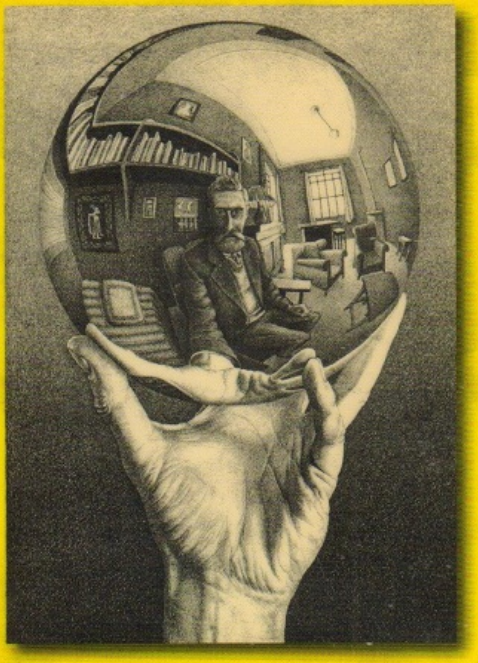
Demokratik Paradoks

Chantal Mouffe



İngilizceden Çeviren
A. Cevdet Aşkın

epos

2. BASKI

Chantal Mouffe (1943—); Louvain Katolik Üniversitesi ve Essex Üniversitesi'nde eğitim gördü.

Westminster Üniversitesi'nde politika teorisi profesörüdür. Avrupa Kuzey Amerika ve Latin Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde dersler verdi. Harvard, Cornell, California Üniversitesi, Princeton Enstitüsü ve Paris-Centre National de la Recherche Scientifique'te araştırmacı olarak çalıştı.

Ernasto Laclau ile ortak çalışması olan "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*"de (Birikim Yay.–1992) ortaya attıkları "post-Marksizm/radikal demokrasi" kavram çiftiyle yeni ve kategorik bir tartışma dönemini başlattılar.

Yazar "*Demokratik Paradoks*"la birlikte yayınevimizden yayımlanan *Siyasetin Dönüşü*'nü (Epos Yayınları—2009) "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*"de E. Laclau ile ortaya koydukları post-Marksist/radikal demokrat tezlerini geliştirmeye adamıştır.



© EPOS YAYINLARI-7
Bilim-Felsefe-Politika Kitapları

Chantal Mouffe
DEMOKRATİK PARADOKS

İngilizceden Çeviren:
A. Cevdet Aşkın

Yayına Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
The Democratic Paradox
-Birinci Baskı, Verso 2000-

©Epos Yayınları, 2001
©Verso-2000

Düzelti:
Rafet Özen

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
Birinci Baskı, Ankara 2003
İkinci Baskı, Ankara 2009
ISBN: 978-975-6790-08-3

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposyayinlari@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

Chantal Mouffe

DEMOKRATİK PARADOKS

İngilizceden Çeviren
A. Cevdet Aşkın



epos

*Herkes, evrensel yanlış anlamayla anlaşıyor**

Charles Baudelaire

Yolcu, yol yok,
Yol yürüyerek açılır **

Antonio Machato

* *C'est par le malentendu universel que tout le monde s'accorde*
** *Caminante, no hay camino/Se hace camino al andar*

İçindekiler

Önsöz/11
Giriş: Demokratik Paradoks 13
1. Demokrasi, İktidar ve 'Politik Olan' 29
2. Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu 47
3. Wittgenstein, Politika Teorisi ve Demokrasi 69
4. Agonistik Demokrasi Modeli Üzerine 89
5. Hasımsız Bir Politika (mümkün mü?) 117
Sonuç: Demokrasi Etiği 137

AÇIKLAMA ve TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki makaleler aşağıda gösterilen biçimlerde yayımlandılar:

'*Demokrasi, iktidar ve "politik olan"*' biraz farklı bir versiyonda '*Demokrasi ve çoğulculuk: Rasyonalist yaklaşımın eleştirisi*' başlığıyla *Cardozo Law Review*, sayı 16'da, 5 Mart 1995'de; '*Carl Schmitt ve liberal demokrasinin paradoksu*' *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, sayı 10'da 1 Ocak 1997'de yayımlandı. '*Agonistik bir demokrasi üzerine*' biraz farklı bir versiyonda, Noel O'Sullivan editörlüğünde basılan *Political Theory in Transition*'da (Routledge, 2000) yayımlanmak üzere kaleme alındı. '*Hasımsız bir politika (mümkün mü?)*', farklı bir versiyonda '*Radikal merkez: Hasımsız bir politika*' başlığıyla *Soundings*, Sayı 9'da 1998 yazında yayımlandı. '*Wittgenstein, politika teorisi ve demokrasi*' ise Ocak 1996'da Bielefeld Üniversitesi'ndeki bir konferansta sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

Kitabın baskıya hazırlanmasındaki yardımından dolayı Daniel Hahn'a teşekkür etmek isterim.

ÖNSÖZ

Bu kitapta toplanan makaleler son beş yılda yazıldı. Makalelerin çoğu, bir kısmı farklı versiyonda olmak kaydıyla daha önce yayımlandı. İçlerinden yalnızca biri – bir konferansta sunulan bir tebliğdir – ilk kez burada yayımlanıyor. Giriş ve sonuç bölümleri özel olarak bu kitap için yazılmakla birlikte, bu kitaba alınmayan birkaç makalede geliştirilmiş fikirleri de içeriyor.

Temel temaların bir bölümü açısından belirli ölçüde tekrarlar olduğunun bilincindeyim. Her bölümde ileri sürülen fikirlerin anlaşılabilirliğini etkilemeden bu tekrarlardan kaçınabilmem imkânsız olduğu için onları ilk halleriyle bırakmaya karar verdim.

Demokratik Paradoks'ta tartışılan konular Ernesto Laclau ile ortaklaşa *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* [Hegemony and Socialist Strategy]'de* başlatılan ve *Siyasetin Dönüşü* [The Return of the Political]'da** sürdürülen düşünce çizgisinin devamıdır. İkinci kitabın yayımlanmasından bu yana meydana gelen ve sosyal-demokrat partilerin uzlaşmacı merkez politikasına doğru giderek artan eğilimini beraberinde getiren politik olaylar, demokratik politika teorisindeki hâkim çerçeveye alternatif bir sunmanın, politika teorisi açısından âciliyetine olan inancımı güçlendirdi. 'Üçüncü Yol'un özündeki temel sakatlıkların kavranması, politikanın çatış-

* Türkçesi için bkz.: Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev.: Ahmet Kardam-Doğan Şahiner. Birikim Yay., 1992.

** Türkçesi için bkz.: Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, Çev.: Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yay., Ankara 2009.

malı doğasının ve antagonizmanın sökülüp atılamazlığının kabul edilmesini gerektirir. Gittikçe moda olan 'müzakereci demokrasi' yaklaşımının reddetmek için büyük zahmete girdiği nokta da tam olarak bu meseledir.

Bu metinleri yayıma hazırlarken, farklı şekillerde de olsa, hepsinin modern liberal-demokrasinin paradoksal doğasını vurguladığını fark ettim. Tartıştığım rasyonalist düşünürler arasında paradokslardan haz etmeyişin yaygın olaması nedeniyle liberal-demokrasinin çalışmamın vurgulanmaya değer yönü olduğuna karar verdim. Bu kitabın adı da bu düşünceden çıktı.

GİRİŞ

DEMOKRATİK PARADOKS

Bu kitapta toplanan yazıların tümü, farklı şekillerde de olsa modern demokrasinin 'paradoksu' olarak nitelendirdiğim düşüncenin çeşitli politik ve teorik çağrışımlarını incelemeye çalışmaktadır. Düşünce çizgim, hakkıyla târif edilmekten çok uzak olduğunu düşündüğüm modern demokrasinin doğasına ilişkin bir sorgulamayla başlar. Evvela şunu sormak gerekir: Batı'da son iki yüzyıl zarfında yerleşik hale gelen yeni tipteki demokrasiye işaret etmenin en iyi yolu nedir? Modern demokrasi, temsilî demokrasi, parlamenter demokrasi, çoğulcu demokrasi, anayasal demokrasi ve liberal-demokrasi gibi çeşitli terimler kullanıldı. Bazıları nezdinde antik demokrasiyle aradaki esas fark, daha büyük ve daha karmaşık toplumlarda doğrudan demokratik yönetim biçimlerinin artık mümkün olmamasında yatar; modern demokrasinin temsilî olmasının nedeni budur. Claude Lefort gibi düşünenler ise modern demokrasinin ortaya çıkışını mümkün kılan simgesel dönüşümde ısrar ederler: "Kesinlik işaretlerinin yok oluşu."[1] Lefort'a göre, modern demokratik toplumdaki iktidar, yasa ve bilgi, radikal bir belirlenemezlik durumuyla karşı karşıyadır. Bu, prensin kişiliğinde cisimleşen ve aşkın bir otoriteye bağlanan iktidarın ortadan kalkı-

[1] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1998, s.19.

şına yol açan 'demokratik devrim'in sonucudur. İktidarın demokratik devrimle birlikte "boş bir yer" haline gelmesiyle birlikte, toplumsala ait yeni bir tür kurumsallaşma dönemi açıldı.

Lefort gibi, yeni bir simgesel çerçevenin ortaya çıkışını ve nihai bir garanti, kesin bir meşruluk sağlamanın günümüzdeki imkânsızlığını vurgulamanın hayatî önemde olduğu görüşünü taşıyorum. Bununla birlikte, demokrasinin modern biçimini, iktidarın boş yer'iyle basitçe özdeşleştirme yerine, esasen iki yön arasındaki ayrıma vurgu yapmak isterim: Bir tarafta, bir yönetim biçimi yani halk egemenliği ilkesi olarak demokrasi; ve diğer tarafta, bu demokratik yönetimin uygulandığı simgesel çerçeve. Modern demokrasinin yeniliği, ki onu hak ettiği biçimde 'modern' kılan da budur; 'demokratik devrim'in ortaya çıkışıyla birlikte eski bir demokratik ilkenin yani 'iktidar halkın elinde olmalı' düsturunun bu kez, bireysel özgürlüğün değeri ve insan haklarına güçlü vurgu aracılığıyla liberal söylemin biçimlendirdiği simgesel çerçeve içinde yeniden öne çıkmasıdır. Liberal geleneğin merkezini işgâl eden bu değerler, modern dünya görüşünün esasını oluştururlar. Bununla birlikte, temel değerleri – eşitlik ve halk egemenliği – farklı olan demokratik geleneğin en önemli ve ayrılmaz parçaları haline getirilmemelidir. Gerçekte, kilise ile devletin, kamusal alan ile özel alanın birbirinden ayrılması ve liberal(izm) politika(sı)nın merkezinde yer alan *Rechtsstaat* [hukuk devleti] fikri, demokratik söylemden kaynaklanmaz, başka bir yerden doğar.

Bu nedenle modern demokrasi dediğimizde, özgüllüğü iki farklı gelenek arasındaki eklemlenmeden doğan toplumda yeni bir politika biçimiyle uğraştığımızın anlaşılması çok önemlidir. Bir tarafta hukuk düzeni, insan haklarının korunması ve bireysel özgürlüğe saygıdan oluşan liberal gelenek, diğer tarafta ise ana fikirleri eşitlik, yöneten ve yönetilen arasındaki özdeşlik ve halk egemenliğini içeren demokratik gelenek. Bu iki farklı gelenek arasında zorunlu bir ilişki yoktur, yalnızca olumsal bir tarihsel eklem-

lenme söz konusudur. Liberalizm C. B. MacPherson'un vurgulamaya düşkün olduğu böylesi bir eklemlenmeyle demokratikleşmiş, demokrasi ise liberalleşmiştir. Şunu unutmayalım: Bugün liberalizm ve demokrasi arasında bir bağ olduğuna kesin gözüyle bakma eğiliminde olmamıza karşın, liberalizm ve demokrasinin birliği pürüzsüz bir süreç olmak şöyle dursun sert mücadelelerin sonucunda gerçekleşti. Pek çok liberal ve pek çok demokrat, mantıkları arasındaki karşılıklı çatışmanın ve liberal demokrasinin kendi hedeflerinin gerçekleşmesine dayattığı sınırların bilinciydeydi. Aslında taraflar, liberal demokrasinin kurallarını sürekli olarak kendi amaçlarına daha uygun bir şekilde yorumlamaya çalıştı. Teorik bir bakış açısından, F. A. Hayek gibi kimi liberaller, 'demokrasi esas olarak içbarışın ve birey özgürlüğünün korunmasının bir aracı, yararlı bir âleti[dir]'[2] çizgisini savundu. Onlara göre demokrasi, liberal kurumları tehlikeye atmadığı sürece yararlıydı, ama [liberal kurumları] tehlikeye sokması halinde de bir kenara atılmalıydı. Kimi liberaller ise, halkın aldığı kararların "rasyonel bir tarzda" cereyan etmesi durumunda, haklara ve özgürlüklere karşı çıkmayacaklarını, fakat meşruluğu içermeyen kararlara da karşı çıkacaklarını açıkça ilân eden bir başka strateji izlediler. Diğer taraftan kimi demokratlar, 'biçimsel burjuva özgürlükler' olarak nitelediklerı liberal kurumları bir kenara atmaya ve bu kurumların halkın iradesinin engelsiz biçimde ifade edildiği doğrudan demokrasi biçimleriyle değiştirilmesi için mücadele etmeye hevesliydi.

Günümüzün demokrasi konusundaki hâkim eğilimi, modası geçmiş kabul edilen halk egemenliği unsurunun sadece *Rechtsstaat* ve insan hakları savunusuyla özdeşleştirilen bir tasavvur biçimi aracılığıyla saf dışı bırakılmasına dayanır. Bu meselede, demokratik kurumlara sadakata dair gayet tehlikeli etkilerle sonuçlanan 'demokratik bir açık'ın ortaya çıkışının nedeni, halk ege-

[2] F. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londra, 1944, s.52.

menliği fikrinin demokrasi tasavvurunda oynadığı verili merkezî rolüydü. Sağcı popülist politikacılar tarafından harekete geçirilmesinin de gösterdiği gibi, halk egemenliği fikrine dayanan liberal demokrasinin meşruluğundan vazgeçme zamanının geldiğine inanmak ciddî bir hatâ olur. Liberal demokratik kurumlara mutlak gözüyle bakılmamalıdır: Liberal demokratik kurumları daima güçlendirmek ve savunmak gereklidir. Bu durum, liberal demokratik kurumların özgül dinamiklerini kavramayı ve mantıklarının farklı işleyişinden kaynaklanan gerilimin kabul edilmesini gerektirir. Bu gerilimle nasıl baş edileceği sadece demokratik paradoksun kabul edilmesiyle tasavvur edilebilir.

İkinci bölümde, Carl Schmitt'in tezine karşı giriştiğim tartışmanın açıkça gösterdiği gibi, demokratik mantıklar, daima 'biz' ile 'onlar', 'halk'a ait olanlar ve dışındakiler arasına bir sınır çekmeyi gerektirir. Bu, demokratik hakların kullanılmasının koşuludur, ama ister istemez 'insan hakları'na saygıya yapılan liberal vurgu nedeniyle bir gerilim yaratır; zira demokratik prosedüre göre alınan bir kararın mevcut bazı hakları tehlikeye atmayacağının garantisi yoktur. Liberal bir demokraside, halk egemenliğinin icrasına sınırlar konulur. Bu sınırların ekseriyetle, insan haklarına saygının da çerçevesini oluşturdukları ve müzakere edilemez oldukları söylenir. Aslında, verili bir momentteki 'insan hakları'nın tanımlanma ve yorumlanma biçimine bağlı olan bu sınırlara, hüküm süren hegemonyayı ifade etmeleri nedeniyle karşı çıkılabilir. Liberal demokraside karşı çıkılamaz olan, özgürlük adına halk egemenliğine sınırlar konulmasının meşruluğuna dair fikirdir. Liberal demokrasinin paradoksal doğası da buradan kaynaklanır.

Bu kitaptaki temel argümanlardan biri, uzlaştırılması mümkün olmayan ve son yargıda birbiriyle uyuşmaz iki mantığın eklemlenmesinin sonucunda ortaya çıkan liberal demokrasinin demokratik politika açısından hayatî olduğunun anlaşılmasıdır. Ya da Wittgenstein tarzıyla, üstesinden asla gelinemeyen ancak sadece

farklı şekillerde müzakere edilebilen bir gerilimdeki paralel 'gramerler' arasında bulunan kurucu gerilimin varlığının anlaşılmasının hayatî olduğunun gösterilmesidir. Liberal-demokratik rejimin, sürekli olarak tarihsel politik gelişmelerin sürükleyici gücünü sağlayan mücadelelere sahne olmasının nedeni de budur. Liberal-demokratik rejimin iki bileşeni arasındaki gerilim, onlardan birinin hegemonyasını daimi olarak tesis eden politik güçler arasındaki pragmatik müzakerelerle istikrarlı hale getirilebilir. Mücadele eden güçlerin varlığı yakın zamana dek açıkça kabul ediliyordu. Neo-liberal(izmin) hegemonya(sı)nın hangi hakların önemli ve hangi hakların müzakere edilemez olduğuna ilişkin kendi özgül yorumuyla gerçekleştirdiği stabilizasyon, pratik bakımdan ancak mevcut düzen karşısında mümkün olabilecek bir alternatif fikrinin gözden düştüğü bugünlerde karşı çıkılamaz olmuştur.

Aslında eşitlik ve özgürlük arasındaki giderilemez olan gerilimde, hâkim iktidar ilişkilerine karşı direnişin dışa vurumlarının gözden kaybolması, aynı zamanda gözden kaybolan iktidar konfigürasyonları karşısında eski bir alternatif fikrini de açıklar, zira mutabakat, sadece olumsal hegomonik biçimler aracılığıyla sağlanamayacaktır. Bu konuda statükonun doğallaştırılması 'şeylerin gerçekteki' biçimine dönüştürüldü. Bu aslında, halkın 'küreselleşme'nin kaçınılmaz kaderi olarak kabul edilen sıkıntılarının iktidar ilişkilerini içeren küçük ayarlamalarla geçiştirilmesine bir meydan okuma değildir, olsa olsa şimdiki *Zeitgeist* [zamanın ruhu] ya da sözüm ona "üçüncü yol"da da görüldüğü gibi tam olarak neo-liberal hegemonyaya teslim olan sosyal-demokratların makbul mazaretidir.

Bu kitaba alınan makalelerdeki amacımın aynı zamanda politik ve teorik olduğunu vurgulamak istiyorum. Bana rehberlik eden politik nirengi noktasından bakıldığında, neo-liberalizmin karşı çıkılmayan hegemonyasının demokratik kurumlar için bir

tehdit oluşturduğu görülüyor. Bugünlerde, liberal-demokratik toplumlardaki 'ortak duyu'yu teşkil eden ve ihlal edilemez mülkiyet haklarına, piyasanın her şeyi kucaklayan meziyetlerine ve mantıklarına müdahale etmenin tehlikelerine işaret eden neo-liberal dogmalar, çok sayıda sol partinin sağa doğru kayması ve kendilerini örtülü bir biçimde 'merkez-sol' olarak yeniden tanımlamaları nedeniyle sol üzerinde derin bir etki yapmaktadır. Çok basit bir şekilde, her ikisi de Clinton'ın 'nirengi'* stratejisinden esinlenen Blair'in** 'üçüncü yol'u ile Schröder'in '*neu Mitte*'si [Yeni Merkez] neo-liberal seleflerinin yerleştirdiği ortamı kabul ederler. Mevcut hegemonik konfigürasyona bir alternatif oluşturma yeteneğini – ya da isteğini – taşımıyor oluşları nedeniyle, modası geçtiği varsayılan o iki malum kategorinin yani 'solun ve sağın ötesinde' konumlandığını iddia eden bir politika biçiminin avukatlığına soyunurlar. Amaçları, yeni bilgi toplumuna uyarlanmış yegâne politika tipi olduğu ilân edilen 'merkezde konsensüs' oluşturmaktır. Onların 'modernleştirici' projelerine karşı çıkanların tümü 'muhafazakâr güçler' olarak bir tarafa atılır. Bununla birlikte, 5. Bölüm'de gösterdiğim gibi, aslında tumturaklı laflarının altı eşelendiğinde, solun geleneksel eşitlik mücadelesinden tamamen vazgeçtikleri hemen fark edilir. Demokratik talepleri yeniden düşünme ve güncelleştirme bahanesiyle giriştikleri 'mo-

* Eski ABD Başkanı Bill Clinton'ın seçim kampanyasını yürüten Dick Morris tarafından ortaya atılan 'nirengi' stratejisi, adayın yeni bir merkez yaratmak için konumunu sol/sağ politik yelpazenin üstüne çıkarması olarak tarif edilebilir. Bu şekilde Clinton, politikalarını, hem Cumhuriyetçiler'den hem de daha liberal Demokratlar'dan farklı çizgide oluşturdu. – *ç.n.*

** Blair, Tony: İngiltere'de 18 yıl süren "muhafazakâr" iktidar(lar)dan sonra, 1997'de *İşçi Partisi* hükümetinin başbakanı olmuştur. 2003 yılında Irak'ın işgâlinde, ABD başkanı George W. Bush'un en büyük destekçisi olmuştur. Kendisinden önceki dönemlerde başbakan olan Margaret Thatcher'dan sonra içeride muhafazakârlığın, dışarıda da ABD politikalarının mutlak destekçisi ve sürdürücüsü olmuştur. – *y.n.*

dernizasyon', 'esneklik'* ve 'sorumluluk' çağrıları, politik ve toplumsal önceliklerinden mahrum edilen halk kesimlerinin taleplerini göz önüne almayı reddedişlerinin gizlenmesidir. Daha da kötüsü, bu talepler 'anti-demokratik', 'gerici' ve tamamen gözden düşmüş bir 'eski sol' projenin kalıntıları oldukları saptamasıyla reddedilir. İktidar ilişkilerinin dönüşümü için tüm imkânların ortadan kaldırıldığı, giderek 'tek boyutlu'laşan bu dünyada sağcı popülist partilerin birkaç ülkede hatırı sayılır ataklar yapmaları şaşırtıcı değildir. Çoğu yerde, 'merkezde konsensüs'un geçersizliğini ilân eden ve solun boşalttığı mücadele alanını işgâl etmeye çalışan yalnızca onlardır. İşçi sınıfının pek çok kesiminin bizatihi kendi çıkarlarının, bu partiler tarafından sosyal-demokrat partilerden daha iyi savunulduğunu hissetmeleri, özellikle endişe vericidir. Geleneksel demokratik sürece inançlarını yitirdiklerinden, sağın demagogları için kolay bir hedef teşkil ederler.

Teorik sorgulamamızı bu şekilde tanımlanan ve konsensüs politikasının faydalarının kutsanmasıyla karakterize olan politik durum şekillendirir. Demokrasi idealini 'rasyonel konsensüs'un gerçekleşmesi olarak tasavvur etmenin olumsuz sonuçlarına ve (buna eşlik eden) sağ ile solun demokratik politika için uygun kategoriler olmaktan çıktığı yanılsamasına özel olarak vurgu yapmamın nedeni budur. Üçüncü yol teorisyenlerinin tersine, sol ile sağ arasındaki sınırın bulanıklaşmasının, demokratik istikamette bir

* *Esneklik* terimi, emek piyasalarının [sosyal güvenlik ve istihdam politikaları, etkinleştirme politikaları bağlamında *esnek-sömürü*den (flexploitation) *esnek-güvenceye* (flexicurity) uzanan bir sürekliliğe yerleştirilerek] daha esnek hale getirilmesi ve aynı zamanda da çalışanlar ve işsizler için daha büyük sosyal güvence ve istihdam güvencesi sağlanmasını ve tüm emek piyasası katılımcıları için toplumsal katılımın geliştirilmesini hedefleyen bir dizi yeni politikaya atıfta bulunmak amacıyla Avrupalı sosyal-demokratların uydurduğu bir kavramdır. Güvenceli esneklik ve esnek sömürü eşleşmesi çerçevesinde kullanılmaktadır. Türkiye'de 2009 yılı baharında TUSİAD tarafından önerilmiş, sermaye çevreleri ve hükümet eden AKP tarafından da benimsenmiştir.— *y.n.*

ilerleme olması şöyle dursun, demokrasinin geleceğini tehlikeye attığını düşünüyorum.

Bu kitaptaki amacım, politika teorisinin, varolan kilitlenmenin açılmasına ve bugünkü kötü durumumuza uygun bir çözüm için bazı koşulların yaratılmasına nasıl katkıda bulunabileceğini incelemektir. Düşünce çizgimin önemli bir kısmı, böyle bir çaba için gereken araçları sağlamayacağını ileri sürdüğüm demokrasi teorisindeki hâkim yaklaşımın kusurlarının ön plana çıkarılmasını içermektedir. Sorunların bu yaklaşımla incelenmesi, hem 'müzakereci demokrasi' teorileri ve bir 'üçüncü yol politikası'na uygun önerileri biçimlendiren demokratik 'konsensüs modeli'nin, hem de modern demokratik politikanın liberal-demokratik eklemlenmesinin iki bileşeni arasındaki karşılaşmada yer alan dinamiklerini idrak edemediği sonucuna varıyorum. Diğer bir ifadeyle, demokrasi teorisyenlerinin ve politikacıların konsensüse yaptıkları yanlış vurgunun kökeninde, aynı zamanda antagonizmanın sökülüp atılabileceğine dair inançlarını da kuvvetlendiren unsur olarak liberal demokratik politikanın onayladığı paradoksu kabul edemeyişleri yatmaktadır. Uygun bir demokratik politika modelinin geliştirilmesini engelleyen böyle bir başarısızlıktır.[3]

Politika teorisindeki bu durum, John Rawls ve Jürgen Habermas'ın demokrasi ile 4. Bölüm'de tartışılan liberalizmi uzlaştırmaya dönük son teşebbüslerinde bilhassa aşikârdır. Her iki yazar

[3] Düşünce çizgim bir kere daha *Identity/Difference* (Ithaca, 1991) ve *The Ethos of Pluralization*'da (Minneapolis, 1995) bir tür 'paradoks politikası'nı savunan William Connolly'nin çalışmasıyla tam tamına uyuyor. Connolly özellikle 'fark paradoksu'nu öne çıkarıyor, ben bilhassa liberal demokrasinin paradoksuyla ilgileniyorum, dolayısıyla farklı yönlere vurgu yapıyoruz ama yaklaşımlarımız önemli noktalarda buluşuyor. Her ikimiz de çoğulcu bir demokratik politika için, rasyonaliteden ya da toplumdan medet umarak paradoksları gizlemeye veya paradoksların üzerinden aşmaya çalışmak yerine onları gün ışığına çıkarmanın ve varlığını teslim etmenin yaşamsal önemde olduğunu düşünüyoruz.

da, liberal-demokratik düşünceye başlangıcından beri eşlik eden özgürlük ve eşitliğin uyumuyla ilgili soruna çözüm bulduklarını iddia ediyor. Çözümlerinin farklı olduğuna kuşku yok, ancak her ikisi de, halkın katılımı, bireysel hak ve özgürlükler ile eşitlik ve talepleri arasındaki çelişkinin uygun müzakereci prosedürleri izleyerek aşılmasının mümkün olduğu inancını paylaşmaktadırlar. Habermas'a göre böyle bir çelişki, temel insan haklarıyla halk egemenliğinin 'eş-kökenliliği'nin farkına varılır varılmaz ortadan kalkar. Fakat işaret ettiğim gibi, ne Rawls ne de Habermas tatmin edici bir çözüm ortaya koyamıyor, zira her biri, sonunda bir boyutu diğeri karşısında imtiyazlı kılıyor: Rawls'da liberalizm, Habermas'da da demokrasi. Liberal demokrasinin esasını teşkil eden iki mantık arasında kurulabilecek nihai bir uzlaşmanın imkânsızlığı göz önüne alındığında, böyle bir başarısızlık haydi haydi beklenir. Demokratik politika teorisi için bu türden kısır araştırmaları terk etmenin zamanı gelmiştir.

Demokratik politikanın paradoksal doğasına, sadece erişilemez bir konsensüs arayışı olarak değil de – hiçbir prosedürle ulaşılamayacak olan – 'agonistik karşılaşma'yı liberal-demokratik değerlerin çelişen yorumları arasında bir kurucu olarak kabul eden uygun tarzdaki pozisyon aracılığıyla yaklaşabiliriz. Sol/sağ konfigürasyonun can alıcı bir rol oynadığı böyle bir karşılaşmada, demokratik politikanın kendini sol/sağ olmadan örgütleyebileceği yanılsamasının sonuçları feci olabilir.

4. Bölüm'de liberal demokrasiyi 'agonistik' açıdan 'yeniden tanımlamayı' (meseleyi Rortçu yolla harekete geçirmeyi) öneriyorum. Bunun, liberal demokrasinin temel unsurları arasındaki gerilimin kabul edilmesinin ve bu gerilimin üretken bir şekilde dizginlenmesinin en iyi yolu olduğunu ileri sürüyorum. Carl Schmitt'in liberal demokrasiye ilişkin keskin hükmüne göre, liberalizmin demokrasiyi, demokrasinin de liberalizmi olumsuzladığı verilidir, fakat başkalarının aksine bahsi geçen iki geleneğin

uzlaştırılmasının imkânsızlığı tezini kabul etmenin bizi bu rejimlerin sürdürülemezliği konusunda bir yükümlülük altına soktuğunu düşünmüyorum. Schmitt'in eleştirisinin meselenin iç yüzünü anlamamızda önemli rol oynadığı ve bu eleştirinin ciddiye alınması gerektiği düşüncesini taşımama rağmen, 2. Bölüm'de geliştirilen konumlanma, bu nihai uzlaştırılamazlığın, bir çelişki tarzında değil, ama bir paradoks noktası olarak göz önüne alınması gerektiği yönündedir. Evrenselci liberal mantığın, demokratik eşitlik kavrayışına ve politik bir 'demos' oluşturma gereğine karşı durduğu farklı biçimlere vurgu yapan Schmitt haklıdır, fakat bu durumun bizi, iki gelenekten birinden vazgeçmek zorunda bırakmadığını söylüyorum. Sonuçta geleneklerin paradoksal bir konfigürasyon çerçevesinde eklemlenmesinin tasavvur edilmesi, iki mantık arasındaki gerilimin yıkıcı bir çelişkiye yol açacağını düşünmek yerine meselenin olumlu bir şekilde düşünülmesini mümkün kılar. Aslında, bu paradoksun kabul edilmesinin liberal demokrasinin gerçek gücünün ne olduğunu kavramamıza izin verdiğini ileri sürüyorum. Evrensel insan haklarına dair liberal söylem, 'halk'ın politik kuruluşunun ima ettiği – demokrasi icrasının gerektirdiği – kapsama-dışlama ilişkilerine sürekli meydan okuyarak, demokratik mücadelenin canlı tutulmasında önemli bir rol oynar. Diğer taraftan, bir demos kurulmadan ve demokratik eşdeğerlik mantığı aracılığıyla sınırlar oluşturulmadan hakların fiilî uygulanışı söz konusu olamaz.

Bununla birlikte demokrasi ve liberalizm arasındaki gerilimin, kendilerini basit müzakere ilişkileri arasında kuran iki temel öğretiye tümüyle dışsal bir gerilim olarak anlaşılmaması gerektiği vurgulanmalıdır. Gerilim bu şekilde anlaşılırsa, gayet basit bir düalizm kurulmuş olur. Bunun yerine, gerilimin bir *müzakere* ilişkisi olmaktan ziyade, birbirine eklemlenmesi – kararsız bir biçimde bile olsa – gerçekleştirilen iki öğretiden birinin diğerinin kimliğini değiştirdiği *etkileşim* (contamination) ilişkisinin yara-

tılması olarak tasavvur edilmelidir. Bu eklemlenme sürecinin sonucunda ortaya çıkan kolektif kimlik rejimleri, konfigürasyonların içsel unsurlarının katkılarındaki genel etkiden daha fazla bir şeydir. Her zaman olduğu gibi, kolektif öznelerin toplumsal yaşamı kavrayışlarındaki davranış ve idraklarındaki kavrayışı belirleyen 'geştaltik' bir boyut vardır.

Liberal-demokratik politikanın dinamiklerinin etkilerinde hem tümden kapanmayı hem de tümden yayılmayı geciktirecek olan imkânın, demokrasi ve liberalizmin gramerlerine kazınan bir paradoks mekânı olarak tasavvur edilmesi aynı zamanda kayda değer imkânları da yaratır. Tabii, karşılıklı mantıkların tam gelişiminin engellenmesini simgeleyen bu eklemlenme, aynı zamanda gerçekleş(tir)menin tamamlanmasına engel teşkil eder: Hem eksiksiz özgürlük hem de eksiksiz eşitlik imkânsızlaşır. Ne var ki bu tam da, özgürlük ve eşitliği içeren bir arada yaşamanın bir şekilde yolunun bulunduğu, hakların varolabildiği *ve de* uygulanabildiği insanî bir arada yaşamaya dair çoğulcu biçimin mümkün olduğu koşuldur. Bununla birlikte, bu gerilimin ortadan kaldırılamazlığını kabul etmek yerine, gerilimi yok etmenin yollarını bulmaya çalışan rasyonalist yaklaşım, liberal demokrasinin bu tarzda kavranılmasına izin vermez. İşte rasyonel bir konsensüsün gerilimin bertaraf edilmesiyle kazanılacağı yanılsamasının terk edilmesi ve çoğulcu demokratik politikanın kurucu paradoksunun, pragmatik, kararsız ve istikrarsız müzakere biçimlerini zorunlulukla içeren ihtiyacın kaynağı bu meseledir.

Kökeni dışlama temeline dayanmayan bir toplumsal nesnelliğin kurucu biçiminin imkânsızlığını itiraf eden bir teorik çerçeve, aynı zamanda liberal demokrasinin paradoksal doğasını kabul etmesi nedeniyle hâkim rasyonalist perspektiften kopuşu gerektirir. İşte, post yapısalcılar ve yapı-çözümcülerin uygun bir demokrasi kavrayışı konusunda ortaya koyduğu özcü olmayan yaklaşımı bu sorun nedeniyle önemle vurguluyorum. Çalışmamın anahtar tez-

lerinden biri, antagonizma boyutundaki 'politik olan'ı kesinlikle göremeyen rasyonalist yaklaşımın bu ihmalinin demokratik politika için çok ciddî sonuçlar yaratmasıydı. Böyle bir perspektif, *Hegemony and Socialist Strtaegy*[4] ve *The Return of the Political*'da[5] ortaya konulan bu perspektifin tahliline elinizde bulunan kitapta devam edilmektedir. Ayrıca aynı konunun 3. Bölüm'de Wittgenstein'ın politika teorisindeki rasyonalist olmayan yaklaşımın incelenmesine de çok önemli katkılar sunduğunu düşünüyorum. Geç Wittgenstein'da, demokratik değerlere sadakatin yaratılma biçiminin rasyonel tezlerden ziyade demokratik bireysellik biçimlerini kuran dil-oyunlarının genel etkisi aracılığıyla tasavvur edilmesinde kullanılabilecek çok sayıda derinlikli anlayışa rastladığımıza da işaret ediliyor. Günümüzün rasyonalite temeline oturtulan meşruluk arayışı – bana göre derinlemesine hatalıdır – karşısında, Wittgenstein'ın bir '*Einverstand*' [anlaşma] biçimi olarak değil de, ortak yaşam biçimlerine '*Einstimmung*' [tek sesli] katılım yoluyla anlaşmaya varıldığı görüşü, yol açıcı bir perspektif sunar. Demokrasi oyununun oynanabildiği çeşitli biçimlerin göz önünde canlandırılmasında bize yardımcı olacağını ileri sürdüğüm 'bir kurala uyma' anlayışı, gerçek bir çoğulcu yaklaşım için eşit ölçüde önemlidir.

Jacques Derrida'nın çalışması da projemle ilgilidir. Kolektif politik kimliklerin kuruluşunda biz/onlar ayrımının tüm nesnelliği ve merkeziliğine içkin olan antagonizmanın kavranmasında yapı-çözümsel bir yaklaşımın yararlılığı vurgusuna Derrida'daki 'kurucu dışsal' nosyonunun yardımıyla eriştim. Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için, 'kurucu dışsal'ın diyalektik yadsımaya indirgenemeyeceğini belirtmeliyim. Hakiki bir dışsallık için dışsalın içeri ile kıyaslanamaz olması ve aynı zamanda da

[4] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra 1985.

[5] Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londra 1993.

ikincinin ortaya çıkışının koşulu olması gerekir. Bu ancak, 'dışsal'ın basitçe somut bir içeriğe dışsal olmadığında, ama böyle bir 'somutluğu' sorgulayan bir şey olduğunda mümkündür. Derridacı 'kurucu dışsal' nosyonunda olup biten budur: Tam diyalektik karşıtı olan bir başka içerik tarafından ileri sürülen/yadsınan bir içerik değil – 'onlar'sız 'biz' olmaz dersek böyle olur –, ama (kendini) kuruluşundaki geriliminin radikal biçimdeki kararlaştırılamazlığını göstererek aşan bir şeye dair simgenin işlevini de kendi olumluluğu haline getiren bir içerik; olumluluğun imkânı/imkânsızlığı böyledir. Bu durumda, antagonizma basit bir diyalektik tersine çevirme sürecine indirgenemez: 'Onlar' somut 'biz'in kurucu karşıtı değil, ama *her* 'biz'i imkânsız kılanın simgesidir.

Kurucu dışsal, bir antagonizmanın ortaya çıkış koşullarıyla uğraşmamıza ancak bu tarzda anlaşıldığında izin verir. Bu durum, o zamana kadar yalnızca basit bir fark olarak anlaşılmış olan biz/onlar ilişkisinin dost ve düşman arasındaki bir ilişki olarak görülmeye başladığında ortaya çıkar. Antagonizmanın o ândan itibaren gerçekleştiği yer (terimi Schmitt'in kullandığı anlamda), tam da politik olan haline gelir. Eğer kolektif kimlikler sadece biz/onlar tarzında tesis edilebilirse, onların belirli koşullarda daima antagonistik ilişkilere dönüşebileceği açıktır. Öyleyse antagonizma asla ortadan kaldırılamaz ve politikada her zaman varolan bir imkânı teşkil eder. Bu nedenle demokratik politikanın temel görevlerinden biri böyle bir imkânın ortaya çıkma ihtimalinin azaltılacağı koşulları yaratmaktır.

