. Buna ek olarak Honneth gibi bazı isimler, adalet ilkelerine yaşam dünyasındaki öznelerarası deneyimin ihtiva ettiği ahlaki anlamın, bir başka deyişle tarihi-toplumsal yaşam dünyasına yerleşik değerlerin yarı-aşkın yapısının, rasyonel-eleştirel bir biçimde yeniden inşasıyla ulaşır. Diğer taraftan Young ve Fraser'da gördüğümüz pragmatik-çoğulcu yaklaşım ise adalet anlayışını toplumsal grup ve kimliklerin kamusal-siyasal alandaki diyalog, müzakere, çekişmesinin olumsal ve söylemsel oluşumu üzerinden geliştirir. Sonuçta çağdaş siyaset teorisinde adaletin prosedürel, bağlamsal, rasyonel yeniden inşacı, söylemsel olmak üzere farklı kavrayışlarına ulaşır.

KAYNAKÇA

Alexander, J. (2008). *Capabilities and Social Justice.* Routledge.

Allingham, M. (2014). *Distributive Justice.* Routledge.

Anderson, E. (1999). What Is the Point of Equality? *Ethics*, 109(2), 287-337.

Anderson, E. (2010a). The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians, *Canadian Journal of Philosophy.* 36, 1–23.

Anderson, E. (2010b). Justifying the Capabilities Approach to Justice. H. Brighouse ve I. Robeyns (Ed.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 81-100. Cambridge University Press.

Arneson, R. (2000). Luck Egalitarianism and Prioritarianism. *Ethics*. 110 (2), 339-349.
Arneson, R. (2001). Luck and Equality II. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 75,73–90.
Arneson, R. (2010). Two Cheers for Capabilities. H. Brighouse ve I. Robeyns (Ed.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 101-128. Cambridge University Press.
Arneson, R. (2018). Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison. Serena Olsaretti (Ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice* içinde 41-64. Oxford University Press.
Bailey, J. W. (1997). *Utilitarianism, Institutions, and Justice*. Oxford University Press.
Barry, B. (1988). Equal Opportunity and Moral Arbitrariness. Norman E. Bowie (ed.), *Equal Opportunity* içinde 23-44. Westview Press.
Cohen, G. A. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99, 906–944.
Cohen, G. A. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge University Press.
Dworkin, R. (1981). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy ve Public Affairs*. 10 (4), 283-345.
English, J. (1977). Justice Between Generations. *Philosophical Studies*. 31 (2), 91–104.
Fleischacker, S. (2005). *A Short History of Distributive Justice*. Harvard University Press.
Fleurbaey, M. (2001). Egalitarian Opportunities. *Law and Philosophy: An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy*, 20, 499–530.
Forst, R. (2012). *The Right to Justification: The Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Jeffrey Flynn (Çev.) Columbia Universtiy Press.
Fraser, N. ve Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
Fraser, N. (2010) *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
Goodin, R. E. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press.
Green, K. (1986). Rawls, Women, and the Priority of Liberty. *Australasian Journal of Philosophy*. 64 (supplement), 26–36.
Hampton, J. (2006). Feminist Contractarianism. J. Hampton (Author) ve D. Farnham (Ed.), *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy* içinde 1-38. Cambridge University Press.
Hardin, R. (1988). *Morality within the Limits of Reason*. University *of Chicago Press*.
Heywood, A. (1994). *Political Ideas and Concepts: An Introduction*. St. Martin's Press.
Hirshman, L. R. (1994). Is the Original Position Inherently Male-Superior? *Columbia Law Review*. 94(6), 1860–81.
Honneth, A. (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press.
Honneth, A. (2009). *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. James Ingram (Çev.), Columbia University Press.
Honneth, A. (2014). *The Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Translated by Joseph Ganahl, Polity Press.
Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. Özgür Aktok (Çev.), İthaki Yayınları.
Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Özgür Aktok (Çev.), İthaki Yayınları.
Hurley, S. L. and Arneson, R. J. (2001). Luck and Equality. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 75, 51–90.

Hurley, S. L. (2003). *Luck, and Knowledge.* Harvard University Press.
Hünler, S. Z. (1997). *Rawls ve Maclntyre İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı.* Vadi Yayınları.
Kearns, D. (1983). A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family. *Politics: Australian Journal of Political Science.* 18 (2), 36–42.
Kymlicka, W. (2002). *Comtemporary Political Philosophy: An Introduction.* Second Edition, Oxford University Press.
Lamont, J. (1994). The Concept of Desert in Distributive Justice. *The Philosophical Quarterly*, 44, s.45–64.
Lamont, J. (1997). Incentive Income, Deserved Income, and Economic Rents. *Journal of Political Philosophy. 5,* 26–46.
Lamont, J. (2012). Introduction, Julian Lamont (Ed.), *Distributive Justice* içinde xi-xxi. Routledge.
Lamont, J. and Favor, C. (2017). Distributive Justice. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/justice-distributive.
Lloyd, S. A. (1994). Family Justice and Social Justice. *Pacific Philosophical Quarterly. 75* (3–4), 353–71.
MacLeod, C. (2010). Primary Goods, Capabilities, and Children. H. Brighouse ve I. Robeyns (Ed.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 174-192. Cambridge University Press.
Martin, R. (2015). Overlapping Consensus. Haz. Jon Mandle, David A. Reidy, *The Cambridge Rawls Lexicon* içinde 588-593, Cambridge University Press.
McQueen, P (2019). Recognition and Social Freedom. European Journal of Political Theory, 2019: https://doi.org/10.1177/1474885119871856
Miller, D. (1976). *Social Justice.* Clarendon Press.
Miller, D. (1989). M*arket, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism.* Oxford University Press.
Miller, D. (1991). Justice. Haz. David Miller vd. *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* içinde 260-263, Blackwell Publishers.
Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice.* Harvard University Press.
Milne, H. (1986). Desert, Effort and Equality. *Journal of Applied Philosophy.* 3, 235–243.
Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality.* Oxford University Press.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia.* Basic Books.
Nussbaum, M. C. (1995). Human Capabilities, Female Human Beings. Haz. Martha C. Nussbaum ve Jonathan Glover *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* içinde 61-104, Clarendon Press.
Nussbaum, M. C. (2000a). *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. (2000b). The Future of Feminist Liberalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association.* 74 (2), 47-79.
Nussbaum, M. C. (2002). Capabilities and Social Justice. *International Studies Review*, 4/2, s.123–135.
Nussbaum, M. C. (2003). Rawls and Feminism. S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* içinde 488-520, Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach.* The Belknap of Harvard University Press.
Okin, S. M. (1987). Justice and Gender. *Philosophy ve Public Affairs.* 16 (1), 42-72.
Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and The Family.* Basic Books.

Okin, S. M. (2004). Justice and Gender: An Unfinished Debate. *Fordham Law Review* 72(15), 37–67.
Olsaretti, S. (2003). (Ed.). *Desert and Justice*. Clarendon Press.
Olsaretti, S. (2018). Introduction: The Idea of Distributive Justice. Serena Olsaretti (Ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice* içinde 1-10, Oxford University Press.
Otsuka, M. (2003). *Libertarianism without Inequality*. Clarendon Press.
Öztürk, A. (2013). *Liberal Adalet Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*. Doruk Yayınları.
Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
Pettit, P. (2014). *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. W.W. Norton & Company.
Pereira, G. (2013). *Elements of a Critical Theory of Justice*. Palgrave Macmillan.
Pogge, T. (2002). Can the Capability Approach be Justified?. *Philosophical Topics*. 30(2), 167–228.
Pogge, T. (2010). A Critique of the Capability Approach. H. Brighouse ve I. Robeyns (Ed.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 17-60, Cambridge University Press.
Putnam, R. A. (1995). Why not a Feminist Theory of Justice? Nussbaum, M. C., ve Glover, J. (ed.), *Women, Culture and Development* içinde 298-331, Oxford University Press.
Rakowski, Eric (1991). *Equal Justice*. Oxford University Press.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
Rawls, J. (1999a). *Collected Papers*. Samuel Freeman (Haz.), Harvard University Press.
Rawls, J. (1999b). *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Harvard University Press.
Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly (Haz.), The Belknap Press of Harvard University Press.
Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Expanded Edition, Columbia University Press.
Riley, J. (1989). Justice Under Capitalism. John W. Chapman (Ed.), *Markets and Justice* içinde 122-162, New York University Press.
Robeyns, I. (2005). The Capability Approach: a theoretical survey. *Journal of Human Development*. 6 (1), 93-117.
Robeyns, I. and Brighouse, H. (2010). Introduction: Social Primary Goods and Capabilities as Metrics of Justice. H. Brighouse and I. Robeyns (Ed.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 1-13, Cambridge University Press.
Robeyns, I. (2010). Gender and the metric of justice. H. Brighouse ve I. Robeyns (Eds.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 215-236, Cambridge University Press.
Robeyns, I. (2018). The Capability Approach. Ed. Serena Olsaretti, *The Oxford Handbook of Distributive Justice* içinde 109-128, Oxford University Press.
Roemer, J. E. (1993). A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner. *Philosophy and Public Affairs*. 11, 146–166.
Roemer, J. E. (1998a). *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press.
Roemer, J. E. (1998b). *Equality of Opportunity*. Harvard University Press.
Ryan, A. (1993). *Justice*. Oxford University Press.
Sadurski, W. (1985). *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory*. D. Reidel Publishing.
Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
Sandel, M. J. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*. XII (1), 81-96.

Sandel, M. J. (2020). *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*. Farrar, Straus and Giroux, 2020.
Scheffler, S. (2003). What Is Egalitarianism?. *Philosophy ve Public Affairs*. 31(1), 5-39.
Schmidtz, D. (2006). *Elements of Justice*. Cambridge University Press.
Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Oxford University Press.
Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf.
Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.
Sen, A. (2010). The Place of Capability in A Theory of Justice. H. Brighouse and I. Robeyns (Ed.). *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* içinde 239-253. Cambridge University Press.
Sen A. ve Williams, B. (1982) (Ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press.
Shapiro, I. (1999). *Democratic Justice*. Yale University Press.
Sher, G. (1987). *Desert*. Princeton University Press.
Sher, G. (2010). Real-World Luck Egalitarianism. *Social Philosophy and Policy*. 27 (1), 218–232.
Steiner, H. (1994). *An Essay on Rights*. Blackwell Publishers.
Trout, Lara M. (1994). Can Justice as Fairness Accommodate Diversity? An Examination of the Representation of Minorities and Women in *A Theory of Justice*. *Philosophy in the Contemporary World*, 1 (3), 39–45.
Vallentyne, P. ve Steiner, H. (2000) (Ed.). *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. Palgrave.
Vallentyne, P. (2005). Debate: Capabilities versus Opportunities for Wellbeing. *Journal of Political Philosophy*. 13, 359-371.
Van Parijs, P. (1995). *Real Freedom for All, What (if anything) Can Justify Capitalism*. Clarendon Press.
Vincent, A. (2007). *The Nature of Political Theory*. Oxford University Press.
Walzer, M., (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*. 18, 6-23.
Walzer, M. (1998). Michael Sandel's America. Anita L. Allen ve Milton C. Regan (Ed.), Jr., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* içinde 175-182, Oxford University Press.
Walzer, M. (2011). Achieving Global and Local Justice. *Dissent*. 58(3), 42-48.
Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.
Yükselbaba, Ü. (2016). *Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick*. On İki Levha Yayıncılık.

9

Toplumsal Cinsiyet

ELİF MADAKBAŞ GÜLENER

GİRİŞ[1]

Bir zamanlar duygularımızın, düşüncelerimizin, davranışlarımızın belirleyici unsurunun biyolojimiz ve biyolojik bir gerçeklik olarak doğuştan bizimle birlikte gelen cinsiyetimiz olduğu düşünülüyordu. Söz konusu biyolojik gerçeklik, kadınlar ve erkekler olarak kim olduğumuzun değiştirilemez özüydü. Fakat bu düşünce bir süre sonra terkedilmeye başlandı. Biyolojimiz tarafından belirlenen bir cinsiyetimiz vardı fakat kadın ya da erkek olmaya yönelik roller ve beklentiler, biyolojimiz tarafından belirlenmiyordu. Aksine, biyolojik ayrımlara toplumun atfettiği anlamlar, kadın ve erkek davranışlarını şekillendiriyordu. Daha sonra biyolojik ayrımların olup olmadığı sorgulanacaktı; cinsiyetin toplumsal cinsiyeti belirlediği gibi toplumsal cinsiyetin de cinsiyeti belirlediği düşünülecekti. Bu da cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının anlamsızlığına yönelik argümanları gündeme getirecekti (Richardson, 2015). Toplumsal cinsiyet kavramının geçirdiği bu seyir içinde, toplumsal cinsiyet rollerinin toplumun biyolojik farklılıklara atfettiği özellikler tarafından belirlenmesi argümanı özellikle önemliydi çünkü bir eşitsizlik eğer

1 Okuma, düzeltme ve önerileri için Esra Can Mollaer'e çok teşekkür ederim. Elbette tüm eksiklikler ve hatalar bana aittir.

sonradan oluşturuluyorsa –biyolojik bir gerçeklik değilse– artık değişim olanağını da gündeme getirecekti (Connell, 1987, x). Değiş(tiril)me olanağı, toplumsal cinsiyeti hem bir mücadele alanına dönüştürdü hem de onu çalışılmaya değer bir konu haline getirdi.

Toplumsal cinsiyetin siyasetin ve siyaset teorisinin konusu haline gelişinde ise 1970'li yıllar dönüm noktasıydı. 1960'lı yıllarda ABD'deki Siyahi Sivil Haklar Hareketi, eşitlik talepleri ve savaş karşıtı hareketler aktivizm temelinde yeni bir siyaset anlayışına kapı araladı. Kültür ve kimlik konuları, bu yeni siyaset anlayışının anahtar kelimeleri oldular (Corrin, 1999, 11). Feminizm, bu noktada, mevcut iktidar ilişkilerini anlamak ve değiştirmek için pratikte nasıl bir siyaset izleneceğini teorik bir çerçevede tartışmak için inisiyatif aldı (Corrin, 1999, 13-14). 1970'li yıllarla birlikte kadın hareketleri tarihi, teoriyle ilişkilendirilerek kategorilere ayrılmaya başladı. Böylece Marksist feminist teori, sosyalist feminist teori, liberal feminist teori gibi feminist teoriler literatürdeki yerini aldı (Bryson, 2016, 2-3). 1970'li yıllar, aynı zamanda, "normatif siyaset teorisinin 'yeniden doğuşu' ile feminizmin yeniden doğuşunun eş zamanlı olarak meydana gelmesi[nin]" (Okin, 1991, 68) deneyimlendiği yıllardı. Normatif siyaset teorisinin yeniden doğuşunda Rawls'un *Adalet Teorisi* (1971) isimli çalışması oldukça etkiliydi. Devam eden süreçte adalet, özgürlük, eşitlik vb. kavramların yanında toplumsal cinsiyet kavramı[2] ve feminizm[3] de siyaset teorisi kapsamında tartışılan kavramlar/konular arasındaki yerini aldı.

Toplumsal cinsiyetin siyaset teorisi ile ilişkisinde, 1970'li yıllar öncesini de kapsayacak şekilde günümüze dek olan süreçte, üç farklı yoldan bahsedilebilir. Bunlardan ilki evrensel söylemlere kadınları dahil ederek bir çözüm sunma girişiminde bulunan "içerme"; ikincisi, farklılığa odaklanarak kadınları ya da kadınsı değerleri konu edinen "tersine çevirme (reversal)"; üçüncüsü ise yapısöküme ve çeşitliliklere odaklanan "yerinden etmedir" (Squires, 2008). Zaman içindeki değişime baktığımızda, toplumsal cinsiyetin kadın-erkek farklılığına odaklanan "tekil farklılıklar" olarak tartışılması boyutundan ırk ve etnisitenin de tartışmalara dahil olduğu "çoğul farklılıklar" boyutuna ve oradan da günümüzün "ilişkisel" ve "akışkan" boyutlarına denk ulaştığımızı söyleyebiliriz (Beasley, 2006, 18-25). Bir başka deyişle süreç "kadın erkek arası farktan", "kadınların kendi arasındaki farklılıkla-

2 Örnek bir çalışma için bknz. McKinnon, 2015.

3 Örnek bir çalışma için bknz. Farrelly, 2004.

ra", oradan da "kadının kendi içindeki farklılıklarına" doğru ilerler (Braidotti, 2011a, 150-151). Son argümanla birlikte kadın olmanın bir kimlik meselesi olup olmadığı tartışmaya açılmış olur.

Siyaset teorisine ve toplumsal cinsiyete bir arada değinen literatüre baktığımızda, doğrudan toplumsal cinsiyet ve siyaset teorisi arasındaki ilişkiyi merkeze alan çalışmalara (Hawkesworth, 2019; Hirschman, 2008) rastlayabileceğimiz gibi feminizm kavramıyla birlikte siyaset teorisinin değerlendirildiği (Shanley ve Narayan, 1997; Pateman ve Grosz, 1986; Hirschmann ve Di Stefano, 2018) çalışmaları da görebiliriz. Beraberinde feminist siyaset teorisi (Bryson, 2016) tercihinde bulunan çalışmalar karşımıza çıkar. Kimi çalışmalar feminizm, feminist ya da toplumsal cinsiyet kavramlarını tercih etmek yerine kadın özelinde siyaset teorisine (Duran, 2016) değinirler. Siyaset teorisi çatısı altındaki bu çalışmalardan siyasi düşünceler tarihinin önemli isimlerini analiz edenleri (Hirschman, 2008) görebiliriz. Bunun yanında toplumsal cinsiyet, teori ve siyaseti ayrı ayrı ele alan (Squires, 2008 [1999]), tarihsel bir süreç takip eden (Bryson, 2016) ya da kavramlara odaklanan (Shanley ve Narayan, 1997; Hirschmann ve di Stefano, 2018) çalışmalar da vardır. Görüldüğü üzere toplumsal cinsiyet ve siyaset teorisini ele alan çalışmalar farklı yöntemler izleyebiliyor, farklı perspektiflerle (toplumsal cinsiyet, feminizm, kadın vb.) farklı konuları ele alabiliyorlar.

Bu çalışmada siyaset teorisi ve toplumsal cinsiyet ilişkisini 1990'lı yıllar ve sonrasına odaklanarak ele alacağım. Tartışmaları ve dönemleri keskin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığını bilmekle birlikte süreklilikleri ve değişimleri görebilmek adına incelememi onar yıllık dilimlere bölerek gerçekleştireceğim: 1990'lar, 2000'ler, 2010 ve sonrası. Fakat 1990 ve sonrasına arka plan oluşturması açısından öncesinde 1970'li ve 1980'li yıllardaki gelişmelere kısaca yer vereceğim. Arka planın başlangıç noktası olarak yukarıda bahsettiğim nedenlerden ötürü 1970 ve sonrasını tercih edeceğim. Böylece tarihsel bir bakış açısını takip edeceğim. Tarihsel bakış açısını takip ederken 1990'lı yıllar ve sonrasındaki her dönem için temsili çalışmalar seçerek toplumsal cinsiyet ve siyaset teorisi için ne anlama geldiklerini anlamaya çalışacağım. Bu çalışmalar, dönemi etkileyen çalışmalar olabileceği gibi döneme ait tartışmaları –dönemin ruhunu– yansıtan çalışmalar da olabilecek. Sonrasında ise özel olarak siyaset teorisi çatısı altında gerçekleştirilen çalışmaların durumuna yer vereceğim. Tüm bunları yapmadan önce üç şeyi açıklığa kavuşturmam gerekiyor. Bunlar; hangi kavramı kullandığımda neyi kastettiğim, hangi perspektifi takip edeceğim ve siyaset teorisinden ne anladığım olacak.

Kavramsal Çerçeve: Bu çalışmada toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramını, keskin ayrımlar ya da belirli kimlikler yerine anlamayı ve tartışmayı kolaylaştıran bir "analitik kategori" (Scott, 1986; Hawkesworth, 2013) olarak göreceğim. Günümüzde toplumsal cinsiyet kavramına ya da cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına tepkili kesimi dikkate aldığımızda, kavrama karşı gelmek için dahi bu kavramı kaçınılmaz olarak kullandıklarını görmekteyiz. Toplumsal cinsiyeti, analitik bir kategori olarak, "bir kültürün bir biyolojik cinsiyete atfettiği normlar, değerler, davranışlar" (Segal, 2003, 3) ve iktidar ilişkilerinin bir bileşeni/siyasi bir konu (Bolich, 2007: 85) olarak kullanacağım. Cinsiyet (*sex*) kavramı; anatomi, üreme işlevi, genetik ve bedenin görünen parçaları (Bolich, 2007, 46-50) anlamına gelecek.

Yaklaşım: Susan Mollar Okin, toplumsal cinsiyet kavramını feminizmin birçok disipline armağan ettiği kavram olarak görür (Okin, 1991, 67-68). Bu görüş bize iki şeyi anlatır. İlki, kavramı feminizmin sahiplendiği iken ikincisi artık feminizmle sınırlı olmadığıdır. Kadın-erkek dikotomisinin aşılmaya çalışılmasında "interseks, androjini ve trans-toplumsal cinsiyeti" (Bolich, 2007, 7) dikkate alarak toplumsal cinsiyetin daha geniş bir alanı kapsadığını söyleyebiliriz. Hali hazırda toplumsal cinsiyet kavramı günümüzde kadın çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları, feminist teori, queer çalışmalar, trans çalışmalar, LGBTİ+ çalışmalar gibi oldukça geniş bir alanda ele alınmaktadır. Fakat toplumsal cinsiyeti iktidar pratikleri ile ilişkilendirmede feminizmin "motivasyonu" daha yüksek (Stokes, 2005, 14) bir yaklaşım/ideoloji/teori/alana[4] işaret ettiğini düşünüyorum. Feminizmi; kadın çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları, queer çalışmalar ve erkeklik çalışmalarını besleyen/yönlendiren bir yaklaşım (Lykke, 2010, 11) olarak göreceğim. Bu nedenle feminist bir bakış açısına daha çok başvuracağım.

Siyaset ve Siyaset Teorisi: En tanıdık olduğumuz ifadesiyle siyaset teorisi daha çok normatif sorularla ve değerlerle (özgürlük, eşitlik, adalet gibi) ilgilenirken siyaset bilimi 'olana' yönelerek onu betimlemeye –ortaya koymaya çalışır (Shorten, 2016, 12-13). Fakat bu ayrım günümüzde bulanıklaşır.

4 Feminizmin kapsayıcılığına şüpheci ve eleştirel yaklaşan tutumlar da bulunur. Örneğin Chris Beasley; feminizmin olumsuzlayıcı ve dışlayıcı olduğunu düşünür. Dışlayıcıdır çünkü queer çalışmalar, erkeklik çalışmaları vb. alanlar feminizm içinde tutunamamıştır. Olumsuzlayıcıdır çünkü toplumsal cinsiyet feminizm için negatif/kurtulması gerekilen bir unsurdur. Bknz. Beasley, 2006.

Siyaset bilimi normatif sorulara yönelebilirken teori temelli tartışmalarda da evrensellik yerine bağlama odaklanma eğilimleri görülür. Siyaset teorisi, kavramların incelenmesi anlamına gelirken bağlamı anlama noktasında ampirik olanı da dikkate almaya başlar (Held, 1991, 19). Bu nedenle siyaset sözcüğünü siyaset teorisi, siyaset felsefesi, siyaset bilimini kapsayan şemsiye bir sözcük olarak göreceğim. Siyaset teorisi özelindeki çalışmalardan bahsederken siyasi düşünürlere değinen/onlarla hesaplaşan çalışmalarla birlikte siyaset teorisinin kavramlarına odaklanan –ampirik analizlerle birlikte normatif soruları da bünyesinde barındıran– çalışmalara yöneleceğim.

ARKA PLAN OLARAK 1970'Lİ VE 1980'Lİ YILLARDA TOPLUMSAL CİNSİYET–SİYASET TEORİSİ İLİŞKİSİ

1970'li yıllar, 1960'lı yıllardaki toplumsal hareketlere ait deneyimlerin yazıya geçirilmesi ve toplumsal hafızanın bir parçası haline getirilmesi ile başlar[5]. Betty Friedan'ın orta sınıf ve mutsuz ev kadınlarının durumunu sorguladığı, aile içi roller ile toplumun kadınlardan beklentisini tartıştığı; içinde "adı olmayan bir sorunu" barındıran *Kadınlık Gizemi* (*The Feminine Mystique*) (2013 [1963]) isimli çalışması 1970'li yıllarda aile konusunun masaya yatırılmasında etkili rol oynamaya devam eder. Ayrıca Friedan'ın bu çalışması, ikinci dalga feminizmin başlangıcı olarak görülerek başka bir evreye geçişi temsil eder. 1970'li yıllarda toplumsal cinsiyetin ve iktidar ilişkilerinin tartışmaların merkezinde olduğunu görürüz. Fakat bu ilişkilere sınıf temelli iktidar analizleri de eşlik eder.

Kate Millet (1970), *Cinsel Politika*'da ırk ve sınıfla birlikte toplumsal cinsiyeti de iktidar asimetrisinin bir unsuru olarak ele alır. Böylece siyaseti, iktidar ilişkilerinin olduğu her yerde karşımıza çıkabilecek şekilde tanımlar. Söz konusu iktidar ilişkilerini "cinsel politika kuramı" ve " ataerkillik kuramı" gibi başlıklar altında inceleyerek teorik bir bakış açısını takip eder. Bu kuramsal çerçevede sınıf, iktidar ilişkilerinin yalnızca bir yönü iken; iktidar asimetrisini inşa eden biyolojik, ideolojik, eğitsel, mitsel vb. başka yönler de bulunur. Schulamith Firestone (1972 [1970]) ise *Cinselliğin Diyalektiği*'nde Marksist bir yöntemi, tarihsel materyalizmi, takip ederek cinsiyetler arası ilişkiyi açıklar. Fakat Engels'in yaptığı gibi cinsiyete ilişkin meselelerin yal-

5 "Kızkardeşlik Güçlüdür" sloganı ile bir araya getirilmiş deneyimler bütünü ve dönemin aktivistlerinin yazıları için bknz. Morgan, 1970.

nızca ekonomik olarak açıklanabileceğini söylemekten çekinerek, diyalektik ilişkinin temeline sınıf yerine cinsiyet farklılığını yerleştirir. Kadın ve erkeğe ilişkin farklılıkların en önemlisi biyolojik bir durum olan çocuk doğurmadır. Söz konusu doğal farklılıkların –diyalektiğin– aşılması süreci, Firestone'nun siyaset tanımını da oluşturur. Firestone, Marksist bir yöntemi takip etmesine rağmen –Millet'le birlikte– radikal feminizm içinde yer alır. Bunda toplumsal cinsiyeti sınıfa öncelemesinin önemli bir rolü bulunur. Radikal feminizm, 1970'li yıllarda toplumsal cinsiyet tartışmalarının feminizm içinde yürüdüğü iki koldan biridir. Diğeri ise 'sosyalist feminizmdir'.

Sosyalist feminist Nancy Hartsock (1979), aktivizme dayanan pratik bir siyaset ile teoriyi birleştirmeye çalışarak devrimci bir strateji için teoriyi de pratik kadar önemli görür. Söz konusu teori, gelişmiş kapitalizmi anlayabilmek için kadın hareketini temel alarak, tepeden inme değil ampirik olandan hareket eden bir teori inşası olacaktır. Böylece ABD bağlamına oturan "otantik bir sosyalizm" de mümkün olabilecektir. Zillah Eisenstein (1979) ise Marksist sınıf analizini tez, sadece cinsiyete odaklanan radikal feminizmi ise anti-tez olarak alır ve ikisini sentezler. Daha kapsayıcı bir sosyal-feminist siyaset teorisinden bahsederek kapitalizm ve patriyarkayı birleştirir. Bu birleşimi, bir siyaset teorisi projesi olarak sunar.

Marksizmin sınıf kavramının toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edilişini anlamada eksik kalacağını düşünen Gayle Rubin'le birlikte toplumsal cinsiyet kavramı yaygınlık kazanmaya başlar. Rubin, "toplumun biyolojik cinsiyeti insan etkinliğinin bir ürününe dönüştürmesiyle ortaya çıkan düzenlemeler seti[ne]" (Rubin, 1975, 159) dikkat çekerek cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminden bahseder. Bu anlayış kapsamında, 1970'li yıllarda feminist teori içinde toplumsal cinsiyeti iktidar ilişkilerinin merkezine alan radikal feminist teori ile Marksist kavramlarla toplumsal cinsiyet analizini birleştiren sosyalist-Marksist feminist teori ön plana çıkmış olur. Her ikisi de siyaseti, iktidar ilişkileri olarak her yerde her zaman gözlemlenebilecek bir unsur olarak ele alırlar. Teori ise hem açıklayıcı (patriyarka) hem kurtuluşa/özgürleşime yol gösteren (devrim) hem de sentez yapan (radikal feminizm, sosyalist-Marksist feminism) bir güç olarak karşımıza çıkar.

1980'li yıllara geldiğimizde Marksizm ve feminizm arasındaki ilişkinin sorunlu yönleri daha çok dikkat çekmeye başlar. Bu gerilimi anlatmada 'evlilik' sözcüğü bir metafor olarak önemli rol oynar. Heidi Hartman'ın Feminizm ile Marksizm arasındaki ilişki için kullandığı "mutsuz evlilik"

metaforu bu noktada ses getirir. Hartman, Marksizmin cinsiyeti dikkate almadığını feminizmin ise tarihsel koşulları önemsemediğini söyleyerek ikisi arasında yeniden sağlam bir ilişkinin kurulması gerektiğini söyler. Aksi takdirde boşanma kaçınılmazdır (Hartman, 1980). Bu yıllarda sınıfın toplumsal cinsiyeti anlamada sorunlu ama halen yardımcı olmaya devam eden rolü ile birlikte, kadınsı ya da kadınlara özgü değerlerin olduğu; buna sahip olmanın bir farklılık anlamına geldiği vurgusunun arttığı görülür. Aynı zamanda, 1990'larda yükselişe geçecek olmakla birlikte, kadınların kendi içlerinde de farklılıklar olduğuna yönelik ilk çalışmalara rastlanır.

Carol Gilligan (1993 [1982]) *Değişik Bir Sesle* isimli çalışmasıyla birlikte siyaset teorisi kapsamındaki kavramlar listesine özgün bir kavram sunar. Hocası Kohlberg'in ahlaki gelişim olarak erkeklerin daha ileride oldukları argümanına karşı çıkan Gilligan, kadınların etik karar verme aşamasında dikkat ettikleri unsurları da teori inşasına dahil eder. Kadınların yaklaşımını/sesini "bakım/özen" olarak adlandırır. Burada Gilligan, rasyonel ve bakım/özen temelli karar vermeye dayalı iki farklı yaklaşım arasında bir hiyerarşi kurmaz. İkisinin de eşit değerde olduğunu belirtir. Ayrıca Gilligan, teori oluşumunda kadın deneyimlerini dikkate alarak teorinin kapsayıcılığını da genişletmiş olur. Gilligan'a benzer bir yol izleyen Sara Ruddick 1995 [1989]) *Anaç Düşünme: Barış Politikasına Doğru* isimli çalışmasında biyolojinin belirleyici olduğu anneliği ve çocuk bakımını –Firestone'un aksine– değerli bularak onu alternatif bir siyaset anlayışı için kullanır. Bu siyaset anlayışı, uzlaşmacı ve yapıcı bir zemin üzerine kurulur. Ruddick'te kadınsı özelliklere sahip olmak, sadece baskı görme nedeni değildir; aynı zamanda, baskıcı ilişkileri dönüştürmenin dinamiğini oluşturur. Gilligan ve Ruddick'in çalışmaları, bu dönemde, kadınlara özgü görülen değerleri olumlama üzerine kurulur ve bir toplumsal cinsiyet rolü/kimliği üzerinden hareket eder. Bu tür tanımların esasen kendilerini kapsamadığını ileri süren kimi feministler ise kadınlar arasındaki farklılıklara odaklanmaya başlarlar. Bu farklılığın zemini ırk olur.

Kolonyal söylem (Mohanty, 1984) ve madun (Spivak, 1988) kavramları üzerinden eleştirilen Batılı teorilerle başka kültürleri anlama ya da değiştirme girişimi, ırk temelli tartışmalar ile 1980'li yıllarda eş zamanlı ilerler. Nasıl beyaz kadınlar, teori inşasında kadınların deneyimlerinin görmezden gelindiğini söylüyorlarsa, bu kez Batı dışı pratikleri deneyimleyen (yer yer kendilerini üçüncü dünya feminizmi içinde konumlandıran) kadınlar da feminist teori

inşalarında beyaz kadınların beyaz olmayanları dikkate almadığını söylerler. Siyahi kadınları dikkate alan çalışmalar; siyahi kadınlar, siyahi erkekler, beyaz kadınlar ve beyaz erkekler arası ilişkilere odaklanırlar (hooks, 2015 [1981], 1984, 1989). bell hooks[6], *Merkezden Çevreye Feminist Teori* isimli çalışmasında, Betty Friedan'ın "adı konmayan sorununu" tüm kadınları kapsayacak şekilde ele almasına rağmen esasen ABD'deki orta sınıf ve beyaz kadınların deneyimlerini yansıttığını; siyahi kadınların bu tablonun bir parçası olmadığını söyler (hooks, 1984, 1-2). Böylece, siyahi kadınların deneyimlerinin dışarıda bırakıldığını işaret eder. Kadınların, feminizmle birlikte sadece ezen-ezilen ilişkisinin yansıması olarak değil aynı zamanda kadın gücünün keşfi olacak şekilde iktidarın anlamını değiştirebileceğini ekler (hooks, 1984, 83-93). İktidar ilişkileri, kadının güçlenmesi anlamında ırk temelli tartışmalarda da olumlu şekilde kullanılma eğilimi gösterir.

Sınıf konusu, 1980'li yıllarda farklı bir mecraya kaynaklık ederek ilerler. 1970'li yıllarda devrimci bir strateji için teorinin önemli olduğunu söyleyen Nancy Hartsock (1983), devrimci sosyalist strateji önerisine kendi çözüm üreterek "feminist konum teorisinden" bahseder. Marksizmde ekonomik ilişkilerin ve ezen-ezilen ilişkilerinin proletaryanın gözünden ele alınışına benzer şekilde; baskı ilişkilerinin, kadınların bulunduğu konumdan/yerden ele alınmasını önerir. Sınıf tartışmalarının esin kaynağı olduğu feminist konum teorisi, farklı ırklardan kadınların konumlarından feminizmin ve iktidar ilişkilerinin anlaşılması için ileride verimli bir argüman oluşturacaktır. Fakat Kimberle Crenshew (1989) toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda ırk ve sınıfın birlikte ele alınması gerektiğini işaret eden "kesişimsellik (*intersectionality*)" kavramını ortaya atarak kadın-sınıf-ırk üçgeninde gerçekleşen tartışmalara önemli bir çözüm önermiş olur.

Böylece ideoloji, siyaset, bilim ve toplumsal cinsiyet konuları iç içe geçen meseleler haline gelirler. 1970'lerin ve 1980'lerin teori temelli tartışmaları, sadece siyaset teorisiyle sınırlı kalmaz; bilgi edinme süreçlerini siyasileştirerek bilim anlayışının da sorgulanmasına yol açar. Bu yıllar bir yandan da feminist bilim (Harding, 1986; Keller, 1995 [1985]; Longino, 1987) ve feminist yöntem (Harding, 1987) arayışlarının başladığı yıllar olur. Bir anlamda kadınlara özgü değerlerin yeni bir iktidar tanımı olarak ortaya konulması, bu değerlere dayanan alternatif bir bilim yapma ya da teori oluşturma şeklinin olup olmadığını tartışmaya açar.

6 bell hooks bu şekilde kullanılmasını istediği için "b" ve "h" harfleri literatürde küçük harf olarak kullanılır.

Kadınsı değerlerin altının çizilmesiyle birlikte kadınların da homojen gruplar olmadıklarının ırk tartışmalarıyla vurgulanması ve alternatif bilim anlayışı arayışları, siyaset teorisi alanında iki tür eğilimi ortaya çıkarır. Bunlardan ilki geçmişle ve siyasal düşüncenin klasikleriyle hesaplaşılarak onların nasıl 'cinsiyet körü' olduklarının ortaya konulmasıdır (Okin, 1979; Jaggar, 1983; Pateman, 2018 [1988]; Okin, 1989; Brown, 1988). İkinci eğilim ise toplumsal cinsiyet temelli bakış açısının bir eleştirel teori ihtiyacını karşılamaya başlamasıdır (Meehan ve diğerleri, 1986; Benhabib ve Cornell, 1987). Carole Pateman ve Elizabeth Grosz, feminizmin siyaset teorisinde üç meseleye meydan okuduğunu/eleştirel bir yaklaşımı takip ettiğini belirtir. Bunlar genellemeci ve tepeden inme teori anlayışı, eşitlik gölgesi altında kadınların ihtiyaçlarını ve değerlerini görmezden gelen liberalizm ve siyaseti sokaktan/pratikten kopuk ele alan akademidir (Pateman ve Grosz, 1986). Böylelikle 1970'ler ve 1980'ler hem anaakımın yeniden gözden geçirildiği hem de alternatiflerin arandığı bir dönemi bize işaret etmiş olur.

1990'LI YILLAR VE SONRASINDA TOPLUMSAL CİNSİYET–SİYASET TEORİSİ İLİŞKİSİ

1990'lı Yıllar: Dağılmış İktidar Pratikleri, Farklılıklar, Kimlikler

Feminizmin ilk dönemlerinde farklılık vurgusu çok sık görülmez. Kadınlar, modernizmin etkisindeki evrensel insanlık fikrine bağlı kalarak bu fikirden dışlanmak istemezler. Fakat bir süre sonra kadın ve erkek arasında farklar olduğu; bir tarafın erkeksi değerlere sahipken diğerinin kadınsı değerlere sahip olduğu argümanını arkasına alan güçlü bir farklılık vurgusu ortaya çıkar (di Stefano, 1990, 66-67). Gilligan'da ve Ruddick'te gördüğümüz kadınsı değerler, farklılığın ilk boyutudur diyebiliriz. Farklılık daha sonra, kadınlar arasındaki farklılıkları işaret edecek biçimde kullanılır. Kesişim alanları ya da tek tek bu bileşenler –"sınıf, ırk, cinsiyet, yaş, engellilik ve kültür" (Young, 1990, 13)– 1990'lı yılların temel tartışmaları haline gelir. Bu yıllarda "[F]arklılıklar ... akademide her yerde konuşulmaktadır" (Crosby, 1992, 131). Tüm farklılıkların iç içe geçtiği yıllarda artık bir "sınıflandırma" yapmak zorlaşır (Bryson, 2016, 2-3). Bu dönemin ruhunu yansıtan ve onu temsil eden çalışmalardan ilk olarak Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası* isimli çalışmasına iktidar meselesini anlamak için değineceğim. Sonrasında bell hooks'a ait bir çalışmaya, *Özlem/Hasret: Irk, Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Politika*'ya, farklılığa ilişkin tartışmaları görebilmek adına yer vereceğim.

Judith Butler, *Cinsiyet Belası*'nda (1999 [1990]) Kuzey Amerika bağlamında tartışmasını yürütürken iktidarın cinsiyet üzerindeki denetimini anlayabilmek için başta Michel Foucault olmak üzere postyapısalcılıktan ve Fransız feminizminden yardım alır. Özellikle Foucault'yu, toplumsal cinsiyetin zaman içerisinde söylemler ve kurumlar aracılığıyla nasıl ve neden oluşturulup siyasi bir mesele haline getirildiğini anlamak için kullanır (s. xxix). Bu çerçevede Butler, "cinsiyetin kendisi[ni] toplumsal cinsiyetlendirilmiş kategori" (s. 11) olarak ele alır. Böylesi bir kategoride toplumsal cinsiyet, biyolojik olarak verili cinsiyet üzerine kurulmaz. Tersine, "söylemsel araçlar" ve "bedensel işaretler" ile verili cinsiyet algısı inşa edilmeye çalışılır. Cinsiyet dediğimiz, "performatif eylemlerle", sürekli yeniden yaratılan bir performansla, yakından ilişkilidir. Beden kontrol altında tutularak cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımları yaratılır. Bu yaratım/inşa, siyasi bir konudur (s. 173-174). Bu nedenle toplumsal cinsiyet, bir özden ziyade "eylemlerin stilize edilmiş tekrarıdır". Arzu edilen stil, bir beden için norm haline getirilerek onu düzenlemeye; onu biçimlendirmeye çalışır (s. 179). Bir stil ve bir öz atfedilen toplumsal cinsiyet, heteroseksüel düzen/sistem tarafından düzenlenir ve korunur (s. 42). Butler, cinsiyetin neden ve nasıl biyolojik bir gerçeklikmiş gibi inşa edildiğini anlayabilmek için "eleştirel jeneolojiyi" önerir. Bu eleştirel yöntemi izleyerek toplumsal cinsiyetin siyaset için bir "temel/zemin" olamayacağı ortaya koyulmalıdır. Zeminsizlik/temelsizlik, feminizmin genel bir kadın grubu ya da tanımından hareket etmesine karşıdır. Bir tanım üzerinden hareket etmek, karşı çıktığı genel-geçer tanımları feminizmin kendisinin yapmaya başlamasına neden olabilir (s. 187-188). Kimliği bir temel/zemin haline getiren siyaset anlayışı bu nedenle tehlikelidir (s. 181). Butler, liberalizmdeki gibi herkesin eşit kabul edildiği diyaloglar yerine iktidar ilişkilerinin anlaşılmaya çalışıldığı; en önemlisi, aynılaştırıcı bir zemin üzerine oturmayan bir siyaset anlayışı ortaya koyar. Kişiler, bir kimlik kurmak ya da kurulu bir kimliği yaşatmak için değil belirli amaçlar için belirli zamanlarda bir araya gelirler ve dağılırlar (s. 20-21). Butler; cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına –böylece dikotomiler üzerinden düşünmeye– karşı çıkar. Ontolojiler, özler, birlikler, net tanımlar, normlar ise karşı çıktığı diğer meseleler olur.

Butler, çeşitli disiplinler içinde kendine alan bulan teorilerin bütünlüğünü kaybederek kültürel çalışmalara uyum sağladığını belirtir. Bu, aynı zamanda, çeşitli çalışma alanlarını iç içe geçirir ve bir çalışmayı bir disipline ait kılmayı zorlaştırır (s. ix). Butler'ın bahsettiği durumun siyaset teorisi için de

geçerli olduğunu söyleyebiliriz. 1970'lerle birlikte her şeyin siyasetin konusu haline getirilmesiyle başlayan, 1980'lerde yükselişe geçen ve 1990'larda görünür hale gelen bu durum, siyasetin içinin boşaltılıp boşaltılmadığı tartışmalarını gündeme getirir. Her şeyin siyasetin konusu haline getirilmesinde siyasetin iktidar ilişkileri olarak görülmesinin önemli bir payı bulunur. Buna Britanya'da yükselişe geçen kültürel çalışmalar da katkıda bulunur. Siyaset teorisi ile kültür çalışmaları birbiriyle yakın ilişkili iki alan haline gelirler (Dean, 2006). İktidar ilişkilerinin bu kadar yaygın bir şekilde tartışılması, toplumsal cinsiyete yaklaşımda kendini özellikle Michel Foucault üzerinden gösterir. Butler'ın çalışmalarına benzer şekilde, Foucault'nun referans gösterildiği diğer çalışmalarda feminist bir bakış açısıyla iktidar kavramı yeniden tartışmaya açılır (Brown 1995, Allen 1999). Foucault, bu noktada, bir yandan toplumsal cinsiyet ilişkilerini hem makro hem mikro boyutta anlayabilmek için son derece elverişli (Allen, 1996) görülürken diğer yandan da eril bir bakış açısıyla Batı siyaset teorisinin ele alınışına katkıda bulunmakla (Bartky, 1990, 63-82) eleştirilir. Özneleri pasif bir konumda bırakarak mücadeleyi engellemek (Alcoff, 1990) ise Foucault'ya yöneltilen bir diğer eleştiridir[7].

bell hooks (1990), *Özlem/Hasret: Irk, Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Politika*'da kültürel çalışmalara yaklaşarak ve siyaseti özel alana dek genişleterek –ortaya konuş biçimlerini yeterli görmese de– "oturma odası, mutfak, kuaför ve güzellik merkezi" gibi yerlerde siyahi bir "kültürel karşı-hegemonik sosyal eleştiri" oluştuğunu belirtir (s. 4). Kültürel eleştirinin, özellikle eleştirel pedagoji aracılığıyla, siyahi kimliğin ve ırkçılığın çalışılması noktasında önemli rol oynadığını söyler (s. 8). Siyahilerin geçmişte beyazlarla aynı haklara sahip olmak için başlattıkları hareketler –beyazların sahip olduklarına sahip olmak istedikleri için– esasen onların gözünden siyasete bakış anlamına gelir. Bu nedenle özgün bir yönü bulunmaz (s. 15-16). Kültürel eleştiri, kimliğe odaklanarak özgün bir siyahi oluşu ortaya koymak için önemlidir. Bu kimliğin oluşumunda ötekinin siyahileri tanımlayışı değil siyahilerin kendilerini ortaya koyuşları esas olacaktır (s. 20). Kadın hareketi söz konusu olduğunda beyaz feministlerin teori inşasında rol oynadıklarını, siyahilerin ise bu teorilerin çalışılacağı örnek olaylardan öte bir değerde görülmediklerini belirtir (s. 21). Postmodern düşüncenin hâkim anlatıları sonlandırma noktasında faydalı olabileceğini söyleyen yazar, siyahi oluşa

7 Foucault'nun feministler tarafından farklı şekillerde "yorumlanışları" için bknz. Hekman, 1996.

bir "öz" atfetmeyen fakat Afrikalı olmaya ilişkin tarihsel birikimi reddetmeyerek mücadelesine devam eden; bu birikimin de sosyal inşanın bir ürünü olduğunu kabul eden bir yaklaşım benimser (s. 28-29). Çünkü 1990'larda "[b]u tarihsel anda, 'kaybedişin' derin kolektif hissini deneyimlemektedirler. Geçmişe yönelik nostalji yoğundur; siyahi insanları bir arada tuttuğu görülen bağ ve bağlantı hissine yönelik bilinç yavaş yavaş yok olmaktadır" (s. 36). Dolayısıyla "siyahi kadınlar ve siyahi erkekler, feminist boyutu olan devrimci bir siyahi özgürleşme vizyonu" (s. 48) ortaya koymalıdırlar. Bu durumda dayanışma kavramı hooks tarafından başvurulan kavram olur. Dayanışma, siyahi kadınların ve diğer farklı renklerde kadınların oluşturacağı bir dayanışmadır (s. 94). Hem özgürleşme vizyonu hem de dayanışma için üniversiteler bünyesinde kurulan "kültürel çalışmalar" bölümleri, hooks için ırkın siyasi bir konu haline getirilerek farklılıkların disiplinlerarası bir biçimde tartışılmasının yolunu açar (s. 124-125). hooks, bir öz atfedilen her şeyin esasen bir inşanın ürünü olduğunu söyleyerek Butler'a benzer düşünür. Fakat Butler'dan farklı olarak "inşa edilmiş" de olsa dayanışma ve kimlik temelli politikaların gerekliliğinden bahseder. Butler'ın kimliği bir kenara koyması, hooks açısından beyaz bir teorisyenin yapabileceği bir şey olarak yorumlanabilir. Yine de her ikisinin de iktidar ilişkilerini ele aldıklarını söyleyebiliriz. 1990'lar için bahsettiğimiz kültürel çalışmalar, hooks'u içine yerleştireceğimiz bir alan olur. Eleştirel teori ve kültür, hooks'ta iç içe geçer.

Irk, farklılık ve kimlik tartışmaları –parçalanmanın yerine– birlikte yaşamanın olanaklarının sorgulandığı demokrasi konusuna kapı aralar. Bu tartışmalar, dönemin ruhuna uygun olarak müzakereci ya da agonistik demokrasi tartışmaları etrafında toplanır. Örneğin Benhabib (1992), Aydınlanma ilkelerine dayanmayan, tabandan etkileşim yoluyla şekillenen bir evrenselliğe toplumsal cinsiyet farkından vazgeçmeden ulaşılabileceğini belirtir. Bu evrensellik aynı zamanda kimliğe ve "somut ötekine" duyarlı bir evrensellik olacaktır. Habermas gibi iletişimi ve kamusal alanı önceleyen Benhabib (1996) *müzakereci demokrasi* içinde kalarak meşruiyetin kaynağının, kamusal alanda gerçekleşen ve herkese açık diyalojik bir süreç olması gerektiğini öne sürer. Young (1990) ise dikkatin dağıtım konularındansa baskı içeren iktidar ilişkilerine; baskı uygulayan ve baskı gören ayrımlarına yönelmesi gerektiğini belirtir. Bütünleştirme yerine sosyal kimlikler ve grup siyaseti üzerinden ilerleyen *farklılıklar siyasetini* savunur. Müzakereci demokrasi yerine ise *iletişimsel demokrasiyi* öneren Young (1996), farklı-

lıkların anlaşmak için bir sorun teşkil etmediğini, aksine, gerekli olduğunu söyleyerek çoğulculuk temelinde diyalogu önemser. Diğer tarafta ise Bonnie Honig (1992), Hannah Arendt'in kamusal alanının feminizme uygun bir kamusal alan olmadığını, en azından Arendt'in buna dikkat çekmediğini, kabul etmekle birlikte yine de Arendt'in argümanlarının kendinin göz ardı ettiği bir şeye kaynaklık edebileceğini düşünür. Özel alan/kamusal alan karşıtlığını aşarak aktif özneler olarak kadınların yer alabileceği agonistik bir kamusal alan önerir. Radikal demokrasi üzerine argümanını feminist bir bakış açısıyla ele alan Chantal Mouffe (1992) ise baskıya uğramanın çoğul şekilleri/pozisyonları olduğunu; bir kişinin bir baskı ilişkisinde bir "pozisyonda" iken bir diğer baskı ilişkisinde ise başka bir "pozisyonda" olabileceğini söyler. Kimliği tek bir unsura –bu durumda toplumsal cinsiyete– indirgemek doğru değildir. Kimliği politik olarak kurgulayan ve tüm farklılıkları –toplumsal cinsiyet dahil olmak üzere– içeren bir vatandaşlık düşüncesi ile çoğulcu bir demokrasi kurmak mümkün olabilecektir.

Merkezsiz iktidar, ırk, farklılık, kimlik ve demokrasi üzerine 1990'lı yıllarda yapılan tartışmalar, siyaset teorisi özelindeki çalışmalarda kendini iki şekilde gösterir. İlki, klasik siyaset teorisyenleri ile hesaplaşmanın devam etmesidir. Pateman ve Shanley (1991), hem klasik düşünürleri (Plato, Rousseau vb.) hem de yakın dönem düşünürleri (Foucault, Habermas vb.) ele alırken aynı zamanda Wallstonecraft, Beauvoir ve Arendt gibi kadın siyaset düşünürlerine yer verirler. di Stefano (1991); Hobbes, Marx ve Mill'i modern siyaset teorisindeki erilliklerin nasıl inşa edildiğini görmek için yeniden okur. Burada odaklandığı soru, feministlerin evrensel ve genel-geçer olanın erkek deneyimleri ürünü olduğunu ileri sürdükleri argümanlardaki "erilliğin" ne olduğudur. di Stefeno'ya göre söz konusu erillik, bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı kaynağını modernizmden ve pozitivizmden alır. Her şeyi kategorilere –bilhassa ikiliklere– ayırarak inceler. Bunlardan birincil değer atfettiklerini kamusal alanda tutarken ikincil değer atfettiklerini özel alana gönderir. İkincil olanı değersizleştirir, feminenleştirir (Söz konusu feminenleştirme, Ruddick'in feminenliğin bir küçümseme olarak sunulduğu anda siyasetin gündeme geldiğini söylemesini çağrıştırır). Charles Mills (1997), Carole Pateman'ın "cinsel sözleşme" kavramına ve çalışmasına atıfla, "ırksal sözleşme" kavramını ortaya atar. Pateman, sözleşme mantığının nasıl erkekler arasında bir anlaşmaya dayandığını söylüyorsa Mills de batılı siyaset teorisinin temelinde hem siyasi hem ahlaki hem de epistemolojik boyutlarda beyazlar arası bir anlaşmanın yattığını söyler.

Siyaset teorisi temelindeki çalışmalarda ikinci durum ise kavramlar temelinde tartışmalarının –toplumsal cinsiyet gözlükleri ile– başlamasıdır. Anne Phillips (1998), daha kapsayıcı bir sözcük olarak siyasetteki durumu ortaya koyarak vatandaşlık, temsil, kimlik, koalisyon gibi kavramları ele alır. Özel olarak siyaset teorisi altında ele aldığı konular ise liberalizm, özel alan-kamusal alan ayrımı ve demokrasi olur. Hirschmann ve di Stefano (1996); adalet, bakım/özen, özgürlük, otonomi gibi kavramları feminist bir perspektifle "yeniden inşa etme (*reconstruction*)" amacı taşırlar. Editörlüğü Butler ve Scott tarafından yazılan *Feminists Theorize The Political* (1992)'da hem mevcut kavramlar hem özgün kavramlar (deneyim gibi) tartışmaya açılır.

2000'li Yıllar: *Sınırsızlık,* Küreselleşme ve Yeniden Liberalizm

2000'li yıllardan bakıldığında 1990'lı yıllar ve sonrası, feminizm içinde ikinci dalga hareketin eleştirildiği ve üçüncü dalganın başladığı yıllar olarak görülür. 1990 ve sonrası; postmodernizmin etkisinde tam/birleşik/sınırları belli bir kadın kimliğinden bahsedilemeyeceği, çoğullukların bir arada nasıl var olacaklarına ilişkin tartışmaların sürdüğü ve eyleme/pratiğe karşı teorinin ikinci plana düştüğü yıllar olarak görülebilir (Snyder, 2008). Bu süreçte farklılıklar içindeki farklılıklar üzerinde durulur; normatif siyaset teorisi ile ampirik çalışmalar arası bağlantılar artar. Dağılmış iktidar ilişkilerinin grupları, azınlıkları ve kimlikleri kesmesiyle bir tür "azınlıklar içinde azınlıklar" (Eisenberg ve Spinner-Halev, 2005) durumu ortaya çıkar. Bu nedenle 2000'li yıllarda pek çok kavram ve konu iç içe geçer, eleştiriler ve karşı eleştiriler yoğunlaşır, pek çok döneme ait önemli konular yığılma gösterir. Bu dönemi temsil eden çalışmalar olarak Chandra Talpade Mohanty'nin *Sınır Tanımayan Feminizm ve Teoriye Sömürgeleşmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek* çalışması ile Martha Nussbaum'un *Kadınlar ve İnsani Kalkınma: Yapabilirlikler Yaklaşımı* çalışmasını ele alacağım. İlki sınırları ve tanımları zorlayan bir yaklaşımı temsil ederken ikincisi ise liberal argümanların yeniden gündeme gelişini temsil edecek.

C. H. Mohanty (2003), *Sınır Tanımayan Feminizm* başlığı için "sınır tanımayan doktorlardan" esinlendiğini söyler. Bu esin, aynı zamanda bir "aciliyet" ve "uluslararası" boyut anlamı taşır (s. 1-2). Fakat sınır tanımamak, bir tür "sınır-sız (*border-less*)" olmak anlamına gelmez. Farklılıklara ait listenin uzaması ve ayrımlar arasındaki belirsizliklerdir (s. 2). Mohanty, kadın deneyimlerinin genel geçer ataerkillik ve baskı ilişkileri çerçevesine

oturtularak analiz edilmesini eleştirir. Böyle bir çerçeveden "Üçüncü Dünyanın" anlaşılamayacağını söyler. Onu kendi bağlamı içinde değerlendirmek gerekir (s. 19-20). Üçüncü Dünyanın Batılı terminolojiler ile anlaşılmaya çalışılması, tüm Üçüncü Dünya kadınlarının kurban olarak görülmeleri; Batıyı tanımlayıcı "özne", üçüncü dünyayı ise tanımlanan "nesne" konumuna indirger (s. 39). Burada genel geçer çerçevelerin sahibi Batı da onun tarafından tanımlanan Üçüncü Dünya da kendi içinde farklılıklar barındırır. Mohanty, bunları homojen bütünlükler olarak görmediğini belirtir (s. 17-18). Üçüncü Dünya kadınları olarak kadınlar, biyolojik ve sosyolojik bir öze sahip olmaktansa siyasi birlikler olarak görülmelidirler. İçlerindeki farklılıklara rağmen mevcut yapılara karşı gelme noktasında bir araya gelirler (s. 49). Karşı geliş, birileri tarafından tanımlanmak yerine kendi "otonomluğunu" ortaya koyabilmektir (s. 17). Karşı koyabilmek için "siyasi dayanışma" (s. 144-145) önemlidir. Bu dayanışmanın temelinde "karşılıklık, hesapverebilirlik ve ortak çıkarların tanınması" (s. 7) yer alır. Görüldüğü gibi Mohanty'nin savunduğu dayanışma, "bir analiz kategorisi olarak kadınların" hepsinin aynı kefeye konulmasını savunmaz (s. 22-23). Bir kadın olma durumundan bahsedilecekse bu durum "sınıf, ırk, (hetero)seksüellik ve ulusun çeşitli sistematik ağlarının kesişimi[dir]" (s. 55). Bu anlamda siyasi bir kadınlar birlikteliği için Mohanty'nin bahsettiği bir diğer konu ise ulus-üstü feminizmin olanağı olur (s. 221-252). Günümüzde uluslararasılaşma artmış; göçler hızlanmıştır. Bu resimde kadın olmanın kesişimlerini oluşturan unsurlar iç içe geçmiş; Üçüncü Dünya'da kimlerin yer aldığı sorusu cevaplanamaz olmuştur (s. 44-45). "Ev/yuva, ait olma, ulus, toplum" kavramları kaçınılmaz olarak sorgulanmaya başlamıştır (s. 124). Kadınların homojen birlikler olmadıklarının farkında olarak ulusları ve sınırları aşan dayanışma içinde bulunmaları, Mohanty'nin önerisidir.

Liberal tarafta kalan Martha Nussbaum (2000), *Kadınlar ve İnsani Kalkınma: Yapabilirlikler Yaklaşımı* isimli çalışmasında "gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların acil ihtiyaçları ve çıkarları" (sf. 7) için "kültürel farklılık ve çoğulculuğa duyarlı evrensellik" (s. 8) savunusunda bulunur. Sunduğu çerçevenin amacı "toplumsal cinsiyet adaletinin" (s. 302-303) sağlanabilmesidir. Bu amacı gerçekleştirirken teorinin ne kadar gerekli olduğu gerçeği bir kenara bırakılmamalıdır. Teori, hem pratiği anlamak hem de mevcut yapıyı eleştirebilmek için bize analitik araçlar sunar (s. 36). Siyaset teorisi ise çeşitli soyutlamalar ile teoriye ilişkin malzemeleri sağlarken gerçeklikten ve gerçekliğe ait

sorunlardan uzak düşmemelidir (s. 11). Feministler, gündelik hayattaki baskı ilişkilerini teorik bir çerçeveye aktarma noktasında başarılı örnekler sunmuşlardır (s. 301). Nussbaum, kendi siyaset teorisinin tüm insanları ilgilendiren konulara odaklanması açısından Rawls'a benzerlik gösterdiğini söyler (s. 88). Herkes için iyi olabilecek bu şeyler, Nussbaum için "evrensel normlar" şeklini alması gereken "temel siyasi prensiplerdir" (s. 34-35). Normların gücüne inanan Nussbaum, farklılıklara saygı duyulmasının göreceliliği savunmak anlamına gelmediğini söyler. Farklılıkların korunmasını dile getirmek, bir görecelilikten önce, bir norm olarak "hoşgörüyü" gerekli kılar (s. 49). *Yapabilirlikler* olarak sunduğu temel prensipler, yerele duyarlı fakat evrensel ilkelere bağlı bir yaklaşımı gerektirir. Bunun için "yaşam, bedensel sağlık, bedensel bütünlük, hisler, tahayyül ve düşünce, duygular, pratik akıl, yakınlık, diğer türler, oyun, kendi çevresi üzerinde denetim" gibi merkezi yapabilirlikler garanti altına alınmalı ve herkes için sağlanmalıdır (s. 78-80). Nussbaum bir sonraki adımda siyasi prensipler olarak düşündüğü yapabilirlikleri aileye ve aile içi ilişkilere uyarlar. Kişinin yaşam kalitesinin sağlanması ve sevgi temelinde bir yapının varlığı için aynı ilkelerin aile içi ilişkilerde de gözetilmesi gerektiğini söyler (s. 244-245). Her kişi "kendinde bir amaç (*an end in itself*)" ve "eyleyen" olarak görülüyorsa, bu durum aile için de geçerlidir (s. 69-70). Son olarak Nussbaum, yapabilirlikler olarak sıraladığı ilkelerin bir gün ulus-üstü boyuta taşınabilmesini diler (s. 104-105). Bireyi, özgürlükleri ve evrensel normları dikkate alan Nussbaum, feminist bir perspektiften ve liberal bir çerçeve içinde argümanlarını ortaya koymuş olur.

Hem Nussbaum hem Mohanty, ilki siyaset teorisi için gerçek sorunlara dokunurken diğeri ise otonom bir kimlik ve dayanışma zemini ararken, Hindistan'a dair gözlemlerine dayanırlar. Biri Batılı bir teorisyen olarak diğeri ise o kültüre ait bir feminist olarak bunu yaparlar. Her ikisi de uluslararası boyutta bir çözümün gerekliliğinden bahseder fakat Nussbaum liberalizmin sunduğu olanaklardan faydalanırken Mohanty özcü olmayan feminist bir dayanışmayı arar. Nussbaum, Rawls'un etkisinde liberalizm tartışmalarını yeniden gündeme getirir. Mohanty ise farklılık tartışmalarını devam ettirir. Her ikisinin argümanlarında da küreselleşmenin etkileri görülür. Nussbaum, siyaset teorisinin önemli kavramlarından adalet konusunu aileye/özel alana taşıyarak Okin'in (1989) daha önce belirttiği aileyi dikkate almayan bir adalet teorisinin tam bir teori olamayacağı vurgusunu dikkate almış görünür.

Hem Mohanty hem Nussbaum'da gördüğümüz küreselleşme, etkisini feminizmin birçok tartışma alanına genişletilmesinde gösterir. Kamusal alanın (Fraser, 2009), "bakım/özen" temelli adalet tartışmasının (Held, 2006), vatandaşlık ve normların (Benhabib, 2006) ve feminist ağların (Moghadam, 2005) küresel boyuta taşınarak tartışıldığı görülür. Butler ve Spivak (2007), küreselleşme ve çok kültürlülük tartışmaları ışığında ulus-devletin durumunu inceleyerek göçlerle birlikte ortaya çıkan tabloda artık farklı zamanlarda farklı birleşimler oluşturan gruplardan bahsedebileceğimizi; bunun ise devletin bir ulusla özdeşleşmesi durumunu ortadan kaldırdığını söylerler.

Küreselleşmenin ve çokkültürcülüğün konuşulması, liberalizmi toplumsal cinsiyet tartışmaları konusunda yeniden canlandırır. Bu çerçevede Rawls, adalet tartışmaları için feminist bir perspektifle yeniden yorumlanır (Nussbaum, 2003; Abbey, 2007). Özel alandaki adalet tartışmaları, liberalizmin önemli kavramlarından biri olan *toplum sözleşmeciliği* etrafında şekillenir. Pateman'ın 1980'lerdeki toplum sözleşmesi eleştirisinin aksine, sözleşme mantığı pozitif bir unsur olarak kullanılır. Toplum sözleşmesinin aile üyeleri ve arkadaşlar gibi yakın ilişkilere uyarlanabileceği argümanı (Hampton, 2007), aile içinde adaletin sağlanması (Radzik, 2005) ve ev içi bakım/özen boyutu ağır basan işler için kadınlar ve erkekler arasında eşit işbölümünün yeniden ele alınması (Sample, 2002) açısından değerli görülür. Dahası nasıl tek bir ataerkillik deneyimi olmayacağı ırk, kültür ve kimlik tartışmaları ile savunulmuşsa; liberalizmin de eleştirilirken tek bir liberalizm varmış gibi davranılmaması gerektiği uyarısı (Baehr, 2004b), çoğulculuğu liberalizmin bir konusu yapmak yanında liberalizmin bir kavram olarak algılanışına da uyarlanır.

2000'li yıllardaki tartışmalar, bir yandan da pragmatist felsefenin feminizm ile yakınlaşmasına sahne olur. Feminizm, geçmişteki pragmatist düşünürlerden iham alarak güncel sorunlara cevap üretmeye çalışır. Shannon Sullivan (2001), "tenler içinde ve ötesinde yaşamak" dediği şeyi Dewey'in işlem/süreç (*transaction*) kavramı ile açıklar. Beden ve çevresi arasında hep bir ilişki, geçiş, enerji, eylemsellik bulunur. İkisi iç içedir. Böylece kimliğin tamamen çözülüp yok olmadığı fakat sabit özler olarak da kalmadığı bir orta yol söz konusu olur. V. Denise James (2009), siyahi feministler (P. H. Collins gibi) ile Dewey'in argümanlarını birlikte ele alarak Dewey'in demokrasi tartışmalarını ve deneyim kavramını siyahi feminist pragmatizm için uygun bulur. Aktivist Jane Adams'a ise demokrasi (Fischer ve diğerleri, 2009),

komüniteryanizm (Whipps, 2008) ve barış (Fischer ve Whipps, 2005 [2003]) tartışmaları için başvurulur.

2000'li yılların temel tartışmalarının siyaset teorisi ile doğrudan ilişkilendirilmesinde ırk konusunun ve liberalizmin hâkim konular olduğunu görülür. P. H. Collins, Kate Millet'in *Cinsel Politika* çalışmasını andıran *Siyahi Cinsiyet Politikası*'nı (2004) yayınlar. Collins, ırkçılık sorununun anlaşılabilmesinin yolunun cinsiyetçilik sorununun anlaşılmasından geçtiğini söyler. Fakat Millet'in iktidar ve baskı ilişkilerine odaklanan siyaset yaklaşımı yerine "gelişmeci bir cinsel siyaset" önerisinde bulunarak iktidarın pozitif yönüne vurguda bulunur. *Cinsel Sözleşme* (1988) ile hatırladığımız Carol Pateman ve *Irksal Sözleşme* (1997) ile hatırladığımız C. Mills bir araya gelerek *Sözleşme ve Tahakküm* (2007) isimli çalışmayı yayınlarlar. Birlikte bir bölüm yazmayarak –bir sentezden kaçınarak– sözleşme mantığına ilişkin görüşlerini yeniden gözden geçirirler. Ortak noktaları Rawls'un sözleşme anlayışının karşısında olmaktır. Farklılıkları ise Pateman sözleşme mantığından vazgeçilmesi gerektiğini düşünürken Mills'in eksiklikleri giderilmiş bir sözleşme mantığını uygun bulmasıdır. Siyaset teorisine ilişkin meselelerde ırk konusunun gündeme gelişi, Ackerley (2000) tarafından siyaset teorisi için feminist bir sosyal eleştiri arayışında da kendini gösterir. Mevcut müzakereci demokrasi teorisinin ırkçılığa ve ırkçılık temelli tahakküme maruz kalanların sessizliğini çözmeye yeterli olmayacağını düşünen yazar; kimlik sorunlarıyla ilgilenecek Üçüncü Dünya Feminist Sosyal Eleştiri projesini gündemine alan bir eleştirel bakış açısından bahseder.

Eleştirel bir proje peşinde olmak ya da sözleşme mantığına karşı çıkmak, liberalizm eleştirisini ima eder niteliktedir. Fakat liberalizm, siyaset teorisi temelli çalışmaların diğer önemli belirleyicisidir. Hirschmann (2008); Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Mill gibi isimleri inceleyerek toplumsal cinsiyetin "sosyal inşa" oluşu gibi özgürlüğün ve özgürlük anlayışının da bir tür inşa olduğunu iddia eder. Bu inşanın; ideoloji (kadının yeterli kapasitesi olmadığı doğrultusunda kurumlar ve ideolojiler yaratmak), maddileştirme (ideolojiyi destekleyecek şekilde kaynaklardan yoksun bırakma) ve söylem (ideolojinin tekrar tekrar yaratılması) boyutları bulunur. Burada Hirschmann, özgürlüğün sosyal inşa aracılığıyla engellendiğini belirterek bir inşa olarak özgürlüğü sorunsallaştırır. Baehr (2004) ise tanımlardan kaçınan ve ahlaki zemin aramayan siyasi liberalizm ile tanımlardan ve normlardan hareket eden kapsamlı liberalizm arasındaki ayrımdan bahsederek liberalizm

üzerine tartışmaları sıralar. Baehr, toplumsal cinsiyet farklılıklarına ilişkin tanımlardan kaçınan ama ahlaki anlamda da bir temel sunan bir siyaset teorisi arar. Bunu da feminist sözleşmecilik ile çözer. Mücadele alanını sürdürmek için kadın tanımı önemlidir fakat ontolojik bir zemin; sınırlı bir tanım üzerinden yükselen bir siyaset gerekli olmaz.

2010'lu Yıllar: Aktivizm, Duyguların Siyasi Oluşu ve Yeni Bir Eleştirel Teori Arayışı

Nasıl 1960'lar sivil haklar hareketi ile aktivist bir temele oturup 1970'lerde teorik tartışmaları beslemişse, 2010 ve sonrasını da aynı şekilde yeni bir aktivizm dönemi olarak görebiliriz. Fakat bu kez, sosyal hareketlerin ortaya çıkma ve oluşma biçimleri teknoloji ile iç içedir. Sosyal medya üzerinden oluşturulan *hashtag*lerin altında gerçekleşen paylaşımlar bir anda milyonların dikkatini çekerek siyaseti etkileyecek boyutlara ulaşabilmektedir. Örneğin 2017 yılının ekim ayında aktris Alyssa Milano'nun, cinsel tacize maruz kalan kadınların "MeToo[8]" hashtagi ile deneyimlerini paylaşması çağrısı, birden milyonlarca kadından karşılık bulur. Bu ve benzeri hareketler literatürde "dijital feminist aktivizm" (Mendes ve diğerleri, 2019) ya da yeni bir bilinç yükseltme hareketine işaret eden "online feminist aktivizm" (Gleeson ve Turner, 2019) olarak yer eder. Yine 2014 yılında Roger Elliot'un altı kişiyi öldürüp on dört kişiyi yaraladığı Isla Vista Cinayetleri olayında, katilin blogları ve youtube videoları incelendiğinde kadın düşmanı bir tavır sergilediği görülür. Bu nedenle sosyal medyada "YesAllWomen[9]" hashtagi altında, şiddet ve düşmanlığa maruz kalan milyonlarca kadın kendi deneyimlerini paylaşırlar. Aynı şekilde 2013 Temmuz'unda Afro-Amerikalı bir gencin öldürülmesi sonrası zanlının serbest kalmasıyla "BlackLivesMatter[10]" hashtagi açılır; polis şiddetine maruz kalan siyahiler bu hashtag üzerinden deneyimlerini paylaşırlar. Teknolojinin gelişimi ve sosyal medyanın aktivist amaçlarla kullanımı, kesişimsellik ve farklılık tartışmalarını da bünyesinde barındırarak dördüncü dalganın eşiğinde olup olmadığımızı sormaya neden olur. Bu yeni dönemi temsil eden çalışmalar olarak Sara Ahmed'in İnatçı Özneler (2014) çalışması ile Rosi Braidotti'nin *Göçebe Teori* (2011) isimli çalışmalarını inceleyeceğim. Ahmed, karşı koyma (*resistence*) kavramını

8 Bknz. Fileborn ve Loney-Howes, 2019.
9 Bknz. Barker-Plummer ve Barker-Plummer, 2018.
10 Bknz. Taylor, 2016.

açıklığa kavuştururken Braidotti ise yeni bir eleştirel teori anlayışının/arayışının ipuçlarını verecek.

Sara Ahmed (2014), dönüşüm ve mücadele için "inatçı/kasıtlı (*willful*) öznelerden" bahseder. Ahmed, "irade (*will*)" sözcüğü ile "inatçı (*willful*)" sözcüğünü kullanarak (bir tür kelime oyununa başvurarak) genellemelerin, standartlaştırmaların ve normalleştirmelerin dışında kalan grupları inatçı olarak tanımlar. Ahmed, inatçılığın –beraberinde mutsuzluğu barındırsa da– iradenin ortaya koyduğu düzenin dışında yer almak olduğunu ekler (s. 4). Burada bireysel anlamda ya da insandan bağımsız nesnel bir iradeden ziyade "irade gösteren birlikler" (s. 8) ya da "sosyal irade gösterme" (s. 57) anlamında irade yazarın ilgilendiği konudur. Fakat sosyal irade, kimi zaman kendi doğrusu peşinde gitmek isteyenler için karşı bir güç olabilir. Israr etmek, böylesi durumlarda daha zor bir hal alabilir (s. 144). Ahmed, sosyal irade için Rousseau'nun "genel irade" kavramından örnek verir. Toplumsal sözleşme mantığına dayanan bu iradenin çelişkili yanlarına dikkat çeker. Genel iradede "zorlama" ve "özgürlük" iç içedir. Özgür olmak için insanların genel iradenin bir parçası olmaya zorlanmaları söz konusudur (s. 97). İrade sözcüğünden türeyen inatçılık ise bu tür egemenlik durumlarına, bir iradenin egemen konuma gelişine ve kurumsallaşmasına, herkesin bu iradeye boyun eğmeye zorlanmasına karşı "itaatsizlik" olarak kendini ortaya koyar (s. 137). Bu tür bir konumlanma, "bir siyaset stili" ve "siyasal sanat" olarak karşı koyma (*resistence*) eylemini içeren bir duruşa dönüşebilir (s. 133). Siyasi bir eylem olarak inatçılığın temelinde "ısrar" bulunur. Israr, "siyasi eylem" olarak belli kalıplara karşı durmaktır. Örneğin kendini ne kadın ne de erkek olarak nitelemeyenler, toplumsal cinsiyet kalıplarına ısrarla uymamışlardır (s. 149). Feminist hareket, ırk karşıtı hareket ve queer hareket kendi otonom alanlarını kurmak adına ısrar etmiş, bu ısrarda iradeli olmuşlardır (s. 134). Israr etme eyleminden güç alan inatçılık, türediği irade sözcüğünün zorlamalarına karşı bir güç olarak karşımıza çıkar. Feminizm bu harekete örnektir; toplumsal cinsiyet de uyulmayan kalıplara –zorlamalara– bir örnektir.

Rosi Braidotti'ye (2011) baktığımızda *Göçebe Teori*'de norm haline getirilen tüm kalıplara ve tamamlanmış bir "olma" durumuna karşı bir "oluş" fikri sunar. Oluş; sürekli devam eden bir süreç, pragmatik ve çok katmanlı bir meseledir. Bu nedenle kimliklerden konuşmayı anlamsız kılacak bir

durumdur. Oluş varsa sabit kimliklerden bahsetmek mümkün olmayacaktır (s. 49). Kimlikler yerine "çokkatmanlı" "öznelliklerden" bahsetmek, göçebe teorinin siyasi yönünü/duruşunu gösterir (s. 3-4). "Algılar, kavramlaştırmalar ve tahayyüllerden" (s. 2) meydana gelen göçebe düşünce; çizgisel ilerlemeler yerine "zigzagları (s. 27-28)" ve Deleuze'den ilham alan "akışı" (s. 36) bünyesinde barındırır. Kozmoz yerine artık karşımızda bir "kaosmoz" bulunur (s. 114-115). Küresel sağlık sorunlarının ve salgınların arttığı dünyamızda, beden yeniden maddi bir gerçeklik olarak karşımızdadır (s. 279). Böylesi bir dünyada kadın olmak yerine "kadın-oluştan" bahsetmek daha doğrudur. Kadın oluşun başlangıç noktası spesifik bir noktadır. Fakat sonrası için bu spesifik başlangıç noktası kendine farklı yollar seçebilir (s. 41). Bir teori olarak feminizm, hem eleştiriyi hem yaratıcılığı bünyesinde barındırır. Fakat göçebe bir feminist teori, eleştiriyi kabul etmekle beraber olumsuzlama eyleminden vazgeçer (s. 13). "Melankoli" yerine "güçlendirme" ve "üreticiliğe" odaklanır (s. 6). İktidarı sadece baskı ilişkilerini andıracak şekilde bir tarafın diğer tarafı kendi faydası doğrultusunda şekillendirdiği bir etki olarak görmek yerine onun içindeki ilişkiselliği fark edip kendini dönüştürmek için kullanmak; onu olumlayıcı bir güç olarak ele almak gerekir (s. 3). Braidotti, kadınların çevreleriyle ilişki içinde olduğu, insan merkezli bir yaklaşımı aşan ve diğer canlılarla bir bütün hâlinde, maddi olanın dikkate alındığı insan-sonrası feminizmden (*post-humanist feminism*) bahseder (s. 130). Akışın ve göçlerin yarattığı günümüz gerçeklikleri dikkate alındığında kimliğin birey içinde dahi çoğul niteliği kabul edilmeli; "esnek vatandaşlık" gündeme gelmelidir (s. 254-255). Çoğulluğun Braidotti'de kişinin içine kadar sirayet etmesi, vatandaşlığı da esnek bir hale getirir. Maddenin geri dönüşü ve olumlayıcı iktidar, yeni bir siyaset anlayışına eşlik eder.

Hem Braidotti'nin hem Ahmed'in argümanlarının yeni materyalizm adı altında bir araya gelen yeni bir eleştirel teorinin parçası olduğunu söyleyebiliriz. Braidotti, yer yer Ahmed, Karen Barad, Bruno Latour, Gilles Deleuze, Manuel de Landa gibi isimler bu yeni oluşmakta olan düşünceye katkıda bulunan isimler olarak görülürler. Yeni materyalizm; söylem, bilinç, dil, anlam gibi maddi olmayan konulara odaklanarak maddeye ilişkin konuların bir kenara bırakılmasına tepki olarak ortaya çıkar (Coole ve Frost, 2010, 1-2). Yeni materyalizmin siyaset teorisindeki karşılığı bedenin ve dünyanın maddi gerçekliğini dikkate almak, insanı siyasetin merkezi olmaktan

çıkarmak, arzuyu kötücül değil yaratıcı bir güç olarak görmek, pragmatik olmak kadar eleştirel de olabilmektir (Coole ve Frost, 2010, 19-20). Yeni materyalizm için –önceki sayfalarda da gördüğümüz gibi– kimlik karşıtı siyasetin, eleştirel teoriye ihtiyacın ve pragmatizmin yükselişinin bir yansımasıdır diyebilir.

2010'lu yıllarda Sara Ahmed ve Nussbaum'da gördüğümüz bir diğer konu duyguların kadınsı ya da kadın kimliğine ait bir öğe olarak görülmeden politikanın konusu haline getirilmesidir. Sara Ahmed (2004) "duygunun kültürel politikasından" bahsederek acı, nefret, korku, tiksinme gibi duyguları, psikanalizi ve Marksizmi bir araya getirerek inceler. Duyguları ilişkisel bir çerçevede ele alan Ahmed, Marx'ın nesnelerin dolaşımı ve artık değer kavramlarına benzer şekilde duygusal çağrışımlara neden olan nesnelerin dolaşımı ve duyguların birikimsel değeri gibi durumlardan bahseder. Korkuyu uluslararası terörle, sevgi ve nefreti ise göç tartışmaları ile birleştirerek duyguların dolaşımında oluşunu ortaya koyar. Ahmed (2010), içinde bulunduğumuz zamanda "mutlu olma" baskısının arttığını ve mutluluğun insan yaşamının varması gereken nihai nokta olarak sunulmasının ciddi sorunlara neden olduğunu belirtir. Bu noktada mutluluğu, iktidar ilişkilerini maskeleyici bir duygu olarak resmeder. İktidar ilişkilerini fark etmek ve onlara karşı koymak mutsuz bir süreci gerektirebilir. Mutluluk baskısı, mücadele etme eyleminden uzaklaşmayı salık verebilir. Nussbaum (2015) da duyguların politik yönünü vurgulayarak duyguların norm işlevi görüp göremeyeceğini sorguladığı bir adalet tartışmasına girer. "Tiksinme, korku, kıskançlık, utanç" gibi duyguların siyasi kültürü oluşturan duygular olduğunu belirtir. Sevgiyi, adalet tartışmalarında hep akılcı bir çerçevede kalan normlar tartışması için bir alternatif olarak ele alır. Duyguların siyasetin konusu haline gelmesi, 2010'lu yıllarda, Nussbaum ve Ahmed ile sınırlı kalmaz. Örneğin Paula Ioanide (2015), "ırkçılığın duygusal politikasından" bahsederek duygular ile ırkçılık arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Göç ve terör konuları çerçevesinde ırk ile korku duygusunu birlikte ele alır. Burada duygular, olguların önüne geçen ve önyargıları şekillendiren unsurlar olmakla birlikte bir keşif ve yeni düşünce biçimlerinin oluşturulması için de fırsat olarak düşünülür. Elizabeth Anker (2014) ise melodramın siyasi şiddeti meşrulaştıran bir söylem olduğunu belirtir. Olumsuz kolektif deneyimlerin anlatılar üzerinden melodrama dönüştürülmesi; şiddet, savaş, vb. eylemler için itici bir güç olarak kullanılmaya müsait hale gelirler.

Duyguların siyasetin çeşitli konuları (adalet, iktidar, göç, dezavantajlı gruplar) ile ilişkilendirilerek tartışılmasının yanında bu yıllarda toplumsal cinsiyet ile ilişkili olarak iki konu daha dikkat çeker. Bunlardan biri *Feminist Liberalizmin Dönüşü*'nün Ruth Abbey (2013) tarafından ilan edilmesidir. Bu ilanda dikkatimizi çeken konu, liberal feminizmin (kullanmaya en alışık olduğumuz hâliyle) değil de feminist liberalizmin dönüşüdür. Daha önce isimlerini andığımız S. M. Okin, J. Hampton ve M. Nussbaum gibi isimlerin liberalizm anlayışlarına değinen Abbey, Rawls'un siyasal ve kapsayıcı olmak üzere iki farklı liberalizm anlayışını aşarak feminizm için "dönüştürücü" bir liberalizm gerekliliğinden bahseder. Feminizmin temelinde liberalizmin olduğu iddiasından hareketle bu bağı yeniden kurmaya çalışan Abbey, feminizmi liberalizme önceler. Bu dönemde dikkat çeken konulardan bir diğeri ise kimlik siyasetinin eleştirilerin hedefi haline daha çok gelmesidir. Örneğin Caroline Dick (2011) "kimliğin tehlikelerine" dikkat çekerek "grup hakları" söyleminin yaratacağı sorunların altını çizer. Gruplar ve kimlikler üzerinden yürütülen siyasetler, söz konusu grupların kendi içsel farklılıklarının görmezden gelinmesi ile sonuçlanarak onları homojen birliklermiş gibi sunabilir.