Demokratik politikayı böyle bir perspektiften görmek, 4. Bölüm'de resmedilen 'agonistik çoğulculuk' projesinin amacıdır. Tezimdeki ilk adım, dost/düşman karşıtlığının, antagonizmanın alabileceği yegâne biçim olmadığını ve kendini bir başka şekilde de gösterebileceğini ileri sürmektir. Ortak simgesel mekânı farklı bir biçimde örgütleme talepleri nedeniyle düşman olan, fakat aynı

zamanda ortak bir simgesel mekânı paylaştıkları için de dost olan bu bireyler arasındaki ilişkide, paradoksal bir tarzda dost-düşmanlar olarak tanımlanan hasmane varoluşun, düşmanlar arasında değil de 'hasımlar' arasındaki bir ilişkiyi içermesi nedeniyle antagonizmanın farklı bir dışavurum tarzı olan ve 'agonizm' [tartışmacılık] olarak adlandırdığım kavramla hakiki antagonizma arasında yani – düşmanlar arasındaki yer yani, ortak simgesel mekânı olmayan kişiler arasındaki – antagonizmanın iki biçimi arasında ayrım yapmayı öneriyorum.

'Hasım' kategorisini, modern çoğulcu demokratik politikanın özgünlüğünü tasavvur etmenin anahtarı olarak görüyorum, ayrıca 'agonistik çoğulculuk' demokrasi anlayışımın tam da merkezinde yer alıyor. Schmitt'teki çoğulcu demokrasi fikrinin tutarsızlığı tezine karşı çıkmamı mümkün kılan bu durum, hem 'müzakereci demokrasi' teorisyenlerinin hem de 'radikal merkez' olarak kabul edilen politikanın sınırlarını göz önüne sermeme yardımcı oluyor. Örneğin 1. Bölüm'de, Rawls'ın politik liberalizminin daha yeni bir versiyonunu incelerken, 'iyi düzenlenmiş toplum' anlayışındaki çoğulcu yaklaşıma ilişkin problematik oluşturan çağrışımlarına işaret edebiliyorum. Rawls'ın esas kusurunun, tam da hasımlık alanının ortadan kaldırılması düşüncesine uyarak, meşru muhalefetin her türünün demokratik kamusal alandan kovulma eğilimi olduğunu ileri sürüyorum.

Tüm çıkarların uzlaştırılabileceği ve herkesin halkın çıkarlarının bir parçası – elbette 'proje'ye sempati duymaları şartıyla – olabileceği izlenimini veren politik düzeydeki benzer bir fenomen olarak 'hasımsız politika' anlayışına, 5. Bölüm'deki 'üçüncü yol' tartışmasında yer verilecektir. Üçüncü Yol'un tüm çıkarların uzlaştırılabileceği ve herkesin – elbette 'proje'ye sempati duymaları şartıyla – 'halk'ın bir parçası olabileceği izlenimini veren bir 'hasımsız politika' olduğunu ileri sürüyorum. Çatışmaların kazananlar/kaybedenler biçimindeki ayrışmasının üstesinden, ancak

antagonizma ve postulat boyutunun boşaltılmasını içerecek olan 'halkın genel çıkarı' kavramı aracılığıyla gelinebileceğini öne süren – bir taraftan da radikallik iddiasında bulunan – 'üçüncü yol', böylece mevcut neo-liberal hegemonyanın kabul edilmesini haklı çıkaran bir politik görüşü harekete geçiriyor. Böyle bir tezin sosyolojik arka planı, Batı'da Fransız Devrimi'nin sona ermesinden beri hâkim olan cepheleşmiş politika döngüsüdür. Ortadan kalkan bir toplumsal iki kutupluluğa sıkı sıkıya bağlı olan sol/sağ ayrımı artık uygulanamaz. Anthony Giddens gibi teorisyenlere göre, 'basit modernizasyon'un bir mirası olan sol/sağ bölünmesinin – eski tarz sosyal demokrasi ya da piyasa köktenciliği ayrımına içsel bir ile özdeşlişliği – aşılması gerekir. Yeni bireyselciliğin gelişiminin damgasını vurduğu küreselleşen bir dünyada, demokrasi 'diyalojik temelli' olmak zorundadır. İhtiyacımız olan, 'duygulara dayalı demokrasi'nin yaratıldığı kişisel yaşamın değişik alanlarına ulaşabilen bir 'yaşam politikası'dır.

Böyle bir perspektiftki eksik, sanayi sonrası çağdaş toplumları kuran iktidar ilişkilerinin kavranışıdır. Kapitalizmin gerçekleşmesindeki radikal dönüşümün reddi söz konusu değildir, ama bu, dönüşümün etkilerinin kesinlikle lehte olduğu anlamını da içermiyor. Kapitalist sisteme radikal bir alternatif fikrinden vazgeçmiş olabiliriz, ama yenilenmiş ve modernize edilmiş bir sosyaldemokrasi – üçüncü yolun olması gerektiğini iddia ettiği de budur – daha âdil ve daha sorumlu bir toplum yaratmayı talep ederse, o zaman yeni yöneticiler sınıfının tahkim edilmiş zenginlik ve iktidarına meydan okuması gerekecektir. Blairizmin markası olan toplumsal ittifak türü, sadece varolan hiyerarşilerin korunmasına yardımcı olur. Hiçbir diyalog ya da ahlâkî vaaz, yönetici sınıfın kendi iktidarından vazgeçmesi için ikna edici olamayacaktır. Dolayısıyla devlet, kendini piyasa başarısızlıklarının toplumsal sonuçlarıyla ilgilenmekle sınırlandıramaz.

Elbette, özgürleştirici bir politikanın uğraşmak zorunda oldu-

ğu çok sayıda yeni konu var. Yeni bir hegemonyanın kuruluşunu tasavvur edebilmek için geleneksel sol ve sağ anlayışının yadsınması gerekir; ama bu kategorilere hangi içeriği verirsek verelim: sol ve sağın agonistik karşılaşmasında hangi tarafta durulacağına karar verilmesi gerekir. Doğru biçimde anlaşıldığında, modern liberal demokrasiye ilişkin özgül ve değerli olan yan, bu karşılaşmanın açık tutulduğu, iktidar ilişkilerinin daima sorgulandığı ve hiçbir zaferin nihai olamayacağı bir mekânın yaratılmasıdır. Bununla birlikte, böyle bir 'agonistik' demokrasi, 'halk'ın birliğinin tam gerçekleştirilebileceği kesin bir uzlaşmanın tesis edilebileceği bir yerin olmadığını ve çatışma ve bölünmenin politikaya içkin olduğunun kabulünü gerektirir. Çoğulcu demokrasinin imkânlarını içeren koşullar, aynı zamanda (çoğulcu demokrasiyi) mükemmel biçimde uygulama imkânsızlığını da içermektedir, zira çoğulcu demokrasinin mükemmel bir biçimde tasavvur edilmesi, onun kendi kendini çürüten bir ideale dönüştürülmesidir. Çoğulcu demokrasinin paradoksal doğasının teslim edilmesinin önemi de buradan gelmektedir.

1.
DEMOKRASİ, İKTİDAR ve 'POLİTİK OLAN'

'İnsan doğası', 'evrensel akıl' ve 'rasyonel özerk özne' gibi kategoriler son birkaç onyılda giderek daha çok sorgulanmaya başladı. Farklı bakış açılarındaki bir dizi düşünür, hem koşulsuz evrensel doğrunun imkânlarının, hem de insan doğası ve evrensel insan doğasının ancak rasyonalitenin evrensel kanunu aracılığıyla bilinebileceği fikrinin eleştirisine giriştiler. Aydınlanmacı evrenselciliğin ve rasyonalizmin böyle bir eleştirisi Jürgen Habermas gibi bazı yazarlar tarafından – kimi zaman 'post-modern' diye söz edilen – modern demokratik projenin kuruluşuna bir tehdit olarak sunuldu. Bu yazarlar, Aydınlanmanın demokratik ideal ile rasyonalist ve evrenselci perspektif arasındaki mevcut bağda, ikincinin reddedilmesinin zorunlu olarak birinciyi de tehlikeye sokacağını düşünüyorlar.

Bu bölümde, konuyu bu açıdan ele almak ve karşıt tezi savunmak istiyorum. Demokratik talepler çoğulcu unun ve çağdaş politik mekânların çoğalmasına uygun tarzda yer açacak radikal demokratik bir politikanın amaçlarının formüle edilmesi mümkündür – 'post-modern' olarak kabul edilen yaklaşımın gayet önemli

gördüğüm katkısı –, dolayısıyla konuyu özcülüğün eleştirisini hesaba katan bir politika teorisi bağlamında ele almak istiyorum.[1]

ÇOĞULCULUK ve MODERN DEMOKRASİ

Argümanımı geliştirmeden önce, modern liberal demokrasiyi nasıl tasavvur ettiğime işaret eden birkaç şey söylemek istiyorum. İlk olarak, demokratik kapitalizmden ayırt edilmesi gereken liberal demokrasiyi, ekonomik bir sistem ile eklemlenme ihtimali bir kenara bırakılarak sadece politik olan düzeyinde tanımlanan politik bir toplum biçimi ve klasik politika felsefesi açısından bir *rejim* olarak anlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Liberal demokrasi – anayasal demokrasi, temsili demokrasi, parlamenter demokrasi, modern demokrasi gibi çeşitli adlarda – kimilerinin anladığı gibi demokratik modelin daha geniş bir bağlama uygulanması değildir; bir *rejim* olarak anlaşıldığında toplumsal ilişkilerin simgesel düzenlenişi ile ilgilidir ve salt bir 'hükümet biçimi'nden çok daha fazla bir şeydir. İnsanların iki farklı gelenek arasındaki eklemlenmelerinin sonucunda bir arada varolmalarının politik olarak organize edilişinin özgül bir biçimidir: Bir tarafta politik liberalizm (hukuk düzeni, güçler ayrılığı ve bireysel haklar) ve diğer tarafta demokratik halk egemenliği geleneği.

Diğer bir deyişle, antik ve modern demokrasi arasındaki fark *büyüklük* değil, *doğa* farkıdır. Can alıcı fark, modern liberal demokrasinin kurucusu olan *çoğulculuğun* kabul edilmesinde yatar. 'Çoğulculuk' ile Claude Lefort'un 'kesinlik işaretlerinin yok olu-

[1] Çeşitli vesilelerle, post-yapısalcılığı post-modernizmle birleştirme girişimi olan ikiyüzlülüğe işaret ettim, dolayısıyla burada tekrar etmeyeceğim. Benim onayladığım anti-özcülük, post-yapısalcılıkla sınırlanmak şöyle dursun, çok sayıda farklı düşünce akımının birbirine yaklaşma noktasını oluşturmaktadır; Derrida, Rorty, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Dewey, Lacan ve Foucault gibi farklı yazarlarda bulunabileceğini anımsayalım.

şu' dediği iyi yaşama ilişkin özlü fikrin sonunu kast ediyorum. Çoğulculuğun bu şekildeki kabulü, toplumsal ilişkilerin simgesel düzenlenişindeki derin dönüşüme işaret eder. Bu, John Rawls'ın anladığı tarzdaki bir çoğulculuk *gerçeği*nden söz edildiğinde tümden ıskalanan bir şeydir. Elbette bir gerçek vardır ve bu gerçek, iyi kavramının liberal bir toplumda karşılaştığımız çeşitliliğidir. Ama önemli olan fark, ampirik bir fark değildir; *simgesel* düzeyle ilgilidir. Söz konusu olan, çatışmanın ve bölünmenin meşrulaştırılması, bireysel özgürlüğün öne çıkması ve herkes için eşit özgürlük iddiasıdır.

Çoğulculuğun modern demokrasinin tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilmesi halinde, çoğulcu demokratik bir politikanın kapsam ve doğasına yaklaşımın en iyi yolunun ne olduğunu sormaya başlayabiliriz. Bana göre, çoğulculuğun biçimlendirdiği radikal demokratik bir proje, sadece 'farklılık'ın varolabilmenin koşulu olarak yorumlandığı bir perspektif bağlamında formüle edilebilecektir. Aslında, 'nesnelliği' 'şeylerin kendilerine' ait gören ve 'mevcudiyet olarak varlık' fikrini zımnen içeren bir toplumsal mantığın dayattığı tüm çoğulculuk biçimlerinin çoğulculuğun zorunluluğa indirgenmesine ve nihai yadsınışına yol açacağını ileri sürüyorum. Liberal çoğulculuğun, çogulculuğu ve farklılıkları fiilen konu dışındaki özel alana havale etmeyi amaçlayan başlıca biçimleri, farklılıklarla başa çıkılacak prosedürleri, 'çoğulculuk gerçeği' olarak kabul ettikleri unsur aracılığıyla tanımlamaktadırlar.

Çoğulculuk meselesi tam tersinden yani anti-özcü teorik bir perspektiften tasavvur edildiğinde, bizlerin gönülsüzce katlanmak ya da indirgemeye çalışmak zorunda olduğumuz bir şey ya da sadece bir *gerçek* değil, ama aksiyolojik bir ilkedir. İlân etmemiz ve geliştirmemiz gereken bir şey olarak görülen çoğulculuk, tam da modern demokrasinin doğasında *kavramsal düzeyde*ki bir

kurucu olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla savunduğum çoğulculuk tipinin farklılıklara pozitif bir statü atfetmesinin nedeni, daima açıklanması gereken ve dışlayıcı eylem temelli bir kurgu olan oybirliği ve homojenlik hedefinin sorgulanmasıdır.

Bununla birlikte, böyle bütünsel çoğulculuğa izin vermeyen bir görüşün aksine, geniş çaplı tâbiyet ilişkisine meydan okumayı hedefleyen demokratik bir politikanın çoğulcuğun gerektirdiği sınırları kabul etmesi önemlidir. Bu nedenle burada savunduğum pozisyonun, hiçbir sınırı bulunmayan – tüm farklılıklara değer biçilmesi olarak anlaşılan – çoğulculuktan ve heterojenlikle, kıyaslanamazlığa vurgu yapan aşırı çoğulculuk tipinden ayırt edilmesi gereklidir. Asında daha demokratik olduğunu iddia eden böyle bir perspektifin, hem belirli farklılıkların nasıl olupta tâbiyet ilişkileri olarak kurulduğunu hem de bu ilişkiye radikal demokratik bir politika aracılığıyla karşı durulması gerektiğini fark etmemize engel olduğunu düşünüyorum. Sadece ortak paydası olmayan kimlikler çokluğu sözkonusudur, çünkü varolan ama varolmaması gereken farklar ile varolmayan ama varolması gereken farklar arasında ayrım yapmak imkânsızdır.

Böyle bir çoğulculuğun ıskaladığı *politik olan*'ın boyutudur. Bize iktidar ilişkileri ile silinen antagonizmaların ardından antagonizmasız bir çoğulculuğun tipik sol kanat liberal yanılsaması kalır. Aslında, liberalizme karşı gayet eleştirel olma eğilimi taşıyor görünen aşırı çoğulculuk tipi, tam da tâbiyete karşı farklı mücadelelere girişen muhtemel talepleri eklemleyecek kolektif bir kimlik olan 'biz'i kurma yönündeki her girişimi reddetmesi nedeniyle politik olandan liberal kaçışa katılımı içerir. Bu türden kolektif kimliklerin kuruluş gereğinin reddedilerek, demokratik politikanın sadece azınlıklar ya da çıkar grupları çoğulunun hak iddia etme mücadelesi açısından kavranması, gözlerin iktidar ilişkileri karşısında kapatılmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla

mesele, haklar âleminde mevcut olan bazı hakların tam da başkalarının tâbileştirilmesi ya da dışlanmasına dayanan bir olgu temelinde(ki) genişlemesiyle kurulan sınırlarının görmezden gelinmesidir.

ÇOĞULCULUK, İKTİDAR ve ANTAGONİZMA

Çoğulculuğun kabul edilmesinde, iktidar ve antagonizmanın söküp atılamaz karakteri söz konusu edilmektedir. Mesele, sadece demokratik teoride baskın olan nesnellik ve özcülüğü sorgulayan perspektif aracılığıyla kavranabilir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de,[2] herhangi bir toplumsal nesnelliğin iktidar fiilleriyle kurulduğunu ileri süren bir yaklaşımı tanımladık. Tanımımız, herhangi bir toplumsal nesnelliğin eninde sonunda politik olduğu ve – Derrida'yı örnek alarak 'kurucu dışsal' denilebilecek – toplumsal nesnelliğin kuruluşunu yöneten dışlama fiillerinin izlerinin gösterilmesi gerektiğini içermektedir.

Bu nokta belirleyicidir. Çünkü her nesne, bizatihi kendi var oluşuna kendinden başka bir şeyi de kaydeder ve sonuçta her şey *farklılık* olarak kurulur, dolayısıyla nesnenin var oluşu saf 'varlık' ya da 'nesnellik' olarak tasavvur edilemez. Her kimlik, kurucu dışsalın gerçeğin bir imkânı olarak daima içeride mevcut olması nedeniyle katıksız biçimde olumsal olur. Bu kimliklerin kendilerini kurmalarından ziyade iki kimlik arasındaki önsel-kuruluş ilişkisine *dışsal* olmayan bir iktidar kavramsallaştırmasını içerir. Nesnellik ve iktidar arasındaki bu kavşak noktası, 'hegemonya' olarak adlandırdığımız şeydir.

Demokratik politikanın anti-özcü bir perspektiften tasavvur edilişi aracılığıyla, herhangi bir toplumsal failin demokrasinin

[2] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

mevcut olduğu toplumsal *temelde* neden hâkimiyet iddiasında bulunamayacağını anlayabiliriz. Bu anlamda toplumsal failler arasındaki ilişkinin daha demokratik olabilmesi sadece iddiaların sınırlılığının ve kısmiliğinin kabulüne; yani iktidarın kendi aralarındaki karşılıklı ilişkide sökülüp atılamazlığının teslim edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla artık demokratik toplum, toplumsal ilişkilerde eksiksiz bir uyum düşünün gerçekleştirileceği bir toplum olarak tasavvur edilemez. Toplumun demokratik karakteri, ancak hiçbir toplumsal aktörün kendisine bütünün temsilini atfedemeyeceği gerçeğiyle yansıtılabilir. Öyleyse demokratik politikanın esas sorusu, iktidarın nasıl bertaraf edileceği değil, ama demokratik değerlere uygun iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağıdır.

Kendimizi iktidardan tamamen kurtarabileceğimiz yanılsamasını reddederken aynı zamanda iktidar ilişkilerinin mevcudiyetini ve onları dönüştürme gereğini teslim etmek –'*radikal ve çoğulcu demokrasi*' diye adlandırdığımız projeye özgü olan budur. Böyle bir proje – iyi düzenlenmiş bile olsa – modern çoğulcu demokrasinin özgüllüğünün, tahakkümün ve şiddetin yokluğuyla değil, ama rıza gösterebilecek ve sınırlanabilecek olan bir dizi kurumun tesis edilmesiyle tanımlanabileceğini kabul eder. Antagonizmanın sökülüp atılamaz karakterinin yadsınması ve evrensel bir rasyonel konsensüsün hedeflenmesi – demokrasiye asıl tehdit budur. Gerçekten de zorunlu dışlamanın 'tarafsızlık' görünümü altındaki biçim ve sınırlarını gizleyen liberal düşüncede olduğu gibi, şiddetin 'rasyonalite'ye yönelimin arkasına saklanan varlığının tanınmasına yol açabilir.

POLİTİK LİBERALİZM

Burada tanımladığım meselelerin üstünlüğünü göstermek ve rasyonalist yaklaşımın tehlikeli sonuçlarını izah etmek için John Rawls'ın 'politik liberalizm'ini örnek olarak seçtim. Son çalışmasında Rawls, iyiye ilişkin farklı anlayışlar taşıyan insanlar arasında barış içinde bir arada yaşamanın nasıl kurulacağına ilişkin geleneksel liberal soruna yeni bir çözüm sunmayı amaçlıyor. Liberaller, uzun bir süredir, bu sorunun çözümünü bir *modus vivendi*nin [geçici anlaşma] ya da Schumpeter'i izlersek farklı görüşler arasındaki çatışmayı düzenleyen bir '*modus procedendi*'nin [davranış tarzı] tesis edilmesinde görüyorlar. Demokrasinin, kamuyu ilgilendiren kararların alınmasının bir yöntemi ve herhangi bir özel değerler dizisi açısından tarafsız bir prosedürel biçim olarak kabul görmesi, genellikle buradan kaynaklanır.

Konu Rawls gibi – ve biraz farklı bir şekilde Charles Larmore – liberaller tarafından son zamanlarda liberal tarasızlık ilkesinin bu türden bir yorumuyla ele alındı. Liberaller, liberal demokratik bir toplumun sadece prosedürler açısından basit bir *modus vivendi*'den daha derin bir konsensüs biçimine ihtiyaç duyduğunu açıklıyorlar. Böyle bir toplum, kendi temel kurumları etrafında sedece sağduyulu bir konsensüs tipini değil, ama aynı zamanda bir ahlâk yaratmayı da amaçlamalıdır. Onların 'politik liberalizm'i, iyiye ilişkin farklı anlayışlar taşıyan insanların politik ortaklık içinde ve birlikte yaşayabileceği koşulları gösteren bir çekirdek ahlâkın tarif edilmesini hedefliyor. Aslında söz konusu edilen liberalizm anlayışı, Kant ile Mill'deki gibi hem mevcut çoğulculuk gerçeğiyle hem de mevcut ahlâkî ve dinî anlaşmazlıklarla uyumu içeren ama kapsayıcı görüşlerden de ayırt edilmesi zorunlu olan bir liberalizm anlayışıdır. Liberaller, iyi yaşam konusundaki ihtilaflı görüşlere dair verili bir tarafsızlığı içeren böyle bir liberalizmin farklı-

lıklara rağmen herkesin kabul edebileceği politik ilkeler sağlayabileceğine inanıyorlar.[3]

Rawls'a göre, politik liberalizm problemi şu şekilde formüle edilebilir: 'Makul dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinlerle derinlemesine bölünmüş özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan istikrarlı ve âdil bir toplumun zaman içinde kurulabilmesi nasıl mümkün olabilir?'[4] Rawls'a göre problem, bir politik *adalet* sorunudur, dolayısıyla özgür, eşit ama aynı zamanda derin doktriner bir çatışmayla bölündüğü tasavvur edilen yurttaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin âdil koşullarının oluşturulmasını gerektirir. Probleme getirdiği çözüm, *Political Liberalism* kitabında yeniden formüle edildiği gibi, 'makul çoğulculuk' nosyonuna yeni bir vurgu yapmaktan ibarettir. Rawls bizi, iyiye ilişkin karşıt anlayışların salt ampirik kabulünü içeren 'basit çoğulculuk' ile liberallerin karşısında duran gerçek sorun arasında bir ayrıma: henüz birbirine zıt olsa bile *makul* doktrinler çoğulu arasında ayrım yapmaya davet eder. Böyle bir çoğulluğu ise, insan aklının anayasal demokratik rejim çerçevesinde uygulanışının normal sonucu olarak telakki eder. Rawls'a göre, bir adalet anlayışının – diğer meselelerde derin doktriner anlaşmazlıklar yaşıyor olsalar bile – tüm 'makul' yurttaşların desteğini alabilmesinin zorunlu olmasının nedeni budur.

'Basit' ve 'makul' çoğulculuk arasındaki bu ayrımı inceleyelim. Alenen, 'makul olmayan' yani temel politik ahlâk ilkelerine karşı olan görüşlerle bir uzlaşma arayışını engelleyen unsurun aynı zamanda adalete ilişkin konsensüsün ahlâkî karakterini güvence altına aldığı varsayılır. Ama bu mesele Rawls'a, gerçekte politik bir kararın ahlâkî zorunluluk olarak sunuluşunun imkânını ve-

[3] Larmore ve Rawls'ın liberal tarafsızlık nosyonunu yeniden formüle etme yönündeki bu girişiminin bir eleştirisi için bkz. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londra, 1993, 9. Bölüm.

[4] John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, s. 43.

rir. Rawls'a göre makul kişiler, 'anayasal bir rejimde özgür ve eşit yurttaşlar olmalarına yetecek düzeydeki iki ahlâkî gücün farkına varan ve böylece âdil işbirliği koşullarına da uyarak toplumun üyeleriyle tam ve kalıcı işbirliği yapma arzusunda olan' kişilerdir.[5]

Bu ifade, liberalizmin temellerinin makul kişiler tarafından kabul edildiğini ileri sürmenin dolaylı bir biçimi değilse nedir? Diğer bir ifadeyle, 'makul' ile 'makul olmayan' ayrımı, liberal ilkeleri kabul eden doktrinler ile onlara karşı olanlar arasında bir sınır çekilmesine yardımcı olur. Yani işlevi *politik*tir ve özel alana havale edilebildikleri ve liberal ilkelere uyabildikleri sürece, dinî, ahlâkî ya da felsefî anlayışların izin verilebilir olan çoğulculuğu ile liberal ilkelerin kamusal alandaki hâkimiyetini tehlikeye sokacağı için kabul edilemez olan bir çoğulculuk arasında ayrım yapmayı hedefler.

Aslında Rawls böyle bir ayrımla, politik ortaklık ilkelerinin söz konusu olduğu durumlarda, çoğulculuğun mümkün olamayacağı ve hattâ liberalizmin ilkelerini reddeden anlayışların dışlanacağına işaret etmektedir. Rawls'la bu konuda kavgam yok. Ama bu, ahlâkî bir gereğin değil, gayet *politik* bir kararın ifadesidir. Anti-liberallerin 'makul olmayan'lar biçiminde nitelenmesi, bu görüşlerin liberal demokratik bir rejim çerçevesinde meşru sayılamayacağının da ifade edilme biçimidir. Aslında mesele budur, ama böyle bir dışlamanın nedeni ahlâkî değildir. Ahlâkî değildir, çünkü devletin politik gerçekliğini sorgulamayan antagonistik meşruluk ilkeleri, aynı politik ortaklık içinde bir arada varolamaz. Bununla birlikte, böyle bir tezin doğru formüle edilmesi için politik olan'ın daima kurucu olduğunu – liberalizmin tam tamına reddettiği budur – ileri süren bir teorik çerçeveye ihtiyaç vardır.

[5] A.g.e., s.55.

Rawls, sorundan ahlâkî bir ayrım olarak doğrunun iyiye önceliğini öne sürerek kaçınmaya çalışır. Lâkin sorun böyle çözülmüş olmaz. İlkin, doğrunun iyi üzerindeki önceliği iddiasının mevcut statüsüyle bağlantılı olan bir soru ortaya çıkar. Rawls, meseleyi kendisine tutarlılık kazandıracak herhangi bir kapsayıcı doktrinden türetemez. Öyleyse o, hepimizin paylaştığı bir 'sezgisel fikir' midir sadece? Cemaatçiler böyle bir görüşe kesinlikle karşı çıkarlardı. Peki, ne olabilir? Cevap elbette, ayırt edici bir politik toplum biçimi olarak anlaşılan liberal demokrasinin ana özelliklerinden biri olduğudur; mesele böyle bir 'rejim'in 'gramer'inin parçasıdır. Ama bu doğrultuda bir cevabı olamayan Rawls'ın teorisinde, politik olan'ın bu türden bir kurucu rolüne yer yoktur. Tartışmanın tekrar eden biçimi arasına sıkışıp kalan ve kendi çoğulculuğunun sınırlarını haklı çıkaracak olan ikna edici bir argüman ortaya koyamaz: Politik liberalizm, *tanım gereği* politik liberalizmin ilkelerini kabul eden makul kişiler arasındaki bir konsensüsle kurulabilecektir.

ÖRTÜŞEN KONSENSÜS ya da ANAYASAL KONSENSÜS

Rawls'ın liberal soruna ilişkin çözümünün başka bir yönünü incelediğimizde, politik olan'ın kurucu rolünü kavrayamamasının bir başka sonucu dışa vurur. Kendi bakış açıları tarafından onaylanan her bir politik kavramdaki makul kapsayıcı doktrinin 'örtüşen konsensüs'ünün yaratılması. Rawls, iyi düzenlenmiş bir toplumda, hakkaniyeti içeren örtüşen konsensüsün zaten kendi adalet teorisinin ilkeleri etrafında tesis edilebileceğini ilân eder. Kamusal aklı işaret eden özgür ve eşit – ayrıca makul ve rasyonel – yurttaşların tümünün âdil koşullardaki liberal meşruluk ilkelerinin gerektirdiği tatminkâr işbirliği ilkelerini onaylaması, başlangıçtaki "cehâlet örtüsü" pozisyonu donanımı aracılığıyla oluşan

bir seçimdir. Bu ilkeler, politik liberalizmin bakış açısına göre, bilhassa yurttaşların kapsayıcı çatışmacı doktrinlere rağmen ileri sürdüğü makul ve akla dayanan taşıyıcılığının kazanılması amacıyla tasarlanırlar. Aslında pratik aklın uygulanmasında birey ve toplumun ortak kavramlarının ihtiyaçlarından hareket eden cehâlet örtüsü, tam da yurttaşların güç ve iyinin kapsayıcı kavramlarına dair bilgisinin engellenmesini amaçlamaktadır.[6]

Rawls, 'politik liberalizm'inin ahlâkî karakterinin oluşturulması projesine uygun olarak, bu türden bir örtüşen konsensüsün basit bir *modus vivendi* ile karıştırılmaması gerektiğini göstermek amacıyla büyük zahmete girer. Ralw'a göre, örtüşen konsensüs sadece kişisel çıkarı temel alan bir dizi kurumsal düzenlemeyi içermez, ama aynı zamanda ahlâkî zemini ve bizzat ahlâkî karakteri içeren adalet ilkelerinin onaylanması olduğunda ısrar eder. Dahası Rawls'a göre anayasal bir konsensüs biçiminden de farklı olan örtüşen konsensüs, adaletin ve istikrarın sağlanmasında ya yeterince derinliklidir ya da değildir. Rawls'a göre, anayasal bir konsensüste...

> belirli temel politik hak ve özgürlükler üzerinde mutabakat – oy hakkı ve politik konuşma ve toplanma özgürlüğü ve demokratik seçim ve yasama prosedürleri için ne gerekiyorsa – olmasına rağmen, hak ve özgürlüklerin daha kesin olan içerik ve sınırlarına dair liberal ilkelerin uygulanması ve anayasal himaye olmasa da hak ve özgürlüklerden hangilerinin yasal ve temel himayeyi hak etmiş sayılacağı konusu ihtilaflıdır.[7]

Rawls, ılımlı politik rakabete uygun demokratik prosedürler tesis eden ve belirli temel hak ve özgürlükleri garanti altına alan

[6] A.g.e., s.141.
[7] A.g.e., s.159.

liberal bir anayasanın ilkelerine gerçek bir sadakati içeren anayasal konsensüsün modus vivendiden daha tercih edilebilir olduğunu ifade eder. Bununla birlikte verili anayasal ilkelerin toplum ve bireyin belirli fikirlerini içeren politik bir kavrayışa dayanmadığı durumlarda, hak ve özgürlüklerin statü ve içeriğine ilişkin mevcut anlaşmazlıkların kamusal yaşamda güvensizlik ve hasımlık yaratacağına işaret eder. Rawls, hak ve özgürlüklerin içeriğinin *ilk ve son kez* belirlenmesinin öneminin de bu meseleden kaynaklandığını söyler. Bu, hakkaniyeti içeren adalet anlayışıyla örtüşen bir konsensüsle sağlanır. Bahsedilen konsensüs, anayasal esaslarla sınırlanan konsessüsten çok daha derindir. Rawls, o anayasal esasların (yani, genel yönetim yapısı ve politik sürecin yanı sıra temel yurttaşlık hak ve özgürlüklerini tayin eden temel ilkeler)[8] yerleşmesinin daha âcil olduğunu itiraf ederken, söz konusu esasların toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri yöneten ilkelerden ayırt edilmesinin de zorunlu olduğunu düşünür. Hakkaniyet olarak adalet, içeriği politik adalet anlayışı tarafından belirlenen kamusal akıl üzerinde bir konsensüsün oluşturulmasını amaçlar: 'Bu içeriğin iki kısmı vardır: Adaletin temel yapısına uygun özsel ilkeler (adaletin politik değeri) ve kamusal aklı mümkün kılan erdem kavramı ve ilkelerinin araştırılması (kamusal aklın politik değeri.)'.[9]

Görünüşe göre Rawls, kapsayıcı ahlâkî inanç ve felsefî doktrin arasında rasyonel bir mutabakatın imkânsızlığına rağmen, politik etki alanındaki bir mutabakatın mümkün olduğuna inanıyor. Ona göre, tartışmalı doktrinlerin özel alana havale edilmesiyle birlikte kamusal alanda Akıl'a dayanan (makul ve mantıklı yanları ile) rasyonel bir konsensüs tipinin tesis edilmesi mümkündür.

[8] A.g.e., s.227.
[9] A.g.e., s.253.

Bir kez kurulduktan sonra sorgulanması gayrimeşru olacak konsensüsün istikrarsızlaştırılmasının tek yolu 'makul olmayan' güçler tarafından dışarıdan yapılacak bir saldırıdır. Dolayısıyla iyi düzenlenmiş topluma erişmeyi ifade eden bu süreç, örtüşen adalet ilkelerinin cisimleşmesi olarak konsensüsün içerdiği unsurların mevcut düzenlemeleri sorgulama haklarının olamayacağını ima eder. Şâyet birisi buna uymuyorsa, nedeni ya 'mantıksızlık' ya da 'makul olmazlık' yüzündendir.

Bu noktada, daha açık bir şekilde ortaya çıkmaya başlayan Rawlscı iyi düzenlenmiş toplum resmi, tehlikeli bir uzlaşma ütopyasına daha fazla benzemeye başlamıştır. Elbette ki Rawls, tam örtüşen bir konsensüsün hiçbir zaman oluşturulamayabileceğini, olsa olsa yaklaşılabileceğini kabul eder. Örtüşen bir konsensüse ilişkin odağın politik rakipler olarak davranan liberal anlayışları taşıyan bir sınıfı içerme imkânının daha yüksek olduğunu söyler.[10] Bununla birlikte, politik ve ekonomik çıkarlar arasında daha çatışmacı olmayan rekabetin bastırılabilirliğinden kaynaklanan etki, iyi düzenlenmiş bir toplum amacı için zorlayacıdır. İyi düzenlenmiş bir toplum, demokratik eşitlik ve özgürlük ilkelerinin temel kurumlar içinde nasıl uygulanacağının doğru ve kesin yorumunu içeren hakkaniyetin taşıyıcısı olarak adaletin gerçekleşmesine tanıklık edecektir. İyi düzenlenmiş bir toplum, herhangi bir çıkardan bağımsız olarak hiçbir uzlaşma biçiminin temsilcisi değil, fakat gerçekten özgür olan kamusal aklın demokratik ifadesidir.

Örtüşen konsensüsün doğasının Rawls tarafından tasavvur ediliş biçimi, iyi düzenlenmiş bir toplumun politikanın ortadan kaldırıldığı bir toplum olarak düşünüldüğünü gösterir. İyi düzenlenmiş bir toplumun kurallarına göre hareket eden makul ve mantık-

[10] A.g.e., s.164.

lı yurttaşlar tarafından karşılıklı bir adalet kavramı kabul edilir. Muhtemelen onlar, iyiye ilişkin çok farklı ve hattâ çelişen anlayışlara sahiptirler, ama bunlar kesinlikle özel meselelerdir ve burunlarını kamusal yaşama sokmazlar. Ekonomik ve toplumsal meselelerdeki çıkar çatışmaları – eğer varlığını sürdürürse – kamusal akıl ve herkesin onayladığı adalet ilkelerine yardım çerçevesinde yürütülecek tartışmalarla pürüzsüz biçimde çözülür. Mevcut durumdan hoşlanmayan makul olmayan ya da mantıksız bir birey o duyarlı konsensüsü bozmaya kalkışırsa, adalet ilkelerine zor aracılığıyla adalet ilkelerine itaate mecbur edilmelidir. Ancak haklılığını zaten aklın uygulanışından alan bu türden bir zorun baskıyla bir ilgisi yoktur.

Rawls'ın iyi düzenlenmiş toplum görüşü, 'hasımlar' yani liberal-demokratik ilkelere sadık olanlarla, özgürlük ve eşitliğin içerdiği unsurun hangi tür toplumsal ilişkilere ve kurumlara uygulanması gerektiğine ilişkin farklı yorumları savunanlar arasındaki demokratik mücadeleyi ortadan kaldırmıştır. Rawls'ın 'liberal ütopya'sında mevcut olan meşru ihtilafın kamusal alandan sökülüp atılmasının nedeni budur. Rawls böyle bir konumu savunmaya nasıl sevk edildi? Demokrasi anlayışı, ortak liberal-demokratik ilkelerin rakip yorumları arasındaki bir agonistik karşılaşmaya neden hiç yer vermez? Bunun cevabının politikanın rasyonel çözüme açık olan rakip çıkarlar arasındaki sıradan bir tahsisat etkinliğine indirgeyen hatalı anlayışta yattığını düşünüyorum. Rawls'ın politik çatışmalara dair bireysel sınırların rasyonalite tarafından belirlendiği ve rasyonel avantaj fikrine hitap eden bir adalet kavramı aracılığıyla ortadan kaldırılabileceğini düşünmesinin nedeni de budur.

Öne sürdüğü teoriye göre yurttaşlar, özgür ve eşit bireyler olarak aynı iyilere gereksinim duyarlar. Çünkü içerikleri ne kadar farklı olursa olsun, onların iyiye ilişkin anlayışları ve 'ilerlemele-

ri, aşağı yukarı aynı temel iyileri, yani aynı temel hakları, özgürlükleri, gelir ve zenginlik gibi aynı çok amaçlı araçları – bunların hepsi aynı toplumsal öz saygı temelleriyle desteklenir – gerektirir.'[11] Bu nedenle, politik alanda daha önce var olan rekabet, o temel iyilerin dağılımı sorununa âdil bir çözüm bulunur bulunmaz ortadan kalkar.

Rawls'ın senaryosu, politik aktörlerin sadece, kendi mantıkî öz yararları çerçevesinde kabul ettikleri unsurlar tarafından sürüklendiklerini varsayar. Tutkular, rekabet eden çıkarların nötr alanına indirgenen politik alandan silinir. Böyle bir yaklaşımda tam anlamıyla eksik olan şey, iktidar, antagonizm ve güç ilişkileri boyutuyla 'politik olan'dır. 'Politik liberalizm'in ortadan kaldırmak için büyük zahmete girdiği unsur, insan ilişkilerinde mevcut olan 'kararlaştırılamazlık'tır. Politik liberalizm bize, antagonizma, şiddet, iktidar ve baskının adalet konusundaki mantıklı bir anlaşma aracılığıyla ortadan kalktığı iyi düzenlenmiş bir toplumun tablosunu sunar. Ama bu, söz konusu kavramların sadece zekî bir strateji aracılığıyla – 'basit've 'makul çoğulculuk'u birbirinden ayırarak – görünmez kılınması nedeniyledir. Dışlamalar ise, konsensüs imkânının da sınırlarını çizen 'pratik aklın özgür uygulanışı'nın ürünleri olarak reddedilebilir. Bir bakış açısının dışlanması, aklın uygulanışının gerektirmesi nedeniyledir; dolayısıyla meşru olan ile meşru olmayan arasındaki sınırlar, bağımsız iktidar ilişkileri olarak görünür. Rasyonalite ve ahlâk, bu el çabukluğu sayesinde 'liberalizmin paradoksu'nu – bir yandan tarafsız kalınırken, diğer yandan hasımların nasıl ortadan kaldırılacağını – çözmenin anahtarını sağlar.