Feminizm ve siyaset teorisi etkileşimi üzerine 2010'lu yılların hemen başında bir değerlendirme yapan Krause (2011), 1970'lerden itibaren feminist teori ile siyaset teorisinin iç içe geçmeye başladığını; siyaset teorisine ait temel kavramlar dikkate alındığında feminist bir perspektiften ele alınmayan kavram kalmadığını belirtir. Temelinde toplumsal cinsiyetin iktidar ilişkilerinin bir parçası olarak görülmesi yattığından, feminist teori ile ilgilenen birinin kaçınılmaz olarak siyaset teorisi ile ilgilenmiş olduğunu ekler. Bir anlamda feminizm ve siyaset teorisi gibi bir ayrıma gitmek yerine siyaset teorisi olarak feminizm ya da feminizm olarak siyaset teorisi demek artık daha doğrudur. Feminizmin siyaset felsefesine kattıklarına değinen Anne E. Cudd (2012), başta "direnme (resistence)" eylemi olmak üzere feminizmin baskı, otonomi, özel alan/kamusal alan, özen/bakım gibi kavramları listeye eklediğini söyler. Bununla birlikte Benhabib, Young, Okin, Pateman, Mills gibi isimleri feminist siyaset felsefesinin önemli isimleri olarak sahneye çıkarmıştır. Normatif tartışmaların yanında ampirik olanın önemini gündeme getirmiştir. Özetle katkıları kavramlar, düşünürler ve yaklaşımlar olarak sıralanabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada öncelikle toplumsal cinsiyet ve siyaset teorisi arasındaki etkileşimi ortaya koyarak nasıl bir yol izleyeceğimden bahsettim. 1970'li ve 1980'li yıllardaki gelişmeleri arka plan alarak 1990'lı yıllar ve sonrasını onar yıllık dilimler hâlinde inceledim. Her dönem için o dönemi şekillendiren ya da o dönemdeki tartışmaları temsil eden çalışmalar seçerek bu çalışmalarda toplumsal cinsiyetin ve siyaset teorisinin nasıl anlaşıldığına[11] yer verdim. Seçili çalışmalarda ve ilgili dönemde yer alan kavramlara, eleştirilere ve karşı eleştirilere kısaca değindim. Toplumsal cinsiyet-siyaset teorisi ilişkisinin elli yıllık geçmişini 1990'lı yıllar ve sonrasına odaklanarak çok genel bir biçimde çizmeye çalıştım.

Görünen tabloda radikal ve sosyalist-Marksist feminizm birbirlerinden farklılaşsalar dahi liberalizme karşı olma noktasında ortak olduklarını söyleyebiliriz. Liberalizmin ise son yirmi yılda eksikliklerini kabul ederek ve onları revize ederek –kimlik konusundaki parçalanmanın yarattığı boşluğu da görerek– daha güçlü bir şekilde dönmeye çalıştığını gözlemleyebiliriz. Liberalizm ve neo-liberalizm güçlendikçe, feminizm içinde eleştirel teori oluşturma telaşı daha görünür olmaktadır. Yeni gelişmelerin geçmişle bağlantı kurmaya engel olmadığı pragmatizm örneğinde olduğu gibi açıktır. Bu konuda söylenebilecek şey, Braidotti'nin *zigzag*larının, toplumsal cinsiyet-iktidar-siyaset arasında olduğu kadar geçmiş-gelecek arasında da geçerli olduğudur. Gerekli kavramlar ve teoriler için geçmişe gidilebilmekte; bunlar revize edilerek günümüze uyarlanabilmektedir. Iris van der Tuin (2009) buna benzer bir durumu adlandırmak için "zıplayan/atlayan kuşaklar (*jumping generations*)" kavramını kullanır. Bir sorun/konu için hangi kuşaktaki kavramlar ve argümanlar açıklayıcı ise oraya doğru bir yönelim görülebilir. Eklenmesi gereken bir diğer önemli şey, konuların görünürlüğü ya da yoğunluğu değişse de birikimsel ilerlemeleridir. Bu nedenle 1990'lı yıllardan sonra kategoriler ve sınıflandırmalar oluşturmak zorlaşmaktadır. Yeni bir on yılın başında, 2020'li yıllarda, özellikle 2000 ve sonrasının muhasebesini yapacak çalışmalar olacaktır. Dijital aktivizmin, 1960'lı yıllardaki aktivizmin 1970'li yılları teorik anlamda beslediği gibi, önümüzdeki yılları besleyip beslemeyeceğini ise zaman gösterecektir.

11 Bir konunun tartışılmasının sadece o dönemle sınırlı olmadığı söylenebilir. Örneğin pragmatizm tartışmaları 1990'lı yıllarda başlıyor. Fakat bu dönemde henüz makaleler hâlinde yeni şekillenmekte; argümanların derlenip toplandığı yıllar ise 2000'li yıllar oluyor. Bilimsel tartışmalar 1980'li yıllarda başlamakla birlikte büyük bir hızla devam ediyor. Sonraki yıllarda da çeşitli şekillerde gelişerek devam ediyor. Ben bu çalışmada tartışmaların ya güçlü ve radikal bir şekilde başladığı ya da çok görünür olduğu dönemlerin altını çizmeye çalıştım.

KAYNAKÇA

Abbey, R. (2007). Back Toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender and Families, *Political Theory*. 35, 5–28.

Abbey, R. (2011). *The Return of Feminist Liberalism*. Routledge.

Ackerly, B. (2000). *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge University Press.

Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Duke University Press.

Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Duke University Press.

Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge.

Alcoff, L. (1990). Feminist Politics and Foucault: The Limits to a Collaboration, (ed.) Arlene Dallery, Charles Scott ve P. Holley Roberts, *Crises in Continental Philosophy* içinde 69-86. SUNY Press.

Allen, A. (1996). Foucault on Power: A Theory for Feminists, (ed.) Susan Hekman, *Feminist Interpretations of Michel Foucault* içinde 265-282. Penn State Press.

Allen, A. (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder, CO: Westview Press.

Anker, E. (2014). *Orgies of Feeling: Melodrama and the Politics of Feeling*. Duke University Press.

Baehr, A. R. (2004a). Feminist Politics and Feminist Pluralism: Can We Do Feminist Political Theory without Theories of Gender?, *Journal of Political Philosophy*. 12, 411–436.

Baehr, A. R. (edt.) (2004b). *Varieties of Feminist Liberalism*. Rowman and Littlefield.

Barker-Plummer, B. ve Barker-Plummer, D. (2018). Twitter as a Feminist Resource: YesAllWomen, Digital Platforms and Discursive Social Change, edt. Jennifer Earl ve Deana A. Rohlinger, *Social Movements and Media* içinde 91-118. Emerald Publishing.

Bartky, S. (1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge.

Beasley, C. (2006). *Gender and Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. Sage.

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.

Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.

Benhabib, S. ve Cornell, D. (ed.) (1987). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. University of Minnesota Press.

Benhabib, S. (1996). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. edt. Seyla Benhabib, Princeton University Press, ss. 67-94.

Bolich, G. G. (2007). *Conversing on Gender*. Gözden Geçirilmiş Baskı, Psyche's Press.

Braidotti, R. (2011a). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. İkinci Baskı, Columbia University Press.

Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.

Brown, W. (1988). *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. Rowman ve Allenheld.

Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.

Bryson, V. (2016). *Feminist Political Theory*, Üçüncü Baskı. Palgrave.

Butler, J. (1999 [1990]). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Butler, J., ve Spivak, G. C. (2007). *Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books.

Butler, J. ve Scott, J. W. (ed.) (1992). *Feminists Theorize the Political*. Routledge.
Collins, P. H. (2004). *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. Routledge.
Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford University Press.
Coole, D. ve Frost, S. (2010). Introducing the New Materialisms, edt. Diana Coole ve Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* içinde 1-46. Duke University Press.
Corrin, C. (1999). *Feminist Perspectives on Politics*. Routledge.
Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, *University of Chicago Legal Forum*. 139–167
Crosby, C. (1992). Dealing with Differences, (ed.) Judith Butler ve Jean W. Scott, *Feminists Theorize the Political* içinde 130-143. Routledge.
Cudd, A. E. (2012). Resistance is (Not) Futile: Feminism's Contribution to Political Philosophy, ed. Anita Superson and Sharon Crasnow, *Out from the Shadows* içinde 15-32. Oxford University Press.
Dean, J. (2006). Political Theory and Cultural Studies, edt. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, *Oxford Handbook of Political Theory* içinde 751-772. Oxford University Press.
Di Stefano, C. (1990). Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism, edt. Linda Nicholson, *Feminism/Postmodernism* içinde 63-82. Routledge.
Di Stefano, C. (1991). *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory*. Cornell University Press.
Dick, C. (2011). *The Perils of Identity*. UBC Press.
Duran, J. (2016). *Women in Political Theory*. Routledge.
Eisenberg, A. ve Spinner-Halev, J. (ed.) (2005). *Minorities Within Minorities: Equality, Rights, and Diversity*. Cambridge University Press.
Eisenstein, Z. (1979). Developing a Theory of Capitalist Patriarchy, ed. Zillah Eisentein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde 5-40. Monthly Review Press.
Farrelly, C. (2004). *Introduction to Contemporary Political Theory*. Sage.
Fileborn, B. ve Loney-Howes, R. (ed.) (2009). *MeToo and The Politics of Change*. Palgrave MacMillan.
Firestone, S. (1972 [1970]). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. 8. Baskı. Bantam Book.
Fischer, M. ve Whipps, J. D. (ed.) (2005 [2003]). *Essays and Speeches on Peace*. Continuum.
Fischer, M., Nackenoff, C. ve Chmielewski, W. (ed.) (2009). *Jane Addams and the Practice of Democracy*. University of Illinois Press.
Fraser, N. (2009). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press.
Friedan, B. (2013 [1963]). *The Feminine Mystique*, 50. Yıldönüm Baskısı. W. W. Norton ve Company.
Gilligan, C. (1993 [1982]). *In a Different Voice: Psichological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
Gleeson, J. ve Turner, B. (2019). Online Feminist Activism as Performative Consciousness Rising: A MeToo Case Study, ed. Bianca Fileborn ve Rachel Loney-Howes, *MeToo and The Politics of Change* içinde 53-70. Palgrave MacMillan.
Hampton, J. (2007). *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*. Cambridge University Press.

Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism.* Cornell University Press.
Harding, S. (1987). Introduction: Is There a Feminist Method? ed. Sandra Harding, *Feminism and Methodology* içinde 1-14. Indiana University Press.
Hartmann, H. (1981). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union, edt. Lydia Sargent, *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde 1-42. Black Rose Books.
Hartsock, N. (1979). Feminist Theory and Development of Revolutionary Strategy, ed. Zillah R. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde 56-78. Monthly Review Press.
Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism, *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics and the Philosophy of Science,* edt. Sandra Harding and Merle Hintikka, Dordrecht, Holland: Reidel Publishers, ss. 283–310.
Hawkesworth, M. (2013). Sex, Gender, and Sexuality: From Naturalized Presumption to Analytical Categories, ed. Georgina Waylen, Karen Celis, Johanna Kantola, Laurel Weldon, *The Oxford Handbook of Gender and Politics* içinde 31-56. Oxford University Press.
Hawkesworth, M. (2019). *Gender and Political Theory: Feminist Reckonings.* Polity Press.
Hekman, S. (ed.) (1996). *Feminist Interpretations of Michel Foucault.* Penn State Press.
Held, D. (1991). Editor's Introduction, *Political Theory Today.* Stanford University Press.
Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, Global.* Oxford University Press.
Hirschman, N. J. ve Di Stefano, C. (ed.) (1996). *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory* Routledge.
Hirschmann, N. J. (2008). *Gender, Class and Freedom in Modern Political Theory.* Princeton University Press.
Honig, B. (1992). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity, *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler ve Joan W. Scott. Routledge, ss. 215-238.
hooks, b. (2015 [1981]), *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism.* Routledge.
hooks, b. (1984). *Feminist Theory from Margin to Center.* South End Press.
hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black.* South End Press.
hooks, b. (2015 [1990]). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.* Routledge.
Ioanide, P. (2015). *The Emotional Politics of Racism: How Feelings Trump Facts in an Era of Colorblindness.* Stanford University Press.
Jaggar, A. M. (1983). *Feminist Politics ve Human Nature.* Rowman ve Littlefield Publishers.
James, V. D. (2009). Theorizing Black Feminist Pragmatism: Forethoughts on the Practice and Purpose of Philosophy as Envisioned by Black Feminists and John Dewey, *Journal of Speculative Philosophy*, 23(2), 92–99.
Keller, E. F. (1995 [1985]), *Reflections on Gender and Science.*Yale University Press.
Krause, S. (2011). Contested Questions, Current Trajectories: Feminism in Political Theory Today, *Politics ve Gender*, 7 (1), 105–111.
Longino, H. E. (1987). Can There Be a Feminist Science?, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2, 51–64.
Lykke, N. (2010). *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing.* Routledge.
McKinnon, C. (ed.) (2015). *Issues in Political Theory*, Üçüncü Baskı, Oxford University Press.
Meehan, E. M., Evans, J. Waylen, G., Tusscher, T. Hills, J., Hunt, K. ve Vogel, U. (1986). *Feminism and Political Theory.* Sage.

Mendes, K., Ringrose, J. ve Keller, J. (2019). *Digital Feminist Activism: Girls and Women Fight Back Against Rape Culture.* Oxford University Press.
Millet, K. (2011 [1970]). *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınevi.
Mills, C. (1997). *The Racial Contract.* Cornell University Press.
Moghadam, V. M. (2005). *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks.* The John Hopkins University Press.
Mohanty, C. T. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Duke University Press.
Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse, *Boundary 2 (Humanism and the University: The Discourse of Feminism).* 12(2), 333-358.
Morgan, R. (1970). *Sisterhood is Powerful; An Anthology of Writings From the Women's Liberation Movement.* Random House.
Mouffe, C. (1992). Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics, edt. Judith Butler ve Joan W. Scott, *Feminists Theorize the Political* içinde 369-384. Routledge.
Nussbaum, M. C. (2003). Rawls and Feminism, (ed.) Samuel Freeman *The Cambridge Companion to Rawls* içinde 488-520. Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. (2015). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice.* The Belknap Press of Harvard University Press.
Okin, S. M. (1979). *Women in Western Political Thought.* Princeton University Press.
Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and the Family.* Basic Books.
Okin, S. M. (1991). Gender, the Public and the Private, (ed) David Held, *Political Theory Today* içinde 67-90. Stanford University Press.
Pateman, C. ve Grosz, E. (ed.) (1986). *Feminist Challenges: Social and Political Theory.* Routledge.
Pateman, C. ve Shanley, M. L. (1991). *Feminist Interpretations and Political Theory.* Pennsylvania State University Press.
Pateman, C. (2018 [1988]). *The Sexual Contract (30th Anniversary Edition)*, Oxford: Polity Press.
Pateman, C. ve Mills, C. W. (2007). *Contract and Domination.* Polity Press.
Phillips, A. (1998) (ed.). *Feminism and Politics.* Oxford University Press.
Radzik, L. (2005). Justice in the Family: A Defence of Feminist Contractarianism, *Journal of Applied Philosophy.* 22, 45–54.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Orijinal Basım, The Belknap Press of Harvard University Press.
Richardson, D. (2015). Conceptualising Gender, edt. Victoria Robinson ve Diane Richardson, *Introducing Gender and Women's Studies* içinde 3-22. Dördüncü Baskı, Red Globe Press.
Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, edt. R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* içinde 157-210. Monthly Review.
Ruddick, S. (1995 [1989]). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace.* Beacon Press.
Sample, R. (2002). Why Feminist Contractarianism?, *Journal of Social Philosophy.* 33, 257–281.
Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis, *The American Historical Review.* 91 (5), 1053-1075.
Segal, E. S. (2003). Cultural Constructions of Gender, edt. Carol R. Ember ve Melvin Ember, *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Culture* içinde 3-10. Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Shanley, M. L.ve Narayan, U. (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. Pennsylvania State University Press.
Shorten, A. (2016). *Contemporary Political Theory*. Red Globe Press.
Snyder, R. C. (2008). What is Third-Ẅave Feminism? A New Directions Essay, *Signs*. 34 (1), 175–196.
Spivak, G. C. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography, edt. Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* içinde 3-34. Oxford University Press.
Squires, J. (2008 [1999]). *Gender in Political Theory*. Polity Press.
Stokes, W. (2005). *Women in Contemporary Politics*.Polity Press.
Sullivan, S. (2001). *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism and Feminism*. Indiana University Press.
Taylor, K.-Y. (2016). *From BlackLivesMatter to Black Liberation*. Haymarket Books.
Tuin, I. van der (2009). Jumping Generations: On Second- and Third-Wave Feminist Epistemology, *Australian Feminist Studies*. 24 (59), 17-31.
Whipps, J. (2004). Jane Addams's Social Thought as a Model for a Pragmatist-Feminist Communitarianism, *Hypatia*. 19(3), 118–133.
Young, I. M. (1996). Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy, edt. Seyla Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde 120-138. Princeton University Press.
Young, I.. M. (1990). *Justice and Politics of Difference*. Princeton University Press.

10

İdeoloji

Ali Kaya

GİRİŞ

İdeolojiler ile ilgili son dönemde yapılan teorik tartışmalar, bir dizi yaygın ve toptancı kabulü içeren yaklaşımların ideolojileri anlamayı giderek zorlaştırdığı kanısını paylaşır. Günümüz dünyasında ideolojilerin aldığı farklı formları ve içerikleri açıklamakta eksik kalan yaklaşımlara kısaca göz atmakta fayda vardır. Bu yaklaşımlardan ilki, ideolojilerin ve büyük anlatıların bittiği iddiasıdır. Soğuk Savaşın bitimiyle revaç bulan bu söylem, liberal demokrasinin bir nevi "tarihin sonu" ve "insanlığın ulaşacağı yegane siyasi form" olduğunu ima etmektedir. Böylece, liberal demokrasinin liberalizm geleneği içindeki ideolojik varsayımları, "nesnel", "ideoloji ötesi" bir dille ifade edilmektedir. Liberal demokrasiye alternatif siyasal formlar ise "arkaik, tarih dışı ve fazla ideolojik olmak" ile etiketlenerek marjinalize edilmeye çalışılmaktadır. 1960'larda Seymour Martin Lipset ve Daniel Bell gibi araştırmacılar ilk olarak "ideolojilerin sonu" tezini dillendirmeye başlamışlardır (Lipset, 1960. Bell, 1960)[1]. 90'larda bu tez, Fukuyama (1992) tarafından

1 Freeden, bu isimlerin ideolojilerin sonunu ilan etmelerinde ideolojileri Faşizm ya da Stalinizm gibi radikal ve bütünsel değişim öngören totaliter ideolojilere indirgemelerinin etkili olduğunu iddia etmektedir. Bu isimler, Faşizm ve Stalinizm'in etkisini yitirmesiyle tüketim ve refah üzerinde uzlaşan bir ortaklığın dünyaya hâkim olacağına inanıyorlardı (Freeden, 2003, 52-53).

tekrar güncellenmiştir. Gizli ya da açık olarak bu tezler, liberalizmin zaferini ilan etmiştir. Aslında ideolojinin geçiciliği ve sonu fikrinin liberal geleneğe içkin olduğu da söylenebilir. Liberal geleneğe göre birbiri ile rekabet hâlinde olan ideolojik fikirler çarpıştıkça ve müzakere ettikçe "en makul ve doğru olanda" buluşurlar. Kamusal normlar ve kurumlar da bu optimum noktada oluşur. Eğer halen ideolojik fikirler varsa bunlar ancak özel alanda var olabilirler (Glynos, 2001, 197).

Bu yaklaşımlarda birbirlerini takip eden ve tamamlayan iki varsayım gizli ya da açık olarak devrededir. Birincisi ideolojiler salt bir fikir olarak ele alınarak pratiklere gömülü görünümleri ihmal edilir. Buna göre, yanlış fikirler *semptomatik okumaya* yoluyla tutarsızlıkları, önyargıları ve boşlukları tespit edilerek "doğru fikirlere" doğru evrilir (Zizek, 1994, 10). Tabii burada bu doğruluk ve yanlışlık rejimlerinin "nesnel" içerikleri ve koşulları var mıdır sorusu akla gelmektedir. İkincisi daha genel bir Aydınlanmacı ethosun etkisiyle ideolojilerin arızi ve geçici olduğu varsayımıdır. Bu iddiaya göre, "ideolojik ön yargılar ve sapmalar" insanların akıllarını kullanma kapasiteleri geliştikçe süreç içinde azalacak ve hatta yok olacaktır. İlerlemeci bir tarih anlayışının ön kabulleri ile serdedilen bu fikirler, ideolojilerin ve kimliklerin siyasal ve toplumsal hayatta giderek artan etki ve görünürlüğünü izah etmekte zorlanmaktadır.

İkinci yaklaşım ise ideolojileri salt doktrine indirger ve belirli siyasal kurumlarla (partiler vb.) özdeşleştirir. Bu yaklaşımın izlerini, genel olarak siyaset bilimi çerçevesinde ideolojileri analize eden Andrew Vincent (2010), Andrew Heywood (2013) gibi isimlerin çalışmalarında görmek mümkündür. Bu tip çalışmalar, ideolojilerin kendi aralarındaki etkileşime ve eklemlenmeye yeterince ilgi göstermez. Ayrıca birbirinden doktrin düzeyinde farklı ve hatta karşıt gibi görünen ideolojilerin, hegemonik ideoloji dolayımıyla birbirlerine yaklaşabileceği ihtimalini dışlar. Bu çalışmalarda ideolojiler, birtakım değer ve ideallerle özdeşleştirerek aralarındaki kesin ve keskin ayrımlar varmış gibi gösterilir. Örneğin muhafazakârlığı hiyerarşi, dayanışma, organik toplum ideali vb. değerlerle tanımlayarak ya da liberalizmi bireysellik, ilerleme, rasyonalite, özgürlük gibi özelliklere indirgeyerek her bir ideoloji arasında net ayrımlar geliştirilir. Böylece bir yandan ideolojiler arasındaki eklemlenme ve sentezler görmezden gelinir. Diğer taraftan belli bağlamlarda ideolojiler arasında yaygınlık ve etki bakımından oluşan hiyerarşi yok sayılır. Örneğin tarihin belli bir kesitinde liberal ideoloji, siyasetin doğasının anlaşılmasında

hâkim söylem haline gelebilir, bu anlamda siyasetin anlaşılmasında popüler bilinci belirleyen en önemli ideoloji olarak ortaya çıkabilir. Kendisini muhafazakâr, sosyalist vb. olarak tanımlayan kimlikler dahi farkında olarak ya da olmayarak bu belirlenmeden etkilenebilir.

Üçüncü yaklaşım ise aydınlanmacı bir ethosun etkisiyle ideoloji versus bilim diyalektiğini canlı tutarak ideolojilerin ortadan kalktığı, "gerçekliğin" bilim ve bilgi yoluyla herkes tarafından ortak ve dolayımsız bir şekilde algılandığı bir dünyanın mümkün olduğu iddiasını taşır. Diğer bir deyişle, insanların dünya hakkındaki bilgi ve bilinçleri arttıkça, ideolojik bakış açısı son bulacak ve "nesnel" bir şekilde toplumsal gerçeklik kavranabilecektir. Belli açılardan liberal ideoloji anlayışı ile ortaklaşan bu yaklaşımın en tipik örneğini Marx ve Engels'in eserlerinde görmek mümkündür. Aydınlanmacı etkilerle ideolojiyi gerçeklik/hakikat-yanılsama diyalektiği içinde ele alan bu yaklaşım, ideolojiyi gerçekliğin doğru bir şekilde kavranmasında bir engel, bir perde, Marx ve Engels'in deyişiyle bir *camera obscura* (Marx ve Engels, 1979, 45), yani gerçekliğin tersine çevrilmiş hali olarak görür. Buna göre bir üstyapı unsuru olarak ideoloji, maddi eşitsizlikleri gizleyen bir mekanizmadır (Marx ve Engels, 1979). İdeolojik yanılsamanın ortadan kalkmasıyla dolayımsız, nesnel bir gerçeklik elde edilecektir. Yani ideolojik yanılsama geçicidir, gerçekliği saf hâliyle görmemizi sonsuza kadar engelleyemez. Bilimsel bakış ile ancak üretim ilişkileri ve tarihi yöneten nesnel kanunlar bilinebilir (Marx, 1993, 23). Bilimsel bakış, gerçekliği nesnel bir şekilde görmemizi sağlayarak ideolojinin yarattığı yanılsamadan bizi kurtaracaktır. Bu bir anlamda empirisizmdir. Zaten Marx da ideolojiyi anlatmak için kullandığı camera obscura metaforunu empirik gelenekten devşirir (Mitchell, 2005).

Bu yaklaşımları eleştirel bir şekilde ele alarak ideoloji teorisine yakın zamanlarda kayda değer katkılar yapan üç önemli siyasal düşünür ve teorisyenden bahsedilebilir. Bunlar Ernesto Laclau, Slavoj Zizek ve Michael Freeden'dir. Ernesto Laclau, literatürde postyapısalcı siyasal teori geleneği içinden ele alınan bir düşünürdür. Farklı zamanlarda ideoloji teorisi ve analizi ile ilgili metinler üretmiştir. İdeolojiyi, olumsallıkları geçici ve kısmi olarak sabitleyen anlam seti olarak tanımlamıştır. Bu sabitlemeyi *gösteren, boş gösteren* gibi yapısalcı ve postyapısalcı dil teorisinin imkânları üzerinden açıklamıştır. Slavoj Zizek ise Lacancı psikanalizden hareketle ideolojiyi anlamlandırmaya çalışmıştır. İdeolojinin özneleri nasıl "kavradığını" ve öznelere nasıl "yapıştığını" izah etmek için *fantazi, arzu, keyif* gibi Lacan'ın merkezi

kavramlarına başvurmuştur. Freeden ise özellikle ideolojilerin oluşum mekanizmalarını ele almıştır. İdeolojilerin seçici ve hiyerarşik kavram setlerini ve değerlerini nasıl inşa ettiğini göstermeye çalışmıştır. Freeden'in yaklaşımı, literatürde *biçimsel (morfolojik) ideoloji* anlayışı olarak bilinmekte ve özellikle ideolojik formların toplumsal ve siyasal dünyanın hangi yönlerini *doğallaştırdığı-nötrleştirdiği (decontestation)* ve hangi alanlarını *tartışmaya (contestation)* açtığını analiz etmektedir.

Bu isimler, geleneksel ideoloji yaklaşımlarının sorunlarını ve açmazlarının farkında olarak ideolojiyi anlamak ve analiz etmek için özgün yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Dolayısıyla çalışmada, bu yaklaşımların her biri ayrı ayrı ele alınarak ideoloji teorisine ve analizine katkıları incelenecektir. Bu yaklaşımların içsel farklılıkları ve ortak varsayımları, bu değerlendirmenin ana ajandasını oluşturacaktır. 1960'larda başlayan ve *dilsel dönüş* olarak adlandırılan tartışmalar, siyasal ve sosyal teoriye önemli açılımlar getirmiştir. Bahsedilen teorisyen ve düşünürler de bu dönüşümden etkilenmiştir. Bu etkilenme, kaçınılmaz olarak ideolojiyi ele alış biçimlerine de yön vermiştir. Hepsinin gizli ya da açık varsayımı, dilin basitçe gerçekliği yansıtan bir forma indirgenemeyeceği aksine dilin belli ölçülerde gerçekliği inşa eden bir özelliğinin olduğudur. İkinci ortak özellik ise toplumsal ve siyasal alanın şekillenişini *olumsallık* kategorisi içinde ele alma eğilimde olmalarıdır. Bu anlamda toplumu ya da siyaseti belirleyen nihai bir öz ya da kategori yoktur. Siyasal ve toplumsal alan mutlak manada belirlenemez. İdeolojilerin siyasal ve toplumsal alanı belirlemeleri kısmi ve geçicidir, bu belirlenme *eklemlenmelere (articulation)* ve *tartışmaya* açıktır. Bahsi geçen isimlerin yaklaşımlarını tek tek ele almadan önce *dilsel dönüşün* siyasal teoriye ve daha özelde ideoloji teorileri üzerindeki etkilerine kısaca bakmakta fayda mülahaza edilmektedir.

Dilsel Dönüş, Siyaset Teorisi ve İdeoloji

Dilsel dönüş[2] 1960'larda dillendirilmeye başlamıştır. İlk olarak "Viyana Ekolünden" Gustave Bergmman dilsel dönüş ifadesini kullanmış olmakla birlikte bu kavram Richard Rorty'nin (1967) edisyon kitabıyla tanınmış ve

2 Dilsel Dönüş kendi içinde kuşkusuz tek bir yoruma indirgenmeyecek farklılıkları barındırır. Fred Dallmayr'ın işaret ettiği gibi dile dönüş farklı öncül, varsayım ve amaçlara dayalı birçok perspektifi içerir (Dallmayr, 1984, 19). James Bohman da Dallmayr'ın bu görüşünü teyit eder biçimde dilsel dönüş içindeki iki farklı yaklaşımı ele almıştır (1996). Tüm bu farklılığı vurgulayan yaklaşımlar **önemli** olmakla beraber, dilsel dönüş literatüründe "bilinç felsefesinin" kritiği noktasında bir uzlaşıdan bahsedilebilir.

yaygınlaşmıştır. Bu dönemde genel olarak sosyal bilimlerde, özelde siyasal teoride ve siyasal düşünceler tarihinde dilin kullanımları bağlamında Wittgenstein, Austin, Strawson gibi dil felsefecilerine atıflar yapıldığı gibi fenomonolojik gelenekten gelen Husserl, Heiddegger, Gadamer, Ricour gibi isimlere de sıkça başvurulmuştur (Glynos, 2001, 193). *Dilsel dönüş*, bir yandan dilin basitçe "gerçekliği" yansıtan bir araç olmadığını aksine dilin toplumsal gerçekliği kuran, inşa eden bir hususiyeti olduğu vurgusunu öne çıkarırken, bir yandan da dilin oluşumunda tarihsel, kültürel, sosyal vb. bağlamın etkisine dikkat çekmiştir (Rorty, 1995, 23-49). Bu minvalde öznelliğin oluşumunun bu bağlam içinde gerçekleştiğini, dolayısıyla salt "bilinç felsefesine" dayalı bir benlik ve özne tanımlamasının tarih ve dil dışı bir içerik taşıdığını vurgulamıştır (Norval, 2000, 314).

Cambridge Üniversitesi'ndeki siyasal düşünceler tarihçileri John Pocock ve onunla birlikte çalışan John Dunn, Quentin Skinner ve James Tully gibi isimler de dilin inşai yönünü vurgulayarak ve siyasal düşüncelerin analizinde bağlamın altını çizerek çalışmalarına yön vermişlerdir. Pocock dilin toplumsal yapının bir parçası olduğunu, onun ötesinde ve üstünde olmadığını iddia etmiştir (1971, 38). Aynı dönemde Fransa'da Michel Foucault da belli bir tarihsel bağlam içindeki kurumların, bilgilerin, düşüncelerin ve pratiklerin karşılıklı etkileşimleri ve ilişkileri sonucu oluşan birtakım güçlü söylemlerin (delilik, suç, hastalık vb.) öneminin altını çizmiştir. Bunun yanında Foucault, bu söylemlerin nasıl siyasal ve toplumsal kimlik ve öznellikler inşa ettiğinin soy kütüğünü çıkarmayı denemiştir. Bu yaklaşımlar, dönemin hâkim analiz biçimleri olan Liberal, Marksist ve siyasal düşünce tarihi metinlerini bağlam bağımsız ele alan ekollerden kendini farklılaştırma uğraşındaydı.

Yine bu minvalde Skinner, siyasal düşünceler tarihinin alışıla geldiği gibi birtakım kanonik metinlerin "ebedi" soruları etrafında bir tartışma yerine, toplumların kendileri hakkında konuştukları siyasal dillerin değişimini incelemesi gerektiğini belirtmiştir. Skinner'in çalışmalarında, Wittgenstein'ın dilin *toplumsal eylem* olduğu iddiasının ve Austin'in dilin *eylemsel bir güç* olduğu varsayımının izlerini görmek mümkündür (Skinner, 1971). Dil teorisinin bu varsayımlarının siyasal düşünceye tahvili, tarihsel süreçlere ve bağlamlara duyarlı siyasal düşünce tarihi çalışmalarının gelişmesine imkân vermiştir. Skinner, Machiavelli'nin "Prens'i" üzerine yazdığı eserde dönemin siyasal dili ile Machiavelli'nin eserinin aynı aura içinde oluştuğunu dolayı-

sıyla ikisinin etkileşiminin sonucu oluşan hasılayı incelemeyi önerir. Skinner, bu eserde dönemin siyasal dilini oluşturan uzlaşıları, paylaşılan söz dağarcıklarını, ilkeleri, varsayımları ve kavramsal ayrımları incelemiştir. Machiavelli'nin kullandığı ifadelerin dönemin tarihi-siyasal bağlamı ile ilişkisine, toplumsal uzlaşılar ile kullanılan ifadelerin uyumu-uyumsuzluğu meselelerine Skinner özellikle dikkat çekmiştir (Skinner, 1981). Bu tarz bir yaklaşım biçimi sayesinde siyasal problemlerin ve eylemlerin/davranışların dönemin siyasal diliyle ilişkisi hesaba katılarak değerlendirilmesi mümkün olmuştur.

Yine bu gelenekten gelen ve ideoloji teorilerine önemli katkı sağlayan Michael Freeden, siyasal teorinin geleneksel çalışma biçimlerine eleştiriler getirmiştir. Ona göre siyaset düşüncesindeki ve felsefesindeki "mükemmeliyetçi yaklaşımlar" siyaseti ana mecrasından saptırma riski taşımaktadır (Freeden, 1996, 131). Geleneksel siyasal teori, "hakikat ve epistemoloji, ahlaki cömertlik, mantıksal netlik, kökenler ve nedenler" gibi teorik ve yöntemsel temalara odaklanarak bunların doğrudan siyasal eylemi yönlendireceğini varsaymıştır (Freeden, 1996, 7). Freeden'e göre aslında yapılması gereken ve ihtiyaç olan şey, ideolojilerin kavramsal analizi için bir yaklaşım belirleyerek somut siyasal dil ve tartışmalara duyarlı bir siyasal teori[3] geliştirmektir (Freeden, 1996, 6). Freeden'e göre siyasal ideolojiler analizi; açıklamaya, yorumlamaya, deşifre etmeye (decoding) ve kategorize etmeye açık olmalıdır. Bunlar yapılırken siyasal ideolojilerin belli açılardan toplumsal ve kültürel bir formasyon için bütünlük ve uzlaşım yarattığı hatırda tutulmalıdır. Bu anlamda siyasal düşüncenin spesifik bir formu olan ideoloji çalışmaları, temel siyasal kavramları analiz ederek siyasal argümantasyonu ve kararı belirleyen anlam setlerini ortaya çıkarmalıdır. *Doğallaştırma/nötrleştirme (decontestation)* kavramı, Freeden'ın ideoloji çalışmalarında ve analizlerinde merkezi önemdedir. Freeden, ideolojiler tarafından siyasal kavramların doğası gereği tartışmaya ve müzakereye açık oluşunun nasıl giderildiğini incelemiştir. Nihayetinde ideolojileri, siyasal kavramların çok anlamlılığını sınırlayan ve (tek bir anlama) sabitleyen anlam setleri olarak tanımlamıştır (Freeden, 1996, 82).

3 Dilsel dönüşün siyasal teorideki etkilerini şu eserler üzerinden takip edilebilir: William E. Connolly (1983). *The Terms of Political Discourse.* 2. Basım, Martin Robertson; J. G. A. Pocock (1971). Politics, Language and Time. University of Chicago Press; James Tully (ed.) (1988). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics.* Polity Press. Dilsel dönüş etkisi ile ideoloji teorisi alanında ilk eser olarak Rosalind Coward and John Ellis'in (1977) kaleme aldığı *Language and Materialism.* Routledge ve Kegan Paul. başlıklı kitap gösterilebilir.

Dilsel dönüş ile birlikte ideoloji teorisindeki yenilik, toplumu yöneten bir takım kanunlardan/özlerden, aşırı sistematize edilmiş toplum teorilerinden ve çoktan belirlenmiş öznellik yaklaşımlarından hareketle geliştirilen açıklama ve anlayışların sorgulanması olmuştur (Norval, 2000, 314-315). Bu özcü ideoloji yaklaşımının en belirgin ve hatta baskın olanı Marksist ideoloji anlayışıdır (Barrett, 2004, s. 11-32). Her ne kadar bu çalışmanın odağında son dönem ideoloji teorilerindeki tartışmalar yer alsa da, bu tartışmaların mezkur gelenekle zaman zaman hesaplaştığı akılda tutulmalıdır. Özellikle Laclau ve Zizek'in ideoloji teorisi ve analizinde bu hesaplaşmanın izleği takip edilebilir. Laclau ve Zizek gibi siyasal ve sosyal teorinin önde gelen isimleri, "ideolojilerin sonu" tezlerine karşı çıkarak ideolojilerin halen bizim toplumsal ve siyasal yaşamımızın önemli parçası olduğunu ve gücünü koruduğunu, "sonu" tezleri yerine onları anlamak için yeni bir kavrayışa ihtiyaç duyulduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda *gerçeklik-yanılsama* ikiliği yerine gerçeklik/hakikat iddialarının nasıl oluştuğunu, bir "gerçeklik" iddiasının (ideolojinin*) neyin mümkün olup olmadığını, neyin söylenip söylenemeyeceğini, neyin araştırmaya değer olup olmadığını, neyin gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceğini* belirlemede halen çok etkili olduğunu dolayısıyla ideoloji teorilerinin bunların analizine ve kritiğine yönelmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir.

MICHAEL FREEDEN'İN BİÇİMSEL (MORFOLOJİK) İDEOLOJİ YAKLAŞIMI

Cambridge Üniversitesi siyasal düşünceler tarihi ekolünden (Skinner, Tully, Pocock vb. düşünürler gibi) Freeden da, ideolojiyi tarihsel koşullara ve dilin bağlamsal özelliklerine duyarlı olarak çalışmanın formel yapısıyla ilgilenmiş; bunun somut ideoloji analizlerinde kullanışlılığına ve uygulanabilirliğine odaklanmıştır. Freeden, ideolojiyi kendi aralarında karşılıklı bağımlığı olan ve bu bağımlılık sonucu bir anlam ifade eden kavramlar setine benzetir (Freeden, 1996, 5). Bu anlamda ideolojiler; özgürlük, otorite, eşitlik, haklar, demokrasi gibi kavramlar arasında seçmeci ve belli biçimlerde ilişki kuran anlam setleridir. Örneğin liberalizmin bireysellik, özgürlük, rasyonalite gibi değerleri merkeze alan bir örüntüsü vardır. Bunların sonucunda siyasal meşruiyet ve ilerleme gibi değerler bir anlam kazanır. Dolayısıyla liberalizm açısından bir siyasal yönetimin meşruiyeti, özgürlüğe, bireyselliğe vb. değerleri dikkate almasına bağlıdır. Sosyalizm emek, eşitlik gibi değerler etrafın-

da şekillenirken; muhafazakârlık düzen, otorite, hiyerarşi, dayanışma gibi değerler sonucu bir biçim alır. Merkezdeki temel kavram ve değerler, yeni kavramların bahsi geçen ideolojilere eklemlenip eklenmeyeceğini belirler. Freeden'in ideoloji teorisi ve analizi, bu minvalde daha çok ideolojik içeriklere, kavramların ve değerlerin hiyerarşisine ve bunların sonucunda oluşan anlam setlerine odaklanır (Freeden, 2011, 74). Freeden, bu tanımsal çerçeveye uygun olarak ideolojilerin birtakım biçimsel özelliklerinin olduğunu belirtmiştir.

İdeolojilerin birinci özelliği, belirli bir istikrara kavuşmuş kavramlar[4] arasındaki sentez ve eklemlenmelerdir (Freeden, 1996, 54). Bir ideolojinin yapısını ve diğerlerinden farkını anlamada yardımcı olacak en önemli unsurlardan birisi, kavramlar arasındaki seçmeci yakınlık ve birleşmelerdir. Örneğin adalet kavramı bir ideolojide iyelik ya da sahiplik kavramı ile eklemlenirken diğerinde eşitlik kavramına eklemlenerek bir anlam kazanabilir. Birincisinde mülkiyeti güçlendiren ya da zayıflatan normlar ve pratikler (örneğin; vergilendirme) önemli hale gelirken; diğerinde yasal eşitlik, ekonomik eşitlik, cinsiyet eşitliği gibi kavramlar adaletin içeriğini belirler (Freeden, 2011, 75). Bu anlamda Freeden ideolojiyi birçok biçimde bir araya gelebilen *modüler mobilya setine* benzetir. Mobilyanın farklı parçaları ile farklı odalar tasarlamak mümkündür. Bu parçalar birleşerek odaların birinde bir yemek masası haline gelirken diğerinde çalışma masasına dönüşebilir (Freeden, 2011, 75-76). Benzer bir durum ideolojinin oluşumunda da mümkündür. Aynı kavram farklı ideolojilerde farklı anlamlara gelebilir. Örneğin haklar kavramı bir ideolojide insan onuruna karşı saldırıları bertaraf etmeyi ifade etmek için kullanılabilirken başka bir ideolojide kişisel mülkiyeti ve zenginliği (ortak çıkara rağmen) korumak anlamında kullanılabilir.

İkinci bir özellik, kavramların tartışmalı oluşu ile ilgilidir (Freeden, 1996, 5). Bu özellik, ideolojileri siyasal düşünce ile ilişkilendirmede ve ondan farklılaştırmada önem arz eder. Kavramların tartışmalı oluşunda iki temel önerme vardır. Birincisi, siyasal bir kavramı anlamını belirlemede hiçbir zaman nihai bir uzlaşı yoktur. Çünkü bunları değerlendirecek evrensel bir değerler hiyerarşisi yoktur. Örneğin "özgürlük eşitlikten daha üstündür" şeklindeki bir varsayımı mutlak manada doğru ya da yanlış olarak değerlen-

4 Freeden, ideolojilere konu olan siyasal kavramların gelip geçici değil belli bir geleneği olan, zamana karşı dayanaklı formlar olduğunun altını çizmiştir. Bu, kavramların değişime kapalı olduğu anlamına gelmez ancak merkezi varsayımlarla uyumlu bir değişimi ifade eder.

direbilecek bir ölçüt mevcut değildir. İkinci önerme ise herhangi bir siyasal kavram "gerçek" tanımından her zaman daha fazlasını içerir. Bu da dilin çok anlamlılığı dolayısıyladır yani tek bir anlama indirgenememesi ile ilgilidir. Örneğin eşitlik kavramını ele alalım; haklar eşitliği, fırsat eşitliği, gereksinimler eşitliği vb. gibi türlü anlamlara gelebilir. Eşitlik kavramının kendi alt anlamlarının hepsini aynı anda ve eşit bir şekilde içermesi mümkün değildir. Eşitlik kavramının farklı anlamlarının birbirini dışlamadan bir anlama kavuşması olası değildir. Örneğin sınırlı sayıda bulunan bir gıdanın öncelikle olarak gereksinimlere göre (yoksullara, engellilere vb.) mi yoksa erdeme göre mi (hak etme ölçütü kullanılarak çok çalışanlara vb.) paylaştırılacağı önemli bir tartışma konusudur. İkisi de aynı anda mümkün olmadığına göre birinden birinin seçilmesi kaçınılmazdır (Freeden, 2011, 76-77).

Bu durum, kavramların tartışmalı doğasıyla ilgili olduğu için tek bir anlama indirgemek ve bunda da ittifak etmek mümkün değildir. Freeden, bu durumun ideolojilerin doğasıyla ilgili kaçınılmaz yansımaları olduğuna işaret eder. İdeolojilerin, kavramların tartışmalı doğasını belli anlamları seçerek ve diğerlerini dışlayarak bertaraf ettiğini belirtir. Siyasal kavramlar, tek başlarına muğlak ve çok anlamlı iken ideolojilerin alanına girdiklerinde anlamlarda bir sabitlenme ve sınırlılık oluşur. Bunu da her bir ideoloji, kendi ilgi alanındaki kavramları bir araya getirerek, bir kalıp içinde biçimlendirerek yapar (Freeden, 1996, 76). Kavramlar arasındaki etkileşimi sınırlayarak anlamları sabitler.[5] Elbette bu sabitlenme nihai ve kesin değildir. Çünkü bu dilin çok anlamlı ve bağlam bağımlı olmasına aykırı bir durumdur (Freeden, 1996, 61). Ancak geçici ve kısmi bir sabitlemeden bahsedilebilir. Freeden'e göre kolektif kararları etkilemek ve belirlemek için anlamda belirginlik ve netlik kaçınılmazdır (Freeden, 1996, 76). Yoksa tartışma ve müzakere sonsuza kadar devam eder. İdeolojiler "bu doğrudur", "bu böyledir" gibi net ifadelerle siyasal dili kontrol ederek kolektif kararlar aldırabilir ve takipçilerini ikna edebilir.

5 Freeden bu sabitlemeyi mümkün kılan iki özellikten bahseder. Birincisi mantıksal sınırlılıktır. Her ne kadar kavramların içeriği ve anlamı farklı eklemlenmelerle değişse bile, bu değişim kavramın ruhuna aykırı ve absürt bir şekilde gerçekleşmez. Örneğin bir ideolojinin kişisel tercihlere saygı gösterip oy hakkına karşı çıkması beklenemez ya da toplumsal eşitliği savunup sadece en dar gelirlilerin vergilendirilmesi istemesi abestir. İkincisi de bağlamsal ve kültürel sınırlılıktır. İdeolojilerin odağındaki siyasal kavramların oluşumunda tarihsel bağlam ve kültürel özellikler etkilidir, öbür türlü her ideolojinin her yerde aynı şekilde tezahür etmesi gerekirdi (Freeden, 1996, 60-66).

İdeolojiler siyasal dili denetim altına almanın yanında kamu siyasasına hâkim olmak için de mücadele eder. Ekonomiden, eğitime, sağlıktan hukuka kadar birçok alanda makro programlar oluşturarak (özellikle siyasal partiler yoluyla) kamu politikalarına yön vermek ister (Freeden, 2011, 79). Eğer bir ideoloji, genel siyaset dilini kontrol edebiliyorsa kamu politikalarını şekillendirmede daha etkin rol oynar. Bu anlamda ideolojiler, siyasal söylemi belirlemek için mücadele ettikleri gibi kamu politikalarına yön verecek değerler setini belirlemek için de rekabet eder. Kamu siyasasının belirlenmesinde ideolojileri kitleselleştiren ve örgütlü bir yapıya aktaran siyasal partiler devreye girer. Siyasal partiler, ideolojilerin hem taşıyıcısı hem de onları program haline getirerek somutlaştıran yapılardır. Kamu siyasasının farklı alanlarında politika ve normlar önererek kendi ideolojilerini yaygınlaştırırlar.

Freeden ideolojiye dair bu tanımsal özellikleri kavramsallaştırmış ve genel ideoloji analizi için formüle etmiştir. Bununla ilgili Freeden dört kavram önermektedir. Bu kavramlar *yakınlık*, öncelik, geçirgenlik ve *orantılılıktır* (Freeden, 2011, 86-93). Bu kavramlar herhangi bir ideolojinin analizi için yol gösterici niteliktedir. Yakınlık kavramı, siyasal kavramların tek başına bir anlam ifade etmedikleri ancak onu çevreleyen kavramlar ile belli bir anlama kavuşacağı varsayımına dayanır. Örneğin bir ideolojide bireysellik kendi kendine yeterli insan doğası anlamına gelirken diğer bir ideolojide bireysellik toplumsal bir insan doğasını ifade edebilmektedir. (Freeden, 2011, 87). İkinci kavramsal unsur önceliktir. Öncelik, merkezi kavramların soyutluğunu çevresel ve bitişik kavramlar yoluyla somutlaştırarak hangi anlamın öncelendiğini belirginleştirir. Örneğin liberalizm bağlamında özgürlük merkezi bir kavramdır ancak soyuttur. Çevresel ve bitişik kavramlar bu soyutluğu giderir. Örneğin liberalizmin tarihsel serüveninde sansür karşıtlığı özgürlüğün anlamlandırmasında önemli iken ilerleyen zamanlarda yerini göçmenlerin dolaşım ve yerleşme serbestliğine bırakmıştır (Freeden, 2011, 89). Üçüncü özellik geçirgenliktir. Buna göre farklı ideolojiler bazı konu ve yaklaşımlarda birbirlerine benzerlik gösterirler. Örneğin liberaller ile muhafazakârlar arasında anayasal özgürlükler konusunda, liberallerle sosyalistler arasında da kaynakların yeniden paylaşımında devletin rolünün gereği noktasında bir uzlaşı söz konusudur. Dolayısıyla ideolojiler dışa kapalı yapılar değildir, örtüşen uzamları vardır ve gözenekli sınırlara sahiptir (Freeden, 2011, 91) Dördüncü özellik ise orantılılıktır. Orantılılık, ideolojinin temel değerleri arasında bir seçim yapılmasını ifade eder, belli bir değerin aşırı vur-

gulanmasıyla diğerlerinin alanının daralmasını ima eder. Örneğin liberalizm bağlamında ele alınacak olursa, bireysel özgürlük öne çıkarılarak ilerleme ya da rasyonalite değerleri daha az gündeme gelmiş olur. Ne olursa olsun öncelikle bireysel özgürlüğün önündeki tüm engeller kaldırılmalı anlayışı, kaçınılmaz olarak liberalizmin temel değerleri arasında bir gerilim ve uyumsuzluk yaratır (Freeden, 2011, 91).

Freeden, ideolojilerin oluşumu ile ilgili tüm kavramsal tartışmanın yanı sıra ideolojinin biçimlenmesinde, etkinleşmesinde ve yaygınlaşmasında görsellerin, anlatıların-mitlerin, metaforların ve de duyguların önemini vurgulamıştır (Freeden, 2011, 156-164). Bunları ideoloji kavramlaştırmasının ve analizinin merkezine koymasa da, öneminin altını çizmekten de geri durmamıştır. Ona göre görsel imgeler, ister bilinçli tasarıları olsun ister olmasın ideolojik mesajların etkili iletilmesinde önemlidir. Bunların etkili olması için basitlik, dikkat çekicilik, hatırlanabilirlik gibi ölçütleri imgelerin içeriyor olması gerekir. Bu anlamda kitle iletişim araçlarının modern dönemlerde artışı ideolojilerin kitleselleşmesi açısından hayati bir öneme sahiptir. Örneğin yoğun görsel imgeler (resimler, filmler, ritüeller) yoluyla Nazizm önemli bir propaganda imkânı ve gücü elde edebilmiştir. Bunun yanında Sovyet komünistleri, emeği vurgulamak için kırmızı renkli dev emek posterleri ve heykelleri (orak-çekiç) taşıyarak meydanlara yürümüşlerdir. Diğer taraftan, barış güvercini liberalizmin uluslararası simgesidir. İngiliz muhafazakârları savaşı ve zaferi sembolize ettiği düşüncesiyle buldokları ve ağzında pürosuyla Churchill'i öne çıkarmışlardır (Freeden, 2011, 156). Freeden açısından görseller önemli olmakla birlikte kendinden menkul bir güçleri yoktur. Örneklerde de görüldüğü üzere görsel imgeler ancak ideolojik bir dizge içinde anlamlıdır ve bu dizgenin yoğunlaşmasına hizmet ederler (Freeden, 2011, 161). Görsellerin yanında metaforlar, anlatılar ve mitler de ideolojilerin kitleselleşmesi ve popüler bilinci etkilemesi açısından önemlidir. "Ulusun atası", "güç odakları", "vaat edilmiş topraklar", "erime potası" gibi metaforlar, siyasal kimlik ve öznelliklerin oluşumunda ideolojilere can simidi olurlar. Anlatı ve mitler yoluyla belli tarihsel olay ve figürlerin (Kral Arthur'un efsaneleri, Roma İmparatorluğu'nun büyüklüğünü göstermek için sık sık Romaulus'un hatırlatılması vb.) vurgulanması ve seçmeci bir şekilde öne çıkarılması yine ideolojilerin etki alanını arttıran unsurlardır. Bunlar doğrudan görsel imgeler olmasa da zihinlerde fikirlerden ziyade görüntüleri canlandırmaları itibariyle yedek görsel imge işlevi görür (Freeden, 2011, 161-162).

İdeolojilerin oluşumu ve yaygınlaşması açısından üçüncü unsur duygulardır. Duyguları harekete geçirmek ideolojiler açısından en kestirme ve hızlı yoldur. *Dayanışma, kardeşlik, vatan, toprak, dil, onur* gibi değerler ideolojik kimliklenme ve aynı zamanda bir öteki, bir düşman yaratımı açısından işlevseldir. Freeden, aynı zamanda duyguların ideolojilerin mesajlarını kitleselleştirmesi açısından en etkili yollardan biri olduğunu ifade etmiştir (Freeden, 2011, 162-163). Bu anlamda duyguları arızi ve patolojik bir durum olarak görmemiştir. Duyguları, ideolojilerin ayrılmaz bir parçası olarak görerek siyasal davranışların salt rasyonel ve ayrıntılı hesaplar doğrultusunda açıklanamayacağını vurgulamıştır (Freeden, 2011, 163). Freeden, ideolojilerin neredeyse tartışmaya açık olmayan merkezi değerlerini savunurken bile belli bir duygusal ifadelendirme ile bunu yaptığını belirtmiştir. Örneğin en ussal ideolojilerden biri olarak bilinen liberalizm, özgürlüğün erdemlerini överken bunu bir parça lirik havada yapar. Bu anlamda "ilham, sağlam inanç, anlayış, halkın hayal gücünü hareket geçirme" gibi duygusal yönü ağar basan ifadeleri liberal söylemin kendi tarihini içinde bulmak mümkündür (Freeden, 2011, s. 163). Freeden, duyguların ideoloji açısından öneminin anlaşılması gerektiğini vurgulamış olsa da duyguların takipçiler açısından yoğunlaşmasının esneklikten yoksunluk, tavizde bulunma isteksizliği ve tarihin dinamikliği karşısında donukluk gibi hallere yol açabileceği konusunda da uyarıda bulunmuştur (Freeden, 2011, 164).

Freeden'in İdeoloji Teorisi ve Analizine Katkıları

Tüm bu tartışmaların sonucunda Freeden'in, ideoloji teorisine ve analizine katkılarının altı çizilmelidir. Her ne kadar Freeden'in biçimsel ideoloji teorisi ve analizi, bir ekol haline gelmese de ideolojinin dilsel dönüş bağlamında yeniden ele alınmasında ve incelenmesinde önemli katkıları söz konusudur. Freeden, siyaset disiplininin içinde ideolojilerin ve onların karmaşık kavramsal yapısının incelebileceğini savunmuştur. Bu bağlamda ideolojilerin ayırt edici özellikleri üzerinde durmuştur (Freeden, 2011, 171-174). İlk olarak Freeden, siyasal düşüncenin kendine özgü bir türü olarak ideolojileri siyasal topluluklara ilişkin düşünceler ve siyasal yaşama dair somut düşünceler toplamı olarak tanımlamıştır. İdeolojiler yoluyla siyasal aktörler kolektif karar verir, kimliklerini inşa ederler ve ideolojilerin sunduğu kavram ve semboller ile toplumsal dünyayı kavrarlar. Siyaset, toplumsal bir etkinlik olduğu gibi ideolojiler de siyaset hakkında kolektif düşünmenin adıdır. Bu minvalde,

ideolojiler siyasetin dışında bir etkinlik değil, bizatihi onun içinde işleyen bir alandır. İdeolojik bileşenler yoluyla çıkarlar, talepler ve tüm siyasal olasılıklar siyasal alanda varlık kazanır, yokluğunda ise bunların ifade edilmesinde ve temsil edilmesinde zorluklar başlar (Freeden, 2011, 171).

İkinci olarak, ideolojiler, siyasal düşüncenin etkili bir formudur. İdeolojiler kolektif kararlar için bir çerçeve ortaya koyarlar ve siyasal eylem bu çerçeve olmadan gerçekleşmez. İdeolojilerin doktrin düzeyindeki tasarısında en büyük motivasyon, bir şekilde bu tasarının kitleler üzerinde ya da en azından önemli siyasal gruplar üzerinde etkili olacağıdır. Bu etkinin gerçekleşmesi için ideolojiler arasındaki anlambilimsel mücadelenin kimin tarafından kazanıldığı (rekabet edilebilirliğin ortadan kaldırılması) kadar ideolojilerin toplum tarafından içselleştirilmesi de önemlidir. Bu benimseme sürecinin çok da hızlı olmadığı her bir ideolojinin tarihine bakılarak rahatlıkla görülebilir (Freeden, 2011, 172). Üçüncü özellik, ideolojilerin hayal gücünden kaynaklı bir yaratıcılık özelliğinin bulunmasıdır. Bu anlamda salt kavramsal ve entelektüel tutarlılık ve de kapasite yeterli olmaz. Hatta bu hayale dayalı yaratıcılık sayesinde fikirler daha etkili bir şekilde sunulabilmektedir. Bu anlamda ideolojiler akıl ve duygu arasında bir sentezin ve sinerjinin toplamıdır (Freeden, 2011, 173). Dördüncü özellik ise ideolojilerin iletilebilir olması gerektiğidir. Kitleler tarafından kolayca algılanabilmesi için ideolojilerin kendilerini basit ve çekici bir dille sunmaları gerekir. Uzmanlık gerektiren teknik bir dil kullanılmamalıdır (Freeden, 2011, 173). Bu aynı zamanda sıradan kitlenin kamusal tartışmalara katkı sağlamasını sağlar çünkü kamusal meseleler hakkında elinde kendisi için ulaşılabilir ve erişilebilir bir çerçeve vardır.

Freeden, ideolojiyi siyaset disiplini içinde merkezi bir yere konumlandırmayı amaçladığı için ideolojinin anlamını çok dağıttığını düşündüğü yaklaşımlara mesafeli durur. Bunlardan biri her şeyin ideolojik olduğunu, tüm söylemlerin ideolojilerle yüklü olduğunu iddia eden postmodern yaklaşımdır. Freeden'a göre ideolojinin her yerdeliğini savunan bu tarz bir yaklaşım, ideolojiyi sıradanlaştırmakta ve kavramsal bir çerçeve içinde analiz etmeyi imkânsız hale getirmektedir. İkinci olarak ideolojiyi iktidar ilişkilerine indirgediğini düşündüğü Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği post-yapısalcı söylem teorisidir. Freeden iktidar ilişkilerinin ideoloji ve söylem analizinde fark edilmesi gerektiğini düşünmekle birlikte salt buna indirgenmesine de karşı çıkar. İdeolojiler, gerçekliğin yapılandırılmış hali olduğu kadar aynı zamanda onu

betimleyen, tasvir eden anlam setidir. Bunun olması için ideolojiyi kendileri için anlamlı bulan kolektif öznelerin olması gerekir. Dolayısıyla ideolojik anlam salt tarihsel bir bağlam için oluşan iktidar ilişkileri toplamı değildir. İdeolojiyi formüle eden ve onun sınırlarını çizenlerin anlam ve bakış açıları, tarihsel bağlam ve dilin bağlamsallığı ve çok anlamlılığı ideolojiyi oluşturan temel dinamiklerdir. Bunları dikkate alarak ancak tutarlı bir ideoloji analizi yapılabilir (Freeden, 2011, 144-149).

HEGEMONYA TEORİSİ VE İDEOLOJİ

Bu bölümde Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından geliştirilen hegemonya teorisinin ideoloji kuramına katkıları ele alınacaktır. Bu teorinin temelleri Laclau ve Mouffe tarafından 1985'te kaleme aldıkları "Hegemonya ve Sosyalist Strateji " kitabıyla atılmış olmakla beraber, Laclau bu teorinin felsefi ve kavramsal açılımlarını geliştirmeye sonraki eserlerinde de istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Bu teori, ideoloji ile ilgili geleneksel Marksist yanlış bilince ve altyapı-üstyapı topografyasına dayalı özcü ideoloji anlayışını yerinden etmeye yönelik önemli tartışmaları içermektedir. Toplumsal ilişkileri, öznelliği ve kimliği inşa eden ve biçimlendiren nihai bir özün olmadığı varsayımı ile hareket eden hegemonya teorisi, Marksizm'in toplumu bir öz (üretim ilişkileri) etrafında şekillendiği iddiasına radikal bir şekilde karşı çıkmıştır. Bu anlamda ideolojiyi, basitçe alt yapının ürettiği bir yanılsama olarak değerlendiren Marksist anlayış ile hesaplaşarak kendi kavramsallaştırmasını ortaya koymuştur. İdeolojiyi, özcü kategoriler yerine *olumsallık* kategorisi içerisinde ele almayı öneren hegemonya teorisi, ideolojiyi toplumun ve kimliğin olumsal karakterinin görmezden gelinmesini mümkün kılan bir bütünlük olarak tanımlamıştır. Bu minvalde Laclau, ideolojiyi yanlış bilinç yerine toplumun ve kimliğin olumsallığının tanınmaması olarak ele alır. İdeoloji sayesinde bireyler, toplumsal ilişkilerin ve öznelliklerinin hiçbir zaman nihai bir şekilde belirlenemeyeceğini ve tamamlanamayacağını fark edemezler, bunları tamamlanmış ve mutlak kabul ederler. İdeoloji analizi ve kritiği de bu aşamada devreye girerek toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin olumsal karakterini göstermeye çalışır. İdeolojik özdeşim yoluyla olumsallık görünmez hale gelirken, ideoloji analizi ve kritiği bunu görünür kılma uğraşındadır. Hegemonya teorisi açısından ideolojiler yoluyla olumsallığının inkarı arızi ya da patolojik bir durum değildir. Bu bir anlamda kaçınılmazdır, toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin sabitlendiği ve durulduğu anların olması

her zaman olasıdır ve bireyler tarafından bu momentler nihai bir durum olarak görülebilir. Ancak ideoloji kritiği ve analizi, bu durulma momentlerinin yanı sıra öznelliklerin ve toplumsal ilişkilerin eklemlenmelere açıklığının görünür olduğu momentleri de gösterebilme potansiyeline sahiptir.

Hegemonya teorisinin ideolojiye ilişkin bu varsayımlarının teorik temellerini ortaya koymak için öncelikle olumsallık kavramı ele alınacak, ardından bu olumsallığın *boş gösterenler* yoluyla nasıl giderildiği, bir anlamda ideolojik kapanmanın nasıl mümkün olduğu tartışılacak, son olarak da bu yaklaşımın ideoloji teorisine katkıları ve somut olarak ideoloji-söylem analizlerinde nasıl kullanıldığı incelenecektir.

Antagonizma ve Olumsallık

Hegemonya teorisinin olumsallığı açıklamak için başvurduğu en önemli kavram *antagonizmadır*. Antagonizma, toplumun ve kimliğin bütünlüğünün ve tamlığının imkânsızlığını ifade eden ontolojik bir varsayımdır. Laclau ve Mouffe, bu kavramı geliştirirken Saussure'ün dil teorisinden Lacancı psikanalize ve de Derrida'nın yapısöküm anlayışına kadar bir dizi teorik geleneğe başvurmuştur. Geleneksel antagonizma anlayışında toplumsal öznelliklerin verili olduğu ve çok önceden oluştuğu varsayımı söz konusudur. Bunlar arasındaki karşıtlık sona ererse toplumda birlik ve bütünlük olur. Dolayısıyla antagonizma toplumsal ilişkiler dünyasında geçici bir uzamı ve konumu temsil eder. Hegemonya teorisine göre bu yaklaşım, antagonizmanın tam da bu bütünlüğü yaran ve bloke eden özelliğini ihmal etmiş olmaktadır. Hegemonya teorisine dayalı bir antagonizma anlayışı, kimliklerin verili ve önceden tamamlanmış olmadığını aksine antagonistik ilişki sürecinde inşa olduğunu ve sürekli eklemlenmelere açık olduğunu varsayar (Laclau ve Mouffe, 2001, 122-123). Başka bir deyişle, antagonistik ilişkiyi mümkün kılan kimliğin tamlığı değil, bilakis kimliğin tamamlanmamış olması, kendi içinde kapalı ve pozitif bir bütünlük barındırmamasıdır. Eğer öyle olmasaydı olumsuzlama olmazdı, antagonistik ilişki gerçekleşmezdi. Antagonistik ilişki, "başkasının (ötekinin) varlığı benim tam olmama ya da kendimi tam olarak gerçekleştirmeme engel oluyor" denilen bir söylemsel uzamda ortaya çıkar (Laclau ve Mouffe, 2001, 123). Bu durumu somut olarak ideolojik kimlik inşalarında görmek mümkündür. Özellik ulusçu ideolojilerde ötekinin varlığı bizatihi bir tehdit olarak görüldüğü durumlarda antagonistik ilişki daha görünür hale gelmektedir. Örneğin İskoçluluk kimliği hiçbir zaman tek başına oluşmaz. İskoçluluk her zaman İngiliz, Gallerli ya da İrlandalı

kimlikler ile ilişki içinde oluşur. Bunlardan farklılığını ortaya koyarak ya da bu kimliklere bir takım olumsuz anlamlar atfederek ya da bu negatif etiketlenmeleri kendisine yönelmiş tehditler olarak koyutlayarak var olur. Burada antagonistik ilişki "ötekinin varlığı benim kimliğimi tamamlamamı bloke ediyor" denildiği anda ortaya çıkar. İskoç ulusalcıları, bir türlü "kendi" olamıyordur, çünkü İngilizler ve onların kurumları (mesela Westminster) İskoçluların siyasal amaçlarını ve kendi ulusal karakterlerini geliştirmelerine engel oluyordur (Norval, 2000, 328).

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: "Eğer kimliğimi bloke eden ötekini alt edersem ya da yok edersem, tam ve kendi kendine (ya da sadece kendine referans veren) yeten bir kimliğe kavuşur muyum"? Bu soruya Laclau, Lacan'ı siyaset teorisine taşıyan Slavoj Zizek'in entelektüel katkılarıyla cevap aramıştır. Zizek, Lacancı psikanalizden hareketle öznenin eksik halinin ötekiyle ya da başka bir dışsallıkla tamamlanamayacağını zira öznenin zaten ontolojik olarak çoktan yarılmış ve eksik olduğunu belirtmiştir. Antagonistik ilişki bu yarılmışlığı kapatmaya çalışan imkânsız bir çabadır. Otantik eksiklik herhangi bir şekilde dışsal öğelerle özdeşleşerek tamamlanamaz[6] (Zizek, 1990, 250-251). Bu uyarıyla birlikte Laclau, aslında öznenin öteki yaratma sürecinin bu ontolojik eksiklik ile yüzleşememe sonucunda ortaya çıkan bir yansıtma ve suçlama biçimi olduğunu sonucuna varır (Laclau, 2004, 318.). Ancak bu noktada öteki yaratımı ya da antagonistik ilişkinin önemi ortaya çıkar. Antagonistik ilişkide öteki, benim varlığıma bir yandan tehdit iken bir yandan benim kimliğimin inşasına geçici de olsa bir imkân sağlar ve kimliğime bir sınır çizer. Kendimi ötekinin varlığı ile sınırlandırarak geçici de olsa bir tamamlanmışlık duygusu ve keyfi yaşarım. Bir anlamda ontolojik eksiklik ile yüzleşmek yerine imkânsız bir çaba da olsa dışsal öğelerle tamamlanma arzusu yüzleşmeyi sürekli erteler. Antagonistik ilişki kimliğin ilişkisel doğasını ve nihai bir tamamlanmanın imkânsızlığını ima eder. Buradan hareketle kimlikler, var oluş koşullarının (tarihsel bağlamın) doğal ürünüdür. Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği politik ontoloji açısından olumsallık ile zorunluluk arasında ince bir diyalektik ilişki işlemektedir. Kimlik olumsal koşullarda belirlenir, ancak bu koşullara bağlılığı zorunludur. Eğer böyle olmasaydı kimliği özsel öğelerle (tarih dışı) tanımlanmak kaçınılmaz olurdu, bu da antagonistik ilişkiyi iptal etmek anlamına gelirdi. Hegemonya

6 Bu nokta Zizek ile ilgili bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

teorisi açısından kimliğin oluşumunun anti özcü bir perspektifle ele alınması antagonizma dolayımıyladır. Antagonistik ilişkide antagonize eden ve edilen olmak üzere iki taraf vardır. Buna göre kimliğin inşası açısından ötekine ihtiyaç vardır, diğer bir deyişle kimlik farklılık yoluyla kurulur. Kimliğin ötekine muhtaç olması aynı zamanda onun bir özünün olmadığı anlamına gelir. Bu da kimliğin olumsallığı anlamına gelir, kimlik herhangi bir öz ile sabitlenemez, verili toplumsal ilişkiler ağı içinde inşa edilir.

Antagonistik ilişkinin toplumsal alanı şekillendirmesine dair de hegemonya teorisinin birtakım önermeleri vardır. Antagonistik ilişkinin hegemonik bir toplumsal düzen ve söylem alanı inşa ettiği gibi bu ilişkinin marjinalize edilmesi sonucunda tikel kimliklerin çoğaldığı durumlar da olasıdır. Antagonistik ilişkilerin yoğunlaştığı ve hegemonik güce ulaştığı zamanlarda farklı tikel kimlikler (çevreci, anti-ırkçı vb.) ortak bir öteki etrafında birleşebilirler. Böyle durumlarda kimlikler aralarındaki farklılıkları azaltarak, diğer kimliklere duyarlılık geliştirerek ve de taleplerini soyutlayarak ortak bir gösteren (adalet, özgürlük, düzen, eşitlik, refah vb.) etrafında bir araya gelebilirler (Howarth, 2000, 106-107). Böyle bir oluşum Laclau ve Mouffe'un kuramsal dağarcığında *eşdeğerlilik mantığı (logic of equivalence)* olarak adlandırılır (Laclau ve Mouffe, 2001, 127-134). *Farklılık mantığı* ise eşdeğerlik mantığının tam tersi olarak işler. Farklılıklar, ortak bir öteki ya da düşman karşısında hegemonik bir oluşum içine giremezler. Farklılıkların bir araya gelmesini engellemek için tikel talepleri karşılanır, böylece pasifize olmaları ya da sadece kendi taleplerine odaklanmaları sağlanır (Laclau ve Mouffe, 2001, 127-134). Örneğin Güney Afrika'daki ırkçı Apartheid söylemi özellikle etnik, ırksal ve kültürel farklılıkları öne çıkarmıştır. İlk bakışta demokratik taleplerin çoğalması için geliştirilen bir söylem gibi durmaktadır. Ancak yakından bakıldığında ayrımcılığa uğrayan farklılıkların hegemonik bir birliktelik kurmasını engellemeye yönelik bir söylem olarak işlediğini fark edilecektir. Özne konumlarına parçalamak için her bir tikelliğe idari ve siyasi bir takım imtiyazlar paylaştırılmıştır. Böylece ayrımcılığa uğrayan farklılıkların birlikte oluşturduğu ve oluşturabileceği tüm yapılar baştan absorbe edilmiş, marjinalize edilmiştir. Bunun yanında Afrika Milli Kongresi ve Birleşik Afrika Kongresi gibi farklı etnik toplulukları toparlayıp bir araya getirebilecek yapıları parçalayacak söylemler de dolaşıma sokulmuştur (Norval, 1996).

Buradan da anlaşılacağı gibi farklılık mantığının geçerli olduğu siyasal uzam ile eşdeğerlilik mantığının geçerli olduğu siyasal uzam birbirinden oldukça farklıdır. Farklılık mantığının geçerli olduğu durumlarda siyasal alan giderek karmaşık hale gelip genişlerken eşitlilik mantığının hâkim olduğu momentlerde siyasal alan oldukça basitleşir. İlk durumda birbirinin yerine geçmeyen ve kendi tikelliklerini koruyarak dolaşımda olan tikel kimlikler ve talepler revaçtadır. Farklılık mantığının işlediği siyasal uzamda antagonizmalar yerini korur ancak tikel özne konumları arasında gelişir antagonizmalar, ortak bir öteki karşısında bir araya gelemezler. Antagonizmalar eşdeğerlilik mantığının geçerli olduğu siyasal düzenlerde de devrededir ancak burada antagonizmalar ortak bir öteki karşısında hegemonik blok oluşturabilirler. Burada farklılıklar, tikel kimlikler ve tikel talepler yok olmaz ama ortak gösterenler etrafında bir araya gelerek tikelliklerini diğer tikelliklerle birlikte var ederler. (Laclau ve Mouffe, 2001, 130). Bu birliktelikler yeterince yoğunlaşırsa yeni bir hegemonik düzen inşa edebilirler (Laclau, 1990, 34).

Hegemonya teorisinin olumsallık kategorisini açıklamak için başvurduğu temel kavram ve önermeleri bu şekilde ele aldıktan sonra şimdi de sıra bu olumsallığın giderildiği, diğer bir deyişle sabitlendiği teorik zemini ortaya koymaya geldi. Burada özellikle *gösterenlerin mantığı ve boş gösteren* kavramı öne çıkmaktadır. Bu kavramlar, olumsal toplumsal ilişkilerin ve özne konumlarının öznelerce "zorunlu ve mutlak" bir var oluşa indirgendiğini göstermek açısından işlevseldir.

Boş Gösterenler

Ernesto Laclau tarafından Lacancı psikanalize ve yapısalcı dil teorisine başvurularak geliştirilen boş gösterenler kavramı, toplumsal ilişkilerin ve öznelliğin olumsallığının ideolojiler yoluyla nasıl gizlendiğini ya da giderildiğini anlatan merkezi kavramlardan birisidir. Yapısal dilbilimci Saussure, gösteren ile gösterilen arasında zorunlu bir ilişki olmadığını aksine bu ilişkinin olumsal olduğunu ortaya koyarak anlamın özcü bir şekilde anlaşılmasına karşı çıkmıştır. Saussure'e göre gösterge olarak dilin, gösteren ve gösterilen olmak üzere iki temel unsuru vardır: Gösteren sestir, akustik bir imge ve kelimedir. Örneğin "defter" dediğimizde oluşan sestir, iki heceli, altı harften oluşan sestir. Gösterilen ise kavramdır, anlam ihtiva eder. Defterin gösterilen olması yazı yazılan yüzeye işaret etmesi dolayısıyla bir anlamı olduğunu imler. Ancak iki heceli, altı harflik defter sesinin neden yazı yazılan yüzey

anlamına geldiği ile ilgili özsel ve zorunlu bir açıklama yapmak mümkün değildir, ses ile anlam arasında olumsal bir karşılaşma söz konusudur. Aralarında dilin içsel yapısından kaynaklanan zorunlu bir bağ yoktur. Dil bu anlamda kendi kendine yeten otonom bir dünya değildir. Kelimeler (ses, gösteren) ile kavramlar (anlam, gösterilen) arasındaki bağlar tarihsel bir bağlam içinde oluşmuş ve zamanla bir konsensüse kavuşmuştur. Ancak bu ilişkiler değişime ve eklemlenmelere açıktır.

Saussure dilde anlamı pozitif (özsel) bir şey ile açıklamaz. Dilde anlam ona göre farklılıklar yoluyla oluşur. Gösterenlerin anlamı birbirlerine izafetle oluşur. Örneğin babanın anlamı, anne, çocuk, kardeş vb. akrabalık seti içinde anlam kazanır, bunlardan bağımsız bir anlamı yoktur. Dili bu yüzden Saussure satranç oyununa benzetir. Oyundaki her taş (ister mermer, ister granit olsun) ancak diğer taşlarla birlikte bir işleve ve anlama sahip olur. Herhangi bir taş oyun dışında, tek başına ele alındığında bu anlam kaybolur. Oyunun kuralları değişirse taşın anlam ve işlevi de değişir. İdeolojilerin oluşumu da böyle düşünülebilir; bu durumda kapitalizmin anlamı ancak liberalizm, sosyalizm, feodalizm vd. ile ilişkilendirilerek fark edilebilir. Çünkü bunlar bir şekilde birbirlerine karşıt olarak ortaya çıkmışlardır, değer ve temel ilkelerini diğerlerinden farklılaştırarak kazanmışlardır. Dolayısıyla Saussurecü bir dil yaklaşımının iki önemli varsayımı olduğu sonucuna varılabilir. Birincisi dilde herhangi bir pozitif (anlamı kendinden menkul) terim yoktur sadece farklılıklar vardır. Örneğin futbol oyununda forvet oyuncusunun anlamlandırabilmesi için orta saha ve defans oyuncularıyla ilişkisinin ve farkının bilinmesi gerekir, tek başlarına hiç birinin bir anlamı yoktur. İkinci temel varsayım ise dilin bir form olduğu ve herhangi bir (öz) töz içermediğidir. Dilsel sistemin her bir unsuru diğer unsurlar ile yer değiştirmeler ve kombinasyonlar yoluyla anlam kazanırlar (Saussure, 2011).

Laclau, boş gösterenler kavramsallaştırmasını geliştirirken başvurduğu ikinci teorik kaynak Zizek üzerinden Lacancı psikanalizin dil yorumudur. Zizek, Lacan'ın dil yaklaşımını takip ederek adın (gösteren) anlamın bir parçası olduğunu tespit eder. Ancak, adın anlamın bir cüzü olması onun bizatihi kendisinden kaynaklanan bir özellik değildir. Herhangi bir nesneye "adı bu olduğu için", başkaları ilgili nesneye bu adı kullanarak imlediği için adlandırma bir anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla adlandırma dilin uzlaşımsal doğasından kaynaklanır zira dilde adın bir nesneyi işaretlemesini gerekti-

recek bir pozitiflik ya da öz yoktur. Adlandırma yoluyla nesneler birliğine ve kimliğine kavuşur ancak ad nesnenin birtakım özellikleri sonucunda verilen bir şey de değildir. Adın bir nesneyi göndermede bulunması olumsaldır, bu olumsallık dilin o bağlamda ulaştığı uzlaşı ile ilgilidir (Zizek, 1989, 99).

Boş gösterenler (kavram, ses) sabit bir anlamının (gösterileni) olmaması ile tanımlanabilir. Her ne kadar sabit bir anlamı olmasa da anlamlandırma sisteminin önemli bir parçasıdır. Boş gösterenleri var kılan anlamlandırma sisteminin nihai bir kurucusu ve özünün olmaması (olumsallık) yani anlamlandırma yapısındaki aşılamaz açıklık ve imkânsızlıktır (Laclau, 2007, 36.). Boş gösterenler, bu imkânsızlık uzamını spesifik bir anlam yükleyerek toplumsal öznelerin imkânsızlık ile karşılaşmasını bloke eder. Örneğin "herkes için adalet" söylemi imkânsızlığı gideriyorsa, toplumsal özneler bu söylemle özdeşim kuruyorsa, adalet bir boş gösteren olarak işlevini yerine getiriyor demektir (Glynos, 2001, 198). Boş gösterenler, bu olumsallık zeminini kapatan ve tamamlayan ideoloji ve söylemlerin en kapsayıcısı aynı zamanda en belirsiz unsurudur. Ancak bu onun toplumsal bir karşılığı olmadığı anlamına gelmez. Bu durumu Hobbes'un siyasi kriz ve düzen analizinden yola çıkarak anlayabiliriz. Hobbes'a göre siyasal ve toplumsal bir kriz yaşandığı zamanlarda öncelikli olanın düzenin tesis edilmesidir, düzenin içeriğine ve sınırlarının ne olacağına sonraki süreçlerde karar verilir. Düzensizliğin had safhada olduğu bir yerde düzen vaadi bir boş gösteren olarak işlevini yerini getirir. Düzenin ne olacağı ve içeriğinin nasıl şekilleneceği süreç içerisinde farklı siyasal güç ve tarafların mücadelesi sonucunda belirlenir. Bu anlamda siyasetin varlığı ve imkânı da toplumsal duruma ve ihtiyaçlara uygun boş gösterenler üretebilme kapasitesiyle yakından ilgilidir. Bazen bu gösteren özgürlük ve özgürleşim olabilir, bazen adalet, bazen de toplumsal refah olabilir. Boş gösterenlerin geçerliliği toplumsal ve tarihsel bağlama duyarlıdır (Laclau, 2007, 44). Boş gösterenlerin geçerliliğini belirleyen diğer bir saik de neyi dışladığıdır. Yani boş gösterenin billurlaşması negatif unsurla, diğer bir deyişle ortak bir düşmanın olup olmaması ile de ilişkilidir. Rosa Luxemburg işçi sınıfının oluşumu üzerine yaptığı analizlerde bu durumu özellikle vurgulamıştır. Ona göre işçilerin birliği tikel mücadeleler içinde beliren bütünsel etkiler sonucunda oluşur. Ortak düşmana ya da sisteme muhalefet eden ve mücadele edenler arasında doğal bir birliktelik oluşur. Ortak düşmana karşı mücadele eden bu tikellikleri bir araya getirecek ortak boş göstereni önceden belirlemek olası değildir. Bu o tarihsel momentte neye en çok (düzen, adalet, özgürlük vb.) ihtiyaç duyulduğu ile ilgilidir (Laclau, 2007, 40-41).

Hegemonya Teorisi'nin İdeoloji Teorisi ve Analizine Katkıları

Hegemonya teorisi, dilsel dönüşün ideoloji kuramı, analizi ve eleştirisi açısından vaat ettiği teorik olanaklardan yararlanmıştır. Anlamın bağlam bağımlı olması, ilişkiselliği ve yoruma açıklığı, kimliklerin ve toplumsal ilişkilerin söylemsel karakteri gibi varsayımlar dilsel dönüş tartışmalarında doğrudan ya da dolaylı olarak vurgulanan meselelerdi. Bu varsayımlar, Fredeen'in ideoloji kavramsallaştırmasını etkilediği gibi Laclau ve Mouffe'un ideoloji yaklaşımını da etkilemiştir. Nitekim Freeden ile hegemonya teorisi, ideoloji yaklaşımları açısından yakınlık gösterirler. Her iki yaklaşım da kavramların tartışmalı ve rekabet edebilir doğasını diğer bir deyişle olumsallığını vurgulamıştır. Ayrıca her iki yaklaşım da, ideolojilerin bu kavramların anlamını belirleme ve tekellerine alma mücadelesi içinde olduklarının altını çizmiştir. Ancak hegemonya teorisi bir adım daha ileri giderek kavramlar yanında toplumun ve öznenin olumsal karakterine vurgu yapmış ve bu olumsal zeminde ideoloji dolayımıyla öznelliklerin nasıl inşa edildiğini incelemeye yönelmiştir. Freeden, siyasal kavramlar ve bunların karmaşık örüntüsü ile ilgilenmeye odaklanırken kaçınılmaz olarak belli başlı siyasal ideolojilerin analiziyle kendini sınırlamak durumunda kalmıştır. Hegemonya teorisi, bu anlamda kavramların, toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin oluşumunu mümkün kılan tüm söylem ve ideolojilerin araştırma için değerli ve analiz için elverişli olduğunu dile getirmiştir.