Ne yazık ki, politik olan'ın antagonizma ve dışlama boyutundaki teoriden çıkarılıp atılması, onun gerçek dünyada yok olması

[11] A.g.e., s.180.

için yeterli değildir. İntikam almak için geri döner. Liberal yaklaşımın politik olanın dinamiklerini kavrayamayan, potansiyel antagonizmaların kendilerini ortaya koyabileceği kurumlar ve söylemleri gözden kaçıran bir çerçeve kurmasıyla birlikte, hasımlar arasında bir mücadele yerine düşmanlar arasında bir savaş çıkması tehlikesi doğar. Dolayısıyla bu türden bir yaklaşım, daha uzlaşmış bir toplum yaratmaya yardım etmek şöyle dursun demokrasinin tehlikeye atılmasıyla sonuçlanır. Bu tip yaklaşımın daha uzlaşmış bir topluma yardım etmek şöyle dursun sonunda demokrasiyi tehlikeye atmasının nedeni budur.

DEMOKRASİ ve KARARLAŞTIRILAMAZLIK

Rawls'ın projesinin potansiyel sonuçlarını ortaya koymaktaki amaç, demokratik bir toplumda adalet sorununa mantıklı ve kesin bir çözümün olabileceğini varsaymanın tehlikesini göstermektir. Böyle bir fikir, – modern demokrasinin kurucu mekânlarından biri olan – adalet ve hukuk arasındaki boşluğun kapatılmasına götürür. Böyle bir kapanmadan kaçınmanın yolu ise, 'mantıklı' politik konsensüs yani herhangi bir dışlama biçimine dayanmayacak olan konsensüs gibi bir şeyin olabileceği fikrinin terk edilmesidir. Liberal demokratik kurumların katıksız ve müzakereci bir rasyonalitenin sonucu olarak sunulması, bu kurumları maddileştirmek ve dönüşümlerini imkânsızlaştırmaktır. Bu, herhangi başka bir rejim gibi, çoğulcu modern demokrasinin bir iktidar ilişkileri sistemi oluşturduğunu reddetmek ve o iktidar biçimlerine demokratik karşı çıkışı gayri meşru kılmaktır.

Çatışmalara nihai bir çözümün eninde sonunda mümkün – düzenleyici bir mantıkî konsensüs fikrine asimtotik bir yaklaşım olarak görülse bile – olduğuna inanmak, demokratik projeye gerekli ufku sağlamak şöyle dursun, onu riske atan bir şeydir. As-

lında böyle bir yanılsama, örtük biçimde, çoğulculuğun aşılacağı bir uzlaşmış toplum arzusunu içerir. Bu şekilde anlaşıldığında, gerçekleşme momentinin dağılmasıyla çakışacak olan çoğulcu demokrasi 'kendi kendini çürüten bir ideal'e dönüşür.

Kimliğin hem imkânını hem de imkânsızlık koşulunu temsil eden indirgenemez başkalıktaki ısrarı ile post-yapısalcılık tarafından biçimlendirilen bir perspektif, modern demokrasinin özgüllüğünün kavranılmasında rasyonalist yaklaşımlardan çok daha iyi bir teorik çerçeve sağlar. 'Kurucu dışsal' güçler nosyonu ise aynı zamanda bizi çoğulculuğun çatışma ve antagonizmanın sürekliliğini ima ettiği fikrinin kabulüne zorlar. Bir uyum aracılığıyla kurulan iyinin tam gerçekleşmesinin ampirik engeller nedeniyle imkânsızlaşması aynı zamanda rasyonel evrensel özümüzle asla çakışamayacağımızı ya da bir kargaşa olarak çatışma ve bölünmenin tümdem ortadan kaldırılamayacağının anlaşılmasına yardımcı olur.

Radikal ve çoğulcu demokrasi projesi, temel sınırının ve birlik ve bütünlüğünün aynı zamanda oluşturulmasına dair imkânların post-yapısalcı kavrayıştaki farklılık sayesinde gerçekleştiğini teslim eder. Böyle bir görüşe göre, çokluk ortadan kaldırılamaz; indirgenemez olur. Bu nedenle başkalığın, teklik ve uyum çerçevesinde tam olarak yeniden soğurulması fikrini terk etmemiz gerekiyor. Rodolphe Gasché'nin işaret ettiği gibi başkalık, ehlileştirilemezse de 'kendiliği üzerindeki düşünümsel bükümle elde dilen özerklik rüyasının ebediyen altını kazar, ama aynı zamanda da edebiyen mümkün kılar, zira o, arzulanan böyle bir durumun önkoşulunu, böyle bir imkânı temsil eden sınırın önkoşulunu tayin eder'.[12]

Radikal ve çoğulcu demokrasi, rasyonalist bir çerçevenin biçimlendirdiği diğer radikal ve katılımcı demokrasi projelerinin ak-

[12] Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, MA, 1986. s.105.

sine, tam da zoru içermeyen rasyonel tartışmaya dayalı konsensüsten dışlayıcılığı içermeyen bir kamusal alana geçme imkânını reddeder. İleri sürüleceği gibi demokratik ideal, böyle bir konsensüsün *kavramsal* imkânsızlığı içerdiğinin gösterilmesiyle tehlikeye atılmaz. Aksine herhangi bir sona erdirme saldırısı karşısında kalan çoğulcu demokrasiyi himaye eder. Aslında böyle bir ret, demokratik sürecin dinamiklerinin canlı tutulmasının önemli bir güvencesini oluşturur.

Demokratik politika, iktidar ve dışlamanın izlerini kazımak yerine, her ikisinin de hem ihtilaf alanına girebilmeleri ve ön plana çıkarılmalarını, hem de görünür kılınmalarını talep eder. Tabii bu meselenin sonsuz bir süreç olarak tasavvur edilmesine dair zorunluluk umutsuzluk nedeni olmamalıdır; çünkü nihai bir hedefe ulaşma arzusu ancak politik olan'ın ortadan kaldırılışına ve demokrasinin yıkılmasına yol açabilir. Demokratik bir yönetim biçimindeki çatışmalar ve karşılaşmalar, bir kusur işareti olmak şöyle dursun, demokrasinin canlılığına ve çoğulculuğu barındırdığına işaret eder.

Demokrasinin elbette sonsuz bir görev olarak anlaşılan ancak yine de açıkça tanımlandığı haliyle ideal iletişim toplululuğu biçiminde gerçekleşmesini tasavvur eden Kant-ilhamlı modelinin karşısına, konsensüsü ve şeffaflığı hedeflemek şöyle dursun, her türlü tek sesli demokratik tartışma modelinin dayatılma girişimine kuşkuyla bakan bir demokrasi anlayışını koymalıyız. Rasyonalizmin tehlikelerinin farkında olan bu anlayış, kararlaştırılamazlığı kontrol etme ya da yok etmeyi düşlemez, zira kararlaştırılamazlığın, karar imkânının dolayısıyla da özgürlük ve çoğulculuğun bizzat koşulu olduğunu kabul eder.

2

CARL SCHMITT ve LİBERAL DEMOKRASİNİN PARADOKSU

John Rawls *Political Liberalism*'in baskılarından birine yazdığı girişte, Carl Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisine gönderme yaparak, Weimar anayasal rejiminin yıkılışının kısmen Alman elitinin uygun bir liberal parlamenter rejim imkânına inanmaya başlamasının sonucu olduğunu ileri sürer. Ona göre bu durum, âdil ve iyi düzenlenmiş bir anayasal demokrasi lehine ikna edici argümanlar oluşturmanın önemini fark etmemizi sağlamalı. 'Genel felsefî sorulara ilişkin tartışmalar' der, 'günlük politika malzemesi olamaz, ama bu durum, bu soruları önemsizleştirmez, zira onlara cevap olarak düşündüklerimiz, kamusal kültürün temel davranışlarını ve de politik tavrı şekillendirecektir.'[1]

Politika felsefesinin, kamusal kültürün şekillendirilmesinde ve demokratik politik kimliklerin yaratılmasına katkıda oynayabileceği pratik rol konusunda Rawls ile hemfikirim. Ama politika teorisyenlerinin, yurttaşların aktif desteğini alan liberal-demokra-

[1] John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1996, s. lxi.

tik bir toplum anlayışının ileri sürülmesinde, liberalizmin temel ilkelerine karşı çıkan argümanlarına angaje olmaya istekli olmalarının zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu, genellikle liberalller ve demokratların uzak durduğu rahatsız edici bazı sorularla karşı karşıya kalmak demektir.

Bu bölümdeki amacım, Carl Schmitt'in liberal demokrasi eleştirisini iyice inceleyerek böyle bir projeye katkıda bulunmaktır. Aslında onun düşüncesine karşı durmanın, bizzat liberal demokrasinin doğasına kazılı olan önemli bir paradoksu kabul etmemize – ve, bu nedenle de müzakere çabasında daha iyi bir konumda olmamıza – izin vereceğine eminim. Argümanımı Schmitt'in konuyla ilgisini ve güncelliğini öne çıkarmak amacıyla, bugün politika teorisinde merkezî durumda bulunan iki konu etrafında organize edeceğim: Yurttaşlık sınırları ve liberal-demokratik bir konsensüsün doğası.[2]

DEMOKRASİ, HOMOJENLİK ve YURTTAŞLIK SINIRLARI

Yurttaşlığın sınırları, son zamanlarda çok fazla tartışmaya yol açtı. Birkaç yazar, küreselleşme çağındaki yurttaşlığın ulus-devletin sınırlarıyla sınırlanamayacağını ileri sürdü; yurttaşlık, ulusaşırı olmalıdır. Örneğin bir tür 'kozmopolit yurttaşlık'ın ortaya çıkışını savunan David Held, hakları kendi devletleri tarafından çiğnenen yurttaşların başvurabileceği kozmopolit bir demokratik hukuka

[2] Schmitt'i Schmitt'e karşı kullanmanın – liberalizmi pekiştirmek için (elbette amacının bu olmadığı kabul ediliyor) liberalizme eleştirisindeki anlayışları kullanmanın – mümkün olduğunu herkesin anlayabileceğini düşünmüştüm. Ama Bill Scheuermann, *Between the Norm and the Exception*'da (Cambridge, MA, 1994, s.8.) beni Schmitt'i radikal çoğulcu demokrasi teorisyeni olarak sunduğumdan dolayı eleştirdiğine göre durum hiç de öyle görünmüyor.

gereksinim olduğunu ileri sürer.[3] Richard Falk ise, umut ve hayallerinden oluşan görünmez bir politik topluma sadakat duyan 'göçmen yurttaşlar'ın gelişimini tasavvur eder.[4]

Bununla birlikte başka teorisyenler, özellikle de kendilerini sivil cumhuriyetçi bir yurttaşlık anlayışına adamış olanlar, demokratik yönetim biçimlerini tehlikeye sokacağını düşündükleri bu tür görüşlerden derin biçimde kuşku duyarlar. Yurttaşlığın zorunlu konumunun ulus-devlet olduğunu ve kozmopolitik yurttaşlık fikrinin doğal olarak çelişkili bir şey içerdiğini ileri sürerler. Bu tartışmayı, demokratik ve liberal talepler arasındaki çatışmadan doğan sorunların tipik bir örneği olarak görüyorum. Schmitt'in, demokrasi ve liberalizm arasındaki gerilimin farkına varmamızı sağlayarak tehlikede olan konuyu aydınlatmamıza yardımcı olduğunu teslim ediyorum.

Bir başlangıç noktası olarak, 'homojenlik'in demokrasi imkânının bir koşulu olduğu tezini alalım. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*'nin (1926) ikinci baskısına önsözde, 'Her fiilî demokrasi, yalnızca eşitlerin eşit olmadığı, ama eşit olmayanlara da eşit biçimde davranılmayacağı ilkesine dayanır. Bu nedenle demokrasi ilk olarak homojenliğin, ikinci olarak da – ihtiyaç duyulursa – heterojenliğin bertaraf edilmesi ya da kökünün kazınmasını gerektirir'[5] diye ilân eder. Yazarın daha sonraki politik evrimi göz önüne alındığında bu iddianın ürpertici bir etkisi olduğunu yadsımak istemiyorum. Bununla birlikte, Schmitt'in demokraside homojenliğin gereğine dair iddiasını bir kenara atmanın basiretsizlik olacağını da düşünüyorum. Bu kışkırtıcı tezin – belirli bir şekilde yorumlandığında – bizi, liberalizmin bertaraf etme eğili-

[3] David Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, 1995.

[4] Richard Falk, *On Human Governance*, Cambridge, 1995.

[5] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çeviri Ellen Kennedy, Cambridge, MA, 1985, s.9.

minde olduğu demokratik politikanın bir yönünü kabul etmeye zorlayabileceğini iddia ediyorum.

Yapılacak ilk iş, Schmitt'in 'homojenlik'le neyi kastettiğini kavramaktır. Schmitt homojenliğin demokratik eşitlik anlayışının tam da özüne kazılı olduğunu kabul ederek meselenin bir dereceye kadar *özsel* bir eşitliği içermesi gerektiğine işaret eder. Argümanı, demokrasinin özsel bir eşitlik anlayışı gerektirdiği ve kendini liberal anlayışlarda olduğu gibi soyut kavramlarla tatmin edemeyeceği üzerine kuruludur, çünkü 'eşitlik, sadece somut olduğu ve bu nedenle de en azından eşitsizlik imkânı ve riski içerdiği sürece politik olarak ilginç ve paha biçilmezdir'.[6] Schmitt, yurttaşların eşitler olarak muamele görebilmeleri için, ortak bir öze katılmalarının zorunluluğuna dikkat çeker.

Sonuç olarak, insanlığın genel eşitliğinin, devletin ya da herhangi bir yönetim biçiminin temeli olarak hizmet görebileceği fikrini reddeder. Schmitt'e göre – liberal bireyselcilikten kaynaklanan böyle bir – insanî eşitlik fikri, politik olmayan bir eşitlik biçimidir, çünkü eşitlik kavramı kendi özgül anlamını kazanmayı mümkün kılan bir eşitlik ilişkisinden yoksundur. Bu fikir politik kurumların oluşturulmasında bir kriter sağlamaz: 'Bireyler olarak tüm kişilerin eşitliği demokrasi değil, ama belli bir tür liberalizm, bir devlet biçimi değil, ama bireyci – hümaniter bir etik ve *Weltanschauung*'dur [Dünya görüşü]. Modern kitlesel demokrasi, her ikisinin bileşimine dayanır.'[7]

Schmitt, bireye yoğunlaşan bir ahlâkî söylemi içeren liberal bireyselcilik ile esas olarak politik olan ve homojenlik temelinde bir kimlik oluşturmayı hedefleyen demokrasi ideali arasında üstesinden gelinemez bir karşıtlık olduğunu ileri sürer. Liberalizmin demokrasiyi ve demokrasinin de liberalizmi yadsıdığını ve de-

[6] A.g.e.
[7] A.g.e., s.13.

mokrasi ve liberalizm arasındaki eklemlenmeden ibaret olan parlamenter demokrasinin sürdürülebilir bir rejim olmadığını ileri sürer.

Schmitt'e göre, eşitlikten söz ettiğimizde, çok farklı iki fikir arasında ayrım yapmamız gerekir: Liberal ve demokratik. Liberal eşitlik anlayışı, her bireyin, bir kişi olarak, otomatikman her bir diğer kişiyle otomatik eşitliğini varsayar. Buna karşın demokratik anlayış, halka ait olanlar ile halkın dışında olanlar arasında ayrım yapma imkânına yönelir; dolayısıyla zorunlu eşitsizlik ilişkisini içermeden olamaz. Şâyet mümkünse insanlığın taşıdığı demokrasi, liberal iddialara rağmen katıksız bir soyutlama olacaktır; çünkü eşitlik, ancak özel alanlarda özgül anlamlarıyla var olabilir – politik eşitlik, ekonomik eşitlik vb. Ama özgül eşitlikler, daima içerdikleri olabilirlik koşulları nedeniyle bir eşitsizlik biçimini gerektirirler. Schmitt'in, insanlar arasındaki mutlak eşitliğin pratik olarak anlamsız ve uygulanamaz bir eşitliği içereceğini varsaymasının nedeni budur.

Schmitt demokratik eşitlik kavramının, *politik* ve bu nedenle bir *ayırd etme* imkânı gerektiren bir kavram olduğunu vurgularken önemli bir saptama yapar. Politik demokrasinin insanlığın tamamına dayandırılamayacağını ve özgül bir halka ait olmasının zorunlu olduğunu söylemekte haklıdır. Bu bağlamda Schmitt'in – birkaç taraflı yorumun tersine – bir halka ait oluşla asla ırksal tasavvuru varsaymadığına işaret etmeye değer. Schmitt aksine, bir demos'un temeli olan homojenliğin sergilenebileceği biçimlerin çokluğunda ısrar ediyordu. Örneğin, eşitliğin özünün 'belirli fizikî ve ahlâkî niteliklerde, yani doruk çizgisi iyi yurttaş niteliklerinde [*civic virtue*] olan klasik demokratik erdemde bulunabileceği'ni söyler.[8] Sorunun tarihsel incelenmesi 'eşitliğin on yedinci yüzyıl İngiliz mezhepler demokrasisinde bir dinsel inançlar kon-

[8] A.g.e., s.9.

sensüsüne dayandığı görülür. Bununla birlikte, 'eşitlik on dokuzuncu yüzyıldan itibaren her şeyden önce belli bir ulusa üyelikte, ulusal homojenlikte varolmuştu' diye de belirtir.[9]

Schmitt için önemli olan unsur, açıkça homojenliğin tabanının benzerliğin doğasını içermediği meselesidir. Önemli olan, demos'a ait olanlar – ve bu nedenle eşit haklara sahip olanlar – ile politik alanda, demos'un parçası olmadıkları için eşit haklara sahip olamayanlar arasında çekilen sınır çizgisini izleme imkânıdır. Schmitt'e göre, böyle bir demokratik eşitli[ğ]i · bugün yurttaşlıkla ifade edilen –, diğer tüm eşitlik biçimlerinin temelidir. Demokratik yurttaşlara, soyut bir insanlık fikrinin parçası oldukları için değil, bir demos'a ait olmaları nedeniyle eşit haklar tanınır. Demokrasinin temel kavramının 'insanlık'ı değil, ama 'halk' kavramını içerdiğini ve bir insanlık demokrasisinin asla varolamayacağını ilân etmesinin nedeni budur. Belirttiği gibi:

> İnsanlar, diğerleriyle politik olanın alanında, soyutlamalar değil, ama politik olarak ilgili ve kararlı kişiler, yurttaşlar, yönetenler ya da yönetilenler, politik müttefikler ya da muhalifler olarak, dolayısıyla her halükârda politik kategoriler içinde karşı karşıya gelirler. Politik olan, bizatihi politik olanın alanında ve sadece evrensel insanî eşitlik bir kenara bırakılarak soyutlanamaz.[10]

Schmitt düşüncesini açıklamak amacıyla, evrensel insanî bir eşitliğin kurulduğu modern demokratik devletlerde bile, yabancılar ya da yabancı uyruklular olarak dışlanan bir insan kategorisi bulunduğuna işaret eder. Schmitt, devletlerin çatısı altındaki tüm vatandaşlar arasında eşitlik ilişkisine dair en güçlü vurgunun ulusal homojenliğe ve devlete ait olanlar ile bu iki unsur dışında ka-

[9] A.g.e.
[10] A.g.e., s.11.

lanlar arasındaki sınır çizgisine yapıldığını da gösterir. Schmitt'in dikkat çektiği soruna göre; şâyet bir devlet evrensel bireysel eşitliği, homojenliğin başka bir biçimiyle ya da ulusla ilişkisiz bir politik alanda gerçekleştirmeye girişiyorsa, bu durum hem politik eşitliğin ve hem de bizzat politikanın tam bir değer yitimiyle sonuçlanacaktır. Özsel eşitsizliklerin bu yolla ortadan kaybolamayacağına işaret eden Schmitt:

> Muhtemelen politikadan ayrılan ve ekonomide yoğunlaşan bambaşka bir alana doğru yerdeğiştirme, bu alanın orantısızlığın kesin etkisi nedeniyle yeniye terk edilişidir. Özsel eşitsizliğin bulunduğu yani yüzeysel politik eşitliğin hüküm sürdüğü başka bir alan (örneğin bugünkü ekonomik alan gibi) politikaya hâkim olacaktır.[11]

Liberallerin kulaklarına hoş gelmese de, bu argümanlar üzerinde dikkatli bir biçimde düşünülmelidir. Bu argümanlar, dünya çapındaki demokratikleşmenin ve kozmopolit yurttaşlığın temellerinin küreselleşme süreciyle atıldığına inananlar için önemli bir uyarı içeriyor. Ayrıca, ekonominin politika üzerindeki mevcut hâkimiyetine ilişkin önemli kavrayışlar da sağlıyor. Aslında o kozmopolit yurttaş göçmenlerin ait oldukları bir demos yoksa, yasa yapmayı içeren demokratik haklarının uygulanma imkânının yitirileceğinin de farkında olmalıyız. Olsa olsa, ihlal edilen bireysel haklarını savunmak amacıyla liberal bir hak olarak ulusaşırı mahkemelere başvurabileceklerdir. Şâyet böyle kozmopolit bir demokrasinin gerçekleşebilme ihtimali varsa; bu demokratik hükümet etme biçimlerinin fiilen ortadan kalkmasını gizleyen ve liberal rasyonaliteye dayalı hükümet biçiminin zaferine işaret eden boşluktaki bir isim olmaktan öteye geçmeyecektir.

---

[11] A.g.e., s.12.

DEMOKRATİK KAPSAMA-DIŞLAMA MANTIĞI

Bu şekilde okurken incelediğim Schmitt'i, esas kaygısının demokratik katılım değil, ama *politik birlik* olması nedeniyle zorladığım doğrudur. Böyle bir birliğin can alıcı önemde olduğunu düşünen Schmitt'e göre, birlik olmadan devlet var olamaz. Ama düşünceleri demokrasi mevzusuyla ilgilidir; demokratik bir devlette yurttaşlara ancak bu birliğe katılımları nedeniyle eşitler olarak muamele edilebildiğini ve dolayısıyla yurttaşların da demokratik haklarını kullanabildiğini düşünür. Schmitt'e göre demokrasi, esas olarak yönetenler ile yönetilenler arasındaki özdeşlikten ibarettir. Halkın birliği ve iradesinin egemenliğini temel alan ilkeye sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak halk yönetecekse, kimlerin halka ait olduğunun belirlenmesi gerekir. Halkın iradesi ise, demokratik hakların taşıyıcılarının kimler olduğunu belirleyecek bir kriter olmadan asla biçimlenemez.

Elbette ki birileri çıkıp bunun liberal-demokratik görüşle çatışan bir demokrasi anlayışı olduğuna itiraz edecek ve bunun demokrasi değil de olsa olsa popülizm olabileceğini iddia edecektir. Terimin liberal anlayışına göre kesinlikle demokrat olmayan Schmitt, liberal kurumlar tarafından halkın demokratik iradesine dayatılan kısıtlamaları küçümsemiştir. Aslında demokrasinin mantığı, bizzat 'halk'ın kurulma sürecinin yöneldiği bir kapanma momentini ima eder. Bu imadan liberal-demokratik bir modelde bile kaçınılamaz; ama sadece farklı şekilde müzakere edilebilir. Fakat bu, ancak ima ettiği paradoksun kabul edilmesiyle yapılabilir.

Schmitt, demokratik politik topluluğun özdeşliğinin 'biz' ile 'onlar' arasına sınır çekme imkânına bağlı olduğunu vurgulayarak, demokrasinin daima kapsama-dışlama ilişkileri gerektirdiğine dikkat çeker. Bu demokratların, tam olarak yazarından hoşlanmadıkları için reddettikleri çok önemli bir kavrayıştır. Liberalizmle ilgili esas sorunlardan biri – ve demokrasiyi tehlikeye atan bir so-

rundur bu – tam tamına böyle bir sınırın kavramlaştırılması konusunda gösterilen beceriksizliktir. Schmitt'in işaret ettiği gibi, liberal söylemin temel kavramı – haklı olarak belirttiği gibi – politik bir kavram olmayan ve herhangi bir politik kendiliğe [*entity*] uygun düşmeyen 'insanlık'tır. 'Halk'ın politik kuruluşundaki temel sorun, böyle bir 'sınır' çekme gereğinin evrenselci retoriğiyle çelişen liberal teorinin üstesinden gelmekte başarılı olamayacağı bir şeydir. 'İnsanlık'a dair liberal vurguya karşı, demokrasinin temel kavramlarının 'demos' ve 'halk' olduğunun vurgulanması önemlidir.

Schmitt, liberalizm ve demokrasi arasında zorunlu bir uyum bulunduğuna inananların tersine, bu kavramların nasıl da çeliştiğini ve liberal mantığın hâkimiyetinin demokrasinin uygulanışı konusunda yaratacağı tehlikeleri görmemizi sağlar. Evrenselliği varsayarak 'insanlık'a gönderme yapan liberal eşitlik 'gramer'i aracılığıyla 'biz' ve 'onlar' arasında politik ayrım momentini gerektiren demokratik eşitlik pratiğinin bir karşıtlık içerdiği kuşkusuzdur. Bununla birlikte, Schmitt'in liberal demokrasinin öz-yıkımına yol açacak kesin bir çelişki olarak sunduğu bu çatışmanın bir hatayı taşıdığını düşünüyorum. Schmitt'in anlayışını, ortaya çıkarmış olduğu sonuçları dışarıda bırakarak da bütünüyle kabul edebiliriz. Eklemlenmelerini ve sonuçlarını başka bir şekilde tasavvur etmekle birlikte, Schmitt'in ortaya koyduğu liberal ve demokratik eşitlik kavramları arasındaki can alıcı farkı teslim etmeyi öneriyorum. Aslında böyle bir eklemlenme, yeni bir politik toplum biçimi olarak liberal demokratik özgüllüğün kurucusunu içeren çok önemli bir dinamiğin yerleştirildiği bir *gerilim* mevkisi olarak görülebilir. Halkın demokratik kuruluşu mantığı ve hakların ve eşitliğin pratiğe kazınması, liberal söyleme içkin soyut evrenselcilik karşısındaki eğilimin yok edilmesi için zorunludur. Fakat bu, liberal mantık ile eklemlenme – 'insanlık'a ve 'insan hakları'nın tartışmalı kullanımına gönderme yaparak –, söz konusu

hakların yerleştirilmesi ve yönetecek 'halk'ın tanımlanmasına dair politik pratiğe zorunlulukla kazınmış dışlama biçimlerine kesintisizce meydan okumamıza izin verir.[12] Dolayısıyla iki mantığın eklemlenmesinin nihai çelişkili doğalarına rağmen gayet olumlu sonuçları olsa da, Schmitt'in liberal demokrasiye ilişkin karamsar hükmünü paylaşmak için bir neden yoktur. Ama, fazla iyimser de olmamalıyız. Çelişen iki mantık arasındaki nihai çözüm ya da dengenin hiçbir zaman mümkün olmaması nedeniyle, onlar arasındaki gerilimin ancak geçici, pragmatik, istikrarsız ve tehlikeli müzakereleri söz konusu olabilir. Aslında liberal-demokratik politika, bu temel paradoksun – farklı hegemonik eklemlenmelerle – kesintisiz müzakere ve yeniden müzakere edilme sürecidir.

MÜZAKERECİ DEMOKRASİ ve EKSİKLİKLERİ

Schmitt'in, demokratik mantığın dayattığı zorunlu kapanma momenti konusundaki fikirlerinin başka bir tartışma – liberal-demokratik bir toplumda erişilebilecek konsensüsün doğasına ilişkin tartışma – açısından önemli sonuçları vardır. Sırasıyla bu tartışmadaki birkaç konuyu inceleyeceğim.

Yukarıda sunulan argümanın çağrıştırdıklarından biri, dışlama olmadan rasyonel bir konsensüsün kurulmasının imkânsızlığıdır. Bu durum, son zamanlarda 'müzakereci demokrasi' adı altında gündeme gelen ve hayli dikkat çeken demokratik politika modeli konusunda bazı sorunlar yaratır. Kuşkusuz, böyle bir modelin farklı modellerini savunan teorisyenlerin amacı övgüye değerdir. Bu teorisyenler, ekonomiden esinlenen ve politik katılımın erdemlerine kuşkuyla bakan çıkar temelli demokrasi kavramına karşı,

[12] Liberal farklılık mantığının eklemlenmesiyle demokratik eşitlik mantığı arasında mevcut olan gerilim konusundaki benzer bir iddiayı *The Return of the Political*, Londra, 1993, 7 ve 8. Bölümde Schmitt ile tartışmamda ileri sürdüm.

politikada adalet ve ahlâk sorularını ortaya atarak demokratik yurttaşlığın farklı biçimde tasavvur edilmesine yönelirler. Ne var ki çıkar ve tercihlerin birikiminden ziyade, politikanın temel konusu olarak akıl ve rasyonel tartışmayı öne sürerek, ekonomik model yerine farklı bir şekilde de olsa politik olan'ın özgüllüğünün içerilmediği ahlâkî bir model ortaya koyarlar. Çıkar grubu çoğulculuğunun kısıtlamalarının üstesinden gelme çabası içindeki müzakereci demokratlar, Schmitt'in görüşlerinden birinin etkili bir açıklamasına girişirler: 'Sistematik bir tarzda devlet ve politikadan sakınan ya da onları görmezden gelen liberal düşünce, iki heterojen alanın yani etik ve ekonominin, idrak ve ticaretin, eğitim ve mülkiyetin, tipik ama daima yinelenen kutupsallığında hareket eder.'[13]

Müzakereci demokrasinin tüm farklı versiyonlarını burada inceleyemeyeceğim, fakat Habermas ve takipçileri tarafından geliştirilen modele odaklanacağım. Elbette, bu yeni paradigmanın savunucuları arasında birkaç fark vardır. Ancak, hiçbirinin demokratik politika paradoksuyla yeterince ilgilenmediğinin teyit edilmesine yetecek bir yaklaşım içindeler.[14]

Şeyla Benhabib'e göre, demokrasinin karşısındaki en çetin sorun, rasyonalitenin meşrulukla nasıl uzlaştırılacağıdır – ya da ortaya farklı bir şekilde konulduğunda, demokrasinin uğraşması gereken can alıcı soruna yani ortak iyi ifadesinin halk egemenliğiyle nasıl uyumlu kılınacağıdır. O, müzakereci model tarafından teklif edilen cevabı sunar:

> Bir yönetim şeklindeki kolektif karar alma sürecine ilişkin meşruluk

[13] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Çev.: George Schwab, New Brunswick, 1976, s.70.

[14] Onların Rawlsçı model ve 'basit' ile 'makul' çoğulculuk arasına oturttuğu ayrımcılığın *politik* doğasını kabul edememesine ilişkin bir eleştiri için, bu kitabın I. Bölüm'üne bakınız.

ve rasyonellik, sadece ve sadece bu yönetim şeklinin kurumlarının ve bu kurumları birbirine bağlayan ilişkilerin herkesin ortak çıkarı olarak düşünülen şeylere, eşit ve özgür bireyler arasında rasyonel ve âdil bir biçimde yürütülen kolektif müzakere süreçleriyle ulaşılmasını sağlayacak biçimde düzenlenmesi halinde elde edilebilir.[15]

Bu bakış açısına göre, aslında bağlayıcı güç talep edenlerin *herkesin çıkarını içeren eşitlik*in *tarafsız bir perspektifi* temsil ettiği varsayımına dayanan kararları, demokratik kurumlardaki meşruluk temelini içermektedir. Şâyet bu varsayım gerçekleştirilirse, o kararların Habermasçı söylem modelinin prosedürlerini izleyen ve uygun biçimde yürütülen açık bir müzakere sürecinin sonucu olması zorunludur. Bu modelin ardındaki temel fikir şudur:

> sonuçlarından etkilenen herkes tarafından kabul edilebilecek olan bu normların, yani genel eylem ve kurumsal düzenleme kurallarının, böyle bir mutabakata aşağıdaki özellikleri içeren bir müzakere süreci sonunda ulaşılabilirse geçerli olacağı söylenebilir:
>
> (a) böyle bir müzakereye katılım, eşitlik ve simetri normlarıyla düzenlenir; söz eylemi başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma açısından herkes aynı imkâna sahiptir;
> (b) herkesin, konuşmanın tayin edilen konularını sorgulamaya hakkı vardır;
> (c) herkesin, konuşma prosedürünün kurallarına ve kuralların uygulanma ya da işletilme biçimine ilişkin düşünümsel tartışmalar başlatma hakkı vardır. Dışlanan her bir kişi ya da grup önerilen normdan doğrudan etkilendiğini geçerli nedenlerle gösterebildiği sürece, ne gündemi ya da konuşmayı sınırlayan *prima facie* [tersi kanıtlanmadığı sürece geçerli olma] kuralı ne de katılımcıların özdeşliği söz konusudur.[16]

---

[15] Şeyla Benhabib, 'Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy' *Constellations*, 1, 1 Nisan 1994, s. 30.

[16] A.g.e., s.31.

Müzakereci demokrasi modelini yakından inceleyelim. Bu teorisyenler, meşruluğu *rasyonalite*'ye dayandırmaya çabalarken, bir anlaşma ile rasyonel konsensüs arasında ayrım yapmak zorundadırlar. Açık tartışma sürecinin ideal söylem koşullarını gerçekleştirmek zorunda olduğunu ileri sürmelerinin nedeni budur. Bu durum, prosedürün, tarafsızlık, eşitlik, açıklık, cebir eksikliği ve oybirliği özelliklerini belirler. Dolayısıyla bu değerlerin tartışmada bir araya gelişi, aynı zamanda sonucun tüm katılımcıların hemfikir olabileceği genelleştirilebilir çıkarlar üretecek olması nedeniyle meşruluğunu garantiler.

Habermasçılar, ideal söylemin gerçekleştirilmesinin önünde engeller olabileceğini reddetmezler, ancak engellerin *ampirik* olduğu kabul edilir. Özel çıkarlarımızın evrensel rasyonel özümüzle raslaşma sırasında tümden bertaraf edilmesi, toplumsal yaşamda verili olan pratik ve ampirik kısıtlamalar nedeniyle mümkün değildir. İdeal konuşma durumunun düzenleyici bir fikir olarak sunulmasının nedeni de budur.

Bununla birlikte, Schmitt'in 'halk'ın politik kuruluşuna kazınan – demokrasinin uygulanışının gerektirdiği bir durumdur bu – kapsama-dışlama ilişkileri konusundaki görüşünü zorunlu olarak kabul edersek, ideal konuşma durumunun gerçekleşmesinin – onun yaratacağı dışlamasız konsensüsün – önündeki engellerin bizzat demokratik mantığın kendisine kazılı olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Aslında, ortak ilgi alanlarındaki özgür ve sınırsız kamusal müzakere, 'biz' ile 'onlar' arasına sınır çeken demokratik gereğe ters düşer. Bu kez Derridacı terminoloji kullanarak, demokrasinin uygulanma imkânlarına dair eşzamanlı koşulların aynı zamanda müzakereci demokrasi tarafından tasavvur edilen demokratik meşruluğun imkânsızlık koşullarını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Liberal demokratik bir toplumdaki konsensüs, bir hegemonya ifadesi ve iktidar ilişkilerinin billurlaşmasıdır ve daima da öyle olacaktır. Meşru olan ile olmayan arasında oluşturulan sı-

nır politiktir ve bu nedenle de karşı çıkılabilir kalmaya devam edecektir. Halkın geçici ve olumsal hegemonik eklemlenmesinin tikel bir kapsama-dışlama rejimi olarak anlaşılması ya da böyle bir kapanma momentinin varlığının yok sayılması, ahlâk ve rasyonalite tarafından dikte edilen sınırların doğallaştırılmasıdır. Böyle bir işlem, halkın kimliğinin çok sayıdaki özdeşleştirme biçiminden birine indirgenerek şeyleştirilmesiyle sonuçlanacaktır.

ÇOĞULCULUK ve SINIRLARI

Dışlamasız bir konsensüsün gerçekleşebileceğini varsayan müzakereci demokrasi modeli, liberal-demokratik çoğulculuğu yeterli bir biçimde tasavvur edemez. Gerçekten de hem Rawls hem de Habermas'da – o eğilimin en tanınan temsilcileri olduklarından örnek olarak alıyorum – bir konsensüs oluşturmanın koşulu olarak çoğulculuğun kamusal alandan bertaraf edilmesine işaret edilmektedir.[17] Müzakereci demokrasinin, Schmitt'in liberal çoğulculuk konusundaki eleştirisini ikna edici bir şekilde reddedemeyişi de buradan kaynaklanır. Nasıl cevap verileceğini görmek için bu eleştiriyi inceleyeceğim.

Schmitt'in en bilinen tezi, politik olana dair kriterin kesinlikle dost-düşman ayrımını göstermesidir. Aslında Schmitt'e göre, politik olan 'sadece her daim var olan dost ve düşman gruplaşması imkânı bağlamında anlaşılabilir'.[18] Bu tezin yorumlanma biçimi nedeniyle, genel olarak dost-düşman karşıtlığında 'dost' tarafının ihmal edilmesi söz konusu olduğunda Schimitt'e başvurulur. Ne

[17] Bu elbette, her iki yazarda da farklı bir şekilde cereyan eder. Rawls, çoğulculuğu özel alana havale ederken, çoğulculuk Habermas tarafından deyim yerindeyse tartışma prosedürleri aracılığıyla kamusal alandan kovalanır. Bununla birlikte her iki durumda da, sonuç, çoğulculuğun kamusal alandan yok edilmesidir.

[18] Schmitt, The Concept of the Political, s.35.

var ki, çoğulculuk eleştirisi açısından önemli içerimler taşıyan homojenlik konusundaki ifadelerinde, gruplaştırmanın nasıl tasavvur edileceğine ilişkin çok sayıda işaret bulabiliriz.

Demokrasi ortak bir özün paylaşılmasından – gördüğümüz gibi bu, Schmitt'in homojenlik gereğiyle kast ettiğidir – kaynaklanan bir politik eşitliği gerektirir. Şimdiye kadar, 'biz' ve 'onlar' arasında bir sınır çekme gereğini vurguladım. Ancak bu sorunu, 'biz'in unsurlarını birleştiren bağın doğasına odaklanarak da inceleyebiliriz. Mesele açıkça, 'biz'e dair imkânların, 'onlar'ın varlığı olduğunu ileri sürmekle bitmez. 'Biz'in unsurları arasında farklı birlik biçimleri tesis edilebilir. Tabii buna inanmayan Schmitt'e göre birlik, ancak özdeşlik tarzında varolabilir. Ama Schmitt'in anlayışıyla ilgili sorunun cereyan ettiği yer, tam da burasıdır. Bu nedenle, Schmitt'in argümanının hem güçlü hem de zayıf taraflarının incelenmesinde yarar vardır.

Schmitt bize, demokratik politik bir topluluğun varlığı için gereken bağ türü konusunda demokrasideki homojenlik ihtiyacını ileri sürerek bir şeyler söyler. Diğer bir ifadeyle, demokraside 'biz'i tarif eden 'dostluk'un doğasını tahlil eder. Schmitt'e göre bu elbette, böyle bir müştereklik/halk [*commonality*] biçimini reddetmenin ve çoğulculuğun savunulmasında liberalizme itiraz etmenin bir biçimidir. Şâyet hedefi, liberal bir toplumun birliğinin sadece prosedür üzerindeki anlaşma sayesinde garanti edileceğini varsayan liberal çıkar grubuna ait bir çoğulculuk modeliyse kuşkusuz haklıdır. Çoğulcu bir topluma ilişkin böyle bir görüş elbette yetersizdir. Liberalizm, politik momentti politik ifadelerden bağımsız çıkarlar arasındaki müzakere sürecine indirgeyerek, toplumda zaten varolan çıkarlar çeşitliliğinin kamusal alandaki sırasını değiştirir. Böyle bir modelde demokratik yurttaşların ortak kimliğine yer yoktur; dolayısıyla halkın politik kuruluş momenti, yurttaşlığın hukukî bir statüye indirgenmesiyle engellenir. Schmitt'in bu tipteki bir liberalizmin eleştirisine ayrılan ikna edi-

ci tezi, '*modus vivendi*' anayasal demokrasi modelini, yarattığı birliğin oldukça istikrarsız ve daima çözülebilir olması nedeniyle reddettiğini ilân eden Rawls'ın sözleriyle uyum içindedir.

Meseleyi sadece çıkarların buluşmasına ve tarafsız bir prodesürler dizisine oturtan görüş bir tarafa atıldığına göre, çoğulcu bir toplumun birliğini nasıl tasavvur etmeliyiz? Başka bir birlik tipi, liberal toplumların savunduğu çoğulculukla uyumsuz değil midir? Schmitt'in bu konudaki cevabı açıktır: Demokratik politik bir topluluk içinde çoğulculuğa yer yoktur. Demokrasi, homojen bir *demos*'un varlığını gerektirir ve bu durum, her türlü çoğulculuk imkânını dışlar. Schmitt'in görüşüne göre, liberal çoğulculuk ile demokrasi arasında üstesinden gelinemez bir çelişki olmasının nedeni budur. Ona göre, meşru ve mümkün olan yegâne çoğulculuk tipi bir devletler çoğulculuğudur. Liberal dünya devleti fikrini reddederken, politik dünyanın bir 'evren' (*universe*) değil 'evrenler' (*puliverse*) olduğunu ileri sürer. Ona göre: 'Politik kendilik, bizzat kendi doğası gereği, insanlığın tümünü ve bütün dünyayı kucaklama anlamında evrensel olamaz'.[19]

The Concept of the Political'da – Harold Laski ve G. D. H. Cole çoğulcu okulu tarafından savunulan türden bir çoğulculuğu hedefleyen – Schmitt, devletin bir kilise ya da sendika ile aynı düzeyde, diğerlerinin arasındaki bir diğer birlik olarak düşünülemeyeceğini ileri sürer. Aslında Schmitt bizi, toplumsal sözleşme teorisi aracılığıyla devletin gönüllü bir birliğe dönüştürülmesini amaçlayan liberal teori karşısında, politik kendiliğin farklı ve daha kesin bir şey olduğunu kabule zorlar. Ona göre, bu olgunun reddedilmesi, politik olan'ın da reddedilmesini anlamına gelir: 'Politik olan'ın özü anlaşılmadığı ya da dikkate alınmadığı sürece, politik bir birliğin çoğulculuğu kapsayan dinî, kültürel, ekonomik ya da başka türdeki birliklerle aynı düzeye yerleştirilmesi ve po-

[19] A.g.e., s.53.

litik olan'ın bunlarla boy ölçüşmesine izin vermek mümkündür.'[20]

Birkaç yıl sonra önemli kabul edilen '*Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet*' başlıklı makalesinde, yine Laski ve Cole'u tartışırken, çoğulcu teorilerin güncelliğinin, sanayi toplumlarının çoğundaki mevcut ampirik koşullara uygun düşmesinden kaynaklandığına işaret eder. Mevcut koşullarda 'büyük ölçüde toplumsal gruplara, heterojen faktörler, politik partiler, birlikler, sendikalar, kiliseler vs'nin bir yığılmasına (*agglomeration*) ve saireye dayandığı görülen devlet – müzakerelerde kimi zaman kurban kimi zaman da sonuç olsa da güçlü toplumsal ve ekonomik gruplar arasındaki bir uzlaşma nesnesidir...'[21] Bu nedenle zayıf düşen devlet, bir tür takas odası ve rakip gruplar arasında hakem olur. Katıksız bir aracı işlevine indirgendiği için bağlılık nesnesi olamaz; bir halkın politik birliğini temsil eden etik rolünü ve kapasitesini yitirir. Schmitt böyle bir durumdan üzüntü duysa da, her şeye rağmen çoğulcuların ampirik teşhislerinin bir maksadı içerdiğini itiraf eder. Ona göre, çoğulcu teorilerin dikkate değer yanı: 'Toplumsal grupların somut ampirik gücünün ve bireylerin böyle toplumsal grupların birkaçına ait olduğu biçimlerle belirlenen ampirik durumun değerinin takdir edilmesi'nde[22] yatar.

Ancak Schmitt, partilerin varlığının etik bir devletin varlığıyla mutlak biçimde ve her zaman uyuşmadığını iddia etmez. Hattâ en azından aynı makalede, devletin birliğini yadsımayan bir çoğulculuk biçimine dair imkânı en azından itiraf etmeye bile hazır görünür. Ancak bunu, politik birliği ortadan kaldıracak olan çoğulculuk tipine yol açacağını ilân ederek hızla reddeder:

---

[20] A.g.e., s.45.

[21] Carl Schmitt, 'Staatsethik und pluralistischer Staat', Kantstudien 35, 1,1930. Çevirisi, Chantal Mouffe (ed.), The Challenge of Carl Schmitt, Londra 1999, s.195–208.

[22] A.g.e., s.195–208.

O halde devletin birliği, ancak bir çoğulcu parti devleti olabilirse ve iki ya da daha fazla partinin ortak varsayımların kabul edilmesinde anlaştıkları sürece korunabilir. O zaman birlik, özellikle tüm partiler tarafından kabul edilen ve ortak temel olarak nitelendirilmeksizin saygı gösterilmesi zorunlu olan anayasaya dayanır. Dolayısıyla devlet etiği, bir anayasal etiğe eşit olur. Orada, anayasanın somutluğuna, anlaşılırlığına ve otoritesine dayanan çok etkin bir birlik vardır. Ancak, anayasanın yavaş yavaş sadece oyunun kurallarına, devlet etiğinin sadece dürüst bir oyunun etiğine doğru küçülmesi; ve sonunda, politik bütünü içeren birliğin çoğulcu bir dağılışla, birliğin yalnızca heterojen gruplar arasında değişen ittifakların kümeleşmesi olarak belirdiği bir noktaya varması da söz konusu olabilir. O zaman anayasal etik, daha da küçülerek *anlaşmalara uyulmalı* [pacta sunt servanda] önermesine indirgenen devlet etiği noktasına varır.[23]

SCHMITT'İN YANLIŞ İKİLEMİ

Politik birliğin özgüllüğünü yadsıyan çoğulculuk türünün eksikliklerini vurgulamakta haklı olduğunu düşündüğüm Schmitt'le, halkın *politik olarak* kurulmasının gerekli olduğu iddiasında da hemfikirim. Lâkin bunun politik birlikteki herhangi bir çoğulculuk biçimi imkânın reddedilmesini gerektirdiğine inanmıyorum. Liberal teorinin şimdiye kadar bu soruna ikna edici bir çözüm sunamadığı doğrudur. Tabii bu sorunun çözülemez olduğu anlamına gelmez. Aslında Schmitt bize yanlış bir ikilem sunar: Ya, halkın birliği söz konusudur ve birlik, her bölünme ve antagonizmanın demos'un dışına kovalanmasını gerektirir – birlik kurulacaksa dışsala ihtiyaç vardır; ya da demos içindeki bazı bölünme biçimlerinin meşru görülmesi, karşı konulmaz biçimde politik birliği ve bizzat halkın varlığını yadsıyan bir çoğulculuk türüne yol açar. Jean-

[23] A.g.e.

François Kervégan'ın belirttiği gibi: 'Schmitt için Devlet, ya düzenini ve rasyonalitesini, çoğulculuk, rekabet ve kargaşa tarafından karakterize edilen bir sivil topluma dayatır, ya da toplumsal çoğulculuk, liberal demokraside olduğu gibi, bizatihi devletin anlamının politik kendiliğini boşaltarak onu *başkasına*, doğal devlete dönüşe zorlar.'[24]

Schmitt'i böyle bir ikilemi formüle etmeye yönelten politik birliği tasavvur ediş biçimidir. Schmitt'e göre devletin birliği, hâlihazırdaki verililiği nedeniyle istikrarı içeren somut bir birlik olmak zorundadır. Bu, halkın özdeşliğini tasavvur edişi için de geçerlidir: Halkın özdeşliğinin de verili bir şey olarak mevcut olması zorunludur. Dolayısıyla aslında, 'biz' ile 'onlar' arasındaki ayrım politik olarak kurulmaz: Sadece zaten mevcut olan sınırların kabul edilişi söz konusudur. Çoğulcu anlayışı reddeden Schmitt, kendini yine de tamamen farklı bir zemin üzerine yerleştiremez, çünkü politik ve toplumsal kimliklerin ampirik olarak verili olduğu görüşünü korur. Aslında konumu nihai olarak çelişkilidir. Bir tarafta, çoğulculuğun ciddî biçimde devletin birliğinin dağılmasına yol açacağı ihtimalini varsayar. Bununla birlikte, şâyet söz konusu dağılma ayırt edici bir *politik* imkân ise, o zaman böyle bir birliğin varlığının bizzat politik bir kuruluşu gerektiren olumsal bir olay olmasını da gerektirir. Ancak diğer taraftan birliğin apaçıklığı politik üretim koşullarının gözden kaçırılmasına yol açabilecek bir vaka olarak da sunulur. Schmitt'in arzu ettiği değiştirilemezlik alternatifi sadece bir kurnazlığın ürünü olabilir.

Schmitt'in en çok korktuğu şey, kitle demokrasisine eşlik eden çoğulculuğun doğal parçası kabul ettiği politik birliğin ortak önermelerin yitirilmesi nedeniyle yıkılmasıdır. Elbette böyle yıkılma tehlikesi vardır ve Schmitt'in uyarısı ciddiye alınmalıdır. An-

[24] Jean-François Kervégan, *Carl Schmitt et Hegel. Le politique entre métapyhsique et positivité, Paris*, 1992, s.259.

cak bu, tüm çoğulculuk biçimlerinin reddedilmesi için bir neden değildir. Demokraside [bir] 'homojenlik' biçiminin gerekliliği iddiasını kabul ediyorum, fakat aynı zamanda da Schmitt'in ikileminin reddedilmesini öneriyorum. O halde yüzleşmemiz gereken sorun, Schmitt'in 'homojenlik' olarak söz ettiği ama – Schmitt'in anlayışıyla aramızdaki farkları vurgulamak amacıyla – daha ziyade 'ortaklık' denilmesini önerdiğim unsurun nasıl farklı bir şekilde düşünüleceği; bir 'demos' kurmaya yetecek kadar güçlü, ancak buna karşın belirli çoğulculuk biçimleriyle uyumlu da olan – dinî, ahlâkî ve kültürel çoğulculuğun yanı sıra politik partiler çoğulculuğu – bir ortaklık biçiminin nasıl tasavvur edileceğidir. Bu tam da Schmitt'in eleştirisiyle uğraşmanın bizi yüzleşmek zorunda bıraktığı meydan okumadır. Aslında bu mesele, demokratik yurttaşlığa ilişkin çoğulcu (bir) anlayışın formüle edilmesi ihtiyacı nedeniyle son derece önemlidir.

Bu bölümün sınırları içinde bir çözüm sunmaya kalkışmadım, ama düşünce çizgisine dair birkaç teklifim var. Çoğulculuk ve liberal demokrasinin uyumluluğuna verilecek farklı – kararlı bir şekilde Schmittçi olmayan – bir cevap, özsel bir kimlik olarak zaten verili olan 'halk' fikrinin sorgulanmasını gerektirir. Yapmamız gereken, tam tamına Schmitt'in yapmadığıdır: Halkın birliğini politik bir kuruluşun sonucu olarak kabul eder etmez, politik bir eklemlenmenin gerektirdiği tüm mantıksal imkânları araştırmamız gerekir. Şâyet halkın kimliği – ya da daha doğrusu onun olası çoklu kimlikleri – politik bir eklemlenme tarzı temelinde tasavvur ediliyorsa ve şâyet sadece ampirik farkların teslim edilmesi değil de gerçek bir *politik* eklemlenme söz konusuysa, o zaman halkın kimliğinin de bu politik hegemonik eklemlenme sürecinin *sonucu* olarak görülmesi zorunludur. Demokratik politika, kurulu bir halkın yönetiminin tam olarak icra edildiği bir momentten ibaret değildir. Yönetim momenti, halkın tanımlanmasına, halkın özdeşliğinin kuruluşu meselesindeki kavgadan ayrılmaz. Bununla bir-

likte, böyle bir özdeşlik asla tam olarak kurulamaz ve ancak, rekabet eden çoklu *özdeşleştirme* biçimleri aracılığıyla var olabilir. Liberal demokrasi kesin olarak, halk ve halkın farklı tanımlanmaları arasındaki [bu] yapısal boşluğun kabul edilmesidir. Bu rekabet alanının, 'rasyonel' olduğu varsayılan bir konsensüsün tesis edilmesiyle doldurulmaya çalışılması yerine, ebediyen açık bırakılmasının önemi de buradan kaynaklanır.

Liberal-demokratik politikayı bu şekilde kavramak, Schmitt'in 'biz' ile 'onlar' arasında yaptığı ayrımın kabul edilmesidir. cünkü halkın daima çatışmalı bir alanda meydana gelen kuruluşu çerçevesinde cereyan eden bu mücadele, rekabet eden güçlerin varlığına işaret eder. Aslında bir sınır belirlemeden yani 'onlar'ın tanımı olmadan hiçbir hegemonik eklemlenme olmaz. Ama 'onlar', liberal-demokratik politika durumunda içsel olan bu sınıra daima dışlanmış değildirler. Dolayısıyla, böyle bir rejimin neden çoğulculuğu gerektirdiğini fark etmeye başlarız. Demos'un politik eklemlenmesi, ortak iyiyi tarif etmeye çalışan ve topluluğun kimliğini belirlemeyi hedefleyen rakip güçlerin çoğulluğu olmadan gerçekleşemez. Kendimizi ya çıkarların kümelenmesi ya da karar momentini ortadan kaldıran bir tartışma süreci alanında buluruz. Yani – Schmitt'in belirttiği gibi – politika alanında değil, ama ekonomi ya da etik alanında.

Ne var ki birlik düşüncesini sadece somut birlik tarzında tasavvur eden ve, politik birlik içindeki çoğulculuk imkânını da reddeden Schmitt, aslında bu tasavvuru nedeniyle liberallere açık olmakla birlikte liberalizm ve demokrasi arasındaki eklemlenmeyi sürdürülebilir kılan bir başka alternatifin varlığını kavrayamamış oldu. Problematiğinin sınırları yüzünden anlayamadığı şeyin imkânsız olduğunu düşündü. Amacı liberalizme saldırmak olan Schmitt'in böyle bir hareketi şaşırtıcı değildir, ama netice onun teorik düşünüş şeklinin sınırlarına da işaret eder.

Bu eksikliklere rağmen, Schmitt'in liberalizmi sorgulayışı çok

güçlüdür. Liberal demokrasinin birkaç zayıf yönünü açığa vurarak kör noktasını ön plana çıkarır. Ancak bu eksiklikler görmezden gelinemez. İkna edici ve sadakate değer bir demokratik toplum anlayışını detaylandıracaksak, o eksikliklerin ele alınması gereklidir. Schmitt bizim için öğretici olabilecek bir hasımdır, çünkü anlayışlarından yararlanabiliriz. Anlayışlarından, paradoksal doğasını kabul edebileceğimiz daha iyi bir liberal demokrasi anlayışının formüle edilmesinde yararlanabiliriz. Sadece demokratik politikanın gerektirdiği çifte kapsama-dışlama hareketini kabul ederek bile, bugünkü küreselleşme sürecinin karşımıza diktiği çetin sorunla uğraşabiliriz.

3.
WITTGENSTEIN, POLİTİKA TEORİSİ ve DEMOKRASİ

Modern liberal demokrasinin özündeki paradoksu kabul edemeyen ve politik olan'ın doğasını kavrayamayan günümüzün demokratik toplumları cevap vermeye hazır olmadıkları yeni meydan okumalarla karşı karşıyalar. Görüşüme göre, bu yeteneksizliğin esas nedenlerinden biri, politika teorisinin ana akımlarını biçimlendiren rasyonalist çerçevede yatar. Şâyet demokratik kurumları pekiştirecek ve derinleştirecek bir durumda olmak istiyorsak, artık bu çerçeveden vazgeçilmelidir; çünkü politika konusunda farklı biçimde düşünmeye başlamanın zamanı geldi de geçiyor bile.

Bu bölümdeki argümanım, Wittgenstein'ın böyle bir projenin yürütülmesinde bize yardımcı olabileceğidir. Aslında Wittgenstein'ın geç eserinde, sadece rasyonalist çerçevenin kısıtlamalarının açığa vurulmasına değil, onların üstesinden gelinmesine de hizmet edebilecek çok sayıda anlayış bulduğumuzu düşünüyorum. Bu amacı akılda tutmak şartıyla, Wittgensteincı perspektifin rasyonalist yaklaşıma nasıl bir alternatif sunabileceğinin gösterilmesi için politika teorisine dair bir dizi merkezî konuyu inceleyeceğim. Bu-

nunla birlikte, ne Wittgenstein'dan bir politika teorisi çıkarmak ne de onun yazılarına dayanarak böyle bir teori geliştirmeye kalkışmak niyetinde olmadığımı peşinen belirtmek istiyorum. Wittgenstein'ın politik olan'a dair öneminin, Hobbes'dan beri liberal teorinin büyük bölümünü biçimlendiren evrenselleştirici ve homojenleştirici tarzla bağlarını koparan bir *yeni teorileştirme biçimi*'ne işaret etmesinden ibaret olduğuna inanıyorum. Âcil olarak gereksinim duyulan yeni bir sistem değil, politik sorunlara yaklaşım şeklimizdeki derin değişikliktir.

Yeni stildeki bu Wittgensteincı teorileştirmenin özgüllüğünü araştırırken, Hanna Pitkin'in *Wittgenstein and Justice* adlı çalışmasında Wittgenstein'ın özel olayı, çoğulluğu ve çelişkiyi kabul etme gereğine yaptığı vurgu nedeniyle bilhassa demokrasi meselesinde düşünmeye yardımcı olduğunu ileri sürdüğü gayet ikna edici fikrin öncülüğünde ilerleyeceğim. Hanna Pitkin'e göre tıpkı Marx, Nietzsche ve Freud gibi, Wittgenstein da, bugün içinde bulunduğumuz kötü durumun anlaşılmasında anahtar bir karakterdir. Wittgenstein'ın kesinlik'e ulaşma yönündeki şiddetli arzusunu inceleyen Hanna, geç dönem felsefesinin 'yanılsamasız insan halini – görecelik, kuşku ve Tanrı'nın yokluğu – kabul etme ve onunla yaşama çabası' olduğunu söyler.[1]

Ben de kerterizlerimi, burada savunduğum yaklaşım türünün en ilginç örneklerinden birini gösteren James Tully'den alacağım. Örneğin James Tully, mevcut politik düşüncede yaygın biçimde bulunan bir geleneği, yani 'yaşam biçimimiz şu ya da bu biçimde eleştirilen bir düşünme biçimi üzerine kurulduğunda özgür ve rasyoneldir' tezinin eleştirilmesi amacıyla Wittgenstein'dan yararlanır.[2] Tully, Jürgen Habermas'ın eleştirel düşünme

[1] Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, s.337.

[2] James Tully, 'Wittgenstein and Political Philosophy', *Political Teory* 17, 2 Mayıs 1989, s.172

ve temize çıkarma resminin yanı sıra, Charles Taylor'ın yorumlama nosyonunu gözden geçirip ayırt edici gramerlerini yakından inceleyerek, bir dil – hiçbirinin politik yaşamımızda temel bir rol oynama iddiasında olmadığı eleştirel düşünme oyunları – çokluğunun varlığını öne çıkarır. Dahası, *Strange Multiplicity*[3] kitabında böyle bir yaklaşımın, yalnızca modern anayasalcılığın temeli olan emperyal ve tekmantıklı fikir yürütme biçiminin eleştirilmesinde değil, aynı zamanda anayasalcılığın bir 'post-emperyal' felsefe ve pratiği olarak adlandırdığı şeyin geliştirilmesinde nasıl kullanılabileceğini de gösterir.

EVRENSELCİLİK BAĞLAMCILIĞA KARŞI

Bağlamcılar ile evrenselciler arasındaki tartışmayı dikkatli bir şekilde inceleyerek başlayalım. Son yıllarda politika teorisyenleri arasında cereyan eden en tartışmalı konulardan birinin merkezinde, can alıcı önemdeki liberal demokrasinin doğasıyla ilgili tartışmalar yer almaktadır. Liberal demokrasi, insanî bir arada yaşamanın nasıl organize edileceğini içeren politik soruya rasyonel bir çözüm olarak tasavvur edilmeli midir? Yoksa liberal demokrasi sadece, diğer imkânlar arasındaki bir politik düzen biçimini mi temsil eder? Ya da belirli koşullarda 'âdil' olduğu düşünülebilecek, ama aynı zamanda da özgül tarihsel, kültürel ve coğrafî varoluş koşullar nedeniyle özel bir tarihin ürünü olarak kabul edebileceğimiz politik insanî bir arada varoluşun biçimlerinden biri midir?

Bu can alıcı bir sorudur, çünkü şâyet ikinci görüş doğruysa, diğer bağlamların ürünü olan başka âdil politik toplum biçimlerinin mümkün olabileceğini de kabul etmemiz gerekir. Liberal

[3] James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, 1995.

demokrasi bu nedenle evrensellik iddiasından vazgeçmelidir. Aslında evrenselcilerin ilân ettiğinin tersine söz konusu çizgiyi izleyerek fikir yürütenlerin böyle bir durumun *herhangi bir* politik sistemi zorunlu olarak temize çıkaracak bir görececiliği kabul etmeyi gerektirmediği ısrarları da vurgulanmaya değerdir. Dolayısıyla mesele âdil bir politik düzeni içeren unsurlar sorusuna ilişkin meşru cevaplar *çoğulluğu*'nun tasavvur edilmesini gerektirir. Bununla birlikte politik yargı meselesi, âdil ve âdil olmayan rejimler arasında ayrım yapabilmenin hâlâ mümkün görünmesi nedeniyle konu dışı edilemezdi.

Bu tartışmada bizatihi politika teorisinin doğasının söz konusu edildiği açıktır. İki farklı pozisyon karşı karşıya geliyor. Bir tarafta politika teorisinin amacının tarihsel-kültürel bağlamdan bağımsız ve herkes için geçerli evrensel doğruları tesis etmek olduğunu ileri süren Ronald Dworkin, Rawls ve Habermas'ın ilk dönemleri gibi 'rasyonalist-evrenselciler' yer alır. Elbette onlara göre, 'iyi rejim'e ilişkin sorgulamanın sadece tek bir cevabı vardır, dolayısıyla da çabalarının büyük bölümü anayasal demokrasinin o koşulları yerine getiren bir rejimi içerdiğinin kanıtlanmasına yöneliktir.

Adalet teorisinin ayrıntılandırılması tartışmasıyla yakından ilişkili olan başka bir tartışmalı soruyla daha uğraşılmalıdır. Örneğin Dworkin gibi bir evrenselci tarafından, genel ilkelere başvurmak zorunda olduğu ifade edilen adalet teorisinin 'hedefinin her toplumdaki toplumsal adaletin ölçülmesinde kullanılabilecek kapsayıcı bir formül bulmaya çalışmak'[4] olması gerektiği ilân edilirken ileri sürülen görüşün ima ettikleri, ancak böyle daha bir geniş bağlam içinde değerlendirilebilirse kavranabilir.

Bugün politika teorisine evrenselci-rasyonalist yaklaşım hâkimdir, ancak 'bağlamcı' olarak adlandırılabilecek ve bizim açı-

[4] Ronald Dworkin, *New York Reviev of Books*, 17 Nisan 1983.

mızdan Wittgenstein'dan etkilenmesi nedeniyle özel önem taşıyan başka bir yaklaşım ise, evrenselci-rasyonalist yaklaşıma açıkça meydan okumaktadır. Michael Walzer ve Richard Rorty gibi bağlamcılar, verili bir kültürün pratikleri ve kurumları dışına yerleştirilebilmesi nedeniyle, evrensel, 'bağlam-bağımsız' hükümleri içeren bakış açısının mevcudiyetini reddederler. Walzer'in politika teorisyenlerinin tarafsız ve nesnel hüküm verebilmek için tüm özel bağlılık biçimlerinden kopuk bir pozisyon benimsemeye çalışmaları gerektiği fikrine karşı çıkmasının nedeni budur. Walzer'e göre teorisyen, 'mağarada oturmalı' ve statüsünü de tam olarak özel bir topluluğun üyeliği çerçevesinde kabul etmelidir; ve bu rol, ortaklaşa sahip olunan anlamlar dünyasının yurttaşlar için yorumlanmasından ibarettir.[5]

Wittgensteincı görüşlerin birkaçını kullanan bağlamcı yaklaşım, liberal fikir yürütme türünü 'tarafsız' ya da 'rasyonel' bir diyalog modeli temelindeki ortak tartışma çerçevesi tasavvuruyla problematikleştirir. Zira bu türden fikir yürütme biçiminin temelinin zayıflatılmasına yol açan Wittgenstein'ın görüşlerine göre:

> Sözleşmeci müzakere ve kesin içerik tarafından sondaki düzlükte kapsanan unsurlar, özgül yaşam biçimlerinin uygulayıcıları olarak eğilimli olduğumuz özel hükümlerden türer. Kendimizi bulduğumuz yaşam biçimleri bizatihi karşılıklı anlayış ya da aynı nedenle anlaşmazlık imkânları içermeyen önsözleşmesel anlaşmalar ağı çerçevesinde bir arada tutulurlar.[6]

Bağlamcı yaklaşıma göre, liberal-demokratik kurumların diğerleri arasında mümkün olan bir politik 'dil-oyunu'nun tanımla-

[5] Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983, s.14.

[6] John Gray, *Liberalism:Essays in Political Philosophy* Londra ve New York, 1989, s.252.

yıcıları olarak görülmeleri zorunludur. İnsanî bir arada varolma sorununa rasyonel bir çözüm sunamayan ve liberal-demokratik kurumların diğer politik dil-oyunlarına karşı korunmasında 'bağlam-bağımlı'lığı içermeyen lehte argümanların aranması boşunadır. Wittgensteinci perspektifin tasavvur ettikleri, liberal-demokratik ilkelerin temel yönünün 'cehâlet örtüsü' (Rawls) ya da 'ideal konuşma durumu' (Habermas) gibi idealize edilmiş koşullardaki mantıklı bireyler tarafından seçilen tartışmalar aracığıyla tayin edileceği iddialarının tüm yetersizliğini ortaya çıkartır. Peter Winch'in Rawls'la ilgili olarak işaret ettiği gibi, onun konumunu karakterize eden 'cehâlet örtüsü', Wittgenstein'ın, "makul" olanın belli merkezî "hükümler"in *içeriğ*inden bağımsız bir şekilde karakterize edilemeyeceği görüşüyle bodoslama çarpışır.[7]

Wittgenstein'ın 'neo-pragmatik' okunuşunu öneren Richard Rorty ise, Apel ve Habermas'a itiraz ederek, dil felsefesinden evrenselci bir ahlâk felsefesi türetmenin imkânsız olduğunu ileri sürdü. Rorty'e göre dilin doğası, liberal demokrasinin üstünlüğünü dinleme imkânı olan tüm kesimler nezdinde haklı çıkaracak temel hizmete uygun değildir. Rorty, 'herhangi birine politik haklılığı kanıtlanabilecek ve demokratik politikalar izlemenin zorunlu olduğu sonucuna götürebilecek tarafsız çıkarsamalar bulmaya dair umutsuz görevden vazgeçmemiz gerektiğini' ilân eder.[8] Artık liberal batı toplumlarındaki kurumların diğer insanların 'irrasyonelliğe' son vererek 'modern'leşmeye yöneldiklerinde zorunlulukla benimseyecekleri bir çözüm olarak sunmaktan vazgeçmemiz gerektiğini, çünkü demokratik ilerlemeleri âdeta rasyonalitedeki ilerlemeye bağlıymış gibi tasavvur etmenin bize

[7] A. Philipps Griffiths (ed.) *Wittgenstein Centenary Essays* Cambridge, 1991, s.235'de Peter Winch, 'Certainty and Authority'.

[8] Richard Rorty, 'Sind Aussagen universelle Geltungsanspruche?', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1994, s. 986.

yardımcı olmayacağını ileri sürer. Söz konusu sorunu, Wittgenstein'ı izleyerek rasyonellik değil, ama bir ortak inançlar sorunu olarak kabul eder. Bu bağlamda birini irrasyonel olarak nitelendirmek der Rorty, "onun zihinsel yeteneklerini uygun biçimde kullanmadığını söylemek değildir. Burada bu kişinin, ihtilaflı meseleler üzerine konuşmanın verimli olacağına dair yeterli inanç ve isteği paylaşmadığı izlenimini yansıttığı dile getirilmektedir."[9]

Bu nedenle demokratik eyleme Wittgensteinci bir bakış açısından yaklaşmak, demokrasiye sadakat sorununu farklı bir şekilde açıklamamıza yardımcı olabilir. Aslında Wittgensteinci bakış, demokrasinin evrensel geçerlilik ve karar verilemezlik gibi kavramlarla bir hakikat teorisine ihtiyaç duymadığını, fakat halkın başkalarının da bağlanacağı daha kapsayıcı bir topluluğun inşası için ikna edilmesini hedefleyen birçok pratik ve pragmatik hamleyi içerdiğini kabule zorlar. Perspektifteki bu değişim, liberal kurumların *meşruluğu*'nun tesisi için gereken argümanlara has bir vurgu aracılığıyla, yakın dönemlerin ahlâk ve politika teorisyenlerinin sorularının yanlışlığını açığa vurur. Asıl konu, liberal demokrasinin makul ve mantıklı kişiler tarafından kabul edilebilir olan rasyonalitesini ya da evrenselliğini haklı çıkaracak argümanlar bulmak değildir. Liberal demokratik ilkeler ancak, yaşam biçimimizin kurucuları olarak savunulabilir ve onlara taahhüdümüzü daha güvenli olduğu varsayılan bir unsur üzerine oturtma gayretine girmemeliyiz. Richard Flathman'nın – Wittgenstein'ın etkilediği bir diğer politika teorisyeni – işaret ettiği gibi, liberal demokrasinin pek çok yönüyle ilgili olan mevcut an-

[9] Richard Rotty, 'Justice as a Larger Loyalty', Ocak 1995'de Hawaii Üniversitesi'nde yapılan 7. Doğu-Batı Filozoflar Konferansı'nda sunulan tebliğ. R. Botenkoe ve M. Stepaniants'ın editörlüğünde yayımlanan *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Universtiy of Hawaii Press, 1997, s.19'da yayımlandı.

laşmaların herhangi bir felsefî algıyla desteklenmesi gerekmez. Flathman'na göre, 'Bu hükümlerdeki anlaşmalarımız, politikamızın dilini oluşturur. Bu, bir söylem tarihi içinde – ki içinde o dile ilişkin, içinde düşünebilir halde olduğumuz için düşündüğümüz bir tarihtir bu – kesintizce devam eden değişikliklerin sonunda ulaşılan bir dildir.'[10]

Rorty'nin Wittgenstein'ı onaylaması, liberal demokrasinin üstünlüğünün garantileneceği politikalar üstü bir görüş noktasına ulaşmak isteyen Habermas gibi Kant-ilhamlı filozofların iddialarının eleştirilmesinde çok yararlıdır. Ama, ahlâkî ve politik ilerlemeyi, liberal-demokratik modelin evrenselleştirilmesi açısından tasavvur eden Rorty'nin, Wittgenstein'dan uzaklaştığını düşünüyorum. Rorty tam da bu noktada oldukça garip bir şekilde Habermas'a çok yaklaşır. Elbette, aralarında önemli bir fark vardır. Habermas, rasyonel tartışma ile oluşacak olan böyle bir evrenselleştirme sürecinin batı liberalizminin üstünlüğünü haklı çıkaracak kültürler ötesi geçerli önermelere dayanan argümanlar gerektirdiğine inanır. Rorty ise, meseleyi bir ikna ve ekonomik ilerleme biçiminde kabul ederek, daha güvenli varoluş koşullarını içeren, dolayısıyla inanç ve arzuları diğerleriyle daha fazla paylaşan insanlara bağlı olarak tasavvur eder. Liberal kurumlar çevresindeki evrensel bir konsensüsün ekonomik büyüme ve doğru türde 'duygusal eğitim' ile kurulacağı inancı da buradan kaynaklanır. Ancak Wittgenstein'dan aldığı ilhama sadık değildir, çünkü liberal yaşam tarzının üstünlüğüne dair inancı hiçbir zaman sorgulamamıştır. Aslında Wittgenstein'ın 'Remarks on Frazer's *Golden Bough*' kitabındaki bir yorumda, James George Frazer'e yönelttiği kendi zamanındakinden farklı bir yaşam tarzını anlamasının imkânsız göründüğü yorumundaki serzeniş Rorty'ye de yöneltilebilir.

[10] Richard El. Flathman, *Towards a Liberalism*, Ithaca ve Londra, 1989, s.63.

ÖZSEL ya da PROSEDÜRLER OLARAK DEMOKRASİ

Politika teorisinde Wittgenstein'ın pratik ve dil oyunları anlayışından esinlenen yaklaşımın rasyonalist çerçeveye alternatifin incelenmesine katkı yapabileceği ikinci bir alan daha vardır. Bu alan, prosedürlerin doğası ve onların modern demokrasi anlayışındaki rollerine ilişkin birtakım meselelerden oluşur.

Wittgenstein'ın, düşüncelerde mutabakat sağlamak için öncelikle kullanılan dilde anlaşmaya varılmasının zorunlu olduğuna işaret eden fikri bu alanda can alıcı önemdedir. Ve bir olgu olarak, yaşam biçimlerindeki mutabakatların aynı zamanda kanaatlardaki mutabakatlardır vurgusu da önemlidir. Söylediği gibi:

> İnsanî mutabakatın neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verdiğini söylüyorsunuz. Doğru ve yanlış olan insanın *söylediği*dir; ve insanlar kullandıkları *dil*de anlaşırlar. Bu, kanaatlardaki değil, ama yaşam biçimlerindeki mutabakattır.[11]

Toplum bir dizi verili prosedür daha uygulanmadan önce bile, zorunlulukla sayısız mutabakat hükmünü içerir; bu nokta 'prodesürler' sorunuyla ilgili olarak dikkat çekmek istediğim sorunlardan sadece birisidir. Aslında Wittgenstein'a göre, bir terimin tarifi üzerinde hemfikir olmak yeterli değildir, terimin kullanılış biçiminde de mutabakat gerekir. Bu durumu şöyle belirtir: 'Eğer dil bir iletişim aracı olacaksa, yalnızca tanımlarda değil, ama aynı zamanda (tuhaf gelse de) hükümlerde de mutabakat gerekir.'[12]

Kısaca, prosedürlerin sadece karmaşık pratik topluluklar olarak varolduklarını ortaya çıkarır. O pratikler, prosedürlere sadakati mümkün kılan özgül bireyselleşme ve kimlik biçimlerini kurar.

[11] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 241, Oxford, 1953.
[12] A.g.e., I, 242.

Prosedürler ortak yaşam biçimleri ve hükümlerdeki mutabakata kazılı olmaları nedeniyle kabul edilir ve izlenirler. Prosedürler, ilkeler temelinde yaratılan ve sonra özgül durumlara uygulanan kurallar olarak görülemezler. Wittgenstein'a göre kurallar, pratiklerin özetleridir, özgül yaşam biçimlerinden ayrılamazlar. Bu nedenle prosedür ve öze ilişkinlik arasındaki ayrım, çoğu liberal teorisyenin anladığı kadar net değildir. Örneğin pek çok liberalin yaptığı gibi, prosedürel adalete ilişkin belirli değerler önsel olarak tanınıp kabul edilmeden, prosedürel ve özsel adaletin anlamlarına karşı çıkılamaz. Hakkaniyetin iyiye önceliğini varsayan *liberal* adalet anlayışıdır, ama bu zaten özgül bir iyinin ifadesidir. Demokrasi, sadece demokratik bireyselleşme biçimlerini mümkün kılan pratiklerden bağımsız olan doğru prosedürlerin tesis edilmesi meselesi değildir. Hem demokratik bireyselleşme biçimlerinin varoluş koşulları ve hem de kuruldukları pratikler ve dil oyunları meselesi, prodesürlerin merkezî rol oynadığı liberal demokratik bir toplumda bile merkezî önemdedir. Prosedürler daima somut etik taahhütler içerirler. Dolayısıyla da özgül bir ethos tarafından desteklenmiyorlarsa, uygun biçimde işleyemezler.

Son nokta çok önemlidir, çünkü bizi hâkim liberal modelin anlayamadığı bir şeye, yani liberal-demokratik adalet anlayışının ve liberal-demokratik kurumların işlevlerini uygun biçimde yerine getirebilmeleri ve kendilerini devam ettirebilmelerinin demokratik bir ethos'u gerektirdiğini kabul etmeye zorlar. Örneğin, Habermas'ın prosedürel demokrasiye ilişkin söylem teorisinin, ahlâkî-pratik söylemler ile etik-pratik söylemler arasında yapmak istediği keskin ayrım nedeniyle kavrayamadığı tam da budur. Onun şimdi Apel'i eleştirirken yaptığı gibi, demokrasiyle ilgili bir söylem teorisinin yalnızca biçimsel pragmatik iletişim koşullarına dayandırılamayacağını ve Apel'in hukukî, ahlâkî, etik ve pragmatik tartışmaları hesaba katması gerektiğini belirtmek yeterli değildir.