Hegemonya yaklaşımının ideoloji teorisine en önemli katkısı, ideolojiyi yanlış bilinç meselesine indirgemenin çelişki ve çıkmazlarını görünür hale getirmesidir denilebilir. Bu anlamda ideolojinin geçici, arızi bir durum ve sapma olarak ele alınamayacağının, toplumsal ilişkiler dünyasında her zaman dolaşımda olacağının vurgulanmış olması önemlidir. Bu yaklaşımın, toplumsal ilişkilerin, özne konumlarının ve kimliklerin ideolojiler yoluyla sabitlendiği saptaması özgündür ve değerli bir katkıdır. Bu minvalde ideolojiyi olumsallıkla karşılaşmayı erteleyen bir form olarak ele alması ve bunun da her zaman olası olduğunun altını çizmesi gayet yerindedir.

Laclau ve Mouffe'un ideoloji teorisi bağlamında geliştirdiği kavram ve varsayımlar, somut ideoloji ve söylem analizlerinde de önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Kendilerinin kurmuş olduğu Essex Üniversitesi İdeoloji ve Söylem Analizi Programı'nda (İSAP) birçok yüksek lisans ve doktora tezinin kavramsal ve analitik çerçevesi hegemonya teorisinin ideoloji yaklaşımı doğrultusunda çizilmiştir. Bunun yanında başta siyaset bilimi ve teorisi olmak üzere farklı disiplinlerdeki çalışmalarda da hegemonya teorisinin izlerini ve

etkilerini görmek mümkündür. Bu çalışmalar arasında öne çıkanlarından birkaçına değinmekte fayda vardır. Laclau'nun doktora öğrencilerinden ve uzun yıllar İSAP'ta öğretim üyeliği yapan Aletta Norval'ın "Deconstructing Apartheid Discourse" (1996) adlı çalışması (doktora tezinin geliştirilerek kitap haline getirilmiş hali) hegemonya teorisinin ideoloji yaklaşımından önemli etkiler içermektedir. Norval bu eserinde Apartheid çalışmalarında sıkça kimliklerin verili ve önceden bir yerlerde oluşmuş ve tamamlanmış olarak sunulmasını sorunsallaştırmıştır. Bunun karşısında kimliklerin ilişkiselliğini, bağlam bağımlı olduğunu ve antagonistik bir ilişki içerisinde oluştuğunu iddia etmiştir. Norval antagonistik ilişkinin aynı zamanda performatif olduğunu, eşdeğerlilik zincirinin farklılık zincirine ve tam tersi dönüşümlere uğradığını Apartheid'in uzun tarihinde gözlemlemenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Aynı çalışmasında Norval, boş gösterenlerin "beyaz üstünlüğüne" karşı farklı tikel kimlik ve mücadeleleri bir araya getirme potansiyellerini öne çıkarmıştır.

Laclau ve Mouffe esinli başka bir çalışma da Salman Sayyid'in (2000) İslamcılık ile ilgili çalışmasıdır. Sayyid de Laclau'nun doktora öğrencilerindendir ve bu kitabı da tıpkı Norval gibi doktora tezinden yola çıkarak yazmıştır. Salman Sayyid kitabında İslamcılığı salt kendine atıfla analiz eden literatürün eleştirel bir değerlendirmesini yapmıştır. Sayyid, İslamcılığı diğer siyasal kimlik, söylem ve ideolojilerle ilişkiselliği içinde (aynı zamanda bunun tüm siyasal ideoloji, söylem ve kimlik oluşum incelemeleri için geçerli olduğunu vurgulayarak) incelemeyi önermektedir. İslamcılığın düşüşünün ve yükselişinin ancak bu ilişkiler seti içinde anlaşılabileceğine düşünmektedir. İslamcılığın yükselişinin tam da Avrupamerkezciliğin aşındırıldığı bir tarihsel momente (1970'li ve 1980'li yıllar) denk geldiğine dikkat çekmiştir. Sayyid, İslamcı siyasal kimliğin Kemalizm (Kemalizmi sadece Türkiye bağlamında ele almayıp Halife sonrası neredeyse tüm Müslüman toplumlardaki ana ideoloji olarak ele almakta) ile girdiği antagonistik ilişkisi sürecinde şekillendiğini iddia etmektedir. Ayrıca Sayyid, "tek bir İslamcı söylem yoktur, birçok İslamcı söylem vardır ve aralarında ciddi farklılıklar vardır, dolayısıyla her birini ayrı ayrı ele almak gerekir" şeklinde bir argümana ihtiyatlı ve eleştirel yaklaşmaktadır. Bu eleştirisini yaparken boş gösteren ve adlandırma kavramlarına başvurmuştur. Sayyid farklı İslamcılıklar iddiasının şu noktayı kaçırdığını iddia eder: İslam tüm İslamcılıkların boş gösterenidir ve ortak adıdır dolayısıyla aralarındaki farklılıklar yoğunlaşmış bir antagonistik ilişkide (Batımerkezcilik karşıtlığı, emperyalizm karşıtlığı vb.) silinebilir.

Aynı zamanda farklı İslamcılıklar olsa da *ad* olarak İslam hepsinde daha iyi bir dünya vaadinin nihai referans kaynağıdır. Bu da bu farklılıkların eşitlik zincirinde hegemonik söylem olabilme olasılığını arttırmaktadır. Son olarak Nur Betül Çelik'in İSAP'ta yazdığı (1996) doktora tezi, devamında yazmış olduğu makaleler (1996, 1998) yine Laclau ve Mouffe'un kavramsal dağarcığından hareketle kaleme alınmış çalışmalardır. Çelik, bir ideoloji olarak Kemalizm'in tikel bir söylemden hegemonik bir söyleme dönüşümünü mümkün kılan şartları ve bağlamı analiz etmektedir. Bu anlamda Kemalizm'in toplumsal ilişkileri yönetme ve domine etme kapasitesinin tarihsel süreçteki değişimini ele almaktadır. Çelik, Kemalizm'in söylemsel sınırlarını nasıl çizdiğini, ne tür karşıtlıklar ürettiğini ve dışarıdaki bıraktıkları karşısında bağışıklık üretip üretemediğini soruşturmaktadır. Çelik, sınırlar çizmenin ve dışarıda bırakmanın bir *iktidar* edimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini önermektedir. Son olarak Çelik, Kemalist hegemonyanın yerinden edilmesini ve dışarıda bırakılanların alternatif olarak belirmesini mümkün kılan söylemsel koşullara da dikkat çekmektedir.

ZİZEK VE İDEOLOJİ

Slavoj Zizek, Lacancı psikanalizin temel kavram ve varsayımlarına dayanarak kendi ideoloji yaklaşımını geliştirmiştir. Her ne kadar yaklaşımının farklı yansımalarını tüm eserlerinde takip etmek mümkün olsa da en gelişkin ve odak halini (1989) yılında yazdığı kitabında görmek mümkündür. Bu eserinin yanı sıra ideoloji ile ilgili kapsamlı derlemesi (1994), Zizek'in ideoloji teorisinin temel noktalarının izdüşümünü sürmek açısından başvuru niteliğindedir. Zizek bu çalışmalarında *bir yanılsama ve yanlış bilinç* olarak geleneksel Marksist ideoloji anlayışını tıpkı Laclau ve Mouffe gibi aşma uğraşındadır. Hem Laclau ve Mouffe hem de Zizek, Freeden'in ideolojilere dair şu genel varsayımını kabul ederler: İdeolojiler, siyasal kavramların anlamlarındaki rekabet edilebilirliği ve farklılığı çeşitli mekanizmalara başvurarak ortadan kaldırırlar ya da belli bir anlam seti etrafında sabitlerler. Diğer taraftan ideolojilerin toplumsal ilişkileri, öznellikleri ve kimlikleri inşa edici özelliğini Freeden'in görmez geldiği noktasında ortaklaşırlar. Hegemonya teorisi, bu anlamda toplumsal ilişkiler ve öznelliklerde sabitlenmeyi *gösterenlerin* gücü ile açıklama yoluna giderken, Zizek bunun yeterli olmadığını, ideolojilerin öznellikleri kavrayışının daha etkin ve güçlü olduğunu iddia etmiş; *boş gösterenler* etrafında sabitlenmede keyif ve duygulanımların da önemli olduğunu belirterek meseleyi bir adım daha öteye taşımıştır.

Buradan hareketle bu bölümde Zizek'in ideoloji teorisinin temel kavramları ve varsayımları ele alınmıştır. Öncelikle Zizek'in olumsallık kategorisine nasıl bir açıklama getirdiğini göstermek için Lacancı psikanalizin en önemli kavramlarından biri olan *gerçek* kavramına başvurulmuştur. Bu kavram, hegemonya teorisinde olumsallığı tartışmak için başvurulan antagonizma kavramı ile aynı konum ve işlevdedir. Daha sonra olumsallığın sabitlenmesini ve ideolojik belirlenimi izah etmek için yine Lacancı psikanalizin yapı taşlarından olan *fantazi ve keyif mantığının* Zizek tarafından ideoloji teorisine adapta edilmesi ve yorumlanması ele alınmıştır. Son olarak da Zizek'in ideoloji teorisi ve eleştirisinin etkileri ve literatüre katkısı genel hatlarıyla tartışılmıştır.

Olumsallık ve *Gerçek*

Zizek, Lacancı psikanalizin temel kategori ve varsayımlarına dayanarak olumsallık anlayışını geliştirir. Bu noktada başvurulan en önemli kavram *gerçektir*[7]. *Gerçek* kavramı simgesel düzene, yani dil ve anlam dünyasına içkindir, ancak paradoksal bir şekilde onun tamlık ve tamamlanmışlık iddiasını reddeder. Simgesel düzen tarafından bir türlü anlamlandırılamayan negatiflik halidir, hiçbir zaman simgesel düzene tam anlamıyla tercüme edilemez (Zizek, 2009, 136-137).

7 Lacancı psikanaliz imgesel, simgesel ve gerçek olmak üzere üçlü bir varoluş kipine dayanır. Gerçek'i daha iyi anlayabilmek için kısaca imgesel ve simgeseli açıklamak gerekmektedir. İmgesel döneminin en tipik anlatımı çocuğun (6-18 ay arası) ayna evresinde yaşadığı deneyimdir. Henüz dil becerilerine sahip olmayan çocuk, aynada ya da ayna işlevi gören bir yüzeyde gerçekte henüz oluşmamış olan bedensel bütünlüğünün imgesini görmüş ve onunla özdeşleşmiştir. Ayrıca bu dönemde henüz dil oluşmadığı için kategorilerin, ikili karşıtlıkların vb. olmadığı evredir. Bu anlamda imgeler bütünsel ve parçalanmamış olarak görünür özneye. Ancak bu özdeşleme ile birlikte bir yabancılaşma da kendini gösterir. İmgesel tasarımlar kişinin kendisine ait algısında ya da anne-çocuk ilişkisinde yeterli bir bütünlük sağlamadığı gibi yabancılaşmayı da arttırıyorsa tamlık arayışının devam etmesi kaçınılmazdır. Örneğin çocuk bir yandan aynada kendini bütün ve kendi kendine yeten biri olarak görürken aslında gündelik hayatta temel ihtiyaçlarının (yeme-içme, dengede durma vb.) dahi anne-babasına bağımlı olması çocukta kaçınılmaz olarak bir yabancılaşmaya ve yetersizlik duygusuna yol açmaktadır. Bu arayışın yeni adresi Lacan'ın ikinci evre olarak tasvir ettiği simgesel evre, yani dilin ve anlamın dünyasıdır. Dilin dünyasına dahil olarak çocuk özne haline gelir. Dil ve sözcükler dünyası ile yeni bir temsil kazanır. Dahil olduğu dilin içinde şöyle ya da böyle bir varlık kazanır. Ancak simgesele dahil olmanın sorun ya da yabancılaşma üretmediğini söylemek de imkân dışıdır. Örneğin simgesele dahil olmak aynı zamanda ensest yasağının kabulüdür. Özne, annenin arzusuna nesne olmanın verebileceği sonsuz keyiften kastrasyon tehdidinden dolayı vazgeçer. Simgesel dünyaya geçişle birlikte bu tehdit bir yasak dolayısıyla bir norm haline gelir ve öznece simgesele dahil olmanın bedeli olarak kabul edilir" (Kaya, 2017, 97-98).

"Gerçek, simgesel düzenin ötesinde, onun ulaşamadığı bir sert çekirdek, bir tür Kantçı "kendinde-Şey" olarak varolan aşkın, pozitif bir kendilik değildir. Gerçek kendi içinde hiçbir şey değildir, simgesel yapıdaki, merkezi bir imkânsızlığa işaret eden bir boşluktan ibarettir. Özneyi "Gerçek'in bir cevabı" olarak tanımlayan esrarlı Lacancı cümle işte bu anlamda anlaşılmalıdır: Öznenin boş yerini, simgeselleştirmesinin başarısızlığı sayesinde kaydedebiliriz, çünkü özne kendi simgesel temsilinin başarısız olduğu noktadan başka bir şey değildir." (Zizek, 2008, 187).

Bu anlamda *gerçeği* simgesel düzenin ötesinde tüm ayrım ve anlamlandırmaların saklı olduğu, her şeyin özünü temsil eden bir uzam olarak varsaymak beyhudedir (Zizek, 2009, 137). Tam aksine Zizek ikisinin aynı uzam içinde yarattığı gerileme odaklanır. İdeolojik kimlik inşalarında *gerçeğin* simgesel düzen içinde yarattığı imkânsızlığa işaret eder. Örneğin Nazizm'in oluşumunda antisemitik tavır yani Yahudi düşmanlığı işlevsel bir rol oynamıştır. Buradaki mantık, "Yahudiler kötülük ile özdeşleştirilip kovulduklarında ya da yok edildiklerinde tam, saf bir Alman kimliğine kavuşurum ya da Alman ari toplumu olurum" şeklinde işler. Zizek'e göre bu imkânsız bir çabadır, nihai ve mutlak bir kimlik fantazisi hiçbir zaman gerçekleşmez. Tamlık arzusu *gerçeği* simgesel uzamdan izole ederek bunu yapmaya çalışır ama bu boşuna bir çabadır. Bugün Yahudiler, yarın başka birileri bu saflaştırma arzusunu bloke ettiği iddiası ile ötekileştirilecektir. Zizek, *gerçeği* Laclau ve Mouffe tarafından geliştirilen antagonizma kavramına atıfla da anlamaya çalışır. Zizek, antagonizmayı *gerçeğin* toplumsal ve söylemsel alana tercüme edilmiş formu olarak ele almaya önerir. Bu anlamda antagonizma herhangi bir toplumsal düzenin nihai olarak tamamlanmasına mani olan tramvatik sınır ya da negatifliktir (Zizek, 2009, 137). Sınıf mücadelesini (antagonistik ilişkiyi) de bu şekilde okumak mümkündür. Sınıf mücadelesi ile ilgili alışıla gelen açıklama biçimi sınıf mücadelesinin toplumsal alanın şekillendirilmesinde birincil rol oynayan özler olduğu şeklindedir. Zizek, tam tersine sınıf mücadelesinin varlığının bahsedilen belirlenimi ve kapanmayı engelleyen saf negatiflik ve sınır olduğunun altını çizer. Bu anlamda toplumsal alanı mutlak bir şekilde totalize etmeye çalışan her girişim sınıf mücadelesi dolayısıyla başarısız olması mukadderdir (Zizek, 2008, 178).

Gerçek simgesel uzamın ötesinde aşkınsal bir yapı olmadığı gibi aynı zamanda simgesel düzen içinde gerçekleşir. Bu anlamda *gerçek*, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir başarısızlık hali değildir. Öznenin ötesinde ve

uzağında ulaşılması mümkün olmayan bir şeyi de temsil etmez. Dolayısıyla herhangi bir şekilde başarısızlığın yüceltimi ya da telafisi değildir. Lacancı psikanalizde eylem, *gerçeğe* simgesel düzen dolayımıyla ulaşmaktır. Bu anlamda *gerçeğin* gerçekleşmesi mevcut simgesel düzeni alt üst eder. Mümkün ve mümkün olmayan sınırların çizildiği bu düzeni yapı bozumuna uğratarak simgesel düzenin sınırlarının yeniden düşünülmesinin önünü açar. Ancak buradaki kritik nokta *gerçeğin* gerçekleştiği momente öznelerce anlamlandırılamamasıdır. Anlamlandırma geriye dönük olarak işler, gerçekleşenin ne olduğu, mahiyeti ve sonuçları eylemin sonuçları malum olduktan sonra ortaya çıkar. Çünkü gerçekleşme momentinde gerçekleşen ile yüzleşmek travmatik olacağı için bunun anlamlandırılmasından kaçınılır ve ertelenir (Zizek, 2004, 11)

Fantazi ve Keyif

Fantazi, hem Freudçu hem de Lacancı psikanalizin önemli kavramsallaştırmalarından biridir. Freud, *fantaziyi toplumsal bireyler olarak bizleri belirleyen ve şekillendiren nihai bir öz ya da yasa olmadığı gerçeği ile yüzleşmemizi erteleyen simgesel yapı olarak tanımlar*. Bu anlamda ilahi bir emir, üretim ilişkileri, sınıf mücadelesi vb. herhangi bir özün toplumsal ilişkileri ve kimlikleri mutlak ve nihai bir şekilde belirleyemeyeceği gerçeği yeterince travmatiktir dolayısıyla bireyler bu travma ile baş edebilmek için fantaziler üretirler (Glynos, 2011, 70). Lacan da benzer bir şekilde fantaziyi toplumsal ve dilsel düzen ile ilişkili olarak ele alır. Lacan'a göre her birey temel bir fantazmatik uzama sahip olsa da bu bireyin tercihleri ve kararları ile açıklanamaz. Bireylerin hayalleri, beklenmedik anlarda ortaya çıkan düşünceleri, diyalogları, senaryoları, tasvirleri vb. sonucunda fantaziler oluşur. Fantaziler tek başına ortaya çıkmaz, bireylerin *başka* (toplumsal ve dilsel dünya) ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar (Fink, 2009, 391). Ayrıca *başka* ile ilişki, başka bir deyişle fantazinin simgesel düzen ile ilişkisi çocukluğun çok erken evrelerinde başlar. Dolayısıyla Lacancı psikanaliz toplumsal ilişkilerden ve dilsel düzenden bağımsız, izole bir çocukluk evresi varsayımını reddeder. Çocuk ister annesi, ister babası, ister bakıcısıyla iletişim kursun hepsinde de simgesel düzen iş başındadır. Bundan dolayı da annenin (diğerleri için de geçerli) çocukla ilişkisi çoktan yapılandırılmış dilin çerçevesi içinde gelişir (Fink, 2009, 389).

Lacancı psikanalizde fantazi aynı zamanda öznenin arzularını belirleyen simgesel yapıdır. Lacan açısından fantazmatik yapısı içinde özneyi en iyi tanımlayan şey arzudur (Lacan, 1977, 263). Arzu, ihtiyaç veya istekten farklıdır çünkü arzu belli bir nesne ile özdeşim kurulup tamamlanmaz. Bu yüzden Lacan, fantazinin gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu zira arzu öznesi olarak insanların devamlı olarak arzularını karşılama peşinde olduklarını ancak bunların tamamlandığı nihai bir momentin olmadığının da farkında olmadıklarını belirtir. Fantazmatik anlatı da tam bu noktada devreye girer. Fantazmatik anlatılar, arzularımızın tatmininin mümkün olduğunu eğer olmuyorsa bunu engelleyen bir ötekinin ya da bir dışsal bir yapının olduğunu salık verir. Buna göre eğer bu engel ortadan kalkarsa arzular tatmin olur ve kimlikler tamamlanır (Glynos, 2011, 72). Bu mantığı siyasal alanın diline çevirmek de olasıdır. Fantazmatik anlatı kolektif bir kimliğe, gruba ya da ulusun varlığına öteki tarafından bir tehdit geldiği algısı oluştuğu anda devreye girer. Bu mantığı özellikle ulusçu ideolojik anlatılarda bulmak mümkündür. Bu tür anlatılarda ötekinin varlığı, kendi arzu ve keyfimin tamamlanmasını bloke eden bir engel olarak algılanır (Zizek, 2006a). Fantazmatik anlatı, özneye açık ya da gizli olarak şu mesajı verir; "ötekini yenersen, yok edersen tamamlanırsın." Dolayısıyla fantazmatik anlatı, öznenin arzularına sürekli yatırım yapmasına uygun bir simgesel uzam yaratarak öznenin devamlı bir şekilde eksiklik-tamlık sarkacında gidip gelmesine neden olur.

Lacan'a göre fantazi, gerçekliği çarpıtan ve bulanıklaştıran öznel bir yanılsama değildir. Buna göre Marx'ın meşhur *epistemolojik ideoloji yaklaşımı*, ideolojiyi *yanlış bilinç, yanılsama* düzeyine indirgeyerek meselenin anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Lacan fantaziyi var kılan esas şeyin *maddi dışsallık ve ritüeller* olduğunun altını çizer. Tıpkı Louis Althusser'in (2006) iddia ettiği gibi ideolojiyi oluşturan unsurlar dışsal ritüellerde aranmalıdır. İdeolojik özne, ritüele bilişsel mesafe koymuş olsa bile ritüel onu çoktan kavramıştır (Zizek, 2006b, 147-148). Bu minvalde eğer bir yanılsamadan bahsedilecekse, bu bilişsel düzeyde bir gaflet ya da kavrayış sorunu değildir, yanılsama insanların yaptıklarında aranmalıdır. Marx'ın mantığına göre insanlar parayı fetişleştirerek doğrudan zenginliğin kaynağı ya da kendinden menkul bir şey olarak görme eğilimindedir. Paranın kendinden kaynaklı bir değeri olmadığını, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal alışverişin sonucunda paranın basit bir değişim aracı haline geldiğini insanlara öğretirsek para fetiş olmaktan çıkar. Oysa Lacan'cı fantazi anlayışından hareket

edildiğinde bambaşka bir sonuca ulaşmak mümkündür. Buna göre insanlar, paranın fetiş filan olmadığının gayet farkındadırlar. İnsanlar paranın öyle sanıldığı gibi zenginliğin kaynağı ve büyülü bir değeri olmadığını, basit bir değişim aracı olduğunu da gayet iyi bilirler. Ancak buna rağmen para zenginliğin bizatihi kendisiymiş, paranın kendinden menkul bir değeri varmış gibi davranırlar. Paranın fetiş olmadığını bilmeleri ona fetiş gibi davranmalarına engel olmamaktadır. Dolayısıyla böyle davranarak paranın toplumsal ilişkileri metalaştırmasına ve bir fetiş haline getirmesine hizmet etmektedirler (Zizek, 1989, 18-22).

İdeolojik yanılsama ya da yanlış bilinç, bilişsel bir zafiyet ya da gaflet sonucu değildir. Bir yanılsamadan bahsedilecekse bu insanların yaptıkları ile ilgilidir. İnsanların farkına varmadıkları şey, kendi edim ve eylemlerinin toplumsal ilişkileri yapılandıran ideolojik fantaziyi inşa ettiğidir. Peter Sloterdjik (1983), günümüz hâkim ideolojik formları anlamada "bilmedikleri için yapıyorlar" yaklaşımının artık açıklayıcı gücünü ve güncelliğini kaybettiğini belirtir. Sloterdjik'e göre geç kapitalizmin öznesini "ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar ama yine de yapıyorlar" şeklinde tanımlamak daha anlamlıdır. Sinik özne, ideolojik maskesinin ya da yaptığı şeyin gayet ideolojik olduğunun farkındadır ancak bu farkındalık onu yapmaktan alıkoymamaktadır. Örneğin kapitalizmin eşitsiz bir toplumsal ve siyasal düzen oluşturduğunu farkındadır ama kapitalizmin bir gün biteceğine inanmaz ya da kapitalizmin keyfinden vazgeçmez. Burada sinik öznenin kapitalizmin son bulmayacağı inancı bireysel bir inanç da değildir. *Büyük Başka*'nın ya da hâkim simgesel düzen ve söylemin de böyle inandığını varsayarak inancını pekiştirir. Lacancı psikanaliz ve Zizek'den ilhamla ideoloji analizi ve kritiği geliştiren Renate Salecl, ideolojik fantazinin insanların bizatihi praksisi sonucunda oluştuğuna ile ilgili eski Komünist partilere ilişkin şu örneğe başvurur: "*Partiye inanmıyorum fakat belki inanan birileri vardır bu nedenle inançsızlığımı kendime saklayacağım ve dışarıda inanıyormuş gibi davranmaya devam edeceğim*" (Salecl, 2009, 481). Burada şöyle bir mantık işlemektedir. Aslında birçok parti üyesinin partiye ve onun ideolojisine inancı kalmamıştır. Hatta belki Marksizm'in kurucu isimlerine (Marx ve Engels) karşı kuşkuludurlar ancak hâlâ parti üyeliklerini devam ettirmektedirler. Partiye inanmadıkları hâlde devam ettirmelerini mümkün kılan nedir? Bunun en önemli nedeni *kurgusal başkaya* inançtır. İnsanlar, birilerinin inandığını varsayarak kendi inancına bir dayanak ve tutamak aramaktadırlar. Ancak gözden kaçırılan kurgusal başkanın hep böyle pratikler sonucu oluştuğu gerçeğidir.

Zizek, Laclau'nun *boş gösteren* ya da Lacancı psikanalizdeki adıyla *yüce gösteren* kavramlarının simgesel özdeşimi ve düzeni sağlaması bakımından önemli görmekle birlikte bu özdeşimin öznelerce kabullenilmesi ve ideolojilerin özneleri kavraması ve öznelere yapışmasını mümkün kılan bir kavramsal mantığa daha ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir. Bunun için de Zizek, Lacancı psikanalizin merkezi kavramlarından *keyif* (jouissance) kavramını kendi ideoloji teorisine uyarlamıştır. Lacancı psikanalizde keyif sadece haz ya da zevki içermez. Tıpkı Freud'da olduğu gibi Lacan da bu kavramı acı ve mutluluğu içerecek şekilde kullanır. Fantazi ve arzuyu da mümkün kılan keyfin bu karmaşık doğası, öznelliğin ve kolektif kimliklerin oluşumunda da etkilidir (Glynos ve Howarth, 2007, 107). Lacan için keyif hiçbir zaman tamamlanamayacaktır, ancak bir yandan da nostaljik bir tamlık duygusu özlemini sürekli canlı tutar. Keyfin yokluğu arzuyu mümkün kılar, özne kendisini "tamlığa" eriştirecek keyfi yakalamak için sürekli bir şekilde arzusunun peşinde koşar. Bu anlamda arzu her daim kayıp ve imkânsız keyfin yolunda gider. Öznenin eksikliği de aslında keyfin bir türlü ele geçirilemeyişi ile ilgilidir. Ancak bu eksiklik, öznenin özdeşleşme arzusunu engellemez, aksine özdeşleşme arayışlarını teşvik eder. Keyfin kaybolmasına karşın bir gün geri gelebileceğine dair öznel inanç, siyasal ve toplumsal ilişkileri inşa eden fantazi ile özdeşleşmeyi mümkün kılar. Keyfin bu özdeşleşme süreçlerinde canlı kalmasını sağlayan şeylerin başında bedenin az da olsa keyfi duyumsaması gelir. Bedensel keyif ideolojik özdeşimlerde de devrededir. Örneğin ulusal düşmanınızın yenilmesi, ulusalcı kimlik inşalarını güçlendiren durumlardır. Bu tür sınırlı keyif momentleri olmasa bütünlük vadeden fantazi destekli siyasal proje ve söylemlere inanç da kaybolur (Glynos ve Stavrakakis, 2008, 261-262). Ulusalcı tarih anlatılarında da nostaljik ve yitik bir keyfe duyulan özlemi gözlemlemek olasıdır. Bu tür anlatılarda hep kayıp bir altın dönem ya da çağ söz konusudur. Bu altın çağda, insanlar pek bir mutlu ve mesuttur ancak bir şekilde bu bitmiştir. Bunu telafi edebilmek için bir takım geleceğe dönük iyi yaşam vaatleri ve ütopyaları sunulur. Ancak bunların vaatten ve iyimser bir gelecek vizyonundan öte bir anlamının olması için bedensel keyiflerle desteklenmesi gerekir. Eğer desteklenmezse bunlar sönümlenip gider. Bedenin yaşadığı keyif deneyimleri, özneye bütünlük ve tamlık hissi verir. Arzuyu, bu keyif deneyimleri sayesinde devam ettirir. Ulusal bir mücadele ya da savaşın kazanılması, hatta ulusal bir spor müsabakasının kazanılması yitik keyfi geri çağıran durumlardır. Elbette bunların öznel bütünlük arzusu

açısından etkisi sınırlıdır ancak kısmi tatminlerle bütünlük vaadinin canlı tutulmasını sağlar (Stavrakakis, 2009, 512).

Zizek, topluluğu sadece simgesel özdeşimlerle (boş gösterenlerle) bir arada tutmanın mümkün olmadığından hareketle müşahhas bir keyif deneyiminin siyasal kimliklerin ve ideolojilerin inşasındaki kurucu rolünün altını çizer. Çeşitli ötekileştirme stratejileri ve mekanizmaları, ötekinin bizim fantazmatik düzenimizi destekleyen keyfe yönelik tehditleri hissedildiğinde devreye girer. Örneğin yabancıların ve göçmenlerin giderek çoğalması, bir Alman'ın kendi birliğini destekleyen fantazmatik keyif evrenine bir tehdit olarak algılanabilir. Burada şöyle bir mantık işletilir: "Tam bir Alman olma keyfimiz öteki tarafından çalınmaya çalışılmaktadır" (Zizek, 2006c, 212-213). Buna göre keyif deneyimleri üreterek ulusal birliği ya da ulusal ideali sağlayan bir dizi mitler, anlatılar, ritüeller öteki tarafından tehdit edilmektedir. Öznel bütünlüğü sağlayan keyif, ötekiler tarafından "çalınma" tehdidi altındadır. "Ötekinin yemeğinin kokusu, kıyafetinin renkleri, gürültülü şarkıları ve dansı, işimizi çalması ve ortak olması, bizim ulusal emeğimizle geçinen asalak olma durumları" keyfimizi bozmaktadır (Zizek, 2005, 220).

Ötekinin keyfimizi tehdit ettiğini söylemek aslında hiçbir zaman tam olarak sahip olmadığımız bir şey dolayısıyla ötekini suçlamak anlamına gelir. Eski Yugoslavya'daki etnik yapıların birbirlerini çeşitli şekillerde keyif hırsızlığı ile suçlamaları bu durumun tipik bir örneğidir. Buradaki her bir etnik yapı (Slovenler, Sırplar, Hırvatlar, Boşnaklar) mutlu ve müreffeh yaşamlarının nasıl öteki etnik topluluklarca çalındığı ile ilgili anlatı inşa etmekte eper mahirdir. Slovenlere göre Güneylilerin (Sırplar, Boşnaklar) "tembellikleri, asalaklıkları, yozlaşmışlıkları" olmasaydı Slovenler Batı Avrupa medeniyetinin saygın bir topluluğu olmaları içten bile değildi. Diğer taraftan Sırplar da Slovenleri kendi ilerlemelerini durduran yegane güç olarak görmektedirler. Slovenlerin "bencilliği, hesapçılığı, ticari ahlaksızlıkları ve üç kağıtçılıkları olmasaydı" Sırplar, müreffeh uluslar seviyesine muhakkak çıkardı. Bu durum sonsuz bir döngü olarak başta ulusalcı anlatılarda olmak üzere birçok ideolojik söylemde söz konusudur (Zizek, 2006c, 216-217).

Slavoj Zizek'in İdeoloji Teorisine ve Analizine Katkıları

Zizek'in ideoloji teorisi, literatürün bütünü hesaba katılarak değerlendirildiğinde alana kritik bir bakış yanında önemli kavramsal yenilik ve açılımlar getirmektedir. Zizek'in ideoloji teorisinde baskın bir yaklaşım olan episte-

molojik gelenekle (Marx, Engels vb.) hesaplaşarak kendi yaklaşımını geliştirdiğinin öncelikle altı çizilmelidir. İdeolojinin gerçekliği bilme ya da yanlış bilme sorunu olmadığını, bir inanç ve özdeşim meselesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu anlamda bir şeyin ideolojik mistifikasyon olduğunun bilişsel ya da entelektüel olarak fark edildiği hâlde ona inanmaya ve eylemeye devam edilmesinin bizatihi kendisinin fantazmatik bir uzam yarattığını tespit etmesi kayda değerdir. İdeolojinin güçlü bir inanç formu olarak ele alınmasının yansımalarını, Zizek'in mensubu olduğu Ljubljana Üniversitesi (Slovenya) Felsefe ve Sosyoloji Ekolü (Lacancı Psikanalizi sosyal ve siyasal analize uygulamaları ile meşhur olmuş bir çevre) bünyesinde de görmek mümkündür. Özellikle Renata Salecl'in geç dönem kapitalizm analizlerinde Zizek'in ve Lacancı Psikanalizin etkilerini görmek olasıdır. Salecl'in son çalışmalarından biri de (2011) bu anlamda geç kapitalizmin öne çıkan ideolojisi olan "kendini baştan yaratma ayartmasını ve tercihlerin bireysel kararlara indirgenmesini" eleştirel bir dille incelemektedir. Ayrıca daha küçük ölçekte iş hayatı ile ilgili yapılan çalışmalarda da bu etkileri gözlemlemek mümkündür.[8] Bu tür çalışmalarda geç kapitalizmin performans, verimlilik vb. yöntemlerle yarattığı rekabet sonucunda ortaya çıkan tahribat (travma, stres, yalnızlık, dayanışma ve kolektivitenin azalışı vb.) ele alınmaktadır. Bunun yanında keyif kavramı yoluyla ideolojinin nasıl özneleri kavradığı ve öznelere yapıştığını göstermesi literatüre özgün bir katkıdır. Keyif kavramı yoluyla bedensel katarsis ve duygulanımların ideolojik özdeşimleri pekiştirdiği tespiti yine önemlidir. Ötekileştirme mekanizması, kayıp bir keyif eksikliği dolayımıyla işlediği için ötekileştirenlerin bizatihi kim olduklarının bir önemi yoktur, ötekileştirilen herhangi bir grubun yerini bir başka bir grup ya da kolektif kimlik gayet alabilir. Fantazi ve keyif yoluyla ideolojik özdeşimlerin ortaya çıkışına anlatan bu tür çalışmalara Zizek'in ideoloji teorisi ilham kaynağı olmuştur.[9]

8 Glynos, J., (2014). Neoliberalism, markets, fantasy: The case of health and social care. *Psychoanalysis, Culture ve Society*. 19 (1), 5-12; The Place of Fantasy in a Critical Political Economy: The Case of Market Boundaries. *Cardozo Law Review*. 33 (6), 101-13; Cederström, C. and Hoedemaekers (2010). *Lacan and Organization* (2010). MayFlyBooks

9 Glynos, J., (2001). The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies*. 6 (2), 191-214; Glynos, J. ve Stavrakakis, Y., (2008). Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory. *Subjectivity*. 24 (1), 256-274; David Howarth, Aletta Norval, Yannis Stavrakakis (2000). *Discourse Theory and Political Analysis*. Manchester University Press.

SONUÇ

Siyasal teorideki dilsel dönüş, diğer siyasal kavramları ve düşünceleri etkilediği gibi ideoloji tartışmalarını da etkilemiştir. Dilin inşai, ilişkisel ve bağlam bağımlı özelliklerine yapılan vurgular, ideoloji teorisinde yeni arayışları ve kavramsallaştırmaları da beraberinde getirmiştir. Bu minvalde ideoloji teorisi ile ilgili geleneksel yaklaşımlar da sorgulanmaya başlanmıştır. İdeolojiyi gerçekliği çarpıtan bir yanılsama ya da yanlış bilince indirgeyen epistemolojik ideoloji anlayışı, bu dönemde farklı açılardan kritik edilmiştir. Epistemolojik ideoloji anlayışı, ideolojilerin geçici olduğu, ideoloji sonrası bir dünyada gerçekliğin herkes için geçerli ve nesnel bir bakışla kavranabileceği varsayımına dayanır. Bunun karşısında dilsel dönüş esinli ideoloji teorileri, ideolojilerin gerçekliği inşa etmedeki rolünü öne çıkarmışlardır. Herkes için geçerli, evrensel ve nesnel bir gerçeklik algısının mümkün olmadığının, ideolojiler arasında gerçekliğin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine bir rekabet yaşandığının altını çizmişlerdir. İdeolojilerin önemli siyasal kavramların (özgürlük, adalet, eşitlik, farklılık vb.) içeriğini belirleme ve sabitleme üzerine bir yarış içinde olduğu iddiasını dilsel dönüş esinli ideoloji yaklaşımlarında sıkça görmek mümkündür. Bu anlamda ideolojilerin siyasal kavramların anlamlarını sabitleyerek kolektif kararları ve pratikleri etkileme noktasında bir işlevinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu tespitler, yukarıda ele alınan üç yaklaşım için de geçerlidir. Bunu kavramsallaştırma yolları farklı olsa da vardıkları sonuçlar itibariyle ortaklaşırlar.

Hem hegemonya teorisinde hem de Zizek'te öznellikler hiçbir zaman mutlak ve tam olarak belirlenemez zira her ikisi de ontolojik bir varsayım olarak öznelliklerin eksik ve tamamlanmamış olduğu iddiasındadır. İdeolojilerin temel motivasyonu de bu eksikliği gidermektir. Öznelerin ontolojik eksikliği kabullenmemeleri sonucunda ideolojik özdeşimler cazip hale gelir. Bu anlamda ideolojileri, öznelliklerin ve toplumsal ilişkilerin olumsal karakterinin reddi olarak tanımlarlar. Diğer bir deyişle, ideolojilerin olumsallığı deneyimlemeyi ya da öznelliklerin ve toplumsal ilişkilerin kısmiliği ile yüzleşmeyi erteleyen bir işlevi vardır. İdeolojilerin özneleri kavraması ve öznelere yapışması, tamlık ve bütünlük arzusu yani ontolojik eksikliği giderme duygusu dolayısıyladır. Bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olması, olumsallık kategorisinin doğal sonucu olmasına rağmen öznelerin bunu kabullenmemesi, yani kimliklerinin olumsal karakterini görmezden gelmeleri birtakım ötekileştirmeleri de kaçınılmaz kılar. "Tam bir kimliğe kavuşamamayı" ötekinin

varlığına indirgeyerek olumsallığın yaratacağı olası tramvayı sürekli ertelerler. Bu tür mekanizmalara çeşitli ideoloji anlatılarında sıkça rastlamak (yukarıda örnekleriyle tartışıldığı gibi) mümkündür. Bu durum aynı zamanda bize ideolojik anlatıların birbirlerine karşı geliştirildiği gerçeğini, diğer bir deyişle ideolojilerin ilişkisel doğasını ortaya çıkarır. İdeolojiler, kendinden menkul yapılar değildir, belli bir tarihsel momentte diğer ideolojilere karşı çizilen sınırlar ve dışlamalarla varlık kazanırlar.

Dilsel dönüş esinli ideoloji teorilerinin diğer önemli bir vurgusu, ideolojilerin salt fikir ya da doktrinlere indirgenemeyeceği üzerinedir. Duyguların, tutkuların, metaforların, sembollerin ve anlatıların ideolojik özdeşimlerin oluşumunda önemli olduğu sıkça belirtilmiştir. Bu iddia, ideolojilerin özneleri güçlü bir şekilde kavrayışını da açıklamaktadır. İdeolojilerin güçlü inançlara dönüşmeleri salt bilişsel müzakere ve rıza sonucu değildir. Bu etkin kavrayış, aynı zamanda ideolojik öznelerin başkalarının da aynı ideolojik özdeşim içinde oldukları sanrısı ile birlikte daha da anlam kazanmaktadır. Diğer bir değişle, her bir bireyin ideolojik özdeşimi, kendi dışında birilerinin aynı şeye inandığını hayal ederek ya da varsayarak oluşmaktadır. Bu anlamda ideolojik özdeşim, her bireyin birtakım ideolojik fikirleri rasyonel bir muhakeme ile kabul etmesi sonucunda gerçekleşen bir şey değildir. Başkalarının aynı ideolojiye yönelimleri ya da bu yönelimin olduğu varsayımı, her bireyin yönelimini etkilemektedir.

Dilsel dönüş esinli ideoloji teorilerinin ve çözümlemelerinin literatüre kayda değer katkılarının olduğu açıktır. Ancak bunların daha fazla araştırmayla ve çalışmayla desteklenmesinin gerekliliği de izahtan varestedir. İdeolojik özdeşimleri mümkün kılan bilinç ve bilinç dışı süreçlerin ortaya çıkarılması için yeni araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu anlamda beden-ideoloji ilişkisi, duygu-ideoloji ilişkisi ve anlatı-ideoloji ilişkileri ile ilgili daha fazla çalışmanın yapılması literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Ayrıca bir yandan ideolojilerin değişimi ve yeni eklemlenmelere açıklığı vurgulanırken, diğer yandan sınırlar çizme ve sabitleme mekanizmalarının olduğu iddiası vuzuha kavuşturulmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (2006). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* (Çev.) A. Tümertekin. İthaki Yayınları.

Barrett, M. (2004). *Marx'tan Foucault'ya ideoloji.* Doruk Yayınları.

Bell, D. (1960). *The end of Ideology.* Free Press.

Bohman, J. (1996). Two versions of the linguistic turn: Habermas and poststructuralism. M. P. D'Entreves ve S. Benhabib (Ed.), *Habermas and the unfinished project of modernity* **içinde (197-220).** Polity Press.

Cederström, C. ve Hoedemaekers. (Ed.). (2010). *Lacan and Organization.* MayFly Books.

Connolly, W. E. (1983). *The Terms of Political Discourse.* 3. Basım. Princeton University Press.

Coward, R. ve Ellis, J. (1977). *Language and Materialism.* Routledge ve Kegan Paul.

Çelik, N. B. (1996). *Kemalist Hegemony: From its constitution to dissolution.* (Yayımlanmamış doktora tezi). University of Essex.

Çelik, N. B. (1998). Kemalist hegemonya üzerine. *Birikim, 105-106,* 28-35.

Çelik, N. B. (2009). Kemalizm: Hegemonik bir söylem. A. İnsel (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Kemalizm,* Cilt 2 içinde 75-92. İletişim Yayınları.

Dallmayr, F. (1984). *Language and Politics: Why does language matter to political philosophy?* University of Notre Dame Press.

Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory.* Clarendon Press.

Freeden, M. (2011). İdeoloji. Dost Yayınları

Fink, B. (2009). Lacan'ın Temel Fantazi Kavramına bir Giriş. *Monokl, VI-VII, 388-398.*

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* Penguin.

Glynos, Jason. (2001). The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies, 6(2), 191-214.*

Glynos, J. (2011). Fantasy and identity in critical theory. Filozofski Vestnik, 32 (2), 65-88.

Glynos, J. (2012). The place of fantasy in a critical political economy: The case of market boundaries. *Cardozo Law Review, 33* (6), 101-13

Glynos, J. (2014). Neoliberalism, markets, fantasy: The case of health and social care. *Psychoanalysis, Culture ve Society, 19* (1), 5-12.

Glynos, J. ve Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory.* Routledge.

Glynos, J. ve Stavrakakis, Y. (2008). Lacan and political subjectivity: Fantasy and enjoyment
in psychoanalysis and political Theory. *Subjectivity, 24,* 256-274.

Heywood, A. (2013). *Politics.* Palgrave Macmillan

Howarth, D. (2000). *Discourse.* Open University Press.

Howarth, D., Norval, A. J. ve Stavrakakis, Y. (Ed.). (2000). *Discourse Theory and Political Analysis.* Manchester University Press.

Kaya, A. (2017). İdeoloji ve Söylem üzerine bir A*raştırma.* (Yayımlanmamış doktora tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

Lacan, J. (1977). *Ecrits: A selection. çev. A. Sheridan. Norton ve Company.*

Laclau, E. (Ed.). (1990). New Reflections on the Revolution of Our Time. Londra: Verso.

Laclau, E. (2004). Glimpsing the future. S. Critchley., ve O. Marchart (ed.), *Laclau: A Critical Reader* içinde (279-328). Routledge.

Laclau, E. (2007). *Emancipations. Verso*

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics.* Verso.

Lipset, S. M. (1960). *Political Man.* Heineman Press
Marx, K. (1993). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.* çev. S. Belli, Sol Yayınları.
Marx, K. ve Engels, F. (1979). *Alman Ideolojisi. çev. S. Belli. Ankara: Sol Yayınları.*
Mitchell, W.J.T. (2005). İkonoloji: *İmaj, metin, ideoloji.* Çev. H. Arslan. Paradigma Yayınları.
Norval, A. J. (1996). *Deconstructing Apartheid Discourse.* Verso.
Norval, A. J. (2000). The things we do with words: Contemprary approaches to the analysis of ideology. *Journal of Political Ideologies, 30*(2), 313-346.
Pocok, J. G. A. (1971). *Politics, Language and Time.* University of Chicago Press.
Rorty, R. (Ed.). (1967). *The Linguistic Turn: Recent essays in philosophical method.* University of Chicago Press.
Rorty, R. (1995). *Olumsallık, İroni ve Dayanışma.* Ayrıntı Yayınları
Saussure, F. D. (2011). *Course in General Linguistics.* Çev. W. Baskin. Columbia University Press.
Salecl, R. (2001). *The Tyranny of Choice. Profile Books.*
Salecl, R. (2009). Psikanaliz ve seçim toplumu. Monokl, VI-VII, 479-495.
Salman, S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu: Avrupa merkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu.* Vadi Yayınları.
Skinner, Q. (1971). On performing and explaining linguistic actions. *Philosophical Quarterly. 21*, 1-21.
Skinner, Q. (1981). *Machiavelli.* Oxford University Press.
Tully, James. (Ed.). (1988). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics.* Polity Press.
Sloterdjik, P. (2001). *Critique of Cynical Reason.* Minneapolis-Londra: University of Minnesota Press.
Stavrakakis, Y. (2009). Öznellik ve Örgütlü başka: Simgesel otorite ve fantazmatik jouissance arasında. *Monokl, VI-VII*, 496-515.
Vincent, A. (2010). *Modern Political Ideologies.* Wiley-Blackwell.
Zizek, S. (1989). The Sublime Object of Ideology. Verso.
Zizek, S. (1990). Beyond discourse-analysis. E. Laclau (Ed.), *New Reflections on the Revolution of Our Time* içinde 249-260. Verso
Zizek, S. (1994). The spectre of ideology. S. Zizek (Ed.), *Mapping Ideology* içinde 1-33. Verso.
Zizek, S. (2005). *Yamuk Bakmak. Çev. T. Birkan. Metis*
Zizek, S. (2006a). Çok kültürcülük ya da çokuluslu kapitalizmin kültürel mantığı. B. Somay ve T. Birkan (Ed.), *Kırılgan temas* içinde 259-292. Metis.
Zizek, S. (2006b). Siyasi bir kategori olarak fantazi: Lacancı bir yaklaşım. Çev. T. Birkan, B. Somay ve T. Birkan (Ed.), *Kırılgan temas*ı içinde 144-159. Metis.
Zizek, S. (2006c). Milletinin keyfini çıkar kendinmiş gibi. B. Somay ve T.Birkan (Ed.), *Kırılgan temas* içinde 211-258. Metis.
Zizek, S. (2008). İdeolojinin *Yüce Nesnesi. Çev. T. Birkan. Metis.*
Zizek, S. (2009). Sınıf mücadelesi mi, postmodernizm mi? Evet, lütfen!, J. Butler., E. Laclau. ve S. Zizek (Ed.), *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik* içinde 104-153. Hil Yayıncılık.
Zizek, S. ve Daly, G. (2004). *Conversations with Zizek.* Polity Press.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SORUN VE TARTIŞMALAR

11

Cumhuriyetçilik

ÜNSAL DOĞAN BAŞKIR

Çağdaş cumhuriyetçilik üzerine yazmak hem kolay hem de zor. Kolay, çünkü yalnızca tanımlamaya ve tarif etmeye koşullanmış bir yazar için çağdaş cumhuriyetçilik yirminci yüzyılın son çeyreğinde giderek popülerleşmeye başlamış, özellikle Philip Pettit ve Quentin Skinner'ın politik teori ve siyasal düşünce alanındaki eserlerine yaslanan bir bakış açısının adı. Bu bakımdan çağdaş cumhuriyetçiliği tanımlamak ve tartışmak için bu iki filozofun savlarına hâkim olmak ve onların yanına cumhuriyetçiliği benzer bir hattan besleyen Maurizio Viroli'nin düşüncelerini yerleştirmek yeterli görünüyor. Öte yandan, çağdaş cumhuriyetçiliği böyle bir sınırlamanın ötesine geçecek biçimde ele almak bir hayli güç, çünkü siyasal teori alanında kendisini "cumhuriyetçi" olarak nitelemeye ihtiyaç duymaksızın cumhuriyet fikri üzerine söz üreten pek çok çağdaş filozof ile karşı karşıya olduğumuz gerçeğini göz ardı etmek mümkün değil.

Okuyacağınız çalışmada çağdaş cumhuriyetçilik anlatısının hem görece kolay hem de güçlüklere yol açan boyutlarını birarada ele almaya, bunu yaparken de olabildiğince açık olmaya çalışacağım. Bu çerçevede çalışmanın ilk bölümünde cumhuriyet fikrinin merkezindeki öz-yönetim, hukukun üstünlüğü, yurttaşlık ve kamusallık kavramlarının cumhuriyetçilik geleneği içindeki tanımlayıcı rolünü ortaya koyacağım. İkinci bölümü ise Philip Pettit ve Quentin Skinner tarafından temsil edilen çağdaş cumhuriyetçiliğin ortaya koyduğu yurttaşlık ve özgürlük tartışmasına ayıracağım. Çağdaş cumhuri-

yetçiliğin özellikle hukukun üstünlüğü ve "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" kavramsallaştırmaları çerçevesinde belirlediği bu düşünme hattı, yine cumhuriyetçi düşünce içinde ele alabileceğimiz çeşitli eleştirilerin konusu olma niteliği taşıyor. Bu eleştirilerin başında ise çağdaş cumhuriyetçi düşünürlerin tartışmalarında yurttaşlığın kamusal özgürlük boyutunun ve etkin yurttaşlığın cumhuriyet için taşıdığı önemin yeterince vurgulanmaması geliyor. Öyle ki bu eleştirel ilişkilenme tarzı, çağdaş cumhuriyetçilik içinde birbirinden farklılaşan (ve konuyu ele alan pek çok yazar tarafından Neo-Atina ve Neo-Roma cumhuriyetçiliği biçiminde adlandırılan) iki konum ortaya çıkarmış durumda (bkz. Baştürk, 2013; Keyman ve Turnaoğlu, 2009; Laborde ve Maynor, 2008; Pettit, 1998; 2007; 2008; 2013; Skinner, 1998.). Böyle bir ayrımın analitik olarak kullanışlı ve konuyu ele almayı kolaylaştıran boyutlara sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, çağdaş cumhuriyetçilik içindeki argüman ve eleştirilerin çeşitliliğini gölgelediğini düşündüğüm için bu çalışmada böyle bir ikili karşıtlık kurmamayı tercih ediyorum. Bunun yerine omurgası Pettit ve Skinner'ın cumhuriyetçi özgürlük anlayışları çevresinde kurulan çağdaş cumhuriyetçi teori içindeki tartışma hatlarını, Jürgen Habermas'ın anayasal yurttaşlık projesi ve Maurizio Viroli'nin bu projeye itiraz ederken dile getirdiği cumhuriyetçi yurtseverlik anlatısı ile genişleteceğim. Son olarak, Hannah Arendt'in etkin yurttaşlığın sembolü ve "devrimlerin kayıp hazinesi" olarak tarif ettiği "konsey sistemi"ni çağdaş cumhuriyetçiliğin siyasal ufkunu belirleyen temel bir referans noktası olarak tarif edeceğim. Bu bağlamda okura çağdaş cumhuriyetçiliğin kökeni, ana hatları ve siyasal ufku konusunda kapsamlı bir inceleme sunmayı amaçlıyorum.

CUMHURİYET FİKRİ VE GERİLİMLERİ

Kabaca bir tarifle cumhuriyet, rotası monarşi karşıtlığı tarafından belirlenen, denge ve denetim mekanizmaları üzerine kurulu, yurttaşların katılımıyla oluşmuş yasalarla ve müşterek iyiyi gözetmek suretiyle işleyen bir özyönetim biçimidir.[1] Öte yandan neredeyse 2500 yıllık bir tarihsel süreçte

1 Filiz Zabcı'nın (2018, 11) hatırlattığı üzere, "[t]anımlama, bir şeyin ne olduğuna dair kesin ve değişmez sonuçlara varıldığı anlamına gelmez"; kavramlar dinamik bir düşünme, tartışma ve insani varoluş süreci içinde yeniden ve yeniden anlam kazanırlar. Öte yandan kavramlar arasında ayrım yapabilmek ve fenomenleri anlamlandırabilmek için tanım yapmak kaçınılmazdır. Ben de cumhuriyeti bu biçimde tarif ederken konuyu tartışan çok sayıda yazardan besleniyorum. Konuya ilişkin ayrıntılı bir okuma için bkz. Sezer, 2012, 8; Tunçel, 2010, 18-19; Gelderen ve Skinner, 2006, 1; Honohan, 2002; Bobbio ve Viroli, 2002, 9-12; Cullen, 2015; MacGilvray, 2015; Gourevitch, 2015.

cumhuriyet fikrinin ve kavramının birbiriyle örtüşmeyen çeşitli biçimlerde kullanıldığını ve siyasal alanın neredeyse tüm kavramları gibi zaman içinde farklı içerimlerle donanmış olduğunun da altını çizmek gerek (bkz. Akal, 2018). Dolayısıyla çağdaş siyaset teorisindeki tartışmaları ele almayı amaçlasa da cumhuriyetçilik üzerine yazılan herhangi bir çalışmada cumhuriyet fikrinin düşünce ve kavram tarihsel yolculuğuna kısaca göz atmaktan kaçınmak mümkün değil; hele de kavramın yolculuğundaki çeşitli uğraklar çağdaş cumhuriyetçilik tartışmasında birbirini besleyen ve birbirinden ayrışan çeşitli siyasal ve teorik konumların oluşmasına böylesine kapı aralarken.

Ahlak, hukuk ve politika alanında kullandığımız pek çok kavram gibi cumhuriyet de köklerini Antik Yunan ve Roma deneyimlerinden alır. Antik Yunan deneyiminde cumhuriyete karşılık gelebilecek sözcük *politeia*. İyi bir insan hayatının öncelikli koşulu olan bütünsel bir kent alanını ve hayatını imleyen *polis* sözcüğünden türeyen *politeia*, bir yandan genel anlamıyla politik örgütlenmeye ve/ya yönetime diğer yandansa belirli bir yönetim biçimine karşılık gelir (Zabcı, 2019, 10-11). Her durumda *politeia* kavramının yurttaşlar için haklının ve iyinin ne olduğuna ve yurttaşların nasıl bir çerçevede yaşamaları gerektiğine odaklandığını öne sürmek ise yanıltıcı olmayacaktır (Ağaoğulları, 2002, 11-52). Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesinde *politeia* kavramı ile bir yandan etkin yurttaşlık faaliyeti, diğer yandan ise bu etkin yurttaşlığın içinde nefes alabileceği bir yönetim/rejim anlayışı işaret edilmektedir. Kavramın siyaset teorisi alanında en belirleyici kullanımına imza atan Platon, Türkçeye *Devlet* olarak aktarılan *Politeia* adlı eserinde tüm yurttaşların ortak iyi anlayışına uygun olabilecek ideal rejimin ana hatlarını çizer.[2] Kavramın Antik Yunan deneyimi bakımından çerçevesini oluşturmakta önemli rol oynayan Aristoteles (2000, 80 [1279a]) de ortak/kamusal iyiyi gözetmek suretiyle yurttaşların kendi kendilerini yönetmeleri etkinliğini *politeia* olarak adlandırır. Aristoteles için *politeia* hem bu öz-yönetim etkinliğinin, hem de karma anayasa olarak adlandırdığımız çerçeve içinde örgütlenen rejimin adıdır.[3] Yurttaşların aynı anda hem yöneten hem de yönetilen olarak

2 Platon'un (2006) eserinin Latince'de Cicero tarafından *Res Publica* olarak anıldığına ve İngilizce çevirisinin başlığının cumhuriyet anlamına gelen *The Republic* olduğuna dikkat çekmek gerek.

3 Antik Yunan düşüncesinde ahlâk, hukuk ve politikanın birbirinden tam olarak ayrılmadığını ve kaynağını doğada bulan polisin üzerinde durduğu Yasanın yazılı ve yazılı olmayan kuralları da içine alan bir ortak iyi ve adalet anlayışı üzerine kurulduğunu unutmamak gerekir. *Politeia* kavramının karma anayasa ile ilişkisini daha derinlemesine ele alan bir çalışma için bkz. Zabcı, 2019.

merkezinde yer aldıkları bu rejim, insanlar arasındaki kırılgan ilişkilere dayanmakta ve yozlaşma potansiyeline her zaman açık bulunmaktadır.

Cumhuriyet fikrini Antik Yunan'dan miras alan ise Roma olur. Cumhuriyet kavramının neredeyse tüm Batı dillerindeki adı da (*Republic*, *Republik*, *Republique*) Roma Cumhuriyeti'nden türeyecektir: *Res Publica*. Kavramı oluşturan sözcüklerden *res*, "somut şey", "nesne", "mesele" anlamına gelir. *Res publica*'nın *res*'i bu dünyaya ait olma, insanlar arası ilişkiler kadar şeyler/nesneler ile kurulan ilişkilere de yer verme, ideal ve kusursuz olmaktan ziyade kusurlu olma ve tam da bu nedenle sürekli olarak iyileştirilmesi, tamamlanması gereken bir nitelik taşıma gibi içerimlere sahiptir. *Publica*nın Latince anlamı ise kamu, yani bir yandan devlet diğer yandan da yurttaşlar için ortak olan biçiminde ifade edilebilir. Kısaca özetlemek gerekirse Roma deneyiminin sunduğu cumhuriyet anlatısı, yurttaşlar için ortak olan nesnelere ve meselelere odaklanır. Yurttaşlar için ortak meseleler, yani ortak iyinin ve hakların nasıl biçimleneceği Antik Yunan deneyiminde de karşılaştığımız bir nokta. Bununla birlikte (hukukun –özellikle yazılı biçiminin– ahlâk ve politikadan belirli ölçülerde özerkleşmesi sürecinin de etkisiyle) nesneler ile kurulan ilişki, cumhuriyette insanlar-arası ilişkilerin/meselelerin belirleyicisi haline gelmektedir. Burada iki temel nokta, cumhuriyet fikri bakımından büyük önem taşımakta. İlk olarak, *res publica* (kamu malı) ile *res privata* (özel mülkiyet) arasındaki karşıt anlamlılıktan hareketle cumhuriyette bazı nesnelerin yurttaşların ortak yaşamının parçası olduğunu ve bu nesneler üzerinde yalnızca yurttaşların ortak kararı doğrultusunda tasarrufta bulunulabileceğini anlıyoruz (Cullen, 2015, 1). Roma örneğinde tapınaklar, pazar yerleri, parklar bunlara örnek olabilir. Dolayısıyla cumhuriyet, ortak yaşam için olduğu kadar insanın kendisini gerçekleştirmesi için de vazgeçilmez olan ortak dünyanın korunması ve yönetilmesine dayalı bir kurumsal çerçeve teşkil eder.[4] Bu nokta da bizi *res*'in anlamına ilişkin ikinci boyuta taşır: Bir cumhuriyet, yurttaşların ortak meseleleri konusunda birlikte tasarrufta bulunmaları üzerine kurulu ise ortak dünyayı koruyacak, kollayacak ve biçimlendirecek olan kurumsal çerçevenin kendisi de bu kamusal nesnelerden biridir. Daha sade bir ifadeyle, cumhuriyetin kurumları da tüm yurttaşlara ait olan ortak nesneler arasındadır.

Krallık olarak kurulan ve toplumsal/sınıfsal çalkantıları bütün yakıcılığıyla yaşayan Roma, MÖ. 509 yılında soylular (*patrici*) ile avam tabakası

4 Kamuya ait şeylerin politika için önemine odaklanan ayrıntılı bir okuma için bkz. Honig, 2017.

(*pleb*) arasındaki gerilimi yumuşatmak için cumhuriyet rejimini tesis eder. Bu kuruluş ediminde tiranlıktan ve keyfî yönetimden kurtulma arzusu ne kadar büyük bir rol oynuyorsa, yurttaşlık haklarının Roma'nın kurucusu sayılan soylu/aristokrat kabile mensuplarından (*patrici*) kentte yaşayan avam tabakasına (*pleb*) doğru genişlemesine duyulan gereksinim de bir o kadar önemlidir. Roma deneyiminin cumhuriyet fikrine en belirgin katkısı, Antik Yunan politik düşüncesinde tartışılan karma anayasayı hayata geçirme becerisinde ve cumhuriyeti denge mekanizmaları üzerine tesis etmesinde bulunabilir (Lane, 2014, 248-250). Bu bağlamda Roma Cumhuriyeti monarşik unsuru temsil eden konsüllük kurumunu seçilmiş iki kişinin kontrolüne bırakırken, aristokratik unsur olan senatoyu rejimin merkezine yerleştirmiş, demokratik unsuru temsil eden halk meclislerini de veto yetkisiyle donatmıştır (Kaçar, 2009; Ağaoğulları, 2001, 12-24; Erdoğmuş ve Tahiroğlu, 2005, 4-21). Denge mekanizması üzerine kurulu cumhuriyet rejimi, yurttaşların hak ve özgürlüklerini ayrıntılı olarak tanımlayan güçlü bir hukuk ile çerçevelenmiştir. Buna karşılık, Roma cumhuriyeti de çeşitli sistemik etkilerin yanında daha fazla iktidar elde etme arayışındaki yöneticilerin fırsatçılığı ve şiddetin politik alanda giderek daha fazla kullanılmaya başlaması neticesinde son bulmuştur (Kaçar, 2009, 30-33). Dolayısıyla cumhuriyet, güçlü hukukuna ve iktidarın tek elde toplanmasını önlemeyi amaçlayan tüm denge düzenlemelerine rağmen yıkılmıştır. Cumhuriyet, bir ortak iyi kavrayışı oluşturmuş ve ortak hayatı belirleyen karar alma süreçlerini yurttaşların katılımına açarak merkezindeki öz-yönetim idealine yönelmiş; keyfî yönetimi ortadan kaldırmıştır. Öte yandan kendi sınırı ve çelişkisi ile de yüzleşmiştir: Cumhuriyetin zayıf yanı bizatihi yurttaşların ahlaki ve siyasal tutumları nedeniyle ortaya çıkan yozlaşmadır.

Bu kısa özetten yola çıkarak cumhuriyet fikrinin temel bileşenleri şöyle tarif edilebilir: Cumhuriyet, yurttaşların kendi kendilerini yönettiği karma bir rejim olduğu gibi aynı zamanda yurttaşların kamusal alanda biraraya gelerek birbirlerini ikna etmesine dayalı dinamik bir etkinliğin de temel çerçevesidir. Bu çerçeve sayesinde cumhuriyetin asli bileşeni ve belirleyicisi olan yurttaşlar topluluğu (buna "siyasal toplum/topluluk" demek de uygun olabilir) keyfî yönetimden, yani başka biri(leri)nin kendi hayatlarını belirlemesinden kurtulmuş olur. Dolayısıyla cumhuriyet, kökenleri itibarıyla keyfî yönetimin tam karşısında konumlanır; bu bakımdan da tiranlığın her türünün reddi üzerine kuruludur. Cumhuriyeti keyfî yönetimden koruyacak

temel araç da bu noktada karşımıza çıkar: yasa/hukuk. Hukukun üstünlüğü fikri sayesinde her yurttaş, yasalar önünde eşit statüye sahip olacak ve yurttaşların kendi kendilerini yönetme sürecinde ortaya çıkan yasalar, cumhuriyete eşitlikçi özünü verecektir. Tüm bu bileşenleriyle cumhuriyet, yurttaşların hukuk önünde eşitliğini ve keyfiyete dayalı bir yönetime bağlı olmamak bakımından özgürlüğünü garantiye almayı amaçlar.

Bu kökensel tarif, cumhuriyet fikrinin temelinde bulunan ve çağdaş cumhuriyetçilik düşüncesi içindeki konumları biçimlendiren gerilimlere de ışık tutar. İlk olarak, yurttaşlar ve yasaların belirleyicisi olduğu cumhuriyetin iyi yasalara ve iyi yurttaşlara ihtiyaç duyacağı açıktır. Öyleyse, siyasal toplumu oluşturacak ve (iyi) yasaları yapacak yurttaşlar nasıl olmalıdır ki her rejimde karşı karşıya olduğumuz yozlaşma tehlikesinden kaçınabilsinler? Bu soru, cumhuriyet fikrine kökensel anlamını veren Aristoteles, Cicero, Machiavelli gibi siyaset filozoflarınca yurttaşlık erdemi tartışması ile yanıtlanır (Honohan, 2002, 5-6). İnsanın doğası gereği siyasal bir hayvan olduğunu iddia eden Aristoteles (2000, 9 [1253a]), polisin (kentin) kişinin kendisinden bile önce geldiğini savunur. Dolayısıyla iyi bir insan olmak ile iyi bir yurttaş olmak arasında bir özdeşlik bulunur. Yurttaşların öz-yönetimini ayakta tutacak *iyi yurttaşlar*, kamusal alanda eylemde bulunarak kendi *iyi* kavrayışlarıyla kentin *iyi*si arasındaki özdeşliği öğrenirler. Bu bakımdan siyasete aktif olarak katılmak, kişinin hem kendisini gerçekleştirmesi hem de erdemli bir yurttaş olması için bir zorunluluktur (Honohan, 2002, 23-24). Öte yandan, yurttaşların *dünyası* yasa/hukuk ile çerçevelenmelidir. Zira yasa/hukuk, insanı eğitir ve olabileceği en iyi hale doğru yönlendirir (Aristoteles, 2000, 79-80 [1278a]; 2007, 210-211 [1179a]). Yasaların ve siyasal katılımın biçimlendirdiği erdemli yurttaşlar yozlaşmayı önleyecek ve ortak iyi üzerine kurulu olan cumhuriyeti ayakta tutabilecektir. Bunun için de yurttaşların adanmışlığının gerektiği ortadadır. Cicero, yurttaş erdemi olarak tam da bu devlete adanmışlığın altını çizerek Aristoteles'i daha dar biçimde yorumlayacak; hukukun rolünü de yurttaşları *iyi*ye yönlendirmekten ziyade toplum içindeki çatışmaları asgari düzeyde tutarak nizamı koruma işlevine indirgeyecektir (Honohan, 2002, 34-37; Cullen, 2019: 1). Daha sonra Roma deneyimini yorumlayarak cumhuriyet tartışmasını biçimlendiren ise Machiavelli olur.[5] Düşünür, ortak iyi kavrayışı üzerine kurulu cumhuriyetin hem

5 Machiavelli sıklıkla yaşadığı kent olan Floransa içindeki siyasal mücadeleler üzerinden ele aldığı hükümdarın (tartışmayı çağdaş bağlamımıza taşıdığımızda ise genel anlamıyla iktidar peşinde

yurttaşlar bakımından barındırdığı özgürlük potansiyeli hem de krizlere yanıt verme esnekliği nedeniyle güvenilir bir rejim olduğunu vurgular. Yurttaş erdemini daha ziyade ülkeyi koruma ve ortak iyi için kendini feda edebilme ödevi üzerinden tarif eden Machiavelli için erdemli yurttaşlar, cumhuriyeti ayakta tutacak ve yozlaşmanın önüne geçecektir. Yurttaşları erdemli olmaya yöneltecek eğitimin nasıl olacağı sorusu ise cumhuriyetçi geleneği çağdaş tartışmaları da içine alacak biçimde meşgul etmeye devam etmektedir.[6]

Yurttaş erdemlerine ve bu erdemlerin kazandırılması için gerekli eğitime ilişkin tartışmanın, modern cumhuriyetçiliğin kurucu ayrışmasına da damga vurduğu söylenebilir. Bu bağlamda cumhuriyet fikrine içkin gerilim noktalarından ikincisi, ortak iyi ile yurttaşların bireysel ilgileri (*interest*) arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğidir. Burada cumhuriyet fikrinin modernlik içindeki kurucu iki momenti, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi arasındaki ayrışmayı değerlendirmek gerekir. İngiltere karşısında birleşen kolonilerin yurttaşların devlet karşısında sahip oldukları temel haklara vurgu yapmak suretiyle isyan etmeleri ve bir cumhuriyet kurmalarıyla sonuçlanan Amerikan Devrimi, genç cumhuriyetin yapısı ve ona kaynaklık edecek düşünsel temel konusunda hararetli tartışmalar barındırır. Amerikan devrimcileri temel yurttaş hakları, katılımcılık, güçler ayrılığı ve yerel yönetimlerin belirleyiciliği üzerine kurulu bir federal cumhuriyet fikrinde mutabık kalmışlardır (bkz. Hamilton vd., 2005). Bununla birlikte cumhuriyetin kurucularından James Madison (2005, 48-54) "ayrışma/hizipleşme sorunu"nu cumhuriyet düşüncesinin merkezindeki sözünü ettiğim bu ikinci gerilim bağlamında tartışır. Madison yurttaşlar arasındaki ayrışmanın, cumhuriyet için yarattığı bölünme tehdidinin nasıl bertaraf edilebileceği konusunda iki çözüm yoluna işaret eder. Gerilimi aşmanın ilk yolu, ayrışmanın nedenlerini ortadan kaldırmaktır; yani yurttaşların ayrışmasını imkânsız hale getirecek bir büyük sadakat

koşan politikacının) siyasal iktidara nasıl ulaşabileceğini ve ne tür bir strateji uygulayarak iktidarını koruyabileceğini tartıştığı *Prens (2019)* adlı eseriyle tanınır ve anılır. Öte yandan aynı Machiavelli'nin Floransa'nın "düşüş"ünü Roma deneyimiyle karşılaştırmalı olarak ele aldığı *Söylevler*'in (2009) belki de ilk cumhuriyetçi siyaset teorisi tartışması olduğu göz ardı edilir. Oysa bizzat Rousseau (2007, 68), Machiavelli'yi "üstünkörü ve bozuk ahlâklı okuyucuların eline düşmüş" bir cumhuriyetçi olarak tarif eder. Düşünürün hayatını ve eserlerini cumhuriyetçi bir çerçevede ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Skinner, 2004; Pocock, 1975.

6 Cumhuriyetin yozlaşmasını önlemek amacıyla yurttaş erdeminin önemini vurgulayan düşünürlere James Harrington da eklenebilir. Harrington, klasik cumhuriyetçi geleneğin önermelerine uygun biçimde yurttaşlık erdeminin kişisel ilgileri akıl yoluyla eğitme ve ortak iyinin sınırları içinde tanımlayabilme eğilimine referansla tarif etmektedir (Honohan, 2002, 70-71).

odağı tesis etmek. Bu durumda yurttaşlar bir *birlik ideali* etrafında biraraya gelecek ve sıkı bir yurttaşlık eğitimi sayesinde nesiller boyunca çatlak seslerin çıkmasının önüne geçilebilecektir. İkinci çözüm yolu ise ayrışmanın sonuçlarını ortadan kaldırmaktır; yani yurttaşlar arasında ayrışmaların olabileceğini kabul etmek ama cumhuriyetin merkezindeki kurumları ve politik tartışma/katılım kanallarını bu ayrışmaları uzlaştırmak üzere biçimlendirmek. Amerikan Devrimi, Madison'un işaret ettiği bu ikinci öneriyi benimseyerek birlik ideali yerine yurttaşların birbirinden farklılaşan ilgilerinin cumhuriyetin denge ve denetim mekanizması olan kurumlar sayesinde ortak iyi kavrayışının bir parçası olarak *tercüme edilmesi* yoluna gitmiştir.[7]

Modern cumhuriyet fikrinin biçimlenmesinde etkili olmuş diğer belirleyici deneyim olan Fransız Devrimi, Atlantik'in karşı yakasındakinden daha farklı bir çerçeve sunar. Yurttaşların kişisel ilgileri ile ortak iyi arasındaki ilişkiyi kavrarken Madison'ın birinci çözüm yoluna yönelen Fransız devrimcileri, modern cumhuriyetçiliğin kurucu filozoflarından Jean-Jacques Rousseau'nun (2007) *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin etkilerini taşırlar. Yurttaşların biraraya gelerek ve kendi koydukları yasalar uyarınca kendi kendilerini yönetmelerine dayalı siyasal örgütlenme biçimini cumhuriyet olarak tanımlayan Rousseau (2007: 23-52), siyasal tahayyülünün merkezine özgür ve eşit yurttaşların bütünleşmesini temsil eden *genel irade* kavramını yerleştirir. Ortak iyinin ifadesi olan genel irade, herkesin kendi koyduğu yasalarla yönetilmesini garanti altına alacağından hem özgürlüğü sağlar hem de keyfî iradenin önüne geçmiş olur. Genel iradenin siyasal ifadesi ise halk egemenliğidir. Bir halk, kendi kendisini özgürlükten mahrum bırakamayacağından genel iradenin yanılması da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla ortak iyi ile kişisel ilgiler arasında (en azından teorik olarak) bir fark ve mesafenin bulunmaması gerekir çünkü genel irade "birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki

7 Bu çözümün bazı sınırları olduğunun altını çizmek gerekir. Böyle bir cumhuriyet sürekli ilgi gösterilmesi, büyütülmesi ve tamamlanması gereken bir rejim olarak kurulur. Tocqueville'in (1988, 246-261) *Amerika'da Demokrasi*'de tartıştığı tehlikeler, özel alana saplanma ve çoğunluğun tiranlığı Amerikan cumhuriyetçiliğini günümüzde bile meşgul ediyor. Zira böyle bir siyasal yapı, sürekli katılım gerektiren kamusal alanın çekişmeli ilişki yumağı nedeniyle yurttaşların zamanını ve enerjisini talep eder. Bu da yurttaşların yorulması ve kamusallıktan uzaklaşarak özel alanlarına (ilgilerine) kapanması potansiyeline açıktır. İkinci olarak bu kamusal alanda sesi fazla çıkan kişilerin giderek etraflarında büyük bir izleyici topluluğu elde etmeye başlamasıyla birlikte azınlıkta kalanlar konuşmaktan ve kamusal alana iştirak etmekten kaçınabilirler. Bu da çoğunluğun fiilen tiranca yönetmesine yol açabilir.

ortak şeydir" (Rousseau, 2007: 23). Bu koşullarda yurttaşlık, devlet ile siyasal toplumun üyeleri arasındaki "hukuki ve politik ilişkinin ifadesi olmanın ötesinde, yurttaşın tüm varoluşunu şekillendiren bir dizi erdemi gerektirir" (Sezer, 2012, 16).[8] Rousseau (2007, 124-135) hem yurttaşlık erdemlerinin öğrenilmesi hem de ortak iyi ile kişisel ilgiler arasındaki mesafenin oluşmasının önüne geçilmesi için "sivil din" adını verdiği bir ilkeler bütününün tüm yurttaşlara benimsetilmesi gerektiğinin altını çizer; yani olası çatışmaların nedenlerini daha baştan ortadan kaldırmayı önerir. İnsanın vazgeçilemez haklarına vurgu yaparak yola çıkan Fransız cumhuriyetçiliği, devrim sürecinin ve ülkenin geçmiş deneyimlerinin de etkisiyle Rousseau'nun "endişeli cumhuriyetçiliği"ni (Sezer, 2012, 9) benimseyerek çatışmadan arınmış bir yurttaşlar topluluğu etrafında güçlü bir birlik inşa etme yoluna girer; kamu düzeni ve güçler birliği bölünme korkusu karşısında cumhuriyet rejiminin belirleyicisi haline gelir.

Amerikan ve Fransız Devrimleri, son kertede, modern cumhuriyet fikrini biçimlendiren iki ayrı bakış açısını temsil ediyorlar. İlkinin merkezinde yurttaş katılımı ve devletin yasalarca sınırlanmasına dayalı bir denge bulunurken, diğerinde türdeş yurttaşlar topluluğunun birliği ağır basıyor; ilkinde yurttaş ile rejim arasındaki ilişki yurttaş lehine dengelenirken ikincisinde rejimin/düzenin yurttaş karşısında belirgin bir önceliği/üstünlüğü söz konusu.[9] Çağdaş cumhuriyetçiliğin siyasal ufku da bu gerilimler ve salınımlar içinde belirlenir. Cumhuriyet fikrinin farklı kuruluşları ve içerdiği gerilimler, çağdaş cumhuriyetçi düşünürleri şu soru etrafında biraraya getirir: Cum-

8 Ahu Tunçel (2010, 206), Rousseau'nun Yunan ve Romalı öncüllerine benzer biçimde devletin özgürlüğü ile yurttaşların özgürlüğü arasında bir analoji kurduğunun altını çizer. Devrim Sezer (2018, 88) ise başka bir çalışmasında eşitliği olduğu kadar yurttaşların özgürlüklerini de koruma altına alan yasaları *toplum sözleşmesinin yazılı kısmını* oluşturduğunu; sözleşmenin erdem sahibi olmayı gerektiren *yazılı olmayan kurallarının* yurttaşlık bilincine kazındığını belirtir.

9 İkiliklere sıkışmamak ve haksız/derinliksiz bir okuma yapmamak adına şu noktayı vurgulamak gerek: Modern cumhuriyet fikrinin iki temel izleği olarak saptadığım bu deneyimlerden Amerikan Devrimi'ni koşulsuz biçimde övüyor ve Fransız Devrimi'ni ulus-devlete kapı açması nedeniyle itham ediyor değilim. Cumhuriyet fikrinin tarihsel serüvenine damga vuran endişelerin başında tiranlık (ve keyfî yönetim) korkusu gelmekle birlikte, bu endişeye bir rejim ve yurttaş etkinliği olarak cumhuriyetin gereksinim duyduğu erdemli yurttaşların nasıl yaratılacağı ve yurttaşları birarada tutacak araçların neler olacağı soruları eşlik eder. Bu endişelerden ilki genelde anayasa ve hukukun üstünlüğü ilkesi ile baskılanmaya çalışılır. Fakat tiranlık potansiyeli hiçbir zaman cumhuriyetin içinden nihai olarak sökülüp atılamaz; bazen cumhuriyetin olağanüstü durumlarda savunulması adına anayasal diktatörlük biçiminde, bazen de çoğunluğun sınırsız karar verme yetkisine dayalı plebisiter demokrasi biçiminde geri döner. Bu bakımdan cumhuriyet fikrinin sürekli bir salınım içinde olduğu söylenebilir.

huriyet, yurttaşların özgürce yaşamalarına (ve bir anlamda kendi işlerine bakmalarına) hizmet edecek bir hukuksal/anayasal çerçevenin ve rejimin/yönetimin adı mı; yoksa yurttaşlardan aktif (ve hatta varoluşsal boyutta işleyen) bir katılım talep eden etkin yaşam (*vita activa*) biçimi mi? 18. yüzyıl sonundaki kurucu devrimlerin ardından gerçekleşen siyasal gelişmelerin ve anayasal reformların, bu sorulara anayasal demokrasiler içinden ve daha ziyade liberal siyaset teorisinin yönlendiriciliğinde bazı yanıtlar aranmasına/verilmesine, bu yanıtların alternatiflerinin sosyalist düşünce ve kurumlarda aranmasına ve neticede cumhuriyetçi siyaset teorisinin bir unutuluş dönemine girmesine sebep olduğu söylenebilir. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden hemen önce, 1980lerde ise cumhuriyetçiliğin anayasa hukukundan siyasal düşünceler tarihi ve normatif siyaset teorisine uzanan farklı alanlarda *yeniden doğuşu*na tanıklık ettik (Honohan, 2002, 7-8; ayrıca bkz. Rogers, 1992; Powell, 1988). Bir yandan liberalizmin temel ilkelerinin liberter bir aşırılıkla okunmasının, diğer yandan ise sosyal refah devletinin *normalleştirici* düzenlemelerinin etkisiyle çağdaş cumhuriyetçiler, "yurttaşlığın giderek azalan itibarını iade etmek ve daha demokratik bir cumhuriyet oluşturabilmek için gerekli koşulları" araştırmaya girişti (Tunçel, 2010, 3).[10] Buradan hareketle çağdaş cumhuriyetçi siyaset teorisinin en temel meselelerinden biri, özgürlük ile halk egemenliğinin nasıl uzlaştırılabileceği ve yurttaşların bir cumhuriyet içinde nasıl birarada yaşayabileceği olarak belirdi. Aşağıdaki satırlarda bu sorulara verilen yanıtları detaylandıracağım.

"CUMHURİYETÇİLİĞİN GERİ DÖNÜŞÜ": *TAHAKKÜMSÜZLÜK* OLARAK ÖZGÜRLÜK

Çağdaş cumhuriyetçi teorinin siyasal tahayyülü sıklıkla Philip Pettit ve Quentin Skinner'ın özgürlük tartışmaları üzerinden ele alınır. İki düşünür de liberal siyaset teorisinin sınırları içinde tarif edilen özgürlük kavrayış(lar)ına

10 Burada önemli bir eleştiriden de söz etmek gerekir. Başını Quentin Skinner ve Philip Pettit'nin çektiği çağdaş cumhuriyetçiler, yurttaş özgürlüğüne ilişkin özgün bir argüman geliştirerek liberal özgürlük anlayışından farklı ve münhasır bir teorik pozisyona yerleştiklerini iddia ederler. Kalyvas ve Katznelson (2008, 10) liberal özgürlük ile cumhuriyetçi özgürlük arasında yapılması gereken bir seçime indirgenen böyle bir ayrışmayı anlamlı bulmadıklarını belirterek cumhuriyetçiliğin gündemindeki özgürlüğe ilişkin tartışmaların liberal kökenleri olduğunu vurgular. Bu bakımdan cumhuriyetçilik, liberal siyaset teorisi ile radikal bir kopuşu temsil etmekten uzaktır. Ayrıca Kalyvas ve Katznelson'un dile getirdiği bu itirazda yalnız olmadıklarını ve liberalizm ile cumhuriyetçiliği birbirinin karşısında konumlandırma eğiliminin cumhuriyetçiliğin yeniden yükseldiği 1980lerde de eleştirildiğini belirtmek gerek. Konuyu ayrıntılı biçimde tartışan bir çalışma için bkz. Isaac, 1988.

cumhuriyetçi bir alternatif önermek üzere yola çıkarlar. Isaiah Berlin (2008) siyaset felsefesinin klasikleri arasına girmiş çalışması "İki Özgürlük Kavramı"nda ana hatları çizilen bu liberal özgürlük kavrayışının negatif ve pozitif olmak üzere iki boyutu bulunur. Bu çerçevede negatif özgürlük kavramı, başkaları tarafından herhangi bir engellemeye ve müdahaleye maruz kalmaksızın eylemde bulunmayı içerirken pozitif özgürlük, kişinin hayatının ve kararlarının başka kişilere ve hatta koşullara bağımlı olmaması bakımından bireyin kendi kendisinin efendisi olması durumunu anlatır (Berlin, 2008, 52-67). Dolayısıyla pozitif özgürlük kavrayışı Berlin'in tartışması bağlamında kişinin tutarlı bir hayat hikayesine sahip olma, sadece kendi seçimleri ve gerekçelendirmeleri sayesinde bir karakter inşa etme kapasitesini anlatması bakımından benliğin kendisiyle ve dış dünyayla nasıl ilişkilendiğini tarif eder. Buna karşılık "müdahale yokluğu olarak özgürlük" (*freedom as non*-interference) şeklinde ifade edilebilecek ve düşünürün Thomas Hobbes, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi liberal siyaset teorisinin kurucu filozoflarına atıfla tartıştığı negatif özgürlük anlayışı, kişinin başkalarıyla kurduğu ilişki çerçevesinde kurulduğundan siyasal özgürlüğün en temel görünümü olarak ortaya çıkar. Herhangi bir üst otorite tarafından sınırlanmaksızın eylemlerine karar veren insan, "diğer insanların seçimlerine müdahalesinden uzaklaştıkça özgürlük de artar" (Tunçel, 2010, 260).