DEMOKRATİK KONSENSÜS ve AGONİSTİK ÇOĞULCULUK

Argümanım, hem demokratik politikanın rasyonalist-evrenselci bir çerçevede tasarlanması görevi hem de politik meselelere uygun bir düşünme biçimi olarak, Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarındaki pratik-temelli rasyonalist tanımının açtığı gayet umut verici yolla ilişkilidir. Görünüşteki zafere rağmen – demokrasiye dönük giderek artan bir soğumayla karekterize olan mevcut konjonktürde –, demokratik değer ve kurumlara dönük güçlü bir bağlılığın nasıl tesis edilebileceğinin ve rasyonalizmin buna nasıl bir engel oluşturduğunun anlaşılması hayatî önemdedir. Demokratik değerlerin sofistike rasyonel argümanlarla ve liberal demokrasinin üstünlüğüne ilişkin bağlam-aşkın (*context-transcendent*) doğruluk iddialarıyla teşvik edilemeyeceğinin farkına varılması gerekir. Demokratik bireyselleşme biçimlerinin yaratılması, çeşitli pratikler, söylemler ve dil oyunlarıyla gerçekleşen karmaşık bir süreç olarak, demokratik değerlerle *özdeşleştirilme* sorunudur.

Politika teorisinde, demokratik değerlerin teşvik edilmesinde önemli rol oynayabilecek olan Wittgensteincı yaklaşım, demokratik bir konsensüsün ortaya çıkış koşullarını kavramamıza fırsat tanır. Wittgenstein'ın söylediği gibi:

> Geri çekilerek de olsa, kanıtın doğruluğunun gösterilmesi son bulur – ama bu son, bize çarpıcı biçimde doğru gelen belirli önermeler değildir, yani o, bizim açımızdan bir tür *görme* değildir; o, dil oyununun temelinde yatan *hareket*imizdir.[13]

Wittgenstein'a göre mutabakat, anlamlar (*Meinungen*) değil, ama yaşam biçimleri (*Lebensform*) üzerine tesis edilir. Wittgenstein,

[13] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Londra, 1969, s.204.

Habermas'da olduğu gibi, aklın ürünü *Einverstand* değil, ortak bir yaşam biçiminin mümkün kıldığı seslerin kaynaşması olarak *Einstimmung*'dur. Wittgenstein, can alıcı öneme sahip olduğuna inandığım bu konuda, sadece konsensüsun doğasına işaret etmekle kalmaz, ama aynı zamanda, konsensüsun sınırlarını da ortaya serer:

> İki ilkenin gerçekte buluştuğu yer, bir diğeriyle uzlaştırılamayacağı noktadır, o halde her kişi, diğerinin ahmak ve sapkın olduğunu ilân eder. Diğeriyle 'çarpışacağımı' söyledim, – ona nedenlerini söylemeyecek miydim? Elbette; ama onlar ne kadar ileriye gidebilir? Nedenlerin sonunda *ikna* gelir.[14]

Burada, tam kapsayıcı olması arzulanan yanlış bir konsensüs arayışının ve rasyonalist iletişim kavramında mevcut olan 'müzakereci demokrasi' modeline bir alternatifin ayrıntılandırılmasında oluşturabilecek başlangıç gerekçelerine dair sınırların vurgulanması amaçlanmaktadır.

Aslında, 'agonistik çoğulculuk' savunumun,[15] Wittengsteinci bir teorileştirme tarzından ilham alan ve Wittgenstein'ın temel kavrayışlarından biri olduğunu düşündüğüm unsurun – bir kurala uymanın ne anlama geldiğinin kavranılmasının – geliştirilmesi olarak kabul ediyorum.

Tartışmamın bu noktasında James Tully'nin önerdiği ve benim yaklaşımımla uyumlu olan Wittgenstein okumasına başvurmak yararlıdır. Tully, Wittgenstein felsefesinin, modern anayasalcılığı biçimlendiren dünya görüşüne nasıl alternatif bir dünya görüşü sunduğunun gösterilmesiyle ilgileniyor, bu nedenle Tully'nin kaygıları tam olarak benimkilerle aynı değil. Ama, birkaç ortak noktada Tully'nin düşüncelerinin pek çoğu, biçimsel

[14] A.g.e., s. 611-12.

[15] Bu konuda bkz. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londra 1993.

de olsa benim amacımla doğrudan alakalıdır. Tully'nin, Wittgenstein'ın genel terimlerin doğru anlaşılmasına *–Philosophical Investigations*'da özelin incelenme biçimine – dair tahayyül biçimine yaptığı vurgu özellikle önemlidir. Tully'ye göre, iki tartışma hattı vardır. Birincisi, "genel bir terimin anlaşılmasının, teorik bir aktivitenin genel bir teoriye ya da özel durumlardaki bir kurala uygulanması olmadığının" gösterilmesinden oluşur. İşaret direği ve harita örneklerini kullanan Wittgenstein işaret eder: bir kuralı nasıl yorumlar ve nasıl izlerim, bu konuda daima kuşku içinde kalmamın yolu nedir?.[16] Örneğin şunları söyler:

> Bir kural, orada tıpkı bir işaret-direği gibi durur. Önünden geçerken hangi istikamete – yoldan mı, patikadan mı yoksa tarladan mı – gitmem gerektiğini gösterir mi? Peki onu nasıl izlemem gerektiği – gösterdiği yöne mi yoksa ters yöne mi – nerede söyleniyor ki?[17]

Tully sonuç olarak dikkat çeker, genel bir kural 'ilişkilendirdiğimiz fenomen tam tamına, genel bir terimin anlamının anlaşılmasıyla açıklanamaz: Genel bir terimin hem kullanılması ve hem de kabul edilen kullanımını sorgulama kâbiliyeti değişik koşullarda tekrarlanabilen kuşkular olmadan yapılamaz.'[18] Bu bizi, kural ve kuralın yorumunun 'anlamı [da] belirlediği' fikrini terk etmeye ve aslında genel bir terimin anlaşılmasının bir teorinin kavranılmasından ibaret olmadığını, ama onu farklı koşullarda kullanma kâbiliyetiyle çakıştığını idrak etmeye yöneltmelidir. Wittgenstein'a göre, 'bir kurala riayet etmek' bir pratiktir ve kuralları anlama biçimimiz de aslında bir tekniğe hâkim olmaktan ibarettir. Bu nedenle genel terimlerin kullanımı, satranç ya da tenis gibi oyunlardan farklı olmayan özneler arası 'pratikler' ya da

[16] Tully, *Strange Multiplicity*, s.105.
[17] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 85.
[18] A.g.e.

'âdetler' olarak kabul edilmelidir. Wittengstein'ın, "'kurala itaat' ve 'kuralın çiğnenmesi' dediğimizde sergilenen bir kuralın fiilî durumdaki kavranış biçimidir, ama bir *yorumlama değildir*, dolayısıyla bir kuralı idrak biçimi(dir)"[19] ısrarının nedeni bir kurala uyan her eylemin 'yorumlama' olarak tasavvur edilmesinin hatalı oluşudur.

Tully de, Peter Winch gibi, gündelik faaliyetlerinde genel terimleri kullanan insanların kurallara uymaya devam ettiğini, ama meselenin geniş çaplı sonuçlarının, o kuralların örtük ya da arka plandaki ama bir kültürün tüm üyeleri tarafından paylaşılan anlayışlara dayanan tutumlar karşısında gözden kaçırıldığını düşünür. O'na göre toplulukları homojen bütünler olarak görmeyi içeren bu tutum, Wittgenstein'ın ikinci argümanında yer alan ve 'kurallar tarafından yönetilen ve hem yaratıcı, birbirine karışmış, karşı çıkılan hem de değişik kullanımları olan çokluğun' gösterilmesini savsaklamıştır.[20] Wittgenstein'a göre, tüm oyunları, bizatihi sahip olmaları gereken ortak değerlere indirgemeye çalışmak yerine, 'hepsinin ortaklaşabileceği bir şeyin var olup olmadığına bakmalı ve görmeliyiz', dolayısıyla da göreceğimiz 'benzerlikler, ilişkiler ve onların bütün bir dizisidir'. Bütün bunların sonucu, örtüşen ve çapraz benzerlikler', Wittgenstein'nın 'aile benzerlikleri' olarak nitelediği unsur benzerliklerin kompleks ağını oluşturur.[21]

Bu tezin demokrasinin amacı olarak 'müzakereci' yaklaşım savunusundaki hedefin – evrensel ilkelere dayalı rasyonel bir konsensüsun kuruluşunun – altını oyan önemli bir anlayış olduğunu teslim ediyorum. Rasyonel tartışma aracılığıyla, kararların eşit ve herkesin çıkarını içerecek biçimde alınacağı tarafsız bir gö-

[19] A.g.e., s. 201.

[20] Tully, *Strange Multplicity*, s.107.

[21] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 66 ve 67.

rüş noktasına ulaşılabileceğini inanıyorlar.[22] Fakat Wittgenstein başka bir görüşü teklif ediyor. Wittgenstein'ın rehberliğinde ilerlersek, 'demokratik oyun'un oynandığı şekilleri içeren çeşitliliğin tek tip bir yurttaşlık modeline indirgenmeye çalışılması yerine bu çeşitliliği kabul etmeli ve değerini yükseltmeliyiz. Bu, demokratik bir yurttaş olma biçimlerinin çoğulluğunun teşvik edilmesini ve demokratik kurallara çoğul biçimlerde uymayı mümkün kılan kurumların yaratılması anlamına gelir. Wittgenstein'ın bize öğrettiği, o kurallara itaat etmenin daha 'rasyonel' olanın en iyi ve tek bir yolunun olmadığına dair bir kabul, aslında tam da çoğulcu demokrasinin temelidir. 'Bir kurala uyulması' der Wittgenstein, 'bir emre itaat etmeye benzer. Emre itaat için eğitiliriz; bir emre özel bir şekilde tepki gösteririz. Ama şâyet bu emre, biri başka bir diğeri bir başka şekilde tepki gösterirse ne olur? Hangisi haklıdır?'[23] Bu, aslında demokrasi teorisi için can alıcı bir sorundur. Ve rasyonalistlerin izniyle bu mevcut sorun, her mantıklı insanın kabul edeceği kurala ilişkin zaten doğru bir anlayışın bulunduğu iddiasıyla çözülemez. Elbette, 'kurala itaat' ile 'kuralı çiğnemek' arasında ayrım yapabilmemiz gerekiyor. Ama içinde demokratik kurallara itaatin de bulunacağı çok sayıda farklı pratiğe yer açılması gerekir. Ve bu geçici bağdaştırma, rasyonel konsensüsün gerçekleştirilmesine götüren süreçteki bir aşama olarak değil, fakat demokratik bir toplumun kurucu özelliği olarak tasavvur edilmelidir. Çok çeşitli biçimler alabilen demokratik yurttaşlığın çeşitliliği demokrasi için bir tehlike değil, aksine varoluş

[22] 'Müzakereci demokrasi' modelinin diğerlerine göre daha rasyonalist olan çok sayıda versiyonu vardır. Ancak, hepsi de batılı demokrasi biçiminin üstün olduğu ve batılı demokrasiye ait kurumların daha yüksek rasyonalite düzeyi nedeniyle kültürler üstü bir geçerliliği olduğu görüşünü paylaşırlar. O modelin değiştirilmiş Habermasçı bir versiyonu için bkz. Şeyla Benhabib, 'Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy', *Constellations*, 1, 1 Nisan 1994.

[23] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, s.206.

koşuludur. Bu elbette çatışma yaratacaktır, ancak farklı anlayışların tümünün çatışma olmadan bir arada var olmalarının beklenmesi hata olurdu. Ama bu mücadele, 'düşmanlar' arasında değil, 'hasımlar' arasındaki bir mücadele biçiminde cereyan edecektir, zira tüm katılımcılar diğerlerinin konumlarını yarışma içindeki meşru konumlar olarak kabul edecektir. Dolayısıyla tam tamına 'agonistik çoğulculuk' diye adlandırdığım böyle bir demokratik politika anlayışı, çeşitliliği zorunlu olarak ortadan kaldırmaya eğilimli olan rasyonalist problematik içinde düşünülemez. Tersine, Wittgenstein'ın formülasyonuna ancak Wittgenstein'dan ilham alan bir perspektif katkı yapabilir, işte Wittgenstein'ın demokratik düşünceye katkısının paha biçilmez olmasının nedeni de budur.

WITTGENSTEIN ve SORUMLULUK

Bununla birlikte bir uyarıyla bitirmek istiyorum. Pratiklerin ve yaşam biçimlerinin merkeziliği konusunda Wittgensteinci anlayışı paylaşanların demokrasi düşüncesine ilişkin farklı sonuçları içermekle birlikte izleyebilecekleri birkaç yol vardır. Aslında, savunduğum yeni politik teorileştirme biçimi açısından Wittgenstein'ın geç dönem eserinin önemi üzerinde hemfikir olanlar arasında bile, çeşitli çağrışımlar içeren önemli ayrılıklar vardır.

Örneğin Stanley Cavell'in, Wittgenstein ve Pragmatizm arasındaki benzeşmeye yöneltilen eleştirilere cevaben demokratik projenin doğasına ilişkin önemli sorular ortaya attığı görüşündeyim. Cavell'e göre, 'mazaretleri tükettiğimde asıl kayaya ulaştım ve küreğim eğildi. Öyleyse, "Yaptığım sadece bu" demeye eğilimliyim'[24] diyen Wittgenstein, ne tipik bir pragmatik hamle yapıyor ne de sözler ile dünya arasındaki kesinliğin eyleme dayanacağı bir dil anlayışını savunuyor. Cavell'in görüşüne göre 'bu, ey-

[24] A.g.e., s. 217.

lemden daha çok bir tutku ya da güç olarak ifade edilen güçsüzlük ifadesidir.'[25] Kripke'nin Wittgenstein okumasını, âdeta şüpheci bir çözüm sunan şüpheci bir keşif gibi tartışan Cavell, aynı zamanda Kripke'nin Wittgenstein'daki şu olguyu da gözden kaçırdığını iddia eder:

> kuşkuculuk ne doğru ne de yanlıştır; ama insana yönelen daimi bir insanî tehdittir; ki bu ilişkide kazananın yokluğu olgusu, yeterli iyide cisimleşen adaletin demokrasiye eklemlenmesine yardımcı olur, dolayısıyla o demokraside galibin değil, adaletin ne kadar iyi olduğu tartışılmalıdır, bu da her zaman mutabakata varılabileceği ya da varılması gereğini değil, mutabakatsızlık ve konum farklılığının, özel yöntemler izlenerek ulaşılacak ve ifade edilecek doygunluk noktasına varmasına izin verilmesidir.[26]

Geniş kapsamlı politik içerimleri olan bu durum, liberal demokrasinin kendinden hoşnut anlayış tipine – örneğin pek çokları Richard Rorty gibi pragmatistleri bu anlayıştan dolayı eleştirmiştir – engel olur. Wittgenstein'ın radikal okunuşunda – Cavell'in Rawls'ı eleştirirken yaptığı biçimde[27] – bir konuşmayı sona erdirmenin daima kişisel seçimi içeren bir *karar*, sadece koşullara dayalı bir hamlenin ve sadece prosedürlerin uygulanmasının basit sunumu olarak haklı çıkarılamayacağının vurgulanması gerekir.

Cavell, Wittgensteincı kavrayışla hareket ederek, Rawls'ın adalet açıklamasının bir noktayı atladığını gösterdi. Buradaki sorun toplumun kendi ideali ile adalet adına talep edilenler arasındaki uyum derecesinin değerlendirilmesiyle ortaya çıkan önemli bir boyuttur. Rawls'ın, 'hınç ifade edenler, belirli kurumların ne-

[25] Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Şikago, 1988, s.21.

[26] A.g.e., s. 24.

[27] Cavell'i, Rawls eleştirisi için bkz. *Conditions Handsome and Unhandsome*, 3. Bölüm.

den adaletsiz olduğunu ya da diğerlerinin kendilerini nasıl incittiğini göstermeye hazır olmak zorundadır'[28] iddiasına itiraz etti. Rawls'a göre, bunu yapamazlarsa, tavrımızın serzenişe aldırmayıp konuşmayı sonlandırmak olduğunu düşünebiliriz. Ama diye sorar Cavell, 'eşitsiz ancak yine de dürüst bir mücadelede kaybetme değil, ama daha baştan dışarıda bırakılma duygusunu ifade eden bir adalet çığlığı söz konusuysa ne olacak'.[29] Ibsen'in piyesi *A Doll's House*'daki Nora'nın durumunu örnek olarak vererek, adalet konuşmasında bir sesten mahrum bırakılmanın nasıl olupta ahlâkî konsensüsun alanına girebileceğini gösterir. Wittgensteincı-esine sadık bir şekilde, genel kural ya da ilkelerden oluşan emirlerin yardımına başvurarak kararlarımızın sorumluluğunu taşımayı asla reddetmememiz gerektiğini ileri sürer.

Cavell'in, Wittgenstein felsefesinin bir kesinlik arayışını değil, bir sorumluluk arayışını örneklendirdiğini, insanların *yaptığı* ve kendilerinin sorumlu olması gereken bir şey olarak bir talepte bulunmanın da, aslında bir iddiayı içerdiğini vurgularken haklı olduğunu düşünüyorum. Karar ve sorumluluk momentlerine ilişkin demokratik politikayı farklı bir şekilde tasavvur etmemizi mümkün kılan bu vurgu, demokratik toplumlardaki mevcut dışlama biçimlerini rasyonalite ya da ahlâka uygunluk örtüsü altında gizlemenin her daim mevcut olan baştan çıkarıcılığını yok etmeye çalışır. Adalet üzerine konuşmayı ebediyen açık bırakma gereğindeki bu ısrar, başkalığın 'birlik ve uyum'un içine doğru tam ve yeniden soğurulması imkânını engelleyerek, bir 'radikal ve çoğul demokrasi'[30] projesinin temelini tesis eder.

---

[28] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, 1971, s.533.

[29] Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, s.xxxviii.

[30] 'Radikal ve çoğul demokrasi'ye ilişkin bu görüş, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından kaleme alınan *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Demokratic Politics*'de (Londra, 1985) ayrıntılandırılır.

Cavell'in tarzındaki bir okumanın Wittgenstein ve Derrida'nın kararlaştırılamazlık ve etik sorumluluk açıklamaları arasındaki çok sayıda önemli buluşma noktasını aydınlatması vurgulamaya değerdir.[31] Yapı-çözümcü perspektifte,

> Kararlaştırılamaz olan, her kararda ve her karar olayında en azından âdeta bir maneviyat gibi – ama özsel bir maneviyat gibi – yakalanmış, yerleştirilmiş durur. Onun maneviyatı, bir kararın âdil olduğuna inanmamızı sağlayan herhangi bir varlığın kanıtını, herhangi bir kesinliği ya da varsayılan herhangi bir kriterolojiyi yapı-çözüme uğratır.[32]

Wittgenstein'da olduğu gibi Derrida'da da, sorumluluğun anlaşılması, tam üstünlük hayalinden ve insanî yaşam biçimlerimizden kaçabileceğimiz fantezisinden vazgeçmemizi gerektirir. Her ikisi de bize, demokrasi konusunda hâkim-rasyonalist yaklaşımdan köklü bir şekilde ayrılan yeni bir düşünme tarzı sağlar. Onların tahayyüllerini birleştiren demokratik düşünüş, çoğulcu bir toplumu kapsayan sesler çokluğunun uyumlulaştırılması ya da uzlaştırılması yerine, bu seslere ifade biçimleri sunma gerekliliği için uğraşmaya daha duyarlı olabilir. Aslında bu kavrayış, demokratik mekândaki kapanmayı geciktirecek bir düzenin adalet ve rasyonaliteye temeline dayanması nedeniyle istikrarsızlaştırılabilecek bir konsensüs fikrine yapılacak herhangi bir göndermenin terk edilmesi zorunluluğunu kabul eder. Böyle bir 'radikal-çoğulcu-demokratik' görüşün önündeki esas engeli yanlış yönlendirilen konsensüs ve uzlaşma arayışı oluşturur, dolayısıyla da Wittgens-

[31] Wittgenstein ve Derrida arasında birkaç buluşma noktasının varlığı, farklı bir bakış açısından, Henry Staten'in çok ilginç kitabı *Wittgenstein and Derrida*'da (Oxford, 1985) da ileri sürülür.

[32] Jacques Derrida, 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', D. Cornell (ve diğerleri) tarafından editörlüğü yapılan *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York, 1992) sayfa 24'te.

tein'ın farklara saygı gösterilmesi gereğindeki ısrarıyla çok güçlü bir şekilde öne çıkardığı unsur bu arayıştır.

4.
AGONİSTİK DEMOKRASİ MODELİ ÜZERİNE

Liberal demokrasi, bu çalkantılı yüzyıl sona ererken yegâne meşru yönetim biçimi olarak kabul edilmiş görünüyor. Peki söz konusu durum, bazılarının iddia edeceği gibi, hasımlar(ın)a karşı kazanılmış bir nihai zafere işaret ediyor mu? Böyle bir iddiayı kuşkuyla karşılamak için ciddî nedenler var. İlk olarak, mevcut konsensüsün ne kadar güçlü olduğu ve ne kadar süreceği belli değildir. Liberal-demokratik modele açıktan açığa karşı çıkmaya çok az kişi cesaret edebiliyor, ama mevcut kurumlardan hoşnutsuzluk işaretleri yaygınlaşıyor. Giderek artan sayıda insan, geleneksel partilerin artık çıkarlarını gözetmediğinin farkında ve aşırı sağ partiler pek çok Avrupa ülkesinde önemli çıkışlar gösteriyor. Dahası, demagogların çağrısına direnenler arasında bile, politika ve politikacılara yönelen bir kinizm göze çarpıyor. Liberal-demokratik toplumların çoğunda Sovyet komünizminin çöküşünden beri tanık olduğumuz zafer sarhoşluğuyla çelişen negatif bir güç açıkça faal durumda.

Demokrasi teorisindeki mevcut tartışmayı bu düşüncelerle inceleyeceğim. Demokrasi teorisyenlerinin, demokratik kurumları

pekiştirmek için sundukları önerileri incelemek istiyorum. Dikkatimi, yeni demokrasi paradigması, yani bu alanda hali hazırda en hızlı gelişen eğilim olan 'müzakereci demokrasi' modeli üzerinde toplayacağım. Tabii, esas fikir – yani, demokratik bir yönetim şeklinde, politik kararlara özgür ve eşit yurttaşlar arasındaki bir müzakere süreciyle varılması fikri – 5. yüzyılda Atina'da doğuşundan beri demokrasiye eşlik etti. Müzakereyi tasavvur ediş şekilleri ve müzakere hakkı olanların çevresi büyük çeşitlilik gösterdi, ama müzakere uzun süreden beri demokrasi düşüncesinde merkezî bir rol oynadı. Lâkin mesele, bugün gördüğümüz yeni bir temanın âniden ortaya çıkışından ziyade eski bir temanın yeniden canlanmasıdır.

Müzakereye dönük ilginin tazelenme nedeninin yanı sıra asıl yapılması gereken ya da yakından incelenmesi gereken mevcut müzakere biçimleridir. Açıklamalardan biri, demokratik toplumların günümüzde karşı karşıya olduğu sorunlarla kesin olarak ilgilidir. Aslında, müzakereci demokratların ilân edilmiş amaçlarından birisi, 20. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan demokrasi anlayışına alternatif sunmaktadır: 'Kümelenme modeli' [*aggregative model*]. Böyle bir model, ilk kez Joseph Schumpeter'in 1947 yılında yayımlanan ve yeni ufuklar açan eseri *Capitalism, Socialism and Democracy*'de[1] ortaya konuldu. Eser, kitle(sel) demokrasi(si)nin gelişimiyle birlikte, klasik demokrasi modelinin sunduğu biçimdeki halk egemenliğinin yetersiz olduğunu ileri sürdü. Tercihlerin, insanların düzenli aralıklarla oy verebileceği politik partiler aracılığıyla bir araya getirilmesine vurgu yapan yeni bir demokrasi anlayışına ihtiyaç vardı. Schumpeter'in demokrasiyi, insanların yarışmacı bir seçim süreci sayesinde liderlerini kabul etme ya da reddetme fırsatına sahip olduğu bir sistem olarak tarif etme önerisi buradan kaynaklanıyordu.

[1] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1947.

Anthony Downs (*An Economic Theory of Democracy*[2]) gibi teorisyenler tarafından daha da geliştirilen kümelenme modeli, kendisinin 'ampirik politika teorisi' olarak adlandırdığı alanda standart haline geldi. Bu akımın amacı, klasik normatif olana karşı betimleyici bir demokrasi yaklaşımının ayrıntılandırılmasıydı. Bu okula bağlı yazarlar günümüz koşullarında, 'ortak iyi' ve 'genel irade' gibi nosyonlardan vazgeçilmesi gerektiği ve çıkarlar ile değerler çoğulculuğunun, 'halk' fikriyle aynı yer ve zamanda varolmasının kabul edilmesi gerektiği düşüncesindeydiler. Dahası onlara gore, bireyleri harekete geçiren ve topluluğun çıkarlarına uygun olanı yapmaya yönlendiren ahlâkî inanç değildi, dolayısıyla verili kişisel çıkarlar nedeniyle örgütlenme ilkelerinin politik partilerde oluşturulduğuna işaret ederek, pazarlık ve oylama yapılacak konuyu belirlemesi gerekenin çıkarlar ile tercihler olduğunu ilân ettiler. Halkın karar süreçlerine katılımının sistemin işleyişi açısından sadece işlev bozucu sonuçlar doğuracağını, bu nedenle de teşvik edilmekten ziyade engellenmeye çalışılması gerektiğini öne sürdüler. İstikrar ve düzen, daha büyük bir ihtimalle, insanların ortak iyiye ilişkin yanıltıcı bir konsensüse doğru seferber edilmesinden ziyade çıkarlar arasındaki uzlaşmanın sonucuydu. Sonuç olarak, demokratik politika, normatif boyutundan ayrılarak saf araçsalcı bir bakış noktasından tasavvur edilmeye başlandı.

Müzakereci modelin meydan okuyarak bugün sorgulamaya başladığı ve John Rawls'ın 1971'de yayımlanan *A Theory of Justice*[3] kitabıyla başlatılan yeni normatif politika teorisi dalgası, tam da bugün çıkar grubu çoğulculuğunun tretman prosedürlerine indirgediği kümelenme görüşünün hâkimiyetini sorgulamaktadır. Meseleyi sorgulayanlar, mevcut demokratik kurumlardan uzaklaşma ve batı demokrasilerini etkileyen dizginlenemeyen meşru-

[2] Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, 1957.
[3] John Rawls, *A Theory of Democracy*, New York, 1957.

luk krizinin kökeninde kümelenme görüşünün yattığını ilân ediyorlar. Anlayışlarına göre, liberal demokrasinin geleceği ahlâkî boyutunun yeniden tesis edilmesine bağlıdır. Müzakereci demokratlar 'çoğulculuk gerçeği'ni (Rawls) ve iyiye ilişkin çok sayıda farklı anlayışa yer açma gereğini reddetmelerine rağmen 'yalnızca prosedürler üzerinde anlaşma'dan daha derin bir konsensüse – 'ahlâkî' olarak nitelendirecek bir konsensüs – ulaşmanın mümkün olduğunu ileri sürerler.

MÜZAKERECİ DEMOKRASİ: AMAÇLARI

Demokratik sürece ilişkin kısır anlayışı içeren hâkim bir araya getirme perspektifine alternatif sunmak isteyen müzakereci demokratlar elbette yalnız değiller. Yaklaşımlarının özgünlüğü, bir *normatif* rasyonalite biçimini teşvik etmelerinde yatar. Ayrıca, demokratik egemenlik fikrini liberal kurumların savunulmasıyla uzlaştırarak liberal demokrasiyle sağlam bir sadakat temeli sağlama teşebbüsleri de ayırt edicidir. Aslında belirli bir tür *modus-vivendi* liberalizmi tipini eleştiren müzakereci demokrasi savunucularının çoğunun anti-liberal olmadıkları vurgulanmaya değer. Önceki Marksist eleştirmenlerden farklı olarak, modern demokrasi anlayışında liberal değerlerin merkezî rolünü vurgularlar. Amaçları, liberalizmden vazgeçmek yerine [liberalizmin] ahlâkî boyutunu yeniden tesis ederek liberal değerler ile demokrasi arasında yakın bir bağ kurmaktır.

Temel iddiaları, uygun müzakere prosedürleri sayesinde, hem (liberal hakların savunulması olarak anlaşılan) rasyonaliteyi hem de (halk egemenliği tarafından temsil edildiği şekilde) demokratik meşruluğu tatmin edecek anlaşma biçimlerinin bulunmasının mümkün olduğudur. Girişimleri, demokratik halk egemenliği ilkesinin, liberal değerler karşısında oluşturacağı tehlikeleri ortadan

kaldıracak biçimde yeniden formüle edilmesinden ibarettir. Liberalleri, halk katılımı konusunda dikkatli davranmaya, engellemeye ya da sınırlama yollarını bulma konusunda yüreklendiren bu tehlikelerin bilincidir. Müzakereci demokratlar, bu tehlikelerden liberallerin şimdiye kadarkinden çok daha fazla coşkuyla demokratik ideallere sarılmalarına izin vererek kaçınılabileceğine inanırlar. Önerilen bir çözümde, halk egemenliğinin özneler-arasında veniden yorumlamak ve halk egemenliğini 'iletişimsel olarak üretilen iktidar'[4] hallinde yeniden tanımlamaktır.

Kabaca biri geniş ölçüde John Rawls diğeri de Jürgen Habermas tarafından etkilenen iki ana okulda tasnif edilebilecek olan müzakereci demokrasinin çok sayıda versiyonu söz konusudur. Bu nedenle, (Habermas ve Rawls'ın –*ç.n.*) iki izleyicisiyle – Rawlscı tarafta Joshua Cohen, Habermasçı tarafta Şeyla Benhabib – birlikte bu iki yazarın bizzat kendileri üzerinde yoğunlaşacağım. Elbette, iki yaklaşım arasında – tartışmamda işaret edeceğim – farkların olduğunu reddetmiyorum, ama benim açımdan anlaşmazlıklardan daha önemli görünen buluşmalar da söz konusudur.

Daha önce işaret ettiğim gibi, müzakereci yaklaşımın amaçlarından biri – hem Rawls hem de Habermas tarafından paylaşılan bir amaç – liberal demokrasinin, liberalizm ile demokrasi arasında kalan çelişkili doğasını dışa vuran ve böylece hem sağdan hem de soldan tüm eleştirmenlerin yanıldığını kanıtlayan güçlü bir bağın kurulmasından ibarettir. Örneğin Rawls, hem özgürlük hem de eşitlik talebine cevap verecek bir demokratik liberalizmi ayrıntılandırmayı çok arzuladığını ilân eder. Geçen yüzyıllarda demokrasi düşüncesinde,

---

[4] Örneğin bkz.: Jürgen Habermas, 'Three Normative Models of Democracy', *Democracy and Difference*, Şeyla Benhabib (ed.) Princeton, 1966 sayfa 29'da.

> Constant'ın 'modernlerin özgürlükleri' olarak adlandırdığı düşünce ve inanç özgürlüğüne, belirli temel kişilik ve mülkiyet haklarıyla hukuk düzenine daha fazla ağırlık vererek Locke ile ilişkilendirilen gelenek ile; yine Constant'ın 'eskilerin özgürlükleri' diye adlandırdığı unsura, yani eşit politik özgürlükler ve kamusal yaşama dair değerlere daha fazla ağırlık vererek Rousseau ile ilişkilendirilen gelenek arasındaki mevcut anlaşmazlıklara bir çözüm bulmak ister.[5]

Habermas ise, *Between Facts and Norms* adlı kitabında prodesürel demokrasi teorisinin hedeflerinden birinin temel kişisel haklar ile halk egemenliğinin 'eş-kökenliliği'nın ön plana çıkarılması olduğunu açıkça ortaya koyar. Kendi kendini yönetme bir tarafta, kişisel hakların korunmasına hizmet eder; diğer tarafta ise aynı haklar halk egemenliğinin icrasının gerekli koşullarını sağlar. Mesele böyle tasavvur edildiğinde, 'halk egemenliği ve insan haklarının nasıl el ele yürüyebileceği anlaşılabilir ve dolayısıyla da yurttaş ve birey özerkliğinin 'eş-kökenliliği' kavranabilir'[6] der.

İzlerinden yürüyen Cohen ve Benhabib de, müzakereci projede var olan uzlaştırmacı girişime vurgu yapar. Cohen, 'modernlerin özgürlükleri'nin demokratik sürecin dışında tasavvur edilmesinin yanlış olduğunu, eşitlikçi ve liberal değerlerin demokrasinin kısıtlanması olmaktan ziyade demokrasinin unsurları olarak görülmesi gerektiğini belirtirken,[7] Benhabib, müzakereci modelin kişişel hak ve özgürlüklere yapılan liberal vurgu ile kolektif oluşum ve irade oluşumuna yapılan demokratik vurgu arasındaki dikotomiyi aştığını ilân eder.[8]

---

[5] John Rawls, *Political Liberalism*, New York,1993, s.5.

[6] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA, 1996, s.127.

[7] Joshua Cohen, 'Democracy and Liberty', *Deliberative Democracy*, J.Elster (ed.) Cambridge, 1988, s.187'de.

[8] Şeyla Benhabib, 'Toward a Delbirative Model of Democratic Legitimacy', *Democracy and Difference*, Şeyla Benhabib(ed.) Princeton, 1996, s.77'de.

Müzakereci demokrasinin iki versiyonu arasındaki bir diğer buluşma noktası, yetki ve meşruluğun kamunun bazı muhakeme biçimlerine ikame etme imkânındaki ortak ısrarları ve salt araçsalcı olmayan ama normatif boyutu da – Rawls için 'makul', Habermas için 'iletişimsel rasyonalite' – içeren bir rasyonalite biçimine dair ortak inançlarıdır. Politik alan her iki durumda da, 'salt anlaşma' ile 'rasyonel konsensüs' arasında kesin bir ayrıştırma yapılarak, tastamam tarafsızlık ilkesinin rehberlik ettiği makul kişiler arasındaki argüman değişimiyle tanımlanır.

Hem Habermas hem de Rawls, pratik rasyonalitenin idealize edilmiş liberal-demokratik kurumlarda bulunabileceğine inanır. Ayrıldıkları yer, demokratik kurumlarda cisimleşen pratik akıl biçimi üzerinedir. Rawls, katılımcıların tüm özgünlüklerini ve çıkarlarını bir tarafa bırakmalarını zorlayan 'orijinal konum' düzeneğiyle elde edilen adalet ilkelerinin rolünü vurgular. Rawls'ın – temel liberal ilişkilerin önceliği – tespitindeki 'doğruluk olarak adalet' anlayışı, 'anayasal esaslar'la birlikte 'özgür kamusal akıl'ın uygulanışına çerçeve sağlar. Habermas ise, müzakere konusunun Rawls tarafından çapına ve içeriğine hiçbir sınır konulmayan tam manasıyla prosedürcü bir yaklaşım biçiminde iddia edildiğini savunur. Ahlâk 'söylemi'ne katılanlar tarafından üzerinde hemfikir olunamayacak konumları bertaraf edecek unsur, ideal konuşma durumunun prosedürel kısıtlamalarıdır. Benhabib tarafından hatılatıldığı gibi böyle bir söylemin özellikleri şunlardır:

> (1) Böyle bir tartışmaya katılım, eşitlik ve simetri normlarına göre düzenlenir; herkes konuşmayı başlatma, soru sorma, sorgulama ve müzakere açmada eşit şansa sahiptir; (2) herkesin, belirlenmiş olan konuşma konularını sorgulama hakkı vardır ve (3) herkesin söylem prosedürünün kurallarına, uygulanma ve yürütülme biçimine ilişkin düşünümsel tartışmalar başlatma hakkı vardır. Dışlanan herhangi bir

> kişi ya da grup, önerilen söz konusu biçim nedeniyle etkilendiklerini haklı gösterebildiği sürece, ilk bakışta-prima facie konuşmanın gündemini ya da katılımcıların kimliklerini sınırlayan kurallar yoktur.[9]

Bu perspektife göre demokratik kurumların meşruluk temeli, bütünün çıkarlarındaki eşitliği temsil eden tarafsız bakış noktasında alınan kararlar varsayımına dayanan zorunlu güç talebi iddiası gibi fiilî örneklerden kaynaklanır. Cohen, demokratik meşruluğun eşit üyeler arasındaki kolektif kararlardan doğduğunu belirttikten sonra ilân eder: '*Müzakereci* anlayışa göre bir karar, ancak *kararlar aracılığıyla yönetilen eşitlerle, özgür kamusal akıl arasındaki* koşulları oluşturan bağlayıcı kolektif seçeneklerin düzenlenmelerinden doğduğunda kolektiftir.' [10]

Böyle bir görüşte, demokratik bir prosedürün herkesin çıkarlarını dikkate alması ve *modus vivendi* bir uzlaşmaya varması yeterli değildir. Amaç 'iletişimsel iktidar'ın üretilmesidir, dolayısıyla ilişkili olan herkesin verili bir serbestlik çerçevesinde rıza göstereceği uygun koşulların oluşturulmasını gerektirir, işte ahlâkî tarafsızlığı garantileyecek prosedürler bulgusunun önemi de buradan kaynaklanır. Ancak o zaman elde edilen konsensüsün sadece bir anlaşma değil, rasyonel bir konsensüs olduğundan emin olunabilir. Müzakereci prosedürlerin doğasına ve yetkin katılımcılar için kabul edilebilir sayılan gerekçe tiplerine vurgu yapılmasının nedeni budur. Benhabib, bu durumu şöyle ortaya koyar:

> Müzakereci demokrasi modeline göre, bir yönetim biçiminde kolektif karar alma süreçleri açısından meşruluk ve rasyonelliğe erişilmesi, öngörülen bu yönetim biçiminde herkesin ortak çıkarına olduğu

[9] Benhabib, '*Toward a Deliberative Model*', s. 69.
[10] Cohen, '*Democracy and Liberty*', s.186.

düşünülen kurumların özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve âdil bir şekilde yürütülen kolektif müzakere süreçlerinin sonucu olacak şekilde düzenlenmesinin zorunlu koşuludur. [11]

Habermasçılara göre müzakere süreci, makul sonuçların elde edilmesini, ancak 'ideal söylem' koşullarının gerçekleştirebildiği ölçüde garanti eder: Müzakere süreci ne kadar eşit ve tarafsızsa o kadar açıktır, dolayısıyla katılımcıların ne kadar azı güçlü argümanların rehberliğine hazırlanır ve zorlanırsa, genelleştirilebilir hakiki çıkarların ilişkili etkiler tarafından muhtemel kabulü de o kadar yüksek olur. Habermas ve izleyicileri, ideal söylemin önüne *ampirik* kavramlar nedeniyle engeller çıkacağını reddetmezler. Mevcut düzende rasyonel özümüzle rastlaşan özel çıkarlarımızı tümden bir tarafa bırakmamız söz konusu olamadığına göre, toplumsal yaşamın verili pratik ve ampirik kısıtlamaları ile fiilen karşılaşırız. İdeal konuşma durumunun 'düzenleyici bir fikir' olarak sunulmasının nedeni budur.