Çağdaş cumhuriyetçi teorinin önde gelen düşünürlerinden Philip Pettit, Berlin'in sunduğu bu (liberal) özgürlük tartışmasına cumhuriyetçi gelenek içerisinden bir alternatif önerir: tahakkümsüzlük olarak özgürlük (*freedom as non-domination*). Kavramların ikili karşıtlıklar çerçevesinde ele alınmasını eleştiren ve negatif-pozitif özgürlük tartışmasının "bir işe yaramadığının" altını çizen Pettit (1998, 39-40), tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışının temeline Roma Cumhuriyetini, Cicero'yu ve Machiavelli'yi yerleştirir. Böylece Berlin'in "üçüncü bir ihtimalin önünü tıkayan" sınıflandırmasının ötesine geçmek mümkün olacaktır. Zira müdahalenin yokluğu, tahakkümün olmaması anlamına gelmez. Bunun için bir kölenin efendisinin müdahalesine uğramadığı her durumda halihazırda efendisinin tahakkümü altında olduğunu hatırlamak yeterli olacaktır. Bu bakımdan özgürlüğü *müdahale yokluğu* olarak tahayyül eden liberal filozoflar, koşulları göz önüne almaksızın seçim yapma şansı/fırsatı ile ilgilenirler. *Tahakkümsüzlük* idealini benimseyen cumhuriyetçiler ise söz konusu seçim fırsatının içinde ortaya çıkacağı yapının nasıl olması gerektiğine odaklanırlar (Pettit, 1998, 47). Pettit'nin

(1998, 53-58, 79-80) cumhuriyetçi özgürlüğü tam da bu noktada Berlin'in sınıflamasındaki negatif özgürlüğe daha yakın bir yerde durur. Dolayısıyla cumhuriyetçi özgürlüğün bu yeni biçiminde yurttaşların siyasete etkin biçimde katılması kendi içinde bir değere sahip değildir. Pettit'nin okuması çerçevesinde cumhuriyetçi geleneğin önceliği, başkasının *keyfî* iradesi altında yaşamamaktır. Honohan'ın (2002, 184) güzel ifadesiyle "özgür olmak için bir efendiye tabi olmamak, kendisi efendi olmaktan daha önemlidir". Dolayısıyla tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kralın ya da monarkın keyfî iradesinin yerine hukukun üstünlüğünü yerleştirir.

Cumhuriyetçi özgürlüğün ikinci dayanağı, tahakküm kurmayan bir müdahalenin özgürlük kaybına yol açmayacağı düşüncesidir. Pettit'ye (1998, 60-61) göre, sistematik olarak halkın çıkarlarını koruyan ve meşru siyasal süreçler içinde biçimlenmiş yasa/hukuk, kişilerin yapıp ettiklerine müdahale etmesine rağmen kimsenin bir başkasının keyfî iradesine uygun olarak yaşamasını gerektirmediği için özgürlüğü ortadan kaldırmaz; aksine onu koruma ve güvence altına alma işlevini üstlenir. Tunçel'in (2010, 270) açıklayıcı ifadesiyle, "*tahakkümsüzlük olarak özgürlük* idealinin müdahalesizlik olarak özgürlük idealinden ayıran, bireylerin birbirleri üzerindeki keyfî müdahale kapasitelerinin yasayla denetim altına alınmasıdır". Bu bakımdan yasa, özgürlüğü sınırlayan bir dayatma olmadığı gibi bir öz-yönetim idealini cisimleştiren cumhuriyet fikrinin merkezindeki yurttaşlık anlayışı da hukuki bir statüden başka bir şey değildir (Pettit, 1998, 67-70). Böylece yurttaşlık ile özgürlük arasındaki özdeşlik kendisini gösterir. Bir yurttaşın özgürlüğü ancak ve ancak kentinin/devletinin özgür olmasıyla, yani başka hiçbir otoritenin tahakkümü altında olmamasıyla mümkün hale gelecektir. Buradan hareketle Pettit'nin tartışmasında cumhuriyetin merkezinde konumlanan ve tüm yurttaşların etrafında biraraya geldiği *ortak iyi*nin, tahakkümsüzlük olarak özgürlük olduğu ve bunun da hukukun üstünlüğü sayesinde güvence altına alındığı rahatlıkla söylenebilir. Cumhuriyetin yurttaşlarını hukuk önünde eşit, özgürlük kavrayışı çerçevesinde aynı kaderi paylaşan bir *cemaat* olarak tarif edebiliriz. Pettit (1998, 164-174) de kendi cumhuriyetçilik anlatısını aynı statüyü, yasaları ve kaderi paylaşan yurttaşların toplumsal etkileşimlerini mümkün kılması bakımından *cemaatçi* (*communitarian*) olarak tarif eder. Cumhuriyetçi yönetim, bu çerçevede hem hukukun herkes için eşit işlemesine hizmet edecek, hem de yurttaşlar arasındaki bölüşüme dayalı eşitsizlikleri törpüleyecek sosyal politikaları uygulamaya koyacaktır.

Pettit'nin böylece cumhuriyetçilik ile liberalizm arasına koyduğu ayrım çizgisini de kalınlaştırmayı amaçladığı kanaatindeyim. Düşünür bu ayrımı kabaca şöyle ortaya koyar: Liberalizm özgürlüğü toplum içinde değil, toplumun dışında ve çevrede kimsecikler yokken faydalanılan bir durum olarak resmeder; devletin görünmez el gibi mekanizmaları da göz önüne alarak minimal olması gerektiğini ve kamusal erdemlere sahip kişilerce yönetilmesine ihtiyaç olmadığını iddia eder. Buna karşılık cumhuriyetçilik, özgürlüğün hukuk tarafından güvence altına alınan ve güçlerle donatılan yurttaşların eşit biçimde faydalandığı bir statü olduğu fikrini savunarak eğitim, sosyal güvenlik ve sağlık hizmetlerini sunmakla yükümlü devletin kamusal erdemleri karakterlerinde barındıran yöneticiler eliyle kurumsal olarak düzenlenmesi gerektiğini dile getirir (Pettit, 1993). Öte yandan Pettit'nin bu ayrımının herkes tarafından ikna edici bulunduğunu söylemek güç. Örneğin Charles Larmore (2001, 234-239), liberal siyaset felsefesi kanonunun yekpare bir bütün olmaktan uzak olduğunu, Pettit'nin tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramı çerçevesinde (başta hukukun üstünlüğü olmak üzere) büyük ölçüde liberal değerleri savunduğunu ve liberal özgürlük ile cumhuriyetçi özgürlük tartışmalarının birbirini besleyen bir nitelik arz ettiğini güçlü bir eleştirel yaklaşımla belirtir.

Cumhuriyetçi bir yönetim biçiminin ana hatlarına da değinen Pettit (1998, 227-240), üç temel ilke üzerinde durur: hakları ve özgürlükleri tanımlayan anayasa ile güvence altına alınacak hukuk düzeni/hukukun üstünlüğü, siyasal iktidarın devletin çeşitli organları ve kurumları arasında olabildiğince dağıtıldığı bir denge ve denetleme mekanizması, çoğunlukçuluk karşıtlığı. Söz konusu ilkelerin, başta *karma anayasa* olmak üzere cumhuriyet fikrinin tarihsel/kökensel olarak da kurucu bileşenleri olduğunu görmek güç değil. Öte yandan düşünürün çoğunlukçuluk karşıtlığını tarif etme biçiminin önemli olduğu kanısındayım. Pettit (1998, 241-245) çoğunlukçuluk karşıtlığı ile itiraz hakkı arasında bir özdeşlik olduğunu belirtir. Anayasal kurumlar ve devlet organları, topluluğu ilgilendiren konularda çeşitli kararlar verirken ve politikaları belirlerken tüm yurttaşların itiraz etme hakkı bulunur. Üstelik bir cumhuriyette devlet kurumlarının da bu itirazlara kulak verme sorumluluğu bulunmalıdır. Öyle ki yurttaşların itiraz hakkı, sağlıklı bir cumhuriyet için yurttaşların rızasına başvurulmasından daha öncelikli-

dir.[11] Böylece popülist siyasal hareketlerin (kişileri başkalarının iradesine tabi olmaya zorlaması bakımından tahakkümün bir biçimi olan) *çoğunluğun tiranlığı*nı tüm yurttaşlara dayatmalarının önüne geçilebilecektir. Bu nedenle cumhuriyet istişareye dayanmalı, kapsayıcı ve duyarlı olmalıdır. Düşünür, bu kapsamlı tartışmasıyla cumhuriyetçiliği liberalizmin karşısında tutarlı "bir özgürlük ve yönetim teorisi" olarak konumlandırırken cumhuriyetin yurttaşlarının ("sivillik" olarak adlandırdığı) belirli türde erdemleri paylaşmalarının önemini dile getirir (Pettit, 1998, 312-347). Buna karşılık, siyasal katılım ile bu erdemlerin öğrenilmesi ve geliştirilmesi arasında zorunlu bir ilişki tesis etmekten kaçınır. Pettit'nin bu *sivillik* kavrayışını, Rousseau'da karşılaştığımız *sivil din*in aşırı ve özgürlük bakımından kısıtlayıcı yanlarını törpüleyerek yurttaşlar arasındaki ilişkiler düzleminde yeniden tanımlanması girişimi olarak okumak mümkündür.[12]

Cumhuriyetin canlanma sürecine yine özgürlük tartışması bağlamında katkı yapan bir diğer düşünür de Quentin Skinner'dır. Büyük ölçüde Pettit ile benzer bir özgürlük tartışması yapan Skinner (1998, 16), Hobbes'tan Berlin'e liberal özgürlük kavrayışını savunan filozofların karşısına "yeni Romalı" olarak nitelediği Machiavelli, John Milton, James Harrington, Hebry Neville, Algernon Sydney gibi cumhuriyetçi filozofları koyar. Özgürlüğü başka birinin iradesine bağlı olmamak bakımından *bağımsızlık* (*independence*) olarak tarif eden Skinner (1998, 5, 60), kişinin parçası olduğu siyasal toplumun özgürlüğü ile bireysel özgürlük arasında bir özdeşlik olduğunun altını çizmek suretiyle cumhuriyetçilik kavrayışını *cemaatçi* bir zeminde inşa eder. Skinner'ın Roma referansı bu bağlamda önemlidir. Zira özgür olmak için kamusal alana etkin olarak katılmanın gerekliliğinden ziyade, özgür bir siyasal toplumun parçası olmanın bir statü olarak özgürlüğü beraberinde getireceğini savunur (Gourevitch, 2015: 4-5). Yasalar ise bu özgürlüğün güvence altına alınmasını sağlar. Skinner (1998, 82-84) Pettit ile yasaların kişiyi bir eylemi hayata geçirmekten alıkoyduğunda özgür olup olmadığı konusunda bir görüş ayrılığına sahiptir. Pettit için tahakküm kurmadan müda-

11 Pettit (2013, 171-175) daha geç dönem sayılabilecek metinlerinden birinde karma anayasanın yanına "rekabetçi yurttaşlığı" (*contestatory citizenship*) da ekler. Bu durumun çağdaş cumhuriyetçiliğe yönelen demokratik eleştirilere yanıt olarak ortaya çıktığını iddia etmek mümkün.

12 Pettit'nin çalışmalarında bu konuya ilişkin herhangi bir tartışma ile karşılaşmamakla birlikte, düşünürün *sivillik* vurgusunun cumhuriyetçi geleneğin erdem *(virtu)* anlayışını toplumsal ilişkilerdeki nezaket *(politeness)* ile ikame etme çabası olarak da değerlendirebileceğimiz kanısındayım. Bu yargıya esin kaynağı olan ve nezaketi "bir cumhuriyetçi değer" olarak sunan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Hampsher-Monk, 2002.

halede bulunan yasa, özgürlük için bir kısıtlama olarak görülmezken Skinner'a göre kişinin iradesi dışında bir müdahale ile bir tür *bağımlılık* yarattığı için yasa da özgürlüğü sınırlayıcı bir nitelik arz eder. Skinner bu düşüncesini daha sonra değiştirerek yalnızca *keyfî iktidarın* siyasal özgürlüğü ortadan kaldırdığını belirtir (Tunçel, 2010, 344-347). Bağımsızlık olarak özgürlük yurttaşların özgürlüğü ile devletin ve siyasal toplumun özgürlüğü arasında bir koşutluk ilişkisi kurduğundan yasaların yapılması sürecinde yurttaşların *rızasının alınması* önemli (ve yeterli) olacaktır. Bu bakımdan Skinner'ın cumhuriyetçilik kavrayışı büyük ölçüde temsili kurumların kök salmasını sağlayan parlamenter mücadele süreçlerini takip eder. Bizatihi bu mücadele süreçleri bize şu gerçeği gösterir: Siyasete katılmak, içkin bir değere sahip olan bir etkinlik olmaktan ziyade yurttaşların tiranlık koşullarında yaşamamak için gerçekleştirdiği ikincil ve araçsal bir meseledir (Geuna, 2013, 7). Dolayısıyla bağımsızlık olarak özgürlüğün hukuk tarafından garanti altına alındığı bir cumhuriyet için öncelikli olan, yurttaş katılımından ziyade özgürlüğü koruyan yasalar ve yasal mekanizmalar olacaktır. Cumhuriyetin yasaları için *rıza mercii* olan yurttaşların kişisel ilgileri ile siyasal topluluğun ortak iyi anlayışı arasındaki ilişkinin tesis edilmesi için münhasır erdemlere ihtiyaç yoktur. Skinner'ın cumhuriyetçilik anlayışında erdemlerin yerini (Machiavelli'nin çözümü olan) yasalarla tarif edilmiş *yurttaşlık ödevleri* alır (Tunçel, 2010, 332). Böylece cumhuriyet fikrinin kökeninde bulunan ahlâk, siyaset ve hukuk arasındaki ilişkisellik yerine hukukun belirleyici olduğu görece daha liberal bir alternatif ortaya çıkar.

Philip Pettit ve Quentin Skinner'ın kısaca özetlediğim cumhuriyetçi özgürlük tartışmalarının yirminci yüzyılın son çeyreğindeki cumhuriyetçi canlanış için temel bir referans noktası oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki çağdaş cumhuriyetçi teorinin, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramsallaştırmasını kullanıma sokarak siyaset felsefesinin çehresini değiştirdiğini iddia edecek kadar ileri giden bakış açılarıyla karşılaşmak mümkün (Bohman, 2008, 190). Pettit ve Skinner'ın çalışmaları çerçevesinde biçimlenen çağdaş cumhuriyetçi teori Cecille Laborde, John Maynor, Maurizio Viroli, James Bohman gibi isimlerce değişen koşulları göz önüne alarak ve teorideki boşlukları doldurmaya çalışarak kendisini yeniden üretiyor. Öte yandan bir siyasal düşünme hattındaki canlanmanın doğası gereği sorgulama süreçlerini ve eleştirileri beraberinde getirdiği unutulmamalı. Sözünü ettiğim iki düşünürün cumhuriyetçi argümanları da güncelliğini koruyan

siyasal ve teorik tartışmaların parçası olmayı sürdürüyor (bkz. Laborde ve Maynor, 2008). Bu tartışmaların merkezinde ise çağdaş cumhuriyetçiliğin bu iki düşünürünün dikkatle paranteze aldıkları etkin yurttaşlık, yani siyasal katılım meselesi ve cumhuriyetçi yönetimlere uygun meşruiyet ve yurttaşlık anlayışlarının çerçevesi bulunuyor.[13]

CUMHURİYETÇİ BİR PROJE: ANAYASAL YURTTAŞLIK

Çağdaş siyaset teorisinin en önemli filozoflarından Jürgen Habermas, küreselleşmenin biçimlendirdiği bir dünyada cumhuriyetçi ve liberal siyasal tahayyüllerin birbiri karşısında konumlandırılmasına karşı çıkarak meşruiyet ve yurttaşlık kavramları ışığında liberal-cumhuriyetçi bir sentez yapmaya yönelir. Düşünürün projesinde karşılaştığımız temel mesele şöyle özetlenebilir: Cumhuriyetçi öz-yönetim (veya halk egemenliği) ideali ile liberal siyaset felsefesi kanonunda kök salmış (bireysel) modern insan hakları anlayışı dışlayıcı olmayan bir ilişki içinde ele alınabilir mi? Habermas'ın iddiası, liberal toplum sözleşmesi anlayışı ile Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant'ın siyaset felsefelerinde ifadesini bulan cumhuriyetçi tahayyülü birarada ele almanın bu soruyu olumlu olarak yanıtlamak için yeterli zemini sunduğu yönündedir.[14] İlerleyen satırlarda ayrıntılandıracağım üzere insan hakları ile halk egemenliğinin *eş-kökenli* (*co-original*) olduğu fikri üzerine kurulu olan bu bakış açısı, Habermas'ın yeni bir yurttaşlık kavrayışı önermesini de mümkün hale getirir.

Özgürlüğün nasıl tarif edileceği Habermas'ın (2002, 151-153) tartışması bakımından da başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Buna göre, *negatif özgürlük* kişilerin dış baskılardan azade biçimde seçim yapma haklarına odaklanırken *pozitif özgürlük* siyasal katılım ve kendini ifade etme hakları başta olmak üzere yurttaş hakları üzerine kuruludur. Dolayısıyla düşünür çağdaş cumhuriyetçi teorisyenlerin özgürlük konusundaki şemasından farklı yorumlamak suretiyle cumhuriyetçi özgürlük anlayışını *pozitif*, yurttaşların siyasete/yönetime katılımlarıyla ilişkili biçimde tarif eder. Bu

13 İki düşünür de cumhuriyetçi iddialarını değişen siyasal koşullara uygun olarak yenilemeyi sürdürüyor elbette. Bu bağlamda Pettit'nin (2008) küreselleşme koşullarında tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına "yabancı kontrolünün yokluğunu" da eklediğini, Skinner'ın (2008) ise "keyfî iktidar yokluğu" ile bağımsızlık olarak özgürlüğü özdeş biçimde tarif etmeye başladığını belirtmek gerekir.

14 Pettit (2013) "geç dönem" olarak nitelenebilecek metinlerinden birinde, cumhuriyetçi düşünce içinde farklı referanslara ve odaklara sahip iki ayrı geleneği "İtalyan-Atlantik geleneği" ve "Franko-Germen geleneği" olarak tarif ederken kendisini ilk geleneğin parçası olarak konumlar.

bakımdan pozitif özgürlük "[d]ışarıdan gelecek baskılardan bağımsız olmanın değil, ortak bir uygulamaya [örneğin kendi kendini yönetme sürecine] katılmanın güvencesini vermektedir; bu uygulamayla da vatandaşlar... özgür ve eşit kişilerden oluşan bir toplumda siyasal anlamda sorumluluk taşıyan özneler olabilirler" (Habermas, 2002, 153). Cumhuriyetçi siyaset teorisi bakımından belirleyici bir yere sahip olan bu özgürlük kavrayışının kökleri, Rousseau ve Kant'ın *özerklik olarak özgürlük* (*freedom as autonomy*) anlayışlarında bulunur. Kısaca özetlemek gerekirse, insanlar kendi yaptıkları yasalar altında yaşadıkça ne başka birinin iradesine/tahakkümüne bağımlı olacaklar, ne de kişisel seçim haklarından mahrum kalacaklardır (Rousseau, 2007, 13-15; Kant, 1996, 91-92). Öyleyse cumhuriyetin siyasal ufkunu yalnızca anayasal hukuk devletine referansla tarif etmek ve yurttaşların siyasal katılımını, yani kendi hayatlarına doğrudan etki eden yasaların yapım sürecinde yer almalarını ikincil bir mesele olarak düşünmek ilk elde bir meşruiyet sorunun ortaya çıkmasına neden olacaktır (Habermas, 2008, 414-427). Bu nedenle kişilerin kendi seçimlerini kimsenin tahakkümü altında kalmadan yapmaları anlamındaki bireysel özerklik (veya *negatif özgürlük*)[15] ile cumhuriyetin yurttaşları olarak ortak yaşamlarını düzenleyecek yasaların yapım sürecine katılmaları anlamındaki siyasal özerklikleri (veya *pozitif özgürlük*) arasında koparılamayacak bir bağ bulunur. Hukukun üstünlüğü ilkesince güvence altına alınmış bireysel yurttaş hakları olmaksızın siyasal katılım mümkün değildir. Yurttaşların siyasal katılımı üzerine kurulu bir kendini belirleme yetisi olan halk egemenliği olmaksızın da meşru bir hukukun tesis edilmesi imkânsızdır. Habermas (2001, 766-768; 2008, 84-103) bu bağlamda hukukun üstünlüğü ile halk egemenliğinin eş-kökenli (*co-original*) olduğunu ifade eder. Dolayısıyla cumhuriyet fikri negatif ve pozitif özgürlük anlayışları arasındaki karşıtlıktan ziyade bunların kökenindeki zemin olan ve özgürlüğün ahlaki, siyasal ve hukuki biçimlerini biraraya getiren özerklik (*autonomy*) üzerine kuruludur.[16]

15 Örneğin teker teker tüm insanlara, insanlığın parçası olmaları bakımından tanınmış olan insan hakları bireysel özerkliğin ve liberal haklar anlatısının bir parçasıdır. Habermas insan haklarını temel ve ahlaki haklar olmaları nedeniyle politikaya öncül (*pre-political*) olarak kabul eder.

16 Habermas üzerindeki yoğun etkisini açıklaması bakımından Kant'ın (2010, 34) meşru bir devletin üç *a priori* ilkesini hatırlayalım: insan olmak bakımından toplumun her üyesinin özgürlüğü, uyruk olmak bakımından toplumun her üyesinin eşitliği ve yurttaş olmak bakımından cumhuriyetin tüm üyelerinin özerkliği.

Habermas bu noktadan itibaren küreselleşme ile birlikte artan insan hareketliliğini göz önüne alarak ve modern toplumların giderek karmaşıklaşan yapıları ile modern bireylerin yaşadıkları toplumlar içinde değişen ilişki biçimlerine yanıt verecek bir yurttaşlık kavrayışı geliştirir. *Anayasal yurttaşlık*[17] (*constitutional patriotism*) adını verdiği bu öneri, en genel tarifiyle "siyasal aidiyetin [ulusal kültür, milliyetçilik ve hatta tüm insanların dünya çapında kurduğu bir topluluk yerine] normlar, değerler ve daha zımni olarak liberal demokratik anayasa prosedürlerini esas alması gerektiği" üzerine kuruludur (Müller, 2007, 1-2). Habermas'a (2008, 497-498) göre liberal yurttaşlık modeli, bireysel özerkliği merkeze alarak haklar bakımından önemli bir noktaya işaret etmekle birlikte devleti (veya cumhuriyeti) temel hakları koruyacak bir araç olarak gördüğü için sınırlıdır. Geleneksel cumhuriyetçi yurttaşlık modeli ise siyasal katılım haklarını savunarak söz konusu sınırlılığı aşma çabasını içerse de yurttaşlık erdemlerini paylaşması öngörülen homojen bir siyasal topluluk tasarımı üzerine oturduğu için sorunludur. Birbiriyle rekabet hâlinde görülen bu iki siyasal bakış açısını *eş-kökenlilik* tezi çerçevesinde sentezleyen düşünür, modern devletin kurucu sözleşmesi olmanın yanı sıra biçimlenme süreci nesiller boyunca devam eden bir siyasal proje niteliğindeki anayasanın yurttaşların sadakat odağını oluşturması gerektiğini belirtir (Habermas, 1998, 225-226; 2006, 115).

Anayasal yurttaşlık, çağdaş cumhuriyetin entegrasyon biçimini tanımlayan kavramdır. Hakları ve siyasal düzeni kuran belge olan anayasaya sadakat, aynı zamanda yeni hakların talep edilmesi ve hayata geçirilmesi –yani anayasa tarafından tanımlanan haklar sisteminin genişlemesi– için gerekli siyasal süreçleri de yurttaşların katılım haklarını güvence altına almak suretiyle tarif eder. Dolayısıyla anayasal yurttaşlık kavrayışının en yaşamsal katkılarından biri yurttaşlığı siyasal katılım çerçevesinde inşa edilen bir ortaklığa, bir *siyasal kültüre* dayandırıyor oluşudur. Habermas'ın "kimlik" ile karşıtlığını vurgulayarak "siyasal kültür" kavramına işaret etmesi son

17 Anayasal yurttaşlık kavramını, Almanca *Verfassungspatriotismus* kavramının çevirisi olarak kullanıyorum. Bire bir çevirisi "anayasal yurtseverlik" olan bu kavram, yurttaşlık tartışmaları bağlamında bir yere sahip olduğu ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen dönüşümler karşısında yurttaşlığı yeniden tanımlamaya yöneldiğinden "anayasal yurttaşlık" olarak kabul görmekte. Ece Göztepe'nin (2004, 321) dikkat çektiği üzere, anayasal yurttaşlık kavramı gerek –anayasaca düzenlenmiş yurttaşlığı imlediğini söyleyebileceğimiz– semantik açıdan, gerekse –yurttaşlık hâlihazırda hukuki bir statü olduğu için– hukuk disiplinleri açısından bir anlam taşımamaktadır. Bu nedenle anayasal yurttaşlığı, güncel tartışmalar içinde kazandığı içerimlerle birlikte düşünmek, anlamak gerekir.

derece önemlidir (Müller, 2007, 57). Zira anayasaya sadakat çerçevesinde oluşan bir siyasal kültür, anayasa yapma sürecinin barındırdığı tüm çekişme ve çatışmaları da sadakat gösterilen bu kültürün parçası olarak taşıyacak; çatışma ve çekişmeler insanları kamusallığa –ve dolayısıyla kendi ilgi ve duruşlarını savunmaya– davet edeceği için (ulus, etnisite, din gibi kurumlar etrafındaki) özcü birleşmeleri askıya almayı sağlayacaktır. Ancak kurulması ve biçimlenmesinde payımızın olduğu haklar sistemleri içinde özgür oluruz ve ancak böyle bir devlet karşısında rıza gösterebiliriz. Böylece yurttaşlık, sadece haklara sahip olmayı sağlayan ve tahakkümsüzlüğü garanti altına alan bir hukuki statü olarak değil, aynı zamanda bu hakların belirlendiği siyasal süreçlere katılımı içeren bir etkinlik biçiminde yeniden inşa edilir.[18]

Bir ülkenin siyasal kültürü, anayasası etrafında kristalleşir. Bütün ulusal kültürler, cumhuriyetçi diğer anayasalarda da yer alan –halk egemenliği ve insan hakları gibi– aynı ilkeler için, kendi tarihinin ışığında farklı yorumlar getirir. Bu yorumlamalar üzerine kurulu anayasal yurttaşlık, cumhuriyetin üzerine inşa edileceği zemin olarak cemaatçiliğin yerini alacaktır. Bir anlamda cumhuriyet, tüm yurttaşların kendilerini *evde* hissettikleri siyasal çerçevenin adıdır. Anayasa ise yurttaşların *kendilerini evlerinde hissetmelerini* sağlayan ve bir *evin duvarları*na benzeyen *dinamik*, değişen ve dönüşen bir belgedir.[19] Zamanımızın cumhuriyetlerinin toplumsal ve bireysel farklılıkları gözetmeksizin varlıklarını sürdürmesi olanaksız olduğundan hukuk önünde eşit statüde bulunan yurttaşların kendilerini kamusal alanda ifade etmeleri ve anayasal dönüşüm süreçleri içinde söz almaları hayati bir önem arz eder (Habermas, 2002, 116-117).[20] Bu bağlamda cumhuriyetin yurttaşları *evde* hissettiren bileşeni tahakkümsüzlük ilkesi üzerine kurulu bir hukuk olmaktan ziyade onları birarada tutan *müşterek* dünyadır, yani bizatihi

18 Yurttaşlık kavramının merkezinde negatif ve pozitif özgürlük kavrayışları arasındaki uyuşmazlığı anımsatan bir gerilim bulunur. Almanca'da yurttaşlığı tarif eden iki sözcük olduğunu bilmek bile bu gerilimi ortaya koymak için yeterlidir: *Staatsangehörigkeit* ve *Bürger*. Bunlardan ilki devlet tarafından tanı(mla)nan haklara sahip olmaya işaret ederken ikincisi bir siyasal topluluğun (etkin) öznesi olmayı anlatır (Göztepe, 2004, 327-328). Dolayısıyla statü olarak yurttaşlık ile siyasal bir etkinlik olarak yurttaşlık anlayışları aynı kavramın iki farklı içerimini tarif eder. Habermas'ın projesi ise bu iki içerimi tek bir kavramın çatısı altında buluşturmak olarak anlaşılabilir.

19 Bu kavrayışın daha kısa bir özetini Türkiye'nin özgün koşullarını da göz önüne alarak ele alan bir çalışma için bkz. Başkır, 2016.

20 Düşünür feminist hareketin hem dünya çapında sürmekte olan yoksullaş(tır)ma eğiliminin kadınlar üzerinde daha yoğun ve etkili olduğu gerçeğine, hem de sosyal devletin normalleştirici politikalarının adaletsizliğine dikkat çekerek bu kamusal müdahalelerin anayasal hukuk devleti bakımından çok önemli genişletici dönüşümlere yol açtığını anımsatır (Habermas, 2002, 120-121).

*kamusallık*tır.[21] Anayasa, bir *ev*in iç ve dış duvarlarını belirleyen çerçeve olsa da *ev*i *ev* yapan orada paylaşılan hayattır. Duvarların yerleri, orada yaşayanların müşterek karar alma süreçleri sonucunda değişebilir; ama ev ve orada yaşanan hayat kalır. Müşterek hayat, bir cumhuriyet ölçeğinde düşünüldüğünde kamusallıktan başka bir şey olmayacaktır. Bu bakımdan Habermas'ın anayasal yurttaşlık projesi, cumhuriyetçiliğin siyasal ufkuna "hakların ve halk(lar)ın anayasasıyla çerçevesi çizilmiş ve etkin yurttaşlığı (yani yurttaş katılımını) esas alan bir özyönetim biçimi"ni yerleştirir (Sezer, 2012, 9). Böylece kamusallığı ve dinamik anayasa anlayışını (milliyetçiliğin yerine) yurttaşlığın odağına yerleştiren düşünür, küresel siyasette ağırlığı giderek artan ulus-üstü (*supranational*) ve ulus-ötesi (*transnational*) aktörlerin (ve kurumların) etkilerine de duyarlı, kozmopolitan bir siyasal proje önerir. Bünyesinde hem insan haklarına hem de demokratik halk egemenliğine yer veren anayasal yurttaşlık kavrayışı, evrensel normların anayasalarda tanımlanması ve hayata geçirilmesi konusunda her halkın kendi tarihini ve deneyimini göz önüne alacak bir yorumlama sürecinden geçeceğini, evrensel olarak nitelenen hakların bu yorumlama süreci dolayımıyla biçimlenerek hayata geçirileceğini kabul eder.

Anayasal yurttaşlık kavrayışının çağdaş cumhuriyetçi teori içinden kayda değer bir eleştiri aldığını belirtmek gerekir.[22] Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışını benimseyen ve bu bakımdan cumhuriyetçi teori içinde Pettit-Skinner çizgisinin parçası olan İtalyan düşünür Maurizio Viroli (1997, 185-190), anayasal yurttaşlık kavrayışının soyut ilkelere dayalı, rasyonel tutunum odağının yetersiz olduğunu belirtir; milliyetçiliğin patolojilerinden kaçınmak adına cumhuriyetin ihtiyaç duyduğu bir erdem olan yurtseverliğin paranteze alınmasına itiraz eder. Düşünürün temel meselesi şöyle özetlenebilir: Anayasal yurttaşlık anlayışı cumhuriyetçi gelenekle çelişmez. Fakat yurttaşlar topluluğunu birbirine bağlayan siyasal bileşeni anayasal ve demokratik kurumlar çerçevesinde tarif etmek, yurttaşların duygularından ziyade akıllarına hitap ederek dayanışma bağlarının oluşması imkânsızlaştırır. Oysa cumhuriyet gerektiğinde kendisini ona adayabilen, benzer kültürel değerlere ve ortak geçmişe sahip, bireysel özgürlüğü değil birlikte özgür ol-

21 Bu noktaya ilişkin derinlikli bir tartışma için bkz. Karabulut, 2014.

22 Habermas'ın anayasal yurttaşlık tartışması aralarında Michael Walzer (2007), David Miller (2008) ve Craig Calhoun (2002) gibi önemli siyaset teoricilerinin de olduğu pek çok ismin eleştirilerine konu oldu. Burada cumhuriyetçi siyaset teorisi için sahip olduğu ağırlık nedeniyle yalnızca Viroli'nin eleştirisine yer veriyorum.

mayı arzulayan yurttaşlara ihtiyaç duyar. İşte bu, yurtseverlik erdemidir. Viroli'ye (1997, 190-191) göre, Habermas milliyetçilikten kurtulmak amacıyla *soyut* evrensel ve siyasal değerlere dayanırken milliyetçiler de bu *soyut*luktan kaçınmak için yurttaşlığın etnik kökenlerine dönmekte, deyim yerindeyse "daha iyi yurttaş olmaları için İtalyanları daha çok İtalyan yapmak" istemektedir. Burada üçüncü bir yol olan yurtseverlik göz ardı edilir. Yurtseverlik, "tikel bir cumhuriyete karşı duyulan ve siyasal değerlerle beslenerek özgürlüğü korumaya yönelen ahlaki bir tutumdur" (Tunçel, 2010, 293). Yurtseverliğin özgürlüğün ancak bir siyasal bağlamda ortaya çıkabileceğinin bilincinde olmak ve tam da bu bağlamda paylaşılan ortak değerlere sahip çıkmak olduğunu vurgulayan Viroli (1997, 198-199), "[k]işinin ülkesini sevmesinin, kendi kültürü ve hayat tarzıyla ortak özgürlük ilkesine dayalı bir politik cemaat olarak cumhuriyeti sevmek anlamına geldiği"ni belirtir. İşte "duygu ve retoriğin akılla birleşmesi"nin ürünü bu yurtseverlik erdemi (Bobbio/Viroli, 2002, 24), ulus-devletlerin kurulma sürecinde milliyetçilik dilinin hâkim hale gelmesi sonucu unutulmuştur ve milliyetçiliğin olduğu kadar *soyut evrenselciliğin* yerine de canlandırılması gerekmektedir.

Viroli'nin anayasal yurttaşlığa yönelttiği eleştiride göz ardı edilemeyecek bir haklılık payı bulunuyor. Bireyler pek çok konuda akılcı kararlar verseler bile duygulardan arındırılmış bir insani ilişkiler düzlemi hayal etmek güç. Özellikle bir ülkeyi ve toplumu paylaşan, birarada yaşayan insanlar arasında olması beklenen dayanışma bağı duygusal yakınlıklara, paylaşılan anılara, ortak dile ve hatta belirli ahlaki değerlere (veya en azından ahlaki yargılar üzerine düşünme biçimine) belirli ölçülerde gereksinim duyuyor. Dolayısıyla bir cumhuriyette yaşayan yurttaşların soyut ilkeler üzerine kurulu bir anayasa ve tartışmaya dayalı kamusallık etrafında birarada, dayanışma içinde olabileceği beklentisinde eksik bir yan var. Buna karşılık, Viroli'nin yurtseverlik bağını oluşturduğunu belirttiği ortak dil, tarih, kültür ve değerler vurgusunda görmezden geldiği bir mesele olduğu da atlanmamalı: Habermas'ın anayasal yurttaşlık anlayışını önerdiği toplumsal tarihsel bağlam ve geçmişle yüzleşme sorunu. Yurtseverlik anlatısının ihtiyaç duyduğu ve yurttaşları birarada tutan coşkulu duygular, söz konusu topluluğun geçmişinin karanlık sayfalarından ziyade zaferleri ve şanlı mücadeleleri ile dolu olmaya daha meyyal elbette. Bu da o yurttaşlar topluluğunun geçmişte işlediği veya bulaştığı suçların sorumluluğunu almasının önünde bir engel teşkil ediyor. Bu durumun bilincinde olan Habermas'ın, özellikle Almanya'nın nasyonal

sosyalizm dönemindeki suçlarının asla unutulmaması ve bir yurtseverlik dalgasının gölgesinde kalmasından kaçınmak için Viroli'nin önerdiği duygular ve değerler üzerine inşa edilecek bir yurtseverlik anlatısından kaçındığını söyleyebiliriz.[23] Kısacası, (Viroli de dahil olmak üzere) Habermas'ın eleştirmenleri tarafından sık sık dile getirilen *soyut ilkeler*inin altında yatan somut siyasal bağlam, çağdaş siyasal düşünceyi olduğu kadar cumhuriyetçi kurumları da kökünden sarsmış ve dönüştürmüş totaliteryanizm deneyimidir. Dolayısıyla cumhuriyetçi yurttaşlık ve yurtseverlik anlayışlarını iki düşünür arasındaki gerilimi göz önünde bulundurarak, iki düşünürün de haklı olduğu ve kaçırdığı noktaları ele alarak, bir anlamda eleştirel bir salınım içinde kavramak gerektiği kanaatindeyim.

GÖLGEDEKİ HAZİNE: "TARTIŞMACI CUMHURİYET"[24]

Habermas'ın anayasal yurttaşlık kavrayışının ortaya koyduğu proje, genel hatlarıyla "tartışmacı cumhuriyetçilik" adıyla anılabilir. Öte yandan bu adlandırmanın kökeninde (belki de merkezinde demeli) çağdaş siyasal düşüncenin belki de en özgün düşünürü Hannah Arendt'in siyaset teorisinin bulunduğunu belirtmek ve bu kökensel anlatının ana hatlarına değinmek gerekiyor. Bir çağdaş cumhuriyetçilik anlatısının son adımında Arendt'in adını anmak kronolojik bir anomali elbette. Bu nedenle de bir açıklamayı hak ediyor. Arendt yirminci yüzyılın totaliteryanizm deneyimlerini gözden kaçırmaktan ısrarla kaçınan, siyaset felsefesi kanonunu seçmeci (*selective*) ve bir o kadar yaratıcı bir tavırla okuyan, özgün argümanları ve eleştirileriyle ona meydan okuyan bir siyaset düşünürü olması bakımından nitelenmesi,

23 Devrim Sezer (2018, 97), Habermas'ın yurttaşlara geçmişin zaferleriyle büyülenmekten ziyade geçmişteki büyük suçların sorumluluğunu almayı, yani bir hatırlama ödevini "hem cumhuriyetin hem de insanlığın hafızasına aktarılacak miras" olarak sunduğunu belirtir. Burada ulusun romantik geçmiş tahayyülünden kozmopolit hafızaya bir geçiş süreci bulunur.
Bonnie Honig (2007, 12 –vurgular bana ait–) de Habermas'ın projesini çok vurucu bir anlatı ile açıklamaktadır: Politikayı düşünürken duygularımıza kapılıp yanlış olaya bağlanmaktayız. Hiç şüphesiz adaletsizlik karşısında ayaklanan bir halka karşı duyduğumuz sempati, bir anayasa mahkemesi kararına karşı *hissettiklerimizle* ile karşılaştırıldığında çok daha büyük olacaktır. Habermas böyle bir durum karşısında "İyi dram ile iyi politika farklı şeylerdir." diyebilir. Bunu yapmasının nedeni ise devrimin yarattığı kopuş karşısında duyulan –Kant'ın bile kapıldığı- büyük arzunun kurucu politikanın ilerleyişi konusunda bizleri kör etmesi ve politik yaşamın tehlikeye girmesidir. Bu nedenle Habermas dikkatleri Bastille Hapishanesi'nin basılmasından Philadephia ve Paris'teki *kurucu konseylere* çeker. Zira *yeni bir başlangıcın* asıl mecraları buralardır.

24 Hannah Arendt'in (Habermas'ın projesiyle pek çok noktada örtüşen) cumhuriyetçi düşüncesini anlatan bu başlığı Devrim Sezer'den (2012; 2013) ödünç alıyorum.

konumlandırılması hayli güç bir yerde duruyor.[25] Onu kamusallığın, eyleme ve etkin yurttaşlığa dayalı özgürlüğün, çoğulluğun, genişlemiş zihniyetin, "tırabzansız düşünce"nin filozofu ya da bir "inci avcısı" olarak tarif edebiliriz.[26] Bu çalışmanın kapsamını da göz önüne alarak burada Arendt'i kısaca örgütlenmiş özgürlük olarak cumhuriyetin filozofu olması bakımından ele alacağım.

Hannah Arendt'in (2005, 93-200; 2006, 35-124) siyaset kavrayışının merkezinde çoğulluk (*plurality*), *kamusal alan* ve *etkin yurttaşlık* bulunur. Buna göre, her insan/birey benzersizdir; farklı niteliklere ve ortak dünyaya ilişkin farklı kanaatlere sahiptir. Zira ortak/paylaşılan dünya her birimize farklı görünmektedir. Kamusal alan, farklılıkların sergilendiği bir zemin olduğu gibi çeşitli kanaatlerin birbiriyle karşılaştığı bir mecra; yani siyasetin *sahnesi* olan bir *dünya* niteliği taşır. Arendt (2006, 258) için siyasetin belirleyici ilkesi olan çoğulluğun olduğu yerde farklılık ve eşitlik de aynı anda kök salmak durumundadır. Kamusal alanda biraraya gelerek konuşan, söz alan ve birbirini ikna eden insanlar kendilerine ait ortak bir dünya yarattıkları gibi, aynı zamanda ortak kararlar alarak *siyasal süreçler* başlatırlar. İşte siyaset tam da birlikte eylemde bulunarak yeni bir dünya inşa ettiğimiz ve yeni süreçler başlattığımız anlarda gözler önüne serilir (Ayrıca bkz. Berktay, 2012; Sezer, 2013; Toker Kılınç, 2012, 93-146.). Arendt (2013) özellikle *Devrim Üzerine*'de peşine düştüğü modern siyasal tahayyülü kuran iki büyük devrimin kayıp, gölgede kalmış, unutulmuş hazinesi olarak nitelediği konsey sistemini, cumhuriyetçiliğin siyasal ufkuna yerleştirmek suretiyle çağdaş cumhuriyetçi projeler tarafından halen aşılamamış bir kurumsal yapılanmaya işaret eder. Yurttaş katılımını ve kamusal tartışma yoluyla gerçekleşen bir öz-yönetim modelini esas alan konsey sistemi, tüm yurttaşların en küçükten (örneğin apartmanlar ve mahalleler) en geniş ölçeğe kadar örgütlenmiş bir özgürlüğü deneyimlemesi üzerine kurulu bir cumhuriyet anlayışını savunur.

Arendt (2012, 34-43, 283) çağdaş cumhuriyetçiliğin kökenini Amerikan ve Fransız Devrimlerinde bulur. Aşkın referanslardan azade, dünyevi siyasal başlangıçlar olan devrimler, özgürlüğü kurma idealini benimserler. Özgürlük ise yurttaşların siyasal katılım ve çekişmeli tartışmalar yoluyla or-

25 Arendt'i cumhuriyetçi bir filozof olarak okuyanların sayısı da az değil. Düşünürün özgün cumhuriyetçiliğini vurgulayan çalışmalar için bkz. Sezer, 2012; 2013; Canovan, 1992, 201-252; Cohen, 1990; Lloyd, 1995; Muldoon, 2016.

26 Bu adlandırmaların/başlıkların her birinin altını yetkinlikle dolduran kapsamlı bir okuma için bkz. Berktay, 2011, 69-76; 2012.

tak bir dünya kurmasından başka bir şey değildir. Onsekizinci yüzyılın iki büyük devrimi, Roma'nın bizlik/ortaklık deneyimini (Arendt'e göre *res publica*'nın bir anlamı da budur) özgürlük ideali ışığında yeniden keşfeder. Bu keşif ise cumhuriyetin kurulmasını gerekli kılar. İki büyük devrim de adem-i merkeziyetçi bir cumhuriyetçi anayasa yapma amacıyla yola çıkmış olsalar da Fransız devrimcileri, ülkedeki yoksulluk sorununu (Arendt'in sözleriyle "toplumsal sorun") çözmek amacıyla üniter bir yapıyı benimsediği gibi siyasetin karşıtı olan şiddete bulaşmışlar (Arendt, 2012, 64, 75-148); cumhuriyetin "kutsal birliği" uğruna egemenlik fikrine saplanmışlar ve "kamusunu yitirmiş bir cumhuriyet fikri" ile baş başa kalmışlardır (Sezer, 2013, 659). Okyanusun karşı yakasındaki devrimciler ise devrimin asıl amacının özgürlüğü garanti altına alan bir cumhuriyet kurmak olduğu konusunda Fransız devrimcileriyle hemfikir olmakla birlikte, egemenlik yerine insanların birarada eylemde bulunması ile ortaya çıkan *iktidar*ı çoğaltma yoluna giderek karşılıklı bir söz verme edimini esas alan, tartışmaya dayalı kamusallığı kurumsallaştıran bir anayasa (*costitutio libertatis*) yapmayı başarabilmişlerdir (Arendt, 2012, 203-204).[27] Bu anayasa anlayışının temel bileşenleri bireysel haklar, güçler ayrılığı, federalizm (Cohen, 1996: 174) ve kamusal katılımın sürekliliğini sağlamaktır (Sezer, 2013, 662-663). Amerikan devrimcilerinin anayasayı kavrama biçimlerinin arkasında bir ilkesel, bir de (deyim yerindeyse) duygulanımsal (*affectional*) dayanak olduğunu belirtir Arendt. Anayasanın ilkesel dayanağı, bu belgeyi donuk yasaların toplamı olarak görmek yerine kamusal tartışma ve itirazlara açık, yurttaşlarca (ve nesillerce) yeniden ve yeniden biçimlendirilen dinamik bir çerçevede kavramayı içerir (Sezer, 2013, 662; Arendt, 2012, 166-167). Bu kamusal tartışma süreci ise Amerikan Devrimi bağlamında yurttaşların siyasal katılımı bir külfet olarak görmemesine, gücün tek elde toplanmasının önüne geçilmesine ve son kertede yeni bir mutluluk anlayışının keşfedilmesine yol açar (Arendt, 2012, 164-172). İşte, devrimin (ve onun kurduğu cumhuriyetin) duygulanımsal zemininde birlikte eylemde bulunarak, kamusal alanda tartışarak ve kendi

27 Cohen (1996, 176-177), Arendt'in egemenlik ile federalizm arasına koyduğu mesafenin "kurumsal yapısını" iç siyasetten uluslararası siyasete uzanan bir hatta ayrıntılandırmamasının tartışmasında bir eksiklik ortaya çıkardığına işaret eder. Yazar, Canovan'ın (1992, 221-222) yorumunu da dikkate alarak Arendt'in kurumsallaşma süreçleri karşısındaki şüpheciliğinin (*anti-foundationalism*) bu noktada etkili olmuş olabileceğini kabul eder. Arendt'in şüpheciliğinin zemininde kamusallığın beraberinde getirdiği olumsallığın ve Roma cumhuriyetinin esnek hukuk kavrayışının bulunduğunu belirtmekle yetinelim.

kendini yönetme sürecinin etkin bir parçası olarak anlaşılabilecek *kamusal mutluluk* bulunur. Cumhuriyetin yurttaşlarını birarada tutacak *sadakat odağı* bu noktada yurttaşlık erdeminden ve devletin sunduğu dogmatik bir *makbul yurttaş* eğitiminden ziyade her bir yurttaşın ilkesel olduğu kadar duygulanımsal olarak da deneyimlediği ve *paylaştığı* kamusal mutluluktan başka bir şey olmayacaktır. Sezer (2012, 20) –son derece isabetli biçimde– Arendt'in tartışmacı cumhuriyetçiliğinin tüm bu nitelikleriyle "Rousseau'nun ortaya koyduğu normatif ufku (bir kez daha hatırlatalım: hakların anayasasıyla çerçevesi çizilmiş ve etkin yurttaşlığı esas alan bir özyönetim biçimi olarak cumhuriyetçilik tasarımı)" yeniden yapılandırmış olduğunu gözden kaçırmamak gerektiğinin altını çizer.

Tartışmacı cumhuriyetin son halkası, neredeyse tüm devrimlerde karşımıza çıkan bir örgütlenme biçimi olan *konsey sistemi*dir. Tarih boyunca özellikle devrimci momentlerde ("Fransız Devriminde, Jefferson ile birlikte Amerikan Devriminde, Paris Komününde, Rus Devriminde, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Avusturya'da alevlenen devrimlerde ve son olarak Macar Devriminde") defalarca karşımıza çıkmış olan konseyler, temsili demokrasinin alternatifi olan bambaşka bir "hükümet biçimi"ni "bizatihi politik eylemin ve deneyimin kendisin[e]" referansla tesis eder (Arendt, 2009, 107). Düşünür için cumhuriyetin karşı karşıya olduğu en yakıcı tehdit, anayasanın tüm iktidarı yurttaşlara vermesine karşılık bu yurttaşların söz konusu iktidarı kullanabilecekleri bir kamusallığın yokluğudur (Arendt, 2012, 339-341). Bu tehdit karşısında Jefferson'ın özgün çözümü, yurttaşlar topluluğunu olabilecek en küçük birimlere kadar katılım mekanizmaları oluşturarak tüm yurttaşların öz-yönetim etkinliğinin içinde yer alabilecekleri mecralar oluşturmaktır. Yerel meclisler olarak konseyler, yurttaşlara "müzakere ve katılım imkânı sunmuş, ortak bir kamusal ruhun yaratılmasına katkıda bulunmuş, yerel düzeyden başlayarak federatif ve çoğulcu bir kültürün tesis edilmesini mümkün kılmıştır" (Sezer, 2013, 666).[28] Konseyler

28 Canovan (1992, 237) Arendt'in konsey sistemi konusundaki şüphelere dair önemli bir noktanın altını çizer: Temsili demokrasinin bugün hâkim siyasal sistem olarak benimsenmesinin altında bizim yurttaş olmak istememiz ve siyaseti politikacılara bırakıp kendi işlerimizle uğraşma arzumuz yatıyor. Konsey sisteminin yurttaşlık etkinliğini sürdürmek istemeyen kişiler karşısında söyleyeceği ne olabilir? Kanaatimce, siyasete katılmak istemeyen kişilerin varlığı konsey sistemi önerisini zayıflatmaz. Arendt'in (ve cumhuriyetin) temel meselesi, bu karardan dönmesi ve siyasete katılmak istemesi durumunda yurttaşlara her zaman açık bir tartışma ve *karar alma* mecrasının bulunması ve işlemesidir. Burada düşünürümüzün sözlerine de kulak verebiliriz: "Hiç kuşkusuz bir ülkede herkesin konseylere üye olması gerekmez. Herkes kamusal meselelerle

yurttaşların katılma, tartışma, kamusal alanda sesini duyurma ve kendi kaderini belirleme arzusunun ifadesidir. Bütün bir ülke biraraya gelebilmek için çok büyük, sandıklar ise yurttaşlık iradesinin içine sığmayacağı kadar küçüktür. Siyasal partiler ise profesyonel siyasetçilerin iktidar oyunlarına dayanan yetersiz müesseseler olarak kalmıştır. Yurttaşlar, en küçük ölçekten başlayarak biraraya gelmeli; tartışmalı ve daha büyük birimlerin konseylerine kimi göndermek istediklerine karar vermelidir (Arendt, 2009, 108). Arendt zamanla unutulmuş, gölgede kalmış bu hazineyi cumhuriyetçiliğin siyasal ufkuna yerleştirir.

ÇAĞDAŞ CUMHURİYETÇİLİK: ATİNA VE ROMA'NIN ÖTESİNDE

Çağdaş cumhuriyetçi siyaset teorisi, zamanımızın hâkim siyasal anlayışı haline gelmiş olan liberalizmin çelişkilerine ve gerilimlerine yanıt vermesi bakımından önemli bir yerde duruyor. Öte yandan gerek cumhuriyet fikrinin gerekse cumhuriyetçi teorinin içindeki *yapısal gerilimler*e yaratıcı bir bakış açısıyla yaklaşmayı da sürdürüyor. Sözünü ettiğim gerilimlere ışık tutmaya ve çağdaş cumhuriyetçi teori içindeki farklı pozisyonlara değinmeyi amaçladığım bu uzun anlatıyı önemli bulduğum (biri çağdaş cumhuriyetçi teoriye, diğeriyse cumhuriyet fikrinin kendisine dair) iki vurguyla bitirmek istiyorum. İlk olarak, çağdaş cumhuriyetçi siyaset teorisi çevresindeki tartışmaların daha önce sözünü ettiğim pek çok yazar ve yorumcunun çalışmalarında Neo-Atina ve Neo-Roma olarak ayrıştırılmasının ve bu iki cumhuriyetçi perspektifin arasında bir ikili karşıtlık (*binary opposition*) tesis edilmesinin cumhuriyetçi teorinin çağdaş siyasal potansiyelini sınırladığı, hatta cumhuriyetçi kanonu hatalı biçimde resmettiği kanaatindeyim. Bu hatanın kaynağında ise bizzat çağdaş cumhuriyetçi uyanışa öncülük eden teorisyenler Philip Pettit, Quentin Skinner ve takipçileri bulunuyor. Anayasal hukuk devletinin ve hukukun üstünlüğünün altını çizen bu düşünürler, siyasal katılımın ve etkin yurttaşlığın cumhuriyet için ikincil bir mesele olduğunu; asıl önem taşıyan sorunun ise bireysel özgürlüğü yeniden tanımlamaya ve inşa etmeye yönelmesi gerektiğini vurgulayarak olsa olsa *sakınımlı bir cumhuriyetçi* pers-

ilgilenmek istemeyebilir veya ilgilenmek zorunda değildir. Böylece kendiliğinden gerçekleşen bir seçim süreci sonucunda, kamusal meselelerle ilgilenenlerden oluşan hakiki bir politik elit ortaya çıkacaktır. Kamusal meselelerle ilgilenmeyen biri, kamusal kararların kendi görüşü alınmadan verilmesine razı olmak zorunda kalacaktır. Fakat elbette herkes bu sürece katılma fırsatına sahip olmalıdır" (Arendt, 2009, 108).

pektif inşa ediyorlar. Hatta *tahakkümsüzlük olarak özgürlük* kavrayışının "Neo-Atina teorisyenlerinin" tartışmalarında da içerildiğini belirterek (Pettit, 2013) cumhuriyetçiliğin siyasal ufkunu liberal önkabuller ile sınırlıyorlar.[29] Hukukun üstünlüğüne dayalı *tahakkümsüzlük olarak özgürlük*, siyasal katılımın cumhuriyet için hayati olduğuna işaret eden düşünürlerin teorik tartışmalarında içeriliyor elbette. Sorun şu ki bu özgürlük anlayışı Arendt ve Habermas gibi filozofların sergilediği cumhuriyetçilik tarafından aşılıyor da. Bu sözler, Skinner ve Pettit'nin öncülüğünce sunulan çağdaş cumhuriyetçi teorinin değersiz olduğu biçiminde anlaşılmamalı. Aksine cumhuriyetçilik tartışmasına katkı yapma amacı taşıyan teorisyenleri, anayasal kurumlar ile kamusallık arasındaki gerilimleri yeniden düşünmeye ve kendi anlatıları çerçevesinde yeniden ele almaya yöneltmeli. Dolayısıyla bugün çağdaş cumhuriyetçi teorinin hak ettiği tartışma, kendi sözünü başkalarından nasıl ayıracağına odaklanarak pozisyonlar üzerine konuşmaktan ziyade bu yazı boyunca sözünü ettiğim gerilimli ilişkileri yeniden ele almayı gerektiriyor.

Hukukun üstünlüğü, etkin yurttaşlık, kamusallık, öz-yönetim ideali ve ortak iyi etrafında buluşan bir siyasal toplum modeli üzerine kurulu olan cumhuriyetçiliğin içerdiği gerilimler, tek bir siyasal eylem veya ilke ile çözüme kavuşturulabilecek; bir çırpıda kurtulunabilecek meseleler olmaktan hayli uzaklar. Üstelik siyaseti düşünürken sıklıkla karşılaştığımız, yani cumhuriyet fikrine özgü olmayan bu durum, her durumda olumsuz olarak anlaşılmak zorunda da değil. Birbirini dışlamak zorunda olmayan hukuk devleti ile etkin yurttaşlık arasındaki gerilimler, içinde yaşadığımız ve başkalarıyla paylaştığımız siyasal kurumları ve mecraları tamamlanması gereken ve süregiden bir dönüşüm süreci içinde kavramamızı sağlarlar. Dolayısıyla her zaman daha özgür bir cumhuriyet, daha adil bir dünya, daha iyi bir ortak yaşam vardır. Cumhuriyet fikri ise merkezindeki kamusallıktan kaynaklanan gerilimlerle maluldür.[30] Cumhuriyeti savunmak ve gerçek anlamda yurttaş olmak, bu gerilimli ilişkinin farkında olmak ve onu sahiplenmek ile mümkün.

29 Burada yer verdiğim Jürgen Habermas'ın tartışmasında Antik Yunan demokrasisine yapılan referans bulmak güçken, Hannah Arendt'in cumhuriyet tartışmasının esasını Atina polisinin deneyimlerinden ziyade modern siyasal kurumların oluşmasını kökünden etkileyen iki büyük devrimin oluşturduğunu hatırlatmak isterim.

30 Bu iddiayı daha önce başka bir mecrada dile getirmiştim. Bkz. Başkır, 2018.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A. (2001). Roma Siyasal Düşüncesi. M. A. Ağaoğulları ve L. Köker (Der.). *İmparatorluktan Tanrı Devletine* içinde. İmge.

Ağaoğulları, M. A. (2002). *Kent Devletinden İmparatorluğa.* 3. Baskı. İmge.

Akal, C. B. (2018). Machiavelli'nin cumhuriyeti ve cumhuriyetleri. *Felsefelogos*, 23(2), 45-58.

Arendt, H. (2005). *Promise of Politics.* Schocken.

Arendt, H. (2006). *İnsanlık Durumu.* (B. S. Şener, Çev.). İletişim.

Arendt, H. (2009). Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler: bir değerlendirme. (D. Sezer ve Ü. D. Başkır, Çev.). *Baykuş*, 4, 86-110.

Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine.* (O. E. Kara, Çev.). İletişim.

Aristoteles (2000). *Politika.* (M. Tunçay, Çev.). Remzi.

Aristoteles (2007) *Nikomakhos'a Etik.* (S. Babür, Çev.). BilgeSu.

Başkır, Ü. D. (2016). Cumhuriyetin Sınırlarıyla Yüzleşmek: Anayasal Yurttaşlık. *Ayrıntı Dergi.* 15, 49-56.

Başkır, Ü. D. (2018). 'Cumhuriyet fikri, merkezindeki kamusallıktan kaynaklanan gerilimlerle malûldür.' Ünsal Doğan Başkır'la Söyleşi. *Ayrıntı Dergi.* 25, 21-29.

Baştürk, E. (2013). Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 111-131.

Berktay, F. (2011). *Politikanın Çağrısı.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Berktay, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. Metis.

Berlin, I. (2008). *Tilki ile Kirpi: Seçme Makaleler.* (M. Tunçay ve Z. Mertoğlu, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bobbio, N. ve Viroli, M. (2002). *The Idea of Republic.* (Allan Cameron, Çev.). Polity.

Bohman, J. (2008). Nondomination and Transnational Democracy. C. Laborde ve J. Maynor (Der.). *Republicanism and Political Theory* içinde (s. 190-216). Blackwell Publishing.

Calhoun, C. (2002). Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere. *Public Culture*, 14(1), 147-171.

Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge University Press.

Cohen, J. L. (1996). Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism. *Constellations*, 3(2), 164-189.

Cullen, D. (2015). Republics. M. T. Gibbons (Der.). *The Encyclopedia of Political Thought* (First Edition) içinde (ss. 1-6). Wiley.

Erdoğmuş, B. ve Tahiroğlu, B. (2005). *Roma Hukuku Dersleri.* Der Yay.

Fallon, Jr., R. H. (1989). What Is Republicanism, and Is It Worth Reviving?. *Harvard Law Review.* 102(7), 1695-1735.

Geuna, M. (2013). The Tension between Law and Politics in the Modern Republican Tradition. A. Niederberger ve P. Schlink (Der.). *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* içinde (s. 5-40). Edinburgh University Press.

Gourevitch, A. (2015). Republican Political Thought. M. T. Gibbons (Der.). *The Encyclopedia of Political Thought* (First Edition) içinde (1-6). Wiley.

Göztepe, E. (2004). Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve 'göçmen Forumu' Örnekleri. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan* içinde (s. 321-348). Hil.

Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory.* (C. Cronin, Çev.). The MIT Press.

Habermas, J. (2001). Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?. (W. Rehg, Çev.). *Political Theory*, 29(6), 766-781.
Habermas, J. (2002). Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Felsefesi Yazıları. (Ü. Oskay, Çev.). YKY.
Habermas, J. (2008). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (W. Rehg, Çev.). 6. Baskı, The MIT Press.
Hamilton, A., Madison, J. ve Jay, J. (2005). *The Federalist*. Hackett Publishing.
Hampsher-Monk, I. (2006). From Virtue to Politeness. M. van Gelderen ve Q. Skinner (Der.). *Republicanism: A Shared European Heritage, Volume II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe* içinde (s. 85-105). Cambridge University Press.
Honig, B. (2007). Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory. *The American Political Science Review*, 101(1): 1-17.
Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*. Fordham University Press.
Honohan, I. (2002). *Civic Republicanism*. Routledge.
Honohan, I. ve Jennings, J. (2006). Introduction. I. Honohan ve J. Jennings (Der.). *Republicanism in Theory and Practice* içinde (s. 1-13). Routledge.
Isaac, J. C. (1988). Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration. *History of Political Thought*, 9(2), 349-377.
Kaçar, T. (2009). Gesta Reipublicae Romanae: Klasik Roma'da Cumhuriyet'in Kısa Tarihi. *Doğu Batı*. 47, 11-35.
Kalyvas, A. ve Katznelson, I. (2008). *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge University Press.
Kant, I. (1996). *The Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Çev.). Cambridge University Press.
Kant, I. (2010). Yaygın bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'. (H. Çörekçioğlu, Çev.). H. Çörekçioğlu (Der.). *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 19-49). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Karabulut, T. (2014). Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurttaşlık Kuramları. *SBF Dergisi*. 69(4), 871-890.
Keyman, F. ve Turnaoğlu, B. (2009). Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye. *Doğu Batı*, 47, 37-63.
Laborde, C. ve Maynor, J. (2008). The Republican Contribution to republican Political Theory. C. Laborde ve J. Maynor (Der.). *Republicanism and Political Theory* içinde (s. 1-29). Blackwell Publishing.
Lane, M. (2014). *Greek and Roman Political Ideas*. Pelican.
Larmore, C. (2001). A Critique of Philip Pettit's Republicanism. *Philosophical Issues*, 11, 229-243.
Lloyd, M. (1995). In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. *The Review of Politics*, 57(1), 31-58.
MacGilvray, E. (2015). Republicanism. M. T. Gibbons (Der.). *The Encyclopedia of Political Thought* (First Edition) içinde (ss. 1-6). Wiley.
Machiavelli, N. (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. (A. Tolga, Çev.). Say.
Machiavelli, N. (2019). *Prens*. (N. Adabağ, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Miller, D. (2008). Republicanism, National Identity, and Europe. C. Laborde ve J. Maynor (Der.). *Republicanism and Political Theory* içinde (ss. 133-158). Blackwell Publishing.
Muldoon, J. (2016). Origins of Hannah Arendt's Council System. *History of Political Thought* 37(4), 761-789.

Müller, J. (2007). *Constitutional Patriotism.* Princeton University Press.
Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi.* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı.
Pettit, P. (2007). Liberalism and republicanism. *Australian Journal of Political Science.* 28(4), 162-189.
Pettit, P. (2008). Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems. C. Laborde ve J. Maynor (Der.). *Republicanism and Political Theory* içinde (ss. 102-130). Blackwell Publishing.
Pettit, P. (2013). Two Republican Traditions. A. Niederberger ve P. Schlink (Der.). *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* içinde (s. 169-204). Edinburgh University Press.
Platon (2006). *Devlet.* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). 10. Baskı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton University Press.
Powell, H. J. (1988). Reviving Republicanism. *Yale Law Journal*, 97(8), 1703-1712.
Rodgers, D. T. (1992). Republicanism: the Career of a Concept. *The Journal of American History*, 79(1), 11-38.
Rousseau, J. (2007). *Toplum Sözleşmesi.* (V. Günyol, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Sezer, D. (2012). Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik. *Toplum ve Bilim*, 124, 7-35.
Sezer, D. (2013). Hannah Arendt. K. Gülenç ve A. Tunçel (Der.). *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde (s. 639-678). Doğu Batı.
Sezer, D. (2018). Cumhuriyetçi hafıza: romantik tahayyülden kozmopolit tahayyüle geçiş. *felsefelogos*, 23(2), 83-100.
Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism.* Cambridge University Press.
Skinner, Q. (2004). *Machiavelli.* (C. Atilla, Çev.). Altın Kitaplar.
Skinner, Q. (2008). Freedom as the Absence of Arbitrary Power. C. Laborde ve J. Maynor (Der.). *Republicanism and Political Theory* içinde (ss. 83-101). Blackwell Publishing.
de Tocqueville, A. (1988). *Democracy in America.* (G. Lawrence, Çev.). HarperPerrenial.
Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Viroli, M. (1997). *Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme.* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı.
Walzer, M. (2007). *Thinking Politically: Essays in Political Theory.* Yale University Press.
Zabcı, F. (2018). Karma yönetim ve cumhuriyet ilişkisi bağlamında Aristoteles, Polybios ve Machiavelli üzerine bir inceleme. *felsefelogos*, 23(2), 7-24.

12

Kozmopolitanizm

Muhammed A. Ağcan

GİRİŞ

KOZMOPOLİTAN DÖNÜŞ

İnsan ve toplum bilimlerinde günümüz dünyasının tarihi-toplumsal yapısının kozmopolitan bir düşünce ve tavrı gerekli kıldığı görüşü, son yirmi otuz yıldır sıklıkla ve güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Kozmopolitan durumu, çağdaş zamanların ayırtedici sosyo-ekonomik, kültürel-sembolik ve ahlaki-siyasal gerçekliği olarak yorumlayan geniş disiplinler arası bir literatür; felsefe, antropoloji, ahlak, hukuk, siyaset, kültürel çalışmalar ve sosyoloji gibi muhtelif bilim alanlarının kavramsal ve teorik imkânları aracılığıyla canlı bir tartışma gündemi yaratmıştır (Delanty, 2012; Rovisco ve Nowicka, 2011; Werbner, 2008, Beck&Sznaider, 2006). Ahlak, benlik, mekan, kültür, toplum, tarih, ulus-devlet, hukuk, siyaset, egemenlik, demokrasi, adalet gibi insan ve toplum bilimlerinin temel kavram ve konuları, çağın temel niteliğinin kendisi aracılığıyla anlaşılacağı savunulan kozmopolitan bakış açısıyla yeniden düşünülmektedir. Bu yeniden düşünme etkinliğinde temel alınan kozmopolitan muhayyilenin iki asli yönü önplana çıkar: tarihi-sosyal gerçekliğin cari yapısı ve güncel hali ile insanlığın tek bir bütün olarak gerçekliğinin tanınması ve temel ahlaki dayanak olarak anlaşılması (Fine, 2008, i-xvii). Söz konusu olan "gerçekliğin kozmopolitanlaşması" (Beck, 2004) veya Roland Robertson'un (1992, 125; 2007) ifadesiyle "küresellik durumu" ile kozmopolitan gerçekliğin bilişsel-ahlaki farkındalığı, gezegenin

"ortak yazgı toplulukları"ndan (Held, 2004, x) müteşekkil olduğunun bilincine varılmasıdır. Kozmopolitan düşünce, böylece, çağdaş tarihi-toplumsal koşulların küreselleşmesine eşlik eden ahlaki-siyasi mesele ve sorunlarla bilinçli bir meşguliyetle şekillenir.

Kozmopolitanizm, bir yönüyle, çağdaş zamanların olgusal-somut koşullarının ve sosyalliğinin dünya tarihsel önemini varsayar. Küre genelinde sosyo-ekonomik ilişkilerin, toplumsal bağlantının ve zamansal-mekansal içiçeliğin yoğunlaşmasına; eşya, fikir, insan, imge, veri ve kültürel-sembollerin hızlı akışı ve bu akış dolayımında gelişen ulusaşırı ağların (mecra, kurum, prosedür, topluluk vb. anlamda) yapılandırdığı bir küresellik durumuna işaret eder. Nitekim Ulrich Beck (2006) kozmopolitan bakış açısının gerekliliğini piyasanın, insan hareketliliğinin, dijitalleşmenin, hayatın kırılganlığının, riskin ve gücün küreselleşmesi ile bağlantılandırarak açıklar. Söz konusu küresel ilişki, bağlantı ve içiçelik belirli kurumsal yapıların düzenleyiciliğine sıkıca yerleşiktir. Dolayısıyla bu düzenlemeler, belirli aktör, yapı, norm ve uygulamalar dolayımıyla sürdürülür. Kozmopolitanizm, küreselleşme fenomeninin veya Robertson'un (2007) kullanımıyla küreselliğin, en geniş anlamı ve bütün içerimleriyle, durum, imkân, kısıt, sorun ve riskleriyle yüzleşmeyi *bilinçli olarak* tercih etmesiyle güncel anlamını bulur. Bu yüzden aynı zamanda küresel tarihi-sosyal koşulların ahlaki ve siyasi anlamlarını sorun edindiği ölçüde, ikinci yönü olan, genel bir bilinç ve özdüşünümsellik (Beck, 2006, 22), ahlaki duyarlılık/tavır ile nihayetinde siyasal bir tutum olarak belirginleşir. Bu yönüyle antropolojik veya felsefî muhtelif tanımlamalara açık bir insanlık bilincini ve ahlaki topluluk fikrini ima eder. Ahlaki olanı, ilkeleri ve normları "evrensel" bir perspektifle yorumlamaya çalışarak benlik, eşitlik, adalet, kimlik gibi konuları ulusaşırı bir kamusal ve siyasal alan içinde düşünmeye çağırır ve böylece bir siyasal dayanışma imkânını amaçlar. Kozmopolitanizmin bu ahlaki-siyasi ilgisi, yahut kozmopolitan siyasal düşünce, çağdaş zamanlarda özellikle 1990 sonrası dönemde insan hakları gibi ulusaşırı normlar, küresel kamusallık ve sivil toplum, küresel demokrasi, dünya vatandaşlığı, küresel adalet ve eşitlik sorunları, yeşil ve çevreci ilgiler, göç ve mültecilik, farklılık/ötekinin tanınması, kültürler arası diyalog ve etkileşim ile bölgesel ve küresel düzeydeki işbirliği ve kurumsallaşma gibi başlıklarda somutlaşır. (Pierik ve Verner, 2010; Brock ve Brighouse, 2005)

KOZMOPOLİTAN MUHAYYİLENİN UNSURLARI

Kozmopolitanizm kavramı, köken itibariyle Yunanca iki kelimenin (*kosmou polites*) birleşiminden türemiştir. *Cosmo*, bütün dünya, küre veya evren anlamına gelirken; *polites*, yerel bir siyasal yapının, toplumun veya cemaatin, kısacası *polis*'in, üyesine işaret eder. Kozmopolitan, dolayısıyla, dünya vatandaşı, küresel siyasal topluluğun üyesi olan kişi veya tüm dünyaya siyasal aidiyet hisseden bireydir (Rapport, 2012, 523). Klasik Yunan'da Diyojen örneğinde olduğu gibi sınırlı siyasal cemaat (*polis*) ufkundan, yerel kültürel-sosyal aidiyet bağlarından, kurumsal-hukuksal yapıdan hoşnutsuzluk, yabancılaşma ve ayrışma şeklinde belirir. Yersiz, eleştirel ve yabancılaşmış bireyin; varlığını, hak ve adalet ideallerini ihtiva eden *kosmos*'un organik bütünlüğü içinde konumlandırma çabası olarak gelişir (Douzinas, 2013). Bir tür yersiz yurtsuzluk olarak tevarüs ettikleri kozmopolitan tavra, Greko-Romen Stoacılar, yasa ve geleneğin ötesinde özellikle *kosmos*'a ve akıl kapasitesine dayalı pozitif bir anlam eklediler. Ahlaki ve akli kapasitelerine saygı ve ihtimam açısından eşitlerden oluşan bir insanlık topluluğunu savundular. Örneğin Cicero ve Seneca ulus, din veya sınıf/statü aidiyet çerçevelerinin ahlaki yükümlülüğümüzün olduğu insanlık topluluğunu öncelemediğine inandı. Aynı zamanda, her bir insan tekinin hem doğup yaşadığı yerel topluluğun hem de akıl ve ahlakın birleştirdiği insanlık topluluğun parçası olduğunu dile getirdi (Nussbaum, 1996, 9). Romalı stoacılar, *kozmos* ile *polis*'i uyumlulaştırmayı; akli ve ahlaki, ideal ve pratik ile tarihsel ve hukuki-siyasal olan arasında zorunlu bir bağlantı kurmayı ve böylece sınırlı siyasal-hukuki düzeni bütün yer küreye genişletmeyi amaçladılar. Keza Roma'nın emperyal siyasi-hukuki yapısını, kozmopolitan düşüncenin somut-olgusal temeli yaparak belirli bir iktidar ideolojisiyle bağlantılı yorumladılar (Douzinas, 2007).

Hristiyanlık, insanların tanrı nezdindeki eşitliğini inancın bir gereği ve dolayısıyla ahlaki yükümlüğün temel unsuru olarak değerlendirerek insanlığın öncelikle ahlaki bir topluluk oluşturduğu fikrini sürdürdü. Ne var ki bu evrensel ahlaki topluluğu, asıl olarak, tanrısal-aşkın düzleme yerleştirdi ve karşıtı gördüğü dünyevi düzlemin siyasi-hukuki önceliğini kabul etmek zorunda kaldı. Kozmopolitan düşünce, Batı'da Pufendorf ve Grotius'un doğal hukuk fikrinde ve özellikle Aydınlanma döneminde Alman filozof Immanuel Kant'ın aşkın idealizminde modern anlamını kazandı (Heater, 1996). Kant, aklın zorunlu bir idesi olarak addettiği ahlakı, evrensel geçerliliğe sahip bir ödev biçiminde yorumladı ve her bir insanın aklıyla ahlak yasasına ulaşma

kapasitesine vurgu yaptı. Ayrıca bu rasyonel ve ahlaki yasaları, siyasal ve hukuki alanın imkân koşulu olarak değerlendirip modern tarihsel-kurumsal yapılar içinde gerçekleşebileceğine inandı. Kozmopolitan yönelim, Kant'ın eleştirel felsefesinde insanlığın hem tarihi-antropolojik hem de ahlaki-siyasi mevcudiyetinin bir gerekliliği olarak temellendirildi. Kant, ahlaki varlıklar olarak insanlar için hukuk-temelli bir medeni düzenin, tekil bir siyasal topluluk içinde başladığını düşünmekle birlikte ancak yer kürenin bütününde kozmopolitan bir siyasal düzenle nihayet gerçekleşebileceğine inandı (Ağcan, 2013).

Batıdaki tarihinin bu anahattı[1] kozmopolitan düşünceyi tanımlayan temel sorunu belirginleştirir: insan olmanın ontolojik-ahlaki genel mahiyeti ile yer küredeki kültürel-siyasal çoğulluk/farklılık sorunu. Nitekim Benhabib (2008, 4) modern siyasal muhayyilenin miras aldığı bu sorunu "insan aklının ve dayanışmasının evrenselci görüşleri ile şehir, dil, etnisite ve dine tikelci bağlılıklar arasındaki çelişki" olarak tesbit edip tarihi ve toplumsal koşulları dikkate alan bir uzlaştırma, müzakere ve tercümenin gerekliliğinin altını çizer. İnsanların, asli olarak ahlaki bir topluluğun üyesi, fiili olarak çoğul ve farklı sosyo-politik toplulukların vatandaşı olmasının anlamı nedir? Kozmopolitan düşünce, evrensel kabul ettiği ahlakiliği ve bu ahlakiliğin içerdiği duyarlılık, ödev ve sorumlulukların insanların farklı siyasal topluluklara bağlılıklarıyla, bu bağlılığın normatif-hukuki ve siyasi gerekleri ve anlamıyla nasıl uzlaştırılabileceğiyle ilgilidir. Bu yüzden kozmopolitanizm, siyaset teorisi açısından öncelikle "ahlak ve siyasetin mahiyeti, bu iki alanın kapsamı ile ahlak-siyaset ilişkisinin kavramsallaştırması" (Hutchison, 1999, 4) hakkındadır. Ahlakın nerede temellendiği, ahlak ilkelerinin niteliği ve bağlamı, ahlaki/siyasi dahil etme ve dışlama rejimi, siyasal sınırların anlamı yani siyasal topluluk, adalet ve iktidar sorunu ile ahlaki ve siyasal özne ilişkisi ana tartışma gündemini oluşturur (James, 2014). Ayrıca kültürel farklılık olgusu, bu tartışma sorularının muhtelif bağlam, köken ve nitelik temelindeki çoğullaşan ve ayrışan anlamlarını gündeme taşır. Özellikle çağdaş kozmopolitanizm literatüründe kültürel farklılık sorunu, ahlak ve siyasetin niteliği

1 Kavramın bu anahattının "Batıyla" sınırlandırılması veya belirli bir "Batı" imgesini temel alması, hiçbir şekilde "Batı-dışı" dünyada karşılığı olmadığı anlamına gelmemektedir. Zaten aşağıda bu yönde kozmopolitan düşüncenin muhtelif kaynak ve yorumlara açık çoğul ve karşılaştırmalı yapısına vurgu yapılacaktır. Bu kısa tarihi-etimolojik açıklama, kavramın yerleşik-yaygın kullanımının ürettiği anlatıdaki temel sorunsalı belirginleştirmek için pratik ve analitik nedenlerle verilmiştir.

ile siyasal aidiyetin ahlaki anlamına ilişkin zengin bir eleştirel soruşturma ve tartışmaya kaynaklık etmiş ve böylece çoğul ve farklı kozmopolitanizm yorumlarını ortaya çıkarmıştır.

Nitekim kozmopolitanizmin güncel değerini tanımlayan durum, sosyal yaşamların içiçe geçmişliğinin yoğunluğu ve geniş kapsamlılığıyla eş zamanlı olarak farklılık ve ayrışmanın artışıdır. Çeşitli vasatlarla yaşam dünyalarının bağlantılı hale geldiği günümüz toplumları, kendisi gibi olmayan öteki, farklı ve yabancıyla biraradalığı yoğun bir şekilde deneyimler. Çağdaş kozmopolitan düşünce, asıl olarak ve muhtelif yorumlarıyla birlikte, bu durum için teklif edilebilecek bir ahlaki tavır ve siyasi-kurumsal karşılık şeklinde belirginleşmektedir. Bu çerçevede öncelikle kültürel/siyasal çoğulluk sorunu doğrultusunda siyasetin tekil bir ulusal toplumla kayıtlı kavramsallaştırmasının eleştirisi olarak gelişir. Batılı modernitenin topluluk/ulus, vatandaşlık, egemenlik, ülke, hukuk ve kimlik özdeşliğinde tanımladığı siyasal muhayyilenin çağdaş tarihi-sosyal koşullardaki yetersizlik, kısıt, çelişki ve sorunlarına ısrarla dikkat çeker. İnsanlığı başlı başına ahlaki-bilişsel bir kategori ve eş zamanlı olarak gelişen belirli bir sosyallik formu olarak görmenin; siyasal aidiyeti, mekanı ve kamusallığı tüm küreyi kuşatacak bir şekilde genişletmenin imkânını tartışır. Çağdaş tarihi-sosyal koşullara yerleşik bir siyasallığın nasıl olabileceğine kafa yorar. Ayrıca ötekiyle ilişki, kültürel/siyasal farklılık ve çoğulluk sorununu, bu açıdan merkezi bir yerde konumlandırarak, nihayetinde tartışmayı çoğul ve karşılaştırmalı bir perspektiften yürütmeye davet eder.

Bu tartışma ve soruşturmalar, şüphesiz siyaset düşüncesi için önemli ve kapsamlı sonuçlar taşır. Çağdaş siyaset teorisinin araştırma konusu, metodolojik araçları, teorik-kavramsal birikimi ve sorun-mesele alanlarını doğrudan etkiler. Vatandaşlık, devlet egemenliği, demokrasi, adalet, siyasal öznelik, kamusal alan, kimlik/farklılık, kültürel diyalog, disiplinin felsefi kaynaklarının yerelgörüşlüğü, karşılaştırmalı yaklaşım, ahlak-siyaset ilişkisi gibi siyaset felsefesinin başlıca konu ve sorunlarını geç modern zamanlarda yeniden düşünmeye davet eder. Vatandaşlığın dahil etme ve dışlama rejimiyle oluşumunu; adalet ilkelerinin kapsamı ve failini, demokratik norm ve kurumları, egemenliğin öznesi ve paylaşımını, meşruiyetin dayandığı değerleri, kamusal alanın mekansal, özne ve sembolik-kültürel yapısını; çoğul sosyo-politik toplulukların etkileşim, diyalog ve farklılaşmasının ürettiği ilişki düzlemi ile bu toplumlararası içiçelik ve bağlantılılığa eşlik eden ahlak

ve değer anlayışları temelinde yorumlama çabasındadır. Siyasal kavramının ulus-aşırı bir bakış açısıyla bu yeniden düşünülmesi etkinliğine, eş zamanlı olarak ahlak kavramının tartışılması da eklenmektedir. Ahlakın temeli, ahlak ilkelerinin kapsamı, ahlak-kültür ilişkisi, ahlakın bireysel ve kamusal eksenleri, ahlak-adalet ve siyaset ilişkisi vb. sorular, çağdaş kozmopolitan düşüncenin başlıca gündemini oluşturur. Nitekim öteki, farklı, uzakta olanının ahlaki değeri ve önemi ile bu konudaki tutumun siyasal anlamı/sonuçları tartışmanın merkezine yerleşmiştir. Ahlaki ödev ve sorumluluklarımız, siyasal topluluğumuzun üyeleriyle mi sınırlı yoksa başka/farklı sosyo-politik toplulukları kuşatmakta mıdır? Eğer ahlakın evrensel geçerliliği ve küresel bir kapsamı bulunuyorsa ahlaki duyarlılık ve ilkeler, hukuki ve siyasi norm, kurum, yapı ve uygulamaları ne ölçüde ve nasıl şekillendirebilir? Siyaseti kozmopolitanlaştırmaksa söz konusu olan, bu (etik-siyasal) sürecin söylem, usül, uygulama, fail ve hukuki-kurumsal yapısı nedir ve nasıl yorumlamalara tabi tutulabilir?

Kozmopolitanizm, ilgili literatürde, dünyayla belirli bir ilişki kurma biçimi, bir bilinç ve epistemolojik bakış açısı, bir ahlaki ve etik tavır, belirli bir sosyal ve kültürel durum, siyasal dayanışma, hukuki-kurumsal tasarım, siyasal öznelik, yaşam tarzı ve pratiği, belirli bir sınıfsal tutum, bir yeterlilik ve yetkinlik anlamlarında kullanılabilmektedir (Vertovec ve Cohen, 2003, 8-14; Mendiate, 2009, 242). 1990 sonrası çağdaş dönem tartışmalarında daha sistematik bir şekilde; evrensel bir ahlak fikri, küresel ölçekte hukuki-kurumsal bir yönetişim, küresel eleştirel bir siyasallık veya muhtelif ve çoğul evrensellikler için ilişkisel bir zemin şeklinde farklı yorum ve kavramsallaştırmalarıyla karşılaşırız (Taraborrelli, 2015). Ahlaki kozmopolitanizm, her bir insan tekinin ahlaki eşitliğine ve bu eşitliğin genel ve evrensel niteliğine vurgu yapar. Bu evrensel ahlaki muhayyilenin beraberinde bütün farklılıkları aşarak her bir insan için geçerli belirli duyarlılık, ödev ve sorumluluklar yüklediğini savunur. Hukuki-kurumsal kozmopolitanizm, küresel yönetişim düşüncesi olarak, tüm insanlık için geçerli ahlak ilkelerinin; küresel ölçekte yasal düzenlemelere ve kurumsal yapılanmaya nasıl aktarılabileceği ile ilgilidir (Pogge, 2002; Held, 2010). Kozmopolitanizmi siyasallaştırmanın önemine vurgu yapan yorum ise; kavramın pratik, çoğul, ilişkisel ve eleştirel niteliklerini önplana çıkarır. Böylece kozmopolitan siyasal tavır; çoğul ve farklı yorumların kamusal karşılaşmasını ve etkileşimi üzerinden kolektif öğrenme, hakların siyasal eylem aracılığıyla edinilmesi, kimliklerin oluşu-

mu ve dünya-inşası gibi muhtelif hususları içerir (Benhabib, 2006; Braidotti, 2013). Kültürel farklılık temelinde kozmopolitan muhayyileyi tanımlayan literatür; benlik, ahlak, kimlik, adalet vb. kavramların tarihsel-kültürel, gündelik-sembolik ve sosyo-politik bağlamlar içindeki yerleşikliğine ve deneyimine dikkati çeker. Kozmopolitanizmin ideolojik ve iktidar yapısından ötürü çeperde kalmışların, marjinalleşmiş ve dezavatantajlı konumdakilerin özgün, yerli, gündelik yaşam, mekan ve kimliklerinin kozmopolitan yapısına ve yönelimine vurgu yaparlar. Söz konusu olan; kozmopolitan tavrın tümel kavramlarının tikel somutluklardaki potansiyeli, halihazırdaki varlığı ve muğlak, çoklu, melez deneyimleridir (Appiah, 1996; Mignoli, 2000, Apparadui, 2013)

Çağdaş kozmopolitan düşüncenin bu muhtelif yorumlarının, kendi içlerindeki farklılaşmaları olduğu gibi, içiçe geçmiş bir şekilde bulunduğunu ve keskin hatlarla birbirinden ayrılamadığını belirtmeliyim. Bu yorumlar, kavramın anlamının çoğulluğunu, farklı kullanımlarını ve tartışmalı yapısını da göstermektedir. Söz konusu zengin tartışmalar ve fazla sayıdaki çekişen teorik ve felsefi açıklamalar, kavrama ilişkin yoğun anlam yükü yaratarak incelemeleri zorlaştırmaktadır. Bu zorluğu aşmak için bu bölüm, iki sınırlamaya başvuracaktır. Kozmopolitan düşüncenin güncel durumu, muhtelif yorumları kesen, bu yüzden, genel bir temsiliyeti varsayılan ve birbiriyle ilişkili olmakla birlikte belirli vurgu ve nitelikleriyle farklılaşan üç yorum (normatif/kurumsal, siyasal/eleştirel ve çoğul/karşılaştırmalı) altında toparlanacaktır. İkinci olarak tartışmanın odağı; konu, yöntem ve sonuçları itibariyle siyaset teorisi özelinde şekillenecektir. Bu çerçevede öncelikle 1990 sonrasında siyaset teorisi perspektifinden anaakım kozmopolitan düşüncenin temel yapısı ve nitelikleri ile buna ilişkin teorik yönelim saptanmaya çalışılacaktır. Kozmopolitanizmin normatif-kurumsal açıklamasının liberal düşünceyle bağlantısına vurgu yapılarak temel iddia, konu ve temaları incelenecektir. Böylece bölümün çerçevesi olacak temel hat ve sorunsallar belirginleştirilecektir. İkinci olarak liberal kozmopolitanizmi çeşitli yönlerden sorunsallaştıran eleştirel yorumlara odaklanılacaktır. İnsan hakları, birey, ahlak, adalet ve demokrasinin biçimsel, tarafsız ve soyut bir tanımı iddiasına rağmen öngördüğü hukuki-kurumsal yapının aslında belirli bir (liberal) ideoloji-iktidar dolayımı/bağlamı içinde dile getirildiği iddiası eleştirel literatür aracılığıyla ayrıntılandırılacaktır. Liberal biçimsel-hukuki kavramsallaştırmanın sınırlı, dışlayıcı ve hegemonik rolüne işaret eden eleştirel kozmopo-

litanizm, kültürel-sosyal bağlama ve çoğulluk/farklılığa duyarlı; ilişkisel ve pratiği önemseyen, diyalog ve siyasal çekişmeyi ihmal etmeyen bir tavrın önemini vurgular. Bu eleştirel tutum, kozmopolitan düşüncedeki siyasallığın önemini ihya etmeye çalışır. Üçüncü olarak çoklu kozmopolitanizmlerin yerel, somut, yerleşik, kültürel farklılık gibi temel unsurlara dayanan çoğullaştırma çabasına ve tekliflerine bakılacaktır. Bu doğrultuda son olarak kozmopolitan tavrı, kültürel farklılık temelinde muhtelif yorumları üzerinden karşılaştırmalı kavramsallaştırmanın imkânı ele alınacaktır.

KOZMOPOLİTANİZMİ GERÇEKLEŞTİRMEK: HUKUKİ-KURUMSAL KOZMOPOLİTANİZM

Kozmopolitanizmin hangi yorumu olursa olsun ahlaki bir akıl yürütme ve değerlendirmeyi yahut bir başka deyişle etik bir tavrı belirli ölçüde de olsa benimser. Kozmopolitanizmin ahlaki-etik açıklaması çeşitli şekillerde temellendirilir. Pogge'ye (1992, 48-49; 2002, 91, 169) göre ahlak fikri; bireysellik, evrensellik ve genellik gibi ilkeler tarafından tanımlanır. Buna göre ahlaki değerin nihai öznesi insanlar veya kişilerdir, ahlak ilkeleri tüm insanlar için etnisite, kültür, din veya statü gibi ayrımlarla kayıtlı olmaksızın eşit geçerliliğe sahiptir ve komşuluk, milliyet gibi aidiyetlerin ötesinde küresel kapsamda bir genellik taşır. Ahlaki kozmopolitanizmi Held, (2010, 15) benzer şekilde eşitlikçi bireycilik, karşılıklı tanıma ve tarafsız akıl yürütme ile açıklar. Her bir insan tekinin eşit ahlaki değerine, bireyin ahlaki değerinin herkes tarafından tanınmasına ve kamusal tartışma ve konularda her bir kişinin iddialarının tarafsız bir gözle değerlendirilmesine işaret eder. Martha Nussbaum (1996; 2006) insanların pratik akıl ve ahlaki kapasiteleri ile bu temeldeki eşit saygı ve hakka sahipliklerinden hareket eder ve bu doğrultuda onurlu bir yaşam için vazgeçilmez olan temel yapabilirliklerin genel geçer dağıtımını ahlaki bir ödev olarak ileri sürer. Kısacası otonom bireysel öznelik ile kültür-toplum bağımlı olmayan bir rasyonellik çağdaş kozmopolitanizmin bu kavramsallaştırmasındaki ahlak fikrini tanımlar (Plageman, 2015, 8). Ahlak ilkelerinin nesnel ve evrenselliğini gerekçelendirmek için; sonuç, inşacı veya ödev etiği yaklaşımlarına başvurulur. Kozmopolitan tavır, bu çerçevede, özerk ahlaki faiillik, tarafsız akıl yürütme, iletişimsel/kamusal akıl, çağdaş toplumların ahlaki hukuki yaşamına yerleşik temel insan hakları veya farklı toplum ve kültürlerin görüş birliği içinde oldukları ahlaki duyarlılık ve ilkelere atıfla muhtelif kaynaklara referansla temellendirilmektedir.

Kozmopolitan ahlak ilkelerini negatif ödevler şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi hak-adalete ilişkin zorunlu ödevler olarak değerlendiren yahut siyasal ve sosyal eylemlerin koşullarını belirleyen normatif çerçeve olarak konumlandıranlar da bulunmaktadır. Bir görüş "mutluluk, tercih tatmini veya acıdan kaçınma gibi öznel iyi/değerlere" atıf yaparken bir başka görüş "insani ihtiyaçların karşılanması, kapasiteler, fırsatlar veya kaynaklar gibi daha nesnel unsurlar" (Pogge, 2002, 169) aracılığıyla ele alır. Bu çerçevede soyut normatif ilkelerin sosyo-ekonomik, hukuki-kurumsal ve siyasal sonuçları konusunda farklılaşan yorumlarla karşılaşırız. Douzinas'ın (2013, 57) iddia ettiği gibi ahlaki kozmopolitanizm bir şekilde hukuki ve siyasal belirlenim, kurumsallaşma ve uygulamaları zorunlu kılmaktadır. Ne var ki kozmopolitan ahlak ilkelerinin pratikte neyi gerektirdiği ve dolayısıyla sosyo-politik ve hukuki-normatif yaşama nasıl aktarılacağı bu perspektifi benimseyenler arasında önemli bir tartışma konusudur (Beitz, 2005, 18). Buna kozmopolitan siyasal-etik tasavvuru, yani tüm insanlık için geçerliliği kabul edilen özgürlük, adalet eşitlik gibi ahlaki idealleri, gerçekleştirme sorunu diyebiliriz. Nitekim çağdaş kozmopolitanizm literatüründe başlıca sorular da bu yönde formüle edilmektedir. Kozmopolitan ahlaki ilke ve idealler, küresel siyasetin uygulama, norm, kurumsal yapı ve fiili düzenine nasıl yerleştirilip gerçekleştirilebilir? Kozmopolitan ahlaki duyarlılık ve bilinç; küresel siyasetteki pozitif hukukun olgusal ve empirik yapısı, sosyo-ekonomik eşitsizlikler, güç siyasetinin katı sürekliliği, toplumlararası adaletsizlik ve tahakkümlerin üstesinden gelebilmek için nasıl işlevsel kılınıp somutlaştırılabilir? (Pierik ve Werner, 2010, 4)

Soğuk savaş sonrasında liberal düşünürler, piyasa, sosyal ve kültürel ilişkilerin yarattığı karşılıklı bağımlılık; iletişim ve ulaşım teknolojileri aracılığıyla mekânsal ve zamansal yakınlaşma ile göç, ekolojik sorunlar ve sosyo-ekonomik eşitsizlikler gibi sınıraşan sorunların yaygınlaşmasına vurgu yaparak küreselleşmenin dönüştürücü gücünün altını çizmişlerdir (Held, McGrew vd., 2003). Keza küresel sivil toplum, muhtelif türde hükümet-dışı kurumlar, sosyal hareketler ile iletişim ve medya mecralarının yaygınlaşmasını küresel kamusal alanın ve sivil toplumun oluşumu olarak yorumlamışlardır (Kaldor, 2003; Archibugi, 2008). Bu küresel sosyo-kültürel bağlantılılık ve ekonomi-politik karşılıklı bağımlılığı; küresel bir kamusallığa imkân tanıdığı için iç/ulusal siyasetin niteliklerini yekpare bir topluluk olarak tüm insanlık için geçerli olacak şekilde genişletmeye gerekçe görmüşlerdir. Ge-

leneksel olarak tekil siyasal toplulukla irtibatlı görülen adalet, eşitlik, vatandaşlık ve siyasal meşruiyet teorilerini; kültürel ve siyasal sınır ve ayrımların ötesinde, küresel ölçeğe uyarlamışlardır. Adaletin evrensel terimlerle ifade edilebileceğini ve ahlaki bir ödev olarak gerekçelendirilebileceğini savunmuşlardır. Böylece liberal insan hakları ve adalet fikrinin, ulusal hukuki-siyasi düzeninin kozmopolitanlaşmasını temin edeceğini iddia etmişlerdir (Calhoun, 2012, 110-112). Sonuç olarak II. Dünya savaşı sonrası inşa edilen küresel ekonomi-politik kurumsal mimari, evrensel insan hakları ilkelerinin yasalaşarak düzenleyici rolü üstlenmesi, kamusal ve siyasal alandaki çoğullaşma ve Soğuk Savaş sonrası dönemde küreselleşmeyle liberal-demokratik ideallerin özdeşleştirilmesi, kozmopolitan yaklaşımın liberal değerler etrafında normatif-kurumsalcı yapısını oluşturmuştur.

Nitekim 1970'lerden itibaren normatif siyaset teorisinin gündemini belirleyen John Rawsl'ın adalet teorisi ve özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde revize ettiği yorumu; 1990'larda siyaset düşünürleri tarafından hukuki-kurumsal düzenin kozmopolitanlaştırılması tartışmaları için çıkış noktası alınmıştır. Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet şeklinde adlandırdığı teorisi; iyi-düzenlenmiş, kendine yeten sosyo-politik toplukların kendi sınırları içinde vatandaşlarının sosyal etkileşim ve işbirliğinin yarattığı imkân, fırsat ve olanaklarının adil dağıtımıyla ilişkilidir. Adalet teorisi, toplum sözleşmesi fikrinin çağdaş bir yorumuna uygun olarak "başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi" takınmış bireylerin rasyonel değerlendirmeleri sonucu ulaştıkları eşit özgürlük ve en fazla dezavantajlı kesimlerin lehine dağıtımı öngören farklılık ilkesinden oluşur. Çoğulcu toplumlarda "örtüşen görüşbirliği"ni oluşturacak "tarafsız bir bakış"ın; normatif geçerliliğe sahip otoritesini temellendirir. Rawls, ulusal sosyo-politik toplulukla kayıtlı gördüğü adalet fikrini; *Halkların Yasası* (2001) çalışmasında devletlerarası ilişkilere uygulamıştır. Burada adalet ilkelerinin evrensel uygulanabilirliğine şüphe ile yaklaşmış ve devletler arası saygı temelinde sınırlandırılarak yorumlanmasını telkin etmiştir. Küresel eşitlikçi bakış yerine ulusal sınırların kısıtlayıcılığına ve devletlerin egemenliğine ayrıcalıklı bir önem atfetmiştir. Sonuçta dağıtım ilkesinin küresel geçerliliğini reddetmiş; refah veya zenginliğin paylaşılmasını ve küresel yoksullukla ilgili bir ödevi öngörmemiştir. Rawls'ın adalet ilkelerinin ulus-devletle kayıtlı yorumunun uluslararası dağıtımı ihmal ettiğini düşünen Charles Beitz, Thomas Pogge gibi yazarlar Rawls'un siyasal akıl yürütmesinin ve iki adalet ilkesinin aslında küresel ölçeğe uygulanabileceğini

savunmuşlardır. Keza küresel sosyal, ekonomik ve siyasal etkileşim ve ilişkilerin düzey, nitelik ve yoğunluğu; dağıtımcı adalet ilkelerinin küresel ölçekte normatif-hukuki düzenleyiciliğini mümkün ve gerekli kılmaktadır.

Beitz'e göre (1979) uluslararası alandaki sosyo-ekonomik etkileşim ve işbirliği ile karşılıklı bağımlılık ve bağlantılılık, Rawls'un adalet için önşart olarak gördüğü temel toplumsal yapının küresel karşılığını oluşturmaktadır ve bu yüzden eşit özgürlük ve sosyo-ekonomik adalet ilkelerinin kozmopolitan geçerliliği bulunmaktadır. "...küresel dağıtım adaleti teorisi, uluslararası toplumun temel yapısıyla yani küresel avantajların dağıtımını etkileyen iktisadi, siyasi ve hukuki kurum ve pratiklerle ilgilenmelidir" (Beitz, 2005, 24). Küresel kurumsal mimarinin güncel durumu, ayrım yapılmaksızın bütün insanların temel siyasi ve medeni haklardan yararlanması ve zenginlik, gelir ve kaynakların eşit dağıtım hakkı için uygun koşulları sunmaktadır. Thomas Pogge (1994, 2001, 2002) çağdaş dünyada evrensel ahlaki duyarlılık ve insan hakları anlayışının yaygınlığına ve yasal geçerliliğine karşın özellikle Batılı toplumların küresel yoksulluk, sömürü ve eşitsizliğe kayıtsızlığını ve katkısını gündeme taşır. Küresel ekonomik düzen, Pogge'ye göre, yoksul ve gelişmekte olan ülkelerin aleyhine olmak üzere, gelişmiş devletlerin çıkar, zenginlik ve güçlerini koruyup sürdürmesini sağlamaktadır. Batılı müreffeh ülkeler, az gelişmiş ülkelerin elitlerin ve yöneticileri aracılığıyla uluslararası borç ve kaynak imtiyazları elde ederek zenginliklerini ve hegemonyalarını devam ettirmektedir. Gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki "mevcut radikal eşitsizlik, küresel yoksullara zarar vermekte" ve yaşanılan "büyük ve ağır yoksulluk negatif bir ödevin ihlalini göstermektedir" (Pogge, 2009). Zarar vermeme ve geçmişteki eylemlerden doğan zararı giderme negatif ödevlerinden hareket eden Pogge müreffeh ülkelerin vatandaşlarının, bu yüzden, yoksul ülkelerin adil olmayan küresel düzen nedeniyle muzdarip olduğu sefalet, yoksunluk ve kötü koşullardan doğrudan sorumlu olduğunu iddia etmektedir. "...küresel yoksulluğun büyük acılarına açıkça ve öngörülebilir bir şekilde neden olan sosyal koşulları oluşturup zorlayarak küresel yoksullara zarar veriyoruz. Daha net ifade etmek gerekirse şuana kadar insanlığa karşı işlenmiş suçların, en öldürücüsü değilse de, en büyüğünün aktif katılımcıyız." (Pogge, 2005, 33). Uzaktaki yabancılara zarar (*harm*) nedeniyle oluşan ödev ve sorumluluk için Pogge (2002) küresel düzende bir reform ve "küresel kaynak hissesi" altında bir vergi önermekte; toplanacak miktarın dünyadaki dezavantajlılara dağıtılmasını teklif etmektedir.

Küresel dağıtım adaletinin kapsamı, ilişkili olduğu sosyo-politik konular, kurumsal gerekleri ve içeriğine ilişkin sorular, özellikle 2000li yıllardan itibaren geniş bir literatürün oluşmasına yol açmıştır (Brock ve Moellendorf, 2005). Tartışmanın odağında, adaletin temeli olarak bir hukuk düzeninin, zor kullanmaya muktedir bir otoritenin ve belirli bir siyasal topluluğa vatandaşlık bağının mı yoksa ortak insanlığımız ve dolayısıyla evrensel ahlak ilkelerinin mi alınacağı vardır. Ayrıca küresel sosyo-politik düzenin ne tür ödev ve yükümlülükleri gerektirdiği ve hangi aktör ve kurumların bu noktada ne kadar sorumluluk taşıdığı incelenmektedir (Nagel, 2005; Risse, 2012). Bu literatürde bireyin ahlaki özerkliği ve ilişkisellik; küresel sosyo-ekonomik eşitsizlikleri adalet perspektifi içinde düşünmek için temel alınan iki öncül olarak tesbit edilebilir (Ip, 2013). Ahlaki kavramsallaştırma, kişilerin birbirlerine karşı eşitlikçi sorumluluklarını ortak statü olarak sahip oldukları ahlaki failliğe dayandırır. Bireyin ahlaki özerkliğini küresel adaletin muhteva ve gereklerini gerekçelendirmek için çıkış noktası kabul edenler; bireysel ve kolektif kapasitelerin güçlendirilmesi, temel insan haklarının gözetilmesi, olumsal niteliklerden kaynaklanan eşitsizliklerin düzeltilmesi ve yaşamsal ihtiyaçların karşılanmasına odaklanmaktadır. Yoksulluk, açlık ve temel ihtiyaçların karşılanması gibi acil, somut ve yaşamsal yoksunluk, acı ve mağduriyetleri ortadan kaldırmanın ahlaki sorumluluğuna dikkat çekerler. Diğer taraftan ilişkisel açıklama; küresel etkileşim, işbirliği, bağlantılılık, kurumsallık ve karşılıklı bağımlılığın dağıtım adaleti ve eşitlikçi düzenlemelerin kozmopolitan kavramsallaştırmasına gerekçe oluşturduğunu ileri sürer. İlişkisel-kurumsal yaklaşım bir bütün olarak "küresel farklılık ilkesine göre dağıtım, fırsat eşitliği, eşit pozitif özgürlük, küresel kaynaklardan eşit pay" (Brock, 2013, 9) gibi kapsamlı sosyo-ekonomik ve siyasal reform önerileriyle önplana çıkarlar.

David Held, Daniela Archibugi gibi siyaset teorisyenleri küresel sosyo-ekonomik adalet ve eşitlik tartışmasını; demokrasi, vatandaşlık, egemenlik, siyasal topluluk kavramlarını kozmopolitan bir hukuki-kurumsal çerçeve içinde yeniden yorumlayarak genişletmeye çalışmışlardır. Temel amaçları, insanın eylemlerinin içinde gerçekleştiği küreselleşmiş yaşam dünyasını çeşitli seviyelerde/vasatlarda hak, hukuk, kural ve sorumluluklarla düzenlemektir. Ahlaki normların yasalaşmasıyla düzenlenmiş bir katmanlı siyasal yönetişim yaratmaktır (Held, 1995, 2004 ve 2010). Bu yüzden çıkış noktaları "meşru siyasal otoriteyi sabit sınırlara yerleşik geleneksel mahâlin-

den koparmak suretiyle yeniden tasavvur etmektir. İlkesel olarak şehirlerden ve ulus-altı bölgelerden, ulus-devlet, bölgeler ve daha geniş küresel ağlara muhtelif kendi kendini regüle eden birliklere dayalı ve bağlı temel demokratik düzenlemeler veya temel demokratik yasanın niteliği olarak yeniden ifade etmektir" (Held vd., 1999, 450). Küreselleşme ile birlikte sosyal ve siyasal mekanın ulusal/ülkesel ölçekten koparak ulusaşırı bir karaktere bürünmesi özellikle bir ulusun kendini yönetme iradesi olarak demokrasi kavramını yeniden düşünmeye zorlamıştır. Siyasal karar vericiler (ulusal) ve kararların etkilediği kişiler (ulusaşırı) arasındaki uyuşmazlık ile küresel ve ulusötesi kamusal sorunların ulusal siyasetin fail, norm, kurum ve uygulamaları ile çözülememesi kozmopolitan siyasetin gerekçesini oluşturmaktadır. Archibugi'nin (2008) belirtiği gibi demokrasi fikrinin başlıca esprisi olan her hangi bir karardan etkilenenlerin o kararın alınmasını müzakere ve tartışmayla belirleme hakkı ilkesi, günümüz küresellik koşullarında kozmopolitan bir bakışın geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Keza demokrasi fikri, esas itibariyle, ulusal siyasal topluluk içinde dahi bu ilke uyarınca sürekli katılım ve dâhil etmenin kapsamını genişleterek evrilmiştir. Demokratik norm, kurum ve aktörlerin eylem ve kararlarının etkilediği herkesin, öz-belirlenim fikri uyarınca, farklı düzeylerde siyasal katılım, karar alma ve kurumsallaşma ihtiva eden küresel yönetişimin meşru katılımcısı olarak tanınması kozmopolitan demokrasi fikrini temellendirmektedir. Kozmopolitan demokrasi, bu çerçevede, siyasetin küresel kamunun gözetim ve kararlarıyla düzenlenmesi nihai amacını taşır. Bu şekilde sosyo-kültürel ve iktisadi-siyasal yaşam dünyaları birbirleriyle içiçe geçmiş ve böylece dünyasal yazgıları örtüşmüş toplulukların sivil iradelerini geliştirebilecekleri bir düzenin normatif-meşru koşulları ve hukuki-kurumsal yapısı örülebilir (Archibugi, 2008, 85-123)

Held'e (2010, 15-16) göre kozmopolitanizm fikri, her bir insan tekinin ahlaki özerkliğinin, kolektif siyasal etkinliğe bağlı olduğunu ve müzakere, karar verme ve rızaya dayalı demokratik süreçlerle hukuki-kurumsal yapılanmayı gerektirmektedir. Kozmopolitan demokrasi "...insanın iktisadi, siyasal, sosyal ve çevresel muhtelif eylem alanı üzerinde gerekli kısıtlamaları tanımlayan hatlara ortak bağlılığı" vurgular ve bu normatif-olgusal bağlam içinde birey ve toplulukların öz-belirlenimlerini veya siyasal failliklerini gerçekleştirme imkânı için "insan yaşamının bütün düzlemlerinde -yerel, ulusal, bölgesel ve küresel- demokrasinin yeşerip yaygınlaşmasını" (2010, xi-ii) amaçlar. Nitekim bireyin eşit ahlaki değere sahipliği, insan hakları hukuku,

uluslararası ceza mahkemesi gibi çağdaş dönem kurumsal-hukuki örneklerinde somutlaştığı üzere eşit siyasal muameleyi içermek zorundadır. Siyasal düzenleme ve hukuk yapımı, küresel ölçekte kolektif karar alma mekanizma ve süreçleriyle kural-temelli düzenlemeler geliştirerek güç, hak, çıkar ve kısıtlamaları dağıtmalıdır. Kozmopolitan demokrasi, bu bağlamda, yekpare tek bir küresel yönetim hedefi taşımaz. İnsanlığın sosyal varoluşunun çok katmanlı ve düzlemli yapısının kendine özgü bir yönetişimi gerektirdiğini savunur. Bu kendine özgü yönetim mekanizması, prosedürleri ve mecraları; kamusal tartışma ve müzakere ile genel normatif ilkeler, yasal çözümler ve demokratik süreçlerden meydana gelir (Held, 2004, 2011, 2013; 28-40). Bu, Held'in adlandırmasıyla, "bireylerin demokratik süreçlere tam katılımını" temin ederek öz-belirlenim ve özerkliği mümkün kılan "demokratik kamu hukukudur" (2010, 17-18.). Demokratik kamu hukuku, vatandaşlara değer ve çıkarlarını etkileyen küreselleşmiş güç, durum ve olaylar hakkında müzakere ve karar verme imkânı sağlar. Bunun için geleneksel egemenlik ve iktidar fikrini yerinden ederek kozmopolitan norm ve yasaların tanımladığı "yayılmış, dağıtılmış kamusal güç alanı" olarak yeniden değerlendirir. Kozmopolitan demokratik siyasette kamusal kararlar, ilgili paydaşların katılımıyla farklı iktidar mahallerinde alınır (2010, 93-117).

Bu çerçevede Archibugi (2008, 85-123), kozmopolitan demokrasinin yerel, devlet, devletlerarası, bölgesel ve küresel olmak üzere katmanlı bir yönetişim sistemi olarak hukuki-kurumsal modelini geliştirmiştir. Her bir sosyal-mekansal etkileşim katmanında demokratik norm ve kurallar temelinde egemenlik, vatandaşlık, hakların yeniden tanımlandığı hukuki ve kurumsal düzenlemeleri somutlaştırmaktadır. Kozmopolitan demokrasinin, yerel meclislerden, devletlerin demokratikleşmesine, uluslararası organizasyonların ve sivil toplumun küresel sorunlardaki aktif rolünden BM'de bir dünya meclisi fikrine muhtelif düzeylerde işlemesini öngörüyor. Her bireyin temel bir hakkı olarak dünya vatandaşlığı fikri doğrultusunda oluşturulan yeni küresel kurum ve kurallar, vatandaşlara ve halklara dayalı olmanın bir sonucu olarak, devletleri ve uluslararası kurumları içerip sınırlandırmaktadır. Örneğin temel insan hakları ihlalleri sözkonusu olduğunda devletlerin içişlerine müdahale hakkını tanımaktadır. Bu kurumsal-demokratik düzenek, dünya vatandaşları için temel hakları, temin eder. Archibugi, dünya vatandaşlığını; her bir bireyin temel yaşamsal ihtiyaçlara ulaşma, vatandaş olarak hak talep edebilme ve küresel sorunların çözümüne katılma gibi bazı temel unsurlarla

açıklar. Bu hakların, sosyal ve normatif değil asıl olarak hukuki-kurumsal geçerliliğinin altını çizer ve kozmopolitan hukuk kavramını; Kantçı kozmopolitanizm düşüncesi doğrultusunda, devleti, devletlerarası kurum ve aktörler ile bireylerin hak ve yükümlüklerini içerecek şekilde demokrasi fikrinin kurucu bir unsuru olarak tanımlar (Archibugi, 1995).

KOZMOPOLİTANİZMİ SİYASALLAŞTIRMAK: KOZMOPOLİTANİZMİN ELEŞTİREL UFKU

Kosmopolitan siyaset; ahlaki ödev ve yasal hak olarak soyut, biçimsel ve prosedürel bir şekilde temellendirildiği ve belirli kurumsal-bürokratik düzenlemeler aracılığıyla gerçekleşeceği savunulduğu ölçüde ihtiva ettiği eleştirel (etik-siyasal) potansiyellerin en iyi durumda ihmaline yol açabilir. Devleti, bürokratik hak otoritesi; benlik/özneyi, hakların hukuki kullanıcısı; vatandaşlığı yasal bir statü; yasal-hukuki düzeneği, hak ve özgürlüklerin gerçekleşmesinin yegane mecrası; siyasal topluluğu hukuki-kurumsal düzen olarak tanımlamak siyaset, demokrasi, benlik/özne, vatandaşlık, siyasal toplulukla ilgili kısıtlayıcı ve iç gerilimleri bir anlayış yaratır. Braidotti'ye göre (2013, 3) hukuki-normatif kozmopolitanizmin bu kısıt, yetersizlik ve gerilimleri, Kantçı mirastan tevarüs ettiği bireysel öznenin rasyonel; ahlak, insan hakları ve akıl kavramların evrenselci ve soyut ile siyasetin idealist-normatif gerekçelendirme ve açıklamalarından kaynaklanır. Bu şekliyle aslında daha çok belirli bir kimliğin rasyonel ve evrensel bir temsil olarak sunulmasıdır (Atatorun, 2020). Benzer şekilde Kurusawa (2011, 307-309) liberal normatif-kurumsalcı kozmopolitanizmin temel iddialarının üç başlık altındaki eleştirilerine ve tartışmalarına dikkat çeker. İlki soyut ve rasyonel bireye dayanan insan hakları ilkelerinin evrenselliğine ilişkin sorgulamalar; ikincisi milliyet, topluluk ve devlet gibi aidiyet çerçevelerinin kurucu yerine dair tartışmalar ve üçüncüsü kozmopolitan etik ve politik tavrın verili ve kurumsal-yasal yorumu hakkındaki eleştirilerdir. Eleştirel sorgulamaların gösterdiği gibi normatif-kurumsalcı kavramsallaştırma; somut öznenin kamusal ve siyasal olandaki katılımcı/aktif yerini, siyasetin farklılaşan talep ve iddiaları eş zamanlı olarak çoğullaştıran ve birleştiren yapısını, sosyo-politik topluluğun sembolik ve kültürel bağlarla yerleşik kimliklerce kurulumunu gözardı eder (Hanafin, 2013, 41). Oysa kozmopolitan siyaset belirli, yerleşik ve somut olanla ilgilenmeli; angaje, içkin ve etkileşim içinde olmalı-

dır. "Radikal ilişkiselliğin ve çeşitliliğin tanımladığı somut öznelerin hissi ve çok-yönlü kozmopolitiği", küreselleşmiş koşulları tarihsel mevkisi olarak deneyimleyen ulus-aşırı topluluğun, yani biz küresel karşılıklı bağımlılığın öznelerinin, sosyal ve siyasal durumunun maddi koşullarına daha uygun bir tavırdır (Braidotti, 2013, 2) .

Kozmopolitanizm, etik ve siyasal bir tavrı ve dünya vatandaşlığı nosyonunu içerdiği ölçüde bir öznelik biçimi olmalıdır ve özneyi deneyimlediği ahlakilik ve somut yaşam dünyası koşullarına yerleşik bir şekilde yorumlamalıdır (Vandekerckhove ve Hooft, 2010, xvii). Somut özneler, kendi biricik gerçekliği, deneyimleri ve hikayesiyle başkalarıyla doğrudan ilişki kurar, kendini eyleyerek ve konuşarak ifade eder ve böylece ortak kamusal dünyalarını çoğulcu bir şekilde inşa ederler (Hanafin, 2013, 49). İnsan eşitliği ve hak sahipliği temelindeki yaygın kozmopolitan tavır, gerçek öznelerin zarar ve adaletsizliğe maruz kaldıklarında yaşadığı öznel ahlaki ve duygusal hallerin karmaşık ve zengin yapısını yakalamaktan uzak gözükmektedir. Bu çerçevede Hoof (2010, 37-49), tanınma teorisinin benlik oluşumundaki öznel süreçlerin ve duygusal-bilişsel yönlerin kurucu yerini gösterebileceğini düşünür. Kişisel-duygusal, yasal-hak ve toplumsal-dayanışmacı öznelerarası düzlemlerde gerçekleşen karşılıklı tanınmanın ötekine ilgi ve alakayı besleyecek duygusal-motivasyonel unsur olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu yorumda kozmopolitan özne, ötekinin tanınmadığı için deneyimlediği zarar, öfke, adaletsizlik, yadsınma, damgalanma, değersizlik gibi öznel durumlarına kendini açtığı ölçüde sadece ahlaki benliğinin ve siyasal özneliğinin imkân koşullarıyla değil aynı zamanda yaşam dünyasının kozmopolitan yapısıyla sahici bir şekilde yüzleşir (Burns ve Thompson, 2013). Ci'nin (2010, 49-63) belirttiği gibi bu öznelik biçimi, hukuki-kurumsal kozmopolitanizmin verili aldığı liberal özne, özerklik ve özgürlük idealine kuşkuyla bakılmasını telkin eder. Özneliği, özgürlük ve otonomi normatif idealleriyle zorunlu bir şekilde bağlı görmek, yani ideolojik tektip açıklamalara bel bağlamak yerine, tarihi-toplumsal koşullara özgü farklılaşmalara ve çoğul yorumlara izin vermek gerekir. Böylece özellikle siyasal öznelik ve özgürlüğün normatif-eleştirel gücünün korunabilmesi temin edilir.

Kozmopolitan etik-siyasal tavrın, kurumsal-hukuki temellendirilmesi özellikle küresel kapitalizmin eşitsiz ve hiyerarşik yapısı dikkate alındığında bir uyuşmazlık ve sürdürülebilirlik sorunu ile karşılaşılır. Zira küresel kapitalizmin yarattığı içiçelik, bağlantılılık ve bağımlılığın, siyasal karşılı-

ğı fiilen bulunmamakta; mukabil siyasal bir bilinç ve dayanışmaya tercüme edilememektedir. İnsan, olay ve eşyalar daha fazla bağlantılı hale gelir ve bir ulus-aşırı sosyo-kültürel ve ekonomik bütünlük oluşurken siyaset, ulusal formuyla yahut en iyi ihtimalde bir devletlerarası kurumsallaşmayla kayıtlı kalmaktadır (Cheah, 2006, 491). Böyle olunca kozmopolitanizm, küreselleşmenin hâkim ideolojik-siyasi aktör ve sınıflarının çıkarını temsil etmekte ve gelişmiş-refah toplumlarının imkân ve olanaklarına sıkıca bağlı bir tutuma denk düşmektedir. Bu anlamda "aslında küresel ekonomik eşitsizliğin eş zamanlı olarak Kuzey Atlantikte demokratik meşruiyetin maddi imkân koşulu olurken postkolonyal Güneyde başarısını engellediğini söyleyebiliriz" (Cheah, 2006, 494-5). Liberal kozmpolitanizmin normatif söylemi ve kurumsal-düzenleyici görünümleri, Timothy Brennan'a göre (2001, 659-691) belirli bir ulusal-kültürel merkezle bağlantılıdır; üretim, tüketim ve kültürel-sembolik alanının kapitalist piyasa mantığınca metalaşmasına işaret eder. Kültürel-düşünsel (meta) değerlerin çevreye aktarılarak merkezin düzenleyici rolünü –Amerikan hegemonyasını– meşrulaştırır. Calhoun (2008, 109-110; 2002), bu çerçevede, kozmopolitan tavrın sınıfsal ve dolayısıyla maddi-kültürel boyutuna ısrarla dikkat çeker. Küresel kurum ve piyasaların mümkün kıldığı bu tavır, gezginler, turistler, yöneticiler ve uluslararası şirket/kurum elitlerinde somutlaşır. Tüketim, özgür bireysel tercih, yaşam stili, kültürel-sembolik kimlik gibi belirli pratik ve göstergelerle temsil edilir. Nitekim dünyanın yekpare bir bütün olduğu yönündeki kozmopolitan inanç, bir yanılsamadır ve sadece sınıfsal bilinç olarak imtiyaz sahipleri için belirli koşullarda geçerlidir. Costa (2005) benzer bir noktadan kozmopolitan demokrasi fikrini sorgular. Kozmopolitan demokrasi söyleminin kurucu unsuları olan küresel sivil toplum ve evrensel insan hakları etiğinin Kuzey Atlantik toplumlarının ürettiği sosyo-politik koşullara dayalı olduğu ve bu bağlamın gözardı edilerek mevcut kozmopolitan düzenin tarihi ve ontolojik a priori öncül olarak kabul edildiğini ileri sürer. Bu ise olgusal ve siyasal olarak sorunludur çünkü demokrasinin kozmopolitan çerçevesi, olgusal olarak muhtelif deneyimler ve katkılardan müteşekkil ve siyasal olarak çoğulcu ve müzakereye açık bir yapıdadır.

Siyasetin yerine etik duruşu, kolektif-maddi olanın yerine bireysel-öznel boyutu koyan liberal kozmopolitanizm, bu şekilde, kurumsal temellerinin politik ve kültürel bağlamının ve ideolojik yapısının üstünü örter. Nitekim Beck (2006, 54) normatif kozmopolitanizmin küresel siyasette öz-

gürlük ve demokrasi adına giriştiği tek taraflı ve müdahaleci pratikleriyle despotik ve hegemonik bir yapıya dönüşebileceğini belirtirken bunu açığa vurur. Mendieta'ya (2009) göre bu emperyal kozmopolitanizmdir; çünkü kendi maddi ve düşünsel koşullarını mutlaklaştıran etno-merkezci ve kültürel-sosyal tekbiçimci bir yapıya sahiptir. Dahası eşitsizlik, tahhakküm ve adaletsizlik üreterek dışlamaya dayalı tikel bir kimliğin inşasına dönüşür. Aynı şekilde Douzinas (2007) kozmopolitan ahlaki ve hukuki söylemlerinin Batı metafiziğine içkin bir iktidar ve imparatorluk ideolojisi olduğunu iddia eder. Normlar, söylemler, pratikler ve kurumlarla işleyen bir düzenlemedir sözkonusu olan. Mignolo (2000) ise kozmopolitan muhayyiledeki sorunu kolonyal modernite bağlamına yerleştirir ve Batı-dışı toplumlarla/kültürel farklılıkla din, devlet/vatandaşlık ve piyasa temelli medenileştirme ve modernleştirme söylemleri aracılığıyla eşitsiz ve hiyerarşik bir şekilde işleyen sürece işaret eder. Tüm bu eleştirel müdahaleler, çağdaş kozmopolitan düşünceyi tanımlayan ahlaki-siyasi ufkun temel bir gerilimini gözler önüne serer. Kozmopolitan siyaset, çağdaş zamanların kendine özgü tarihi-sosyal koşullarının ürettiği etik ve siyasal meselelere dair kapsayıcı, çoğulcu ve eleştirel cevaplar oluşturmak istiyorsa öncelikle imtiyaz ve eşitsizlik üreten küresel ekonomik düzeni ve dayandığı kurumsal-ideolojik yapıyı verili almak yerine kökten sorgulamalıdır. Bu sorgulama, yaşam dünyaları güçlü bir şekilde birbiriyle bağlantılı hale gelmiş dünya toplumlarının demokratik iradelerini ve katılımını küresel kamusallığın temel zemini olarak oluşturmayı amaçlamalıdır. Bu çerçevede özellikle eşitsizlikler sorununu, sosyo-ekonomik meta ve nesnelerin dağıtımı temelinde değil bağlantılı oldukları sosyal ilişkilere dikkat kesilerek sorunsallaştırmak gereği açıktır. Sosyo ekonomik eşitsizlikleri baskı, sosyal hiyerarşi ve gücün demokratik olmayan dağıtımıyla bağlantılandıran ilişkisel eşitlikçi perspektif (Anderson, 1999) küresel sosyo-ekonomik yapı ve ilişkileri bütünüyle sorunsallaştırmaya imkân sunabilir. Kurumsalcı-dağıtım paradigmasının ötesine geçerek öz-saygı, tahakkümsüzlük ve adil işbirliğini vurgulayan böyle bir perspektif, kozmopolitanizmin kapsayıcı eleştirel-siyasal potansiyellerine katkıda bulunur.

Bu yüzden Dallmayr'ın incelikle saptadığı gibi kozmopolitan ahlak "yerleşik farklılıklara" ve "çoğul motivasyon kaynaklarına" duyarlı "küresel bir siyasal pratiğe dayandırılmalıdır veya onunla tamamlanmalıdır" (2003, 422). Kozmpolitanizmin siyasallaştırılması; kozmopolitanlaşma sorununu ciddiye alır; bir taraftan kozmopolitan ahlaki tavrın somut, ilişkisel

ve pratik olarak geliştirilmesini diğer taraftan siyasalın çoğul ve çekişmeli yapısı içinde yorum ve müzakeresini ihtiva eder. Buna göre kozmopolitanizmin etik, siyasi ve hukuki-kurumsal vaatlerini ve duyarlılıklarını verili, biçimsel ve analitik bir şekilde görmek yerine bir ahlaki tavır olarak siyaseten inşa edilip yetiştirilmesine ihtimam göstermelidir. Kamusal dünyanın oluşturulması edimi olarak etkileşim, paylaşım, eylem, öğrenme ve süreç konusudur. Martha Nussbaum'ın (1996, 12-15) kozmopolitan eğitime atfettiği rol, bu noktada önemlidir. Kozmopolitan bakışla eğitim, kendimiz hakkında daha fazla bilgi ve doğru bir kavrayış sağlar, küresel ortak sorunları işbirliği ile çözme becerisi oluşturur, dünyadaki başkaları ve ötekileri tanıma, onlara karşı duyarlılık ve karşılıklı sorumluluk hissini büyütür. Öteki ve farklı olana açık bir ahlaki benlik oluşturma süreci olarak somutlaşır. Bu ahlaki-bilişsel farkındalık ve oluş biçimi, otoritenin sunduğu biçimsel bir hak yahut rasyonel değerlendirmeye tabi bir keşif değil, Shapcott'un belirttiği gibi (2018, 109) bir sosyo-kültürel etkileşim, şekillendirme ve öğrenme süreciyle hermönetik bir karakterde gelişir. Nihayet kozmosun siyasal mekanında var olma, görünme, eylemde bulunma hakkını ifade eder. Arendt'in (2009, s.308) "haklara sahip olma hakkının" ifade ettiği gibi ortak kamusal dünyanın aktif katılımcısı olarak hukuki kişiliğini ve siyasal özneliğini bizatihi kurmasıdır. Kozmopolitanizmin siyasal ufku, aynı zamanda, çoğul öznelerin çekişen ve farklılaşan kapsamlı kimliklerinde tezahür eder. Kozmopolitanizmin normatif-hukuki vaatleri, sosyo-kültürel-maddi koşulların imkânı ölçüsünde çoğul somut öznelerin çekişme ve müzakeresiyle gerçekleştirilebilir. Siyasal özneliğin çoğul/farklı dünyalarla etkileşim içinde deneyimlenmesidir. Kısacası siyasal/kültürel farklılık içindeki muhtelif örüntülere duyarlı bir yorumlama etkinliğidir.

Hanafin (2013, 40-45) eleştirel kozmopolitiği; kurumsal-hukuki hak siyasetinin ötesinde temelcilik sonrası düşüncenin belli başlı isimlerinin soruşturmaları doğrultusunda ucu açık, eyleme dayalı ve olumsal dayanışmalarla açıklar. Honig'in sürekli siyasal alaka, bir eylem ethosu ve tikel/çoğul öznelerin olumsal dayanışma edimiyle ilişkilendirdiği agonistik tavrına özel bir önem atfeder. Kozmopolitan hak ve ahlak ideallerinin siyasal bir uğraşın konusu olarak yorumlanması; bir dünya kurulumuna vurgu yapan Arendt'in haklara sahip olma hakkıyla da örtüşür. Burada hak sahipliği, Balibar'ın dikkat çektiği gibi, daha geniş bir anlama yani siyasal alana aidiyet ve siyasetin öznesi olmaya işaret eder. Hukuk dili içinde ifade edilmiş ve kurumsal

yapı ve otoriteyle koşullanmış ahlak ve hak ideallerinin, kamusal alanda bireysel ve kolektif eylemle gerçekleşebileceği; ne var ki bu gerçekleşmenin nihai ve mutlak olmadığının farkındalığı ve her zaman kısmi ve sınırlı kalacağının kabulü anlamına gelir. Siyasal alaka ve eylemle belirli öznelerin hak taleplerini ahlaki ve hukuki söyleme dahil ederken bazıları dışarıda kalmaya devam eder. Bu yüzden kozmopolitan tavrın siyasal inşası, bir süreç olarak daimidir; belirli tarihi-toplumsal koşullarda tikel kimliklerin siyasal özneliğiyle sıkıca bağlantılıdır. Kısacası eleştirel kozmopolitik, yasal ve kurumsal söylem ve pratikte meşrulaştırılıp verili sunulanın ihtiva etmediği etik-politik potansiyellerin tikel özneler için siyasal eylem ve dayanışma aracılığıyla inşa edilmesine vurgu yapar.

Bu perspektiften bakıldığında liberal siyasal etik ve hak söyleminin aksine siyasal, devletlerin sınırları içindeki kurumsal düzenle kayıtlı değil somut ve biricik öznelerin etkileşim, karşılaşma, müzakere ve iletişiminde deneyimlediği, ulusal sınırları kesen kamusal mecra ve mekandır. Topluluk ise "kurumsallaşmış siyasal mekan" olmanın ötesinde "biricik bireylerin birbirine göründüğü" ve karşılıklı olarak eylemle somut varlıklarını ifade ettikleri ilişkisel alandır (Hanafin, 49-50). Bu anlamda siyasal, topluluk kimliğinin normatif yapısının daimi sorgulamaya tabi tutulup müzakere edildiği ve yeniden oluşturulduğu etkinliktir. Demokratik müzakere, eylem ve mücadele ile irade oluşumu; göçmen, mülteci gibi ötekilere kendini açarak bizzat siyasal olanı yeniden tanımlar ve böylece kozmopolitanlaşmasını sağlar (Benhabib, 2006; 2004). Nitekim siyasal öznelik biçimi olarak (kozmopolitan) vatandaşlığın kurulumu, yaşam dünyaları içiçe geçmiş ve karşılıklı bağımlı olan ve ayrıca yoksulluk, iyi yaşam arayışı, siyasal mültecilik gibi çeşitli nedenlerle komşuluk yaptığımız yabancı ve ötekilerle dayanışma edimiyle gerçekleşir. Kendi ulusal siyasal topluluklarında yaşarken dahi, siyasal özne olarak vatandaş, "halkın/milletin sınırlarını sorgulamayı ve yabancının niçin ve nasıl vatandaş paydaşımız haline gelebileceğini sormayı" (Benhabib, 2018, 8) sorumluluk kabul eder. Siyasal öznelik, burada, küresel ve yerel arasındaki diyalektiğin belirli tarihi-toplumsal koşullar içindeki etik-politik eleştiri ve müzakeresi ile oluşur. Eleştirel kozmopolitanizm, bu şekilde, cari hukuki-kurumsal ve ekonomi politik düzenlemedeki eşitsizlik, dışlama ve adaletsizlikleri sorunsallaştırırken (tarihsel veya güncel) emperyal ve sömürgeci iktidar ve ahlakçı söylemi demokratik çoğulcu ve farklılığa duyarlı bir konumdan açığa vurur. Benhabib'in (2006, 177) kelimeleriyle;

> "Demokratik yenilenmeler (democratic iterations) kavramıyla, halkın kozmopolitan normların evrenselci vaatlerini kendisi için temellük ederek demokratik denetim, hesapverebilirlik ve şeffaflıktan kaçmaya çalışan siyasi ve ekonomik güç merkezlerini gözetleyip sınırlandırmasını sağlayan halkı güçlendirme ve siyasal mücadele biçimlerine işaret etmek istedim. Ötekini potansiyel eş-vatandaş (cocitizen) olarak tanıyan evrensel misafirperverlik hakkı da dahil olmak üzere demokratik yenilenmeyi küresel sivil toplumdaki mücadelelerle birleştirmek ve sınırların ötesinde dayanışmalar yaratmak, başka bir kozmopolitanizmi -gelecek olan kozmopolitanizmi (cosmopolitanism to come)– haber verir."

Kozmopolitan siyasetin eleştirel özü, sosyo-politik aidiyet biçimlerini (etnisite, ulus, kültür, din veya medeniyet temelli) yerinden etmek değil söz konusu muhtelif kolektif aidiyet çerçevelerinin muhtemel dışlayıcı kuvvet ve eğilimlerini sorgulamak ve böylece ötekiye, farklılık ve başkalığa açacak daha evrensel bir dile tercümeyi teşvik etmesidir (Kurusawa, 2011, 288). Somut, doğrudan, aşikar ve mutlak tikel sosyo-politik kimliklerimizi evrenselin soyut, dolayımlı, muğlak, belirlenmemiş ve çoğul dünyası içinde yeniden yorumlamanın imkânlarını aramaktır. Tikel aidiyetleri, kozmopolitan bir tavırla ötekine açmak hiçbir şekilde ulusal/tikel kimliklerin reddi anlamına gelmez. Bireylerin somut-yerleşik aidiyet çerçeveleri (yerel, ulusal ve kültürel/dini) kozmopolitan tavrın ayrılmaz bir unsuru ve gelişimi için vazgeçilmez kaynağıdır. Stevenson'a (2011, 254) göre kozmopolitan vatandaşlıktan amaç milli kimlikleri esnek, dahil edici ve kuşatıcı bir çerçeve içinde bağlantılandırarak müzakereye ve yorumlamaya imkân sunmak ve bu şekilde toplumlararası yabancılık ve düşmanlıkların yatıştırılmasını sağlamaktır. Appiah'ta (1996, 21-30) da belirli bir sosyo-politik topluluk aidiyeti (cemaatten ulusa ve bölgesel/medeniyetsel kimliklere) kozmopolitan ahlaki duyarlılık ve siyasal sorumluluğun gelişimi için gerekli ve kurucu bir yerde durur. Keza Habermas'ın (2001) anayasal vatanseverlik kavramı da milli kimliklerin evrensel ahlaki ilkelerle uyumlulaştırma kaygısını taşıdığı ölçüde kozmopolitan siyasetin yerel, somut ve çoğul muhtevasını kabul eder. Sonuç olarak kozmopolitanizm etik-siyasal açıdan eleştirel potansiyelleri ihtiva eden bir tavır olarak geliştirilmeye açıksa sadece bireysel, soyut ve biçimsel değil aynı zamanda "kolektif, ilişkisel ve bu yüzden tarihsel olarak yerel/yerleşik" (Werbner, 2008, 2) olduğu teslim edilerek anlaşılmalıdır.

ÇOĞUL KOZMOPOLİTANİZMLER: YERELLİĞİN/TİKELLİĞİN KOZMOPOLİTAN DEĞERİ

Çağdaş kozmopolitan muhayyile, insanlığın içiçe geçmiş yaşam dünyalarının varlığı ve ortak yazgısı ile bu varoluşsal durumun temellendirdiği ahlaki duyarlığın öteki, farklı ve yabancıya ihtimam ile gelişebileceğinden hareket eder. Bryan Turner'ın (2006, 134-5) belirttiği gibi böyle bir kozmopolitan yönelim en temel sosyalliğimize içkindir çünkü sosyallik asıl olarak "moral bir alan" olduğu için ötekiyle ilişkiyi içerir ve başkasıyla ilişki içinde olmak kozmopolitan bir muhayyileyi besleyerek geliştirmeye katkıda bulunur. Öteki ve farklı olan, günümüzde halihazırda birlikte olduğumuz, yüzyüze ve karşıya karşıya geldiğimiz, diyalog, tercüme ve çekişmeye girdiğimiz, yaşam dünyalarımızın içiçeliğinin doğal, gerçek ve somut paydaşlarıdır. Bu yüzden kozmopolitanizm "kültürel alanı, ortak ekolojik, ekonomik ve ahlaki dünyalarımızla ilişkili sorunların küresel karşılıklı bağımlı yapısını takdir etmemize yardım eden "tercüme siyaseti" için vazgeçilmez kabul eder" (Beck and Snaider, 2006). Beck'in düşünümsel ve gerçekçi kozmopolitanizmi bunun bilinçli-siyasal kabulünün önemine vurgu yaparak "ötekinin ötekiliğinin" tanınmasının sosyo-politik olarak muhtelif biçimleri ve yorumlarının içiçe geçmişliğiyle yüzleşmeye çağırır (2004, 430). Mendiate'nın (2009, 242) etik ve siyasi-kurumsal unsurlarına birlikte dikkat çektiği kozmopolitan tavır, "insanlıktaki tikellik ve farklılığın ve de farklılaşmaların yeşerip büyümesine karşılıklılığa ve biraradalığa dayanarak" alan açmayı amaçlar. Kozmopolitanizm, böylece, öteki ve farklı olanı kendinde yapısal olarak taşıdığından; muhtelif ve çoğul bağlam, söylem ve yorumlarla bağlantılı öznelik, belirlenim, uygulama ve biçimlere de açıktır. Nitekim Shapcott'a (2018, 109) göre insanlığın topluluklar ve değerler açısından çoğul, farklı ve çeşitli olduğu gerçeği karşımızda durduğu müddetçe kozmopolitan siyaset muhtelif kültürel-dini kimliklerin ve sosyal formasyonların ayrışan ve örtüşen yorumları doğrultusunda şekillenmelidir. Bu yüzden kendi tarihsellikleri ve özgün dünya görüşleriyle çoğul kozmopolitan tasavvur, yönelim ve pratiklerden söz edilmelidir. Keza kozmopolitan bir siyaset, insanlık değerlerini yetiştirip geliştirmek gibi ahlaki karakterinin yanında, Batı-dışı toplumların, özellikle baskı altındaki ve dezavantajlıların, kendi yerleşiklik ve bağlamları içinde güçlendirilerek özgürlük ve özyönetimlerinin güvenceye alınmasını temel görevi addetmelidir (Dallmayr, 2003, 438).

Tikellik, çoğulluk ve farklılık; kozmopolitan ideallerin; ahlaki ve siyasi duyarlılık, ödev ve söylemlerin, belirli bir yerden, öznelik konumundan, yerleşik yaşam dünyasından tercüme edilmesi, yorumlanması, revize edilmesi ve uygulamaya aktarılmasıyla somutlaşır (Werbner, 2008, 8). Halihazırda bir yerde belirli bir konumdan deneyimlenir; bu deneyimi mümkün kılan koşulların sınıraşan bir ufku taşıması, geliştirilmesi, açık kılınmasıyla ilgilidir. Yerelin, mekânsal ve zamansal belirli bir yerin gücünün daha geniş bir bütünle (ötekilerin olduğu insanlık ve kozmosla) ilişkisinde tanınmasıdır. Appiah (1996), ahlaki ve duygusal olarak önemli cemaat ve sosyalliklere aidiyetin yerleşik kozmopolitanizme temel teşkil ettiğine işaret eder. Bu yerleşikliğin, kökenin, yerellliğin ahlaki ve sosyo-kültürel müktesabatının dünyaya açıklığı, farklılığa hooşgörüyü ve ötekine karşı sorumluluğu besleyerek kendi tikelliğini aşabileceğini ve kozmopolitan bir çehreye bürünebileceğini savunur. Apparadui'nin sözcükleriyle (2013, 198)

> "Kozmopolitanizmin bu biçimi, yuvada başlar; yerelin uygulamaları ile gündelik ve aşina olan üzerine bina edilir, ama bir umut siyaseti takip ederek yerel/gündeliğin sınırlarını çeşitli siyasal istikametlere doğru yayıp genişletir. Yakın ve uzak deneyimler, düzensiz karışımları aracılığıyla küresel birliktelikler ve dayanışmalar inşa eder. Evrenselliğin değerini ne varsayar ne de reddeder. Amacı; yerel kültürel ufkunun stratejik açılımıyla küreselin belirli bir coğrafyasını üretmektir. Yerelin mahremiyetini ve özgünlüğünü inkar etmek veya ortadan kaldırmak değildir. Sadece saygısızlık ve dışlamalarıyla mücadele etmektir. Böylece haysiyet ve eşitlik mekanı olarak umut siyaseti ve demokrasi vaadine sıkı bir şekilde bağlanır. İşte asıl bu yaşam tarzını, kozmopolitan diye adlandırırız."

Appadurai'nin (2013, 197-217) yerel ve taban kozmopolitanizmi, postkolonyal devletlerdeki birey ve toplulukların yerelde birbirleriyle etkileşimle ve aynı zamanda küresel yapı ve fikirlerle yüzleşerek oluşturdukları gündelik, sıradan ve somut yaşam dünyalarında temellenir. Batı-dışı dünyada ve postkolonyal toplumlardaki özgürlükler, demokrasi, haklar, kimlik/farklılık ve siyasal/kültürel özerklik talepleri ancak kozmopolitanizmin bu yerleşik, gündelik ve çoğul yorumu içinde anlam kazanır. Bu anlamda dışlanmış, yoksul, dezavantajlı vb. madun kesimlerin faiilliği ve siyasal eylemliliğine sıkıca bağlıdır. Bu tikel özneler ve marjinal konumdakiler; talep, kimlik ve söylemlerini daha geniş dünyayla bağlantılandırırak kozmopolitan değerler ve yönelimlerle müzakereye girip özgün katkıları şekillendirirler. Üstten-seçkinci bir kozmopolitan projeye dahil edilmeyi beklemeden, onun

sunduğu yerin pasif kabullenicisi olmadan aktif bir tutumla kendi organik yaşamlarına yerleşik kimlik ve ufuklarını kozmopolitan bir tavır ve söylem içinde ifade ederek siyasal/kültürel özneliklerini kurarlar. Sözkonusu olan küresel-yerel, evrensel-tikel ve tekil-çoğulluk arasında belirli vasatlarda yürütülen bir tercümedir. Bu şekilde bir taraftan öteki ve farklılık karşıtı özcü kimlik ve yabancı düşmanlığıyla diğer taraftan hegemonik evrenselciliğin tekbiçimci, etno-merkezci ve farklılığa yer vermeyen tavrıyla yüzleşerek çoğul, eleştirel ve diyalojik kozmopolitan bir tavır geliştirilir. Kozmopolitan tavrın bu umulmadık mekanlardaki temsilleri, Homi Bhabha'ya (1996) göre sınırlarda, çevrede ve marjinlerde yerleşiktir ve deneyimlenir; yoksul, seçkin olmayan, kültürel-entelektüel açıdan sıradan, merkezin imkân ve olanaklarından yoksun özneler ile şiddet, muhalefet, yoksunluk vb. nedenlerden kaynaklanan mülteci ve göçmenlerin oluşturduğu ulus-aşırı bir topluluğu meydana getirir. Nitekim Ingram'a göre (2016) kozmopolitanizmin evrenselliğinin uzlaşmaz, çekişmeli ve çoğul yapısı; en somut şekilde dışlama ve tahaküme maruz kalanların mevcudiyetinde; direniş, muhalefet, söylem ve siyasetinde açığa çıkar.

Mignoli (2000, 740-745) kolonyal farklılığı odağa yerleştirmenin geç modern zamanlarda kozmopolitanizmin diyalojik ve çoğul yorumlarına imkân tanıyabileceğini iddia eder. Batıda 16. yüzyıldan itibaren dünya-tarihsel bir tecrübe olarak kolonyalizmin gelişiminde sırasıyla din, devlet/hukuk ve demokrasi/piyasa temelli küresel tasarımlar ve insan hakları söylemiyle soyut, kuralcı ve yukarıdan kozmopolitanizmlerin ortaya çıktığını saptar. Batılı kozmopolitanizmler, öteki/dışsalın yaratılıp kültürel/ideolojik farklılığa dönüştürülmesiyle hukuki-kurumsal ve ekonomi-politik düzenini oluşturmuştur. Mignoli, emperyal düzenlemelerin adil olmayan, dışlayıcı uygulamalarının muhatabı olan sömürge toplumları ve madun kesimin perspektifinin ise etik ve siyasal açıdan eleştirel ve diyalojik kozmopolitan potansiyele sahip olduğunu ileri sürer. Bu açıdan Butler'ın (1994) evrenselin cari ifadesinde, tarihsel belirleniminde dışarıda bırakılanlar, evrenselleştirme çabasının sınırlarını tayin ettiği yorumuna katılır. Nitekim "kolonyal güç ve farklılığın çeşitli tarihsel ve mekânsal mecralarından" doğan madun konum, soyut evrensel ve kuralcı-hegemonik girişimlere meydan okur; evrenselin çoğul ve muhtelif ifade ve yorumlarını somutlaştırırır. Bu şekilde dönüştürücü bir siyasete, eşitlik ve adalet mücadelesinin ahlaki ufkuna katılır. Çoğul evrensellik (*diversality*), yerel tarih ve sosyalliklerin, Batılı tikelliğin/somutlu-

ğun kendini evrenselleştirme çabasına müdahale ile sürekli icra edilen bir pratik, müzakere ve yorumlama şeklinde tezahür eder. Mignoli, bu kozmopolitan etik-siyasal tutumun, epistemolojik gerekçelendirmesini ifade etmek için sınır düşünce (*border thinking*) kavramını geliştirir. Sınır düşünce, "küresel kapitalizm ve kolonyalizmin yeni biçimlerinin yönettiği ulus sonrası bir dünyada eleştirel kozmopolitanizmin ifade edilebilmesi için gerekli epistemolojidir" (Mignoli, 2000, 745). Farklılığı, evrensel bir ideal olarak ihya kaygısı taşıyan sınır düşünce, kadim geleneklerin bakiyesine, Batılı olmayan sosyal-siyasal yapı ve medeniyetler ile Batı medeniyetinin muhtelif tecrübelerini ihtiva eden çoğulcu bir dünya tahayyül eder. Farklılığa ise tanınma ve bahşedici bir dahil etme siyasetinin ötesinde yaklaşır. Modernitenin içinden bir eleştiri olmakla birlikte ona dışsal olan konumlardan farklılığı hakkını vererek kavramsallaştırır. Sonuç olarak herkesin katılımcı olduğu bir evrenselliği düzenleyici ilke alan eleştirel ve diyalojik kozmopolitanizm, çeşitlilik ve farklılığa cömertçe kucak açarken; ne kültürel görecelilige veya özcü bir yerelliğe ne de tekbiçimci, soyut ve emperyal bir evrenselliğe kaymayı telkin eder.

Mignoli'nin çoklu evrensellik kavramı ile ifade ettiği kozmopolitanizmin çoğul, somut, yaşanan, olumsal karakteri postkolonyal düşünürler arasında yaygın bir kanaattir. Pollock, Bhabha, Breckenridge and Chakrabarty'nin birlikte kaleme aldıkları metinde belirttikleri gibi "doğru evrensellik", evrenselliklerin çeşitliliğini tanımakla başlar. Evrensel olarak kabul ettiklerimiz gerçekte tikel ve "belirli tarihsel ve kavramsal durumlar için tasarlanmış yorumlardan" ibarettir (2000, 583). Kozmopolitanizm, fiili tezahürleri ve temsillerinin tikel karakteri nedeniyle nihai anlamda gerçekleşemez. O, pratik anlamda henüz gelmemiş olandır. Bu yüzden, daha doğru şekilde bir "projeksiyon" yahut Mignoli'inin ifadesiyle "düzenleyici bir fikir" ve "ideal" olarak anlaşılabilir çünkü "kavramsal ve pragmatik karakteri henüz sadece belirginleşmemiş değil aynı zamanda her zaman pozitif ve açık/net bir belirginleşmeye mesafelidir" (Pollock, Bhabha, Breckenridge ve Chakrabarty, 2000, 577). Herhangi bir dünya görüşü, sosyal formasyon veya söylem tarafından önceden tayin edilmiş, verili bir şekilde sunulmuş, bütünüyle temsil edilmiş, somut bir şekilde fiili hale getirilmiş olamaz. Kozmopolitan, bu yüzden, anlam dağarcı çoğul yoruma açık olarak düşünülmelidir. Muhtelif müşahhas örnekleri, tarihsel ve güncel olarak bulunabilir; yapılması gereken bir yere/merkeze/yoruma/kimliğe sabitlemeden keşif ve teşrihe konu

etmektir. Kozmopolitan siyasal/etik tavrı tikel, yerel ve müşahhas olanda aramaktır. Zira söz konusu olan tikele yerleşik olan bir evrenselliktir. Böyle yerleşik bir evrensellik, "diğer evrensellikleri kendi yerleşikliklerinin" ve tarihsel-toplumsal yerelliklerinin idrakinde oldukları bir müzakereye ve "tartışmaya davet eder". Kozmopolitanizm bu şekilde tanımlandığında disiplinlerarası bir araştırma/düşünme etkinliği olarak "daha çok kültürün arafta olmaklığının tercüme sürecidir; farklılığı aşan aşkın bir bilgi değil insanlık deneyimlerinin evrenselliğinin bazı ortak meşguliyetinde temellenir" (Pollock, Bhabha, Breckenridge ve Chakrabarty, 2000, 578-582).

O hâlde kozmopolitan tavır; hem kendi epistemolojik ve tarihi-toplumsal koşullarının imtiyaz ve imkânları ile sınır ve dışlamalarının farkındalığına hem de ilişki içinde olduğu ötekinin bakış açısına, yaşam dünyasına, konumuna yaslandığında asli anlamını bulur (Mendiate, 2009, 243-254). Kendinin ve ötekinin konumunun düşünümselliğine dayanan bu kozmopolitan tasavvur, diyalojiktir çünkü kendinin (düşünsel-maddi) imkân ve sınırlarının farkına varıp ötekine açılmakla, ötekinin eşit değerli ve anlamlı özneliğini kabul etmekle gelişir. Ötekiyle, karşılıklı anlama ve farklılaşan yorum ve söylemleriyle çekişmenin hermönetiği denebilir. Normatif-kurumsal kozmopolitanizm, merkezin (Batının) etik-politik önceliklerine bağlı olduğu müddetçe emperyal bir ideolojinin taşıyıcısıysa diyalojik kozmopolitanizm, bu emperyal düzende eşitsizlik, adaletsizlik ve dışlamaya maruz kalan madun, sömürgeleştirilmiş, yerli bakış açısının temsiliyetine dayanır. Amacı, çeperdeki ötekinin; özneliğini kendi tarihi-sosyal koşullarına yerleşik bir şekilde ifade etmesine ve geliştirmesine imkân tanımak; yerelden konuşabilmesini ve kendi hikayesini anlatabilmesini sağlamaktadır. Böylece kozmopolitanizm çoklu perspektifleri ve söylemleri bağlantılandıran ucu açık bir diyalojik sürece dönüşür. Bu, farklılık/çeşitlilik ile evrenselliği ihtiva eden bir terkiptir. Öyle ki evrensellik, yukarıda belirtildiği gibi, belirli bir tikelliğin tarihsel olumsallığına, etik-siyasi ve hukuki-kurumsal köken ve belirlenimine, dayandığından daimi bir tehir şeklinde tezahür eder. Bu anlamda kozmopolitanizmin çoğulcu yapısı, kültürlerarası diyalog ve etkileşimle şekillenir. Bu kültürel çoğulluk ve etkileşim, kozmopolitanizmin ihtiva ettiği evrensel normatif özü, mukayeseli ve göreceli bir şekilde somutlaştırır. Ayrıca bir ahlaki sistemin uzlaşmayla ve başka bir yolla üstünlüğüyle şekillenmez, ötekiyle ilişkide belirli değerlerin görece öncelenmesiyle deneyimlenir (Parekh, 1999). Kısacası kozmopolitan çoğulculuğun ahlaki özü, yekpare ve tekbi-

çimci bir kurumsal-hukuki düzenleme ile değil; kültürel farklılığa duyarlı muhtelif uygulama, kurumsallaşma ve işlevselleştirme vasatlarıyla tercüme edilir, fiili hale getirilir.

Bu açıdan kozmopolitanizm; muhtelif çıkar, değer, aidiyetleri temsil eden kültürel-siyasal çoğulluğu idare etmenin bir yolu ve biçimi olarak görülebilir (Vertovec ve Cohen, 2002, 3). Kozmopolitanizmleri, tarihsel ve güncel temsilleri aracılığıyla, bu temsillerin düşünsel, kurumsal ve kültürel-sosyal kaynaklarını dikkate alarak tartışmaya dahil etmek; diyalog, çekişme ve müzakerenin eşit parçası görmek gerekir. Bu şekilde kozmopolitan gündemi, muhtelif gelenek ve kültürlerin olgusal ve sorunsal katkılarıyla çeşitlendirmek mümkün olur. Batı/Avrupa merkezli olgu-deneyim tercih ve kabullerin ötesine geçerek Batı dışı gelenek ve kültürlerin arşiv, kaynak ve birikimlerinin tarihsel, ahlaki, sosyal ve siyasal imkânları tanınır. Aynı zamanda kozmopolitan düşünceyi Batı felsefesi (Yunan, Roma ve Aydınlanma dönemi kaynakları) ile sınırlandırmak yerine diğer dini veya seküler dünya görüşlerinin düşünsel ve kavramsal dağarcığıyla güçlendirir (Pollock, Bhabha, Breckenridge ve Chakrabarty, 2000, s. 585). Keza gerçekten mevcut ve yaşanan kozmopolitanizmler; felsefe, kurum, muhayyile, uygulamalarıyla mülteci, göçmen vb. elit-olmayan özneler tarafından temsil edilmekte ve aynı zamanda yerleşik bir gelenek içinde gündelik yaşamlarını sürdüren sıradan hayatlarda tezahür etmektedir (Vertovec ve Cohen, 2002, 7). Ayrıca kozmopolitanizmin çoğul kavramsallaştırılması, siyaset teorisinin Batı-merkezliliğinden kaynaklanan dargörüşlülüğü ve sahte evrenselciliğini sorgulayarak Batı-dışı toplumların düşünsel, ahlaki ve sosyo-kültürel birikim ve vaatleriyle diyalog ve müzakereyi savunan karşılaştırmalı siyaset düşüncesinin (Dallmayr, 2000) kaygı ve gündemiyle örtüşür. Buna göre siyasal olanın tasavvur ve pratiği esas itibariyle kültürel/siyasal çeşitlilik ve farklılığın kozmopolitan bir yaklaşımla; çoğul bireysel ve kolektif aidiyet çerçeveleri ile bu çerçevelerin yerleşik olduğu tarihi-sosyal bağlamları ve felsefi-ahlaki dünya görüşlerini dikkate alarak anlaşılabilir. Kozmopolitan siyaset düşüncesi, bu şekilde, yer küre üzerinde birarada yaşayan farklı/çoğul topluluk ve kültürlerin siyasal olana dair (düşünsel-pratik) ortak katkısıyla şekillenir (Shapcott, 2020).

SONUÇ YERİNE: KOZMOPOLİTAN SİYASAL DÜŞÜNCENİN IMKÂNI

Kozmopolitanizm, çağdaş zamanlarda küreselleşme dolayımıyla yaşam dünyaları ve sosyallikleri içiçe geçmiş toplumların deneyimlediği farklı ve

ötekiyle birliktelik sorununa, ahlaki ve siyasi bir cevap geliştirme çabasıdır. Kültürel ve siyasal farklılık/çoğulluk gerçekliği ile toplumların içiçe geçmiş ortak tarihi-sosyal koşulları ve ahlaki-etik duyarlılık ve ilkelerini uzlaştırmanın veya birbirine telif edebilmenin yol ve yordamını araştırır. Kozmopolitanizmin anakım ve hâkim yorumu; soyut, rasyonel ve kültür bağımsız bazı evrensel ahlaki ilkelerin tesbit edilebileceğini; bu ilkelerin hukuki ve kurumsal düzenlemelere aktarılarak mevcut küresel sosyo-politik yapının gerilim ve kısıtlarının aşılıp herkes için daha özgürlükçü ve eşitlikçi kılınabileceğini iddia eder. Bu perspektif uyarınca siyasal meşruiyet için ulusal gerekçelendirmeye başvurmak yerine kozmopolitan bakış açısıyla yeniden düşünerek demokrasi, adalet, eşitlik vb. meselelerin normatif ve empirik açıdan güçlü bir savunusunu yaparlar. Ne var ki büyük ölçüde piyasa merkezli bir bakışın kozmopolitanlaştırılmasına dayandığı için vaatleri, mevcut eşitsizlik, dışlama ve adaletsizlikle mücadelede yetersiz kalır. Kozmopolitan durumun cari küresel ekonomi-politik ve ideolojik-kültürel yapıya yerleşikliğini ihmal ettiği ölçüde hak ve eşitlik taleplerinin siyasallaşmasına izin vermeyen hukuki-kurumsal bir söyleme; soyut, araçsal ve yanlı bir etik-politik anlayışa ve nihayet kültürel ve siyasal çoğulluk ve farklılığı homojenleştirici tavra dönüşebilir. Eleştirel yorum, bu yüzden, kozmopolitanizmin normatif-hukuki açıklamasının tarihi-kültürel bağlamını ve ideolojik-maddi boyutlarını tesbit ederek ihtiva etttiği eşitsiz ve adil olmayan unsurlarına dikkat çekerek önemli bir açılım sunar. Eleştirel kozmopolitanizm, ahlaki ve siyasi ideallerin gerçekleşme koşullarını; ilişkisellik, maddi unsurlar, yerleşiklik ve somut özneliğe vurgu yaparak siyasallaştırır. Kozmopolitanizmi verili, soyut ve prosedürel almak yerine meseleyi kozmopolitanlaşma olarak görür ve aktif bir çabayla inşasını savunur. Dolayısıyla ahlaki duyarlılık ve sorumluklar ile siyasi talepler; bir süreç, uygulama, müzakere ve yorumlama aracılığıyla belirlenir. Bu şekilde kozmopolitan yönelimin içerdiği eleştirel-etik tavrın, cari düzenin ürettiği eşitsizlik, dışlama ve tahakkümü açığa çıkarabileceğini ve ucu açık bir müzakere, çekişme ve çoğullaşmaya tabi bir imkâna dönüşebileceğini ileri sürer.

Kozmopolitanizm yerelliği ve kültürel farklılığı ciddiye aldığı ölçüde çoğul, yerleşik ve karşılaştırmalı yapıya kavuşur. Bu anlamda kozmopolitanizm, öteki, farklı ve yabancıyla ilişki ve biraradalığın etik-siyasi koşullarının muhtelif yol, bağlam ve biçimleriyle ilgilidir. Kozmopolitanizm epistemolojik-ahlaki ve maddi-tarihi koşullarının farkına vardığında Batılı kolonyal

moderniteye dayalı tikelliği açığa çıkar. Ahlaki-siyasi muhtevasını, kolonyal öteki ve Batılı olmayan farklılıklarla müzakere, çekişme ve ayrışma doğrultusunda olumsal olarak edinir. Özellikle Batılı olmayan bireysel ve kolektif özneleri güçlendirerek kozmopolitan ahlaki-siyasi tavra kendi özgün katkılarını sunmalarına imkân tanır. Böylece kozmopolitan muhayyile; muhtelif dünya görüşleri, yaşam dünyaları, somut/yerleşik deneyimler ve öznelliklerle şekillenir. Tikellik ve yerelliklerin ilişkiselliklerinin, siyasal-kültürel bir diyalog, çekişme ve müzakere doğrultusunda yorumlanmasıyla somutlaşan artı değere işaret eder. Sonuç olarak kozmopolitanizmin ahlaki ve siyasi vaatleri, küresel bir geçerlilik ve uygulamayı amaçlıyorsa, insan topluluklarının ve sahip oldukları değer, kimlik ve çıkarlarının farklılık ve çoğulluğunun doğru düzgün bir açıklamasına dayanmalıdır. Karşılaştırmalı siyaset düşüncesi, siyasal olanın muhtelif yaşam dünyaları ve siyasal geleneklerdeki birikim, yönelim ve yorumları dikkatli bir biçimde değerlendirerek şekillendiği için böyle bir açıklamaya katkıda bulunabilir. Nihayetinde siyasal düşüncenin bu şekilde kozmopolitanlaştırılması, sadece cari kültürel-siyasi düzenin ürettiği sorunlarla yüzleşme değil, aynı zamanda mevcut siyasal düşünce biçimi ve dağarcığının bilgi bilimsel ve metodolojik kısıt ve gerilimleriyle başetme imkânı sunabilir. Bu imkân ise her anlamda çağdaş siyasal teorinin başlıca görevi olmayı hak edecek önemi taşır.

Kaynakça

Anderson, E. (1999). "What is the point of Equality", *Ethics*. 109(2), 287-337.

Appadurai, A. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on Global Condition*. Verso.

Appiah, K. A. (1996). "Cosmopolitan Patriotism", *For Love of County* içinde 21-30. Beacon Press.

Archibugi, D. (1995). Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace, *European Journal of International Relations*. 4 (1), 429-456

Archibugi, D. (2008). *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton University Press.

Atatorun, M. (2020). Uluslararası Etik Teorilerin Açmazları: Rasyonalite, Kimlik ve Evrenselleştirilebilirlik. *Alternatif Politika*. 12(3), 487-515.

Arendt, H. (2009). *Totalitarinizmin Kaynakları II: Emperyalizm*. İletişim Yayınları.

Beck, U. ve Sznaider, N. (2006), Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences, *British Journal of Sociology*. 57(1), 1-23.

Beck, U. (2004). The Truth of Others. *Common Knowledge*. 10(3), 430-449.

Beck, U. (2004). *The Cosmopolitan Vision*. Polity Press.

Beitz, C. (2005). Cosmopolitanism and Global Justice, Ed. Gillian Brock and Darren Moellendorf, *Current Debates in Global Justice* içinde 11-27. Springer.

Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations.* Princeton University Press.
Benhabib, S. (2018). Towards Global Political Communities and New Citizenship Regimes, *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*, doi: 10.12893/gjcpi.2018.1.1, ss.1-10.
Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism.* (ed) Robert Post, Oxford University Press.
Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens.* Cambridge University Press.
Bhabha, H. (1996). Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism, *Text and Nation* içinde 191-207. Camden House.
Braidotti, R., Hanafin, P. ve Blaagard, B. (2013). *After Cosmopolitanism.* Routledge.
Brennan, T. (2001). Cosmo-Theory, *South Atlantic Quarterly.* 100 (3), 659-691.
Brock G. (2009). *Global Justice: A Cosmopolitan Account.* Oxford University Press.
Brock, G. ve Brighouse, H. (2005). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism.* Cambridge University Press
Brock, G. ve Moellendorf, D. (2005). *Current Debates in Global Justice.* Springer.
Brock, G. (2013). "Contemporary Cosmopolitanism: Some Current Issues", *Philosophy Comspass.* 8, 689-698, Doi: 10.1111/phc3.12054
Burns, T. ve Thompson S. (ed.) (2013). *Global Justice and The Politics of Recognition.* Palgrave Macmillan.
Calhoun, C. (2008). Cosmopolitanism in the Modern Social Imaginary, *Daedelus.* 137(3), 105-114.
Calhoun, C. (2012). Cosmopolitan Liberalism and Its Limits, Ed. Roland Robertson and Anne Sophie Krosaa *European Cosmopolitanism in Question* içinde 105-126. Palgrave Macmillan.
Calhoun, C. (2002). The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism, *The South Atlantic Quarterly.* 101(4), 869-897.
Cheah, P. (2011). The Cosmopolitical, Rovisco, Maria ve Novicka, Magdelena (ed.), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* içinde 211-225. Ashgate.
Ci, J. (2010). Redeeming Freedom", Ed. Stan van Hooft and Wim Vandekerckhove, *Questioning Cosmopolitanism* içinde 49-63. Springer.
Costa, S. (2003). Cosmopolitan Democracy: Conceptual Deficits and Political Errors, Çev. Enrique J. Romera, *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* 18(53), 19-32.
Dallmayr, F. (2000). *Comparative Political Theory: An Introduction.* Palgrave Macmillan.
Dallmayr, F. (2011). Cosmopolitanism, *Political Theory.* 31(3), 421-442.
Delanty, G. (2012). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies.* Routledge.
Delanty, G. (2009). *The Cosmopolitan Imagination.* Cambridge University Press.
Douzinas, Costas (2007). *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism.* Routledge&Cavendish, U.
Douzinas, C.. (2013). The Metaphysics of Cosmopolitanism, Ed. Rosi Braidotti, *After Cosmopolitanism* içinde 57-77. Routledge.
Fine, R. (2007). *Cosmopolitanism.* Routledge.
Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays.* The MIT Press.
Hanafin, P. (2013). A Cosmopolitics of Singularities: Rights and the Thinking the Other Worlds, Ed. Rosi Braidotti, *After Cosmopolitanism* içinde 40-57. Routledge, 2013.
Heater, Derek (1996). *World Citizenship and Government.* PalgraveMacmillan.
Held, D. and McGrew, A. (2003). *The Global Transformations Reader*, Second Edition, Polity Press.