Dahası Habermas, artık 'adalet' sorunlarıyla değil, ama 'iyi yaşam'la – ona göre bu etik alandır – bağlantılı olan varoluşa dair konular ya da çıkar grupları arasında varolan ve ancak uzlaşmalar yoluyla çözülebilecek bölüşüm problemleri gibi çatışmaların, kamusal akıl tartışması pratiklerinin dışında kalması gerektiğini kabul ediyor. Hattâ Habermas, 'politik kararlar gerektiren bir alan içindeki bu farklılaşmanın ne ahlâkî kaygıların birincil önemini ne de bir politik iletişim biçimi olarak rasyonel tartışmanın uygulanabilirliğini yadsıdığını' düşünür.[12] Habermas'a göre, ahlâk sorunları gibi aynı kategoriye giren temel politik sorunlar konusunda rasyonel karar verilebilir. Politik sorunlar, etik sorunların tersine,

[11] Benhabib, '*Toward a Deliberative Model*', s. 69.

[12] Jürgen Habermas, 'Further Reflections on the Public Sphere', *Habermas and the Public Sphere*, C.Calhoun(ed.), Cambridge, MA, 1991, s.448'de.

bağlam[larından] bağımsızdırlar. Cevaplarının geçerliliği, bağımsız bir kaynağa dayanır ve etki alanları evrenseldir. Habermas'ın yaklaşımındaki tasavvur gibi, genel çıkarın doğacağı iradenin rasyonel formasyonuna erişimde, argümanların ve karşı-argümanların değişiminin en uygun prosedür olduğu görüşünden milim sapmaz.

Müzakereci demokrasi, her iki versiyonu ile birlikte günümüz koşullarındaki yerini, bir değerler ve çıkarlar çoğulluğunun kabul edilmesinin zorunluluğunu içeren ve Rawls'ın dinî, ahlâkî ya da felsefî bir doğaya ilişkin 'kapsayıcı' görüşler olarak nitelediği konsensüsten vazgeçilmesini gerektiren kümelenme modeline bırakır. Ama Rawls savunucuları, bu durumun politik kararlar üzerinde rasyonel bir konsensüsün – bundan basit bir *modus vivendi*'yi değil, ama eşitler arasındaki özgür muhakemeyle ortaya çıkan ahlâkî bir anlaşma tipini anlar – imkânsızlığını gerektirdiğini kabul etmezler. Böylece bütün katılımcılar tarafından kabul edilen genelleştirilebilir çıkarlara doğru yönelen müzakereye rehberlik edebilecek güvenli müzakere prosedürleri, zora ihtiyaç duyulmadan, tarafsızlık, eşitlik ve açıklıkla tesis edilebilecek meşru sonuçlar üreteceklerdir. Meşruluk konusu, Habermasçılar tarafından çok daha fazla vurgulanır, ancak bu konuda Habermas ile Rawls arasında hiçbir temel fark yoktur. Aslında Rawls, liberal meşruluk ilkesini Habermas'ın görüşüne benzer şekilde tanımlar: 'Politik iktidar, ancak tüm yurttaşlar açısından makul ve mantıklı kabul edilen ilke ve idealler ışığında mantıken onaylamaları beklenebilen esasları içeren bir anayasaya uygun olarak icra edildiğinde doğru ve savunulabilirdir.'[13] Rawlsçı politik kuruculuğun söylem etiği dilinde yeniden formüle edilme imkânının kesin bir şekilde savunulabilmesinin nedeni, genel savunulabilirlik ilkesine atfedilen bu normatif gücün, Habermas'ın söylem etiğine uygun olma-

[13] Rawls, *Political Liberalism*, s.217.

sıdır.[14] Nitekim iki yaklaşım arasındaki uygunluğun iyi bir örneğini oluşturmasının nedeni Cohen'le bir ölçüde uyum içinde olmasıdır. Bilhassa müzakereci süreçlere vurgu yapan Cohen, demokratik katılımcıların yalnızca özgür ve eşit değil, ama aynı zamanda 'makul' olması gerektirdiğini de ileri sürerek, iktidarı eşit ve özgür muhakeme arasındaki bir politik ve toplumsal sistem düzenlemesinin uygulanması olarak tasavvur eder. Cohen burada, 'verili makul çoğunluk gerçeğindeki özgür ve eşit *kabul nedenleri* dikkate alındığında, programlarında diğerleriyle ilgili kaygıları, kurumsal eleştirileri ve savunmayı amaçladıklarını' kast eder.[15]

ÇOĞULCULUKTAN KAÇIŞ

Müzakereci demokrasinin ana fikirlerini tanımladıktan sonra, şimdi de Rawls ve Habermas arasındaki tartışmada müzakereci yaklaşımın can alıcı eksikleri olarak gördüğüm bazı unsurları ön plana çıkarmak amacıyla meseleyi daha ayrıntılı inceleyeceğim. Özellikle iki konuyu önemli görüyorum.

Birincisi; Rawls tarafından savunusu yapılan 'politik liberalizm'in merkezî iddialarından birine göre liberalizm politiktir, metafizik değildir ve kapsayıcı görüşlerden bağımsızdır. – Farklı ve uzlaşmaz kapsayıcı görüşler çoğulluğunun bir arada olduğu – *özel* alan ile, örtüşen konsensüsün ortak adalet anlayışı temelinde tesis edilebildiği *kamusal* alan arasında kesin bir ayrım yapılır.

Habermas, Rawls'ın felsefî olarak tartışmalı konulardan kaçınma stratejisinde başarılı olamayacağını, çünkü bunun hiçbir yere dayanmayacak biçimde geliştirilmesinin bizatihi teorisinin de beyan ettiği gibi imkânsız olduğunu ileri sürer. Gerçekten de

[14] Böyle bir iddia Rainer Forst tarafından *Constellations* 1, 1, s.169'da 'Political Liberalism' eleştirel yazısında ileri sürülüyor.

[15] Cohen, 'Democracy and Liberty', s.194.

Rawls', 'makul' nosyonunun yanı sıra, 'birey' anlayışı nedeniyle de, zorunlu olarak üzerinden atlar gibi yaptığı rasyonalite ve gerçek kavramlarıyla bağlantılı sorunlara bulaşır.[16] Dahası Habermas, kendi yaklaşımının kesin prosedürel karakteri ve 'rasyonel görüş ve formasyon *sürecine* daha fazla unsuru emanet ederek daha çok soruyu açık bırakan' Rawlscı yaklaşımdan daha üstün olduğunu ilân eder.[17] Kamusal ve özel arasında kesin bir ayrım yapmamak, demokrasinin gerektirdiği geniş çaplı müzakere imkânı açısından daha uygundur. Rawls bu konuda, kendi yaklaşımının iddia edildiği kadar kesin bir prosedürelliği içermediğini söyleyerek Habermas'ın yaklaşımına sert bir cevap verir. Prosedürlerin etkisi hedeften dışlanamayacağına göre, ortaya çıkan verili sonucun [Habermas'ın yaklaşımının – *ç.n.*] özsel bir boyutu içermesi gerekir.[18]

Hem Habermas'ın hem de Rawls'ın eleştirilerinde haklı olduklarını düşünüyorum. Gerçekten de Rawls'ın anlayışı, kapsayıcı görüşlerden ne inandığı kadar bağımsızdır ne de Habermas, kendisinin iddia ettiği kadar katıksız prosedürcüdür. Her ikisinin de ortaya koymuş olduklarının aksine, kamusalı özelden ya da özsel olanı prosedürel olandan açık bir biçimde ayıramamaları gayet tanımlayıcıdır. Aslında farklı şekillerde de olsa, hem Habermas'ta hem de Rawls'ta hedeflenen unsurlar, değerler çoğulculuğuna tâbi olmayan ve dışlamasız bir konsensüsün tesis edilebileceği bir alanın sınırlarını çizmenin imkânsızlığını ortaya koymaktadırlar. Gerçekte, Rawls'ın kapsamlı doktrinlerden kaçınmasının nedeni bu alanda mantıkî bir anlaşmanın imkânsızlığı inancıdır. Bu ne-

[16] Jürgen Habermas, 'Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *The Journal of Philosophy* XXCII, 3, 1995, s.126.

[17] A.g.e, s.131.

[18] John Rawls, 'Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy* XCII, 3, 1995, s.170-74.

denle liberal kurumların, farklı ahlâkî, felsefî ve dinî görüşlere sahip insanlar nezdinde kabul edilebilirliğinin tesisi sürecinde kapsayıcı görüşler açısından tarafsız olmaları gerekmektedir. Böylece Rawls'ın, liberal adalet kavrayışı meselesinde politik bir anlaşmaya varılabilecek olan özel alan – uzlaşmaz değerler çoğulculuğu – ile kamusal alan arasında kurmaya çalıştığı kesin ayrım, adaletet dayalı bir örtüşen konsensüsün yaratılmasıyla garanti altına alınabilir.

Habermas'ın meselesinde, değer çoğulculuğunun içerimlerine benzer bir kaçış teşebbüsü, *etik* – iyi yaşama dair rekabet eden kavramları dikkate alan bir alan – ile *ahlâk* – tam bir prosedürcülüğün uygulandığı ve evrensel ilkelerin formülasyonuna yol açan tarafsızlığın elde edildiği bir alan – arasındaki ayrımla gerçekleştirilir. Rawls ve Habermas, liberal demokrasiye bağlılığı, agonizm imkânını engelleyen mantıkî bir mutabakat tipine dayandırmak ister. Rawls ve Habermas'ın, politikayı sonuçlarından yalıtıp, çoğulculuğu kamusal olmayan bir alana havale etmeye gerek duymalarının nedeni de budur. Savundukları sıkı ayrımı koruma konusundaki başarısızlıklarının demokratik politika açısından gayet önemli içerimleri vardır. Politik alanın – adalet gibi temel konular ya da temel ilkeler söz konusu olduğunda bile – değerler çoğulculuğundan yalıtılabilecek rasyonel, ve evrensel çözümlerin formüle edilebileceği tarafsız bir zemine uygun olmadığını vurgularlar.

İkinci konu, özel özerklik ile politik özerklik arasındaki ilişkiyle ilgili bir başka sorudur. Gördüğümüz gibi, 'eskilerin özgürlükleri'ni, 'modernlerin özgürlükleri' ile uzlaştırmayı hedefleyen Habermas ve Rawls, özerkliğin iki tipinin zorunlu olarak birlikte yürüyeceğini ileri sürüyorlar. Bununla birlikte Habermas, yaklaşımının sadece bireysel hakların ve demokratik katılımın eşkökenliliğini saptamayı başardığını düşünüyor. Rawls'ın demokratik egemenliği liberal haklara tâbi kılmakla, aslında kamusal özerkliğin bireysel özerkliğe alan açma aracı olarak tasavvur ettiğini ile-

ri sürüyor. Ama, Charles Larmore'un belirttiği gibi, Habermas da demokratik yönü imtiyazlı kılıyor, zira bireysel hakların öneminin demokratik özyönetime imkân yaratmasında yattığını ileri sürüyor.[19] Dolayısıyla, yine bu durumda ikisinin de ilân ettiklerini yapamadığı sonucunu çıkarmamız gerekiyor. Onların reddetmek istediği, modern demokrasinin paradoksal doğası ve demokrasi mantığı ile liberalizmin mantığı arasındaki temel gerilimdir. Aslında bireysel haklar ve demokratik özyönetim, liberal demokrasinin (yeniliği tam olarak bu iki geleneğin eklemlenmesindedir) temelini oluşturur, fakat ikisinin 'gramer'leri arasında asla bertaraf edilemeyen bir gerilim vardır. Tabii bu, Carl Schmitt gibi hasımların ileri sürdüklerinin tersine, liberal demokrasinin başarısızlığa mahkûm bir rejim olduğu anlamına gelmez. Böyle bir gerilim, ortadan kaldırılamaz olsa da, farklı şekillerde müzakere edilebilir. Aslında, demokratik politikanın büyük bir bölümü tam da o paradoksun müzakere edilmesi ve riskli çözümlerin eklemlenmesiyle ilgilidir.[20] Dolayısıyla nihai rasyonel bir çözüm arayışı yanlış yola sokulur. Dolayısıyla sadece başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda politik tartışmaya usulsüz kısıtlamalar konulmasına da yol açar. Böyle bir arayış gerçekte olduğu gibi, bu kez de merkezî liberal-demokratik değerlerin bütün anlamını ve hiyerarşisini, ilk ve son kez tespit etme gayretiyle, politikanın değer çoğulculuğunun etkilerinden yalıtacak bir başka zahmet olarak kabul edilmelidir. Demokrasi teorisi, bu kaçışçılık biçimlerini reddederek, değerler çoğulculuğunun kabul edilmesinin gerektirdiği meydan okumayı cesurca karşılamalıdır. Bu, tam bir çoğulculuğun kabul edilmesi anlamına gelmez ve kamusal alanda meşru görülecek karşı karşıya gelme türüne bazı sınırlamaların konulması gerekir.

[19] Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, 1996, s.217.

[20] Bu iddiayı, 'Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy' makalemde (*The Challenge of Carl Schmitt*, Chant Mouffe (ed.), Londra, 1999) ve ayrıca bu kitabın 2. Bölüm'ünde geliştirdim.

Ancak, sınırların politik doğası, ahlâkîlik ya da rasyonalitenin gereklilikleri olarak sunulmak yerine kabul edilmelidir.

DEMOKRASİ İÇİN HANGİ SADAKAT?

Liberal-demokratik kurumların geleceğinin bir konsensüsle güvenceye alınacağını düşünen Ralws ve Habermas'ın bu inançları, liberal demokrasi için gereken istikrarlı temellere 'basit *modus vivendi*' ya da 'salt anlaşma'nın değil rasyonel bir konsensüs biçiminin katkıda bulunacağını varsaymalarından kaynaklanır. 'Gördüğümüz gibi Rawls, anahtar konunun adalet olduğunu düşünürken, Habermas için adalet meşrulukla ilgilidir. Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş bir toplum, ortak bir adalet anlayışı tarafından konulan ilkelere göre işleyen bir toplumdur. Kurumların istikrarını ve yurttaşlar tarafından kabulünü sağlayan da budur. Habermas'a göre, istikrarlı ve iyi-işleyen bir demokrasi, meşruluğa içkin rasyonel bir anlayış aracılığıyla bütünleştirilen bir idare biçiminin yaratılmasını gerektirir. Habermasçılara göre, merkezî konu olarak, demokratik katılım yoluyla oluşacak ve rasyonel sonuçlar yaratacak prosedürlerin tesis edilmesi, demokratik kurumlar tarafından alınan kararların herkesin çıkarlarını eşit biçimde ifade eden tarafsız bir bakış açısının temsil garantisine dair bulguları gerektirir. Şeyla Benhabib'in ifade ettiği gibi, 'karmaşık demokratik toplumlardaki meşruluk, bütünü ilgilendiren ortak kaygılara dayalı, özgür ve serbest kamusal müzakerenin sonucu olarak düşünülmek zorundadır'.[21]

Müzakereci demokratlar, kümelenme modelinde – yalnızca araçsal rasyonalite ve öz-çıkarın geliştirilmesiyle ilgilidir – tasavvur edilen demokratik konsensüsün sınırlamalarını gösterme arzusuyla, bir başka tipteki rasyonalitenin yani iletişimsel eylem ve

[21] Benhabib, 'Toward a Deliberative Model', S.68.

özgür kamusal akılda işleyen rasyonalitenin öneminde ısrar ederler. Rasyonaliteyi, demokratik yurttaşları harekete geçiren merkezî gücün ve yurttaşların ortak kurumlara sadakatlerinin temeli haline getirmek isterler.

Demokratik kurumların mevcut durumuyla ilgili kaygıları ben de paylaşıyorum, ama onların bu duruma verdikleri cevabın tam bir yetersizliği içerdiğini düşünüyorum. Bugünkü kötü durumumuzun çözümü, hâkim 'araç-sonuç rasyonalitesi'nin başka bir rasyonalite biçimiyle, yani 'tartışmacı' ve 'iletişimsel' rasyonalite ile yer değiştirmesinde yatar. Araçsalcı bakışı savunanların sunduğu resmin karmaşıklaştırılması önemlidir, çünkü ortaya konulan gerekçelerin farklı anlayışların mekânı olduğu doğrudur. Ancak, bir rasyonalite biçimini basitçe bir başkasıyla değiştirmek, sadakat konusunun ortaya koyduğu gerçek sorunla uğraşmamıza yardımcı olmayacaktır. Michael Oakeshott'un bize hatırlattığı gibi, politik kurumların otoritesi, bir *rıza* sorunu değil, ama *res publica*'nın [cumhuriyet] koşullarına itaat etme yükümlülüklerini bilen *cive*'lerin [yurttaş] kesintisiz onayı sorunudur.[22] Bu düşünce çizgisini izleyerek, demokratik kurumlara sadakat sorununun aslında demokratik yurttaşlar yaratmayı mümkün kılan bir pratikler bütününün kuruluşu olduğunun farkına varırız. Bu, bir *rasyonel temize çıkarma* meselesi değil, demokratik bireysellik ve öznellik biçimlerinin *uygunluğu* sorunudur. Rasyonaliteyi imtiyazlı kılan müzakereci ve bir araya getirici perspektiflerdeki merkezî unsurlar, demokratik değerlere sadakatin tesisinde etki ve tutkunun oynadığı hayatî önemdeki rolü de bertaraf ederler. Dolayısıyla yok sayılamayacak olan bu durum, aynı zamanda demokratik yurttaşlık meselesinin çok farklı bir şekilde tasavvur edilmesini gerektirir. Mevcut demokrasi teorisinin yurttaşlık sorununun üstesinden gelme konusundaki başarısızlığının nedeni, bireyleri toplumdan

[22] Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, s.149.

önce gelen, doğal hakların taşıyıcısı veya iyiyi azamileştiren failler ya da rasyonel özneler kabul eden bir özne anlayışıyla hareket etmesinin sonucudur. Yurttaşlar bütün durumlarda, toplumsal ilişkilerden ve iktidar ilişkilerinden, dil, kültür ve üretken failler olmayı mümkün kılan tüm pratikler dizisinden soyutlanırlar. Bu rasyonalist yaklaşımlar, demokratik öznenin varlık koşullarının neler olduğu sorusunu da dışarıda bırakmaktadır.

Bana göre, liberal demokratik kurumlarda rasyonalitenin sağlanması konusunda gömülü duran argümanlar, demokratik yurttaşların yaratılmasına katkı yapamayacaktır. Demokratik bireyler, ancak demokratik değerlerle özdeşleşmeyi besleyen kurumları, söylemleri, yaşam biçimlerini çoğaltarak mümkün kılınabilir. Müzakereci demokratlarla farklı bir demokrasi anlayışına ihtiyaç konusunda hemfikir olmama rağmen, önerilerinin amaca zararlı olduğunu ifade ediş nedenim bu meseledir. Elbette, kümelenme modeline ve teşvik ettiği araçsalcı politika anlayışına alternatif bir formüle ihtiyaç vardır. İlân ettikleri istikrarı sağlayamadıkları, yurttaşların idare biçiminin işleyişine aktif katılım hevesini kırarak ve hayatın özelleştirilmesini teşvikleri sayesinde açıkça görüldü. Toplumsal dokuyu tehdit eden uç bireycilik biçimleri yaygınlaştı. Diğer taraftan, itibar edilebilir yurttaşlık anlayışlarıyla özdeşleşme imkânından yoksun bırakılan pek çok insan, giderek artan bir biçimde başka kolektif özdeşleşme biçimleri arayışına yönelmiştir. Bu durum demokratik politik bir ortaklığı bir arada tutması gereken yurttaşlık bağını bir şekilde sık sık tehlikeye atabilir. Aslında çeşitli biçimlerdeki dinî, ahlâkî ve etnik fundemantalizmlerin artışı, liberal-demokratik toplumların çoğunu karakterize eden demokratik açığın dolaysız sonucudur.

Bu sorunlarla ciddî biçimde uğraşmak için izlenilmesi gereken yegâne yol, demokratik yurttaşlığın farklı bir perspektiften, yani *argümantasyon* biçimlerine değil, *pratik* tiplerine vurgu yapan bir perspektiften tasavvur edilmesidir. *The Return of the Po-*

litical'da, Michael Oakeshott tarafından *On Human Conduct*'ta geliştirilen sivil birlik düşüncesinin, modern politik topluluk biçiminin ve demokratik yurttaşları birleştiren bağ tipinin – *res publica* diye adlandırdığı özgün sivil ilişki dili – tasavvuru için gayet uygun olduğunu ileri sürdüm.[23] Ama gösterdiğim gibi[24] rasyonalizm eleştirisine dair oldukça önemli ve derinlikli anlayışlar sağlayan Wittgenstein'dan da ilham alabiliriz. Aslında Wittgenstein geç eserinde, bakış noktalarındaki mutabakat için öncelikle yaşam biçimlerinde mutabakat sağlanması gerektiğini vurguladı. Wittgenstein'a göre, bir terimin tanımında mutabakata varmak yeterli değildir, kullanım tarzında da mutabakat lazımdır. Bu, prosedürlerin karmaşık bir pratikler bütünü olarak tasavvur edilmesi gerektiği anlamına gelir. İlkeler temelinde yaratılan ve sonra özgül durumlara uygulanan kurallar olarak görülemezler. Wittgenstein için kurallar daima pratiklerin özetidir ve özgül yaşam biçimlerinden ayrılamazlar. Bu, 'prodesürel' ile 'maddî' ya da 'ahlâkî' ile 'etik' arasında – Habermasçı yaklaşımda merkezî olan ayrımlar – kesin bir ayrım yapılamayacağına işaret eder. Prosedürler daima özsel etik bağlanmayı içeriyor olsa bile, aslında saf tarafsız prosedürün varlığından söz edilemez.

Böyle bir bakış açısından demokrasiye sadakat ve kurumların değerine inanç, [kurumlara] entelektüel bir temel atfedilmesine bağlı değildir. Söz konusu edilen inanç daha çok, Wittgenstein'ın 'bir referans sistemine tutkulu bağlılık'a benzettiği unsurun doğasında vardır. Dolayısıyla *inanç* varsa da, fiilen bir yaşam tarzı ya da birinin yaşamına değer biçme tarzı olması nedeniyledir.[25] Böyle bir perspektif müzakereci demokrasinin tersine, konsensüsün sınırlarının kabul edilmesini çağrıştırır: 'iki ilkedeki her bir insan,

---

[23] Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londra, 1993, 4. Bölüm.

[24] Bkz. 'Wittgenstein, *Political Theory and Democracy*' ve bu kitabın 3. Bölümü.

[25] Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Şikago, 1980, s.85e.

bir diğeriyle fiilen uzlaştırılamayacağı bir alanda karşı karşıya geldiğinde diğerini kaçık ya da sapkın ilân edebilir. Diğer insanla "çarpışacağımı" söyledim – ama ona nedenler göstermeyecek miyim? Elbette göstereceğim, ama onlar ne kadar ileri gider? Nedenlerin sonunda ikna gelir.'[26]

Meselelerin bu şekilde görülmesi, çoğulculuğu ciddiye almayan insanî yaşam biçimimizden kaçabileceğimiz fantezisini gerektiren rasyonel [bir] konsensüs hayalinden vazgeçmemiz gerçeğine işaret edebilir. Wittgenstein şöyle diyor: Tam bir kavrama arzusuyla 'sürtünmenin olmadığı ve bu nedenle de koşulların belirli bir anlamda ideal olduğu bir ânda kaygan buzun üzerine çıktık, ama aynı zamanda tam da bu nedenle yürüyemiyoruz: bu yüzden *sürtünme*ye ihtiyacımız var. Pürüzlü zemine geri dönmemiz gerekiyor.'[27]

İşte burada pürüzlü zemine geri dönmek, sadece ampirik ya da epistemolojik olmak şöyle dursun, 'orijinal koşul' ya da 'ideal söylem' gibi rasyonalist düzeneklerin önünde duran engellerin ontolojik olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Aslında geneli ilgilendiren sorunlar konusunda bütün kamunun özgür ve sınırlanmamış müzakeresi, tam da engeller olarak sunulan özel yaşam biçimlerinin mümkün olduğu koşulları içermesi nedeniyle kavramsal bir imkânsızlıktır. Onlar olmadan, hiçbir iletişim, hiçbir tartışma olmaz. Rasyonalite ve tarafsızlığın yönettiği, evrensel rasyonel bir konsensüse ulaşılma meselesinde 'ahlâkî bakış açısı' olarak adlandırılan kavrama özel ve mutlak bir imtiyaz yüklenmesinin hiçbir haklılığı yoktur.

---

[26] Ludwig Witgenstein, *On Certainty*, New York,1969, s.81e.

[27] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigatons*, Oxfords, 1958, s.46.e.

'AGONİSTİK' DEMOKRASİ MODELİ

Rasyonalist çerçeveye alternatif, pratiklere ve dil oyunlarına yapılacak vurgudan başka toplumsal ilişkilerin iktidar tarafından kurulduğuna dair bir kabulü de gerektirir. Rasyonel bir konsensüste kamusal alanın mevcudiyetinin iktidarın bertaraf edilmesiyle gerçekleştirilebileceğini iddia eden müzakereci modelin eksikliklerinden birisi, söz konusu demokratik politika modelindeki değerler çoğulculuğunun kapsadığı antagonizma boyutunu ve antagonizmanın ortadan kaldırılamaz karakterini kabul edememesidir. Müzakereci modelin, sadece özgül bir ahlâkî alan olarak tasavvur edebildiği politik olan'ın özgüllüğünü zorunlu olarak ıskalamasının nedeni budur. Müzakereci demokrasi, Carl Schmitt'in liberal düşünce hakkında dile getirdiği öğeleri gayet iyi açıklamaktadır: 'gayet sistematik bir şekilde işleyen liberal düşünce, devlet ve politikadan sakınarak ya da onları görmezlikten gelerek, iki heterojen alanın yani etik ve ekonominin tipik bir şekilde daima yinelenen kutupsallığına girer.'[28] Gerçekte, müzakereci demokratların ekonomiden esinlenen bir araya getirme modeline önerdikleri yegâne alternatif, politikayı etiğin içine doğru çökertmektir.

Bu ciddî eksikliğin giderilmesi için, politik olan'ın niteliğini kavrayan demokratik bir modele ihtiyacımız vardır. Bu, iktidar ve antagonizma sorununu meselenin tam merkezine yerleştiren bir yaklaşımın geliştirilmesini gerektirir. Savunmak istediğim ve teorik temelleri *Hegemony and Socialist Strategy*'de[29] gösterilen böyle bir yaklaşımdır. Kitabın temel tezi, toplumsal nesnelliğin, iktidar eylemleriyle kurulacağıdır. Bu, toplumsal nesnelliğin nihai olarak politik olduğunu ve aynı zamanda da kuruluşunu yöneten dışlama izlerini göstermek zorunda olduğunu ima eder. Nesnellik

[28] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, 1976, s.70.

[29] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Demokratic Politics*, Londra 1985.

ile iktidar arasındaki bu buluşma noktası – ya da daha ziyade karşılıklı çöküş – 'hegemonya' ile kastettiğimiz şeydir. Sorunun bu şekilde konulması, iktidarın iki kimlik arasında önceden kurulmuş bir dışsal ilişki olarak değil, daha ziyade kimliklerin kuruluşu olarak tasavvur edilmesi gerektiğine işaret eder. Her politik düzen, bir hegemonya, özgül bir iktidar ilişkileri kalıbının ifadesidir, dolayısıyla da politik pratik, önceden kurulmuş kimliklerin çıkarlarının basit temsiliyeti olarak değil, bizzat o kimliklerin güvenilmez ve daima zedelenebilir bir zeminde kurulması olarak tasavvur edilebilir.

Aslında her türden toplumsal düzene dair hegemonik bir doğanın ileri sürülüşü, demokrasi ve iktidar arasındaki geleneksel ilişkinin yerinden çıkarılmasıdır. Müzakereci yaklaşıma göre, bir toplum ne kadar çok demokratikse, iktidarın toplumsal ilişkilerdeki kurulucuğu da o denli az olur. Şâyet toplumsalın kurucusunun iktidar ilişkileri olduğunu kabul edersek, o zaman demokratik politika meselesindeki esas soru da, iktidarın nasıl bertaraf edileceği değil, ama demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağı sorusuna dönüşür.

İktidarın kurucu doğasını kabul etmek, demokratik bir toplumu mükemmel bir uyum ya da şeffaflığın gerçekleşmesi olarak kabul eden idealden vazgeçmemizi ima eder. Bir topluma demokratik karakterini, ancak toplumsal olarak sınırlanmış aktörlerden hiçbirinin kendisine bütünün temsiliyetini atfedememesi ve kuruluşun 'hâkimiyeti'ne sahip olduğunu iddia edememesi verir.

Bu nedenle demokrasi, iktidarın meşruluk iddialarının saf pragmatik temellerindeki tamamlayıcısını tam da toplumsal ilişkilerin saf doğasının kuruluşunda bulmasını gerektirir. Bu, iktidar ve meşruluk arasında bir uçurum olmadığını ima eder – açıktır ki bu, bütün iktidarların otomatikman meşru olduğu anlamını değil, ama: (a) şâyet herhangi bir iktidar kendini kabul ettirebilmişse, bazı çevrelerde meşru kabul edilmiş olması ve (b) şâyet meşruluk

önselci bir zeminden kaynaklanmıyorsa, başarılı bir iktidar biçiminden kaynaklandığı anlamına gelir. Müzakereci yaklaşımın iktidarın bertaraf edildiği ve saf rasyonalite temeline dayanan meşruluğunun rasyonel bir argüman tipinin konumlanışındaki imkân tarafından engellenmesi, tam da meşruluk ve iktidar arasındaki [bu] bağın gerektirdiği hegemonik sıralanıştır.

Teorik zeminin bu şekilde tarif edilmesinin ardından, hem kümelenme hem de müzakereci modele alternatif olarak önerdiğim 'agonistik çoğulculuk'un[30] formüle edilmesine geçebiliriz. Ortaya koyduğum yeni perspektifin aydınlatılması için 'politika' ile 'politik olan' arasında bir ayrım yapılması lâzımdır. 'Politik olan' ile, insan ilişkilerinin doğasında bulunan antagonizma – pek çok biçim alabilen ve farklı toplumsal ilişki tiplerinde ortaya çıkabilen antagonizma – boyutunu kast ediyorum. Öte yandan 'politika', belirli bir düzenin tesis edilmesi ve 'politik olan' boyut tarafından etkilenmeleri nedeniyle daima çatışmayı içeren koşullardaki insanî bir arada varoluşun organize edilmesine dönük pratikler, söylemler ve kurumlar topluluğuna işaret eder. Bunun, ancak 'politik olan' boyutun kabul edilmesi ve 'politika'nın da nihayet düşmanlığın ehlileştirilerek, insan ilişkilerinde potansiyel olarak varolan antagonizmanın daha az tehlikeli hale getirilme sürecinden ibaret olduğu anlaşıldığında, artık demokratik politikanın merkezî sorusu olarak kabul ettiğim soruyu da ortaya koyabilecek düzeye ulaşabileceğimiz düşüncesindeyim. Tabii rasyonalistlerin

[30] Burada tarif edildiği gibi 'agonistik çoğulculuk', Richard Rorty'nin liberal-demokratik rejimin çatışmalı boyutunun kabul edilmesinin önemini vurgulayan temel anlayışının 'yeniden tanımlanışı'nı işlevli kılma teşebbüsüdür. Bu nedenle terimin 'agonistik liberalizmin sadece bir örneğindeki daha derin doğru' olarak görülen bütün yaşam biçimleriyle, John Gray'in daha büyük agonizmi belirtmek için kullanıldığı biçimden ayırt edilmesi gerekir. John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londra, 1995, s. 84.

izniyle bu soru, dışlama olmaksızın bir konsensüse nasıl varılacağı sorusunu içermez, çünkü o zaman politik olan'ın bertaraf edilmesine işaret edilmiş olurdu. Politika daima 'onlar'ın belirlenmesiyle, 'biz'in yaratılmasıyla ilgilidir, dolayısıyla da birliğin bir çatışma ve farklılık bağlamında yaratılmasını hedefler. Demokratik politikanın yeniliği bu biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelmek değil – bu imkânsızdır – ama demokratik politikanın yerleşikleştirildiği farklı tarzdır. Can alıcı mesele, biz/onlar ayrımının çoğulcu demokrasiyle uyumlu bir şekilde yapılmasıdır.

Demokratik politikanın amacı 'agonistik çoğulculuk' çerçevesinden tasavvur edildiğinde, 'onlar' artık imha edilecek düşmanlar değil, ama bir 'hasım' olarak, yani fikirleriyle çarpıştığımız, fakat o fikirleri savunma hakkını sorgulamadığımız birilerinin anlaşılacağı şekilde inşa edilmelidir. Liberal-demokratik müsamahanın gerçek anlamı, karşı olduğumuz fikirlere göz yumulmasını ya da ihtilaflı bakış açılarına kayıtsız kalınmasını gerektirmez. Gerçi 'hasım' kategorisi, antagonizmayı bertaraf etmeyen, hattâ zaman zaman da özdeşleştirildiği liberal mücadeleci nosyondan ayırt edilmelidir. Bir hasım bir düşmandır, ama liberal demokrasinin etik-politik ilkelerine – özgürlük ve eşitlik – dair ortak bir bağlılığımız söz konusuysa, artık ortak zemini paylaşıyor olduğumuz meşru bir düşmandır. Ancak, söz konusu ilkelerin anlamı ve uygulanışı konusunda ihtilaf varsa, mevcut anlaşmazlık müzakere ve rasyonel tartışma yoluyla çözülebilecek türden değildir. Gerçekten de çatışmanın değerler çoğulculuğuna verili olan yerinden sökülemezliğinin rasyonel bir çözümü içermiyor oluşunun nede-

[31] Agonistik anlayışım, hiçbir zaman tamamen bertaraf edilemeyen, ama tâbiri câizse sadece agonistik bir şekilde 'yorularak' 'ehlileştirilen' ya da 'arındırılan' bu antagonistik boyut, Nietzshce ya da Hannah Arendt tarafından etkilenen William Connoly ya da Bonne Honig gibi diğer 'agonistik teorisyenler' tarafından ileri sürülenden ayırt eden şeydir. Bana öyle geliyor ki, onla-

ni antagonistik boyutudur.[31] Bu elbette, hasımların hiçbir zaman anlaşamayacağı anlamına gelmez, ama antagonizmanın yerinden sökülüp atıldığını da kanıtlamaz. Hasmın görüşünü kabul etmek politik kimlikteki radikal bir farklılığı gösterir. Bir rasyonel ikna sürecinden çok (Thomas Kuhn'un, yeni bilimsel paradigmaya bağlılığın bir dönüşme [*conversion*] olduğunu ileri sürdüğü biçimde) bir tür *dönüşme*dir. Tabii ki uzlaşma imkânları da söz konusudur; uzlaşmalar politikanın en önemli ayrılmaz parçalarıdır; ancak devam eden bir çatışmadaki geçici soluklanmalar olarak kabul edilmelidirler.

'Hasım' kategorisinin sunulması, antagonizma nosyonunun kompleks hale getirilmesini ve aslında hasmın bürünebileceği iki farklı biçim olarak *antagonizma* ve *agonizm* arasında ayrım yapılmasını gerektirir. *Antagonizma* düşmanlar arasındaki mücadele iken *agonizm* hasımlar arasındaki mücadeledir. Bu nedenle, sorunumuzu 'agonistik çoğulculuk' perspektifinden tasavvur ettiğimizde, demokratik politikanın amacının *antagonizma*nın *agonizme* dönüştürülmesi olduğuna işaret ederek yeniden formüle edebiliriz. Bu muhalifi bir düşman olarak değil, fakat bir hasım olarak kuracak ve özdeşleşmeye uygun olan yeterli imkânı sağlayacak, dolayısıyla da kendilerini kolektif tutkular aracılığıyla ifade eden kanalların açılmasını gerektirir. 'Müzakereci demokrasi' modelinden önemli bir farkı, 'agonistik çoğulculuk' çerçevesindeki demokratik politikanın birinci görevi kamusal alandaki tutkuların bertaraf edilmesi yerine, o tutkuların rasyonel bir konsensüsün mümkün kılınması amacıyla demokratik planlara doğru seferber edilmesidir.

Agonistik çoğulculuk tezinin anahtarlarından biri, agonistik karşılaşmanın demokrasiyi tehlikeye atmak şöyle dursun, aslında

---

rın anlayışı, politik olan'ın belirli koşullarda etik olanla kesinlikle uygun hale getirilebilme – katılmadığım bir iyimserlik – imkânını açık bırakıyor.

onun varlık koşulu olmasıdır. Modern demokrasinin özgüllüğü, çatışmanın bizatihi çatışmanın kabulü, meşruluğu ve otoriter bir düzenin dayatılarak bastırılmasının reddedilmesidir. Demokratik bir toplum, organik bir yapı – toplumsal örgütlenme tarzındaki holistik karakteristik – olarak toplumun simgesel temsilinden koparak, değerler çoğulculuğunu, Max Weber tarafından tanımlanan 'dünyanın büyüsünün çözülmesi'ni ve de gerektirdiği kaçınılmaz çatışmaları kabul eder. Çatışmaların kaçınılmazlığı ve Max Weber tarafından tanımlandığı biçimiyle 'dünyanın bağlılıksızlığı'na ilişkin demokratik bir toplumdaki çoğulcu değerlerin tanınması, toplumun organik bir beden – toplumsal örgütlenme tarzının holistik karakteristik – olarak simgesel temsiliyetten kopuşunu gerektirir.

Çoğulcu bir demokrasinin belli bir konsensüsü talep ettiğini ve 'etik-politik ilkeleri' kuran değerlere sadakat gerektirdiğini ileri sürenlerle hem fikirim. Fakat o etik-politik ilkeler, ancak çok sayıda farklı ve çatışan yorumlamalarla var olacak o etik-politik ilkelerin içerdiği konsensüs, mecburen 'çatışmalı bir konsensüs'tür. Bu aslında, hasımlar arasındaki imtiyazlı agonistik karşılaşma alanıdır. İdeal olarak böyle bir karşılaşma, etik-politik ilkelerin farklı yorumlarına uyan – liberal-muhafazakâr, sosyal-demokrat, neo-liberal, radikal-demokrat vb. – çeşitli yurttaşlık anlayışları etrafında yürütülmelidir. Yurttaşlık anlayışlarından her biri 'ortak iyi'ye ilişkin kendi yorumunu önererek farklı bir hegemonya biçimini uygulamaya çalışır. Özdeşleştirilen yurttaşlık biçimlerinin çarpışması demokratik sistemin gereklerine uygun gelen sadakatin teşvikine ihtiyaç duyar. Onlar, tutkuların demokratik hedefler etrafında seferber edilebildiği ve antagonizmanın agonizme dönüştürülebildiği bir zemin sağlarlar.

İyi-işleyen bir demokrasi, demokratik politik konumlardaki çatışmanın gücüne ihtiyaç duyar. Şâyet bu gerçekleşemiyorsa, özdeşleştirme politikasında olduğu gibi, demokratik karşılaşmanın yerinin, kolektif özdeşleşme biçimleri arasındaki bir başka karşı-

laşma biçimiyle alınma tehlikesi söz konusudur. Konsensüs ve karşılaşmanın reddine yapılan aşırı vurgu, politik katılıma yönelik soğukluk ve kayıtsızlığa yol açar. Daha da kötüsü sonuçta, demokratik süreç tarafından idare edilemeyen konular etrafında, kolektif tutkuların billurlaşması ve nezaketin temelini parçalayan bir antagonizmalar patlaması meydana gelebilir.

Bu nedenden dolayı, çoğulcu bir demokrasinin ideali, kamusal alandaki rasyonel bir konsensüse ulaşmak olamaz. Böyle bir konsensüs var olamaz. Her konsensüsün, kalıcı olmayan bir hegemonyanın geçici bir sonucu, bir istikrarlılaştırma gücü olarak varolduğunu ve daima, bir dışlama biçimini gerektirdiğini kabul etmek zorundayız. İktidarın rasyonel bir tartışma ile feshedileceği ve meşruluğun salt rasyonaliteye dayanabileceğine dair fikirler, demokratik kurumları tehlikeye sokan yanılsamalardır.

Müzakereci-demokrasi modeli, politik olan'ın kurucuları olan kararlaştırılamazlık boyutu ve antagonizmanın sökülüp atılabilirliğini reddetmektedir. Rasyonel bir konsensüsün tesisinde dışlayıcı olmayan bir kamusal tartışma alanına dair varlığın yadsınması, modern çoğulculuğun doğasındaki çatışmalı niteliğin de yadsınmasıdır. Dolayısıyla bir müzakereyi sonlandırmanın, diğer imkânları daima dışlayan ve böylece de sorumluluğu genel kural ya da ilkelerin iradesi aracılığıyla üstlenmenin asla reddedilemeyecek bir *kararın* sonucu olduğunu anlayamazlar. Dışlamasız bir konsensüsün oluşturulmasının imkânsızlığını açığa vuran 'agonistik çoğulculuk' gibi bir perspektifin demokratik politika için temel önemde olmasının nedeni budur. 'Agonistik çoğulculuk' bizi sürdürülebilir ve tam gerçekleştirilmiş bir demokrasi yanılsamasına karşı uyararak demokratik ihtilafı canlı tutmaya zorlar. 'İyi düzenlenmiş' bir toplum nedeniyle, çoğulcu demokrasi için yaşamsal önemdeki bir ihtilafa yer açmanın ve artık ihtilafın sergilenebileceği kurumları teşvik etmenin gerekmeyeceği bir zamanın gelebileceği fikrinin terkedilmesi gerekir. 'Agonistik' bir yaklaşım ken-

di sınırlarının gerçek doğasının gerektirdiği dışlama biçimlerini, rasyonalite ya da ahlâkîlik örtüsü altına gizlemeye çalışmak yerine kabul eder. Toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin hegemonik doğasını kabul etmek, demokratik toplumlarda sınırların doğallaştırılması ve kimliklerinin özleştirilmesi yönünde daima var olan baştan çıkarıcılığın ortadan kaldırılmasına katkıda bulunur. Bu nedenle, çağdaş çoğulcu toplumların içerdiği çok sesliliğe ve iktidar yapısının karmaşıklığına müzakereci modelden çok daha fazla uygundur.

5.
HASIMSIZ BİR POLİTİKA (MÜMKÜN MÜ?)

1980'lerin ortalarından beri – ve bu süreç elbette komünizmin çöküşüyle hızlandı – sol/sağ karşıtlığının ortadan kalktığına ilişkin pek çok şey duyduk ve buna, çoğu sosyalist partinin merkeze doğru kayışı eşlik etti. Böyle bir kayma, İngiltere'de İşçi Partisi'nin iktidara gelişinden başlayarak 'sosyalizmin ölümü' ve 'küreselleşmenin meydan okuması'nı kabul eden bir politikanın köşe taşını oluşturan radikalizmin yeni biçimi olarak sunuluyor. 'Merkez-sol' etiketini benimseten Blair ve danışmanları, artık soldan genel olarak hiç söz etmemeye çalışıyorlar. Zafer kazanan İşçi Partisi kendini bu ândan itibaren yeni tipte bile olsa radikal bir hareket, sosyal-demokrasi ile neo-liberalizm arasındaki bir üçüncü yol olarak pazarlamaya başladı. Tony Blair'in kaleme aldığı bir Fabyan Broşür'de 'Yeni Yüzyıl için Yeni Politika' başlığıyla pazarlanan üçüncü yol, sol ve sağın *üzerinde,* onların eski antagonizmalarını alt etmeyi başaran bir konumun işgâl edilmesi olarak tasavvur edilmektedir. Bize, sağ ve sol arasındaki tayfın ortasında yer alan geleneksel merkezden farklı olarak, [üçüncü yolun] her iki tarafın tema ve değerlerinin eklemlendiği yeni bir sentezin ya-

ratıldığı, geleneksel sol/sağ bölünmesini aşan bir 'radikal merkez' olduğu söyleniyor.

İlerici politikaya uygun olduğu farzedilen bu yeni modelin teorileştirilme girişimi, Anthony Giddens tarafından kaleme alınan *Beyond Left and Right* ve daha yakınlarda çıkan *The Third Way*[1] başlıklı iki kitapta yapıldı. Sosyalizmin öldüğünü ileri süren Giddens için ölen sadece sosyalizmin komünist versiyonu değil, aynı zamanda kapitalizmin sınırlamalarına tam da kapitalizmin insanîleştirilmesi amacıyla karşı çıkan geleneksel sosyal-demokrat versiyonu da ölmüştür. Ancak sosyal-demokrasi, kapitalizmin adapte olma ve yenilenme kapasitesini eksik değerlendirdi. Dahası bu model, bir 'basit modernleşme' dünyasında anlamı olabilen, ama toplumsal düşünümselliğin yaygınlaşmasının karakterize ettiği küreselleşmiş post-geleneksel toplumsal düzende, toplumsal yaşamın işe yaramayan 'sibernetik model'ine dayandırıldı. Bugünün 'düşünürnsel modernleşme' dünyasında, yeni bir tip radikal politikaya ihtiyacımız vardır diyen Giddens'a göre, yaşam politikası, artık yaşamın değiştirilme politikasından daha önemlidir. Devletin eylemine alternatif, bireyin yaşam politikasına dair kararlarına bir çerçeve sağlayan ve şeylerin bizatihi insanlar tarafından oluşturulmasına yol açan 'üretici' bir politikadır. Demokrasi, 'duyguların demokrasisi'ni hedefleyen kişisel yaşamın değişik alanlarına ulaşmalı, politik alanla sınırlanmak şöyle dursun, 'diyalog temelli' olmalıdır. Geleneksel sol/sağ bölünmesini aşan bu yeni 'yaşam' politikası, aslında sosyalizmi çağrıştıran temel değerlerden bazılarını muhafaza eden felsefî muhafazakârlıktan yararlanır.

Giddens'ın konumunda *Beyond Left and Right*'ı kaleme aldıktan sonra meydana gelen kısmî değişim kaydedilmeye değerdir. Sosyal-demokrat geleneğin tümden reddedilmesinin iyi bir poli-

[1] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge, 1994 ve *The Third Way*, Cambridge, 1998.

tik strateji olmadığının farkına varmış görünen Giddens'ın yakınlarda çıkan kitabı *Third Way*'in alt başlığı 'Sosyal-Demokrasinin Yenilenmesi' ifadesini taşıyor. Bu kuşkusuz bir ilerlemedir, ancak sorun önerilen 'yenilenme'nin sosyal-demokrat projedeki antikapitalist bileşenin çekilip atılmasından ibaret olmasıdır. Böyle bir hamle, elbette ki Giddens'in, toplumda âdeta herkesin çıkarını içerdiği iddia edilen çözümlerin teşvik edilmesiyle hasımcı modelin ötesine geçen bir 'kazan-kazan politikası'nın tarif edilmesinden oluşan ana gündemiyle tutarlıdır. Ancak, yeni olduğu varsayılan radikalizm biçiminin temel kusuru tam da buradadır.

Açıkça belirtmeliyim ki, bu radikal merkez nosyonunda gördüğüm sorun, geleneksel sol çözümleri reddetmesi değildir. Kendini hâlâ sol ile özdeşleştiren çok sayıda insan, uzun zamandan beri sosyal-demokrasinin eksikliklerinin farkındadır, dolayısıyla devletçilik ve verimliliğin eleştirisi de yeni değildir. Sorun, bazı muhafazakâr temaları kucaklayan üçüncü yolda da değildir. Aydınlanma epistemolojisinin postmodern eleştirisi – Giddens, kopmak için büyük zahmete girer – bir süredir sol projeyi rasyonalist önermelerinden koparma imkânı ve gereğini vurguluyor. Solun amaçlarının 'radikal ve çoğulcu demokrasi' açısından yeniden formüle edilmesindeki birkaç girişim, aynı zamanda Aydınlanma'dan miras kalan ilerleme fikrini problematize etmemize yardım ederek, geleneksel muhafazakâr filozofların geliştirdiği bazı temaların radikal [bir] politikanın işlenmesine nasıl katkı yapılabileceğini de ortaya koydu.

'Düşünümsel modernleşme' zamanında 'basit modernleşme'nin mirası olan [bir] sol/sağ bölünmesinin artık uygulanabilir olmadığı iddiasının 'radikal merkez' savunucularıyla ilgili gerçek problemin kaynağı olduğuna inanıyorum. Bugün radikal politikanın bu bölünmeyi aşması ve demokratik yaşamın bir diyalog olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmesi, aynı zamanda toplumsal bölünme tarafından yapılandırılmayan bir toplumda yaşadığımızın

da ima edilmesidir. Bugünlerde politikanın tarafsız bir zeminde yapıldığı kabulü nedeniyle, herkesin tatmin edilebileceği çözümler mevcuttur. Aslında iktidar ilişkileri ve iktidarın toplumdaki kurucu rolünün yok edilmesi, iktidarın içerdiği çatışmaların diyalog ile uyumlu hale getirilebilecek basit bir rekabet yarışına indirgenmesini içeriyor. Bu tam da, hasmane güçlerin görünmez kılındığı, politikanın bir argüman değişimine ve uzlaşmaların müzakeresine indirgendiği, dolayısıyla da demokrasinin elitler arasındaki bir rekabet olarak tasavvur edildiği tipik liberal perspektiftir. 'Radikal' olarak sunulan böyle bir politik anlayış gerçekten de iki yüzlülük olmaktan başka, İşçi Partisi tarafından savunulan radikal merkezciliğin daha fazla demokrasiye kapı açmak yerine radikal politikanın temel ilkelerinden feragât etmektedir.

Üçüncü yol teorisyenleri tarafından ortaya konulan sosyal-demokrasinin modernleştirilmesi girişiminin ana kusuru, temel çıkar çatışmalarından bir hasım tanımlanmadan da kaçınılabileceği yanılsamasına dayanmasıdır. Sosyal-demokratlar asla bu hatayı yapmadı. Mike Rustin'in belirttiği gibi, kapitalizmin ürettiği eşitsizlik ve istikrarsızlığın sistematik sorunlarına bütünselci bir şekilde göğüs germeyi görev kabul eden sosyal-demokrasi, antagonistlerden biri olarak hem sağ hem de sol-kanattaki değişkenleriyle kapitalizmi daima fark etmiştir.[2] Aksine üçüncü yol yaklaşımı, küresel piyasa güçleri ile üstesinden gelir gibi göründüğü – dışlamadan çevresel risklere dek uzanan – çeşitli sorunlar arasında varolan sistematik bağları kavrayamıyor.

Aslında Giddens'in tahlilinin esas eksikliği, önerilerinin çoğunun pratiğe uygulanması için gereken sert önlemlerin farkında değilmiş gibi görünmesidir. 'Sorumluluk taşımayan hak yoktur' demek ya da "demokrasisiz otorite olamayacağını' ilân etmek gayet hoş görünse de, bu programlar mevcut iktidar ve otoriteye ait ya-

[2] Mike Rustin, 'Editorial', *Soundings*, 11, 1999 İlkbahar, s.8.

pılara derinlemesine karşı çıkılmadan pratikte nasıl uygulanacaktır? Toplumun demokratikleştirilmesini hedefleyen radikal bir politikanın anti-kapitalist bir mücadele biçiminden dışlanamayacağı ve hâkim hegemonik konfigürasyonun dönüşümünü dışta bırakan küçük değişikliklerin, kapitalizmin yıkılışının bazı Marksistler tarafından savunuluyor olan bir türünü talep etmeden de mümkün olacağı tabii ki kabul edilebilir.

Diğerlerinin yanı sıra Alan Ryan'ın da belirttiği gibi, üretim araçları mülkiyetinin politikada merkezî bir yer işgâl ettiği fikrinin terk edilmesi, İşçi Partisi politikalarının bağrında hakiki bir delik açmıştır, çünkü bu fikrin yerine hiçbir şey koyamamışlardır.[3] İşte İşçi Partisi'nin ekonomik stratejisindeki sığlık da buradan kaynaklanır. Onlar vaazlarında, yoksullara yeniden moral vermek ve insanların 'esneklik'e hazırlanmasında bir dizi ahlâkî gündem oluşturacak değerlerin, iyi ve kapsayıcı bir toplumun yaratılmasına yeteceğine inanıyorlar. Aslında, eğitim ve öğretimin güvence altına alınması için devlet müdahalesiyle yumuşatılan bir kuralsızlaştırma ve vergi indirimleri programını ortaya koyan Blair ve Schröder'in Avrupa'ya uygun üçüncü yol görüşlerinin açıklandığı ortak deklârasyonda, aynı zamanda toplumda yer alan gruplar arası diyalogun güçlendirildiği bir düzende yaratılacak dayanışma ve cemaat ruhu aracılığıyla işyerlerindeki çatışma ve gerilime son verme çağrısı da yer alır.

Anna Coote'un gösterdiği gibi böyle bir perspektifte, Blair'in İngiliz orta sınıfı için ortaya koyduğu sancısız politika vizyonuna uymayan feminist taleplere yer verilmemesine şaşırmamak gerekir.[4] Zira, kadınların politik olarak güçlenmeleri, erkeklerin kendi güçlerinin bir kısmından vazgeçmelerini gerektirir. Coote'a göre;

[3] Alan Ryan, 'Britain: Recyling the Third Way', *Dissent*, 1999 İlkbahar 1999, s.79.

[4] Anna Coote, 'It's lads on top at Number Ten', *The Guardian*, 11 Mayıs 1999.

İşçi Partisi, bir sıfır toplam oyununa rıza göstermeye hazır değildir, hiç kaybedenin olmamasını, özellikle İngiliz orta sınıfı içinde hiç kaybedenin olmamasını ister. Dahası, iktidarın tadını çıkaran ve ondan vazgeçmek istemeyen kapalı bir elit beyaz erkekler çevresi tarafından yönetilir.

MODERN DEMOKRASİ ve ÇATIŞMA

İşçi Partisi, Avrupa sosyal-demokrasisinin 'Clintonlaşması'nın daha açık bir örneğini temsil etmektedir, ayrıca İngiliz-Alman ortak deklarasyonunun tanıklık ettiği gibi, üçüncü yol virüsünün işaretleri başka yerde de mevcuttur, dolayısıyla hastalık yayılabilir. Bu gerçeğin kökleri, hâkim hegemonik düzene bir alternatif sunulmasını içeren her türden girişimi terk eden yanlış inanç eşliğindeki solun, çoğulculuk ve liberal-demokratik kurumların önemini kabul etmesine dayanır. Konsensüsün kutsallaştırılması, sol/sağ ayrımının bulanıklaşması ve bugün çok sayıda sol partinin kendini merkeze yerleştirme telaşı da buradan kaynaklanır.

Ama bu yaklaşım, sadece toplumsal yaşamdaki mücadelenin fiilî önceliğini değil, ama çatışmanın modern demokraside oynadığı bütünleştirici role dair can alıcı bir noktayı da ıskalar. Burada ileri sürdüğüm gibi, modern demokrasinin özgüllüğü, hem çatışmanın kabulü ve meşrulaştırılmasında ve hem de otoriter bir düzenin dayattığı bastırmanın reddinde yatar. İyi işleyen bir demokrasi, imkânlar çerçevesindeki alternatiflere ilişkin gerçek bir müzakereyi ve demokratik politik konumlar arasındaki bir yüzleşmeyi gerektirir. Aslında konsensüse bir ihtilafın eşlik etmesi zorunludur. Bazılarının iddia edeceğinin aksine bunu söylemek bir çelişkiyi içermez. Konsensüse, demokrasinin kurucusu olan kurumlarda ihtiyaç vardır. Ancak, sosyal adaletin bu kurumlarda uygulanma biçimiyle ilgili daimi anlaşmazlıklar olacaktır. Bu türden bir anlaşmazlık çoğulcu demokraside meşru kabul edilmeli ve

memnuniyetle karşılanmalıdır. Farklı iktidar ilişkilerinin örtük konfigürasyonlarının anlamları ve uygulanış tarzları üzerinde anlaşmazlık olsa bile 'herkes için özgürlük ve eşitlik'in taşıdığı önemde hem fikir olabiliriz. Sol ve sağ arasındaki mücadele tam da demokratik politikanın araçları konusundaki anlaşmazlıklar üzerinde cereyan etmelidir. Bu kategorileri miadlarını doldurdukları gerekçesiyle terk etmek yerine yeniden tanımlamalıyız. Politik sınırların bulanıklaşması, politik dinamiklerin önünün tıkanmasına ve politik kimliklerin kuruluşunun engellenmesine yol açar. Politik sürece katılım cesaretini kıran bu durum, politik partilere dönük hoşnutsuzluğu yerleşikleştirir. Ne yazık ki, pek çok ülkede tanık olmaya başladığımız gibi sonuçta görülen, keskin bölünmeleri içermeyen daha olgun ve uzlaşmış bir toplum değil, ama dinî, ulusalcı ya da etnik özdeşleştirilme biçimleri etrafında oluşan diğer kolektif kimlik tiplerindeki artıştır. Başka bir ifadeyle, antagonistik boyuttaki politik içermeler, demokratik çatışmanın ortadan kalkmasıyla birlikte kendilerini diğer kanallar aracığıyla açığa vurur. Pek çok biçim alabilen antagonizmaların bertaraf edilebileceğine inanmak yanılsamadır. Antagonizmalara, 'agonistik' ve çoğulcu demokratik sistem içinde verili bir politik çıkış noktasının tercih edilmesinin nedeni budur.

ABD'nin sunduğu ve politik kozların önemini yitirdiği manzara, demokratik kamusal alanın yozlaşmasına iyi bir örnek sunar. Clinton'ın cinsel öyküsü, zaten kendi nirengi stratejisinden kaynaklanan yeni türdeki donuk ve homojenleştirilmiş politik dünyanın doğrudan sonucudur. Bu politika Clinton'ın seçmenlerle aynı çizgideki cumhuriyetçi fikirlerden ustaca yararlanmasına, kürtaj ve eğitimle bağlantılı solcu politikalara eklemlemesini doğallaştırmasına ve hasımlarını etkisizleştirerek ikinci kez başkanlığa seçilebilmesine yol açtı. Ama bu, zaten zayıf olan kamusal politik alanının daha da cılızlaştırılması pahasına gerçekleşti. Sahici politik alternatifler kılavuzluğunda gerçekleşmeyen demokratik ihti-

lafların, kendilerini demokratik kamusal alanının altını oyan biçimler çerçevesinde açığa vuran antagonizmaların etkinliğine yol açacağının fark edilmesi gerekir. Yarışan politik değerleri özdeşleştirmenin bilgisini taşıyan demokratik biçimlerin yokluğunun politik yaşamda yarattığı boşluğun genel sonucu, değişik dinsel fundamentalizm tiplerinin ürünü olarak yaşam alanının bütünündeki rezaletin saplantılı görünümüne ve ahlâkî söylemin gelişimine yol açar.

Sorun açıkça ABD'yle sınırlı değildir. Diğer ülkelerin incelenmesi hem cinsellik kartının farklı gelenekler sebebiyle Anglo-Amerikan dünyasındakine benzer bir tarzda oynanamayabileceğini hem de yolsuzluk ve pespaye anlaşmalara karşı girişilecek mücadelenin hasımlar arasında kaybolan politik sınır çizgisinin yeniden çizilmesinde benzer bir rol oynayabileceğini göstermektedir. Yine de, dinsel kimlikler ya da kürtaj meselesindeki gibi müzakere edilemeyecek ahlâkî değerlere başka koşullarda politik sınır çekilebilirse de, bütün hallerde açığa çıkan olgu, sol/sağ bölünmesinin bulanıklaşması ve politik söylemin önemsizleştirilmesinin yarattığı demokratik açıktır.

Hukukî/adlî düzeyin artan hâkimiyeti, agonistik bir çatışmanın meydana gelebileceği kamusal alandaki demokratik politikanın zayıflaması çerçevesinde anlaşılmalıdır. Toplumsal sorunların uygun politik biçimlerde tasavvur edilebilmesinin giderek imkânsızlaşması göz önüne alındığında, hukukî alanın kayırılması ve tüm çatışma tiplerine ilişkin çözümlerin hukuktan beklenmesi yönünde dikkat çekici bir eğilim vardır. Problem hukukî/adlî alanın toplumsal çatışmaların ifade edilebildiği bir zemin olarak kabul edilmesi ve yasal sistemin de insanların bir arada oluşlarının örgütlenmesinden ve toplumsal ilişkilerin düzenlemesinden sorumlu görülmesidir. Liberal-demokratik toplumlar, politik söylemler aracılığıyla yüzleşilen kararların biçimlendirilmesi ve politik bir yönelimde ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin sembolik olarak düzen-

lenme kapasitesini sol/sağ bölünmesinin bulanıklaşmasına rağmen yitirmişlerdir.

Hukukî/adlî söylemin günümüzdeki hegemonyası, hukukî/adlî önceliği bir topluluğun politik ahlâkının tercümanı olarak sunan Ronald Dworkin vb tarafından savunularak teorileştiriliyor. Dworkin'e göre, politik bir topluluğun işsizlik, eğitim, sansür, örgütlenme özgürlüğü vb alanlarda karşı karşıya olduğu temel sorunların en iyi çözüm mercii, [meselenin] anayasanın politik eşitlik ilkesine göre yorumlanması şartıyla mahkeme heyetidir. Politik arenaya uygun çok az şey kalır.

Popülist sağ partiler tarafından oynanan rolün giderek büyümesi, saplantılı merkezci politikalarla bağlantılı demokratik açığa musallat olan bir başka sonuçtur. Halkın iradesinin temsiliyetinde Düzen-karşıtı yegâne güç olarak görünen ve tahakküm eden konsensüs çerçevesinde meydan okuyan politik partilerin, 'merkezdeki konsensüs' biçiminde tezahür eden politik olan'ın bu politik parti tipi bağlamında anlaşılacağını ileri sürüyorum. Kendilerini halk egemenliğinin biricik garantörleri olarak sunan ve modernleştirmeci elitler tarafından gerici kabul edilerek küçümsenen halk kesimlerinin birçok talebini popülist retoriğe ustalıkla eklemleyebiliyorlar. Geleneksel demokratik yelpaze içinde daha sahici politik seçenekler mevcut olsaydı, böyle bir durumun mümkün olamayacağına inanıyorum.

POLİTİKA ve POLİTİK OLAN

Maalesef politika teorisindeki rasyonalist ve bireyleştirilmiş bir perspektifin belirlediği hâkim yaklaşım, bu meseleyi anlamamıza kesinlikle yardımcı olamaz. Demokratik politikanın bir 'agonistik çoğulculuk' biçiminde tasavvur edilmesini önermemin nedeni, demokratik politikadaki iki hâkim modele, yani meselenin çıkarlar müzakeresine indirgendiği 'kümelenme' modeliyle geneli ilgi-

lendiren ve tüm konulardaki kararların bütünün özgür ve sınırlandırılmamış müzakeresinin sonucunu içermesi gerektiğine inanan 'müzakereci' ya da 'diyalojik' model karşısında demokratik politikanın hayatî probleminin *antagonizmanın agonizme* nasıl dönüştürüleceğinin vurgulanmasını amaçlamaktadır. Demokratik politikanın amacı, çatışmaların düşmanlar arasındaki antagonistik mücadele olarak açığa vurulması yerine hasımlar arasındaki agonistik çatışma biçimi alabilen bir çerçevenin sağlanması olmalıdır.

Üçüncü yol politikasındaki eksiklerin, modern demokrasinin bir agonistik çoğulculuk biçimi olarak tasavvur edilmesinin politika açısından neden çok önemli sonuçları içerdiğini anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum. Bu tipteki bir agonistik yüzleşmenin çoğulcu demokrasiye özgü bir durum olduğunun kabulü aracılığıyla, hem bu türden bir demokrasinin açıkça farklılaştırılmış konumlar etrafında kolektif kimlikler yaratmasının hem de neden fiilî alternatifler arasında seçim yapma imkânı gerektirdiğini anlayabiliriz. Bu tam tamda, sol/sağ ayrımının işlevidir. Sol/sağ karşıtlığı, meşru çatışmanın biçimlendirilmesi ve kurumsallaştırılmasıdır. Bu çerçevenin ortadan kaldırılması ya da zayıflatılmasıyla belirecek olan antagonizmanın agonizme dönüştürülme sürecinin engellenmesi, demokrasi açısından korkunç sonuçlar yaratabilir. Dolayısıyla 'politikanın sonu'na ve sol/sağ ayrımının uygulanamazlığına ilişkin söylemlerin âyin değil kaygı nedeni olması gerekir. Elbette geleneksel çerçevenin tepeden tırnağa elden geçirilmesi konusundaki müthiş ihtiyaç, eski sloganların ve dogmatik kesinliklerin yeniden ileri sürülme meselesi değildir. Ancak, böyle bir ayrımın aşılabileceğine ve radikal bir politikanın bir hasım tanımlamadan da var olabileceğine inanmak hatâ olurdu.

KÜRESELLEŞMENİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

Sağ ve solun ötesine geçme ihtiyacını savunanlar, içinde yaşadığımız küreselleşen, düşünümsel toplum tipinde, ne muhafazakârlık ne de sosyalizmin yeterli çözümler sunabileceğini ileri sürerler. Kuşkusuz durum böyledir. Dahası politik pratikte, sol ve sağ kategorilerinin giderek daha fazla bulanıklaştığı da doğrudur. Ama bu ampirik gerçekten, böyle bir ayrımın uygulanamazlığıyla ilgili zorunlu bir tez çıkarmak ya da ayrımın yok oluşunun arzu edilebilirliğine ilişkin bir değer yargısında bulunmak başka bir meseledir. Bu, iktidar ilişkilerinin kurucu rolünü ve antagonizmanın sökülüp atılamayacağını kavrayamayan liberal perspektif açısından anlamlı olabilir; fakat ilerici bir politikanın formüle edilmesini amaçlayanlar nezdinde, 'politik olan' biçiminde adlandırmayı önerdiğim meselenin boyutunun ve uzlaşmış bir toplumun imkânsızlığının kabul edilmesi gerekir. Bizim görevimiz, solun modası geçmişliğini ilân etmek için değil, demokratik mücadeleyi yeniden canlandırmak amacıyla yeniden tanımlanması olmalıdır.

İleri demokratik toplumlarda, politikanın merkeziliğinin yeniden tesis edilmesine âcil ihtiyaç vardır, bu da, demokrasiye gerçek bir dürtü sağlama kapasitesini içeren yeni politik sınırların çizilmesini gerektirir. Demokratik politika açısından solun can alıcı iddialarından biri neo-liberalizme alternatif oluşturmaya girişilmesidir. Esasen neo-liberal söylemin günümüzde karşı çıkılmayan hegemonyası, solun neden itibar edilebilir bir proje ortaya koyamadığının nedenlerini de açıklamaktadır. Paradoksal olabilir, ama politik açıdan giderek daha çok muzaffer – zira pek çok Avrupa ülkesinde iktidardadır – olan solun tümden ideolojik yenilmişliği devam etmektedir. 'Üçüncü yol'a ilişkin aşırı gayretkeş bütün reklâmlara rağmen, entelektüel inisiyatifi ele alamamasının nedeni budur. 'Üçüncü yol' yeni bir hegemonya kurmaya çalışmak yerine, neo-liberal hegemonyaya teslim olmuştur. Yeni İşçi

Partisi markasının 'İnsanî yüzlü Thatcherizm'i içermesi buradan kaynaklanır.

'Alternatif yok' doğmasını haklı çıkarmanın alışıldık biçimi küreselleşmedir. Aslında, sosyal-demokrasinin yeniden dağıtımcı modeldeki politikaları karşısında sık sık provası yapılan argüman, daha fazla vergi vermeyi reddeden seçmenler ve küresel piyasaların neo-liberal ortodoksluktan herhangi bir sapmaya izin vermeyeceği bir dünyada, hükümetin dayattığı sıkı malî sınırlamaların yegâne gerçekçi imkânı yarattığını vurgulamaktadır. Yıllardır süren neo-liberal hegemonyanın sonucunda tesis edilen ideolojik zemini sorgulamadan kabul eden bu türden bir argüman, koşullara bağlı olan bir durumu, tarihsel bir zorunluluğa dönüştürür. Burada diğer pek çok durumda olduğu gibi, statükonun aklanması ve ulusaşırı büyük şirketler iktidarlarının pekiştirilmesinde kullanılan küreselleşme kapanı yardıma çağrılır.[5]

Politik boyutundan yoksun bırakılan, fakat itici gücü sadece iletişim devrimi olarak sunulan küreselleşme, hepimizin boyun eğmesi gereken bir kader olarak görünür. İşte eleştirimizin başlaması gereken nokta burasıdır. Bu anlayışı enine boyuna inceleyen André Gorz, küreselleşme sürecinin teknolojik bir devrimin zorunlu sonucu olarak görülmek yerine, aslında 1970'lerin 'yönetebilirlik krizi'ne politik bir cevap olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürdü. Gorz'a göre, Fordist kalkınma modelinin krizi, sermayenin çıkarlarıyla ulus-devletlerin çıkarlarının ayrışmasına yol açtı.[6] Politik mekân, ekonomik mekândan ayrılarak çözüldü. Tabii küreselleşme fenomeni, yeni teknoloji biçimleriyle mümkün kılındı. Ancak teknik devrimin uygulanabilmesi, hem toplumsal gruplar arasında hem de kapitalist şirketlerle devlet arasındaki

[5] Benzer bir iddia Doreen Massey tarafından *Soundings*, 7, 1997 Sonbahar sayısının başyazısında ileri sürüldü.

[6] André Gorz, *Misère du present, Richesse du posibble*, Galilée, Paris, 1997.

güç ilişkilerinde derin bir dönüşümü gerektirdi. Politik hamle can alıcı olandı. Sonuç, bugün şirketlerin bir tür ülke dışına yönelmesinde yaşandı. Dolayısıyla refah devletinin finanse edilmesi için gereken kaynakların, devletlerin ulusaşırı şirketleri vergilendirememesi nedeniyle azalması şaşırtıcı değildir.

Gorz'un yaklaşımı, küreselleşme sürecini biçimlendiren iktidar stratejilerini göz önüne sererek bir karşı strateji imkânını görmemize yardımcı olur. Tabii ki, küreselleşmenin sadece reddedilmesi ya da ulus-devlet bağlamında küreselleşme karşısında direnmeye çalışmak boşunadır. Neo-liberalizme başarılı bir şekilde karşı koyma ve yeni bir hegemonya tesis etme imkânına, ancak farklı bir politik proje tarafından biçimlendirilen başka bir küreselleşmeyi ulusaşırı sermaye iktidarının karşısına çıkararak, sahip olabiliriz.

Ne var ki, böyle karşı hegemonik bir strateji tam da antagonizmaların varlığını ve politik sınırların gereğini reddederek 'esneklik'in modern sosyal-demokrat hedef olduğunun ilân edildiği radikal bir merkezcilik fikri tarafından engellenir. Büyük şirketlerin amaçlarının daha zayıf sektörlerin amaçlarıyla uzlaştırılacağına inanmak, zaten bu şirketlerin iktidarına teslim olmaktır. Büyük şirketlerin küreselleşmesinin mümkün olan yegâne küreselleşme biçimi olarak kabul edilmesi, aslında sermayenin ulusal hükümetlere dayattığı sınırlar dâhilinde hareket etmektir. Böyle bir görüşü taşıyanlara göre politika, herkesin taleplerinin henüz hiç kimse kaybetmek zorunda kalmadan karşılanabileceği, dolayısıyla herkesin kazanabileceği bir oyundur. Gördüğümüz gibi, aslında radikal merkez açısından ne düşman ne de hasım vardır. Herkes 'halk'ın parçasıdır. Zengin uluslaşırı şirketlerin çıkarları mutlu bir şekilde, işsizlerin, boşanmış annelerin ve engellilerin çıkarlarıyla uzlaştırılabilir. Toplumun bir arada tutulması, yalnızca eşitlik, dayanışma ve etkin bir yurttaşlık uygulamasıyla değil, ama güçlü aileler, ortak ahlâkî değerler ve görev bilinciyle sağlanacaktır.

Nikaloas Rose'un 'etno-politika' olarak adlandırdığı ortak değerlerle ilgili hasmane agonistik çekişmeye mekân bırakmayan bu yeni davranış politikası, cemaatçi yaklaşımda tam olarak gelişmeyen otoriteryanizmi ve sosyal muhafazakârlığı abartır.[7] İşçi Partisi'nin kendi varlığına bir tehdit olarak kabul ettiği bu ihtilaf ifadesinin dışa vurumuna bile tahammül edememesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bununla birlikte bu hasımsız politika geri teper. Aslında İşçi Partisi, herkesi 'halk'ın içine dâhil edermiş gibi yaparak temsil ettiği ve savunduğu varsayılan şey halkın tâbiliğinin yeniden-üretimine katkı yapar.

SOL ve EŞİTLİK

Radikal politika merkeze yerleştirilemez, çünkü radikal olmak – Tony Blair'den farkla Margaret Thatcher'in gayet iyi bildiği gibi – iktidar ilişkilerindeki derin bir dönüşümü hedefler. Dönüşüm politik sınırlar çekilmeden ve bir hasım ya da hattâ bir düşman tanımlanmadan yapılamaz. Tabii radikal bir proje, çeşitli farklılıkları içeren kesimleri kazanmadan başarılı olamaz. Solun tüm önemli zaferleri, çıkarları daima halk kesimlerinin çıkarlarına eklemlenen orta sınıfların önemli sektörleriyle kurulan bir ittifakın sonucu olmuştur. Bugün böyle bir ittifak, radikal bir projenin formülasyonda her zamankinden daha hayatîdir. Ancak bu, böyle bir ittifakın orta yeri tutmasını ve neo-liberalizmin ezdiği gruplar arasında bir uzlaşmanın tesis edilmesi için çalışmasını gerektirir. Kamusal hizmetin lâyıkıyla verilmesi ve üzerinde geniş bir ittifakın kurulabileceği uygun yaşam koşullarının yaratılmasını içeren pek çok konu vardır. Bununla birlikte bu mesele, ancak neo-liberalizm savunucularının bir kenara attığı eşitlik mücadelesini yeniden

[7] Nikolas Rose, 'Community, Citizensihp and the Third Way', *Citizenship and Cultural Policy*'de (Londra, 1999, Meredyth ve J.Minson (editörler)).

gündeme getirecek yeni bir hegemonik projenin ayrıntılandırılmasıyla mümkün olabilir.

Muhtemelen İşçi Partisi'nin sol kimliği reddedişinin en açık işareti, böyle bir eşitlik mücadelesini terk etmiş olmasıdır. Sadece kapsama ve dışlama şartları çerçevesinde konuşan ve post-sosyal-demokrat bir eşitlik anlayışının modern formülasyonunu bahane eden Blairciler, yeniden dağıtım meselesinden bilerek kaçındılar. Blaircilere göre, halkın çoğunluğunu orta sınıflar oluşturur: Yegâne istisnalar ise, bir tarafta çok zengin olan küçük bir elit ile diğer taraftaki 'dışlanan'lardır. Bu yeni toplumsal yapı, savundukları 'merkezde Konsensüs'ün temelini sağlar. Buradaki temel ilkenin de, toplumun artık eşitsiz iktidar ilişkileriyle kurulamayacağı olduğunu görebiliriz. Piyasa sisteminin sistematik olarak ürettiği yapısal eşitsizlikleri yeniden tanımlayan, ama yapısal eşitsizliklerin nedenlerine dair yapısal analizden de kasten kaçınmakla, [yapısal eşitsizliklerin] üstesinden nasıl gelineceği konusundaki temel soruyu savuştururlar. Dışlananların kapsanmasının koşulu, kapitalizmin en azından zora başvuran ama bir yeniden-dağıtıma ve uzun neo-liberal on yılın yarattığı derin eşitsizliklerin düzeltilmesine yol açabilecek yeni bir düzenlenme biçimini gerektirir.

Aslında İşçi Partisi'nin eşitlik temasından bugünkü kaçışı ve eşitsizlikleri giderek daha çok kabul edişi, gayet semptomatiktir. Norberto Bobbio'nun bize anımsattığı gibi, sağ özgürlük adına daima çeşitli eşitsizlik biçimlerine göz yumarken, sol görüşün belkemiği eşitlik fikridir. Belirli tipteki bir eşitlikçi idelojinin, totaliter politika biçimlerini haklı çıkarmak için kullanılması bizi hiçbir şekilde eşitlik mücadelesinden vazgeçmeye zorlayamaz. Bugün bir sol proje, sosyal-demokrasinin daima özünde yer alan eşitlik mücadelesinin, eşitsizliğe karşı çıkılması gereken toplumsal ilişkiler çokluğunu dikkate alan biçimde tasavvur edilmesini gerektirmektedir.

Niyetim geleneksel sosyal-demokrasiyi savunmak ya da onun çözümler sunduğunu ileri sürmek değildir. Şâyet Thacherizm başarılı olduysa, bu kısmen halkın sosyal-demokrasinin eksiklikleri karşısında duyduğu hıncı kendi lehine yeniden-eklemleyebilmesi nedeniyledir. Esasen geleneksel sosyal-demokrasinin yetersizlikleri, ekonomik niteliği olmayan tahakküm biçimlerini anlayamamasından kaynaklanır. Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının sosyal-demokrat modelin krizinde belirleyici bir moment olmasının nedeni de budur. Bu durum pek çok ülkede, refah devletine karşı neo-liberal tepkiye destek sağlamak için söz konusu ettiğimiz krizden yararlanabilen sağın lehinde oldu. Dolayısıyla, mevcut sorunlarımızın çözümünün Avrupa düzeyinde bile olsa Keynesçi bir sosyal-demokrat modele dönüşle gerçekleşebileceğine inanmak ahmaklık olurdu. Bugün ihtiyacımız olan, sosyal-demokrasinin *gerisindeki* pre-sosyal demokrat liberal bir görüşe doğru geri çekilmek değil, fakat daha radikal ve çoğulcu bir demokrasi tipine doğru ilerleme anlamına gelmesi koşuluyla bir 'post-sosyal-demokrat politika' biçimine yönelmektir. Yine de bu tipteki geri çekilme, tam da üçüncü yolun savunduğu – refahtan işe – gibi pek çok politik mantığın ardında yatan bir hamle türüdür. Toplumsal ilişkilerde, cins, ırk, çevre ve cinsiyet gibi mevcut tahakküm biçimlerindeki çoklukla uğraşabilmek, post-sosyal-demokrat bir politikanın 'radikal ve çoğul demokrasi' açısından eşitlik ve özgürlük mücadelesinin geniş bir toplumsal ilişkiler dizisine doğru uzatılabilme tasavvurunu gerektirir.

Uzun zamandır sosyal-demokrasiyi eleştiren John Gray, İşçi Partisi'ni yeniden dağıtımcı bir sosyal-demokrat adalet fikrini terk etmesi nedeniyle kutlarsa da yerine bir şey koymadığı için endişe duyar. İşçi Partisi'nden yirminci yüzyılın başlarında L. T. Hobhouse ve T.H.Green tarafından savunulan Yeni Liberalizm'e sarılarak liberal Britanya'yı yeniden yaratmalarını ısrarla ister. Gray şöyle der; böyle bir liberalizme göre, ekonomik eşitsizlikler ada-

letsiz değildi ve önemli konu, bireysel seçim taleplerinin toplumun bir arada tutulması gerekleriyle uzlaştırılmasıydı.

Gray'in, eşitlik ve bireysel özgürlük arasında yanlış bir ikilik oluşturduğu düşüncesindeyim. Tabii, kusursuz bir şekilde uzlaştırılabileceklerine inanmanın afakî olacağı bu değerler arasında, her zaman bir gerilim olacaktır. Ancak bu, her ikisinin de ileriye götürülmeye çalışılması ve birinin izlenmesi için diğerinin bir kenara atılma zorunluluğunu gerektirmez. Solla özdeşleşenlere göre, hem çoğulculuğa hem de eşitliğe bağlı bir sosyal adalet tasavvurunun hâlâ yolları vardır. Örneğin, *Spheres of Justice*'da Michael Walzer'in, 'karmaşık eşitlik'[8] olarak ifade ettiği mesele böyle bir anlayışı ayrıntılandırır. Şâyet eşitlik, aynı zamanda özgürlüğe saygı gösteren bir politikanın merkezî hedefine dönüştürülmek istenirse, insanların tüm alanlarda olabildiğince eşit kılınması eğilimindeki 'basit eşitlik' fikrinin terk edilmesi gerektiğini ileri sürer. Walzer'e göre eşitlik, basit değil, ama bir dizi toplumsal iyinin aracılık ettiği bireyler arasındaki karmaşık bir ilişkidir; bir sahiplik kimliğinden ibaret değildir. Savunduğu karmaşık eşitlik görüşüne göre, toplumsal iyi/fayda tekdüze değil, ama bu toplumsal faydanın çeşitliğini ve bunlara iliştirilen anlamları yansıtan bir kriterler çeşitliliği açısından dağıtılmalıdır. Önemli olan, her alana uygun dağıtım ilkelerinin çiğnenmesi yerine, mevcut zenginlikte olduğu gibi başarının diğerlerine hâkimiyet icrası imkânını tanıyan bir alanda engellenmesidir. Böyle bir görüş, toplumsal faydanın hâkimiyet aracı olarak kullanılmaması ve aynı zamanda politik iktidar, zenginlik, onur gibi mevkilerin aynı ellerde toplanmasından kaçınılması esasını içeririr. Şâyet bu çerçevede düşünülürse, İşçi Partisi eşitsizliğe karşı mücadelede, bireysel özgürlüğü boğmak yerine çoğulcuğa saygı gösteren ve derinleştiren bir şekilde tasavvur etmeye de yönelebilecektir.

---

[8] Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983.

YENİ BİR SOL PROJE

Toplumlarımızın karşı karşıya bulunduğu gayet önemli olan dönüşüm, karmaşık eşitlik anlayışının biçimlendirdiği post-sosyal-demokrat vizyonun uğraşmak zorunda olacağı merkezî bir sorundur: İş krizi ve ücret toplumunun tükenişi. Bu alanda, belki de diğerlerinden daha fazla, ne laissez-faire liberalizminin ne de Keynesçiliğin çözüm sunabileceği çok farklı bir dünyaya girdiğimiz apaçıktır. Aslında işsizlik sorunu, yeni ve radikal bir düşünüşü gerektirir. Tam istihdama (eğer varolmuşsa) geri dönüşün söz konusu olmadığını ve yeni bir ekonomik kalkınma modeline duyulan âcil ihtiyacın farkına varılmadan neo-liberalizm karşısındaki hiçbir alternatif yükselişe geçemez. Avrupa'nın Amerikanlaştırılması, liberal 'esnekleşme' şiarıyla ilerleyecektir.

Gerçek bir radikal projenin, enformasyon devriminin sonucunda üretilen zenginlikle ve yine bu zenginliğin üretimi için girişilen çalışmanın niceliği arasında derinleşen bir kopuşun varlığını tanıyarak işe başlaması gerekiyor. Şâyet ortalama fiilî çalışma süresinde kesin bir yeniden-dağıtım gerçekleşmezse, toplum, düzenli işlerde giderek istikrar kazanan çalışanlarla, işsiz ya da part-time, güvensiz ve korumasız işlerde çalışanlar arasında kutuplaşacaktır. Böyle bir kutuplaşmayla mücadele etmek için, kabaca üç merkezî noktada özetlenebilecek bir dizi önlem önerildi:[9]

1. Ücretli işçiler arasında çalışmaya harcanan yasal ve fiilî zamanda, aktif bir yeniden-dağıtım politikasıyla birlikte önemli indirim.
2. Katıksız bir piyasa ekonomisi yerine, gerçekten çoğulcu bir ekonominin ortaya çıkmasının sağlanmasında hem özel hem

[9] Bu program, "Çoğulcu Yurttaşlık ve Çoğulcu Bir Ekonomi için Avrupa Çağrısı"nı başlatan grup tarafından ayrıntılandırıldı. Ana tezlerinin bir sunumu Guy Aznar, Alain Caillé ve diğerleri tarafından yazılan *Vers une économie plurielle*'de (Paris 1997) bulunabilir.

de kamu ekonomilerini etkileyen birliklerin kâr amacı taşımayan çeşitli faaliyetlerinin önemli oranda geliştirilmesinin teşvik edilmesi.

3. Ya asgarî düzeyde maddî kaynağa bile sahip olmayanlara ya da toplumun en yoksul ve dışlanmış kesimlerinin damgalanmasına; başka türden gelir, yaş, cins ya da medenî hali dikkate almadan koşulsuz, asgarî bir gelirin (temel gelir) tahsis edilmesiyle son verilmesi. Bu temel gelir, her iki durumda da, tamamlayıcı kaynaklara ek olarak (onların yerine değil) karşılanmalıdır.

Böyle önlemler, piyasa ve devlet sektörünün yanı sıra birleştirici sektörün önemli bir rol oynayacağı çoğulcu ekonominin gelişimine yardımcı olur. Piyasa mantığının bir tarafa attığı ve çok önemli toplumsal yararı olan pek çok faaliyet, bu türden bir dayanışmacı ekonomide ancak kamu finansmanı sayesinde varlık bulabilir. Elbetteki böyle girişimlerin başarısının koşulu, üçüncü önlemin, yani herkes için gereken yeterli asgariyi garantileyecek olan bir yurttaş gelir biçiminin uygulanmasıdır. Açıkça görülüyor ki, refah devleti reformunun ele alınmasının çok daha sağlıklı olan bir yöntemi, böyle bir gelirin farklı şekillerinin tasavvur edilmesidir. Bu, refah devletinin yerine iş devletini konulmasından daha uygundur.

Birlikte uygulanabilen bu üç önlem takımı, neo-liberalizme bir post-sosyal-demokrat cevabın temelini oluşturacaktır. Bugün solkanat bir projenin Avrupalı bir proje olabilme ihtimalini içermesinin nedeni, söz konusu cevabın ancak tek Avrupa bağlamında başarılı bir şekilde uygulanabilir olmasıdır. Kapitalizmin küreselleşme zamanında uysallaştırılması sadece ulus-devlet düzeyinde gerçekleştirilemez. Sadece farklı devletlerin güçlerini birleştireceği bütünleşmiş bir Avrupa bağlamında ve finans kapitali daha sorumlu kılma girişimi başarılı olabilir, şâyet farklı Avrupa devletle-

ri ulusaşırı şirketlerin daha çekici anlaşmalar yapmalarını sağlamak amacıyla kendi aralarında rekabet etmek yerine, ortak politikalar üzerinde uzlaşırlarsa, işte o zaman başka tipteki bir küreselleşme mümkün olur.

Yeni bin yılın arefesinde karşı karşıya olduğumuz sorunlar konusunda hem sağın hem de solun geleneksel anlayışlarının yetersiz olduğunun kabulü benim seve seve kabul edeceğim bir şeydir. Ancak, bu kategorilerin yardım için başvurduğu antagonizmaların küreselleşmiş dünyamızda ortadan kaybolduklarına inanmak hegemonik neo-liberal 'politikanın sonu' söyleminin kurbanı olmaktır. Güncelliğini kaybetmeleri şöyle dursun, solun ve sağın konu edindiği önemli unsurlar şu ânda her zaman olduğundan çok daha büyük bir önem taşıyor. Önümüzdeki görev, politik tutkuların demokratik agonistik mücadeleye bizatihi taraflarla birlikte yeniden yönlendirilebileceği bir içerik kazandırmaktır.

SONUÇ
DEMOKRASİ ETİĞİ

I

Konsensüs yaklaşımının bu derlemede geliştirilen eleştirisi, demokratik politikanın 'Ötekiler'le sürekli bir diyalojik ilişkinin kurulacağı 'sonu gelmez bir konuşma' olarak tasavvur edilmesi gerektiğine inanan bazı 'post modern' düşünürler arasındaki yaygın görüşün onaylanması biçiminde anlaşılmamalıdır. Elbette böyle bir görüşü savunanlar genellikle benim de yaptığım gibi, 'farklılıklar'ın kabul edilmesi gereğinde ve başkalığın tamamen yeniden massedilmesinin imkânsızlığında ısrar ederler. Bununla birlikte, müzakereci modelde olduğu gibi, post modern düşünürlerin de 'politik olan'ı nihai olarak antagonistik boyutun içinde kabul edemediklerini düşünüyorum. Bu, onlardaki önemli farklılıkların değerinin küçümsenmesi değildir. Demokratik politikanın hedeflerini, tarafsızlık ve rasyonel konsensüs vurgusuyla Kantçı ahlâkî akıl yürütme sözcükleriyle yeniden formüle etme eğiliminde olan müzakereci demokratlardan başka evrensel ahlâk dilinden kasten kaçınan ikinci bir görüş, demokrasiyi deontolojik değil, ama bir 'etik' girişim, ötekiler'i tanımanın sonu gelmez bir şekilde sürdü-

rülmesi olarak tasavvur eder. Durumun biraz şematikleştirilerek ortaya konulması amacıyla ahlâkî-evrenselci ve etik-tikelci yaklaşımlar arasındaki karşıtlıktan bahsedebiliriz. 'Etik' perspektifi savunanlar arasında felsefî kaynakların çeşitliğine – Levinas, Arendt, Heidegger hattâ Nietzsche – dayanan sözcük dağarcığı nedeniyle önemli farklar vardır: Ancak politik alanı karakterize eden 'karar' momentine dair doğru bir düşünüş – müzakereci yaklaşımda olduğu gibi – hepsinde de eksiktir. Eksikliğin ciddî sonuçları vardır, zira hegemonik ilişkileri yapılandıran tam tamına – daima bir kararlaştırılamaz zeminde alınan – bu kararlardır. Sadece etiğin ya da ahlâkın diliyle yeterince kavranılamayan ve asla bertaraf edilemeyen bu kararlar bir güç ve şiddet unsurunu gerektirirler. Politik olan üzerinde düşünmemiz gerekir.

Açık olalım. Politikanın etik ya da ahlâkî kaygılardan koparılması gerektiğini ileri sürmüyorum, ama onların ilişkisinin farklı bir şekilde öne sürülmesi gerektiğini söylüyorum. Dolayısıyla bu mesele, en modern demokratik politika düşünüşünü biçimlendiren insanî sosyalliğin doğası sorunsallaştırmadan yapılamayacaktır. Hâkim görüşün eksikliklerini kavramak için, onun kökenlerine geri gitmemiz gerekir: Aydınlanma dönemi. Böyle bir inceleme için yararlı bir rehber Pierre Saint-Amand'ın, Aydınlanmanın politik antropolojisi için önerdiği *Husumetin Hukuku* [The Laws of Hostility] başlıklı kitabında sunuluyor.[1] Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot ve Sade'ın yazılarını René Girard'ın tarafından geliştirilen perspektiften inceleyen Pierre Saint-Amand, bu yazarların sosyallik anlayışlarındaki *öykünme* mantığının yerine getirdiği anahtar rolü ön plana çıkarır. Aynı zamanda meselenin bastırılmış boyutunu da gözler önüne serer. Aslında şiddeti insan doğasına ait olmayan arkaik bir fenomen olarak takdim eden Aydın-

[1] Pierre Saint-Amand, The Laws of Hostility: Politics, Violence and the Enlightmenment, Ninneapolis, 1996.

lanma Filozofları'nın politikayı Akıl ve Doğa temeli üzerine kurma girişimleri, insanî sosyalliği içeren iyimser bir görüşe nasıl yöneldiklerini gösterir. Onlara göre, antagonistik ve şiddete dayanan davranış biçimleri ve husumetin dışa vurumu olan her şey, ancak değiş-tokuşun ilerlemesi ve sosyalliğin gelişimiyle kökünden sökülüp atılabilir(di). Aydınlanma Filozofları'nın anlayışı, tam da öykünme dinamiklerini oluşturan unsurun sadece bir yanını kabul eden idealize edilmiş bir sosyalliği içerir. Pierre Saint-Amand'ın *Encyclopedia*'da, dışlayıcı bir amaç olarak iyinin gerçekleştirilmesindeki insanî karşılıklılığın nasıl tasavvur edildiğine işaret etmektedir. Bu ancak empatiye bağlı öykünmeci etkilerin bir kısmının dikkate alınmasıyla mümkün olabilir. Bununla birlikte, farklı bir sosyallik resminin ve antagonistik boyutun aydınlatılmasını, ancak öykünme kavramının gayet anlamlı doğası aracılığıyla kabul edebiliriz. Girard'ın önemi, öykünmenin çatışmalı doğasını, yani antagonizmaların kökeninde yatan ve insanları ortak arzular nedeniyle aynı hedeflerde bir araya getiren hareketin tâ kendisi olan bu çifte bağı ortaya koymuş olmasıdır. Değişimin varlığının dışında bile olsa rekabet ve şiddet için gereken imkânlar her zaman mevcuttur. Karşılıklılık ve husumetin birbirinden koparılamayacağı gerçeği, toplumsal düzenin daimi bir şiddet tarafından tehdit edileceğinin kavranılması için yeterlidir.

İnsanî karşılıklılığın karmaşık doğasını idrak edemeyen Aydınlanma Filozofları, öykünmenin antagonistik boyutunu da dışarıda bırakmış oldular. Fakat aynı zamanda değiş-tokuşun çözücü dürtüsündeki olumsuz etkiyi de reddettiler. Bu ret, şiddet ve husumetin bertaraf edildiği ve karşılıklılığın katılımcılar arasında şeffaf bir iletişim biçimi alacağı toplumsal (bir) sözleşme kurgusunun koşulu oldu. Pek çoğunun yazısı, hem meselenin kararsız karakterinin kavramsal olarak formüle edilmesinde âciz kaldı, hem de yakalarını olumsuz öykünme imkânlarından tam olarak kurtaramadılar. Hümanistik projelerinin – toplumsalın özerkliğini kurma

ve insanlar arasında eşitliği sağlama ihtirası – doğası, Aydınlanmacıları idealleştirilmiş bir insanî sosyallik anlayışını savunmaya sevk etti.

Sanit-Amand şöyle der: Bununla birlikte, bu anlayışın kurgusal karakteri, bir toplumsal sözleşme fikrini reddeden ve şiddeti kutsayan Sade tarafından açığa vuruldu. Sade'ın şiarı, kişisel günahlar genel günaha yol açar, şeklinde ifade edilebilecek 'sapkın liberalizm'in bir biçimi olarak görülebilir. Sade, şeffaf topluluk fikrini sapkın bir biçimde yeniden üreten – genel irade, şehvet iradesi, iletişimin dolaysızlığı, sefahatin dolaysızlığı haline gelir – Rousseau'dan ayrılamaz.

II

Habermas ve izleyicilerinin ileri sürdüğü şeyin tersine, modern demokratik perspektifimizin köklerine yapılacak bu kısa yolculuktan çıkarılacak esas derse göre, Aydınlanma'nın epistemolojik veçhesi politik veçhenin bir önkoşulu olarak görülemez: Demokratik proje. Rasyonalist insan doğası anlayışı, demokrasinin zorunlu temeli olmak şöyle dursun, aslında sosyalliğin doğasında bulunan olumsuz yönü reddedişiyle onun en zayıf noktası olarak görünür. Şiddetin sökülüp atılamazlığının kabul edilmesini engelleyerek, husumet ve antagonizma boyutunda yer alan 'politik olan'ın doğasının demokrasi teorisi çerçevesinde idrak edilmesinin önüne geçer.

Çağdaş liberaller, daha uygun bir politika anlayışı sunmak şöyle dursun, onun 'karanlık tarafı'nı kabul etmeye bir anlamda seleflerinden daha az isteklidirler. Görmüş olduğumuz gibi, müşterek bütünün katıldığı meselelerde, serbest ve sınırlandırılmamış kamusal müzakerenin sonucunu içerecek olan 'müzakereci demokrasi'ye uygun koşullardaki kararların modern toplumun gelişimini kesin olarak belirlediğine inanırlar. Çağdaş liberaller'e gö-

re, iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumda politika, Habermas'da olduğu gibi bozulmamış iletişim koşullarında ya da Rawls'da olduğu gibi kamusal aklın özgür icrasıyla tesis edilebilecek rasyonel bir konsensüs alanıdır. 4. Bölüm'de gösterdiğim gibi, politik sorunlar, Habermas ve Rawls tarafından, rasyonel bir davranışa yatkınlığı nedeniyle ahlâkî bir doğanın varoluşu olarak idrak edilmektedir. Onlara göre demokrasi, tarafsız bir bakış açısına ulaşılmasını garantileyen prosedürlerin yerleştirilmesini amaçlamaktadır.

Şimdi Aydınlanma epistemolojisinin eleştirisinin modern demokratik projeye bir tehdit oluşturmadığını anlamanın ve demokrasi hakkında farklı düşünmeye başlamanın tam zamanıdır. Kerterizlerimizi *The Legitimacy of the Modern Age*'de, Aydınlanma'da biri 'kendini savunma' diğeri 'kendini yerleştirme' olmak üzere iki farklı iki veçheyi ayırt eden Hans Blumenberg'den almalıyız.[2] Hans Blumenberg, aralarında zorunlu bir ilişki olmayan bu iki veçhenin tarihsel olarak birleştiklerini, ancak ayrılabileceklerini de ileri sürer. Dolayısıyla, Aydınlanma'nın gerçekten modern yanı olan 'kendini savunma' fikri ile mutlak bir ortaçağ konumunun 'yeniden işgâli' olan 'kendini yerleştirme' fikri arasında ayrım yapmak, yani hâlâ modern öncesi bir soruya modern bir cevap verme teşebbüsü mümkündür. Blumenberg'i izlemek, rasyonalizmin kendini savunma fikrinin temeli olmak şöyle dursun aslında mutlakiyetçi ortaçağ problematiğinin bir artığı olduğunun kavranmasına da izin verir. Blumenberg'in bizatihi teolojiden kurtuluş çabasına eşlik eden kendi temellerini kurma yanılsamaları artık terk edilmeli ve modern aklın ihtiyaçlarıyla ilişkili sınırlar kabul edilmelidir. Modern akıl kendini, ancak bütünsel uyumun imkânsızlığı ve (güçlü Nietzscheci ya da Weberci versiyonunda) değer-

[2] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MA, 1985.

ler çoğulculuğunun radikal içerimlerindeki şartları kabul ederek modern öncesi mirastan azat edebilir.

III

'Etik' bir perspektif – en azından potansiyel olarak – aklın sınırlarının kavranılmasında ve değerler çoğulluğunun kavramsallaştırılmasında daha yararlıdır, dolayısıyla kendimi 'ahlâkîlik' yerine 'etik' açıdan konuşan farklı yaklaşımlara daha yakın hissediyorum. Bununla birlikte etik açıdan konuşanlar, hem mümkün olan herhangi bir konsensüsün ve ima ettiği şiddetin sökülüp atılamazlığının hegemonik doğasını kabul etmiyor oluşları, hem de daha kabul edilebilir olsa bile çoğulculuğa bazı sınırların konulması zaruretinden ve gereken vurgudan kaçınmaları ya da daha genel olarak 'farklıların' önemi, retoriklerin ve iknanın rolü meselesinde sorunludurlar.

Burada, bir pre-modern 'etiksel' söylem biçimi olarak kabul ettiğim, fakat *The Return of the Political*'da[3] modern çoğulcu demokrasi açısından yetersizliğini ortaya koyduğum ve cemaatciler tarafından iyiye ilişkin olarak savunulan neo-Aristocu etikten söz etmiyorum. Göz önünde bulundurduğum, her bir uzlaşma teşebbüsünü eleştiren 'postmodern' etik yaklaşımlardır. Görüşüme göre post-modernler, politikanın etki alanını bir başka dil oyununun – 'etiğin' – gözüyle tahayyül etmeleri nedeniyle politik olan'ın özgüllüğünü kavrayamazlar. Onların 'agonizm'inin – benim savunduğum agonizmin tersine – politik olan'a uygun olan antagonistik boyutu ortadan kaldırmasının nedeni budur. Alkışladıkları çoğulculuk tipi, antagonizmasız bir çoğulculuk, düşmansız bir dost, antagonizmasız bir agonizm ihtimaline işaret eder. Sanki, diğerinin sorumluluğunu alıp farklılığına angaje olabildiğimiz-

[3] Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londra, 1993, 2. Bölüm.

de, şiddet ve dışlama ortadan kaybolur. Bunu, etik ve politikanın mükemmel şekilde çakıştığı bir nokta olabileceğinin tasavvur edilmesi ve tam da sosyalliğe içsel olan şiddetin – boyutlarından birini oluşturduğu için hiçbir sözleşme ya da diyalogun ortadan kaldırmadığı şiddetin – bertaraf edilmesi anlamına geldiği için reddediyorum. Demokratik politikanın böyle bir inkâr aracılığıyla güvenceye alınamayacağını ve geliştirilemeyeceğini söylüyorum. Aksine, nihai olarak, demokrasinin karşı karşıya olduğu görevlerin, ancak demokratik düzenin kırılganlığı ve toplumsal değişimin meydana getirdiği bir dizi çelişkili eğilimin kabul edilmesiyle idrak edilebileceğini düşünüyorum: İnsanî ilişkilerde varolan potansiyel antagonizmanın bir agonizme dönüştürülmesi.

IV

Önceki makalelerdeki birkaç teorik söylemi, 'çekişmeci çoğulculuk' konusundaki önerilerimi ayrıntılandırmak amacıyla seferber ettim. Cebri içermeyen konsensüse ulaşabilecek olan dışlama içermeyen bir kamusal alan eleştirisinde, yapı-çözümün konsensüs yaklaşımının tüm çeşitlerinde – 'müzakereci'nin yanı sıra 'üçüncü yol' – önsel olarak varsayılan uygunlukları özellikle faydalı buldum. Aslında, Derrida'nın gösterdiği gibi böyle bir tarafsız bakış açısı, herhangi bir nesnellik biçiminin kuruluşunu etkileyen kararverilemezlik nedeniyle yapısal olarak imkânsız kılınır. Esas sınırları, farklılığı birlik ve bütünlüğün kuruluş imkânının koşulu olarak kabul ederek oluşturan güçler, aynı zamanda bizi ötekilik ve başkalığın indirgenemezliğinin kabulüne de zorlar. Politika ve etik üzerine düşünmek için tastamam yetersiz olan, ama rasyonel biçimlerin haklı çıkarttığı ahlâkî buyrukların evrenselliği içinde yer alan Kantçı evrensel ahlâkın ifade bütünündeki kifayetsizlik, yapı-çözümcü yaklaşımda gösterilir. Derrida, kararverilemezliğin titiz bir açıklamasına girişmeden, politik karar ve etik

sorumluluk kavramlarını düşünmenin imkânsız olduğunu defalarca vurguladı.[4] Derrida, zorunlu çatışmaların sonu gelmeyeceği gibi, kararverilemezliğin de karşı çıkılacak ya da bertaraf edilecek bir moment olmadığına işaret etmektedir. İyi seçim yaptığımıza dair tam bir tatmine hiçbir zaman ulaşamayız, çünkü alternatiflerden birinin lehine olan bir karar, ötekinin daima zararına olacaktır. Dolayısıyla, yapı-çözümün 'aşırı-politikleştirici' olduğu söylenebilir. Politikleşme katiyen sonra ermez, çünkü kararverilemezlik, kararın tâ kendisindedir. Her konsensüs, özünde istikrarsız ve kaotik bir şeyin istikrarlılaştırılması olarak görünür. Kaos ve istikrarsızlık indirgenemez, ancak bu hem bir risk hem de bir şanstır, zira kesintisiz istikrar politikanın ve etiğin sonu anlamına gelir.

Bununla birlikte kendi konumumu – benim de onayladığım – 'demokrasiye erişmek' fikrini, bilenmiş katı yanı tasfiye edilen düzenleyici bir fikirmiş gibi okumaya eğilimli olan bazı yapı-çözümcü temellüklerden farklılaştırmak amacıyla birkaç çekinceyi ifade etmek isterim. Bütünün parçalarının birleştirilmesinde meseleyi nasıl yorumlamalıyız? Demokrasiye erişmenin tam da Derrida'nın, *The Politics of Friendship*'de, 'hakiki dostluk' muammasını incelerken söyledikleriyle ilişkili kurularak kavranılması gerektiğini söylüyorum.[5] Derrida'nın işaret ettiği gibi mümkün olan iki açıklama vardır: Birincisinde, hakiki dostluk hiçbir zaman ulaşılamayacak olsa bile erişmek için çaba sarf edilmesi gereken bir Nuhun gemisi ya da nihai bir hedef olarak tasavvur edilir. Bu durumda erişilemezlik, homojen bir alanın uçsuz bucaksızlığındaki bir uzakta duruş – gidilecek bir yoldur. İkincisinde ise, söz konusu edilen erişilemezlik, tam da özü itibarıyla ve bir telos içinde tasavvur edilemezliği nedeniyle erişilemezdir, fakat sade-

[4] Örneğin, bkz. 'Remarks on Deconstruction and Pragmatism', Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*'de (Londra, 1996, s.84–7).

[5] Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Londra, 1997, s.221–4.

ce akla uygun bir telos olarak erişilemezliği değil, gerçek ya da mükemmel dostluğun başkalığı açısından da düşünülebilir. Buradaki erişilemezlik, dostluk kavramındaki koruyucu engellerin amacı anlamını alır. Pierre Aubenque'den alıntı yapan Derrida, bu durumda 'mükemmel dostluğun kendi kendini yıktığı'nın söylenebileceğini söyler. Bir tarafta, akla uygun, belirlenebilir, ama fiilen erişilemeyecek bir telos, vardır. Diğer tarafta ise özsel olarak kendisiyle-çelişmesi sebebiyle erişilemez olan telos vardır.[6]

Çoğulcu demokrasinin 'geleceği'nin benzer doğrultudaki tasavvuru, demokrasinin Habermas gibi bir rasyonalist tarafından anlaşılış biçimi ile benim savunduğum agonistik problematikteki biçim arasında kalan farkın kavranmasına yardım eder. Demokratik konsensüs ilk durumda, hem kısıtlanmamış özgür iletişimin düzenleyici fikrine sonuşmaz bir yaklaşım olarak, hem de *ampirik* doğanın varlığındaki engeller olarak anlaşılır. İkinci durumda ise, adalet ve uyumun yaratıldığı bir demokrasinin *kavramsal* imkânsızlığı kabul edilir. Aslında mükemmel demokrasi kendini yıkar. Dolayısıyla demokrasi sadece erişilemeyecek bir iyinin varlığındaki iyi olarak tasavvur edilmelidir.

V

Uzlaşmanın *kavramsal* imkânsızlığına yapılan böyle bir vurgu, antagonizmanın sökülüp atılamazlığının kabul edilmesi için yeterli midir? Bu, agonistik bir demokrasi anlayışının gerektirdiği etik

[6] Bu çelişki, birinin dostu için en büyük iyiyi istemek zorunda olmasından yani onun bir tanrı olmasından kaynaklanır. Ama, bu en azından üç nedenden dolayı istenemez: (1) Bir tanrı ile dostluk imkânı artık olmaz, (2) dostluk, bizim ötekinin olduğu gibi kalmasını istememiz ve onun bizi sevdiği gibi sevmemizi emreder. Bu nedenle bir dost tanrısallaştırılamaz; (3) Bir tanrı gibi olmayı arzulayan âdil ve faziletli kişinin mükemmel ya da gerçek dostluğu, öteki olmadan kolaylıkla devam eden ve dostlukla hiçbir ilişkisi olmayan ilahi bir kendine yeterliliğe eğilimlidir.

perspektif türünü mümkün kılar mı? Birkaç yazar son zamanlarda, Jacques Lacan'ın geliştirdiği 'psikanaliz etiği'nin demokratik politikanın gerektirdiği 'uyumsuzluk etiği' türünü mümkün kıldığını ileri sürdüler. Slavoj Žižek zorlamadan ve şiddetten kurtulmuş öznelerarası bir iletişimin temellerinin zayıflatılmasında Lacancı teorinin oynadığı rolü gösterdi.[7] Aslında Lacan, söylemin kendi temel yapısı içinde otoriterleştikten sonra, halka sadece anlamın tutarlı bir alanındaki temel gösterenin müdahalesi aracılığıyla nasıl yayıldığını gösterir. Lacan'a göre, temel gösterenin bizatihi kendi simgesel otoritesine (kendini ilân eden eylemindeki) dayanan statüsü tastamam aşkındır: Bu düzenin tâ kendisinin *stricto-sensu* [dar anlamda] bağlılaşık temelsiz şiddeti tarafından sunulan mekânı 'eğen' simgesel alandaki 'çarpık' jesttir. Şâyet, o çarpıtılmayı söylemsel alandan çıkartırsak, alan dağılacak ve 'dikimsiz' kalacaktır.

Yannis Stavrakakis, filozofun etik alandaki arayışının ezeli ve ebedi nesnesi olan "mutlak iyiyi"nin nasıl reddedeceği meselesinde, Freud tarafından ortaya konulan hayatî hamleye Lacan'dan hareketle işaret eder. Stavrakakis şöyle açıklar: 'İnsanî deneyimin etrafında örgütlendiği merkezî imkânsızlığa hâkim olamayan bir kurucunun eksikliği, birbiri ardına dizilen iyi anlayışlarının ve geleneksel etik düşünce tarzlarının ötesindeki nihai başarısızlığın da nedenidir."[8] Stavrakakis'in imkânsızlık olarak kabul ettiği aynı zamanda "Gerçek" olarak kabul ettiği unsurdur, dolayısıyla etik psikanaliz stratejisi, Gerçek'in indirgenemezliğinin simgesel kabulünden oluşur. Geleneksel etikten kopan 'psikanaliz etiği', uyuma bir başka iyi anlayışı aracılığıyla erişmeyi önermek yerine bizzat iyi fikrinin yerinden sökülmesinden oluşur.

---

[7] Örneğin bkz.Slavoj Zizek, *Enjoy Your Symptom!*, Londra 1992, bölüm 3.2, Identiy and Authority.

[8] Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, Londra, 1999, s.129.

Benzer şekilde John Rajchman'ın etiğin arazisine Freud tarafından sokulan ve 'üçüncü devrim' olarak adlandırdığı unsurun, iyiyi hem hâkim yükümlülük ilkesi üzerine kurulan Kantçı yaklaşımdan ve erdemin amaçları üzerine kurulan görev kurallarından hem de eski etik perspektifinden kopardığını vurgulamaktadır. Freud, türettiği yeni etik endişeyle sordu:

> bizler sadece sağduyu, soyut görevler ya da hesaplanmış çıkarla değil, fakat herkesin talihinin ya da kendine uygun olumsallığın – 'merkezsiz' öznenin yapısı ve gerçeğe cevabı – baskı 'yapısı'nı ya da baskıyı paylaşarak nasıl bir araya gelebiliriz? Bölünmüş özneler olarak, yeni türden topluluğa nasıl sahip olabiliriz?[9]

Psikanalitik yaklaşım Lacan'ın formüle ettiği gibi, hem etik hem de politik düşünce açısından savunduğum agonisitik çoğulculuğun çekirdeğindekilerle çakışan bir dizi yeni meseleyi gündeme getiriyor. Örneğin bizi, Gerçek'in etkilerinin sosyo-politik analize tahvil edilmesindeki önemli bir olguyla yüz yüze gelmeye zorlar. Gerçek, bir temelin daha derindeki *etkisi* olarak değil, ama toplumsalın kuruluş arazisindeki işleyiş olarak tasavvur edilirse, görünüşün biçimlerinin – antagonizma, sökülme – açıklamasındaki pozitif zemine indirgenemez. Buradaki mesele toplumsal bölünmenin kuruculuğu – argümanımın merkezinde – fikrinde içerilen unsurlardır. Daha genel olarak, Gerçek'in bu kurucu karakteri, klasik ontolojik kategorilerde zorunlu bir yer değiştirmeyi içerir. Rasyonalist olmayan bir politik kavrayış açısından yeni nesnelerin ve nesneler arasındaki ilişkilerin tasavvur edilebilir olması hayatî sonuçları içerir.

Bana kalırsa, bizi bölünmüş özneler olarak kabul etmesi nedeniyle yeniden bağlayacak, ve birleştirecek biçimin yaratıl-

[9] John Rajchman, *Truth and Eros*, New York, 1991, s.70.s.

masına gayret eden etik, psikanalitik 'Gerçeğin etiği' (Žižek), çoğulcu bir demokrasiye bilhassa uygundur. İmkânsız bir uzlaşmayı hayal etmez, çünkü sadece iyiye ilişkin fikirler çokluğunun indirgenemezliğini değil, ama aynı zamanda antagonizma ve şiddetin sökülüp atılamayacağını da kabul eder. Şiddet karşısında nasıl tutum takınılacağı, antagonizma ile nasıl uğraşılacağı meselesi, çoğulcu-demokratik bir politikanın sonsuza dek karşı karşıya kalacağı ve asla nihai bir çözümün bulunamayacağı etiksel sorulardır.

İnsan hakları etiği ve özgürlük-eşitlik kavramları ile düzenin şiddeti ima eden sınırları zorunlu kılan politik mantığı arasında bulunan indirgenemez gerilimin kabulü ve ayrıca politika ve etik arasındaki zorunlu boşluğun daraltılmasının reddedilmesi, daima bir karar vermeyi gerektiren politik alanın rasyonel ahlâkî bir hesaba indirgenemeyeceğini teslim etmektir. Aslında demokratik paradoksun kabul edilmesinin yegâne yolu, etik ve politika arasında mümkün olabilecek bir uzlaşma yanılsamasını saf dışı bırakarak, politik olan'ın etik tarafından sonu gelmez sorgulanışını kabul etmektir.



Demokratik Paradoks'ta, tartışılan konular Chantal Mouffe ile Ernesto Laclau'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de başlattıkları ve yazarların kendilerini tanımlamalarıyla 'post-Marksist' ya da 'radikal demokrat' kuramın —*politik ve pratik argümanlarının da*— geliştiriliyor olması açısından önemlidir.

C. Mouffe- Demokratik Paradoks'ta, radikal demokrat bir programın çerçevesini belirliyor:

"Sağ ve solun ötesine geçme gereğini savunanlar, içinde yaşadığımız küreselleşen, refleksif toplum tipinde, ne muhafazakârlık ne de sosyalizmin yeterli çözümler sunabileceğini ileri sürerler. Kuşkusuz durum böyledir. Dahası, politik pratikte, sol ve sağ kategorilerinin giderek daha fazla bulanıklaştığı da doğrudur. Ama, bizim görevimiz, solu, eskiliğini ilân etmek için değil demokratik mücadeleyi yeniden canlandırmak için yeniden tanımlamak olmalıdır.

Sol demokratik politika açısından can alıcı iddialardan biri, neo-liberalizme bir alternatif oluşturmaya başlamaktır. Solun itibar edilebilir bir projesinin olmamasının nedeni, neo-liberal söylemin günümüzde karşı çıkılmayan hegemonyasıyla açıklanabilmektedir. Paradoksal olarak (...) sol, ideolojik anlamda hâlâ ve tümden yenik durumdadır.

Politika, bir çatışma ve farklılık bağlamında birliğin yaratılmasını hedefler; 'onlar'ın belirlenmesiyle, 'biz'in yaratılmasıyla ilgilidir daima. Demokratik politikanın yeniliği bu biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelmek değil—bu olanaksızdır—ama onun oluşturulduğu farklı tarzdır. Can alıcı konu, biz/onlar ayrımını, çoğulcu demokrasiyle uyumlu bir şekilde yapmaktır.

Etik olanla politik olanı uzlaştırmanın mümkün olduğu yanılsamasını bir kenara atmak ve politikayı etik tarafından sonu gelmez sorgulamasını kabul etmek aslında demokratik paradoksu teslim etmenin tek yolu budur."

KİTAP
SKB 0989173 VDK

KAYSERİ İL HALK KÜT.(DEPO
6 4 2 9 0

epos Bilim - Felsefe - Politika