Held, D. (2011). Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order, Ed. Rovisco, Maria ve Novicka, Magdelena, *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* içinde 163-177. Ashgate.
Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Polity Press.
Held, D. (1995). *Democracy and Global Order*. Stanford University Press.
Held, D. (2004). *Global Covenant: Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Polity Press.
Hooft, S. van (2010). Cosmopolitanism, Identity and Recognition, Ed. Stan van Hooft and Wim Vandekerckhove *Questioning Cosmopolitanism* içinde 37-49. Springer
Inglis, D. ve Robertson, R. (2011), From Cosmos to Globe: Relating Cosmopolitanism, Globalization and Globality, Rovisco, Maria ve Novicka, Magdelena (ed.), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* içinde 295-311. Ashgate.
Ingram, J. (2016). Cosmpolitanism from Below: Universalism as Contestation, *Critical Horizons*. 17(1), 66-78.
Ip, K. K. W. (2016). *Egalitarianism and Global Justice: From a Relational Perspective*. PalgraveMacmillan.
James, P. (2013). Engaged Cosmopolitanism: Reconciling Local Grounding and Distance, *Arena Journal*. 41-42, 146-173.
James, P. (2014). Political Philosophies of the Global: A Critical Overview, *Globalization and Politics: Vol IV*. Sage Publications.
Kaldor, M. (2003). *Global Civil Society*. Polity Press.
Kurusawa, F. (2011). Cosmpolitanism's Theoretical and Substantive Dimensions, Ed. Gerard Delanty ve Stephen P. Turner, *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory* içinde 301-309. Routledge.
Kurusawa, F. (2011). Cosmopolitanism's Theoretical and Substantive Dimensions, Ed. Gerard Delanty and Stephen P. Turner, *Routledge Handbook of Contemporary Social and Political Theory* içinde 301-312. Routledge.
Mendiate, A. (2009). From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism, *Ethics&Global Politics*. 2(3), 241-258.
Mignolo, W. (2000). Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism, *Public Culture*. 12 (3), 721-748.
Nagel, T. (2005). The Problem of Global Justice, *Philosophy&Public Affairs*. 33(2), 113-147.
Nowicka, M. ve Rovisco, M. (ed.) (2009). *Cosmpolitanism in Practice*. Ashgate.
Nussbaum, Martha (1996). Patriotism and Cosmopolitanism, *For Love of County* içinde 3-21. Boston.
Pierik, R. and Werner, W. (2010). *Cosmopolitanism in Context: Perspectives from International Law and Political Theory*. Cambridge University Press.
Plagemann, J. (2015, *Cosmopolitanism in a Multipolar World*, London: Palgrave Macmillan.
Pnina, W. (ed.) (2008). *Antropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. Berg.
Pogge, T. (1994). An Egalitarian Laws of People, *Philosophy and Public Affairs*. 23(3), 195-224.
Pogge, T. (2005). Real World Justice, Ed. Gillian Brock and Darren Moellendorf, *Current Debates in Global Justice* içinde 29-53. Springer.
Pogge, T. (2001). The Priorities of Global Justice, *Metaphilosophy*. 32 (1), 6-24.
Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Polity Press.

Pollock, Sheldon, Bhabha, Homi vd. (2000). "Cosmopolitanisms", *Public Culture*. 12 (3), 577-589.
Rapport, N. (2012). The Cosmopolitan World, Ed. R. Fardon, *The Sage Handbook of Social Antropology* içinde 523-537. Sage.
Rawls, J. (2001). *The Laws of Peoples*. Harvard University Press.
Risse, T. (2012). *On Global Justice*. Princeton University Press.
Rovisco, M. ve Novicka, M. (ed.) (2011). *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Ashgate.
Shapcott, R. (2018). Global Justice: Shaped Rather Than Found, *International Relations*. 32 (1), 104-123.
Shapcott, Richard (2020). Beyond Understanding: Comparative Political Theory and Cosmopolitan Political Thought, Research Agenda, *European Journal of Political Theory*. 19(1),106-127.
Stan van Hooft ve Wim Vandekerckhove (ed.) (2010). *Questioning Cosmopolitanism*. Springer.
Stevenson, Nick (2011). Cosmopolitan Citizenship, Ed. Maria Rovisco and Magdelena Novicka, *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* içinde 243-260. Ashgate.
Taraborrelli, Angela (2015), *Contemporary Cosmopolitanism*. Bloomsbury Publishing.
Vertovec, Steven ve Cohen, Robin (2002). Introduction: Conceiving Cosmopolitanism, (ed.) Vertovec, Steven and Cohen, Robin, *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice* içinde 1-22. Oxford University Press.

13

Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi

Feyzullah Yılmaz

Bu bölümde karşılaştırmalı siyaset teorisinin, siyaset teorisinin hem bir alt alanı, hem de bir yöntemi olarak ortaya çıkış sürecini ele alacağım. Bu bağlamda öncelikle 'karşılaştırmalı siyaset teorisinin' (KST) ne zaman ortaya çıktığı sorusuyla ilgileneceğim. Ardından, KST'nin neden ortaya çıktığı, ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği ile ilgili tartışmalara değineceğim. Bu tartışmayı, son otuz yılda literatürde öne çıkan bazı çalışmalar ve isimler ve onların tartıştığı konular, meseleler, sorular ve sorunlar üzerinden (karşılaştırmada özne/nesne ilişkisi ve güç problemi, soruların ya da sorunların evrenselliği meselesi, Batı/Avrupa merkezciliğini yeniden üretme riski) ve eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak yürüteceğim. Son olarak, başlangıçta Amerika odaklı bir tartışma/gelişme olarak ve siyaset teorisinin belli sorunlarını (Avrupamerkezcilik, yanlış evrensellik, dar görüşlülük) aşma hedefiyle ortaya çıkan KST'nin aradan geçen otuz yılın ardından bugünkü durumu ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

GİRİŞ

Soğuk Savaş döneminde ideolojik kamplara bölünmüş dünyada, siyaset felsefesi/teorisi üzerine tartışmaların temel ekseni de genelde kapitalizm, liberalizm, sosyalizm ve Marksizm gibi ideolojiler üzerinden yürütülmekteydi. Soğuk Savaş'ın son ermesinin ardından ise kültürel ve dini olanın giderek daha fazla önplana çıkması ile kimlik siyaseti, çok-kültürlülük ve medeni-

yetler üzerinden yapılan tartışmalar siyaset felsefesinin/teorisinin gündemini belirledi. Özellikle, Samuel Huntington'un 'medeniyetler çatışması' tezinin (1993, 1996) ve 11 Eylül saldırılarının da bu noktada önemli motivasyon unsurları olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Dallmayr için siyaset felsefesini/teorisini 'karşılaştırmalı' ya da 'kültürler-arası' bir şekilde çalışmanın amaçlarından birisi 'Huntington'u yanlışlamaktı' (2008, 3). Bu durum beraberinde, özellikle Amerikan akademyasında, Batı-dışı[1] kültürlerin ve medeniyetlerin düşünce, siyaset ve felsefe geleneklerine yönelik ilginin giderek artmasına sebep oldu. Bu alandaki öncü disiplin felsefe olurken[2], onu daha sonra felsefenin bir alt alanı olarak siyaset felsefesi ve daha sonra da siyaset biliminin bir alt alanı olarak siyaset teorisi takip etti. Bu yazıda öncelikle 'karşılaştırmalı siyaset teorisinin'[3] (KST) ne zaman ortaya çıktığı sorusuyla ilgileneceğim. Ardından, KST'nin neden ortaya çıktığı, ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği ile ilgili tartışmalara değineceğim. Bu tartışmayı, son otuz yılda literatürde öne çıkan bazı çalışmalar ve isimler ve onların tartıştığı konular, meseleler, sorular ve sorunlar üzerinden (karşılaştırmada özne/nesne ilişkisi ve güç problemi, soruların ya da sorunların evrenselliği meselesi, Batı/Avrupamerkezciliğini yeniden üretme riski) ve eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak yürüteceğim. Son olarak, başlangıçta Amerikan akademyası odaklı bir tartışma/gelişme olarak ve siyaset teorisinin belli sorunlarını (Batı/

1 'Batı' ve 'Batı-dışı' (West/non-West) kavramları, sorunsallaştırılmakla birlikte KST literatüründe kullanılmaya devam edilen kavramlardır. Örneğin Roxanne Euben bu kavramları bilinçli bir şekilde kullanmanın, onların sorunsallaştırılmaları ve mevcut tarih-dışı (ahistorical) anlaşılmalarından kurtarılmaları için gerekli olduğunu düşünür. (1999, 169) Farah Godrej de bilinçli bir şekilde kullanıldığında 'Batı' ve 'Batı-dışı' terimlerinin diğer medeniyetlere basite indirgenmiş bir 'ötekilik' (otherness) atfetmeyeceğini ileri sürüyor. Bu terimleri bilinçli bir şekilde kullanmak, Batı'nın ve Batı-dışının hem kendi içlerinde hem de birbirleri arasında kesin çizgilerle çizilmiş sınırları olmadığının da farkında olmak anlamına geliyor. (2009, 138-140)

2 Birkaç örnek için bkz.: Gerald James Larson and Eliot Deutsch, Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy Motilal Banarsidass, 1989; Ben-Ami Scharfstein, A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant State University of New York Press, 1998; David E. Cooper, World Philosophies: An Historical Introduction Blackwell Publishers, 1996.

3 Literatürde "karşılaştırmalı siyaset teorisi" (Euben, 1997; Dallmayr, 1997), "karşılaştırmalı siyaset felsefesi" (Salkever ve Nylan, 1994), "karşılaştırmalı siyaset düşüncesi" (Tully, 2016) gibi farklı ifadelere rastlanılmaktadır. Bazıları (örneğin Dallmayr) "teori" ve "felsefe" terimlerini birbiri yerine değişebilir şekilde kullanırken, bazıları da (örneğin Euben) Anglo-Sakson ve kıta Avrupası gelenekleri ve siyaset bilimi ve felsefe disiplinleri arasındaki ayrımlardan hareketle "teori" ve "felsefe" terimlerini bilinçli bir şekilde ayrı olarak kullanmakta. Bu iki terimi kapsayıcılık olarak aşacak şekilde "düşünce" terimini tercih edenler de (örneğin Tully) var. Ben bu makale boyunca –özel bir nedene dayanmaksızın– teori terimini kullanacağım.

Avrupamerkezcilik, yanlış evrensellik, dar görüşlülük) aşmak hedefiyle ortaya çıkan KST'nin aradan geçen otuz yılın ardından bugünkü durumu ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

KST NE ZAMAN ORTAYA ÇIKTI?

Siyaset felsefesinin/teorisinin 'karşılaştırmalı' ya da 'kültürler-arası' bir şekilde nasıl çalışılabileceği ve öğretilebileceği ile ilgili ilk çalışmalar 1990'lı yılların başına gider. Bu noktada en eski çalışma 1991 yılında Stephen Salkever ve Michael Nylan'ın o yılki APSA'da sunmuş oldukları "Teaching Comparative Political Philosophy: Rationale, Problems, Techniques" (Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesini Öğretmek: Amaç, Problemler, Teknikler) başlıklı bildiridir.[4] Salkever ve Nylan bu bildiride ileri sürdükleri görüşleri, daha sonra liberal eğitim modelinde siyaset felsefesi eğitimi nasıl olmalı sorunsalı bağlamında yeniden ele alarak "Comparative political philosophy and liberal education: 'Looking for friends in history'" ("Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesi ve Liberal Eğitim: 'Tarihte Dostlar Aramak'") başlığıyla bir makale olarak da yayınladılar (1994). Bu dönemden diğer bir çalışma, Anthony J. Parel ve Ronald C. Keith'in 1992 yılında yayınladıkları *Comparative Political Philosophy: Studies under the Upas Tree* (Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesi: Upas Ağacı Altında Çalışmalar) başlıklı derleme kitaptır.[5] Toplam on bölümden oluşan ve farklı siyaset felsefesi gelenekleri bağlamında dört ayrı geleneğe – yani Batı, Çin, Hint ve İslam– odaklanan kitabın ilk bölümü, karşılaştırmalı siyaset felsefesinin ne olduğunu açıklarken, geri kalan bölümler yukarıda

4 O yılki APSA, 29 Ağustos–1 Eylül tarihleri arasında Washington, D.C.'de düzenlenmiş. Başkanlığını Fred Dallmayr'ın yaptığı ve başlığı "Siyasi Düşünce ve Felsefe: Tarihsel Yaklaşımlar" (Political Thought and Philosophy: Historical Approaches) olan bölümün Cumartesi günkü panelinin başlığı ise şu: "Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesi: Asya Siyasal Düşüncesi" (Comparative Political Philosophy: Asian Political Thought). Oturumda sunulan bildiriler de şöyle: Stephen G. Salkever and Michael Nylan, "Teaching Comparative Political Philosophy: Rationale, Problems, Techniques"; Hwa Yol Jung, "Confucianism as Political Philosophy: A Postmodern View"; Kenneth B. Peter, "Asian Political Thought and Environmental Values". Konferansın programına şuradan ulaşılabilir: https://www.jstor.org/stable/419951

5 Bu kitap için yazmış olduğum değerlendirme yazısına şuradan ulaşabilirsiniz: Feyzullah Yılmaz, "Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree", Anthony Parel, Ronald C. Keith, London, Sage Publications, 1992, 245 sayfa, *Divan–Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, No. 17, Sayı 34, (2013/1), ss. 176-181. KST'nin Dallmayr ve Euben'in girişimleriyle 1997 yılında bir proje olarak ilan edilmesinden sonra kitabın ikinci baskısı da 2003 yılında Lexington yayınevi tarafından yapıldı. https://rowman.com/ISBN/9780739106105/Comparative-Political-Philosophy-Studies-under-the-Upas-Tree-2nd

bahsedilen geleneklere paylaştırılmıştır. Ben burada Ahmet Davutoğlu'nun 1992 yılında doktora tezi olarak savunduğu ve 1994 yılında kitap olarak yayınladığı *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* başlıklı çalışmasını da bir KST çalışması olarak değerlendirmek istiyorum.[6] Çeşitli nedenlerden dolayı literatürdeki tartışmalara pek dâhil olamamış[7] bu kitap İslam dünyasındaki canlanma üzerine 1980'lerde yapılan çalışmaların meseleye pragmatik siyasi kaygılarla yaklaştıklarını ve bu nedenle aşırı basitleştirmelere yönelip İslam medeniyetinin iç dinamiklerini anlayamadıklarını iddia ediyor. Bu soruna bir çözüm olarak da Davutoğlu, İslam ve Batı dünyagörüşlerinin (*weltanschauung*) düşünsel arkaplanlarına inip, onları kendi içlerinden anlamaya çalışıp, nasıl bir siyaset teorisi öngördüklerini ortaya koymaya çalışıyor (2018, 41-44).

Siyaset teorisinin karşılaştırmalı ya da kültürler-arası bir şekilde yapılmasına yönelik olarak 1990'ların başından beri bazı girişimler olmuş olsa da, bu yöndeki önemli bir dönüm noktası 1997 yılıdır. Bu yıl, hem 'karşılaştırmalı siyaset teorisi' (KST) teriminin ilk defa kullanıldığı, hem de bu alanın bir 'proje' olarak başlangıcının ilan edildiği yıldı. Terimi ilk defa Roxanne Euben, siyaset bilimi içerisinde bir alt alanı ve/veya yöntemi ifade etmek anlamında *The Journal of Politics*'in Şubat sayısında yayınladığı "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism" (Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi: Rasyonalizmin İslami Fundamentalist Bir Eleştirisi) başlıklı makalesinde kullandı (1997). Bir 'proje' olarak nitelendirdiği KST'yi Euben şu şekilde tanıttı: "Karşılaştırmalı siyaset teorisi projesi, birlikte yaşamaya ilişkin problemler hakkındaki bilinen tartışmalara Batılı olmayan bakış açılarını takdim eder ve bu şekilde 'siyaset teorisinin' sadece Batılı değil, insana ilişkin ikilemler hakkında olmasını temin eder. Bu da, siyaset teorisinin belirli cevaplar olarak değil, birtakım sorular olarak tanımlanmış olduğu anlayışını varsayar." (1997, 32). Aynı yılın yazında ise Fred Dallmayr, KST'nin ortaya çıkışını "Toward a Comparative Political Theory" (Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru) başlıklı yazısında, *The Review of Politics*'in KST özel sayısında şu sözlerle ilan etti: "Bu Özel Sayı, günümüz akademyasında ya var olmayan ya da olsa olsa yeni filizlenme-

6 Bu kitap yıllar sonra Türkçe'ye çevrildi ve 2018 yılında Küre yayınları tarafından *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi* başlığıyla yayınlandı.

7 Bildiğim kadarıyla bunun tek istisnası Susan Buck-Morss'un *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003) başlıklı kitabıdır.

ye başlayan ve kuruluş safhasında olan bir araştırma alanını başlatmak ya da başlamasına yardım etmek niyetindedir. Bu alan, 'karşılaştırmalı siyaset teorisi' ya da 'karşılaştırmalı siyaset felsefesidir'." (1997, 421).[8] O hâlde geriye dönüp bakıldığında 1997 yılını, 1990'ların başındaki girişimlerden farklılaştıran şeyin daha ziyade Euben ve Dallmayr'ın kendi girişimlerini bir 'proje' olarak görmeleri ve bununla birlikte KST'nin ne olduğuna ve karşılaştırmanın yöntemine ilişkin daha bilinçli ve sistematik bir inceleme sunmuş olmaları denilebilir. Nitekim KST üzerine 2000'lerin başından itibaren yapılan çalışmaların büyük oranda Dallmayr ve Euben'in KST'nin ne olduğuna ve nasıl yapılması gerektiğine yönelik ortaya koymuş oldukları düşünceler üzerine yapılan tartışmalar, eleştiriler, cevaplar ve öneriler olduğunu söyleyebiliriz.

1990'ların başından bu güne kadar yaklaşık otuz yıl geçmiş olmasına rağmen, KST'nin hâlâ yeni bir alan olduğu –hatta Richard Shapcott'un tabiriyle "bebeklik döneminde" (2011, 233) olduğu– söylenebilir. Bu hâliyle de KST aslında dünyanın küçük bir bölgesiyle (Batı/Amerika) sınırlı ve burada da hâlâ oldukça sınırlı sayıda siyaset teorisyeninin dâhil olduğu Amerika/Batı-içi bir tartışma olarak varolmakta. Bu sınırlı bağlamı anlamak önemli zira bu bağlam KST'nin gündemini, temel tartışma konularını ya da ilgilendiği soruları belirleyen önemli etkenlerden biridir. Örneğin, KST'nin bir proje olarak ilan edilmiş olması ve onu ilan edenlerin siyaset teorisinin neden kültürler-arası ya da karşılaştırmalı bir şekilde yapılması gerektiğine yönelik gerekçeleri KST'nin belirli bir tarihsel, siyasal, ideolojik ve entelektüel bağlama sıkışmasına neden olabilir. Bununla birlikte, farklı siyaset teorisyenleri siyaset teorisinin ne olduğuna veya ne olması gerektiğine ilişkin kendilerine has rahatsızlıklara, çıkış noktalarına ya da 'siyasetlere' sahiptir. Murad Idris'in de haklı bir şekilde ifade ettiği gibi karşılaştırma, siyaset teorisyenleri açısından tarafsız bir dış unsur değildir, bizatihi kendisi da siyasal bir araç ya da siyaset yapmanın bir aracıdır (2016, 4). Karşılaştırma, bir taraftan bazı konuları, problemleri, kavramları vs. öne çıkarmanın, onların görünmelerini sağlamanın, diğer taraftan da bazı konuların üzerini örtmenin ya

8 Bundan iki yıl sonra Lexington yayınevi, karşılaştırmalı siyaset teorisi üzerine ve editörlüğünü Dallmayr'ın yaptığı ve başlığı "Global Encounters: Studies in Comparative Political Theory" olan yeni bir kitap serisi yayınlamaya başladı. Serinin ilk kitabı 1999 yılında yayınlandı ve *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* başlığını taşıyor. Dallmayr'ın 1997 yılındaki makalesine bu kitaptan da ulaşılabilir. Bu seri çerçevesinde 1999'dan 2017'ye kadar yayınlanan toplam 25 kitap için bkz.: https://rowman.com/Action/SERIES/_/GES/Global-Encounters:-Studies-in-Comparative-Political-Theory

da görünmelerini engellemenin bir aracıdır. Ayrıca, karşılaştırılacak şeylere nasıl karar verildiği de tarafsız bir süreç içinde gerçekleşmez. Örneğin, karşılaştırma dediğimizde aklımıza hemen 'Batı-dışı' olanın gelmesi ya da kadın konusuna yönelmemiz, eşitlik konusunu ele almamız, kültürel haklar, din özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve sosyal haklar gibi konuları ele almamız veya konferansların, kitapların, çalışmaların ve iş ilanlarının karşılaştırma dediklerinde aslında Batı-dışı olanı kastetmeleri karşılaştırmanın da siyasi olduğunu gösterir (2016, 2).

Buradaki amacım meseleyi Amerika-içi bir tartışmaya indirgemek ve sıkıştırmak değil. Daha ziyade, bu bağlamın farkında olunmadığı takdirde KST'nin neden, hangi motivasyonlarla ortaya çıktığı, neye/kime karşı ve hangi düşüncelerle formüle edildiği (hatta bir proje gibi ileri sürüldüğü) ve bunlara bağlı olarak da içinde barındırdığı sorunlar gözden kaçırılabilir. Bu süreçlere bağlı olarak da KST ile asıl amaçlanan hedeflerin gerçekleştirilememesi tehlikesi ortaya çıkabilir. Diğer bir ifadeyle, KST başlangıç hedefleri itibariyle aşmayı düşündüğü Avrupa/Batı-merkezciliği, buna bağlı olarak ortaya çıkan dar görüşlülük (*parochialism*) sorununu, yanlış evrenselciliği (*false universalism*) ve mevcut Avrupa/Batı merkezci siyaset teorisi anlayışının hegemonik pozisyonunu yeniden üretebilir. Avrupamerkezcilikten kasıt, siyaset teorisinin hâlâ Avrupalı/Batılı bir tarihsel çizgideki ve Platon'dan Rawls'a giden bir külliyattaki düşünürleri içeren ve Batılı entelektüel gelenek tarafından üretilmiş ve onunla özdeşleştirilmiş bir disiplin olarak anlaşılması durumudur (Dallmayr, 1997; Euben, 2010). Nitekim KST üzerine sürdürülen tartışma aslında bir yanıyla da siyaset teorisi nedir, ne olmalıdır, nasıl çalışılmalıdır/yapılmalıdır ve siyaset teorisinin soruları, konuları ve kaynakları nelerdir tartışmasıdır. Bunun yanı sıra bizatihi siyasal olanın ne olduğu ve teorik ya da felsefi olandan neyin/nelerin anlaşılması gerektiği soruları da Avrupa/Batı külliyatını aşan bir şekilde yeniden değerlendirilmeli ve tartışılmalıdır. Giderek küreselleşen ve çoğulculaşan bir dünyada siyaset teorisinin ne olduğuna yönelik aslında sınırlı bir anlayışı ve geleneği ifade eden –yani sınırlı bir görüşü temsil eden– Avrupa'nın/Batı'nın bu durumu dikkate almayışı ise onun yanlış bir şekilde evrenselmiş gibi algılanmasını beraberinde getirmektedir. KST, siyaset teorisinin mevcut haline yönelik tatminsizliklerimizi (Avrupa-merkezcilik vs.) ortaya koyabilmede ve o tatminsizliklerimizin giderilebilmeleri ümidimize yönelik olarak oluşturmaya/kurgulamaya çalıştığımız ve adına kültürler-arası veya karşılaştırmalı dediğimiz projenin adı

olarak anlaşılabilir. Bu hâliyle de KST bir amaç değil, bir araçtır. Yapılması gereken, tartışmanın bu kendi dar ve yerel bağlamından (yani Amerika-içi bir tartışma olması durumundan) çıkarılıp, küreselleştirilmesi ve dünyanın geri kalanının da siyaset teorisinin ne olduğu ve nasıl çalışılması gerektiği ile ilgili tartışmaya dâhil olarak sürecin daha çoğulcu ve açık-uçlu bir hale getirilmesidir.

KST NEDEN ORTAYA ÇIKTI?

KST'nin ortaya çıkış süreci ile ilgili bu kısa girişten sonra, şimdi KST'nin neden yapılması gerektiği ile ilgili bazı gerekçelerden bahsedeceğim. Bu dönemdeki çalışmalara (Salkever ve Nylan, 1994; Keith ve Parel, 1992; Davutoğlu 1994; Dallmayr, 1997; Euben, 1997) baktığımızda siyaset teorisinin neden kültürler-arası ya da karşılaştırmalı bir şekilde yapılması gerektiği ile ilgili olarak öne sürülen gerekçelerin temelde dört kategoride toplanabileceğini söyleyebiliriz. Bunları, i) 'çok-kültürlülük gerekçesi ve/veya kozmopolitan gerekçe', ii) 'epistemik gerekçe', iii) 'etik/jeopolitik gerekçe' ve iv) 'eleştirel-dönüştürücü gerekçe' olarak adlandırabiliriz.[9]

Özellikle Salkever ve Nylan'ın çalışmalarında görülen 'çok-kültürlülük gerekçesine' göre genel olarak Amerikan toplumu ve özelde de lisans öğrenci nüfusu 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca kültürel, dinsel ve demografik anlamda bir dönüşüm geçiriyor. Buna göre, 1990'lara gelindiğinde artık ne genel olarak Amerikan toplumu ne de özel olarak üniversiteler sadece beyaz, erkek ve Anglo-Saksonların bulundukları yerler. Dolayısıyla, toplum ve üniversiteler giderek daha çok-kültürlü bir hal alırken, Salkever ve Nylan bu çok-kültürlülüğün siyaset felsefesinin öğretilmesi noktasında da dikkate alınması gerektiğini düşünüyorlar. 'Kozmopolitan gerekçe' ise usal sınırların dışına bakıyor. Örneğin Dallmayr'a göre dünya giderek küreselleşip çok-kültürlü bir hal alırken –hatta 'küresel bir köy' haline gelirken– siyaset teorisinin hâlâ sadece bir kültürel geleneğin (Batılı geleneğin) ve belli bir külliyatın (Batılı külliyatın) belirlediği bir disiplin olması kabul edilemez. Tam aksine

9 KST'nin neden ortaya çıktığına dair farklı gerekçelendirmeler ve farklı KST sınıflandırmaları için bkz.: Dallmayr, F. (2008). *Comparative Political Theory: What is it Good for?* (pp. 13-24).; Kapust, Daniel J., and Helen M. Kinsella, eds. *Comparative Political Theory in Time and Place: Theory's Landscapes.* Springer, 2016; March, Andrew F. "What is comparative political theory?." *The Review of Politics.* 71(4), 2009, 531-565; Von Vacano, Diego. "The scope of comparative political theory." *Annual Review of Political Science* 18, 2015, 465-480.

Dallmayr'a göre KST, küreselleşme sürecini ciddiye alan bir teorileştirme tarzına işaret ediyor: "Bu tarz, diğer hususlar yanında, artan yakınlaşmayı, kültürlerin yorumlanmasını ve Marshall McLuhan'ın 'küresel köy'ün ortaya çıkışı olarak isimlendirdiği gelişmeyi dikkate almayı gerekli kılıyor. Hegemonik ya da emperyalist teorileştirme modlarına zıt olarak, bu terim dünya nüfusunun bir parçasının bu yeni ortaya çıkan 'köy'ün ya da küresel sivil toplumun dilini ya da söylemini tekeli altına alamayacağını ima etmektedir." (Dallmayr, 2004, 249).[10] Benzer şekilde Euben de, dünya giderek çoğulcu bir karaktere bürünürken siyaset teorisinin hâlâ Avrupalı/Batılı bir tarihsel çizgideki ve Platon'dan Rawls'a giden bir külliyattaki düşünürleri içeren ve Batılı entelektüel gelenek tarafından üretilmiş ve onunla özdeşleştirilmiş bir disiplin olarak anlaşılmasını eleştiriyor. Karşılaştırmalı siyaset teorisini de, bu anlayışın aksine, siyaset teorisinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yönelik hem bir iddia, hem de bir yaklaşım olarak ileri sürüyor. Buna göre siyaset teorisi, bazı sabit sorulara Avrupalı/Amerikalı düşünürler tarafından verilmiş Batılı cevapların sınırlı bir toplamı olarak değil, daha ziyade birlikte varolmanın şartlarına ilişkin açık-uçlu bir inceleme olarak tanımlanmalıdır (Euben, 2010, 260). Dolayısıyla KST'nin ortaya çıkışına kaynaklık eden motivasyonlar ya da problemler mevcut siyaset teorisinin 'Avrupa-merkezcilik' (*Eurocentrism*), 'yanlış evrenselcilik' ve 'dar-görüşlülük' problemleridir. Tam da bu nedenlerle KST, siyaset teorisi üzerindeki Batı hegemonyasını yerinden edecek (*decenter*), onu sözkonusu 'yanlış evrenselliğinden' ve 'dar-görüşlülüğünden' kurtaracak (*deparochialize*) ve Batı'nın/Avrupa'nın siyaset teorisindeki konumunu yerelleştirecek (*provincialize*) bir girişim olarak kurgulanmaktadır (Tully, 2016; Williams, 2020).

Epistemik gerekçe ise, karşılaştırma aracılığıyla siyasetin ne olduğuna ve siyasetin önde gelen ya da 'ortak/paylaşılan sorularına' yönelik olarak farklı kültürlerin cevaplarından da değerli ve önemli şeyler öğrenilebileceği düşüncesine dayanıyor. Bu öğrenme, öğrenen tarafın o meseleye dair anlayışını genişletebilir, farklılaştırabilir, dönüştürebilir veya değiştirebilir. Diğer taraftan, ötekini anlamak aynı zamanda anlayan tarafın kendisini de daha iyi anlamasına katkı sağlayabilir. Örneğin Keith ve Parel, farklı siyaset felsefesi geleneklerine bakarken farklılıklardan ziyade ortaklıklara/benzerliklere

10 Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz.: Fred Dallmayr, "Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru", (Çev.: Feyzullah Yılmaz), *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), (2013/2), 87-108.

(*equivalence*) bakılmasını tavsiye ediyorlar çünkü onlara göre "benzerlik, eğer bulunursa, hem kişinin kendi geleneğine yönelik anlayışını derinleştirir, hem de diğerlerinin geleneklerine yönelik saygıyı ve anlayışı geliştirir." (1992, 12). Bunu başarmak da dolaylı olarak giderek çok-kültürlü bir hal alan toplumun çoğulcu bir şekilde ve barış içinde bir arada yaşayabilmesi ihtimalini güçlendirecektir. Salkever ve Nylan bunu M. Ö. dördüncü yüzyıl Konfüçyen filozofu Mencius'a referansla 'tarihte dostlar aramak' olarak nitelendirip dostlardan da bir şeyler öğrenilebileceği şeklinde ifade ederken (1994, 238-239), Euben ise sadece dostlarımızdan değil, bazen düşmanlarımızdan da bir şeyler öğrenebileceğimizi söylüyor (1997, 53).

Siyaset teorisini karşılaştırmalı bir şekilde çalışmak, birlikte yaşama meselesine dair beraberinde getirebileceği ahlaki ve pratik sonuçlar açısından da savunulmaktadır (Dallmayr 1997, 2001, 2004, 2007, 2008). Bunu, 'etik/jeopolitik gerekçe' olarak şöyle açıklayabiliriz: Soğuk Savaş sonrası dünya giderek çok-kültürlü bir hal alırken, aynı zamanda küresel güç dağılımında yeni bir denge ve bu yeni dengeye bağlı olarak da bir çatışma ihtimali ya da tehlikesi ortaya çıktı. Shapcott'un belirttiği gibi, siyaset teorisinin bir alt alanı olarak KST'nin ortaya çıkışı bazı jeopolitik gelişmelerle aynı döneme denk geldi. Buna göre, bir tarafta siyasal İslam'ın, diğer yanda da hem Çin'in hem de Hindistan'ın ekonomik anlamda yükselişleri gerçekleşirken, Batı da sömürgeciliğin başlangıcından bu yana ilk defa kendisinin rakipsiz olmadığı bir dünya ile karşılaşıyordu (2011, 233). Huntington, böyle bir dünyada uluslararası siyasetteki çatışmaların kültür ya da medeniyet temelli olacağını iddia ederken (1993, 1996), Dallmayr da buna karşı kültürler-arası ya da 'medeniyetler arası diyaloğa' vurgu yapıyordu. (2002, 26). Bu noktada KST, Dallmayr için tam da bu çatışma tezine karşı gelmek ve 'Huntington'u yanlışlamak' için önemli bir araçtı. Dallmayr bu motivasyonu şu şekilde ifade ediyor: "Günümüzün sıcak bir şekilde karşılanacak bir işareti de, bence, 'karşılaştırmalı' ya da 'kültürler-arası' siyaset teorisi (ya da felsefesi) olarak adlandırılan yeni bir araştırma alanının ortaya çıkmasıdır. Bu işaret 'medeniyetler çatışması' üzerine yayılan söyleme karşı bir panzehir ve kültürler-arası karşılıklı meydan okumaların ve şiddete varan çatışmaların reel-politik kanıtına karşı bir karşı-hareket olarak sıcak karşılanmalıdır." (2008, 13). Dolayısıyla, siyaset felsefesini karşılaştırmalı ya da kültürler-arası bir şekilde ele almak, bu sözkonusu çok-kültürlülüğü ya da çoğulculuğu barışçıl bir

şekilde birarada yaşatabilmek açısından da gereklidir. Özellikle Dallmayr'a göre bu hem ahlâki, hem de siyasi bir sorumluluktur.

'Eleştirel-dönüştürücü gerekçe' ile ise şunu kastediyorum: Farklı olanı ya da ötekini anlamak kişinin kendisini daha iyi anlamasına yardımcı olabileceği gibi, kişinin kendi siyaset felsefesi geleneğine karşı eleştirel bir tavır içine girmesine de neden olabilir. Bu eleştirel tavır da sonrasında kişinin kendi siyaset felsefesi geleneği için düşünsel (teorik), davranışsal ya da kurumsal anlamda dönüştürücü bir rol oynayabilir. Örneğin Euben, çağdaş siyaset felsefesine egemen olan siyasal liberalizmin ve 'anti-temelciliğin' (*anti-foundationalism*) siyasal olana yönelik sınırlı yaklaşımları nedeniyle hem Amerika'da hem de dünyada yaşanan dini ve kültürel canlanmanın, hem de bunların siyasi yansımalarının (örneğin Hıristiyan ve İslami fundamentalizminin) anlaşılamadığını düşünüyor (1997, 28-29; 1999, 3-8). Dallmayr'a göre ise siyasal liberalizmin (daha genel olarak liberalizm eleştirisi değil) farklılıkların bir arada barış içinde yaşatılabilmesine yönelik sınırlı ve prosedürel süreçlere odaklanan yaklaşımı dünyada giderek daha görünür hale gelen çok-kültürlülüğün ve çoğulculuğun bir arada barış için yaşatılabilmesi için sorun oluşturmaktadır (1996, 24; 1997, 421; 2011, 254-255). Bununla birlikte Dallmayr, liberal ya da liberteryen anlayışın hâkim olduğu Batılı toplumlarda iyi hayatın ve iyiliğin/mutluluğun salt olarak kişisel bir mesele olarak addedilmesi ve kamusal alanın dışında tutulması gerektiği düşüncesinin egemenliğini de sorunlu buluyor. Buna göre, iyi hayatın ne olduğuna dair belli kabullere sahip liberal pozisyonu ve ondaki bu dogmatikliği de eleştiriyor.[11] Dallmayr'ın liberalizmle ilgili bir sıkıntısı da bugün liberalizmin –yanlış bir şekilde– neo-liberalizmle, 'bırakınız yapsınlar' tarzı bir kapitalizmle ve özel çıkarın her türlü ahlaki sınırlamanın dışında, sınırsız ve acımasız bir şekilde sürdürülmesi ile özdeşleştirilmiş olmasıdır (2011, 255).

Keith ve Parel için sorunun kaynağı, modernite ve onu üreten modern Batı siyaset felsefesidir (1992). Buna göre, çağdaş dünyanın birçok sorununun (örneğin, ekosistem ile ilgili sorunlar, tüketim kültürü, tahakküm, kibir, vs.) moderniteden ve onu üreten modern Batı siyaset felsefesinden kaynaklandığını düşünüyorlar. Sorunu daha dramatik hale getiren şey ise modern Batı siyaset felsefesinin evrensel ve homojenleştirici bir bakış açısına sahip olması. Bu özellikler, hem bu sorunların başka kültürlere taşınarak proble-

11 Dallmayr'ın bu eleştirilerinin ve iyi hayatın ne olduğunun araştırılmasına yönelik kendisinin sorgulamaları için bkz. Dallmayr, In Search of the Good Life, 2007.

min genişlemesine neden oluyor, hem de siyaset felsefesi/teorisi anlamında modern Batı siyaset felsefesi sadece kendi geleneğini felsefe olarak görüp diğerlerinin geleneklerini şiir, dinsel, mistik vs. olarak görüp reddettiği için sorunlara başka bir yerden bakılmasını da engelliyor. Bu minvalde Keith ve Parel modern Batı siyaset felsefesini 'Upas ağacına' benzetiyorlar. Java bölgesine özgü zehirli bir ağaç olan Upas ağacı (*antiaris toxicaria*) öyle etkili bir güce sahip ki, etrafındaki kilometrelerce alanda yetişen bitkileri, çiçekleri ve ağaçları da zehirleyip her türlü yaşamı yok edebiliyor. Modern Batı siyaset felsefesi de işte Keith ve Parel'in gözünde böyle bir etkiye sahip. Bu noktada dikkat edilmesi gereken, modern Batı siyaset felsefesinin yalnız Batı-dışı kültürleri ve siyaset geleneklerini değil, aynı zamanda klasik Batı siyaset felsefesini de bu şekilde 'zehirleyen' bir gelenek olduğu. Bu duruma çözüm olabilecek şey ise, farklı kültürlerin siyaset gelenekleri ile –ve hatta klasik Batı siyaset felsefesi ile– karşılaştırma yapmak. Öyle ki, "karşılaştırmalı siyaset felsefesi, modern Batı siyaset felsefesinin meydan okunmamış 'zararlı etki gücünü' nötürleştirerecek bir panzehir verebilir." (1992, 28). Bu sayede, modern Batı siyaset felsefesinin yarattığı ve evrenselleştirdiği sorunlar daha iyi anlaşılabilir ve belki de onların ötesine geçilip, onlara çözüm bulunabilir.

Keith ve Parel'e benzer bir şekilde Davutoğlu için de sorunun kaynağı Batı siyaset felsefesi geleneğidir: "Şu an Batı medeniyetindeki ahlakî-maddî, psiko-ontolojik ve çevre alanındaki dengesizlikler, küresel yıkıma yol açacak askerî gücüyle de birlikte düşünüldüğünde tüm dünyada bir medeniyet krizine dönüşmüş durumdadır." (2018, 315). Problemi daha ciddi hale getiren şey Davutoğlu'na göre, muhtemelen çağımızın en ciddi sorunu olan Batı medeniyetinin tekbiçimci (uniformist) özelliğidir. Buna bağlı olarak, "tarihteki medeniyet krizlerinden farklı olarak bu kriz bölgesel değildir; Batı medeniyetinin krizi hayat tarzı kadar evrenselleşmiş durumdadır." (2018, 316). Davutoğlu'na göre, "büyük maddi ve teknolojik üstünlüğüne rağmen Batı medeniyeti *özü itibariyle* bir kriz durumundadır, zira normatiflikten yoksunluk sebebiyle ahlakî zemini aşınmaya uğramaktadır." (İtalik benim) (2018, 315). Keith ve Parel'in benzetmesinde nasıl ki 'Upas ağacı' etrafındaki diğer bitkileri, ağaçları da zehirleyip yok ediyorsa, Davutoğlu da Batı medeniyetinin kendi özünden kaynaklanan sebeplerden dolayı yaşamış olduğu krizi diğer kültürlere ve medeniyetlere de taşıdığını ve evrenselleştirdiğini düşünüyor. Bu bağlamda Davutoğlu'nun eleştirisi, kapsamı açısından da Keith

ve Parel'inkinden farklı. Örneğin, Keith ve Parel'in eleştirilerinin odağında bulunan ve dönüştürülmesi hedeflenen, modern Batı siyaset felsefesi iken, Davutoğlu için bu hedef bütün Batı medeniyeti ve klasik ve modern olmak üzere bütün Batı siyaset felsefesidir.

KST NASIL YAPILMALI? 1990'LI YILLAR

Bundan sonraki iki bölümde KST'nin nasıl yapılması gerektiğine yönelik 1990'lı ve 2000'li yıllarda ileri sürülen görüşleri belli başlı isimler, konular ve sorunlar çerçevesinde ortaya koyup tartışacağım. Öncelikle 1990'lı yılların başına dönecek olursak, Salkever ve Nylan'ın siyaset felsefesinin kültürler-arası ya da karşılaştırmalı bir şekilde nasıl çalışılabileceği ile ilgili olarak verdikleri örnekler kendilerinin sekiz yıllık birikimlerinden besleniyor. Örneğin, "Felsefe'nin Kökenleri: Çin ve Yunanistan"[12] başlıklı dersleri için "insan nasıl bir hayat yaşamalıdır?" şeklindeki Sokratik soruyu 'ortak/paylaşılan soru' olarak alıp, ardından hem antik Yunan'da, hem de Konfüçyen gelenekte bu soruya verilen farklı cevapları inceliyorlar. İlk bakışta bu tavır –yani Sokratik soruyu ortak/paylaşılan bir soru olarak ele almak– Avrupamerkezcilik konusunu gündeme getirebilir, fakat Salkever ve Nylan bu durumu şu şekilde açıklıyorlar: "Konfüçyüs de, Sokrates gibi, bir taraftan kendisinin öğretebileceği yeni bir şey olduğunu reddederken, diğer taraftan öğrencilerinin kendi toplumları ve onların davranışları hakkında özgün ve derinlikli sorular sormalarında ısrar eder. [...] Biz Konfüçyüs ve Sokrates'i doktrinlerin yazarları olarak karşılaştırmak için ya da kendi 'kültürlerinin' temsilcisi düşünürler olarak değil, benzer rahatsız edici ve eleştirel sorgulama türleri kullanan figürler olarak ele alıyoruz." (1994, 239).

Her ne kadar yukarıdaki durumda Avrupamerkezcilik bir ihtimal olarak bulunsa da, Salkever ve Nylan'ın yaklaşımının bence değerli ve 'radikal' tarafı, felsefenin ya da felsefi olanın ne olduğuna ilişkin Avrupamerkezci bir kabulden hareket etmemeleri ve bizatihi bunun da bir sorgulamaya tabii tutulmasını sağlamaya çalışmaları. Bunu, felsefenin ne olduğuna ilişkin Anglo-Amerikan analitik geleneğinin anlayışını bağlamsallaştırıp yerelleştirerek yapmaya çalışıyorlar. Yani bu geleneğin, kökleri Descartes, Hobbes ve Spi-

12 Bu dersin ve Salkever ve Nylan'ın karşılaştırmalı olarak verdikleri diğer iki dersin ("Brave New Worlds" ve "Piety and Death: China and Greece") izlencelerine makalenin sonundaki 'Ekler' kısmından ulaşılabilir (ss. 244-247).

noza'ya giden ve sonrasında Kant'a uzanan ve belli bir tarihsel ve entelektüel bağlamın ürünü olduğunu, dolayısıyla evrensel olmadığını iddia ediyorlar. Bu anlayışın felsefenin ne olduğuna dair beklentileri de –örneğin sistematiklik, açıklık, soyutluk, fikirlerin ve ilkelerin tartışılması– yine bu bağlamın bir ürünüdür (1994, 239-240). Bu anlayışın dünyanın geri kalanına yayılması ve oradaki düşünce geleneklerini dini, mistik, şiirsel vs. olduğu için dışlaması da felsefenin 'gerçek' doğasına ilişkin bir durumdan değil, sömürgecilik sürecinden kaynaklanıyor. Jonardon Ganeri'nin de ifade ettiği gibi, Anglofon felsefe geleneği içinde yer alan akademisyenlerin felsefe disiplini üzerindeki kontrolleri entelektüel bir üstünlükten değil, daha ziyade sömürgeciliğin bir yansımasından ibarettir (2016, 137). Salkever ve Nylan ise bu anlayışın benimsenmesi hâlinde sadece Çin felsefesinin değil, aynı zamanda klasik Avrupa felsefesinin de (Eflatun ve Aristo) dışlanacağını ifade ediyorlar. Alternatif olarak, felsefenin genel olarak "bireyler, toplum ve kozmos hakkındaki örtük olan inançların ya da eğilimlerin bilinçli ve açık bir şekilde dile getirilmesi" olarak anlaşılmasını öneriyorlar. Yani Salkever ve Nylan'a göre felsefe, esas kaygısı kesinlik ve sistematiklik olan değil, daha ziyade 'nasıl yaşamalıyım?' tarzı 'ortak/paylaşılan' sorularla başlayan ve bunlara açık-uçlu bir şekilde cevaplar arayan bir sorgulamadır. Bununla birlikte felsefenin belli bir rasyonellik talebi vardır tabii ki, ama bu da bir şeyin iyi ya da kötü olarak kabul edilebilmesi için gerekçeler sağlanması gerektiği anlamında bir rasyonelliktir. Son olarak, bu hâliyle felsefe salt düz yazıdan ziyade şiir, aforizma ya da hikâye gibi sözlü ve yazılı farklı şekillerde de varolabilir (1994, 240).

Euben'in de KST'nin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin olarak birkaç temel nokta çerçevesinde Salkever ve Nylan'ı teyid ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Euben de 'evrensel cevaplardan' ziyade ortak sorulara ya da 'paylaşılmış ikilemlere' odaklanmayı öneriyor. Örneğin, iyi hayat nedir? Meşru otorite nedir? Birey ve toplum arasındaki doğru ilişki nedir? (1997, 32). 'Evrensel cevaplardan' ziyade 'ortak/paylaşılan' sorular şeklinde anlaşıldığı ve yapıldığı takdirde siyaset teorisi Euben'e göre şu iki probleme çözüm olabilir. Birincisi, kültürleri, sert ve net şekillerde birbirlerinden ayrılmış ve kendi içinde kapalı bütünler olarak gören (örneğin Huntington, 1993, 1996) ve dolayısıyla onların ahlaki ve bilişsel olarak kıyaslanamaz olduklarını düşünen yargının ötesine geçilebilir. Yani, kültürlerarası karşılaştırmalar yapılabilir hale gelir. İkincisi de, bu karşılaştırmalar ve kültürlerarası diyaloglar bilinen ya da verili olan cevapların sorgulanabilmesine ve hatta dönüşümlerine imkân sağlayabilir.

Bununla birlikte Euben'in hem makalesinde, hem de kitabında bu Batı-dışı düşünürleri nasıl ele aldığını incelediğimizde önümüze şu sorular çıkmakta: Birincisi, Euben bu çalışmalarında, sözkonusu Batı-dışı düşünürlerle Batılı düşünürler arasında bir karşılaştırma yapıyor mu? Bu soruya hayır cevabını verebiliriz. Öyle ki, 'karşılaştırmalı' ifadesini kullanmasına rağmen, Euben'in çalışmalarında yaptığının tam olarak bir karşılaştırma olmadığı görülebilir. Euben'in yaptığı daha ziyade 'ortak/paylaşılan' bir probleme Batı-dışı düşünürlerin vermiş olduğu cevapları incelemektir. Örneğin, Seyyid Kutub üzerine olan ve toplamda 25 sayfalık olan makalesine baktığımızda 18 sayfa boyunca Kutub'un egemenlik, özgürlük ve eşitlik, bilim ve epistemoloji, siyasal eylem, ahlak ve siyaset ve devlet üzerine olan görüşlerini incelediğini, karşılaştırma olarak değerlendirilebilecek ifadelerin ise sonuç kısmının sadece bir paragrafında yer aldığını görürüz. O paragrafta da aslında Euben tam anlamıyla bir karşılaştırma yapmıyor. Daha ziyade Kutub'un görüşlerinin Batı'da da benzer endişelere sahip düşünürler tarafından (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Robert Bellah) ifade edilmiş olduğunu söylüyor (1997, 53).

İkinci olarak şu soru sorulabilir: Peki, Euben bu düşünürler üzerine olan incelemelerinden hareketle, onlardan siyasetin temel ya da ortak problemlerine ilişkin yeni ya da önemli bir şey öğrenmiş midir? Bu soruya da aslında Euben'in kendisi 'hayır' cevabı vermektedir. Örneğin Euben, "Kutub'un modern egemenlik ya da siyasal eylem konusunu yapılandırabilecek özgün ya da uygulanabilir bir yol sunduğunu ya da ahlaki ve varoluşsal anlamın demokratik ilkeler ve pratiklerle uyumlu bir şekilde yeniden oluşturabilmesine imkân sağladığını" iddia etmiyor (1999, 11). O hâlde nedir Euben'i Kutub'u incelemeye iten gerekçe? Birincisi, Kutub'u incelemek, onun aslında Batılı okuyucuya başlangıçta göründüğü kadar 'patolojik' ve 'yabancı' olmadığını gösterecektir. Yani, Kutub da diğer modernite, rasyonalite ve modern bilim eleştirisi yapan Batılı düşünürler gibi algılanabilecektir. Bunun uzun vadeli etkisi ise 'İslam' ve 'Batı' arasında varolduğu düşünülen zıtlığın altını oyacak olmasıdır. İkincisi de, Batılı siyaset teorisinin ortak/paylaşılmış bazı problemleri üzerine konuştuğu için, Kutub'un görüşlerini incelemek, Batı siyaset teorisini de zenginleştirecektir (1999, 12). Bu gerekçeyi Andrew March 'onarıcı' ya da 'rehabilite edici' gerekçe olarak nitelendirmektedir. Yani, farklı kültürlere ait siyasi düşünürleri inceleyerek, onlara ilişkin yerleşik olumsuz, yanlış ya da eksik algıları ve yargıları düzeltebiliriz, onları rehabilite edebiliriz ya da onarabiliriz (2009, 542-543).

Üçüncü olarak, Euben'in teorik olanın ne olduğuna yönelik bakış açısının Avrupa/Batı-merkezci olup olmadığı sorgulanabilir. Euben'e göre, karşılaştırmalı siyaset teorisi ifadesindeki 'karşılaştırmalı' vurgusu, siyaset teorisinin bir alan olarak bütünlüğünün bozulmasına değil, kendi aslına dönmesine işaret eder. Yani, 'karşılaştırma' aslında siyaset teorisi için yeni bir olgu ya da gelişme değil, onun zaten içkin özelliklerindendir. Bununla da kastedilen, siyaset teorisinin aslında antik Yunan'daki doğuşundan bu yana hep karşılaştırmalı olduğu düşüncesidir. Nitekim "teori kelimesinin bilinen en erken kullanımlarından birinde Herodot, Solon'un Atina'dan seyahatini teori için yapılmış bir seyahat olarak tanımlar. Teori o dönemde inceleme, görme, şahit olma faaliyeti ile özdeşleştirilmiştir. Bu anlayış, 'teori' ile farklı ve sıklıkla yabancı ülkelerin, kurumların ve uygulamaların gözlenmesi/incelenmesi arasındaki bağa işaret etmektedir." (1997, 32).[13] İleride göreceğimiz şekilde, teorik olan farklı kültürlerde farklı anlamlara sahip olabilir. Buna göre teorik olan belli kültürlerde veya geleneklerde (Amazonlar, Amerikan yerlileri, Konfüçyen gelenek vs.) farklı yerleri, hayat tarzlarını veya değerleri görmek, incelemek ya da gözlemlemekten ziyade o farklı hayat tarzlarını tecrübe etmek, yaşamak, ya da o farklı değerleri benimsemek olabilir. Diğer bir deyişle, teori sadece ötekini görmek değil, öteki olmak anlamına gelebilir. Diğer yandan, Batı düşünce geleneğinde (en azından orada egemen/baskın olan anlayışta) teori veya teorik olan sistematik ve yazılı olanla özdeşleştirilmiş olabilirken, farklı kültürel geleneklerde teorik olan sözlü ya da pratik de olabilir ve sistematik olmak zorunda da olmayabilir.

Dallmayr'ın yaptığı ise Hans-Georg Gadamer'in fikirlerini ve hermenötiğini pratiğe dökmek, sözü edilen diyaloğu gerçekleştirmeye çalışmak, farklı düşünürler, kültürler ve siyaset gelenekleri arasında köprüler kurmak, 'ufukları birleştirmek' ve kısaca bir çeşit kozmopolitanizm faaliyeti içinde olmak olarak tanımlanabilir.[14] Dallmayr'a göre açık-uçlu, çoklu ve genişleyen ufuklara karşı açık bir diyaloğu sağlamada en yardımcı olabilecek yöntem Gadamer'in hermenötiğidir. Bu yöntem, soru ve cevap şeklinde ilerleyen bir diyaloğu vurgulasa da, daha ziyade sorulara önem verdiği için cevapların henüz netleşmemiş olmasına karşı da bir açıklık içindedir. Burada soruyu

13 Euben'in bu konudaki görüşlerinin kaynağı ve teori kelimesinin Antik Yunan'daki kökenine dair daha ayrıntılı bilgi ve açıklamalar için bkz.: Wolin, 1968: 318-322.

14 Bu minvalde güzel bir örnek olarak Dallmayr'ın *Beyond Orientalism: Esssays on Cross-Cultural Encounters* (1996) kitabına bakılabilir.

da belirleyen belli bir konu ya da meseleye yönelik endişedir ki bu endişe de 'hakikatin' ve 'doğrunun' (*truth*) açık-uçlu arayışına yönelik olarak o diyaloğa katılan bütün katılımcıların ortak bir endişesidir (2002, 27). Burada üzerinde konuşulabilecek birkaç nokta bulunuyor.

Birinci olarak, Dallmayr'ın KST için benimsediği yöntem kültürler-arası diyalog ve bunun da arka planında Hans-Georg Gadamer'in hermenötiği ve 'ufukların birleşimi' (*fusion of horizons*) anlayışı bulunmakta. Dallmayr ve Euben'in çalışmalarında –ve bir dereceye kadar KST'nin genelinde– bu yaklaşımın hâkim olmasını sorgulayan Cary J. Nederman, diyaloğun her zaman toplumların barış ve düzen içinde olacağını vaat edip etmediğini sorguluyor.[15] Katoliklerin Asyalı kültürel ve dini gruplar ile yapmış oldukları dinler arası diyalogları inceleyen Nederman birden çok diyalog türünün olduğunu ve farklı diyalog türlerinin farklı sonuçları olabileceğini gösteriyor. Bu diyalogların da 'ufukların birleşimi' sürecine ek olarak, beş farklı amaca yönelik olabileceğini ortaya koyuyor. Bunlar: i) ihtida ya da rasyonel ispat diyalogları, ii) karşılıklı aydınlatma diyalogları, iii) karşılıklı anlayamama (*incomprehension*) diyalogları, iv) eleştirel öz-düşünüm (*self-reflection*) diyalogları ve v) karşılıklı saygı ve uzlaşma diyalogları. Son tahlilde Nederman mevcut KST çerçevesinde diyaloğun sadece bir amaç için, örneğin 'ufukların birleşimi', yapılması gerektiğine yönelik hâkim anlayışı sorguluyor ve bazı durumlarda aslında bu yaklaşımın kültürler-arası diyaloğun amaçlarının gerçekleştirilebilmesi için en iyi yol olmayabileceği ihtimalini de hatırda tutmamızı istiyor (2008).

Dallmayr'ın yöntem tercihine yönelik daha radikal bir eleştiri ise Chris Goto-Jones'tan geliyor. Goto-Jones'un sorusu Gadamer'in hermenötiğinin farklı kültürlerden ya da gelenklerden ya da dillerden katılımcılar arasında gerçekten bir diyaloğu başlatıp başlatamayacağı konusudur. Nitekim Goto-Jones'a göre diyalog konusunda Gadamer ve dolaylı olarak Heidegger felsefesine dayanmak, aslında Dallmayr'ın hedeflediğinin tam aksi bir durumu da ortaya çıkarabilir. Bu konuyu Martin Heidegger'in, Kyoto Okulu mensuplarından Nishida Kitaro (1870-1945) ile girmiş olduğu diyalog ve bu bağlamda dil meselesinin getirmiş olduğu zorluklar üzerinden tartışan Go-

15 Bu noktada Nederman'ınkine benzer bir sorgulamayı da Evgenia Ilieva yapıyor. Gadamerci diyaloğu benimsemenin KST'yi, Batılı olmayan siyaset düşüncesi geleneklerinin daha zengin bir şekilde anlaşılması sonucuna ulaştıracağı yönündeki varsayımı sorunsallaştıran Ilieva, diyaloğun her zaman güçten bağımsız olamayacağını ve dolayısıyla bir kültürün diğeri üzerindeki baskısını ve egemenliğini üretebileceğini göstermeye çalışıyor. Bkz.: Ilieva, 2016.

to-Jones şunu ileri sürüyor: Heidegger'e göre dil hem bir iletişim aracı, hem de bir 'varlık evidir', dolayısıyla farklı dillerin birbirlerine tercüme edilmesi, hatta birbirleri tarafından anlaşılması dahi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla, Heidegger'in anlayışında problem basitçe başka bir dilin kelimelerini anlayamamak meselesi değildir. Daha temel olarak, farklı bir 'varlık evinde' bulunmanın, ötekinin dili öğrenilmiş olsa bile, yine de ne hakkında konuştuğunun hiçbir zaman tam olarak anlaşılamaması meselesidir. Dahası, bir varlık evine ait bir ifadeyi alıp başka bir varlık evinin kelimeleriyle ifade etmek hem imkânsızdır, hem de tehlikelidir zira bu taşıma/tercüme işlemi sürecinde düşüncenin anlamı yok olabilir ve insanlar da bunun farkına varamayabilirler. Dolayısıyla, bu tür diyaloglar bizim düşünce sistemlerimize tutarsızlıklar sokabilir ve bizi daha önceki durumumuzdan daha kötü bir anlama ve bilme durumuna getirebilirler (2013, 249; 2011).

Dallmayr'ın KST anlayışı bağlamında üçüncü olarak, sözü geçen 'ortak' endişelerin ya da 'ortak' soruların gerçekten 'ortak' olup olmadığı konusu ele alınabilir. Hangi soruları sorduğumuz diyaloğun çerçevesini, yönünü, hatta belki katılımcıları da belirliyorsa, o hâlde soruların ortaklığının ya da tarafsızlığının verili olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Avrupamerkezciliği yeniden üretmek istemiyorsak, o hâlde soruların neler olduğunun da ciddi bir sorgulamadan geçirilmesi gerekir. Eğer gerçekten açık uçlu bir diyalogdan bahsediyorsak, o zaman soruların da ortaklığını baştan varsaymamamız gerekir. Soruların neler olduğu da açık uçlu bir diyalog çerçevesinde ortaya çıkmalıdır. Bazı sorular ortak olabilir, bazıları sadece bir kültüre, ya da o kültürün herhangi bir geleneğine ait olabilir. Bazen bu sorular başka kültürel havzalara tercüme edilemez ve dolayısıyla taşınamaz dahi olabilirler ya da bu tür tercüme ve taşıma sorunlarıyla uğraşmamız ve emek harcamamız gerekir (Black, 1997).

Dördüncü bir mesele de şudur: Bu 'karşılaştırmalar' ya da diyaloglar sayesinde Batı-dışı düşünürlerden bir şeyler öğrenilebileceği varsayımı/fikri, siyasi ve epistemik meselelerden dolayı biraz daha karmaşık bir hal almaktadır. Nitekim burada yapılan, büyük oranda aslında birbirleriyle doğrudan bir diyalog içinde olmayan düşünürler arasında bir diyalog oluşturmaya çalışmak ve o diyalog içindeki düşünürlerin birbirleriyle bir iletişim içinde olabileceklerini ve birbirlerini anlayabileceklerini varsaymaktır (Goto-Jones, 2013, 236). Bu durum da bu diyalogları gerçekleştiren, bu düşünürleri diyaloğa sokan ve birbirleriyle konuşturmaya çalışan taraf –yani Euben ya da

Dallmayr– ile alakalıdır. Son tahlilde bu diyaloğun amacı tarafların önceki pozisyonlarının sorgulanmasına, belki yerinden edilmesine ve dönüşmesine yol açması ve bu karşılıklı etkileşim sonucunda da yeni bir ufuk birleşiminin ortaya çıkmasıdır. Başta da Idris'e referansla ifade ettiğimiz gibi, 'karşılaştırma' tarafsız bir araç değilse ve onun da bir siyaseti varsa ya da o da siyasetin bir aracıysa, o zaman hangi düşünürlerin karşılaştırma için seçileceği ya da onların hangi sorular/sorunlar üzerinden bir diyaloğa (karşılaştırmaya) dâhil edilecekleri de siyasal konulardır ve güç ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülemezler.

James Tully de her ne kadar Dallmayr'ın diyalog yöntemini KST açısından uygun bulsa da, bu diyaloğun gerçekleştirilmesinin önünde bazı engellerin olabileceğini düşünüyor. Öncelikle, Tully 'sahte diyalog' ve 'gerçek diyalog' arasında bir ayrım yapıyor. Tully'ye göre 'sahte diyalog' iki türlü olabilir. Bunlar, 'stratejik-araçsal diyalog' ve 'müzakereci-zaruri diyalog'. 'Sahte diyalog' farklı siyaset felsefesi gelenekleri ile etkileşim içinde oluyormuş gibi görünürken aslında hâlâ kendi geleneği içinde kalmayı ifade ediyor. 'Gerçek diyalog' ise tarafların birbirlerini karşılıklı ve ortak bir şekilde anladığı bir diyaloğa işaret ediyor. 'Gerçek diyalog' için ötekilerin ötekiliğine yönelik bir açıklık ve anlayış durumunun varolması gerektiğini düşünüyor. Bu durumda katılımcılar acılarını ve endişelerini kendi hissettikleri şekilde ve kendi gelenekleri çerçevesinde ifade edip anlatabilmeliler ve 'derin dinleme' ile birbirlerini anlayabilmeliler (2016, 52). 'Gerçek diyaloğun' da her zaman gerçekleştirilemeyeceğini düşünen Tully, buna yönelik altı engelden bahsediyor. Birincisi, kişi ya da baskın gelenek diğer geleneklerden kişilerle bir diyalog içerisinde olur, fakat bunu aslında süreç içerisinde üstün konuma gelmek ya da mevcut üstün konumlarını muhafaza etmek için sürdürür. Yani, stratejik bir diyalog içerisinde olur. İkincisi, kişi kendisini diğer geleneklerle gerçek bir diyaloğa girdiğine yönelik kandırmaya çalışır. Burada aşılması gereken daha ziyade kendini kandırmaya yönelik psikolojik bir sorundur. Üçüncüsü, anlama her zaman kişinin kendi geleneği içerisinden olur. Eğer diyalog sürecindeki kişiler kendi geleneklerinin ortaya koyduğu ufuklara (sınırlara) yönelik bir farkındalığa ulaşmıyorlarsa, o zaman diyalogları sahte olarak kalacaktır çünkü bu durumda birbirlerini yanlış anlamaya veya kendi geleneksel anlayışlarını –çoğu durumda bilinçsizce– diğerine dayatmaya devam edeceklerdir. Dördüncü olarak, kişinin geleneğinin ortaya koyduğu ufuklara (sınırlara) yönelik bazı eleştirel uygulamalar varolsa da, onların

altını oyacak başka faktörler ortaya çıkabilir –örneğin, psikolojik, askeri, ekonomik, dini, rasyonel, siyasi vs. Beşinci olarak, bu faktörler medeniyete, modernleşmeye ya da küreselleşmeye yönelik bazı büyük anlatılarla ya da teorilerle meşrulaştırılabilirler. Bunlar diyalog sürecindeki sahteliklerin görülebilmesini engeller. Son olarak da gerçek bir diyalogun nasıl yapılabileceğine ve buna yönelik yeteneklerin nasıl elde edilebileceğine yönelik uzun dönemli, tedrici ve nesillerarası bir şekilde yapılması gereken eğitimin gözardı edilmesi ve bunun yerine hızlı, müzakerelere ve pazarlıklara dayanan bir diyalog anlayışının gelişip serpilmesi de gerçek diyaloğun önündeki önemli bir engeldir. Bu altı engel gözönüne alındığında 'gerçek diyaloğun' çok zor, ama bir o kadar da önemli bir görev olduğu anlaşılacaktır. Fakat bunu başarmak Tully'e göre gerçek bir diyaloğun varolmasını ve ona bağlı olarak da barışçıl ve demokratik bir şekilde bir arada yaşamayı mümkün kılacak başka bir dünyanın ortaya çıkabilmesine yardımcı olacaktır (2016, 53-55).[16]

Son tahlilde kültürler-arası ya da karşılaştırmalı siyaset teorisi çerçevesinde en uygun yöntem olarak diyaloğa vurgu yapılması meselesi birkaç açıdan eleştirilebilir. Bunlardan birincisi, diyaloğun reelpolitiğe, yani siyasetteki güç ve iktidar mücadelesi meselelerine yeterince ağırlık ve önem vermiyor oluşu –hatta bu meseleleri gözardı ediyor oluşudur. İkincisi, Dallmayr ve Euben tarafından önerilen diyalog yönteminin biraz muğlak ve yeterince sistematik bir şekilde düşünülmemiş olmasıdır. Dolayısıyla, diyaloğun neliği ve nasıl uygulanacağı konusu teorileştirme ve detaylarının daha somut bir şekilde ortaya konması anlamında daha çalışılmaya muhtaç bir durumdadır. Tully'nin makalesinin de (2016) bu ihtiyaçlara yönelik olduğu söylenebilir. Üçüncüsü, Dallmayr ve Euben'in önerdiği hâliyle ve Gadamer'in 'ufukların birleşimi' anlayışından ilham alan diyalog yöntemi diğer diyalog türlerini ve diyaloğa girme noktasında sahip olunabilecek –ve tarihsel olarak olunmuş– farklı amaçların varlığını gözardı ediyor. Buna yönelik eleştirileri ve incelemeleri de Nederman'ın çalışmasında görebiliyoruz. Dördüncüsü de, diyalog yönteminin yazılı metinleri, yazılı siyaset felsefesi/teorisi geleneklerini öncelediği ve bundan dolayı da yazılı olmayan, ya da daha ziyade sözel aktarım veya pratiğe ağırlık veren geleneklerin –örneğin Konfüçyenizm, Hinduizm,

16 Bu konuda Tully'e yönelik eleştiriler için bkz.: Garrick Cooper, "A Conversation with James Tully's 'Deparochializing Political Theory and Beyond", 156-159; Charles W. Mills, "Dialogues in Black and White", 160-163; Sudipta Kaviraj, "A Response to James Tully's 'Deparochializing Political Theory'", 164-169.; Sor-Hoon Tan, "Whose Tradition? Which Practices?", 170-173.

belli açılardan İslam (tasavvuf)– dışlanmasına neden olabileceği eleştirisinden bahsedebiliriz. Bunları da bir sonraki bölümde ele alacağım.

KST NASIL YAPILMALI? 2000'Lİ YILLAR

KST üzerine 2000'lerdeki çalışmaların aslında büyük oranda Dallmayr ve Euben'e cevap olarak ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Ben de bu kısımda son yirmi yılda bu çalışmalardan öne çıkan birkaçını inceleyeceğim. İlk olarak Andrew March'ın "Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi Nedir" başlıklı makalesiyle başlamak istiyorum. Temel olarak Euben ve Dallmayr'ın KST anlayışını hedef alıp KST'nin ne olduğuna, neden ve nasıl yapılması gerektiğine yönelik olarak kapsamlı, derinlikli ve eleştirel bir inceleme yapan March'ın eleştirileri, sorgulamaları, incelemeleri ve bunlara bağlı önerileri birkaç noktada toplanabilir: i) karşılaştırmada 'ötekinin' belirlenmesi meselesi –'öteki' kimdir? ii) kst neden yapılır? iii) kst nasıl çalışılır?

Karşılaştırma konusunda 'ötekinin' belirlenmesi meselesi ya da 'ötekinin' kim olduğu sorusu önemli bir sorudur. Öncelikle, March'a göre KST için odak noktasında olan 'karşılaştırmalı' sıfatıysa, o zaman Eflatun ve Aristo'nun farklı rejim türlerini karşılaştırması ya da Foucault'nun farklı tarihsel dönemleri ve yerleri temsil eden farklı güç-iktidar biçimlerini meydana çıkarma çabaları da 'karşılaştırmalı siyaset teorisi' olarak algılanabilir (2009, 536). Bunun dışında, Dallmayr ve Euben'in karşılaştırma noktasındaki ötekiyi 'kültürel' ya da 'medeniyetsel' öteki olarak belirlemelerini de sorgulayan March, bunun neden bu şekilde olması gerektiği ile ilgili yeterli açıklama ve gerekçelendirmenin de yapılmadığını düşünüyor. Örneğin, Euben için Seyyid Kutub karşılaştırmalı siyaset teorisi için uygun bir düşünür olabilirken, acaba Farabi, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi İslam siyaset felsefesi ekolüne ait düşünürler de yine uygun olurlar mı? March'ın da haklı bir şekilde ifade ettiği gibi, örneğin Strausçular Farabi'yi (veya Maimonides'i), karşılaştırmalı bir siyaset felsefesi çerçevesinde uygun olabilecek Batı-dışı bir düşünür (ya da öteki) olarak değil, bizatihi kendilerinin anladığı şekliyle Batı siyaset düşüncesi külliyatının bir parçası olduğu için okuyorlar ve inceliyorlar (2009, 552). March ise KST için en uygun 'ötekinin', din temelli bir ötekilik olduğunu düşünüyor ve bu noktada da odağına daha ziyade dini doktrinler ve onlardan neşet eden siyasal ve normatif ilkeleri alıyor. Bunun neden karşılaştırmalı siyaset teorisinin 'karşılaştırmalı' boyutu için

–yani 'ötekisi' olmak için– daha uygun olabileceği March'a göre gayet açık, nitekim dini düşünce farklı düşünce gelenekleri arasındaki sınırları daha net ve açık bir şekilde çizebilir (2009, 552-553). Burada da karşılaştırma için March'ın tercihi o dini doktrin çerçevesinde ortodoks ve ideal tip olarak kabul edilebilecek kişilerin seçilmesi. Örneğin, İbn Haldun, İbn Rüşd ve Farabi İslam medeniyeti çerçevesinde dâhiler olarak kabul edilebilirler, fakat March'a göre onlar aslında İslami bağlılıkların ya da İslam inancının ortodoks bir ifadesi olarak okunmazlar. Onların yerine, örneğin, Gazali ve İbn Teymiye (ya da Yusuf El-Kardavi) böyle bir karşılaştırma için daha uygun kişilerdir (2009, 556).

İkincisi, karşılaştırmanın neden yapıldığı meselesi de önemlidir. Öncelikli olarak, siyaset teorisinin neden yapıldığı ile ilgili iki gerekçeden bahsedilebileceğini ileri süren March, bu gerekçeleri şu şekilde tanımlıyor: 'akademik siyaset teorisi' ve 'angaje siyaset teorisi'. 'Akademik siyaset teorisi' öncelikli olarak bir metni, pratiği ya da olguyu yeterince iyi anlayıp anlamadığımızı incelemeyi amaçlarken, 'angaje siyaset teorisi' ise öncelikli olarak hangi fikirlerin bizim için doğru fikirler olduğunu incelemeyi amaçlar. March'a göre karşılaştırmalı siyaset teorisini bir tür 'akademik siyaset teorisi' olarak yapmakta bir sorun olmasa da –çünkü burada neyin, nelerin ve niye karşılaştırıldığının aşağı yukarı açık bir cevabı bulunuyor– bunun çok da ilginç bir siyaset teorisi çalışma örneği olmayacağını düşünüyor. Dallmayr ve Euben'in KST çalışmalarının ve yaklaşımlarının da daha ziyade 'akademik siyaset teorisi' yapma olarak nitelendirilebileceğini düşünüyor. 'Angaje siyaset teorisi' ise ahlaki anlaşmazlıklar, değer-çatışmaları ve bunlara bağlı olarak geliştirilen normatif gerekçeleri çalışıyor. March'a göre KST'yi 'angaje siyaset teorisi' olarak yapmak daha uygundur zira farklı siyaset teorisi gelenekleri arasındaki ilginç, önemli ve anlamlı tartışmalar buradan çıkabilir (2009, 534-535). Yukarıda ifade ettiğim gibi, böyle bir durumu da –yani ahlaki anlaşmazlıklar, değer-çatışmaları ve bunlara bağlı olarak geliştirilen normatif gerekçeleri– ortaya çıkarabilecek en uygun ve önemli unsurlardan biri March'a göre dindir ya da dini doktrinlerden üretilmiş siyaset düşüncesidir.

Üçüncü olarak KST'nin nasıl çalışılacağı konusuna gelecek olursak, March'a göre gerek Euben'in gerekse de Dallmayr'ın yaptıkları aslında farklı siyaset felsefesi geleneklerini 'karşılaştırmak' değil, onlar arasında bir diyalog gerçekleştirmek. March ise eğer bu alana 'karşılaştırmalı siyaset teorisi'

diyeceksek, o zaman bunun yönteminin diyalog değil, karşılaştırma olması gerektiği düşüncesinde. Michael Freeden ve Andrew Vincent'in güzel ifadesiyle aslında March'ın önerdiği şey 'yarışan normatifliklerin karşılaştırılması' (2013, 20). March'a göre KST'nin temel unsuru, ilkelere dayalı değer-çatışmalarının normatif sonuçlarını -ki yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bunları ortaya çıkarabilecek en uygun kaynak da din ya da dini doktrinlerden üretilmiş siyaset düşüncesidir- karşılaştırmalı bir şekilde incelemek olmalıdır. Bu hâliyle de karşılaştırmalı siyaset teorisinin, 'gerekçelendirici (*justificatory*) karşılaştırmalı siyaset teorisi' olarak anlaşılabileceğini söylüyor.[17]

March'ın KST yaklaşımına yönelik ise şu tür eleştiriler ileri sürülebilir: Birincisi, March'ın KST için önerdiği yöntem aslında Rawls'cu bir siyasal liberal olarak kendisinin siyaset teorisi çalışma yönteminin ve tarzının Batı-dışı siyaset düşüncesi geleneklerini de içine alacak ya da kapsayacak şekilde yapılmasıdır. Bu bağlamda March'ın önerisi KST için yeni bir yöntem değil, siyaset teorisini çalışma yöntemlerinden bir tanesinin küreselleştirilmesidir. KST'nin çıkış amaçlarından birisi bizatihi bu tür Avrupamerkezci anlayışların ya da yaklaşımların sorgulanmasına yönelikken, March'ın ortaya koyduğu hâliyle KST, sanki ancak bu tür Avrupamerkezci tanımları meşrulaştırmaya, sağlamlaştırmaya ve yeniden üretmeye yönelik olarak bir işe yarayabilir gibi görünüyor. Dolayısıyla, March'ın önerdiği tarzda bir KST son tahlilde Avrupamerkezci bir çözüm ya da 'mevcutta siyaset teorisini nasıl çalışıyorsak öyle çalışmaya devam edelim' önerisi olarak değerlendirilebilir. Bunu önermek, siyaset teorisine katkı sağlayacak farklı siyaset teorisi geleneklerinden katılımcıları da yine Batılı standartlara göre kısıtlamak ve baştan sınırlandırmak demektir. İkincisi, March'ın önerdiği şekilde, yani din temelli ve o dinin ortodoks ve ideal tipleri üzerinden yapılmasını önerdiği türde bir KST'nin ne kadar mümkün olduğu ve ayrıca KST'nin kendi ortaya çıkış amaçlarıyla ne kadar uyumlu olduğu soruları sorulabilir. Böyle bir yaklaşım örneğin sözkonusu dini doktrinlerin içindeki heteredoks ve ideal olmayan tiplerin dışlanmasını veya marjinalize edilmesini gerektirecektir ki bu da KST'nin kendi amaçlarına ters bir durum ortaya çıkarır (Godrej, 2009, 568). Üçüncü bir eleştiri de March'ın KST'nin adındaki "karşılaştırmalı" ifadesine belki de gereğinden fazla odaklanmış olması ve dolayısıyla

17 Andrew'un 2009 yılında yayınlanan *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* başlıklı kitabında tanımladığı ve uyguladığı hâliyle karşılaştırmalı siyaset teorisinin adı da zaten böyle. Bkz. Kitabın "Justificatory Comparative Political Theory" başlıklı bölümü.

da meseleyi tamamen karşılaştırmanın nasıl yapılabileceği ile ilgili teknik bir tartışmaya dönüştürmesine yönelik olabilir. Bu hâliyle, KST'nin siyaset teorisinin gündemine taşımaya çalıştığı Avrupamerkezcilik, yanlış evrensellik, dar görüşlülük ve Batılı siyaset teorisi külliyatının hegemonikliği gibi meseleler unutulabilir ve bütün tartışma teknik bir mesele halini alabilir. Diğer taraftan 'karşılaştırmalı siyaset teorisi' ifadesindeki 'karşılaştırmalı' sıfatının alanın niteliği açısından o kadar önemli olmadığı da söylenebilir. KST içindeki farklı çalışmalara baktığımızda yeni bir alanın ileri sürüldüğü konusunda çoğu kişinin düşüncesi ortak olmakla birlikte, o alanın isminin ne olduğu ya da olması gerektiği konusunda henüz olgunlaşmış bir durumun olmadığı da ortadadır. Bu çerçevede aslında çoğu kişinin 'karşılaştırmalı' sıfatını mevcut hâliyle yapılan siyaset teorisinden veya yine 'karşılaştırmalı' yerine kullanılabilecek diğer terimlerden ayırtetmek için –örneğin 'küresel' (global), 'uluslararası' (international), 'kültürler-arası' (cross-cultural), ya da 'ulus-üstü' (transnational)– kullandıklarını söyleyebiliriz. 'Karşılaştırma' sıfatıyla kastedilen aslında dar bir şekilde milliyetçi ya da bölgesel yaklaşımların aşılmasını amaçlayan bir yaklaşım, onun dışında KST ile kastedilen mutlak anlamda 'karşılaştırmalı' bir şekilde yapılması gerektiği düşünülen bir alan değil (Goto-Jones, 2011, 102). Örneğin, Terry Nardin'e göre, KST projesinin amaçlarından biri farklı kültürel geleneklerden metinleri çalışmak ve bu sayede siyaset teorisyenlerinin elinin altındaki düşünceler, fikirler sepetini genişletmek olarak nitelendirilebilir. Bu noktada da böyle bir amacı gerçekleştirmek için 'karşılaştırmalı' sıfatı kullanılmak zorunda değil. Nitekim farklı kültürel geleneklerden düşünürlerin metinlerini okumak, onların fikirlerini anlamak ve onların argümanlarıyla etkileşime girmek için zorunlu olarak onları farklı siyaset felsefesi gelenekleriyle karşılaştırmak gerekmez (2020, 266).

Mevcut KST çalışmaları çerçevesinde Farah Godrej'in ve Leigh Jenco'nun çalışmalarının ayrı bir yerde durduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Godrej ve Jenco mevcut KST çalışmalarının bir taraftan Avrupamerkezci kategorileri ve anlayışları sorunsallaştırmayı ve aşmayı hedeflediklerini, fakat diğer taraftan da bunu yaparken yine Batılı kaynaklardan ya da söylemlerden yararlandıklarını (örneğin Gadamerci hermenötik) ve dolayısıyla aşmayı hedefledikleri Avrupamerkezciliği yeniden üretme problemi ile karşı karşıya olduklarını ileri sürüyorlar. Godrej'e ve Jenco'ya göre bu amacın başarıya ulaşabilmesi için yöntem-odaklı bir yaklaşımı benimsemek gerekir. Bu saye-

de farklı siyaset felsefesi gelenekleri ile girilecek olan etkileşim sadece siyaset teorisinin mevcut Batılı ve dar-görüşlü tartışmalarını ya da sorularını zenginleştirecek bir araç olarak değil, aynı zamanda o tartışmalara ve sorulara yenilerini ekleyecek bir fırsat oluşturacaktır. Bu bağlamda Godrej Hindu geleneğinin bilgi anlayışını Mahatma Gandi üzerinden incelerken, Jenco da Konfüçyen geleneğin bilgi anlayışını iki Çinli Konfüçyen düşünür üzerinden (Wang Yangming, 1472-1528 ve Kang Youwei, 1858-1927) inceliyor.

Godrej'e göre ötekinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik KST bünyesinde önerilen yöntemler genelde metin ile okuyucu, siyaset teorisyeni ile farklı bir kültüre ait siyaset teorisi geleneği arasında özne ile nesne ikiliği anlayışına (objektivist yöntem) dayanıyor (2009, 141). Sözkonusu yöntemleri yetersiz bulan Godrej, KST'yi daha iyi ve başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmek üzere farklı bir yöntem öneriyor ve bunu da 'varoluşsal anlama' ya da 'varoluşsal hermenötik' olarak ifade ediyor. 'Varoluşsal anlama' bir açıdan fenomenolojik bir yaklaşım, öyle ki, özne ve nesne ayrımını kabul etmiyor (2009, 141). Objektivist yöntem metni bir analiz nesnesi olarak görüp, ona tarafsız ve bilimsel bir şekilde yaklaşılmasını ileri sürerken, okuyucunun da metnin derin ötekiliğini farketmesini ve kendi 'öznel' endişelerini yok etmesini istiyor. 'Varoluşsal anlama' ya da 'varoluşsal hermenötik' ise okuyucunun kendisini metinden ayrı olarak görmemesini ve bilimsel nesnellik çabasında olan biri gibi nesneye uzaktan bakar bir tavır içinde olmamasını öneriyor. Varoluşsal hermenötiğe göre anlama tam da aslında kişinin metindeki fikirlerle bir olması ve bilen ile bilinen arasındaki her türlü ayrılığın ortadan kaldırılması ile gerçekleşiyor. Bu bağlamda metinler, salt akademik anlamda bilinen ve açıklanan nesneler değil, daha ziyade okuyucunun varlığına davranışsal olarak dâhil edilmesi gereken hakikatlerdir. Böyle bir anlamaya erişebilmek için de soyut bilgi değil, tecrübe tek yoldur. Yani, kişi farklı siyasi kültürel geleneklere ait değerleri, kavramları ve fikirleri sadece soyut ve teorik bir çereçevede anlamaya çalışmaz, aynı zamanda onları içselleştirip, davranışsal olarak da tecrübe etmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, 'varoluşsal hermenötik' farklı siyaset kültürlerini sadece anlamayı değil, onları yaşamayı ya da olmayı gerektirir (2009, 141).

Peki, 'varoluşsal anlama' nasıl uygulanabilir? Godrej'e göre 'varoluşsal anlama' üç aşamalı bir hermenötik süreç (üç hermenötik an) çerçevesinde uygulanabilir. Birinci hermenötik anda yapılması gereken anlaşılmak istenen siyaset felsefesi geleneğinin 'içine girmek' *(immersion)* ve fenomenolojik bir

yaklaşım aracılığıyla özne ve nesne ikiliğinin ötesine geçmektir. Godrej'in ifadesiyle, "KST'cinin birinci hermenötik görevi kendisinin o metnin 'dünyasına' olabildiğince yaklaştırmaya çalışmasıdır. Bunu yapmak için sözkonusu metnin kendi kültürel çerçevesini ve okuyucu ve metin arasındaki uzaklığın küçülmesini dikkate almalıdır. [...] Bu hermenötik, bir metindeki fikirlerin basitçe o metinde yer alan kavramların analizi aracılığıyla anlaşılamayacağını ifade eder. O metindeki fikirleri anlamak için, okuyucunun o metinde ifade edilen fikirlere uygun bir şekilde yaşamayı öğrendiği pratik-odaklı bir varoluşsal dönüşüm geçirmesi gerekir." (2009, 140). İkinci hermenötik anda yapılması gereken o içine girilen siyaset felsefesi geleneğinin kültürel anlamını yeniden inşa etmektir. Üçüncü ve son hermenötik an ile ise hem incelenen siyaset teorisi geleneğinin hem de siyaset teorisyeninin kendisinin yaşayacağı bir dönüşümle daha kozmopolitan bir siyaset teorisine doğru evrimin gerçekleşmesi hedeflenmektedir (2009, 151-160). Bu üç hermenötik an çerçevesinde ciddi bir KST'ci "kaçınılmaz bir şekilde bir metnin yaşanmış tecrübesinin içine girmekle, o metnin yorumlanmasına yönelik dışsal bir duruş sağlamak arasında gidip gelecektir." (2009, 135).

Jenco da benzer bir şekilde Konfüçyen gelenekte bilgi ile davranış arasında bir ilişki olduğunu ifade ediyor. Jenco'nun ifadesiyle, "sadece doğru yaklaşım ve yöntem kullanıldığı takdirde Konfüçyen klasikler kendi hakikatlerini ve içeriklerini ortaya çıkarır ve bilinir hale getirirler." (2007, 752). Dolayısıyla, Konfüçyen siyaset felsefesi geleneğini anlamaya çalışan birinin sadece o geleneğin metinlerine, düşünürlerine ve kavramlarına odaklanması yeterli olmaz çünkü onlara sadece okuyarak nüfuz edemez. Yani, burada doğru yöntemin ve yaklaşımın kullanılması zorunludur. Konfüçyen geleneği gerçek anlamda anlayabilmek için, o metinlerde ifade edilen bilgelikleri taklit etmek, uygulamaya ve tecrübe etmeye çalışmak gerekir. Bu gelenek sadece bilgi aktarımını değil, aynı zamanda kişinin kendisinde ahlaki bir dönüşümü de ortaya çıkarmayı amaçladığı için, bu geleneğin bilgisine sadece okuyarak ve yorumlayarak değil, o geleneği yaşayarak, o geleneğin gerektirdiği ahlaki dönüşümü sağlayarak ve kısaca aslında o gelenek haline gelerek vâkıf olunabilir (2007: 751-754).

KST'nin, siyaset teorisi üzerindeki Batılı egemenliğini sorgulama, yerinden etme ya da sona erdirme amacını paylaşan Loubna El Amine'ye (2016) göre KST'deki mevcut yöntemsel tartışmalar hâlâ Doğu-Batı ikili-

ğinin ötesine geçmeyi başaramıyor. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, KT'nin hâlâ modern devleti ciddi ve sistematik anlamda sorgulamaması. El Amine'ye göre modernite ve onun devlet modeli olan modern egemen devlet bugün küresel anlamda bir paylaşılmışlık durumu ortaya çıkarıyor. Bu paylaşılmışlık, mekânsal anlamda aslında dünyanın her bölgesinin bir nevi ortak bir kurumsal durumu yaşadığını gösteriyor. Böyle bir durumda, siyaset teorisindeki sözkonusu Batı egemenliğini sorgulamak ya da onun ötesine geçebilme noktasında düşünsel, kavramsal, teorik bir kaynak bulmak için kürenin başka bir bölgesine –mesela Doğu'suna ya da Güney'ine– bakmak pek bir şey farkettirmeyecektir. El Amine'nin önerisi, bunun için zamansal anlamda farklı dönemlere bakmak, yani karşılaştırma konusunda Doğu-Batı ayrımını bir kenara bırakmamız ve onun yerine modern-modern öncesi ayrımına odaklanmamız. Bu yapıldığında, hem siyasi düşünce tarihini Doğu-Batı ekseninde değil, modern-modern öncesi ekseninde yeniden kavramsallaştırabilmenin imkânı ortaya çıkacak, hem de modernite öncesi alternatif devlet formları üzerinden mevcut Batılı baskın modern devlet anlayışının ötesine geçmek mümkün olacaktır (2016: 113).

Goto-Jones da Loubna El Amine gibi karşılaştırmada temel ve önde gelen ayrım kriterinin kültür ya da medeniyet eksenli olmasını eleştiriyor. Goto-Jones'a göre, her ne kadar Batı ve Batı-dışı (ya da Doğu) karşılaştırmanın önemli bir boyutu olsa da karşılaştırma konusunda bununla sınırlı kalmamalıyız ve sadece mekân/yer/coğrafya üzerinden karşılaştırma yapmamalıyız. Böyle bir bakış açısı Batı'yı hâlâ merkezi bir noktada ele almak, onun bu durumunu meşrulaştırmak ve sürdürmek anlamına gelir ve Avrupa/Batı-merkezciliği yeniden üretir. Ona göre, karşılaştırma birimi kozmolojik/metafizik olan olmalı ve karşılaştırmalar farklı kozmolojik/metafizik anlayışlar arasında yapılmalı. Bu sayede, her siyaset felsefesi geleneğinin hem birbiriyle hem de kendi içindeki diğer kozmolojik/metafizik seslerle ya da anlayışlarla karşılaştırılabilmesi mümkün hale gelecektir. Goto-Jones'a göre karşılaştırmayı süreklilikler ve kopuşlar (metafizik/kozmolojik anlamda) üzerinden yapmalıyız ve bu anlamda karşılaştırmayı doğrudan Avrupa/Batı içine de götürmeli ve onun görünen veya kurgulanan veya oluşturulmuş veya inşa edilmiş hegemonikleşmiş durumunu sorunsallaştırarak, o durumu onu kendi içindeki diğer çeşitli ve farklı seslerle karşılaştırarak yerinden etmeliyiz (2013, 234). Bu bence de anlamlı bir öneri zira bazen farklı siyaset felsefesi geleneklerinde benzer kozmolojik/metafizik anlayışlarının varlığı görülebi-

lir, bazen de aynı siyaset felsefesi geleneğinde farklı kozmolojik/metafizik anlayışlarının varlığı saptanabilir.

Mevcut KST'ci çalışmaların hâlâ Batı-merkezli bakış açıları, problemler ve kavramlar üzerinden karşılaştırmalarına devam ettikleri endişesini Christopher Holman'ın (2017) yaklaşımında da görebiliyoruz. Buna göre Holman, özellikle devlet-merkezci yaklaşımları eleştiriyor ve Amazon topluluklarının siyasal örgütlenme tecrübelerinden ve kavramlarından hareketle Batılı külliyatın, onun temel ilgi noktalarının (devlet, güç, iktidar, vs.) ve bunlara bağlı kavramların sorunsallaştırılabileceğini ve dönüştürülebileceğini düşünüyor. Örneğin, siyasal analizin merkezî nesnesi devlet olarak verili kabul edilirse, o zaman devletsizlik ancak olumsuz bir şekilde tanımlanabilir –örneğin tam bir toplum olamamışlık hali olarak (2017, 5). Diğer bir deyişle, KST'nin devlet-merkezli yaklaşımlarını sürdürürsek, devlet dışı iktidar türleri çerçevesinde örgütlenmiş toplumları ve onların siyasallıklarını anlayamayız. Siyaset felsefesini devlet merkezli bir bakışla anlamak, sadece devlet-dışı örgütlenmelere veya düşünce geleneklerine göre siyasalın nerede olduğunu anlayabilmemizi engellemekle kalmaz, aynı zamanda o siyasallıkla ilintili kavramları da anlayamamıza neden olur (2017, 6).

Holman'a göre, Pierre Clastres'in (1934-1977) Amazon ormanlarındaki Guayaki, Guarani, Chulupi ve Yanomami kabileleri üzerine yaptığı saha araştırmaları bu kabilelerin siyaset felsefesinin bir ifadesi olarak algılanabilir. Bu kabilelerin siyasal düşüncelerinin anlaşılabilmesi için siyasal düşüncenin onu şekillendiren mevcut Batılı çerçevelerden veya standartlardan koparılması gerekir. Farklı siyasal geleneklerin benzerlik ya da özdeşlik noktalarının üretilmesi aracılığıyla incelenmeye çalışılması, o geleneklerin siyasal düşünce anlayışlarının hâlâ Batılı çerçeveler veya standartlarla anlaşılmaya çalışıldığını gösterir. Holman'a göre yapılması gereken farklı siyasal geleneklerin düşüncelerinin kendi toplumsal-tarihsel ötekilikleri bağlamında anlaşılması ve incelenmesidir. Bu başarıldığı takdirde, bu KST için de bir açılım sağlayabilir (2017, 3). Örneğin Clastres, Amazon topluluklarının siyasal düzenini tanımlamak için 'Amerindian Şeflik' (*Amerindian chieftainship*) kavramını kullanıyor (2017, 10). Amazon topluluklarını ya da kabilelelerini inceleyerek Clastres'in göstermeye çalıştığı bu sözümona ilkel toplulukların aslında sadece devletsiz topluluklar olmadıkları, daha ziyade devlete karşı topluluklar olduklarıdır. Diğer bir ifadeyle, bunlar öyle toplumlar ki, ken-

dilerini bilinçli bir şekilde bir devlet formunun ortaya çıkmaması için örgütlüyorlar ve şekillendiriyorlar. Bunu sağlamak için de gücün ya da iktidarın toplumda devlet denilen ayrı bir siyasal organ yaratmasını engellemeye ve ayrı bir otorite organı olmayacak şekilde içe-dönük bir toplumsal dünya inşa etmeye çalışıyorlar (2017, 6). Örneğin 'Amerindian Şeflik' düzeninde söylemin şef bünyesinde tekelleşmesi durumu sözkonusu değil zira bir politika gerçekleştirebilmek için şefin sürekli olarak diğerleriyle de müzakere içinde olması gerekiyor (2017: 11-12).

Siyasi düşüncenin bilgisine ulaşmada hangi kaynağa odaklanılacağı meselesi, Toby Rollo'nun (2018) da üzerinde durduğu bir mesele. Öyle ki, Rollo'ya göre KST çerçevesinde sadece yazılı metinlere odaklanmak, sözlü ve performatif siyaset düşüncesi geleneklerini veya anlayışlarını dışarıda bırakır ve bu da KST'nin amaçlarına ters bir durum olur. Rollo'ya göre anlamın yaratılmasının ve kültürel üretimin ortaya konmasının temelde üç farklı yolu ve biçimi vardır. Bunlar metinsel, sözlü, ve eylemseldir (*enactive*). Mevcut Batılı siyaset felsefesi, siyaset felsefesi geleneğinin varlığını, siyaset felsefesi olarak kabul edilebilecek yazılı metinlerin varlığı ile özdeşleştirdiği için sözlü ve eylemsel süreçlere daha fazla yer veren siyaset felsefesi geleneklerinin dışlanmasına ve siyaset felsefesi olarak görülmemelerine neden oluyor. Bu yaklaşımın yanıltıcı olduğunu söyleyen ve kendisi de Amerika yerlileri ve onların sözlü ve eylemsel gelenekleri ve siyasi düşünceleri üzerine çalışma yapan Rollo, metin-dışı kaynaklara da –yani sözlü ve eylemsel– KST bağlamında yer verilmesi gerektiğini ileri sürüyor (2018, 7). Rollo'ya göre, siyasal pratiklerle doğrudan bir etkileşime girmek, onlardan neşet eden teorileri anlamak için gerekli olabilir. Burada, sözkonusu siyasal pratikler açık bir şekilde dile getirilebilir, ama bu her zaman yazıya dökülemeyebilir. Bu bağlamda KST'nin yapması gereken, eylemsel siyasal anlayışların sadece açık bir şekilde dile getirilebilmesini teşvik etmek değil, aynı zamanda açık bir şekilde ifade edebilme ile siyasal ve teorik olma arasında varolduğu düşünülen/varsayılan bağın ya da gerekliliğin de bozulmasını sağlamak. Bu sayede KST'nin bir katkısı da, farklı siyasallık biçimlerini (eylem ve pratik üzerinden) vurgulaması ve yazılı metnin varlığının ve bir düşünceyi açık bir şekilde dile getirme ile siyasal ve teorik olmak arasındaki zorunluluk ilişkisini ortadan kaldırması olabilir (2018, 12). Bu da bize bu tür siyaset düşüncesi geleneklerini/pratiklerini de anlayabilmemiz ve Avrupamerkezciliğin ötesine geçip içinde bulunduğumuz dünyanın küresel gerçekliklerine daha uygun bir siyaset teorisi yapma imkânı sağlayabilir (2018, 16).

Karşılaştırmanın kimle, neyle, ya da hangi birim üzerinden yapılacağı ve siyasi düşüncenin bilgisine ulaşmada hangi kaynağa odaklanılacağı meselelerine Freeden (2007) da farklı bir katkı yapıyor. Karşılaştırmanın birimi konusunda Freeden'ın da ifade ettiği gibi, KST bünyesinde farklı analiz birimleri üzerinden çalışmalar yapılmakta. Buna göre, bazı KST çalışmaları sadece bir düşünüre odaklanıyorlar ki bunun pek de karşılaştırmalı bir analiz olmadığı söylenebilir. Bunun yanı sıra, düşünceleri ya da düşünürleri yan yana olacak şekilde incelemenin karşılaştırma yapmak anlamına gelmediğini söylüyor. Bazıları, bir düşünce geleneğinin zaman içindeki evrimini ve gelişimini inceliyorlar. Bazıları da bir kavramı karşılaştırmalı olarak inceliyorlar (2007, 4-5). Freeden'a göre yapılması gereken, karşılaştırma için genelleştirilmiş bazı analiz birimi adaylarının ortaya konmasıdır. Freeden'in bu noktadaki önerisi daha ziyade bir eylem olarak 'siyasal düşünme' (*political thinking*) sürecine odaklanmak ve karşılaştırmayı bunun üzerinden yapmak. Yani, karşılaştırmalı siyaset teorisi, siyasal düşünme biçimlerini karşılaştırabilir - 'siyasal düşünmenin karşılaştırmalı çalışılması' (2007, 2). Eğer bu makulse, Freeden'a göre, o zaman 'gerçekten' karşılaştırmalı bir siyaset teorisi için bir başlangıç noktasına sahibiz demektir (2007, 9). Analiz birimini 'siyasal düşünme' olarak seçmek siyasi düşüncenin bilgisine ulaşmada hangi kaynağa odaklanılacağı meselesi ile de alakalı. Zira Freeden, 'siyasal düşünme' ve 'eylem' ile siyaset teorisinin aynı şeyler olmadığını düşünüyor. Freeden'a göre sadece yazılı metinler belli siyasal kültürlerin temsilcileri olamazlar ya da o siyasal kültüre ait bilgilerin tek taşıyıcıları ya da sahipleri olamazlar –hatta bazen yazılı metinler ortaya çıkarıp açıkladıklarından daha fazlasını da örtebilirler. Freeden ise 'siyasal düşünme' alanının da KST'ciler açısından siyaset teorisinin sofistike dünyası kadar önemli olduğunu düşünüyor. Dolayısıyla, KST dâhilinde daha bütüncül bir resme ulaşabilmek için hem 'siyasal düşünme' hem de 'siyaset teorisi' üzerine çalışmalar yapılmalıdır (Freeden ve Vincent, 2013, 40).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ortaya çıkışından bu yana yaklaşık otuz yıllık bir süre geçmiş olmasına rağmen bugün KST hâlâ yeni bir alan olarak –hatta Shapcott'un tabiriyle 'bebeklik döneminde' (2011: 233) bir alan olarak– görülmektedir. Bu 'bebeklik' hali onun devam eden yöntemsel tartışmalarında ve hedeflerinin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği ihtimalinde görülebilir. Bu noktada

KST'nin önünde önemli engellerin ve risklerin olduğu söylenmelidir. Yöntemsel anlamda birçok KST'ci için (örneğin Anthony Parel, Ronald Keith, Roxanne Euben ve Fred Dallmayr) karşılaştırma hâlâ benzerlikler ve farklılıkların yan yana bir şekilde incelenmesi anlamına gelmektedir. Benzer bir şekilde, farklı geleneklerden metinlerin yorumlanmasına yönelik yöntemsel tartışmaların henüz genel ve başlangıç düzeyinde kalmış olmaları da başka bir sorundur. Bununla birlikte, meseleyi March'ın yapmış olduğu gibi KST ismindeki 'karşılaştırmalı' ifadesine odaklanarak dar ve teknik anlamda bir yöntem tartışmasına da indirgememeliyiz. Böyle yapmamız meselenin epistemik, demokratik, dinsel, kültürel ve jeopolitik boyutlarına gereken önemi verememize neden olabilir. Goto-Jones'un da haklı bir şekilde ifade ettiği gibi bugün artık Batı ve Batı-dışı siyaset teorisi arasında bir ayrım yaparak ve Batı-dışı dünyayı 'karşılaştırmalı' ifadesinin içine sıkıştırarak dışarda tutamayız ya da marjinalleştiremeyiz. Bugün siyaset teorisi ahlaki ve entelektüel olarak dünyanın tamamının bilincinde olmalıdır (2011, 118).

KST'nin yeni bir alan olması doğal olarak onun ne olduğuna ve nasıl yapılması gerektiğine yönelik tartışmaların canlı olmasını da beraberinde getiriyor. Olumsuz olabilecek şey, tartışan taraflardan birilerinin tartışmayı sonlandırmaya, meseleleri bitirmeye ya da süreci KST'nin doğuş amaçlarına ters olabilecek yönlere çekmeye çalışması olabilir. Dolayısıyla, burada oluşan enerjiyi kendi öznel projeleri ya da hedefleri için harekete geçirmeye çalışanların da KST'yi belki kendi 'doğal' seyrinden uzaklaştırabileceğini ve onu bir tür akademi-içi ya da disiplin-içi güç mücadelesine dönüştürebileceğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, bu 'bebeklik' aşamasında KST'cilerin öncelikli amacı mevcut yerel farklılıkları aşabilecek yeni ve küresel –belki de evrensel– bir siyaset teorisi dili ya da ya da yöntemi geliştirmeye çalışmak olmamalıdır. Şu aşamada daha ziyade birbirini anlamak, araştırmak ve incelemek önplanda olmalıdır (Freeden ve Vincent, 2013, 22).

Siyaset teorisindeki Avrupamerkezciliği, yanlış evrenselciliği ve dar görüşlülüğü aşma hedefleriyle ortaya çıkan KST'nin önünde zorlu bir sürecin olduğu ve bu süreçte sözkonusu hedeflerin aksine bir durumun ortaya çıkması ihtimalinin de varolduğu söylenebilir. Nitekim Megan Thomas'ın da hatırlattığı gibi (2010), bugün KST ile yaşanan süreç Avrupamerkezcilik probleminin ilk defa keşfi değil. Thomas'a göre ondokuzuncu yüzyıl oryantalizmi de aslında belli açılardan bu problemin farkına varmıştı. Buna göre, o dönem oryantalistlerinden bazıları, örneğin Schlegel ve Müller, kadim

Hint düşüncesini klasik Yunan, Roma ve modern Avrupa ile karşılaştırarak Avrupa'nın dar akademik ufuklarını genişletmeye çalışmışlar fakat bunda başarısız olmuşlardı (2010, 676-677). Thomas'a göre, Schlegel ve Müller gibi oryantalistlerin başarısızlığının sebeplerinden ikisi, medeniyet odaklı gelenek anlayışı ve metin-odaklı yöntemleriydi. Geleneği, 'oryantalizmin medeniyet gözüyle' "belli büyük diller ve onların klasik metinleri tarafından belirlenmiş tutarlı kültürel bütünler" olarak, yani İslam, Çin, Hint gibi medeniyetler temelinde anlıyorlardı. Bu yaklaşımın sorunu, bir geleneğe ait bir bilginin açığa çıkarılabilmesi yolunda daha ziyade metinsel yorumlama yöntemini kabul etmesi ve sözlü, davranışsal, ritüelistik ve örfi olarak varolan gelenekleri marjinalleştirmesi ya da dışlamasıydı (2010, 670). Thomas'a göre, bugün KST de benzer bir anlayışa ve yaklaşıma dayanmaktadır nitekim "karşılaştırmalı siyaset teorisinin de bugün onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl oryantalizmine benzer bir şekilde Çin, Hint ve İslam geleneklerinin metinlerine odaklanarak başlamış olması bir tesadüf değildir." (2010, 671). Ve eğer KST'ciler bu medeniyet temelli gelenek anlayışını ve metin-odaklı yöntemi benimserlerse, bu durumda Batı siyaset düşüncesine yönelik olarak aşmayı amaçladığı sınırları yeniden üretebilirler. Her ne kadar KST içinde bu metin-odaklı yaklaşımın ve yöntemin sorgulandığı görülmekteyse de (Jenco, 2007; Godrej, 2008), bu çalışmaların da karşılaştırma nesnesi olarak medeniyet-merkezli anlayışa (Çin, Hint, İslam vs.) sahip olmaları sorunludur. Örneğin, bugün hâlâ alan çalışmalarının ve siyaset teorisinin ayrı disiplinler olarak kurumsallaşmış olmaları ve bu şekilde çalışılıyor olmaları oryantalizmin bu başarısızlığının bir ürünüdür. KST de kendisini bu önceki oryantalizmden dikkatli bir şekilde farklılaştırmalıdır, aksi takdirde oryantalizmin düştüğü hataları tekrar etmekten kaçamayabilir.

KST'nin gelişiminin önünde bazı disipliner ve kurumsal engellerin olduğunu da söyleyebiliriz. Melissa Williams'ın ifadesiyle "iyi ya da kötü olsun, sonuçta akademi muhafazakâr bir kurumdur ve geçmişte oluşturulmuş bilgi iddialarını tutan çerçevelere sıkı bir şekilde tutunur." (2020, 2). Bir alan olarak siyaset teorisinin ne olduğu, ne tür yöntemlerin 'meşru' kabul edildiği, hangi konuların çalışılıp çalışılmayacağı, hangi soruların sorulabilir kabul edildiği ve hangi düşünürlerin, kavramların vs. çalışılabileceği uzun yıllar süren gelişmelerin ve evrimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Dallmayr'ın dediği gibi, "geleneksel külliyat hâlâ KST'nin gelişimi önünde güçlü bir engel

olarak durmaktadır" (2011, 253). KST'cilerin yapmayı amaçladığı tam da bu geçmişte oluşturulmuş bilgi iddialarını tutan çerçevelerin meşruiyetlerini, iddia ettikleri evrenselliklerini, oluşturmuş oldukları disipliner sınırları, kabul etmiş oldukları uygulanabilecek yöntemleri, külliyatlarını ve sorulabilecek araştırma sorularını sorgulamaktır. Bunun sonucunda onları bu işgal ettikleri hegemonik konumdan indirip asıl olmaları gereken yere –yani küreselleşmiş dünyada varolan bütün yerelliklerden biri olarak kendi yerelliklerine– koymaktır. Bunun için iradeli ve bilinçli KST'cilerin uzun soluklu mücadeleleri ve çalışmaları gerekmektedir (Williams, 2020, 2; Shogimen ve Nederman, 2008, 3).

KST'nin ne olduğu, onun sınırlarının nerede başlayıp bittiği ile de alakalıdır. Eğer Euben'in ifade ettiği gibi teoriyi antik Yunan'daki kökeninden (*theoros*) hareketle anlarsak, karşılaştırmanın –en azından antik Yunan'dan bu yana– siyaset teorisinin içkin bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu hâliyle, siyaset teorisinin düşünce tarihi boyunca bütün kültürler tarafından karşılaştırmalı bir şekilde uygulanageldiği söylenebilir. Diğer taraftan, KST'yi 1990'larda Amerikan akademyasında ortaya çıkan ve 1997'de Dallmayr ve Euben tarafından bir proje olarak ilan edilen, siyaset teorisinin yeni bir alt-alanı ve yöntemi olarak da anlayabiliriz. Ben de bu bölümde, KST'yi daha ziyade bu sınırlı ve güncel anlamıyla ele aldım ve inceledim. Bu durumda, KST üzerine yapılan mevcut tartışmalar ve o tartışmalara katılan kişilerin yaklaşımları bize bunun hâlâ Amerika-içi ya da Batı-içi bir tartışma olduğunu gösterecektir. Diğer bir deyişle, KST üzerine son otuz yılda yapılan tartışmalar aslında büyük oranda mevcut Batılı siyaset teorisi anlayışlarının, yaklaşımlarının ve siyaset teorisi yapma yöntemlerinin bir uzantısıdır. Bu zamana kadar 'bebeklik döneminde' olduğu söylenen ve daha ziyade Amerika/Batı-içi bir tartışma olarak varolan KST'nin bundan sonraki gelişimi için yaşanabilecek en önemli gelişme mevcut tartışmaya Amerika dışından da siyaset teorisyenlerinin katılmasıdır. Bu sayede siyasal ve teorik/felsefi olanın ne olduğuna ve siyaset teorisinin nasıl çalışılabileceğine yönelik tartışmanın açık uçlu, çok sesli ve özgür bir şekilde gelişebilmesine katkı yapılabilir ve belki de siyaset teorisi mevcut Avrupamerkezciliğinden, yanlış evrenselciliğinden ve dar görüşlülüğünden kurtarılabilir.

KAYNAKÇA

Black, A. (1997). Decolonization of concepts. *Journal of Early Modern History*, *1*(1), 55-69.

Buck-Morss, S. (2003). *Thinking past terror: Islamism and critical theory on the left.* Verso.

Cooper, D. E. (2002). *World philosophies: a historical introduction.* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).

Cooper, G. (2017). "A Conversation with James Tully's 'Deparochializing Political Theory and Beyond". *Journal of World Philosophies*, *2*(1), 156-159.

Dallmayr, Fred (2008). "Comparative political theory." *The Review of politics* 70(1).

Dallmayr, F. (1997). Introduction: toward a comparative political theory. *The Review of Politics*, *59*(3), 421-427.

Dallmayr, F. (2004). Beyond monologue: For a comparative political theory. *Perspectives on Politics*, *2*(2), 249-257.

Dallmayr, F. R. (1996). *Beyond orientalism: Essays on cross-cultural encounter*. SUNY Press.

Dallmayr, F. (2008). *Comparative Political Theory: What is it Good for?* ss. 13-24.

Dallmayr, F. (2001). Conversation across boundaries: Political theory and global diversity. *Millennium*, *30*(2), 331-347.

Dallmayr, F. (2007). *In Search of the Good Life: A Pedogogy for Troubled Times.* University Press of Kentucky.

Dallmayr, F. (2002). Dialogue among civilizations. In *Dialogue Among Civilizations* (pp. 17-30). Palgrave Macmillan, New York.

Dallmayr, F. (2011). Ethics and international politics: A response. *Journal of International Political Theory*, *7*(2), 252-263.

Davutoglu, A. (1994). *Alternative paradigms: the impact of Islamic and Western Weltanschauungs on political theory*. Univ. Press of America.

Davutoğlu, A. (2018). *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. Küre Yayınları.

El Amine, L. (2016). Beyond East and West: Reorienting political theory through the prism of modernity. *Perspectives on Politics*, *14*(1), 102.

Euben, R. L. (1997). Comparative political theory: An Islamic fundamentalist critique of rationalism. *The Journal of Politics*, *59*(1), 28-55.

Euben, R. L. (1999). *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism: a work of comparative political theory*. Princeton University Press.

Euben, R. L. (2010). Comparative Political Theory. *Encyclopedia of Political Theory*, *1*, 260-61.

Freeden, M., ve Vincent, A. (Eds.). (2013). *Comparative political thought: Theorizing practices*. Routledge.

Freeden, M. (2007). Editorial: The comparative study of political thinking. *Journal of Political Ideologies*, 12(1), 1-9.

Ganeri, J. (2016). A manifesto for re: emergent philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*, *4*, 134-43.

Godrej, F. (2009). Response to" What Is Comparative Political Theory?". *The Review of Politics*, *71*(4), 567-582.

Godrej, F. (2009). Towards a cosmopolitan political thought: The hermeneutics of interpreting the other. *Polity*, *41*(2), 135-165.

Goto-Jones, C. (2013). What is (comparative) philosophy?. *Philosophy*, *88*(343), 133-140.

Goto-Jones, C. (2011). A cosmos beyond space and area studies: toward comparative political thought as political thought. *Boundary 2*, *38*(3), 87-118.
Holman, C. (2017). Pierre Clastres as comparative political theorist: The democratic potential of the new political anthropology. *European Journal of Political Theory*, 1474885117729772.
Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations?. *Foreign affairs*, *72*(3), 22-49.
Huntington, S. P. (1996). The clash of civilizations and the remaking of the modern world. *NY: Simon and Schuster*.
Idris, Murad. "Political theory and the politics of comparison." *Political Theory* (2016): 0090591716659812.
Ilieva, E. (2016). Philosophical Hermeneutics and Comparative Political Theory. *Journal of Dialogue Studies*, *3*(2), 5-29.
Jenco, L. K. (2007). "What does heaven ever say?" a methods-centered approach to cross-cultural engagement. *American Political Science Review*, 741-755.
Kapust, D. J., ve Kinsella, H. M. (Eds.). (2016). *Comparative Political Theory in Time and Place: Theory's Landscapes*. Springer.
Kaviraj, S. (2017). A response to James Tully's 'de-parochializing political theory'. *Journal of World Philosophies*, *2*, 164-169.
Larson, G. J., ve Deutsch, E. (Eds.). (1989). *Interpreting across boundaries: New essays in comparative philosophy*. Motilal Banarsidass.
March, A. F. (2009). What is comparative political theory?. *The Review of Politics*, *71*(4), 531-565.
March, A. F. (2011). *Islam and liberal citizenship: The search for an overlapping consensus*. Oxford University Press.
Mills, C. W. (2017). Dialogues in Black and White. *Journal of World Philosophies*, *2*(1), 160-163.
Nardin, T. (2020). "Teaching Philosophy and Political Thought in Southeast Asia" in Melissa Williams, Deparochalizing Political Theory, 2020.
Nederman, C. J. (2009). *Varieties of Dialogue: Dialogical Models of Intercultural Communication in Medieval Inter-religious Writings*. In Nederman, C. J., ve Shogimen, T. (Eds.). (2008). *Western political thought in dialogue with Asia*. Lexington Books.
Nederman, C. J., ve Shogimen, T. "Introduction" in Nederman, C. J., ve Shogimen, T. (Eds.). (2008). *Western political thought in dialogue with Asia*. Lexington Books.
Parel, A., ve Keith, R. C. (Eds.). (2003). *Comparative political philosophy: Studies under the Upas Tree*. Lexington Books.
Rollo, T. (2018). Back to the rough ground: Textual, oral and enactive meaning in comparative political theory. *European Journal of Political Theory*.
Salkever, S., ve Nylan, M. (1994). Comparative political philosophy and liberal education: "Looking for friends in history." *Political Science and Politics*, 26, 238–247.
Scharfstein, B. A. (1998). *A comparative history of world philosophy: From the Upanishads to Kant*. SUNY Press.
Shapcott, R. (2011). Philosophical hermeneutics in practice: Fred Dallmayr, comparative political theory and cosmopolitanism. *Journal of International Political Theory*, *7*(2), 229-238.
Tan, S. H. (2017). "Whose Tradition? Which Practices?", 170-173. *Journal of World Philosophies*, *2*(1).
Thomas, M. C. (2010). Orientalism and comparative political theory. *The Review of Politics*, *72*(4), 653-677.

Tully, J. (2016). Deparochializing political theory and beyond: A dialogue approach to comparative political thought. *Journal of World Philosophies*, *1*(1).

Von Vacano, Diego. "The scope of comparative political theory." *Annual Review of Political Science* 18 (2015): 465-480.

Williams, M. (2020). *Deparochalizing Political Theory*. Cambridge University Press.

Wolin, S. S. (1968). Political theory: trends and goals. *International encyclopedia of the social sciences*, *12*, 318-31.

Yılmaz, F. "Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree", Anthony Parel, Ronald C. Keith, London, Sage Publications, 1992, 245 sayfa, *Divan–Disiplinlerarası Çalışma Dergisi,* No. 17, Sayı 34, (2013/1), ss. 176-181.

Yılmaz, F. "Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru". Çev. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 18, no. 35, (2013/2), ss. 87-108.

14

Popülizm

Ali Aslan

GİRİŞ

Siyasetin 19. yüzyıldan itibaren demokratikleşmesiyle birlikte dünyanın farklı yerlerinde popülist hareketler gözlemlenmeye başlandı. İlk popülist hareketlerin hedefinde monarşik yönetimler ve korporatif devlet yapıları oldu. 1860'larda Rusya'da ortaya çıkan "halka doğru" hareketi ya da meşhur adıyla *narodnik*ler halkın çar rejiminden ve toprak ağalarının yerini alan tahakkümcü burjuva sınıfının elinden kurtarılarak yerli bir sosyalist düzen kurulmasını amaçladı. 1892'de kurulan Amerikan Millet Partisi ise ülke kırsalında tren yollarının yapılması ve bankaların açılmasına tepki olarak bir kitle hareketi olarak doğdu ve ülkeye hâkim olan iki-partili siyasi yapıya kafa tuttu (Hofstadter, 1955; Lester, 2006). 20. yüzyılın ilk yarısında popülizm ağırlıklı olarak hızlı ekonomik ve kültürel modernleşmeye verilen bir tepki olarak karşımıza çıktı. Bunun en güzel örneği, 1930-1950 yılları arasında gözlemlenen ve "klasik popülizm" olarak kavramsallaştırılan Latin Amerikan popülist tecrübeydi. Arjantin'de Juan Domingo Peron ve Brezilya'da Getulio Vargas gibi karizmatik ve güçlü liderler, demokratik eşitlik ve ekonomik fırsatlar sunarak bu dönemin siyasetine damga vurdular (De La Torre, 2019). 1950'lerden sonra ise popülizm artık yerleşiklik kazanan millet egemenliğinin elite karşı korunmasını ve her türlü siyasi eşitlik taleplerini merkeze alan bir siyaset üretti. Popülizm, milli iradeyi tüm iradelerin üstünde görmekte, kurumsal yapıların milli iradeden bağımsız ve üstünde

olduğu fikrini reddetmekte ve adalet ve ahlakı milli iradeyle eşitlemekteydi (Shils, 1996). Robert Dahl popülizmin bu formunu "halk demokrasisi" şeklinde adlandırmaktaydı (Dahl, 1956). 1990'lar popülizmin altın çağının başlangıcı oldu. Neo-liberalizmin hegemonyasının derinleştiği bu dönemde askeri yönetimlerden demokratik rejimlere geçiş yapan Latin Amerika'da neo-liberalizmle uyumlu "neo-populizm" ortaya çıktı (Roberts, 1995; Weyland, 1996). Neo-liberal furya uzun sürmedi ve Latin Amerika siyasetinde 2000'li yıllarda piyasa ve emperyalizm karşıtı sol popülizm yükselişe geçti. Ekvator'da Rafael Correa, Bolivya'da Evo Morales ve Venezuela'da Hugo Chavez düzenden dışlanmış geniş kitleleri kucaklayan, küreselleşme ve yerli ve yabancı elit karşıtı bir siyasetin sözcülüğünü yaptılar (Hawkins, 2010; Edwards, 2010; Brading, 2013, Barr, 2017). Avrupa'da ise sağ ve sol şeklinde kategorize edilen popülist siyasi aktörler, artan bir şekilde sistem-karşıtı bir siyasetle etkin olmaya başladı. Avrupa siyasetinde bu durumun ortaya çıkışını bazı yazarlar kültürel alandaki değer değişimleriyle birlikte kitlelerin 1960'larda ortaya çıkan "liberal uzlaşı"ya karşı radikalleşmeyi ve kutuplaşmayı desteklemeleri ve ortaya çıkan eğilim ve taleplere mevcut parti sisteminin karşılık verememesine bağladı (Ignazi, 1992). 2016 yılında Büyük Britanya'nın Avrupa Birliği'nden ayrılma sürecini başlatan Brexit referandumu ve ABD başkanlık seçimlerini Donald Trump'ın kazanması popülizmi kritik bir noktaya taşıdı. Dünyanın süper gücünün başkanlık koltuğunda popülist bir başkanın oturması popülizmi marjinal bir siyaset olmaktan ana akım bir siyaset olmaya götürdü (Agnew ve Shin, 2020).

Tüm bu tarihi tecrübe bize göstermektedir ki popülizmi siyaseten anlamlı ve mümkün bir olgu kılan, modern dönemde toplumu oluşturan geniş kitlelerin millet kategorisi altında bir bütün olarak kabul edilerek egemenliğin ve dolayısıyla siyasi otoritenin kaynağı hâline gelmesidir. Modern demokratik rejimin kurucu ilkesi olarak milletin egemen olması ve milli iradenin siyasi otoritenin genel çerçevesini belirlemesi siyasi kararların milletin çıkarlarının gözetilerek alınması demektir. Ancak pratikte millet, iktidarı profesyonel siyasetçilerin –ki temsilciler ile temsil edilenler arasında her zaman bir ayrışmanın yaşanması ve ortaya bir hiyerarşinin çıkması olasıdır (Kane ve Patapan, 2014)– oluşturduğu siyasi elit, modern devletin oluşumuyla ortaya çıkan bürokratik elit, sınıfsal eşitsizliklerin ürettiği ekonomik elit ve eğitime ulaşımda yaşanan eşitsizliklerden neşet eden kültürel elit ile paylaşmak zorunda kalmaktadır. Bu farklı elit gruplar millete karşı alter-

natif otorite iddialarında bulunmakta, millet de çıkarlarını ve demokratik siyasetteki merkezi konumunu korumak adına bu iktidar odaklarına karşı mücadele etmektedir. Popülizm o hâlde modern demokratik rejime geçişin bir sonucu ve bir bütün olarak milletin siyasi, bürokratik, ekonomik ve kültürel elite karşı kendi çıkarlarını savunmak için takip ettiği siyasetin adıdır. Demokratikleşme, yani egemenliğin millete verilmesi ve milli iradenin siyasi otoritenin temelini oluşturması popülizmi doğurmuştur ve popülist siyasetin zeminin oluşturmaktadır.

Akademik ve kamusal alanda popülizm iktidar mücadelesinin bir parçası olarak siyasi, bürokratik, ekonomik ve kültürel elitin eleştirilerine maruz kalmaktan dolayı tartışmalı bir olgu hüviyetindedir. Örneğin, Nadia Urbinati'ye (2019) göre popülizmin en büyük handikabı toplumun bir kesiminin, daha spesifik olarak elitin (ve diğer azınlıkların) dışındaki geniş kitlelerin tüm toplumun yerine geçecek ve egemen bütünlüğü temsil edecek şekilde otantik millet olarak tanımlanmasıdır. Gerçekten de toplum, farklı ekonomik sınıflara ve kimlik gruplarına bölünmüş durumdayken onu bir bütün olarak kabul etmek ve bunu millet şeklinde bir siyasi kategoriyle ifade etmenin –yani çoğunlukçuluğun– yarattığı pratik sıkıntılar söz konusudur. Jürgen Habermas, örneğin, toplumun kolektif olarak bir iradeye ve bilince sahip bir özne olduğunu reddetmekte, toplumun bir bütünlük arz etmekten ziyade çoğul olarak var olduğunun ve tek bir özneymişçesine karar alma ya da hareket etmekten uzak olduğunun altını çizmektedir (De La Torre, 2019, 12). Bazı düşünürler ise Habermas'ın öne sürdüğü bu iddiaya karşı çıkarak, tüm sıkıntılarına rağmen şayet "halkın kendi kendini yönetmesi" anlamına gelen demokrasi düşüncesine sadık kalınacaksa toplumun bir iradeye sahip kolektif bir aktör olarak kabul edilmesi –yani millet kategorisinin benimsenmesi– gerektiğine dikkat çekmektedir (Grattan, 2016). İktidara farklı kanallardan ulaşan çeşitli elit gruplar karşısında geniş kitlelerin bir bütün hâlinde millet olarak örgütlenmesi ve mücadele etmesi siyaseten ne denli anlaşılabilir bir durumsa, farklı birey ve gruplardan oluşan toplumu bir bütün olarak kabul etmenin ya da geniş kitlelerin azınlıktakileri dışlayacak şekilde millet olarak görülmesinin yaratacağı sıkıntıların da göz ardı edilmemesi gerekir. Özellikle siyaset, Aristocu anlamda "eşitler arasında biri" olmanın ya da Platoncu anlamda evrensel hakikatin tatbik edilerek adaletin sağlanmasının alanı olarak görülürse, bu sıkıntılar çok daha belirgin hâle gelir. Dışlama ve tahakkümün toplumsal düzenin kurulmasında kaçınılmaz olduğunu benimseyen *gerçekçi* siyasi bakış açısı ise bu sıkıntıları verili kabul eder.

Bu noktada şu soruya nasıl bir cevap verdiğimiz önem arz etmektedir: Hegemonya olgusunu –tikel olanın kendisini genel olanın yerine koyması– siyasetin kaçınılmaz bir gerçeği ve meşru bir eylem olarak kabul etmeli miyiz? Popülizmi heyecan uyandıran ve aynı zamanda tartışmalı bir siyasi olgu yapan siyasi arenada spesifik ve meşru bir siyasi pozisyonu temsil etmesidir. Daha spesifik olarak, geniş kitlelerin sayısal olarak azınlıktaki diğer iktidar odaklarına karşı çıkarlarını popülist siyasetle savunmanın dışında –her ne kadar "müzakereci demokrasi" anlayışı buna karşı çıksa da (Abts ve Rummens, 2010)– bir seçeneği yoktur. Ancak popülist siyaset doğası gereği toplumsal farklılıkların hegemonize edilmesine, yani birbiriyle kategorik olarak eşit olan bireyler, toplumsal gruplar ve talepleri arasında bir eşitsizlik ilişkisinin ve hiyerarşinin kurulmasına yol açar (Laclau, 2005). Farklı toplumsal talepler arasında karşılıklı bir tanımanın ve böylece bu taleplerin otonom kalmasının mümkün olmadığını, bu taleplerin etkileşiminden hiyerarşik bir bütünlüğün üretilmesi gerektiğini ileri sürer. Popülizm bu hâliyle çatışma, dışlama ve eşitsizlikten beri mutlak bir uyumun sağlandığı siyasetsiz bir toplum düzeninin imkân dahilinde olduğunu dile getiren çoğulcu idealizmle ya da pratik siyasetin sürekli olarak böylesi bir ideale zorlanması gerektiğini dile getiren normatif yaklaşımlarla bir uzlaşı noktası bulamaz. Aynı şekilde, geniş kitleleri çeşitli iddialarla karar alma süreçlerinin dışına iten, onları yönetilen konumuna indirgeyen her türlü elitizm ile de çelişir. Popülist siyasete göre çoğulculuk ve elitizm farklı şekillerde siyasetten arındırılmış bir toplumsal düzen öngörmektedir. Popülizm toplumsal düzenin çatışmacı, dışlayıcı, duyguların ön plana çıktığı ve tahakküme açık siyasi doğasını kucaklar (Cossarini ve Vallespin, 2019). Popülizm modern medeniyetin siyasi aşırılıklarını ya da daha doğru bir ifadeyle gücün akıl karşısındaki siyasi kurucu rolünü temsil eder (Ricoeur, 1965). Popülizm bir bakıma demokratik çoğunlukçuluktur (Katsambekis, 2020).

Dolayısıyla, popülizm yöneten-yönetilen ayrımı göz önüne alınarak kadim "kim yönetmeli" sorusuna modern demokratik koşullar altında verilen üç cevaptan biridir. Farklı türleriyle elitizm ve çoğulculuğa alternatif bir siyasettir. Bu çalışmanın bir sonraki bölümü anti-popülist söylemlere odaklanmaktadır. Anti-popülist söylemler popülizmi çeşitli anti-demokratik siyasi pratiklerle özdeşleştirerek siyasi bir alternatif olmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Üçüncü bölüm popülizmin rakip teorilerini tanıtmakta ve tartışmaktadır. Bu teorilerin ortak yönü, genel hatlarıyla liberal-demokratik siyasetin ürettiği kurumsal siyaset kapsamında popülizmi ele almala-

rıdır. Popülizm bu teoriler tarafından –dozaj farklılıkları olmakla birlikte– kurumsal siyasete alternatif, tepkisel, irrasyonel ve geçici bir olgu olarak görülmektedir. Son bölümde dikkat çekilen ontolojik yaklaşım, bir düzeni yeniden üreten pratikleri normalleştiren bu ontik yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Ontolojik yaklaşım toplumsal düzenin kurulumuna ve dağılmasına odaklanmakta, popülizmi bu kapsamda elitizme ve çoğulculuğa alternatif demokratik bir siyaset olarak değerlendirmektedir.

ANTİ-POPÜLİZM

Rakip popülist teorileri tartışmadan önce popülizm olgusuna normatif açıdan yaklaşan ve olumsuz bir şekilde ele alan anti-popülist söylemleri kısaca ele almakta fayda var. Popülizm kadar anti-popülizm de üzerine kafa yormayı gerektiren bir olgudur. Keza popülizm/anti-popülizm ayrımı günümüzde özellikle Avrupa ve Amerika'da siyasi alanı belirleyen en önemli antagonizma durumundadır ve neo-liberal hegemonyanın krizini ifşa etmektedir (Katsambekis ve Stavrakakis, 2013; Stavrakakis, 2014; Stavrakakis, 2018; Stavrakakis et al, 2018; Moffitt, 2018; Stavrakakis ve Katsambekis, 2019; Markou, 2020). Anti-popülist söylemde popülizm ağırlıklı olarak kayırmacılık (klientelizm), seçim ekonomisi, yabancı düşmanlığı ve çoğunlukçuluk gibi siyasi eylem ve pratiklerle birlikte anılmaktadır. Çoğunlukçuluk ile popülizm arasında özsel bir ilişki varken; kayırmacılık, seçim ekonomisi ve yabancı düşmanlığı gibi olgularla zorunlu bir ilişkiye sahip değildir. Ancak gündelik hayatta, kamuoyu tartışmalarında ve akademik metinlerde bu üç olguyla popülizm arasında bir eşdeğerlilik kurulmaya çalışılmaktadır.

Kayırmacılık siyasetçiler ile seçmenler arasında özel bir ilişkiyi nitelemektedir (Mouzelis, 1985). Buna göre, seçmenler oy karşılığında siyasetçilerden nakdi kazanç, iş olanaklarına erişmede ve hizmet almada öncelik gibi çeşitli ayrıcalıklar el ederler (Hicken, 2011). Siyasi partilere üye olmak ve parti çevrelerine dahil olmaya çalışmak, kayırmacılığın önemli pratiklerindendir. Kayırmacılık, şüphesiz demokratik siyasetin doğasına uygun değildir. Seçmenler ile temsilcileri arasında kurduğu hiyerarşik ve anti-politik ilişki demokratik normlarla çelişmektedir. Kayırmacılık popülist siyasi aktörler de dahil olmak üzere birçok siyasi aktör tarafından kullanılan bir seçim kazanma stratejisidir. İktidarın seçimlerle elde edilmesinin kaçınılmaz ve olumsuz bir neticesidir.

Ancak kayırmacılığı popülizm ile eşitlemek sorunlu bir çıkarımdır. Weyland (2017), örneğin, kayırmacılığın lider-merkezli olarak tanımladığı popülist siyasetin değil, parti siyasetinin bir aracı olduğunu vurgulamaktadır. Siyasi parti gibi aracı kurum ve organizasyonların etkin olmadığı bir durumda kayırmacılığın pratiğe dökülmesi pek mümkün değildir. Şayet popülizm bir siyasi günahla –demokrasi norm olarak kabul edildiğinde– anılacaksa bu kayırmacılık değil, patrimonyalizmdir (Weyland, 2017, 81). Patrimonyalizm lider ile takipçileri arasında demokratik normlarla uyumlu olmayan geleneksel ve hiyerarşik bir ilişkinin kurulmasına işaret etmektedir. Ancak yukarıda da tartışıldığı üzere siyasi liderin merkezi rol oynamadığı popülist siyasetler de gözlemlenebilmektedir. O hâlde popülizm ile kayırmacılık arasındaki ilişki Weyland'in iddialarıyla çürütülemeyebilir. Kaldı ki, popülizm özü itibariyle milli iradeyi temsil etme, tüm toplumu kuşatma iddiasında ve çoğunluğun desteğine muhtaç olduğu için kayırmacılık gibi hizipçi ve fırsatçı bir siyasi stratejiyle çelişebilmektedir. Toplumun çoğunluğunu kayırmak pratikte pek mümkün değildir. Ayrıca, kayırmacılık popülist olmayan siyasi partiler tarafından da kullanılan bir seçim kazanma stratejisidir. Seçimlerin yarattığı baskı tüm partileri çeşitli derecelerde etkilemektedir ve kazanmak için partilerin birçoğu sıkıştıklarında pek de hoş olmayan yollara başvururlar. Öyleyse, popülist siyasi partiler ve hareketler kayırmacılığı bir strateji olarak kullanabilirler ancak bu kayırmacılığın popülizmle eşitlenmesini sağlamaz. Kayırmacılık popülizmin kurucu bir unsuru değildir.

Popülizm zaman zaman da seçim kazanmak ve iktidarı korumak adına sürdürülen aşırı harcamaya meyilli disipline edilmemiş, yeniden dağıtımcı ve irrasyonel ekonomik politikalarla eşitlenmektedir (Sachs, 1989; Dornbusch ve Edwards, 1991). Bu düşüncenin arka planında popülist liderlerin ve partilerin ekonominin ya da piyasanın mantığını ve gereksinimlerini hesaba katmaksızın sadece toplumsal talepleri göz önüne aldığı ve seçim kazanmayı sağlayacak –bu durum "seçim ekonomisi" olarak kavramsallaştırılmaktadır– ekonomi politikalarını takip ettikleri inancı yer alır. Dolayısıyla, popülizm ekonominin siyasete indirgendiği ya da daha yumuşak bir ifadeyle ekonominin siyasete bağımlı hâle getirildiği bir durumu temsil etmektedir. Bu durumda kısa-dönemli başarılara odaklanmış popülist ekonomik politikalar eninde sonunda ekonomik krize sebebiyet verir. İktidarın toplumsal desteği azalır ve ekonomik ve siyasi boyutları olan bir çöküş yaşanır. Çöküşün faturası topluma kesilir ve toplum fakirliğe mahkûm olur.

Bazı popülist siyasetçilerin piyasaların taleplerinin ya da kurallarının dışına çıkarak daha sosyal ve kısa-vadeli ekonomik politikalar izlediği bir gerçektir. Ancak aynı zamanda popülist siyasetçilerin piyasanın gereksinimlerini ön plana alan neo-liberal ekonomik politikalar izlediği de vakıadır. 1990'larda Latin Amerika'da gözlemlenen ve neo-liberal popülizm olarak ifade edilen durum buna işaret etmektedir. Dolayısıyla, popülizmin belli bir ekonomik politikayla –devletçi ya da piyasacı– özdeşleştirilmesi pek mümkün değildir. İstendiğinde toplumun ekonomik çıkarları piyasayla da devletle de yan yana getirilebilmektedir. Yine, toplum göz ardı edilerek piyasanın beklentileri üzerinden ekonomik politikalar geliştirmek sorumsuz ve irrasyonel politika yapımının başka bir formudur. Piyasanın toplum ve siyaset aleyhine aşırı etkinleşmesi başka problemleri ortaya çıkarmaktadır. 2008 ekonomik krizi bunun iyi bir örneğidir (Kotz, 2009). Sorumsuz ve irrasyonel ekonomik politikaların piyasacı versiyonları da bulunmaktadır. Popülizm ile ekonomik sorumsuzluk ve irrasyonellik arasında zorunlu bir ilişki mevcut değildir.

Yine, popülizm günümüzde sıklıkla yabancı düşmanlığına yaslanan siyasetle eş görülmektedir (Inglehart ve Norris, 2017). Bu durum, özellikle Avrupa'da göçmen karşıtı ve aşırı milliyetçi siyasi partilerin ortaya çıkışı ve yükselişinin bir sonucudur. Bu aşırı sağ siyasi partiler, milli iradenin merkeziliğini savunmalarından ötürü popülist bir siyasete sahiptirler. Ancak bu partilerin millet tanımı tek bir toplumsal talebe dayanmakta, dar ve dışlayıcı etnik aidiyetler tarafından belirlenmektedir. Ancak bununla birlikte popülist olarak görülmeyen siyasi partilerin de etnik ve dini milliyetçilik zemininde dışlayıcı bir siyaset izlediği gözlemlenebilmektedir. Kurz'un liderliğindeki muhafazakâr Avusturya Halk Partisi bunun en güzel örneğidir. Yabancı düşmanı politikalar popülist partilerin tekelinde değildir. Popülist olmayan partiler tarafında da pek tabi olarak sahiplenebilmektedir. Ayrıca, popülist partilerin mutlaka etnik temelde dışlayıcı olacağına dair bir kural bulunmamaktadır. Ulus-devlet sınırlarını zorlayan pan-Avrupacı ve pan-İslamist popülist hareketler popülizmin etnik milliyetçilikle eşitlenmesiyle çelişmektedir. Ayrıca, popülist partiler çoğunluğun desteğini almak gayesiyle hareket ettiklerinden kitle partisi özelliği göstermeleri çok daha muhtemeldir (De Cleen, 2017). Toplumda birden fazla talebe seslenen, çok-talepli ve kuşatıcı popülist siyasetlerin varlığı bir vakıadır (Mudde ve Kaltwasser, 2013). Popülist partilerin kuşatıcı olması, milleti dar etnik ve milliyetçi aidiyetler etrafında tanımlamak yerine daha kuşatıcı ve kapsayıcı bir kimlik etrafında

tanımlamaları dolayısıyla mümkün hâle gelmektedir. Gerçekten de popülizm toplumsal talepleri bir bütünlüğe kavuşturmak için milleti tanımlama girişimidir ve siyasi iktidara ulaşmak için en geniş millet tanımını ortaya koyma mücadelesince belirlenmektedir. Yabancı düşmanı bir siyaset takip etmek popülist bir partinin kendi bindiği dalı kesmesi anlamına gelir. Elbette bu, popülist partilerin yabancı düşmanlığına meyil etmedikleri ve etnik-kültür temelli dışlayıcılığa başvurmadıkları anlamına da gelmemektedir. Bunu doğrulayan ampirik örneklere sahip durumdayız (Betz, 2009). Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz, yabancı düşmanlığı ve popülizm iki farklı olgudur ve aralarında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır.

Son olarak, Weyland popülizmin ekonomik zenginliğin ve toplumsal prestijin değil, rakamların güç kapasitesine dayandığını ileri sürmektedir (Weyland, 2001). Bunun da çoğunlukçuluk sorununu doğurduğunu iddia etmektedir. Liberal bir söylem zemininde tanımlanan demokrasi anlayışına göre, demokrasiyi kolektif bir perspektiften ve siyasi iktidarın güçlenmesi yönünde tanımlama girişimlerinin demokratik siyasetle çeliştiği dillendirilmektedir. Örneğin, Grigoriadis Türk siyasi hayatının 1946'dan itibaren çoğunlukçuluk probleminden muzdarip olduğunu öne sürmektedir (Grigoriadis, 2017). Toplumsal çevreyi temsil etme iddiasında olan siyasi partilerin azınlıkta bulunan seküler elitle dindar toplumsal çoğunluğu karşı karşıya getirmeye çalıştığının altını çizmektedir. Türk siyasi hayatı, seküler elit ve çoğunlukçu toplumsal çevre gibi iki otoriter siyasi gücün mücadelesi tarafından belirlenmektedir. Liberal-demokratik çoğulcu siyaset, bu mücadelede önemli bir konuma yükselememektedir. Ancak Grigoriadis toplumsal çevreyi temsil eden popülist siyasi partilerin bu süreçte devlet iktidarını Kemalist bürokratik-entelektüel elitten boşaltarak ya da iktidarı bu elitin tekelinden çıkartarak ve iktidarı genele yayarak –hem seçimlerin öneminin artışına katkı sunmaları hem de farklı toplumsal taleplere seslenip onları siyasi düzene entegre etme yoluyla– oynadığı demokratikleştirme rolünü göz ardı etmektedir. Aynı şekilde, çevre partilerinin toplumsal bütünlüğü toplumsal talepleri birbirine eklemleyip belli bir hegemonik öz etrafında bir araya getirerek demokratik bir işlev gördüğü gerçeğini de gözden kaçırmaktadır. Grigoriadis'in bakışından toplumun merkezsiz ve birbirinden bağımsız ve tikel toplumsal taleplerin ve farklılıkların toplamından ibaret olduğu resmiyle karşılarız. Siyasi iktidarı zayıflatan bu çoğulcu bakış açısı, siyaset-dışı elitin merkezi bir rol oynadığı bir toplumsal düzeni doğurabilir. Bu durum egemenliğin uzman ve teknokratlara bırakılmasıyla sonuçlanmakta ve dola-

yısıyla egemenliğin millete ait olduğu düşüncesine dayanan demokratik siyasetle çelişmektedir (Biebricher, 2015). Demokratik siyasete has bir durum olan toplumsal taleplerin merkezi rol oynaması ve iktidarın genele yayılması ikinci planda kalmaktadır.

Çoğulculuk popülizmin iktidar alanını boşaltma işlevini gözden kaçırarak ona hakkını teslim etmemektedir. Oysa popülizm iktidar alanını boşaltarak ve en nihayetinde boş tutarak toplumsal farklılıkları koruma altına almaktadır. Laclau'nun ifadesiyle popülizm "son kertede toplumun sürekli olarak kendisini objektif bir düzen olarak kuramamasının bâki ifadesidir" (Laclau, 1990: 201). Toplumsal çevreyi temsil eden siyasi partilerin Türk siyasi hayatında gördüğü en temel siyasi işlev bu olagelmiştir. Elbette popülizm toplumsal düzene siyasi bir perspektifle yaklaştığından çoğunlukçuluğa ve dışlamaya başvurmaktadır, ancak ortaya konulan toplum projelerinin hiçbirisi toplumun nihai ve ebedi düzeni hâline gelememektedir. Popülizmi nötr bir perspektiften ele alan bazı düşünürlerin ifade ettiği gibi popülizm ilkesel olarak toplumun hiçbir şekilde nihai noktasına ulaşamayacağını, yani siyasi projelerin toplumsal olanı kuşatmada bir şekilde eksik kalacağını ve yerinden edilebileceğini kabul etmekte ve toplumsal taleplerin önceliğini benimsemektedir. Toplumsal olan, her zaman rakip siyasi projelerin onu bir süreliğine kontrolü altına almasına ve kendisiyle özdeşleştirilmesine açıktır. Bunu kabul ettiğimizde çoğunlukçuluğu demokratik olmayan bir olgu olarak göremeyiz. Gerçekten de farklı toplumsal talepleri birbirine eklemleyerek bir toplumsal bütünlük ortaya koymak ve hegemonya kurmak demokratik siyasetin özünü oluşturmaktadır.

POPÜLİZMİN RAKİP TEORİLERİ

Popülizme yönelik bu eleştiriler, popülizme indirgemeci ve normatif bir şekilde yaklaşarak popülizmin siyasi ontolojik bir olgu olduğu ve alternatif demokratik bir siyaset sunduğu gerçeğini görememekte veyahut da göz ardı etmektedir. Bu eleştirilerin ötesinde popülizme yönelik ontik düzeyde analitik kavramsallaştırma girişimleri de mevcuttur.

Strateji Olarak Popülizm

Bunlardan ilki, popülizmi bir siyasi strateji olarak alternatif bir siyaset şeklinde tanımlama eğilimindedir. Kurumsal siyasetle çelişir şekilde popülizm, bir siyasi liderin kitlelerle aracı kurumlar olmadan ve kitlelerin pasif oldu-

ğu "tepeden inme" bir şekilde ilişki kurma stratejisi olarak görülmektedir (Weyland, 2001; Barr, 2019). Burada aşırı pragmatist ve fırsatçı bir şekilde hareket eden liderin amacı iktidarı elde etmektir, ideolojik bir programı hayata geçirmek değil. İdeolojik hassasiyetlerin ön plana çıkması durumunda karizmatik liderin varlığı popülizmden bahsetmek için yeterli değildir (Weyland, 2017).

Popülizmde temel siyasi aktör liderdir. Lider kendisine alternatif olacak iktidar odaklarını –elit grupları ya da organize siyasi partiler– devre dışı bırakmaya çalışır. Daha spesifik olarak, iktidar düzenini elinde tutan yerleşik siyasi aktörlerle mücadele ederek en tepe noktaya çıkma mücadelesi verir. Ne zaman ki lider beraber yola çıktığı partililerden, iktidar bloğu oluşturduğu klik mensuplarından ya da darbeyle iktidarı ele geçiren diğer askerlerden ayrışarak onların önüne geçer ve onlardan bağımsızlaşırsa popülist bir liderlikten bahsedilebilir. Popülizm stratejik bir güç mücadelesidir (Pappas, 2012).

Popülist lider gücünü seçimlerde elde ettiği çoğunluğun desteğinden alır. Bu sebeple popülist lider seçimleri ve rakamları her şeyin önüne koyar. Toplumu sürekli olarak mobilize etmeye ve seçim atmosferinde tutmaya çalışır (Mayorga, 2006). Popülist lider için seçimlerin yanı sıra mitingler de büyük önem taşır. Bu mitinglerde popülist lider kullandığı etkin retorikle gücünü rakiplerine gösterir ve onları saf dışı bırakmak için bir silah olarak kullanır (De La Torre, 2010). İktidarın kalabalıkların desteğine ya da rakamlara dayanması, gücün diğer kaynakları olan ekonomi ve askeri alanların elitist kaynaklar olarak çerçevelenip marjinalleştirmesini doğurur. Popülist lider sermayeye ve bürokrasiye karşı sürekli bir yıpratma savaşı verir.

Popülist lider geniş, dışlanmış ve heterojen kitlelerin desteğini kazanmak ve sürdürmek için kitlelerle aracısız ve doğrudan bir ilişki kurar (Resnick, 2015). Ancak liderin yalnızlığının handikabı geniş ve kapsamlı bir organizasyondan mahrum olmasıdır. Bu durumda popülist lider iki yol takip eder. Bunlardan biri, lider ile halk arasında mutlak bir özdeşlik kurulmasıdır. Bu yolla liderin tikel varlığı kitlelerin kolektif varlığında kaybolur. Başka bir ifadeyle, kitleler liderin kişisel varlığında siyasi bir özneye dönüşerek tekilleşir. Toplum liderde vücut bulur, lider toplumun bütünlüğünü temsil eder ve modern dönemde boş olarak tahayyül edilen iktidar alanını doldurur (Lefort, 1988; Laclau, 2005, 70). Diğer yol ise, liderin televizyon ve sosyal medya araçlarıyla parti organizasyonuna ihtiyaç duymadan etkileşime geç-

mesi ve bağ kurmasıdır. Böylece, lider ile tek tek bireyler arasında samimi, aracısız ve yakın bir ilişki kurulur ve popülist lider bireylerin kişisel hayatının bir parçası hâline gelir.

Popülist liderle kitleler arasındaki bu özel ve aracısız ilişkinin kurulabilmesi ve devam edebilmesi için kitlelerin gündelik siyasetin ötesinde tarihi bir misyonun parçası hâline getirilmesi gerekir. Bu sebeple, lider ülkenin önemli bir tarihi dönemeçten geçtiği, toplumun yeniden bir kuruluş anında olduğu ve etrafının bunu engellemeye çalışan düşmanlarla çevrili olduğu gibi söylemlere başvurur. Knight'ın (1998) da belirttiği gibi popülizmde önemli olan ideoloji ya da içerik değil form ya da iletişim tarzıdır; kitlelerle iletişimde doğrudan ve basit bir dil kullanmaya dayalı popülist iletişim tarzı üzerinden özellikle hızlı mobilizasyon ve kriz dönemlerinde lider ve takipçileri arasında güçlü ve yoğun bir bağ kurulur. Kitleler bu olağanüstü durum ile kendilerini önemli bir siyasi aktör olarak hisseder ve lider tarafından kolaylıkla mobilize edilirler (Moffitt ve Tormey, 2013). Bununla ilişkili olarak, kitlelerin heterojen bir yapı arz etmesi lider açısından bir sorundur. Bu sorunu aşmak için lider sürekli olarak milli iradeye vurgu yapar. Milli iradeye yapılan vurguyla toplumsal farklılıkların etkisi azaltılır ve önemsizleşir. Liderde tecessüm eden milli irade toplumu homojen bir yapıya büründürür ve bütünleştirir. Kitlelerin buna destek sunması elbette kitlelerin siyasi aidiyet sorununu çözmeyi vaat etmesinden kaynaklanmaktadır. Liberal-demokrasinin kurumsal ve mesafeli siyasetiyle karşılaştırıldığında popülizm kitlelere daha sıcak ve yakın gelmekte ve evde olma hissi yaşatmaktadır. Kurumsal siyaset karşısında popülist siyasetin albenisi ve etkin olmasının temeldeki sebebi budur.

Kişisel bir yönetim tarzına sahip popülist lider için karizma önemlidir. Kitlelerin liderin olağanüstü özelliklere sahip olduğu inancına sahip olması popülizmin başarısı için elzemdir (Germani, 1978). Şayet ortada tarihi bir misyon varsa ve kitleler bu misyonun bir parçasıysa, bu misyonun gerçekleştirilmesine önderlik eden şahsın da olağanüstü özelliklere sahip birisi olması önem arz etmektedir. Popülist siyasette karizma lider ile kitleler arasındaki bağın kurulması açısından sihirli bir işlev görmektedir.

Popülist siyasetin düşüşü çok hızlıdır. Kurulması zaman alan siyasi parti iktidarıyla karşılaştırıldığında popülist siyasetin ve siyasetin merkezinde yer alan popülist liderin iktidara yükselmesi ne denli hızlıysa iktidardan düşmesi de o denli çabuk olur ve kısa bir sürede gerçekleşir. Bu açıdan ba-

kıldığında popülizm kurumsal siyasette kısa bir ara ve kriz dönemi olgusu olarak değerlendirilebilir. Buna ek olarak, popülist yönetimler olabildiğince tahmin edilmez ve değişkendir. Popülist liderin iktidarını devam ettirmesi, ülke yönetimini belirleyen esas olduğundan pragmatist ve fırsatçı davranılması ve keskin manevraların görülmesi yaygındır. Popülist lider güçlendikçe belirsizlik daha da artar. Çünkü popülist lideri sınırlandıracak etkenler ya zayıflamış ya da ortadan kalkmış durumdadır. Belirsizliği ve keskin dönüşleri besleyen bir başka etken de sürekli fark yaratma güdüsü ve acil durum mantığıyla hareket edilmesidir. Kitlelerin heyecanını canlı tutmak ve popülist lideri kitleler için önemli ve vazgeçilmez kılmak için sürekli büyük projeler devreye sokulur ve geleceğe yönelik vaatlerde bulunulur. Ancak bu projeler sistematik bir şekilde ve program dahilinde yürütülmez ve vaatlerin önemli bir kısmı da gerçekleştirilemez.

O hâlde popülizm daha çok bir siyasi liderin elitist kurumsal düzene meydan okuduğu durumlarda gözlemlenmektedir (Roberts, 2006). Bürokratik, ekonomik ya da entelektüel elit genel olarak demokratik siyasetin rolünü kısıtlayan bir kurumsal düzen inşa etme peşindedir. Milli iradenin siyasette oynadığı rolü kısıtlamayı amaçlar. Siyaseti bir yönetişim meselesine dönüştürmeyi arzular. Siyaset bir devlet ya da hukuk meselesi olarak ele alınır. Popülizmin böylesi bir kurumsal düzende strateji olarak devreye sokulması muhtemeldir. Siyasi lider dışlanmış toplum kitlelerinin hayal kırıklıklarını kullanır ve demokratik siyasetin sınırları içerisinde kalıp –popülizm seçimleri önemsemesi ve hatta aşırı derecede halka gitmeye eğilimli olması açısından demokratik siyaset içerisinde değerlendirilir ve anti-demokratik bir yönetim tarzı olan faşizmden ayrışır (Weyland, 2017)– alternatif bir yönetim sunarak kitleleri harekete geçirir. Siyasi lider milli iradenin temsilcisi olma rolüne soyulur.

İdeoloji Olarak Popülizm

Popülizmin bir ideoloji olarak tanımlaması 1960'ların sonunda popülizm üzerine yapılan ilk sistematik çalışmalara kadar gitmektedir (McRae, 1969). 2000'li yıllarda hız kazanan popülizm literatüründe bazı yazarlar, popülizmi bir ideoloji olarak tanımlamaya başlamışlardır. Örneğin, Canovan (2002) popülizmi liberal anayasacılığın ve temsili demokrasinin yetersizliği karşısında demokrasinin bir ideolojisi olarak görmektedir. Buna göre popülizm,

iktidarı genelleştirdiğine inanılan liberal-demokratik kurumsal yapıların iktidarı halktan uzaklaştırmasına ve elit bir kliğin elinde toplamasına verilen demokratik bir tepkidir. Popülizmi siyasetin topluma götürülmesi ve açılması olarak tanımlamakta, milli egemenlik ve çoğunluğun idaresinin popülist ideolojinin özünü oluşturduğunun altını çizmektedir. Bazı yazarlar ise, Michael Freeden'ın (1996) ideoloji kavramsallaştırmasından ilham alarak popülizmi farklı ve gevşek merkezli bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Catherine Fieschi (2004) popülizmi ayrı bir ideoloji olarak görmektense ana akım siyasi ideolojilerle simbiotik bir ilişki içerisinde ve bazen de onları tamamlayacak şekilde hareket eden ve "siyasi parazit" olarak tanımlanabilecek spesifik bir ideoloji olarak görme taraftarıdır. Ben Stanley (2008) de popülizmin siyasal olanı yorumlamasından ötürü ayrı bir ideoloji olduğunu öne sürmekte, ancak popülizmi diğer siyasal ideolojilerden farklı olarak gevşek merkezli bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Stanley'e (2008) göre popülizmin gevşek merkezli olmasının nedeni siyasi sorunlara geniş ölçekli ve bütünlüklü bir programla çözüm sunmakta yetersiz olmasıdır. Hans-Georg Betz ve Carol Johnson (2004) da popülizmi ana akım ideolojilerden ayırmakta, kimlik siyasetini doğuran siyasi-kültürel şartların ürettiği ve kimlikçi –Avrupa aşırı sağına atıfla– toplumsal taleplere cevap veren bir ideoloji olarak görmektedir.

Benzer bir değerlendirme de Koen Abts ve Stefan Rummens (2007) tarafından yapılmaktadır. Abts ve Rummens popülizmi homojen bir yapı olarak milletin egemen yönetimini öngören gevşek merkezli bir ideoloji olarak ifade etmektedir. Burada dikkat çekici olan husus Claude Lefort'a atıfla tanımlanan demokrasinin –iktidar alanının boş kalması ya da hiç kimseye ait olması– mantığının popülizmin mantığıyla çeliştiği ve popülizmin iktidar alanını ilanihaye kapatması dolayısıyla demokrasiye karşıt bir ideoloji olduğudur. Abts ve Rummens Carl Schmitt'i referans alarak bu sonuca varmaktadır. Schmitt'in siyaset alanının –en azından "ulusal" siyaset alanının– kapatılmasına ve çatışmaların uluslararası alana taşınmasına destek çıktığı doğrudur, ancak Schmitt bu yorumuyla popülist değil, elitist siyaset savunusu yapmaktadır (Schmitt, 1996). Popülizm ve ideoloji ilişkisi üzerine olan tartışmada kendisine yapılan atıflardan sonra Freeden kaleme aldığı makalesinde popülizmin gevşek merkezli bir ideoloji olduğunu kabul etmekte ancak onun gevşekliğinin diğer gevşek merkezli ideolojilere oranla çok daha ileri bir düzeyde olduğunu ileri sürmektedir. Freeden'a (2017: 4)

göre popülist ideolojinin –spesifik olarak sağ popülist ideolojinin– üç önemli unsuru vardır: Toplumu birlik içinde ve bütünlüklü bir yapı olarak görme eğilimi, toplumun temellerine inme ve kuruluş aşamasına ilgi gösterilmesi ve dış dünyanın etkisiyle hukukun, geleneklerin ve toplumun değişmesinden duyulan korku. Cas Mudde (2004) da popülizmi gevşek merkezli bir ideoloji olarak gören ve bu konuya en fazla kafa yoran yazarların başında gelmektedir. Mudde'a göre popülist ideoloji toplumu "saf millet" ve "yozlaşmış elit" şeklinde sert çizgilerle ikiye ayırır. Popülizmi benzer bir ayrışma üzerine inşa edilen sosyalist –sınıf temelinde– ve milliyetçi –etnik temelde– ideolojilerden farklı kılan bu ayrışmanın ahlaki bir zeminde yapılmasıdır (Mudde, 2017). Milleti elitten farklılaştıran otantik ve bir zaman-mekâna bağlı olmasından kaynaklanan saflığıdır. Elit ise yozlaşmıştır çünkü otantik ve sahici değildir. Milleti homojen bir yapı olarak gören popülizmde elit aynı milletin bir parçası olmasına rağmen millete ihanet etmiş, kendi grup çıkarlarını genelin çıkarının önüne koymuş ve yoz ahlakını millete empoze etmiştir (Meny ve Surel, 2002; Hawkins, 2009; Aslanidis, 2016; Hawkins ve Kaltwasser, 2017; Hawkins ve Kaltwasser, 2018).

Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı üzere popülizm esasında toplumu elit ve millet şeklinde ahlaki zeminde ikiye bölmez. Laclau'nun ifade ettiği gibi toplumdaki bir grup –özellikle elit– ontolojik gerekçelerle dışlanır, toplumun içinde değil dışında konumlandırılır. Bunun temel gerekçesi, tikel olanın kendisini bütünlüğü temsil eden aktör olarak görmesidir. İdealde olması gereken toplumun bir bütün olarak tecrübe edilmesidir. Ancak halkın taleplerine yüz çeviren elit, toplumsal düzenin bir bütün olarak tecrübe edilmesini engellemekte, toplumsal düzeni arızalı ve eksik bir varlık olmaya mahkûm etmektedir. Tikel bir varlığa sahip halk ile evrensel olanı temsil eden toplumsal düzen eşitlenmekte, halk ya da avamla özdeşleşerek bütünlük kazanan toplumsal düzenden elit dışarı atılmaktadır. Elit toplumsal düzenin diğer yarısı değil, toplumsal düzenin dışında ve kurucu ötekisidir (Laclau, 2005, 86).

Popülizmin Kültürel Teorisi

Popülizmi strateji olarak gören yaklaşım, elit-kitle karşıtlığına dayanmakla birlikte liderin merkezi rolüne ve popülist siyasetin kitlenin ya da genelin çıkarına hizmet etmekten ziyade liderin çıkarlarına hizmet ettiğine, yani iktidarın şahsileştiğine vurgu yapmaktadır. Popülizm, bu açıdan, Makyavel'in

Prensi'nin siyasetine tekabül etmektedir. Popülizmi ideoloji olarak tanımlayan yaklaşım ise elit-kitle –ve kısmen azınlık-kitle– karşıtlığına dayanmakta ve bu karşıtlığı üreten ahlaki-normatif ideolojik içeriğe odaklanmaktadır. Popülizmin sosyo-kültürel teorisi de diğer iki yaklaşım gibi elit-kitle karşıtlığına dayanmaktadır; ancak bu yaklaşımda vurgu lidere ya da ideolojik içeriğe değil kullanılan siyasi söylem, pratik ve iletişim tarzına yapılmaktadır. Bu yaklaşımda popülizmin belli bir siyasi kültürü –avama has bir siyaset tarzını– temsil ettiği tezi işlenmektedir. Coppedge'ın (1999) ifadesiyle bu yaklaşım diğer iki rakip yaklaşımı netleştiren ve somutlaştıran bir işlev görmektedir. Ayrıca, siyasetçiler ile kitle arasında stratejik yaklaşımda olduğu gibi tek taraflı değil, karşılıklı ve çift-yönlü bir ilişki öngörür. Ostiguy (2017, 104)'un ifade ettiği gibi popülizm siyasi liderler ve toplumsal taban arasında sosyo-kültürel nedenlerle toplumun belli bir kesiminde karşılık bulan "avami" beklentiler ve zevkler üzerine ve aracılığıyla inşa edilen spesifik bir siyasi ilişki öngörmektedir. Popülizm net bir ifadeyle "avami olanın fiyaka yapması" olarak tanımlanabilir.

Popülizme sosyo-kültürel bakış, toplumdaki devlet otoritesi ve ekonomik yeniden dağıtım konularında ortaya çıkan sol-sağ, iktidarın merkezileşmesi ve parçalanması noktasında zuhur eden liberal-otoriter ve maddi ve maddi-olmayan değerlerin oynadığı görece rol üzerinden materyalist/post-materyalist ayrışmalarına alternatif bir ayrışma sunar. Popülist siyaset, avam-havas ayrışması ekseninde tanımlanabilir (Ostiguy, 1999; 2009). Avam-havas doğrusu üzerinde popülizmi tanımlarken bir tarafta sosyo-kültürel boyut diğer tarafta ise siyasi-kültürel boyut yer almaktadır.

Sosyo-kültürel boyut avami pratikler ve havasi pratikler arasındaki ayrışmada kendisini gösterir. Daha spesifik olarak, sosyo-kültürel boyut adab-ı muaşeret, tavırlar, konuşma ve giyim tarzı, kullanılan dil ve zevklerde kendisini gösterir. Elitist bir siyasetçi daha mesafeli ve rafine bir tavır takınır. Sofistike ve soyut bir dil kullanır. Toplumun karşısına çıktığında giyim tarzı ve zevkleri açısından ise havasi bir tarz takip eder. Popülist bir siyasetçi ise kitlelerle ilişkisinde daha sıcak ve yakın bir tavra sahiptir. Daha doğrudan, kaba sayılabilecek ve yalın bir dil kullanır. Sokaktaki insan gibi ya da geleneksel kıyafetler giyinir ve benzer zevklere sahiptir. Bu ayrım popülist siyasette duygusal olanın, yöneten ile yönetilenler arasında kişisel ve özel bağların önemini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, yöneten ile yönetilenler arasında sosyo-kültürel benzerliğin, yaşam tarzının önemine dikkat çeker.

Bu benzerliğe bağlı olarak kitleler popülist pratiklere sahip siyasetçileri kendilerinden biri olarak görür, "bu bizden" der. Elitist ve havasi sosyo-kültürel niteliklere sahip siyasetçileri ise kendilerinden uzakta görür ve onlara şüpheyle yaklaşır. Buna göre, her ne kadar bir siyasetçi kitlelerin çıkarlarını savunmaya soyunsa da pratikleri ve söylemleri sosyo-kültürel açıdan kitlelere yabancı ise başarı şansı azalır. Bu yönüyle siyaset tarzının ideolojik içeriğe göre daha kilit bir rol oynadığını söylemek mümkündür (De La Torre, 1992; 2000; Knight, 1998; Moffitt ve Tormey, 2014; Moffitt, 2016).

Siyasi-kültürel açıdan da elitizm/havasi olan ile popülizm/avami olan arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Burada ayrışmanın zemini siyasi liderlik şekli ve karar verme tarzı tarafından belirlenir. Havasi olana yaklaşıldıkça daha formel, gayrı-şahsi, hukuki ve kurumsal bir otorite modeliyle karşılaşırız. Otorite prosedürel bir özellik gösterir. Prosedürel otorite normal olanı ve geneli temsil etme ve herkese eşit mesafede olma iddiasına sahiptir. Avami olana yaklaşıldıkça daha kişisel ve güçlü bir liderlik ve otorite tarzına rastlarız. Kişisel otorite daha iyi ve ideal bir temsil sunma, kitlelerin taleplerine doğrudan ve sempatiyle kulak verme iddiasına sahiptir (Ranciere, 2016). Karar verme noktasında ise havasi olana yaklaşıldıkça kararlar prosedürler takip edilerek, müzakere ön plana çıkarılarak, zamana yayılarak ve şüpheye pay bırakılarak alınır. Avami olana yaklaştıkça karar alma süreçleri hızlı, kararlı, güçlü ve net bir şekilde gerçekleşir (Ostiguy, 2017).

Özetle, havasi olanı savunmak popülizm-karşıtlığının kurucu unsuruyken, avamın fiyaka yapması ise popülizmindir. Bu kültürcü yaklaşımda normal olan havasi olan tarafından belirlenir. Dolayısıyla, popülizmin avami olanı öne çıkarması çizgileri aşmak ve cüretkâr davranmak olarak görülür. Popülist siyaset pratik olarak ajitasyon, provokasyon ve gücendirme iştiyakıyla hareket eder. Bu durum nerdeyse popülizmi medeniyetten intikam alma duygusu olarak tanımlar. Keza popülist siyasetin hedef kitlesi "temsil edilemeyen öteki" olarak geniş kitlelerdir ve geniş kitleler medenileşme sürecinin sonucunda dışarıda kalan, kendisinden utanılan ötekidir. Öteki adına konuşanlar, yani popülist siyasetçiler Avrupa'da "bastırılmış gerçek," Latin Amerika'da "düzenden dışlanmış toplumsal kesimler" ve Amerika'da "sessiz çoğunluk" ibarelerini kullanır (Ostiguy, 2017). Popülizm aşağıda olanın, avamın ve medeniyetin kurucu ötekisinin siyasetidir.

Kültürel yaklaşım, stratejik ve ideolojik yaklaşımlar gibi popülizmi kurumsallaşmış düzen-dışı siyaset olarak görmektedir. Stratejik yaklaşım-

da düzene entegre edilmemiş ve değer ve çıkarları görmezden gelinen geniş kitlelerin hıncının güçlü bir siyasi figür tarafından manipüle edilmesi söz konusudur. Popülist siyaset güçlü bir siyasi aktörün manipülatif eylemlerine ve kitleler üzerinde kurduğu patrimonyal iktidara indirgenmektedir. İktidarın şahsileşmesi ve tek bir elde toplanması anlamı taşımaktadır. İdeolojik yaklaşım ise toplumsal düzen dışında bırakılan geniş kitlelerin düzene karşı geliştirdiği normatif-siyasi bir tepkiye odaklanmaktadır. Popülizm, özellikle aşırı sağ bir formda tezahür ettiğinde, kurumsallaşmış siyasetin sınırları dışında kalan ahlakçı, dışlayıcı ve negatif bir siyaset olarak resmedilmektedir (Taggart, 2000; 2002; Müller, 2016). Kültürcü yaklaşım da benzer bir fotoğraf çekmektedir. Geniş halk kitlelerinin sembolik dünyasına seslenerek palazlanan popülizm, medeni ya da normal siyasi pratik ve söylemlerin dışında tepkisel bir siyaset tarzına tekabül etmektedir. Her üç yaklaşım da kurumsallaşmış liberal-demokrat siyasete eleştirel bir tavır takınarak normali temsil eden bu siyasetin arızalarının ve eksikliklerinin popülizme yol açtığını teslim etmektedir. Daha öz bir ifadeyle, liberal-demokrasi ortaya koyduğu kurumsal ve prosedürel yönetim tarzıyla iktidarı genelleştirme ve bunu pratiğe dökme konusunda eksik kalmaktadır. Popülizm iktidarın genelleştirilme vaadinin yerine getirilmemesine geniş kitlelerin verdiği bir tepkidir. Dolayısıyla, popülizm demokratik siyaset zemininde liberal-demokrat siyasete alternatif olarak görülmek yerine onun eksikliklerinin ürettiği bir sendrom ve siyasi anomali ya da en iyi ihtimalle onu kontrol altında tutan ve eksikliklerini giderme vaadi sunan menfi bir olgu olarak görülmektedir. Netice itibariyle popülizm demokratik siyaset kapsamında olmakla birlikte onun aşırılıklarını temsil eden irrasyonel ve hoyrat bir olgu olarak tanımlanmaktadır. Popülizm modern demokratik siyasetin karanlık yüzüdür.

POPÜLİZME ONTOLOJİK YAKLAŞIM

Popülizmi modern demokrasi kapsamında alternatif ve makul bir siyaset olarak ele almak için toplumun kuruluşuna odaklanmak gerekir. Bunun için siyasete dair ontolojik bir perspektifin benimsenmesi lazım gelir. Yukarıda ele alınan popülizm teorileri, belli bir toplumsal düzenin kurumsal yapısını yeniden üreten pratiklere odaklanan, yani ontik bir yaklaşımı benimseyen teorilerdir. Bu nedenledir ki popülizm, kurumsal yapıları yerinden eden ya da başkaldıran düzen-dışı tepkisel bir siyaset olarak görülmektedir. Ontolojik

perspektif toplumsal düzenin kuruluşuna ve yerinden edilişine odaklanan, dolayısıyla hiçbir toplumsal düzeni normal ya da standart olarak görmeyen bir yaklaşım sergiler. Bir düzenin üretiminden ziyade o düzenin sınırlarına ve tarihselliğine dikkat kesilir (Marchart, 2007).

Son yıllarda gelişim gösteren temelcilik-sonrası (*post-foundationalism*) siyaset düşüncesi siyaseti ontolojik düzeyde ele almaktadır. Post-pozitivist bir ontolojik anlayışa yaslanan temelcilik-sonrası siyaset düşüncesinde siyasi yapılar, aktörleri kısıtlayan ya da onlara fırsat pencereleri açan tarih-dışı bir varlığa sahip olmakla birlikte, asıl olarak toplumsal düzenin yerinden edilmesi ya da dağılması ile toplumsal düzenin inşası arasında salınan olumsal bir niteliğe sahiptir. Daha spesifik olarak, kurumsallaşma toplumsal alanın yapılandırılmasına tekabül eder, ancak hiçbir kurumsallaşma toplumsal alanın nihai olarak yapılandırılmasını sağlayamaz. Çünkü hiçbir kurumsallaşma gerçek anlamda genelin, ya da tek tek her bir bireyin ve toplumsal grubun çıkarını eşit bir şekilde temsil edemez. Toplumsal olan ile ortaya konan çeşitli toplum düzenleri arasında kapanmaz bir fark mevcuttur. Toplumsal düzen, tikel olanın kendisini genel olarak sunmasıyla ve kabul görmesiyle somutluk kazanır. Genelin dışına itilenlerin varlığı ve zamanla iktidarın kaçınılmaz olarak daralmasının yarattığı kopuşlar bu farkın su yüzüne çıkmasına neden olur. Yapılar sarsılır, yıkılır ve yeniden ve yeniden inşa edilir (Laclau ve Mouffe, 1985; Mouffe, 1993). O hâlde, tüm yapılar tarihseldir ve sadece bir süreliğine "normal" olarak kabul edilebilirler. Bu durumda bu yapıları sarsan siyaset de tepkisel ve geçici bir olgu olarak görülemez. Tepkisellikten ziyade yeni bir kurumsallaşma için verilen mücadele olarak görülebilir.

Temelcilik-sonrası siyaset düşüncesinde aktör ise aşkın ya da tarih-dışı bir öze sahip olmayan ve toplumsal olarak inşa edilen tarihi bir özne olarak görülmektedir. Yukarıda ele alınan yaklaşımlarda elit ve halk ana siyasi aktörler olarak görülmekte ve bu iki aktör arasındaki ayrışmalar –yaklaşımdan yaklaşıma dozaj farklılıkları olmakla birlikte– sanki tarih-dışı bir niteliğe sahipmiş gibi görülmektedir. Başka bir ifadeyle, popülizm ezeli ve ebedi var olan iki siyasi aktörün kapışması olarak ifade edilmektedir. Oysa elit-halk arasındaki sınırlar bu mücadeleye katılan siyasi aktörler tarafından belirlenmektedir. Sınırlar ve dolayısıyla bu aktörler sonsuz bir oluşum hâlindedir. İktidar mücadelesinin hatları bu aktörler tarafından çizilmekte olduğu gibi bu aktörler de iktidar mücadelesi tarafından inşa edilmektedir.

Aktör-yapı ilişkisi aşkın bir özden yoksun ve tamamıyla bir bütünlüğe erişemeyen iki olgu arasındaki özdeşleşme ya da kimlikleşme ilişkisini ve böylece olumsal bir doğaya sahip bir siyasi bütünlüğün inşa mücadelesini ve çabasını içermektedir. Yapı, aktör ve aktör-yapı ilişkilerine yönelik bu spesifik çıkarımlar, kendine has bir siyaset tanımı ortaya koymaktadır. Bu siyaset anlayışının temelini iktidarı tekeline alma ve böylece evrensel olanı ya da genelin çıkarını temsil etme konumuna ulaşma sürecini kapsayan hegemonya olgusu oluşturmaktadır (Stavrakakis, 1999; Glynos ve Howarth, 2007).

Temelcilik-sonrası yaklaşım, popülizmi elitizm ve çoğulculukla birlikte modern demokratik siyaset zemininde üçüncü bir siyaset olarak görmemize imkân sağlamaktadır. Bu üç siyaset otoriterlik (elitizm), anarşizm (çoğulculuk) ve hegemonya (popülizm) olarak modern demokratik siyaset zemininde üç alternatif yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Arditi, 2010). Modern demokrasi modern-öncesi siyasetten ontolojik düzeyde radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Modern demokrasi otoriterlik, anarşi ve hegemonya gibi ikincil yapıların ötesinde "derin" yapı olarak işlev görmektedir. Derin yapı tam olarak toplumun nihai bir zemininin olmadığı ve iktidar alanının sembolik olarak boş olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Lefort, 1988). İktidar alanının kategorik olarak boş olması demokrasi olgusunun özünde yatan kurucu çelişkiden kaynaklanmaktadır. Lefort'un (1986, 279) ifadesiyle modern dönemde iktidarın kaynağı millet olarak belirlenmiştir, ancak milletin aşkın ve tarih-dışı bir özden mahrum olması iktidarın ilanihaye hiç kimseye ait olmaması durumunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla kamu otoritesini icra edenler, yani bürokrat sınıfı ve siyasetçiler, iktidarın tek ve tartışmasız sahibi olduklarını hiçbir şekilde iddia edemezler.

Elitizmin ontolojik olarak ayırt edici özelliği modern demokrasinin en temel normu olan iktidarın sonsuza dek kimseye ait olmaması ilkesini çiğnemesidir. Elitizm, iktidarı yönetici konumundaki elitle özdeşleştirir ve siyasi alanı alternatif sembolizasyonlara ve tanımlama girişimlerine kapatır. Bu elitist ve otoriter yapı içerisinde muhalefet konumundakiler meşru siyasetin dışına itilmekten ve şeytanlaştırılmaktan kendilerini kurtaramazlar. Elitizm kitleleri iktidarın dışında tutmak için belli başlı iddialar ortaya atar. Buna göre, toplumun yönetilen kısmı yozlaşmış, güvenilmez, cahil ve kaba sabadır. Bu sebeple iktidar toplumun kontrolüne bırakılamaz, devlet iktidarı elitin elinde olmalıdır. Bu durum spesifik siyaset pratiklerini ve yapıları ortaya çıkarır. Buna göre toplumun talepleri elitlerin ve müesses nizamın değer

ve çıkarları bağlamında filtrelenmeli ya da daha da kötüsü göz ardı edilmelidir. Toplum kendisi için neyin iyi olduğunu bilemez. Demokratik siyasetin en temel ilkelerinden birisi olan siyasal hayatın toplumsal taleplerin ışığında belirlenmesi bir kenara itilir.

Bu ikili toplum yapısının yanı sıra elitizm toplumun homojen bir özellik gösterdiği fikrini de öne sürmektedir. Elitizm de çoğulculuk ve popülizm gibi egemenliğin aşkın bir hakikate dayandığı geleneksel modern-öncesi hiyerarşik toplum yapısını reddetmektedir. Fakat bu homojen siyasi yapı içerisinde elit "devletin bakış açısını" yansıtması dolayısıyla özel bir konuma sahiptir. Bu yalnızca iktidarın tekele alınmasını değil, elitin bilgi-kültür ve hukuku da kendi tekeline aldığı anlamına gelmektedir (Lefort, 1986). Bu durum toplumun yönetilen kısmıyla kategorik bir mesafe fikrini beslemekte ve milletin ve diğer iktidar merkezlerinin meşruiyetini reddetmektedir. Elit-olmayan aktörler, siyasi meşruiyetten mahrum bırakılmakta ve siyasetten dışlanmaktadır. Bu iki stratejiyle elit toplumda farklılaşmaları ve uzlaşmazlıkları ortadan kaldırmakta ve siyaseti bir yönetim pratiğine dönüştürmektedir (Mouffe, 2018). Böylece, devlet ile siyaset ya da sivil toplum arasındaki ayrım ortadan kalkarak bir bütün teşkil etmektedir. Modern demokrasinin ortaya koyduğu devlet iktidarıyla bu iktidardan pay alma talepleri arasındaki ayrılığı ya da mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Bu da özgürlüğün ve toplumsal çoğulculuğun sonu demektir.

Çoğulculuk elitizmin tersi yönünde hareket eder. Çoğulcu siyaset, toplumun çeşitli birey ve toplumsal gruplara bölünmüş olduğunu ve bunun muhafaza edilmesi gerektiği fikrini öne sürmektedir. Birey ve toplumsal gruplar, ontolojik olarak topluma öncelenir (Rawls, 1971; Habermas, 1998). İktidarın bireyler ve toplumsal gruplara pay edilmesi ve tek bir elde toplanmasının engellenmesi gerektiğinin altını çizer. Bu pozisyonun vardığı nokta, radikal bir siyasetsizleştirme ya da başka bir ifadeyle evrenselliğin reddedilmesiyle iktidar alanının yok sayılması ve toplumun çoğul tikelliklere parçalanmasıdır. Bu görüş modern egemenlik fikriyle çelişmektedir. Modern egemenlik fikri evrenselliğin siyaset için zorunlu bir kategori olduğuna inanır. Daha sarih bir ifadeyle, egemenlik parçalanamaz. Egemenlik toplumun sembolik düzenini ve evrensellik alanını temsil etmektedir. Teorik olarak çoğulculuk egemenliğin modern siyasetin sembolik boyutu olduğunu reddeder. Evrensel olanı, tamamıyla boş bir alan olarak kabul eder. Bunu da devletin tarafsızlığı teziyle somutlaştırır. Devlet iktidarı sembolik olarak boş olmak-

tan ziyade gerçek anlamda boş hâle gelir. Başka bir ifadeyle, toplumdaki tüm tikel pozisyonları evrenselleştirerek evrenselliği anlamsız bir kategori hâline getirir. Evrensel olan, tikel pozisyonların tikel olduğunu kabul etmedikçe var olamaz. Çoğulculuk böylece, iktidar alanının her daim var olduğu gerçeğini ve dönemsel yerinden edilme durumu veya hegemonik krizler dışında tikel bir içerikle doldurulduğunu reddetmiş olur.

Bunun yanı sıra çoğulculuk toplumsal taleplerin siyasette oynadığı rolün önemini teslim etmesine rağmen bu talepler arasındaki etkileşimi ve taleplerin birbirini şekillendirmesini de göz ardı eder. Esasında toplumsal talepler bazı taleplerin diğerlerini kendisine eklemlemesiyle bir araya getirilir ve hegemonik süreçler sonucunda bir siyasi projeye dönüşür. Bu gerçeği gözden kaçırmak toplumun siyasetten arındırılmış ve sınırsız ve dışlamadan muaf bir olgu olduğu sonucunu doğurur. Sınırsız bir toplum, bir düzene sahip olmayan bir toplum demektir. Bir düzenin var olmaması toplumsal bütünlüğün reddi anlamına gelir. Bütünlükten mahrum olmakla toplumsal alan, birbirine yabancılaşmış tikel farklılıkların birbirine dokunmaktan var olmasına yol açar. Böyle bir toplum anlayışı, anlamsızlık ve gerçeklikten yoksunluk problemiyle karşılaşır. Anlamsız ve gerçeklikten mahrum bir toplum gerçek anlamda bir toplum hâline gelemez. Bu imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla, çoğulcu siyaset kategorik olarak otoriterlik şeklinde tanımlayıp karşı çıktığı ve sürekli muhalefet ettiği hegemonik düzen kurma girişimlerinin olmaması durumunda en nihayetinde toplumsal düzenin dağılmasına yol açabilir.

Bu tartışmadan ortaya çıkan sonuç elitizm ve çoğulculuğun modern demokratik siyasette iki radikal kutbu temsil ettiğidir. Elitizm evrensel olanı ya da genelin çıkarını, yani iktidar alanını bir elitle gayri-siyasi bir biçimde özdeşleştirip otoriterliğe yol açar. Çoğulculuk ise evrenselliği, genel çıkar kategorisini ya da iktidar alanını reddedip toplumun siyasi bir doğaya sahip olduğu gerçeğini göz ardı ederek anarşiyle sonuçlanır. Elitizm kimliği, çoğulculuk ise farklılığı mutlaklaştırmaktadır. Her iki yaklaşım da toplumu siyasetsizleştirme –kendi ifadeleriyle "rasyonelleştirme"– motivasyonuyla hareket eder. Popülizm elitizm ve çoğulculuktan radikal bir şekilde ayrılarak modern demokratik siyasetin iki momentini, yani kimlik ve farklılığı aynı anda kuşatmaya girişir (Mouffe, 2000; Laclau, 2005). Kimlik/evrensellik ve farklılık/tikellik momentlerinin her ikisinin de gerekli olduğunu kabul eder. İktidar alanı kategorik olarak boş olmak zorundadır: Egemenlik ya da ikti-

dar milletten neşet eder, ancak iktidar ilanihaye kimseye ait değildir. İktidar alanı tikel ve somut bir içerikle doldurularak bir düzen ortaya çıkar: Millet toplumun metaforik bütünlüğünü, yani geneli temsil etme başarısı göstermiş olan tikel bir grup tarafından tanımlanır ve var edilir (Laclau, 2014). Böylece, belli bir dönem için kamu otoritesini sahiplenme ve kullanma hakkına sahip olur. Millet bir boş gösterendir (milli irade) ve kategorik olarak boş kabul edilen iktidar alanına (devlet) bağlıdır. Ve her iki boşluğun içeriği de toplumsal taleplerin birbirine eklemlenmesiyle belirlenir (hegemonya) (Laclau ve Mouffe, 1985; Laclau, 1996).

Bir tikelliğin evrensel olarak boy göstermesi durumu, hegemonya olgusunun özünü teşkil etmektedir (Butler ve Laclau ve Zizek, 2000). Hegemonya toplumsal taleplerin önceliğini ve toplumsal talepler arasında bir belirlenimlilik ilişkinin olduğunu ortaya koyar. Hegemonya durumu elitizmde olduğu gibi bir otoriterliği temsil etmez. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, hegemonya durumunda sahipsiz siyasi iktidar için birden fazla aktörün serbestçe mücadele etmesi söz konusudur. İktidarın siyasi yollarla siyasi aktörler arasında el değiştirmesi kabul edilir. Aksi takdirde hegemonyadan bahsedilemez, tahakkümden bahsedilebilir. İkincisi, millet bütünüyle temsil edilebilen bir olgu olmadığından tikel içerik evrensel olanı ya da geneli hiçbir zaman tamamıyla kuşatamaz. Laclau'nun da belirttiği gibi tam da bu yüzden demokratik siyasetin varlığı söz konusudur: "Demokratik siyasetin özünü hegemonya olgusunu kapsayacak şekilde sürekli olarak tikel ve sınırlı kimliklerin kendilerini aşarak evrensel bir göreve soyunmaları, ancak hiçbir zaman bu görevi kendi gerçeklikleri ile iddia ettikleri evrensellik konumu arasındaki kapanmaz farktan ötürü başarıyla yerine getirememeleri ve başkaları tarafından ikame edilmeleri oluşturur" (Laclau, 2007, 16). Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, popülizm toplumda var olan bir kesimin kendi çıkarları için ortaya koyduğu bir siyaset değildir, popülizm toplumun bir bütün olarak inşa edilmesini içeren ve bu görevde sürekli başarısız olunan siyasetin adıdır (Laclau, 2005, 72-3). Tikel olan ile evrensel olan arasındaki bu ontolojik fark ya da mesafe, toplumsal çoğulculuğu besler ve bu çoğul toplumsal grupların iktidar alanını kontrol etmek için birbiriyle rekabet etmesine olanak sağlar. Bu tikelliklerden birisi, çeşitli toplumsal talepleri hegemonik bir merkez etrafında birbirine eklemleyip bir araya getirerek iktidar alanını –yalnızca bir süreliğine– ele geçirir. Hegemonyanın geçiciliği yukarıda da belirtildiği üzere milletin tüm tikel tanımlama girişimlerinin ötesinde

yer almasının, yani bütünüyle ve eksiksiz temsil edilmesinin imkânsızlığının bir sonucudur. Özetle, popülizm evrensel ve tikel olanı tek bir çerçevede bir araya getirerek elitizm ve çoğulculuğa alternatif bir siyaset vizyonu ortaya koymaktadır. Popülizm demokrasinin demokratikleşmesidir (Laclau ve Mouffe, 1985).

Popülizmin elitizm ve çoğulculuğa karşı belli başlı avantajları bulunmaktadır. İlk olarak, hegemonya olgusunun siyasetteki merkezi konumuna yaptığı vurguyla farklı popülizm formlarını, yani elit odaklı oligarşik popülizm, orta-sınıf odaklı liberal popülizm ve alt-sınıflar odaklı demokratik popülizmin tümünü kapsamaktadır. İkinci olarak, belli bir toplumsal bağlamda yapısal dönüşümleri incelemeyi mümkün kılacak analitik bir çerçeve sunmaktadır. Kurulu bir siyasi düzen elitist, çoğulcu ve popülist formda yapılandırılır ve kurumsallaşır. Üçüncü olarak, bir toplumsal düzenin otoriterlikten demokratik bir yapıya kavuşmasını açıklayacak analitik araçlar sunmaktadır. Modern demokratik siyasette yapısal dönüşümleri açıklayacak bir çerçeve sunmak önemlidir çünkü modern siyaset değişimin kurumsallaşması fikrini önceler. Modern-öncesi kadim siyaset ise istikrar ve düzenin devamının kurumsallaştırılmasını kendisine odak noktası yapar. Dördüncü olarak, günümüz siyasetinde çoğulculuğu merkeze alan ve bireylerin ya da grupların otonomisi ve farklılıklarını korumasının önemine vurgu yapan liberal-demokrasi ile milli iradenin merkezi rolüne yaptığı vurguyla toplumun çoğul yapısını reddetmeden toplumsal birliğin önemini ön plana çıkaran popülist demokrasi anlayışları arasındaki gerilimi analiz etmemizi sağlamaktadır. Çeşitli formlarıyla liberal-demokrasi ve popülist demokrasi günümüzün iki hâkim demokrasi anlayışını teşkil etmektedir (Mouffe, 1999; Abts ve Rummens, 2010). Son olarak, toplumsal talepleri reddederek toplumu siyasetsizleştiren elitizm ve çeşitli toplumsal talepler ve farklılıklar arasındaki belirlenim ilişkisini reddederek toplumu siyasetsizleştiren çoğulcu siyaset karşısında popülizm, toplumsal taleplerin ve bu talepler arasındaki belirlenim ilişkisini kabul ederek toplumsal hayatın siyasi doğasını sahiplenmektedir.

SONUÇ

Popülizme eleştirel yaklaşan analizler, liberal-demokratik kurumsal düzenin genelin çıkarını gözettiği ve rasyonel olduğu, popülizmin ise bir liderin ya da toplumun yalnızca bir kesiminin çıkarlarını gözettiği ve tepkisel bir siyaset

olduğu tezini işlemektedir. Lakin, bizzat popülizmin varlığı liberal-demokratik kurumsal siyasetin genelin çıkarını yansıttığı iddiasını sarsmaktadır. Şayet liberal-demokratik siyaset genelin çıkarını gözetiyorsa popülist parti ve hareketler neden mevcut kurumsal yapılara karşı geniş kitlelerin desteğini alabilmektedir? Popülizmin temel tezlerinden bir tanesi, liberal uzmanların güdümündeki günümüzün kurumsal siyasetinin tikel çıkarları kendisine baz aldığı ve güç ilişkilerine bulaştığıdır. Popülizmin elitizm eleştirisi bu iddiadan neşet etmektedir. Buna göre, kurumsal siyaset belli bir iktidar odağının, yani siyasi-ekonomik elitin hegemonyasına işaret etmektedir. Kurumsal siyasetin genelin çıkarını yansıttığı iddiası, hegemonik siyasi projelerin başvurduğu tikel olanın genel olanı temsil ediyormuş imajı çizmesinden başka bir şey değildir. Rıza üretmek için siyasi aktörlerin iktidarlarını kurumsallaştırmaları, yani herkesi kuşatacak şekilde görünmez kılmaları bilindik bir siyasi pratiktir. Öyleyse, popülizmin başkaldırısı liberal-demokratik kurumsal yapının dışlayıcılığına yöneliktir, kurumsal yapının bizzat kendisine değil. Bu sebepten popülizmi kurumsal siyasete karşı tepkisel bir olgu şeklinde değerlendirmek tartışmalıdır.

Popülizmin kategorik olarak kurumsal siyaseti reddettiği iddiası modern demokratik siyasetin farklı momentlerini aynı anda kuşatamamaktan kaynaklanmaktadır. Siyasi analizler ekseriyetle siyasetin ikinci momentine, yani kurulu ya da kurumsallaşmış bir düzen içerisindeki pratiklere ya da en fazla iktidar mücadelelerine odaklanmaktadır. Mevcut kurumsal düzen verili kabul edilip bunun yeniden üretimi üzerinde durulmaktadır. Bunu akamete uğratan her olgu, bir anomali hâli olarak ele alınmaktadır. Oysa toplumsal düzen arayışları, toplumsal olanın alabileceği nihai form olmaktan uzaktır. Toplumsal olan, onu kuşatmaya çalışan toplumsal düzenlerin tümünün her zaman ötesindedir ve hiçbir zaman sınırları tam anlamıyla sabitlenemez. Bu ontolojik saptama odağımızı toplumsal olanın inşasına, yeniden üretimine ve yerinden edilmesine çevirmemizi gerektirir. Bu durumda literatürde ele alındığı şekliyle popülizm tepkisel ve geçici bir olgu olmaktan ziyade mevcut kurulu düzeni organik krize sokan ve bu krizi gözler önüne seren bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Daha da önemli olan nokta, siyasetin kimlik ve farklılık momentlerini aynı anda kuşatan popülist siyasetin siyasi hayatı tek bir momente indirgeyen –elitizmin kimliği, çoğulculuğun farklılığı mutlaklaştırması– elitist ve çoğulcu siyasi yaklaşımlara olan analitik üstünlüğüdür. Bir toplumsal düzen

toplumsal taleplerin birbirine eklemlenmesiyle hegemonik bütünlük kazanacağı gibi (kimlik), zamanla ortaya çıkan yeni toplumsal taleplerin karşılanamaması ya da eskiden kuşatılan taleplerin hegemonik zincirden kopmasıyla (farklılık) dağılabilir de. Kimliği mutlaklaştırmak kurulu bir toplumsal düzenin hiç dağılmayacağı inancına –"tarihin sonu" tezi gibi– dayanır ve ortaya çıkan yeni toplumsal talepler ya da kopma eğilimi gösteren toplumsal talepler güvenlikleştirilerek bastırılır. Ortaya otoriter bir siyasi düzen çıkar. Farklılığı mutlaklaştırmak ise özgürlüğün sınırsız olduğu inancına yaslanır ve toplumsal düzenin yerinden edilerek dağılmasıyla sonuçlanabilir. Bu durumun en nihayet varacağı nokta, anarşi ya da siyasi düzen-öncesi doğa durumudur. Bir siyasi düzeni kurma kararı alındığında özgürlüklerin sınırlı olduğu ya da sınırlanabileceği kabul edilmiş olur. Elbette özgürlüklerin sınırı tarihseldir ve tartışılabilir ancak özgürlüklerin sınırsız olduğu ya da olması gerektiğini söylemek siyasi bir düzende yaşanıldığını inkâr etmekle eş değerdir. Özgürlükler ancak doğa durumunda sınırsızdır.

Buradan siyaset teorisinin temel tartışma meselelerine dair bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Özgürlük tartışmasında popülizm, özgürlüğü dış kısıtlamalardan muaf olmak şeklinde tanımlayan negatif özgürlük –"freedom from"– anlayışından ziyade özgürlüğü bir siyasi topluma katılarak kendini gerçekleştirmek şeklinde tanımlayan pozitif özgürlük –"freedom to"– anlayışına daha yakın durmaktadır (Berlin, 1984). Keza popülizm kolektif olanı ve ortak iyiyi, bireysel olanın önüne koyar. Ancak kolektif olanın tarihselliğini ve olumsallığını kabul ettiği için pozitif özgürlük fikrini savunan toplulukçu yaklaşımdan da ayrılmaktadır. Toplulukçu yaklaşım toplumun devamlılığına vurgu yaparken, popülizm çok daha değişken ve çok daha siyasal bir toplumsal düzen anlayışını benimser (MacIntryre, 1984; Taylor, 1984; Sandel, 1990). Toplumsal düzenin siyasal doğasının kabulü popülizmi, özgürlüğü tahakküm edilmemek ve topluma karşı sorumluluk taşımak şeklinde tanımlayan cumhuriyetçi anlayışa yaklaştırır (Pettit, 1993). Ancak özgürlük noktasında tahakkümün varlığının kaçınılmaz olduğunu kabul etmesi popülizmi daha siyasi gerçekçi bir çizgiye çeker ve görece idealist bir tutum takınan cumhuriyetçi yaklaşımdan uzaklaştırır.

Günümüzde adalet kadim dönemlerin aşkın bir hakikatin pratiğe dökülmesi ve toplumsal katmanlar arası uyum perspektifinden ele alınmaktan ziyade (Plato), modern dönemin bireyci sosyal ontolojisinin sonucu olarak özgürlük ile eşitlik arasında nasıl bir denge kurulacağı meselesince belirlen-

mektedir. Adalet konusu milli gelirin yeniden dağıtımı ve tanınma (recognition) sorunları kapsamında ele alınmaktadır. Bireyci yaklaşımlar, ekonomik yeniden dağıtım konusunda sürece odaklanmakta, bireylerin emeklerinin baz alınmasını ve sonuçta ortaya çıkan eşitsizliklerin kabul edilmesini önermektedir (Nozick, 1977). Kolektivist ve eşitlikçi yaklaşımlar ise, ekonomik yeniden dağıtım konusunda yapılara odaklanmakta, bireylerin birbirinden farklı yapısal sınırlandırmalara ve şartlara tâbi olduğu ve bunun da bireyin kendisinden kaynaklanmayan hakkedilmemiş eşitsizlikleri ortaya çıkardığı tespitini yapmaktadır. Buna göre, süreçler sonucunda ortaya çıkan eşitsizliklerin dezavantajlı olanın lehine olacak şekilde iyileştirilmesi ve azaltılmasının iyi bir şekilde düzenlenmiş bir toplumsal düzen için elzem olduğu kanaatini ortaya koymaktadır (Rawls, 2001).

Tanınma meselesi ise adaletin maddi dağıtım süreçleriyle sınırlandırılamayacağı; bireylerin eşit, özgür ve saygıdeğer olduklarının karşılıklı olarak kabul edildiği bir toplumsal düzenin gerekliliğine dikkat çekmektedir (Honneth, 2007). Popülizm toplumsal düzenin nasıl inşa edildiğine bağlı olarak hem ekonomik yeniden dağıtım konusunda hem de tanıma-tanınma konusunda farklı eğilimler taşıyabilir. Popülizmin verili ve kuşatıcı bir etik pozisyonunun olduğu tartışmalıdır. Toplumu daha geniş hatlarla inşa eden bir popülist siyaset, ekonomik yeniden dağıtım konusunda daha eşitlikçi ve farklılıkları tanıma konusunda daha özgürlükçü bir çizgiye sahip olabilir. Tek toplumsal talebe odaklanan dar bir toplum anlayışına sahip bir popülist siyaset ise aksi yönde hareket edebilir. Güçlü ve sınırları geniş bir popülist siyaset Marksist anlamda birbirine daha az yabancılaşmış bireylerden müteşekkil bir toplum düzeni ortaya çıkarırken, zayıf ve dar bir popülist siyaset yabancılaşmanın hat safhâlâra ulaştığı bir toplumsal düzen ortaya koyabilir.

Elbette popülist siyasetler arasındaki bu ayrışma, anlamlı bir toplumsal düzenin sınırları nerede sona erer sorusunu da akla getirmektedir. Toplumsal düzenin sınırları genişledikçe bireyler arasındaki benzerlikler ve bağlar zayıflarken, sınırlar daraldıkça bireyler arasındaki benzerlikler ve bağlar güçlenecektir. Kozmopolitanizm-milliyetçilik tartışmasına temas eden bu tartışmada popülizm yine bize net bir cevap vermez (Benhabib, 2006; Fine, 2008; Held, 2010). Popülizm etnik-milliyetçi dar bir toplumsal düzeni de, bir medeniyeti kuşatan –mesela pan-Avrupacı– bir toplumsal düzeni de üreten bir siyaset olarak karşımıza çıkabilir. Tüm insanlığı kuşatan bir popülist siyaset ise nerdeyse imkânsızdır.

Bu noktada son olarak popülizmin eleştirel yaklaşımın gündeme taşıdığı özgürleşim (emancipation) meselesine de kısaca değinmek gerekir. Özgürleşim genel hatlarıyla toplumsal düzenin insanın tüm potansiyelini ortaya çıkaracak şekilde düzenlenmesini öngörür (Horkheimer ve Adorno, 2002). Özgürleşimci siyaset toplumsal düzenin sınırlarının ve iç organizasyonunun iletişimsel bir rasyonellik ve öznelerarası bir gerçekliğe dayalı olarak sürekli eleştirilerek geliştirilmesine yönelik bir tavır ortaya koymaktadır (Habermas, 1993; Linklater, 2007). Her türlü makûl dışlamadan bağımsız, rasyonel ve dolayısıyla olabildiğince sınırsız bir toplumsal düzen öngören özgürleşimci siyaset ile popülizm arasında ikircikli bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Popülizm dışlamayı, gücü ve böylece topluma sınır çizmeyi bir mecburiyet olarak görür. Antagonizma olmadan toplum ortaya çıkmaz fikrini benimser. Bu yönüyle özgürleşimci siyaset ile arasında bir gerilim mevcuttur. Ancak diğer taraftan geleneksel yaklaşımlarla da arasına bir çizgi çekmektedir. Toplumsal düzenin sınırlarını olabildiğince geniş tutmayı vaat edebilir, çeşitli toplumsal taleplere cevap verebilir ve insanın potansiyelinin daha iyi bir şekilde gerçekleştirileceği alternatif toplumsal düzenlere açık olabilir. Bu noktada özgürleşimci siyasete yaklaşır. Popülist siyaset bu hâliyle geleneksel ile özgürleşimci yaklaşımlar arasında orta bir noktada yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Abts, K. ve Rummens, S.(2007). Populism versus Democracy. *Political Studies. 55*(2): 405-24.

Abts, K. ve Rummens, S. (2010). Defending Democracy: The Concentric Containment of Political Extremism. *Political Studies. 58*(4): 649-65.

Agnew, J. ve Shin, M. (2020). *Mapping Populism: Taking Politics to the People.* Rowman ve Littlefield.

Arditi, B. (2010). Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's On Populist Reason. *Constellations*, 17(3): 488-97.

Aslanidis, P. (2016). Is Populism an Ideology? A Reflection and a New Perspective. *Political Studies*, 64(1): 88-104.

Barr, R. R. (2017). *The Resurgence of Populism in Latin America.* Lynne Rienner.

Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism.* Oxford University Press.

Berlin, I. (1984). Two Concepts of Liberty. M. Sandel, ed. *Liberalism and Its Critics.* New York University Press.

Betz, H. G. ve Johnson, C. (2004). Against the Current–Stemming the Tide: The Nostalgic Ideolgy of the Contemporary Radical Populist Right. *Journal of Political Ideologies. 9*(3): 311-27.

Betz, H. G. (2009). Xenophobia, Identity Politics, and Exclusionary Populism in Western Europe. *Socialist Register*, 39: 193-210.

Biebricher, T. (2015). Neoliberalism and Democracy. *Constellations*, 22(2): 255-66.
Brading, R. (2013). *Populism in Venezuela.* Routledge.
Butler, J., Laclau, E. ve Zizek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left.* Verso.
Canovan, M. (2002). Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy. Y. Meny et al, eds. *Democracies and the Populist Challenge.* Palgrave Macmillan.
Coppedge, M. (1999). Thickening Thin Concepts and Theories. *Comparative Politics*, 31(4): 465-76.
Cossarini, P. ve Vallespin, F., eds. (2019). *Populism and Passions: Democratic Legitimacy after Austerity.* Routledge.
Dahl, R. (1956). *A Preface to Democratic Theory.* Chicago, IL: The University of Chicago Press.
De Cleen, B. (2017). Populism and Nationalism. C. R. Kaltwasser et al eds. *Handbook of Populism.* Oxford University Press.
De La Torre, C. (1992). The Ambigious Meanings of Latin American Populisms. *Social Research*. 59(2): 385-414.
De La Torre, C. (2000). *Populist Seduction in Latin America: The Ecuadorian Experience.* Ohio University Center for International Studies.
De La Torre, C. (2019). Global Populism: Histories, Trajectories, Problems, and Challenges. C. de la Torre, ed. *Routledge Handbook of Global Populism.* New York.
Dornbusch, R. ve Edwards, S. (1991). *The Macroeconomics of Populism in Latin America.* Chicago University Press.
Edwards, S. (2010). *Left Behind: Latin America and the False Promise of Populism.* The University of Chicago Press.
Fieschi, C. (2004). Introduction. *Journal of Political Ideologies.* 9(3):235-40.
Fine, R. (2008). *Cosmopolitanism.* Routledge.
Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach.* Oxford University Press.
Freeden, M. (2017). After the Brexit Referandum: Revisiting Populism as an Ideology. *Journal of Political Ideologies.* 22(1): 1-11.
Germani, G. (1978). *Authoritarianism, Fascism and National Populism.* Transaction Books.
Glynos, J. ve Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory.* Routledge.
Grattan, L. (2016). *Populism's Power: Radical Grassroots Democracy in America.* Oxford University Press.
Grigoriadis, I. N. (2018). *Democratic Transition and the Rise of Populist Majoritarianism.* Palgrave Macmillan.
Habermas, J. (1993). Morality, Society and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics.* The MIT Press.
Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Polity Press.
Hawkins, K. A. (2009). Is Chaves Populist? Measuring Populist Discourse in Comparative Perspective. *Comparative Political Studies*, 42(8): 1040-67.
Hawkins, K. A. (2010). *Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective.* Cambridge University Press.
Hawkins, K. A. ve Kaltwasser, C. R. (2017). The Ideational Approach to Populism. *Latin American Research Review*, 52(4): 513-28.

Hawkins, K. A. ve Kaltwasser, C. R. (2018). Introduction: The Ideational Approach. K. A. Hawkins et al, eds. *The Ideational Approach to Populism*. Routledge.
Held, D. 2010. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Polity.
Hicken, A. (2011). Clientelism. *Annual Review of Political Science*, 14(1): 289-310.
Hofstadter, R. (1955). *The Age of Reform*. Vintage Books.
Honneth, A. (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity.
Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
Ignazi, P. (1992). The Silent Counter-Revolution: Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe. *European Journal of Political Research*, 22(1): 3-34.
Inglehart, R. ve Norris, P. (2017). Trump and the Populist Authoritarian Parties: *The Silent Revolution* in Reverse. *Perspectives on Politics*. 15(2): 443-54.
Kane, J. ve Patapan, H. (2012). *The Democratic Leader*. Oxford University Press.
Katsambekis, G. ve Stavrakakis, Y. (2013). Populism, Anti-Populism and European Democracy: A View From the South. *Populism, Political Ecology, and the Balkans*. Green Institute.
Katsambekis, G. (2020). Constructing "the People" of Populism: A Critique of the Ideational Approach From a Discursive Perspective. *Journal of Political Ideologies*, 25(3): 1-22.
Knight, A. (1998). Populism and Neo-Populism in Latin America, Especially Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 30(2): 223-48.
Kotz, D. M. (2009). The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism. *Review of Radical Political Economics*, 41(3): 305-17.
Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolutions of Our Time*. Verso.
Laclau, E. (1996). Why Do Empty Signifiers Matter to Politics? *Emancipation(s)*. Verso.
Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Verso.
Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. Verso.
Laclau, E. (2014). *The Rhetorical Foundations of Society*. Verso.
Lefort, C. (1986). *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Polity Press.
Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Polity Press.
Lester, C. L. (2006). *Up From the Mudhills of Hell: The Farmers' Alliance, Populism, and Progressive Agriculture in Tennessee, 1870-1915*. University of Georgia Press.
Linklater, A. *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*. Routledge.
Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh University Press.
Markou, G. (2020). Anti-Populist Discourse in Greece and Argentina in the 21st Century. *Journal of Political Ideologies*, 25(3): 1-19.
Mayorga, R. A. (2006). Outsiders and Neopopulism: The Road to Plebiscitarian Democracy. S. Mainwaring, A. M. Bejarano ve E. P. Leongomes, eds. *The Crisis of Democratic Representation in the Andes*. Stanford University Press.
MacIntyre, A. (1984). The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition. M. Sandel, ed. *Liberalism and Its Critics*. New York University Press.
Macrae, D. (1969). Populism as an Ideology. G. Ionescu ve E. Gellner, eds. *Populism: Its Meaning and National Characteristics*. The Garden City Press.

Moffitt, B. ve Tormey, S. 2013. Rethinking Populism: Politics, Mediatisation, and Political Style. *Political Studies*, 62(2): 381-97.
Moffitt, B. (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation.* Stanford University Press.
Moffitt, B. (2018). The Populism/Anti-Populism Divide in Western Europe. *Democratic Theory*, 5(2): 1-16.
Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political.* Verso.
Mouffe, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Democracy? *Social Research*, 66(3): 745-58.
Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*.Verso.
Mouffe, C. (2018). *For a Left Populism.* Verso.
Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*. 39(4): 541-63.
Mudde, C. ve Kaltwasser, C. R. (2013). Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48(2): 147-74.
Mudde, C. ve Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A Very Short Introduction.* Oxford University Press.
Mudde, C. (2017). Populism as an Ideational Approach. C. Mudde ve C. R. Kaltwasser, eds. *Populism: A Very Short Introduction.* Oxford University Press.
Müller, J. (2016). *What is Populism?* University of Pennsylvania Press.
Nozick, R. (1977). *Anarchy, State and, Utopia.* Basic Books.
Ostiguy, P. (1999). Peronism and Anti-Peronism: Class-Cultural Cleavages and Political Identity in Argentina. PhD Dissertation, Department of Political Science, University of California.
Ostiguy, P. (2009). The High and the Low in Politics: A Two-Dimensional Political Space for Comparative Analysis and Electoral Studies. *Kellogg Institute Working Paper No. 360.* Kellogg Institute for International Studies.
Ostiguy, P. (2017). Populism: A Socio-Cultural Approach. C. Mudde ve C. R. Kaltwasser, eds. *Populism: A Very Short Introduction.* Oxford University Press.
Pappsa, T. S. (2012). Populism Emergent: A Framework for Analyzing Its Contexts, Mechanics, and Outcomes. RSCAS, EUI Working Papers.
Pettit, P. (1993). Liberalism and Republicanism. *Australian Journal of Political Science*, 28(4):162-189.
Ranciere, J. (2016). The Populism That is Not to be Found. A. Badiou et al, *What is a People?* Columbia University Press.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice.* Harvard University Press.
Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement.* Harvard University Press
Resnick, D. (2015). Varieties of African Populism in Comparative Perspective. C. De La Torre, ed. *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives.* University Press of Kentucky.
Ricoeur, P. (1965). The Political Paradox. *History and Truth.* Northwestern University Press.
Roberts, K. M. (1995). Neoliberalism and the Transformation of Populism in Latin America: The Peruvian Case. *World Politics*, 48(1): 82-116.
Roberts, K. M. (2006). Populism, Political Conflict, and Grass-Roots Organization in Latin America. *Comparative Politics*, 38(2): 127-48.
Sachs, J. (1989). Social Conflict and Populist Policies in Latin America. National Bureau of Economic Research, *Working Paper* 2897.

Sandel, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory,* 18(1): 6-23.
Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political.* The University of Chicago Press.
Shils, E. A. (1996). *The Torment of Secrecy.* Elephant Paperbacks.
Stanley, B. (2008). The Thin Ideology of Populism. *Journal of Political Ideologies,* 13(1): 95-110.
Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political.* Routledge.
Stavrakakis, Y. (2014). The Return of "the People": Populism and Anti-Populism in the Shadow of the European Crisis. *Constellations*, 21(4): 505-17
Stavrakakis, Y. (2018). Populism, Anti-Populism and Democracy. *Political Insight*, 9(3): 33-35.
Stavrakakis, Y., Katsambekis, G., Kioupkiolis, A., Nikisianis, N. ve Siomos, T. (2018). Populism, Anti-Populism and Crisis. *Contemporary Political Theory*, 17: 4-27.
Stavrakakis, Y. ve Katsambekis, G. (2019). The Populism/Anti-Populism Frontier and Its Mediation in Crisis-Ridden Greece: From Discursive Divide to Emerging Cleavage. *European Political Science*, 18: 37-52.
Taggart, P. (2000). *Populism.* Open University Press.
Taggart, P. (2002). Populism and the Pathology of Representative Politics. Y. Meny and Y. Surel, eds. *Democracies and the Populist Challenge.* Palgrave Macmillan.
Taylor, C. (1984). Hegel: History and Politics. M. Sandel, ed. *Liberalism and Its Critics.* New York University Press.
Urbaniti, N. (2019). Antiestablishment and the Substitution of the Whole One of Its Parts. *Routledge Handbook of Global Populism.* C. de la Torre (ed). Routledge.
Weyland, K. (1996). Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: Unexpected Affinities. *Studies in Comparative International Development*, 31(3): 3-31.
Weyland, K. (1999). Neoliberal Populism in Latin America and Eastern Europe. *Comparative Politics*, 31(4): 379-401.
Weyland, K. (2001). Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics. *Comparative Politics*, 34(1): 1-22.
Weyland, K. (2017). Populism: A Political-Strategic Approach. C. R. Kaltwasser, P. Taggart, O. Espejo ve P. Ostiguy, eds. *The Oxford Handbook of Populism.* Oxford University Press.

Dizin

Adalet 12, 85, 87, 88, 125, 150-152, 247-249, 261, 268, 270, 273, 274, 472,
Adaletsizlik 269
Agonistik Demokrasi 9, 229, 233, 292
Agonizma 92
Ahlaki Kozmopolitanizm 384, 386, 387
Alasdair MacIntyre 8, 66, 72, 75, 79-81, 85, 86, 90-92, 95, 424
Alexander Kluge 107
Alexis de Tocqueville 220
Amartya Sen 123, 259
Amerikan Devrimi 355-357, 372, 373
Anaç düşünme 287
anarşizm 156, 157, 465
anayasa 110, 112, 113, 118, 124, 211, 228, 351, 353, 357, 358, 361, 362, 366-369, 372, 373
anayasal vatandaşlık 21, 195, 196, 207, 210
anayasal yurttaşlık 23, 350, 364, 366-370
Anne Phillips 201, 294
antagonizma 172, 173, 176-178, 182-184, 189, 235, 325, 327, 328, 334, 335, 451, 473
Anthony K. Appiah 385, 399, 401
anti-popülizm 451
antropoloji 113, 114, 267, 379
araçsal rasyonalite 105, 107
araçsallaşma 115
Aristo, Aristoculuk 66, 86, 89, 91, 423, 430
Aristoteles 205, 219, 224, 250, 351, 354
Aristotle 219
Arjan Apparadui 385, 401
Atina 374, 375, 425
atomcu 70, 79
Avrupamerkezcilik 411, 413, 416, 422, 433, 440
Axel Honneth 3, 9, 12, 19, 91, 92, 107, 108, 113-116, 120, 126, 128, 247, 265-270, 275, 276, 472

aydınlanma 9, 11, 85, 105, 111, 135, 153, 177, 178, 381
Aydınlanma Felsefesi 133, 134, 154

bağımsızlık 362-364
bağımsızlık olarak özgürlük 363
bakım/özen 119, 287, 294, 297
Batı 10, 33, 109, 184, 287, 291, 295, 352, 381, 382, 396, 402, 404, 412-414, 418-422, 424, 425, 430, 436, 440, 441
Batımerkezcilik 332
bell hooks 288, 289, 291
ben, benlik 7, 8, 10, 12, 19, 23, 65-67, 69-72, 75, 76, 78, 80, 81, 84, 85, 92, 93, 115, 263, 267, 268, 275, 276, 315, 359, 379, 380, 385, 393, 394, 397
Bernard Williams 75, 138, 142, 228, 229, 258, 418, 441, 442
Betty Friedan 285, 288
biçimsel (morfolojik) 314, 317
birey, bireyci, bireycilik 7, 8, 12, 14, 16, 18, 21, 31-48, 51, 55, 56, 60, 66-68, 70, 71, 79, 82, 84, 93-95, 111, 113-115, 121, 126, 146-148, 152, 176, 184, 195, 198, 204-206, 208-210, 212, 219, 221, 222, 225, 227-229, 248-250, 253-255, 257-260, 262-270, 275, 276, 296, 301, 324, 325, 336, 343, 359, 360, 366, 369, 371, 381, 385, 386, 388, 390-393, 398, 399, 401, 423, 449, 450, 457, 464, 466, 469, 471, 472
biyoiktidar 147
Bonnie Honig 92, 141, 151, 195, 233-236, 293, 352, 370, 397
boş gösteren 135, 313, 315, 328-330, 332, 333, 339, 340, 468
Brexit 448
Bryan S. Turner 6, 194, 197, 201, 299, 400
bütüncü (holist) 70, 79
Carol Gilligan 119, 287, 289
Carole Pateman 201, 261, 289, 293
cemaat, cemaatçi, cemaatçilik 7, 19, 31, 38, 49, 65-67, 69, 71, 77, 84-88, 90-

97, 248, 249, 259, 263, 265, 360, 362, 367, 369, 381, 399, 401
Chandra Talpade Mohanty 287, 294-297
Chandran Kukathas 6, 18, 34, 45, 47-50, 53-56, 58
Chantal Mouffe 9, 20, 24, 92, 106, 110, 163, 164, 168-178, 180-185, 187, 188, 206, 231, 233, 234, 293, 323-328, 331-333, 335, 464, 466-469
Charles Taylor 8, 65, 67, 70, 72, 74-81, 83, 86, 89, 92, 152, 153, 204, 275, 299, 424, 471
cinsiyet 21, 22, 53, 68, 107, 123, 149, 186, 196, 197, 201-203, 212, 213, 228, 250, 252, 259, 261, 262, 273, 281-290
cumhuriyet 23, 96, 205, 206, 227, 349-358, 360-363, 365-375,
cumhuriyetçilik 8, 17, 21, 23, 205, 206, 222, 226, 349-351, 354, 358, 360-363, 370, 373-375

çıkış hakkı 36, 54-56
Çoğul Kozmopolitanizmler 400
çoğulculuk 7, 18, 19, 21, 33, 34, 39, 41-44, 60, 93, 116, 122, 123, 150, 176, 187, 200, 206, 225-227, 262, 293, 450, 455, 465-467
çoğulluk 9-12, 23, 24, 249, 270, 294, 371, 382, 383, 386, 401, 402, 404, 406
çoğunlukçuluk 86, 361, 450, 451, 454
çokkültürcü, çokkültürcülük 13, 32-34, 36-38, 45, 53, 93, 111, 297
çok kültürlülük 212, 297, 411, 417
çoklu evrensellik 403

dağıtıcı adalet 21, 249-252, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 264, 265, 274
Daniela Archibugi 14, 387, 390-393
Danilo Mignoli 385, 402, 403,
dar görüşlülük 411, 413, 416, 418, 433
David Held 14, 101-104, 170, 222, 285, 297, 380, 384, 386, 387, 390-392, 472
David McCabe 51-54, 56, 58
David Miller 203, 227, 248, 249, 251, 252, 258, 263-265, 368
demokrasi 145, 150, 151, 155, 170, 172, 173, 176-178, 180, 187, 196, 200, 206, 208, 219-230, 233, 234, 236-242, 247, 249, 265, 266, 273, 275, 292-294, 297, 317, 356-358, 373, 375, 379, 380, 383, 385, 390-393, 395, 396, 401, 402, 406, 448, 449, 452, 454, 457-459, 463, 465, 466, 469
demokratik adalet 228, 266, 272-274
deontik 74
deontolojik 69, 84, 263, 275
devlet 7, 9, 10, 18, 31-37, 39-44, 46-55, 59-61, 86, 95, 105, 110-113, 115, 118, 121, 124, 127, 144, 146-149, 157, 167, 170, 176, 179, 181, 193, 194-196, 198, 199, 200, 202-212, 221, 237, 240, 248, 249, 251, 256, 257, 261, 266-269, 271-274, 297, 320, 351, 352, 354, 355, 357, 358, 360, 361, 363, 365-367, 369, 373-375, 379, 383, 388, 389, 391-393, 396, 398, 401, 402, 424, 436-438, 447, 448, 453, 454, 458, 461, 465, 466, 468
dilsel dönüş 20, 22, 314-317, 322, 331, 342, 343
disiplin 2, 6, 8-11, 13, 14, 16, 18, 24, 94, 117, 133, 136, 144, 147, 148, 196, 206, 213, 251, 284, 290, 292, 322, 323, 331, 366, 379, 383, 404, 412, 416-418, 423, 440-442, 452
diyalog 5, 7, 8, 10, 15, 16, 78, 106, 109, 110, 122, 134, 173, 274, 276, 290, 293, 336, 380, 383, 386, 400, 404, 405, 407, 419, 423, 425-429, 431, 432
diyalojik kozmopolitanizm 403, 404
doğallaştırma 316
Doğu 435, 436

Ernesto Laclau 9, 12, 20, 22, 24, 163, 164, 168-185, 187, 188, 234, 235, 239, 313, 317, 323-333, 335, 339, 450, 455, 456, 460, 464, 467-469

Edmund Burke 90, 224
Eflatun 72, 73, 89, 423, 430
egemenlik 20, 141, 146-148, 173, 208, 225, 300, 372, 379, 383, 390, 392, 424, 459, 466, 467
eklemlenme 75, 118, 172, 174-176, 179-181, 188, 312, 314, 318, 319, 325, 329, 343, 468, 471
eleştirel adalet 125, 266
eleştirel jeneoloji 290
eleştirel sosyal araştırma 124
eleştirel teori 8, 9, 12, 13, 17, 19, 91, 101, 102, 105-109, 114, 116, 117, 125, 126, 163, 164, 170, 289, 292, 299-302, 304
eleştiri 2-4, 6-9, 11-13, 17-20, 35, 44, 51, 54, 56-58, 65, 67, 72, 80, 83, 85, 87-95, 101-105, 107, 109, 110, 115, 119, 122, 125, 126, 133, 134, 137-143, 146, 149, 152-154, 157, 163, 165, 167-172, 174, 175, 178-184, 186-188, 196, 197, 199-201, 226, 228, 230, 232, 234-236, 248, 256, 257, 259, 261, 262, 265, 287, 291, 294, 295, 297, 298, 301, 303, 304, 316, 331, 332, 334, 350, 358, 362, 363, 368-370, 383, 393, 398, 403, 404, 414, 415, 418, 420-422, 424, 426, 429, 430, 432, 436, 437, 449, 455, 470, 473
elitizm 450, 451, 462, 465-470
Elizabeth Anderson 256, 260
epistemik 105, 117, 178, 417, 418, 427, 440
epistemoloji 5, 79, 105, 109, 125, 134, 137, 142, 144, 152, 155-157, 169, 177, 183, 293, 316, 337, 342, 384, 403, 404, 406, 424
erdem 8, 23, 67, 74, 80, 81, 86, 91, 125, 196, 205, 206, 274, 319, 322, 354, 355, 357, 361-363, 366, 368, 369, 373
Ernest Gellner 70
eşitlik 7, 12, 16, 21, 32, 41, 68, 149, 152-154, 178, 180, 198, 200, 205, 212, 213, 219, 220, 222, 224, 228, 233, 236, 237, 240, 247, 248, 251-253, 255-258, 260, 264, 266, 268, 271, 274, 275, 282, 284, 289, 317-319, 327, 333, 342, 354, 371, 380, 386, 387, 388, 390, 401, 402, 406, 416, 424, 447, 471
eşitlikçilik 32
etik 1, 3, 5, 6, 9, 10-12, 15, 21-24, 75, 81, 84-86, 89, 91, 92, 111, 112, 122, 152, 157, 211, 248-250, 253, 265, 266-271, 274-276, 287, 384, 386, 387, 393-400, 402-404, 406, 417, 419, 472
etik öznelik 22
evrensellik 10, 85, 119, 142, 155, 172, 178-180, 184, 248, 285, 292, 295, 384, 386, 402-404, 411, 413, 433, 442, 466-468
fantazi 313, 334-339, 341
farklılık 4, 8, 11, 12, 15, 21, 22, 24, 31, 38, 44, 68, 74, 79, 86, 87, 93, 96, 102, 104, 107, 110, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 127, 128, 135-137, 139, 150, 159, 176, 179, 180, 183, 184, 196, 199, 202, 211, 212, 220-223, 227-229, 234, 238, 239, 249, 251-257, 259, 260, 263-266, 274, 275, 281-283, 286, 287, 289, 292-296, 298, 299, 303, 314, 327-329, 332, 333, 342, 367, 371, 380, 382-386, 388, 390, 396, 397, 399, 401, 402, 404, 406, 407, 418, 420, 440, 450, 451, 454, 455, 457, 462, 464, 467, 469- 472
farklılık politikası 179
fayda 21, 35, 54, 76, 81, 109, 117, 139, 185, 204, 211, 236, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 265, 274, 301, 311, 314, 332, 451
Felix Weil 103
feminist siyaset teorisi 283, 286
feminist yöntem 288
feminizm 7, 8, 19, 22, 53, 101, 116-118, 149, 169, 282-290, 294, 295, 297, 300, 301, 303, 304
fenomenoloji 8, 9, 118, 434
Ferdinand de Saussure 137, 139, 325
Frankfurt Okulu 8, 19, 91, 101-107, 114, 164, 167
Fransız Devrimi 178, 198, 355-357, 373

Fransız düşüncesi 101, 103, 105, 106, 113, 116, 117, 170
Friedrich Nietzsche 8, 93, 122, 137, 139, 141, 152, 166, 169

Gayle Rubin 286
gelenek 10, 11, 15, 17, 24, 31-33, 48, 49, 66, 69, 70, 76, 89-91, 94, 97, 104, 112, 128, 171, 173, 189, 204, 205, 208, 209, 213, 313, 315-317, 341, 359, 368, 403, 405, 407, 412-414, 416, 418, 419, 421-423, 425, 426, 428, 429, 431-438, 440, 441, 460
Georg Simmel 67
George H. Mead 106, 109, 113, 115, 116
Gerald A. Cohen 230, 256, 257, 371, 372, 384, 405
gerçeklik 3, 5, 6, 103, 126, 127, 139, 140, 156, 180, 239, 242, 266, 269, 281, 282, 290, 295, 301, 313, 317, 342, 438, 467, 468
gerekçelendirme (justification) 13, 19, 21, 23, 35, 42, 51-53, 72, 84, 125-128, 178, 248, 266, 267, 269, 275, 359, 386, 390, 393, 403, 406, 417, 430
gösteren 39, 66, 94, 135, 140, 178, 229, 240, 265, 286, 300, 313, 325, 327-330, 332, 333, 339, 340, 464, 468, 471

hak 12, 15, 16, 36, 41-44, 55, 56, 67, 73, 74, 79-83, 87, 93, 95, 109, 111, 113, 121, 122, 124, 126, 127, 141, 145, 150, 151, 154, 158, 168, 194-199, 202, 204, 205, 209, 211, 212, 219, 220, 224, 226-229, 233, 234, 235, 238, 239, 248-250, 252, 254-258, 261, 263, 265, 266, 268-270, 273, 275, 282, 291, 299, 303, 317-319, 352, 353, 355, 357, 361, 364-368, 372, 373, 381, 384, 386, 387, 389, 390, 392-394, 397-399, 401, 406, 416, 468
hak ediş 249, 252, 258
hakikat sonrası 154-156, 239
hakikat teknolojileri 146
hakkaniyet olarak adalet 7, 251, 253, 257, 388
halk egemenliği 210, 356, 358, 364, 365, 367, 368
Hannah Arendt 9, 23, 121, 239, 240, 293, 350, 370-375, 397
Hans Joas 106, 113
Hegel 8, 91, 113-115, 122, 137, 141, 169
hegemonya 20, 92, 120, 163, 164, 169, 172-178, 180, 181, 187-189, 324-328, 331-334, 342, 389, 395, 418, 448, 450, 451, 455, 465, 468-470
Heidi Hartman 286, 287
Herbert Marcuse 8, 103, 105, 107, 114
Herman van Gunsteren 193, 205, 206
hermenötik 84, 172, 433-435
Hobbes 50, 51, 61, 91, 115, 293, 298, 330, 359, 362, 422
hukukun üstünlüğü 204, 210, 236, 349, 350, 354, 357, 360, 361, 365, 374, 375
Hume 86

Immanuel Kant 8, 20, 35, 40, 42, 69, 73, 75, 82, 84, 91, 95, 104, 106, 116, 121, 122, 124, 125, 127, 134, 141, 145, 298, 335, 352, 364, 365, 370, 381, 382, 393, 412, 423
Iris Marion Young 8, 93, 108, 116-121, 124, 128, 195, 228-232, 248, 249, 265, 275, 276, 289, 292, 303
Iris Murdoch 73, 74
ırk 10, 22, 107, 117, 123, 128, 149, 186, 194, 199, 213, 228, 242, 271, 282, 285, 287, 288, 289, 291-293, 295, 297, 298, 300, 302, 327
Isaiah Berlin 9, 46, 221, 359, 360, 362, 471

ideoloji 4, 11, 17, 22-24, 31, 35, 44, 60, 66, 84, 85, 95, 101-104, 146, 164, 166, 168, 171, 175, 182-185, 199, 200, 229, 230, 235, 237, 238, 284,

285, 288, 298, 311-314, 316-325, 328-335, 337-343, 381, 385, 394-396, 402, 404, 406, 411, 415, 456-463
iktidar 3, 4, 6, 8-10, 13, 16, 18, 19, 20, 22, 104, 106, 110, 113, 114, 116, 122, 125, 127, 133, 134, 137, 140, 141, 143-151, 153-159, 164, 172, 176, 177, 180, 197, 198, 205, 247, 249, 274, 282, 284-286, 288-294, 298, 301-304, 323, 324, 333, 353-355, 361, 363, 364, 372-374, 381, 382, 385, 392, 396, 398, 428, 429, 430, 437, 438, 448-452, 454-461, 463-468, 470
iletişimsel demokrasi 118, 292
iletişimsel rasyonalite 105
insan hakları 21, 23, 32, 35, 52, 56, 58, 82, 109, 121, 122, 124, 127, 207, 208, 213, 364, 365, 367, 368, 380, 385, 386, 388-392, 393, 395, 402
interaktif evrensellik 120
İslam 43, 76, 94, 96, 332, 333, 413, 414, 419, 420, 424, 430-432, 441
iyi, iyilik, ortak iyi 7, 8, 11, 18, 19, 23, 31, 32, 35, 37-41, 43, 46, 47-54, 58, 60, 61, 65, 67-69, 71-86, 89, 92-94, 115, 120, 127, 145, 146, 148, 155, 167, 206, 219, 222-224, 227, 228, 233-235, 238, 241, 248, 249, 251, 259, 264-266, 269, 270, 274, 275, 296, 333, 334, 337-339, 351-357, 363, 369, 370, 375, 387, 388, 393, 395, 398, 418, 420, 421, 423, 426, 431, 434, 441, 453, 462, 463, 466, 472, 473

Jacques Derrida 106, 118, 122, 134, 135, 137-139, 142-144, 151, 152, 156, 169, 171, 172, 234, 325
James Bohman 19, 109, 122-125, 128, 230, 237, 314, 363
Jean-François Lyotard 90, 118, 136, 138, 155, 169, 171
Jean-Jacques Rousseau 224, 293, 298, 300, 355-357, 362, 364, 365, 373
jeopolitik 24, 417, 419, 440
John Rawls 3, 7, 9, 18, 32, 35, 36, 39-44, 48-51, 58-61, 68, 69, 71, 74, 83, 84, 93, 110, 121, 123, 125, 247, 249, 251, 253-258, 260-264, 266, 275, 282, 296-298, 303, 388, 389, 416, 418, 432, 466, 472
John Stuart Mill 35, 51, 359
Joseph Ratzinger 111
Judith Butler 117, 139, 145, 149, 172, 173, 289-292, 294, 297, 402, 468
Judith Shklar 80
Jürgen Habermas 8, 9, 19, 21, 23, 33, 69, 91, 92, 102-119, 121-126, 128, 153, 171, 195, 205, 207-211, 230, 232, 292, 293, 350, 364-370, 375, 399, 449, 466, 473

kamu/kamusallık/kamusal alan 8, 9, 11, 14-16, 19-21, 23, 33, 59, 65, 67, 76, 79, 82, 96, 106, 109-112, 115-119, 121-123, 128, 145, 149, 154, 155, 193, 196, 200, 205, 206, 209-213, 222, 224, 226, 227, 231, 233, 240, 247, 248, 249, 253, 264, 266-276, 292-294, 297, 303, 312, 320, 323, 349, 350, 352-354, 356, 357, 361, 362, 367-369, 371-375, 380, 383, 384, 386-388, 391-394, 396-398, 420, 449, 451, 465, 468
kapasite/ kapasite yaklaşımı 55, 123, 125, 147, 158, 196, 204, 209, 252, 259-262, 298, 312, 323, 330, 333, 359, 360, 381, 382, 386, 387, 390, 454
kapsayıcı liberalizm 32, 39, 42, 43, 59
Karl Marx 8, 104, 122, 134, 154, 165, 166, 168, 169, 179, 182, 185, 293, 302, 313, 337, 338, 341
karşılaştırmalı siyaset düşüncesi 94, 405, 407, 412
karşılaştırmalı siyaset felsefesi 412, 413, 415, 421
karşılaştırmalı siyaset teorisi 10, 15, 17, 24, 411, 412, 414, 415, 418, 425, 429-433, 439, 441
Kate Millet 285, 298
kesişimsellik 288, 299

keyif 313, 333, 334, 336, 339-341
keyif hırsızlığı 340
Kimberle Crenshew 288
kimlik 1, 4, 8, 10-12, 14-16, 18-21, 23, 71, 75, 85, 93, 102, 110, 119, 120, 128, 134, 140-142, 144, 148-151, 169, 171, 174, 176-180, 187, 188, 195, 196, 199, 203-205, 207-211, 213, 222, 225, 228, 229, 234, 235, 247-249, 259, 265, 266, 268-270, 273, 274, 276, 282-284, 289, 290-294, 296-304, 312, 313, 315, 321, 322, 324-328, 331-333, 335-337, 339-342, 366, 380, 383-385, 393, 395, 397-407, 411, 449, 453, 459, 465, 467, 468, 470, 471
kimlik siyaseti 149, 150, 303, 411, 459
klasik liberalizm 31
klientelizm (kayırmacılık) 451, 452
komüniteryanizm 8, 17, 19, 65, 66, 71, 84, 91, 93-95, 125, 298
Konfüçyen 419, 422, 425, 429, 434, 435
Konfüçyüs, Konfüçyüsçü 94, 422
konsey sistemi 23, 350, 371, 373
kozmopolitan adalet 248
kozmopolitan demokrasi 391, 392, 395
kozmopolitan düşünce 380-386, 396, 405
kozmopolitan vatandaşlık 399
kozmopolitanizm 17, 19, 380, 382, 384, 394, 395, 398, 400, 403-406
kozmopolitanlaşma 379, 388, 396, 398, 406
kriz 1, 20, 85, 163, 166-170, 173, 178, 182, 187, 188, 330, 355, 421, 451-453, 457, 458, 467, 470
kurtuluş/özgürleşim 104, 105, 117, 118, 128, 286
külliyat 416-418, 430, 433, 437, 441, 442
kültürler arası 10, 15, 88, 94, 184, 380, 412-417, 419, 422, 426, 429, 433
küresel adalet 124, 380, 390
küresel kalkınma teorisi 124
küreselleşme 11, 14, 21, 23, 121, 123, 124, 128, 156, 187, 193, 194, 212, 236, 272, 273, 294, 296, 297, 364, 366, 380, 387, 388, 391, 395, 405, 418, 429, 448

liberal 11, 13, 14, 17-21, 23, 31, 32-61, 65-71, 74, 79, 80, 84, 85, 91-96, 110, 111, 143, 148, 155, 157, 164, 179, 183, 184, 188, 196, 199, 200, 204, 209, 211, 212, 222, 225, 226, 237, 247, 253, 255, 256, 259, 261, 263-265, 275, 282, 294, 295, 296, 303, 311-313, 315, 320, 322, 358, 359, 361-366, 375, 385, 387, 388, 393-395, 398, 413, 420, 432, 448, 450, 454, 457-459, 461, 463, 469, 470
liberal çoğulculuk 21, 45-47, 222, 225
liberal feminizm 303
liberal kozmopolitanizm 385, 395
liberal takımadaları 47, 49, 50, 53
liberteryenizm 32, 34
liyakat 21, 65, 249-252, 258, 274
Locke 91, 257, 298
Logomerkezci (logosantrik) 143

Machiavelli 206, 315, 316, 354, 355, 359, 362, 363
Michael Mann 199, 200
Marksist feminist teori 282, 286
Marksizm 9, 20, 101, 103-105, 114, 163-176, 178-184, 186, 188, 238, 286, 411
Martha Nussbaum 237, 259-263, 295-297, 302, 303
Maurizio Viroli 350, 363, 368-370
Max Horkheimer 104, 105, 107, 114, 473
medeniyet 96, 399, 419, 421, 436, 441
medeniyetler çatışması 412, 419
Merleau-Ponty Maurice 113, 118, 137
metafizik sonrası 109, 112
metodoloji 109, 122, 124, 125, 134, 144, 172, 181, 182, 185, 188, 248
Michael Freeden 22, 66, 311, 313, 314, 316-324, 331, 333, 432, 439, 440, 459
Michael Polanyi 77
Michael J. Sandel 1, 7, 65, 69-71, 78-80, 84, 86, 87, 92-94, 249, 263, 264,

275, 471, 473, 483
Michael Walzer 3, 7, 8, 12, 65, 85-88, 92, 95, 204, 225, 248, 249, 263-265, 275, 368
Michel Foucault 3, 4, 8, 89, 106, 113-115, 117, 118, 121-123, 134, 138, 139, 141, 142, 144, 146-148, 157-159, 172, 234, 236, 290, 291, 293, 315, 430
milli irade 24, 447-449, 452, 453, 457, 458, 468, 469
minimal demokrasi 223
modern liberalizm 31, 32, 34, 48
modernizm 101, 106, 110, 111, 117, 122, 124, 165, 167, 177-179, 186-188, 289, 293
modernlik 178, 179, 355
modus vivendi 38, 43,
modernlik 178, 179, 355
modernlik 178, 179, 355
modus vivendi 38, 43, 50, 51, 53, 58, 80
modus vivendi liberalizmi 45, 50-54, 61
muhafazakârlık 66, 96, 318
müdahalesizlik olarak özgürlük 360
müzakereci demokrasi 109, 118, 125, 231, 292, 298, 450

Nancy Fraser 12, 14, 19, 106, 108, 116-121, 123, 126, 128, 149, 229, 232, 249, 266, 270-273, 275, 276, 297
Nancy Hartsock 149, 286, 288
negatif özgürlük 184, 221, 227, 265, 359, 364, 365, 471
neo-ırkçılık 123

olumsallık 22, 172, 175, 189, 233, 313, 314, 324-326, 328, 330, 331, 334, 342
online feminist aktivizm 299
ontolojik özcülük 142
oryantalizm 440, 441
Oskar Negt 107, 108
otonom birey 18, 34, 37, 39-42, 45, 48, 60, 386
otonomi 18, 32, 33, 35-40, 43, 44, 45, 47, 50-52, 55-58, 125, 127, 249, 267, 294, 303, 394, 469
otonomi liberalizmi 56, 58, 60, 61

öteki 119, 122, 151, 260, 322, 326-328, 337, 340, 383, 384, 397, 400, 402, 406, 407, 425, 430, 462
özdeğer 268
özdeşim 10, 24, 324, 330, 337, 339-343
özerklik 12, 18, 93, 170, 181, 209, 249, 267, 268, 271, 365, 394, 401
özgürlük 7, 8, 15, 16, 23, 31, 37-44, 47, 50-53, 57, 66, 67, 72-74, 82, 121, 124, 152, 154, 165, 178, 184, 188, 197, 219-222, 226, 227, 229, 233, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 259, 260, 265, 268, 274, 275, 282, 284, 294, 296, 298, 300, 312, 317, 318, 320, 321, 327, 330, 342, 349, 350, 353, 355-365, 367-369, 371, 372, 375, 387-390, 393, 394, 400, 401, 406, 424, 471, 472
özgüven 68, 268, 269
özne konumları 20, 173-178, 180, 184, 327, 328, 331
özne, öznel, öznelci, öznelcilik 5, 7-13, 19, 20, 22-24, 66, 67, 69-72, 75, 77, 78, 86, 89, 91-93, 114-116, 118, 122, 123, 126, 127, 133, 134, 137-147, 149, 150, 152, 153, 155, 159, 164, 166, 168, 169, 172-180, 183, 184, 187, 188, 209, 221, 222, 225, 227, 230, 231, 235, 248-250, 252, 259, 263, 264, 266-276, 291, 293, 295, 299-301, 313, 315, 317, 321, 324-328, 330, 331, 334-343, 365, 367, 382, 383, 384, 386, 387, 393-395, 397, 398, 400-402, 404-407, 411, 412, 434, 435, 440, 449, 456, 473
öznellik 1, 2, 4, 15, 134, 137, 145-147, 159, 266, 301, 315, 317, 321, 324, 325, 331, 333, 342, 407
özsaygı 268
öz-yönetim 349, 351, 353, 354, 360, 364, 371, 373, 375

patriyarka 286
Paul Ricoeur 84, 450
performatif eylem 290
Philip Pettit 8, 23, 127, 227, 247, 349,

350, 358-364, 368, 374, 375, 471
popülizm 15, 17, 24, 66, 95, 154, 186, 235, 238-240, 447-473
postmarksizm 17, 20, 101, 163-165, 167-172, 179-182, 184, 186-189
postmodernizm 101, 106, 109, 116, 118, 122, 126, 136, 178, 183, 294
post-sekülerizm 109
post-truth 154, 238, 239
postyapısalcılık 9, 17, 19, 20, 106, 117, 122, 133-145, 149, 152-159, 290
pozitif özgürlük 184, 221, 227, 359, 364, 365, 367, 390, 471
pragmatizm 19, 102, 103, 105, 106, 108-110, 115-117, 122, 124, 128, 185, 297, 302, 304
prosedürel demokrasi 110
Quentin Skinner 23, 315-317, 349, 350, 355, 358, 362-364, 368, 374, 375

radikal demokrasi 9, 20, 170, 173, 176, 177, 180, 183, 184, 187, 188, 293
radikal feminizm 286
Rainer Forst 19, 108, 109, 125-128, 247-249, 266
Rian Voet 201, 202
Richard Arneson 255, 256, 261
Robert Dahl 101, 107, 108, 150, 225, 226, 448
Robert Nozick 7, 32, 256, 257, 472
Roma 204, 212, 321, 350-355, 357, 359, 362, 370, 372, 374, 381, 405, 441
Ronald Dworkin 32, 88, 249, 255, 256
Rosi Braidotti 6, 9, 12, 15, 283, 299-301, 304, 385, 393, 394
Ruth Abbey 297, 303
Ruth Lister 195, 201, 202, 203, 213

sağ popülizm 239
Sandel, Michael 1, 7, 65, 69-71, 78, 79, 80, 84, 86, 87, 92-94, 249, 263, 264, 275, 471
Sara Ahmed 299, 302
Sara Ruddick 287, 289, 293
saygı duymama (disrespect) 116
Schulamith Firestone 285, 287
seçim ekonomisi 451, 452
Seyla Benhabib, 8, 12, 14, 19, 91, 101, 106-108, 116-122, 124, 128, 230, 237, 289, 292, 297, 303, 382, 385, 398, 472
Shannon Sullivan 297
sınıf 19, 31, 83, 96, 117, 119, 123, 126-128, 143, 146, 149, 164-171, 173-179, 182-184, 187, 188, 197, 199-202, 219, 221, 229, 234, 237, 250, 252, 271, 285-289, 295, 304, 330, 335, 336, 352, 359, 360, 381, 384, 395, 417, 447-449, 460, 465, 469
sınır kavramı 142
sivil toplum 10, 86, 200, 205, 209, 240, 248, 266, 274, 380, 387, 392, 395, 399, 418, 466
siyasal katılım 23, 211, 354, 362, 364, 365, 366, 371, 372, 374, 375, 391
siyasal özne 4, 11, 134, 137, 141, 143, 145-147, 149, 169, 174, 187, 382-384, 394, 397, 398
siyasal şiddet 148
siyasi liberalizm 32, 39, 41-43, 59, 60, 84, 93, 298
Sol popülizm 239, 448
somut öteki 119, 120, 122, 292
sosyal adalet 34, 251, 260
Sosyal Araştırmalar Enstitüsü 103, 104
sosyal sözleşme 40, 69, 204
Sosyalist-Marksist Feminist Teori 286
soyut öteki 120
söylem 1, 2, 4, 6, 9-13, 15, 19, 20, 22, 36-39, 44, 46, 95, 101, 106, 114, 117, 128, 135, 137, 141, 144, 145, 148, 150, 152-154, 168, 169, 171-175, 177, 178, 180, 182, 183, 185-187, 189, 196, 203, 205, 212, 223, 237, 238, 247, 265, 270, 276, 282, 287, 290, 298, 301-303, 311, 313, 315, 320, 322, 323, 325, 327, 330-333, 335, 338-340, 384, 395, 396, 398, 400-404, 418, 433, 438, 450, 451, 454, 457, 461-463
Susan Mollar Okin 8, 53, 58, 249, 262, 263, 282, 284, 289, 296, 303, 413

tahakkümsüzlük olarak özgürlük 8, 350, 358-361, 363, 364, 368, 375
tanınma (recognition) 9, 10, 12, 33, 115, 120, 472
tanınmacı adalet 269
Tao, Taocu 76, 94
tarafsızlık (neutrality) 79, 83-85, 248
tartışmacı cumhuriyet bkz. cumhuriyet 370, 373
temelcilik-sonrası (post-foundationalism) 464, 465
temsil 10, 12, 13, 15, 17, 20-22, 32, 66, 75, 77, 81, 93, 102, 104, 106-108, 120, 124, 133, 134, 138, 139, 144-146, 148, 150, 156, 159, 164, 166, 169, 171, 172, 176, 182, 184, 186-189, 196, 222-230, 235, 237-239, 248, 249, 253, 254, 258, 262, 265, 266, 270-273, 275, 276, 283, 285, 289, 294, 299, 304, 323, 325, 334-336, 349, 353, 356-358, 363, 373, 385, 393, 395, 402-405, 416, 422, 430, 439, 448-452, 454-456, 458, 460-470
Theodor W. Adorno 8, 9, 103-105, 107, 114, 473
T. H. Marshall 197, 201, 418
Thomas McCarthy 8, 19, 107-109, 122-125, 128, 232
Thomas Pogge 261, 384, 386-389
tikellik 178-180, 328, 330, 400, 401, 407, 466-468
tiran/tiranlık 353, 357, 363
Tocqueville 66, 67, 220-222, 224, 356
tolerans 18, 32, 34, 35, 37, 38, 41, 43, 44, 47, 49-52, 54, 55, 57, 61
tolerasyon liberalizmi 54, 56, 58, 60, 61
toplulaştırıcı demokrasi 229
topluluk 7, 19, 21, 86, 87, 112, 124, 127, 141, 151, 175, 176, 198, 211, 212, 228, 234, 248, 250, 264, 271, 272, 274, 275, 322, 327, 340, 353, 366, 380-384, 387, 388, 390, 391, 393, 398, 399, 400, 401, 405, 407, 437
toplum, sivil toplum 1, 10, 86, 200, 205, 209, 240, 248, 266, 274, 380, 387, 392, 395, 399, 418, 466
toplumsal antagonizma 173, 177, 178
toplumsal cinsiyet 22, 117, 118, 119, 123, 188, 201-203, 247, 249, 261, 262, 271, 281-295, 297-300, 303, 304
toplumsal farklılıklar 21, 24, 222, 227, 228, 450, 455, 457

ufukların birleşimi 426, 429
Ulrich Beck 14, 237, 379, 380, 395, 400
vatandaşlık 8, 12, 14-17, 21, 150, 151, 193-213, 226-228, 237, 265, 293, 294, 297, 301, 383, 388, 390, 392, 393, 396, 399

Walter Benjamin 107, 151
Will Kymlicka 18, 32, 35, 36-38, 41, 43, 48, 49, 57-60, 93, 194-196, 206, 228, 255
William Connolly 3, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 150, 233, 316
William Galston 18, 45-47, 54-58, 84, 196
Wittgenstein 91, 315

yabancı düşmanlığı 402, 451, 453, 454
yanlış evrensellik 411, 413, 433
yapabilirlikler (capabilities) 120, 123, 128, 296
yapısalcılık 101, 135, 137, 139-142, 153
yapısöküm 92, 101, 106, 143, 144, 148, 149, 151-156, 158, 282, 325
yararcılık (utilitarianism) 81, 253, 258
yasa 5, 16, 86, 127, 151, 237, 336, 354, 360, 363, 381
Yeni Sol 105
yeniden-dağıtım 120
yerellik 128, 404, 407, 442
yetkilenme teorisi 256, 257
yurtseverlik 350, 366, 369, 370
yurttaş/yurttaşlık 23, 65, 83, 86, 166, 188, 194, 196-198, 200, 203, 205, 206, 208-212, 349-358, 360-375
zıplayan/atlayan kuşaklar 304

Zillah Eisenstein 286
Ziya Gökalp 96
Zizek 22, 170, 172, 173, 312, 313, 317, 326, 329, 330, 333-342, 468

Çağdaş Siyaset Teorisi, siyaset teorisinin güncel durumunu konu ediniyor. Kitap, siyasete ilişkin teorik ve felsefi araştırma ve çalışmaların son yirmi-otuz yıldaki görünümünü tespit ederek incelerken, bunu çağdaş siyasal düşüncenin, belli başlı teori ve yaklaşımlar, kavram ve konularla sorun ve tartışmalarını odağına alarak yapıyor. Günümüzde siyasal uygulama, fikir, anlayış, tutum ve düşüncelerin, hangi kavramsal/analitik çerçeveler ve teorik/felsefi açıklamalar ve yorumlar aracılığıyla bilimsel araştırmaya tabi tutulduğuna odaklanıyor. Siyaset teorisi disiplininin araştırma konuları, belli başlı meseleleri, çalışma yöntemleri gibi başlıklardaki tartışma, birikim ve literatürü gözden geçirerek soruşturuyor.

Muhammed A. Ağcan'ın derlediği kitabın ilk kısmında günümüzde siyaset teorisindeki ana felsefi yönelimleri ve düşünce hatlarını temsil eden liberalizm, komüniteryanizm, postyapısalcılık, eleştirel teori ve postmarksizme yer veriliyor. İkinci kısım, demokrasi, vatandaşlık, adalet, toplumsal cinsiyet ve ideoloji gibi siyaset teorisinin anahtar kavramlarıyla önemli konu başlıklarını içeriyor. Üçüncü kısım ise siyaset teorisinin çağdaş araştırma gündemini oluşturan bir dizi sorunsal ve tartışmayı ele alıyor ve cumhuriyetçilik, kozmopolitanizm, karşılaştırmalı siyaset teorisi ve popülizm bölümlerinden oluşuyor.

Çağdaş Siyaset Teorisi, siyaset bilimciler, akademisyenler, öğrenciler ve siyaset teorisindeki tartışmaları derinlemesine takip etmek isteyen tüm okurlar için güncel bir başvuru kaynağı.

AHMET OKUMUŞ ALİ ASLAN **ALİ KAYA** ARDA GÜÇLER **ASLI ÇALKIVİK** BAŞAK İNCE
ELİF MADAKBAŞ GÜLENER EYLEM ÖZDEMİR **FEYZULLAH YILMAZ** MUHAMMED A. AĞCAN
ÖMER TAŞGETİREN UĞUR ALTUNTAŞ **ÜNSAL DOĞAN BAŞKIR**

SİYASET BİLİMİ

ISBN: 978-605-399-578-4



www.bilgiyay.com





İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI