CHANTAL MOUFFE

Dünyayı Politik Düşünmek

Agonistik Siyaset

ÇEVİREN
MURAT BOZLUOLCAY

iletişim

CHANTAL MOUFFE • **Dünyayı Politik Düşünmek**

CHANTAL MOUFFE 1943'te Charleroi'da doğdu. Louvain Katolik Üniversitesi ve Essex Üniversitesi'nde eğitim gördü. Westminster Üniversitesi'nde politika teorisi profesörüdür. 1985'te Ernesto Laclau ile beraber kaleme aldıkları *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Verso, 1985) [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (İletişim Yayınları, 2008)] ile post-Marksizm olarak adlandırılan bir düşünce mecrasının oluşmasında önemli figürler haline geldiler. Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (Verso, 1993); *The Democratic Paradox*, Verso 2000 [*Demokratik Paradoks* (Epos, 2002)]; *On the Political* (Routledge, 2005) [*Siyasal Üzerine*, (İletişim Yayınları, 2010)] adlı çalışmalarında *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de ele alınan tezleri geliştirmiştir.

Agonistics. Thinking The World Politically
© 2013 Chantal Mouffe
Bu kitabın yayın hakları Verso Edition and NLB'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2105 • Politika Dizisi 128
ISBN-13: 978-975-05-1697-9
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Ahmet İnsel - Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CHANTAL MOUFFE

Dünyayı Politik Düşünmek

Agonistik Siyaset

Agonistics
Thinking The World Politically

ÇEVİREN *Murat Bozluolcay*



iletişim

Ernesto'ya

Paylaşılmış tutkularla dolu bir yaşam için...

Opposition is True Friendship.[1]

- WILLIAM BLAKE, *The Marriage of Heaven and Hell*

Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.[2]

- THEODOR DÄUBLER, *Hymne an Italien*

1 Karşıtlık gerçek dostluktur.

2 Düşman, kendi benliğimiz hakkındaki sorunun suretidir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

Giriş 13

BİRİNCİ BÖLÜM

Agonistik Siyaset Nedir? 21

Agonistik bir model 26

Agonizma ve antagonizma 29

Etik veya siyaset 35

İKİNCİ BÖLÜM

Çok-Kutuplu Agonistik Bir Dünya İçin Hangi Demokrasi? 39

Norberto Bobbio'nun kurumsal pasifizmi 44

Çok-Kutuplu agonistik bir dünya için hangi demokrasi? 48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Avrupa'nın Geleceği Üzerine Agonistik Bir Yaklaşım 63

Kolektif kimlikler 64

Avrupa entegrasyonu 68

Uluslar Avrupası mı, bölgeler Avrupası mı? ... 70
Hangi demokrasi: Müzakereci ya da agonistik? ... 73
Neo-liberalizme Avrupalı bir alternatif ... 77

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Radikal Siyasetin Bugünü ... 85
Geri çekilme olarak eleştiri ... 86
Hegemonik yüzleşme olarak eleştiri ... 91
İçkinciliğe karşı radikal olumsuzluk ... 97
Komünizm mi, radikal demokrasi mi? ... 102

BEŞİNCİ BÖLÜM
Agonistik Siyaset ve Sanat Pratikleri ... 105
Agonistik kamusal mekânlar ... 110
Alfredo Jaar'ın karşı-hegemonik müdahaleleri ... 114
Sanatsal aktivizm ... 117
Müze ve kurumlar ... 119
Bir organik entelektüel olarak sanatçı ... 123

ALTINCI BÖLÜM
Sonuç ... 127
Yeni tür bir aktivizm? ... 129
Agonistik bir yaklaşım ... 139
Demokrasi mi, temsiliyet mi? ... 143

Chantal Mouffe'la Söyleşi ... 149

ÖNSÖZ

Bu kitapta geliştirdiğim fikirleri, geçtiğimiz yıllar içerisinde çeşitli mecralarda tartışmaya açtım. Farklı biçimlerde olsa da bunlardan bazıları yayımlandı bile. Bu müdahalelerin amacı, agonistik[1] yaklaşımımı farklı bağlamlarda ortaya koymak ve yaklaşımımın, yeni alanlara uygunluğunu sorgulamaktı. Dolayısıyla her defasında, *agonistics*'in altında yatan temel ilkeleri tanıtmakla başlamaya mecbur kalıyordum. Bu da haliyle belli ölçüde tekrarı beraberinde getiriyordu.

1 Eski Yunancada örgütlenmiş mücadeleyi ifade eden agon kelimesi, felsefede Nietzche, Arendt ve Derrida, siyaset çözümlemelerinde Castoriadis ve Lefort, Foucault ve Carl Schmitt'in, aralarında bazı anlam farkları olmakla beraber, kullandıkları bir kavramdır. Agon, mücadeledir, çatışmadır, rekabettir ama esas olarak meydan okumadır. Aynı zamanda, rakipleri birbirine bağlayan ilişkidir. Eski Yunandan beri bunun örgütlenmiş halinin bugün de yaşayan örneği, spor müsabakalarıdır. Antropoloji yazınında, ilkel olarak adlandırılan toplumlarda, mübadeleye dayalı toplumsal ilişkilerin agon tarzında örgütlendiği birçok örnek aktarılır. Siyasal yazına ise, 20. yüzyılın sonlarında agon kelimesinden türeyerek giren agonistik kavramı, çatışmanın, birbirine meydan okumanın merkezi konumda olduğu bir demokrasi biçimini ifade eder. Çatışma ve meydan okuma, bu radikal demokrasi türünde, çoğul siyasal kimlikler yaratma kapasitesi açısından önemsenir. Karşı çıkabilmenin sürekliliğinin siyasal demokrasinin kendi içine kapanmama ve kendini hep yenileme olanağı verdiği iddia edilir – e.n.

Bu makaleleri yayımlanmaları için gözden geçirirken, –savımın anlaşılırlığı için gerekliliğine inandığım yerler dışmda– tekrarlardan kaçınmaya çalıştım. Dolayısıyla kitaptaki çoğu bölüm, ders ya da konferans konuşmalarımda yapmış olduğum sunumlarla bir şekilde alakalı olsa da hiçbir bölüm, bu sunumların ilk hallerini yinelemiyor. Son bölüm ise özel olarak bu kitap için kaleme alındı.

Yaklaşımıma aşina olmayanları göz önünde bulundurarak, kitabın sonuna, birkaç yıl önce benle yapılmış bir söyleşiyi ekleme ihtiyacı duydum. Burada yeniden yayımlanmasına nazikçe izin veren Suhrkamp tarafından, 2007'de *Und jetzt?* adıyla yayımlanan bir antoloji için gerçekleştirilen bu söyleşi, kitapta tartışmaya açılan soruların, çalışmalarımın geniş bağlamı içerisinde nereye oturduğunu anlamakta yol gösterecektir. Yıllar boyunca uğraştığım çeşitli konulara kısa bir giriş özelliği taşıyan bu söyleşinin, güncel pozisyonumun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyorum.

Bu metnin son hali üzerinde oldukça keyifli bir ortamda çalışmama, 2012 Mayısı'nda beni Brüksel'e konuk yazar olarak davet ederek fırsat veren Het beschrijf ve Passa Porta'ya teşekkür etmek isterim. Oradayken Kustenfestivaldesarts'a katılmak, sanat pratikleri üzerine düşünmemi teşvik etmek açısından oldukça etkili oldu.

Giriş

Bu kitapta derlenen makaleler, önceki çalışmalarımda geliştirdiğim agonistik yaklaşımın, sol projesi için önemli bulduğum bir dizi konuya uygunluğunu inceliyor. Her bölüm başka bir meseleyle ilgilense de her birindeki hedefim meseleye siyasi bir şekilde yaklaşmak. Ernesto Laclau'yla beraber kaleme aldığımız *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de savunmaya çalıştığımız gibi, siyasi düşünebilme, radikal olumsuzluğun [*radical negativity*] ontolojik boyutunun tanınmasını gerekli kılar.[1] Tam nesnelliğin sağlanamaması ve antagonizmanın, her daim karşımızda duran bir olasılık olması, diyalektik olarak aşılamaz bir tür olumsuzluğun [*negativity*] varlığındandır. Olumsallık/zorunsuzluk [*contingency*] topluma nüfuz etmiştir ve her düzen, hegemonik bir doğaya sahiptir – yani her zaman iktidar ilişkilerinin bir ifadesidir. Bu, siyasette, dışlamayan bir konsensüs arayışının ve kendisiyle tamamen uzlaşmış bir toplum fikrinin terk edilmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla özgürlükçü ideal, herhangi bir "komünizm" biçimiyle hayata geçirilemez.

1 Ernesto Laclua ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

Buradaki düşüncelerimin çıkış noktasını, "agonistik çoğulculuk" adını verdiğim bir demokrasi modelini geliştirdiğim *Siyasetin Dönüşü* çalışmamdan beri olgunlaştırdığım rasyonalizm ve evrenselcilik eleştirisi oluşturuyor.[2] Siyaset alanındaki radikal olumsuzluk boyutundan bahsettiğim bu kitapta, "siyasal" ile "siyaset" arasında bir ayrıma gitmemiz gerektiğini öne sürüyordum. "Siyasal" kavramıyla, antagonizmanın ontolojik boyutunu; "siyaset" kavramıyla ise, insanların nasıl birlikte yaşayacaklarını örgütlemeye çalışan pratikler ve kurumların bütününü kastediyorum. Ne var ki bu pratikler, her zaman, "siyasal" tarafından şekillenen bir çatışma zemininde gerçekleşir.

"Agonistik çoğulculuğun" esas fikrini *Demokratik Paradoks* çalışmamda geliştirmeye çalıştım: Demokratik siyasetin en temel görevlerinden biri, çatışmaların "agonistik" bir biçime bürünmelerini sağlayacak kurumları ortaya çıkartmaktır. Bu modele göre rakipler, düşman değil, aralarında çatışmalı bir konsensüs olan muhalifler olarak algılanır.[3] Bu agonistik modeli ortaya koyarken, demokratik bir düzeni tahayyül etmenin –antagonizmaların kaçınılmazlığına dair bir kabulle yola çıktığımızda bile– mümkün olduğunu göstermeyi amaçlıyordum.

Diğer yandan, böylesi bir fikri kabul eden siyaset kuramlarının, genellikle, iç savaştan kaçınmanın tek yolunun otoriter bir düzenden geçtiğini savunmakla sonlandığı doğrudur. Demokrasiye bağlı birçok siyaset kuramcısının, siyasi çatışmalara rasyonel bir çözüm getirilebileceğini savunmaları gerektiğini hissetmeleri de bundandır. Ne var ki ben, böylesi bir ontolojik tutumun illa ki otoriter çözüme varma-

2 Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak, Epos Yayınları, 2010.

3 Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002.

yacağını ve "antagonizma" ile "agonizma" arasında bir ayrıma giderek, radikal olumsuzluğu reddetmeyen bir demokrasi biçimini düşünebilmemizin mümkün olduğunu savunuyorum.

Geçmiş yıllarda, dünyadaki siyasi gelişmeleri ele alırken, yaklaşımımın uluslararası ilişkiler açısından ne gibi sonuçları olabileceğini düşünmeye başladım. Her düzenin hegemonik olduğuna dair iddianın, uluslararası arena için anlamı nedir? Tüm olumsuz yönlerine rağmen, bugünkü tek-kutuplu dünyadan başka bir seçeneğimiz yok mu? Hegemonya ve egemenliğin ötesinde kurulacak bir kozmopolit dünya hayalini terk etmemiz gerektiği açık. Ancak hegemonyaların çoğullaştırılmasını önerebiliriz. Bölgesel kutuplar arasında daha eşit ilişkiler kurmamızı öğütleyen çok-kutuplu bir yaklaşım, çatışmaların –ortadan kalkmayacak olsalar da– antagonistik bir hale bürünme şansını azaltacak bir agonistik düzene yaklaşmamızı sağlayacaktır.

Geleneksel devrimci yaklaşımdan büyük oranda vazgeçilmiş durumda ancak geçen zaman içerisinde, "*exodus*" [göç/çıkış] adıyla bir başka yaklaşım öne çıkmaya başladı. Bu yaklaşım, aynı kısıtları –farklı şekillerde de olsa– yeniden üretiyor. Bu kitap; agonistik bir hegemonik mücadeleyle devleti dönüştürmeye çabalamak yerine, siyasi kurumları terk etmemiz gerektiğini salık verenlerin, temsilî demokrasiyi reddetmemiz gerektiği fikrine karşı çıkıyor. Çokluğun, herhangi bir devlet ya da siyasi kuruma ihtiyaç duymadan özörgütlenmesini sağlayabileceği bir "mutlak demokrasinin" var olabileceğine dair inanç, benim "siyasal" adını verdiğim şeyi gözden kaçırıyor.

Her ne kadar "halkın", "proletarya" kategorisi altında gitgide tek-tipleştiğine dair tezi sorguluyor ve "çokluğun" çoğulluğuna vurgu yapıyor olsalar da radikal olumsuzluğu kabul etmek, halkın sadece çoklu değil, aynı zamanda bölün-

müş olduğunun da kavranmasını gerektirir. Bu bölünmüşlük aşılamaz; sadece bazılarının diğerlerinden daha eşitlikçi olduğu farklı biçimlerde kurumsallaştırılabilir. Radikal siyaset, farklı bir hegemonya kurmak amacıyla birçok kurumsal zeminde sürdürülen çeşitli hamlelerden meydana gelir. "Mevzi savaşı" olarak düşünebileceğimiz radikal siyasette amaç, hegemonyanın ötesinde bir toplum yaratmak değil, daha demokratik ve daha eşitlikçi kurumların inşa edilmesiyle demokrasiyi radikalleştirecek bir süreç ortaya koymaktır.

Son yıllarda, büyük oranda sanat okulları, müze ve bienallerden aldığım sık davetler sayesinde geliştirdiğim bir başka ilgi alanım daha var. Agonistik bir anlayış, sanatçıların, kamusal mekânda yaptıkları müdahalelerin tabiatını kuramsallaştırmalarına katkı sağlayabilir mi? Sanat ve kültür pratikleri, hegemonik mücadelede nasıl bir rol oynayabilir? Kültürel alan, kapitalizmin bugün içinde olduğumuz post-Fordist evresinde kritik bir konuma sahip çünkü duygulanımların üretimi gitgide önem kazanıyor. Kapitalist değerlenme [*valorization*] süreci için hayati olan bu alan, karşı-hegemonik pratikler için önemli bir müdahale alanı olarak da algılanmalı.

Bu farklı konular üzerinde duracak olan kitabın düzeninden bahsedeyim. İlk bölüm, yıllar boyunca birkaç farklı kitapta geliştirdiğim agonistik yaklaşımın ana hatlarını açıklamaya yönelik. Bu bölümde ayrıca, kendi agonistik yaklaşımımla diğerleri arasındaki farkları belirtmeye çalıştım. Siyasi alanı tarif eden antagonistik boyutu vurgulayarak, etik ve siyasi bakış açıları arasındaki farka ve –"antagonizmasız bir agonizmanın" mümkün olabileceğini ileri süreceğimize– agonizma ile antagonizmanın ilişkisini kurmanın gereğine dikkat çektim.

Kuramsal pozisyonumu açıkladıktan sonra, ilerleyen bölümlerde bir dizi farklı konuyla ilgileniyorum: Uluslarara-

sı ilişkiler alanına agonistik bir yaklaşım, Avrupa Birliği entegrasyon biçimleri, farklı radikal siyaset tasavvurları ve son olarak, kültür ve sanat pratiklerinin siyasetle ilişkisi. İkinci bölümde, çok-kutuplu bir dünya fikrinin ortaya koyduğu bazı meseleleri tartışıyorum. Bazı kozmopolit projeleri eleştirdiğim ve çok-kutuplu bir dünyayı yeğlememiz gerektiğini iddia ettiğim *Siyasal Üzerine*'de[4] ilk defa üzerine düşünmeye başladığım bir fikri geliştirerek, dünyayı *pluri-verse*[5] olarak tahayyül etmenin ne gibi sonuçları olabileceğini inceliyorum. Demokratikleşmenin Batılılaşmayı gerektirdiğine dair fikre karşı çıkarak, demokratik idealin farklı bağlamlarda, değişik şekillerde hayata geçirilebileceğini iddia ediyorum.

Toplum ve siyaset kuramcılarının, Batı kurumlarını tarif etmek için "modern" kelimesini kullanıyor olma biçimlerini eleştirmem, bazı okuyucularımı şaşırtabilir. Batı modelini tarif etmek için "modern demokrasi" tanımını kullanan ben değil miydim? Aslına bakılırsa, yakın zamandaki yazılarımda bu terimi kullanmayı bıraktım. Bu terimi kullanmaya devam ederek; hem liberal demokrasinin bağlamsal özelliğine dair fikrimle hem de bu modelin, rasyonalite ve ahlâk açısından daha ileri bir modele tekabül etmediğine dair iddiamla çeliştiğimi fark ettim.

Solcu entelektüellerin, çoğulcu bir yaklaşım edinmesi ve Batılı modernitenin rasyonel ve ahlâki üstünlüğünü öne çıkaran bir evrenselciliği reddetmesi gerektiğini düşünüyorum. Arap isyanları, demokrasinin hangi biçimlerde inşa edilebileceğine dair bir tartışmayı, bazı Ortadoğu ülkelerinin gündemine sokmuşken, Batılı entelektüellerin bu çağrıya ses vermesi daha da önem kazanmış durumda. Bu ül-

4 *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010.

5 *Universe*: Etimolojik olarak "bir bütün, tek haline getirilmiş olan" ve aynı zamanda evren anlamına gelen sözcük. *Pluri-verse*: Aynı kelimenin "tek" anlamına gelen *uni-* önekiyle değil, "çok" anlamına gelen *pluri-* önekiyle oluşturulması – ç.n.

kelere, kültürlerinde İslâm'ın sahip olduğu önemli yeri göz önünde bulundurmadan Batılı modeli dayatmak ölümcül bir hata olacaktır.

Avrupa entegrasyonunun olası biçimlerini düşünmekte, agonistik yaklaşımımın bize neler katabileceğine değindiğim üçüncü bölümün konusu Avrupa Birliği. AB'yi; demokrasinin hayata geçirilmesi için farklı alanlar sağlayacak, çeşitli *demoi*'lerin çokluğundan meydana gelen bir "demoikrasi" olarak düşünebileceğimizi savunuyorum. Avrupa projesine karşı gelişen memnuniyetsizliğin nedenlerini inceleyerek, içinde bulunduğumuz krizin temelindeki neo-liberal uygulamalara alternatif sunabilecek bir vizyon geliştirmenin ivediliğini görünür hale getirmeye çalışıyorum.

Dördüncü bölüm, iki radikal siyaset modelinin karşılaştırılmasına ayrılmış durumda. Michael Hardt, Antonio Negri ve Paolo Virno gibi post-operaismo kuramcıları tarafından, İtalyan Autonomia hareketinden ilhamla kuramlaştırılan, devlet ve geleneksel siyasi kurumlardan göç etmemizi ve temsilî demokrasiyi reddetmemizi salık veren "geri çekilme" stratejisine karşı çıkıyorum. Bunun yerine bir "yüzleşme" stratejisi öneriyorum. Bu strateji, mevcut kurumlardan firar etmeyi değil, onları derinden dönüştürebilmek için yapılabilecek karşı-hegemonik hamlelerin çokluğunu içeriyor. Bu iki zıt stratejinin altında yatan kuramsal çerçeveyi inceleyerek, *exodus* kuramcıları tarafından öne sürülen radikal siyaset anlayışının probleminin, siyasalı tam olarak kavrayamamalarında gizli olduğunu iddia ediyorum. Antagonizmanın hiçbir zaman tamamen yok olmayacağını kabul etmemelerinden bunu anlayabileceğimizi düşünüyorum.

Post-Fordist kapitalizmin, kültür ve sanat alanlarını nasıl etkilediğine dair tartışmaya dahil olarak, dördüncü bölümde, ilgimi kültür ve sanat pratiklerine çeviriyorum. Bazı düşünürler, günümüzde kültürün metalaşmasının vardığı bu

noktada, artık sanatçıların eleştirel bir rol oynayamayacağını dillendiriyor. Bu kötümser tespite katılmayan diğerleri ise bunun hâlâ mümkün olduğunu ancak bunun için sanat dünyasının dışına çıkmamız gerektiğini öne sürüyor.

Bana göre, kültür ve sanat pratikleri; neo-liberal hegemonyaya kafa tutan karşı-hegemonik mücadelelerin başlatılabileceği agonistik kamusal mekânların oluşmasını besleyerek eleştirel bir işlev görebilir. Mevcut düzenden başka bir seçeneğimiz olmadığını söyleyen post-siyasi görüşe karşı çıkabilmek için sanatsal müdahalelere ihtiyacımız olduğunun altını çizerek –Antonio Gramsci'den ilhamla–, kültür alanının, "ortak aklın" inşasındaki işlevini masaya yatırıyorum. Üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde incelediğim post-operaismo kuramcılarının fikirleriyle bu konuda da ayrılıyoruz. Ancak bu kez, Fordizmden post-Fordizme geçiş ve kültür pratiklerinin bu geçişteki işlevine dair yorumlarımızdaki farklar üzerinde duruyorum.

Sonuç bölümünde, daha önce ele aldığım iki radikal siyaset biçimi üzerinden –post-operaismo ve agonistics– yakın zamandaki toplumsal hareketleri inceliyorum. Bu hareketlerin, liberal demokrasilerde agonistik siyasete duyulan eksikliğin sonucu olarak görülmesi gerektiğini ve dolayısıyla liberal demokratik kurumların, ortadan kaldırılması değil, radikalleştirilmesi çağrısında bulunduğunu iddia ediyorum.

Bu kitaba *Agonistics* adını vererek; solun bazı konularda yerleşik hale gelmiş konumlanmalarını sorgulayacak birtakım kuramsal-siyasi müdahalelere dayandığını vurgulamak istedim. Amaçları mevcut neo-liberal düzene karşı koymak olanlar arasında agonistik bir tartışmayı besleyeceğini umuyorum.

Agonistik Siyaset Nedir?

Siyasete agonistik yaklaşımlar geçtiğimiz yıllar içerisinde giderek daha etkili olmaya başladı. Ne var ki bu yaklaşımların birden çok biçiminin bulunması sıklıkla kafa karışıklığına neden oluyor. Bu kitabın amacının kendi agonizma anlayışımın çeşitli alanlara neler katabileceğini incelemek olduğunu düşünürsek, yaklaşımımın özgüllüğüne ve diğer agonistik kuramlardan hangi noktalarda ayrıldığına açıklık getirmek gerekiyor. Ernesto Laclau'yla birlikte kaleme aldığımız *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de geliştirildiği biçimiyle, siyasal üzerine düşüncemi şekillendiren kuramsal çerçevenin temel savlarına dönerek başlayacağım.[1]

Bu eserde siyasalın doğasını anlamak için biri "antagonizma" diğeri de "hegemonya" olmak üzere iki kavrama ihtiyaç duyduğumuzu savunmuştuk. Her iki kavram da; meydana çıkması her daim mümkün olan antagonizmada kendini ifade eden radikal olumsuzluğu [*radical negativity*] kavramanın önemine dikkat çekiyordu. Bu boyutun; toplumun

1 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

tamamen bütünleştirilmesinin [*totalization*] önüne geçtiğini, bölünmüşlük ve iktidarın ötesinde bir toplum ihtimalini ortadan kaldırdığını savunmuştuk. Bu ise nihai bir zeminin olmayışı ve her katmana hâkim bir karara-bağlanamamayla [*undecidability*] yüzleşebilmek demek. Kendi terimlerimizle söylemek gerekirse, bu, şunları kabul etmek demektir: Her toplumsal düzen "hegemoniktir" ve toplum, olumsallık/zorunsuzluk bağlamında bir düzen kurmayı amaçlayan bir dizi pratiğin sonucunda ortaya çıkar. Herhangi bir düzenin yaratıldığı ve toplumsal kurumların anlamının sabitlendiği eklemlenme [*articulation*] eylemlerine "hegemonik pratik" adını veriyoruz. Bu yaklaşıma göre her düzen, olumsal/zorunsuz pratiklerin geçici ve sağlam olmayan eklemlenmesidir. Olan şeyler her zaman başka türlü olmuş olabilirdi ve her düzen başka ihtimallerin dışlanması üzerine kuruludur. Her düzen daima güç ilişkilerinin belirli bir düzenlenişinin ifadesidir. Belirli bir zamanda "doğal" olarak kabul edilen düzen ve ona eşlik eden ortak akıl, yoğunlaşmış hegemonik pratiklerin ürünüdür. Bu düzen hiçbir zaman, onu meydana getiren pratiklerden kopuk, daha derin bir nesnelliğin görünümü olamaz. Dolayısıyla her düzen, başka bir tür hegemonya kurmak amacıyla onu dağıtmayı [*disarticulate*] amaçlayan karşı-hegemonik pratiklerle karşılaşma tehlikesi altındadır.

Her toplumda karşımıza çıkabilecek, bu toplumların antagonistik boyutu olarak tarif ettiğim "siyasal" üzerine bu düşünceleri, *Siyasetin Dönüşü*, *Demokratik Paradoks* ve *Siyasal Üzerine* çalışmalarımda geliştirmeye çalıştım.[2] Bu kavram üzerine daha derinlikli düşünebilmek adına "siyasal" ile "siyaset" arasında bir ayrımda bulunmayı önerdim: "Si-

2 Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak, Epos Yayınları, 2010; *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002; ve *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010.

yasal", çeşitli toplumsal ilişkilerde, değişik biçimlerde karşımıza çıkabilen antagonizma boyutuyken; "siyaset", "siyasal" boyutun etkisi altında olduğu için her zaman çelişkili olabilecek koşullarda belirli bir düzen kurmayı ve insanların beraber yaşamasını örgütlemeyi hedefleyen pratik, söylem ve kurumların bütünü anlamına geliyor.

Yazılarımda defalarca belirttiğim gibi siyasi sorular, birtakım uzmanlarca çözülmeyi bekleyen teknik sorunlar değildir. Gerçek siyasi sorular her zaman, çelişkili alternatifler arasında seçim yapmayı gerektiren kararlara ihtiyaç duyar. Rasyonalist ve bireyci bir yaklaşımı olan liberal düşünüşteki baskın eğilim bu gerçeği görmekten acizdir. Liberalizmin, toplumsal dünyanın çoğulcu doğasını –çoğulculuğun işaret ettiği çatışmalarla birlikte– tam olarak kavrayamamasının nedeni tam da budur. Bu çatışmaların herhangi bir rasyonel çözümü olamaz; insan toplumlarını tanımlayan antagonizma kavramından zaten bu yüzden bahsediyoruz.

Çoğulculuktan genelde anlaşılan şey şu: Gerçekten de birçok bakış açısı ve değerin olduğu bir dünyada yaşıyoruz ancak ampirik kısıtlar nedeniyle hepsine birden sahip olmamız hiçbir zaman mümkün olmayacak; ne var ki hepsi bir araya gelirse, uyum içerisinde ve çatışmacılıktan uzak bir bütünlük oluşturabilirler. Liberal siyaset kuramında yaygın olan bu bakış açısının, hayatta kalmak için, siyasalı antagonistik boyutunda olumsuzlaması gerektiğini açıkladım. Böylesi bir liberalizmin en temel dayanaklarından biri, akla dayalı evrensel bir konsensüsün varlığına duyulan rasyonalist inançtır. Dolayısıyla siyasalın, liberalizmin kör noktası olmasına bu kadar şaşırmamalı. Antagonizma –karara bağlanılamayan bir zeminde karar verme zorunluğu gibi güçlü bir anlamda kullandığım– kaçınılmaz karar anını öne çıkararak, herhangi bir rasyonel konsensüsün sınırlılığını ifşa eder.

Liberal kuramın siyaseti uygun bir şekilde tasvir edeme-

mesinin nedeninin antagonistik boyutuyla "siyasalı" reddetmesi olduğunu savunuyorum. Antagonistik boyutuyla siyasal, onu reddederek ya da onun yok olmasını umarak ortadan kaybolacak bir şey değil. Bu sıkça karşılaşılan liberal hareketin gerçekleştirdiği olumsuzlamanın yol açtığı tek sonuç; liberal düşünüşün, –kendi kuramına göre– rasyonalitenin, sözde arkaik ihtirasları henüz kontrolü altına almayı başaramadığı, çoktan geride kalmış bir çağa ait olması gereken antagonizmalarla ve şiddet biçimleriyle karşılaştığındaki yetersizliği. Liberalizmin, Soğuk Savaş'tan beri ortaya çıkan yeni antagonizmaların doğası ve nedenlerini anlamlandıramamasının kökünde bu yatıyor.

Liberal düşünüşün siyasala kör olmasının nedenlerinden bir başkası ise kolektif kimliklerin oluşumunu anlamasını engelleyen bireyciliği. Ne var ki siyasal, daha baştan kolektif özdeşleşme biçimleriyle ilgilidir – bu alanda, "onlara" karşı "bizin" inşa edilmesi olgusuyla karşı karşıya olduğumuzu unutmayalım. Liberal rasyonalizmle ilgili asıl sorun; toplumsala dair mantığının, özcü bir "mevcudiyet olarak var olma" [*being-as-presence*] kavramı üzerine kurulu olmasından ve nesnelliği, şeylerin kendisine içkin düşünmesinden kaynaklanıyor. Farklılık [*difference*] olarak inşa edilmediği müddetçe, kimlik diye bir şeyin var olamayacağını ya da toplumsal nesnelliğin iktidar pratikleri aracılığıyla inşa edildiğini kabul edemiyor. Toplumsal nesnelliğin en nihayetinde siyasi olduğu, dolayısıyla da meydana getirilişine eşlik eden dışlama pratiklerinin izini taşımak zorunda olduğuyla yüzleşmeyi reddediyor.

Bazı kitaplarımda bu tezi savunmak için "kurucu dışarısı" [*constitutive outside*] kavramını kullandım. Benim için elzem bir rol oynadığı düşünülürse burada bir kez daha üzerinde durmayı gerekli buluyorum.

Terim, ilk defa Henry Staten tarafından, Jacques Derri-

da'nın "ek" [*supplement*], "iz" [*trace*] ve "difference" [farklılık] gibi kavramlar aracılığıyla geliştirdiği birkaç temayı betimlemek için önerilmişti.[3] Staten, şu fikri vurgulamak için bu terimi kullanıyordu: Bir kimliğin yaratılması, her zaman, bir farklılığın tesis edilmesini ima eder. Şüphesiz ki Derrida, herhangi bir nesnellik şeklinden bahsederek bu fikri çok soyut bir düzeyde geliştirmişti. Ben ise böylesi bir fikrin siyaset alanında nasıl sonuçlara yol açacağı ve siyasi kimliklerin inşası için ne anlama geleceğiyle ilgilendim. Her kimliğin ilişkisel olduğunu ve farklılığın tesis edilmesinin, kimliğin varlığı için bir ön koşul olduğunu –yani "dışarısını" oluşturan bir "ötekinin" fark edilmesini– bir kere kavradıktan sonra; her daim kolektif kimliklerle uğraşan siyasetin, kendi varlık imkânının koşulu olarak ayrıştırılmış bir "onlara" ihtiyaç duyan bir "bizin" inşası hakkında olduğunu anlayabileceğimizi öne sürüyorum.

Böylesi bir ilişki zorunlu olarak antagonistik olmak zorunda değil tabii ki. Zaten çoğu biz/onlar ilişkisi, sadece farklılıkların kabul edilmesi meselesi olarak kalır. Yine de "biz/onlar" ilişkisinin her zaman dost/düşman ilişkisine dönüşme ihtimali de mevcuttur. Bu dönüşüm, şu ana kadar sadece farklı olarak algılanan diğerlerinin, *bizim* kimliğimizi sorgulamaya ve *bizim* varlığımızı tehdit etmeye başlamasıyla gerçekleşir. Carl Schmitt'in işaret ettiği gibi bu noktadan sonra her –dinî, etnik ya da ekonomik– biz/onlar ilişkisi antagonizmanın merkezi haline gelir.

Burada fark etmemiz gereken önemli bir nokta, siyasi kimlikler oluşturabilmemizin şartının, antagonizmanın yok edilebileceği bir toplumun imkânsızlığına işaret eden şartla aynı olduğudur.

---

3 Bkz. Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, 1985.

Agonistik bir model

"Agonistik" demokrasi modelini, her daim mümkün olan bu antagonizma bağlamında geliştirdim. Başlangıçtaki amacım, liberal demokratik kurumların "metaforik bir yeniden betimlemesini" gerçekleştirmekti; çoğulcu demokratik siyasetlerde neyle karşı karşıya olduğumuzu anlamaya yardım edebilecek bir yeniden betimleme. Demokratik siyasetin doğasını ve önündeki engelleri anlamamız için demokratik siyaset kuramındaki iki ana yaklaşıma bir alternatif geliştirmemiz gerektiğini düşünüyordum.

Bu yaklaşımlardan ilki, toplulaştırıcı model [*aggregative model*], siyasi aktörlerin amaçları doğrultusunda hareket ettiğini düşünür. Müzakereci/katılımcı model [*deliberative model*] ise aklın ve ahlâki değerlendirmelerin önemine dikkat çeker. Kolektif kimliklerin önemi ve onların inşasında duyguların oynadığı önemli rol, iki model tarafından da göz ardı edilir.

Siyasi alanın arkasında yer alan "tutkular" görülmeden demokratik siyaseti anlamanın imkânsız olduğunu iddia ediyorum. Agonistik demokrasi modeli, diğer iki modelin rasyonalist ve bireyci çerçeveleri nedeniyle çözüm sunamadığı tüm sorunlarla ilgilenmeyi amaçlıyor.

Demokratik Paradoks'taki fikirlerimi yeniden hatırlatmaya çalışayım. "Siyasal" boyutu kabul ettiğimizde, çoğulcu liberal demokratik siyasetin önündeki en önemli engellerden bir tanesinin, insan ilişkilerinde potansiyel bir şekilde var olan antagonizmayı çözme çabası olduğunu fark etmeye başlarız. Bana göre temel soru, kimseyi dışlamadan nasıl bir konsensüse varacağımız olmamalı – bu, "onları" olmayan bir "biz" kurmayı gerektirecektir. Az önce gösterdiğim gibi, bir "bizin" inşası, "onların" işaretlenmesini zorunlu kıldığından bu imkânsız bir çaba.

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

Agonistik bakış açısından demokratik siyasetin ana kategorisini, demokratik "herkese özgürlük ve eşitlik" ilkelerine bağlı ancak bunların yorumlanışı konusunda ayrışan "muhalif" kategorisi oluşturur. Muhalifler bu ilkeleri yorumlayış biçimlerinin hegemonik olması için mücadele etseler de aleyhtarlarının kendi pozisyonlarının galibiyeti için verdikleri mücadelenin meşruiyetini sorgulamaz. Muhalifler arasındaki bu karşılaşma, canlı bir demokrasinin olmazsa olmazı "agonistik mücadelenin" var olma şartıdır.[4]

İşleyen bir demokrasi, demokratik siyasi konumlanmaların çarpışmasına ihtiyaç duyar. Bunun yokluğunda, demokratik çarpışmanın yerini, tartışılamaz ahlâki değerler ya da özcü özdeşleşme biçimleri arasında bir çarpışma alır. Konsensüse yapılan aşırı vurgu, cepheleşmeye duyulan isteksizlikle birleşince siyasi katılıma karşı kayıtsızlık ve hoşnutsuzluk yaratacaktır. Liberal demokratik toplumun mümkün al-

4 Bu düşüncenin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. *Demokratik Paradoks*, 4. bölüm.

ternatifler üzerine bir tartışmaya ihtiyaç duyması bundandır; çeşitli demokratik pozisyonlar etrafında siyasi özdeşleşme biçimleri sunmak zorundadır.

Konsensüs şüphesiz bir gerekliliktir ancak ona her zaman muhalefet [*dissent*] eşlik etmelidir. Liberal demokrasinin kurucu kurumları ve siyasi örgütlenmeyi şekillendiren ahlâki-siyasi değerler hakkında konsensüse ihtiyaç duyulsa da bu değerlerin anlamları ve uygulanma biçimleri hakkında her zaman anlaşmazlıklar olacaktır. İşte bu nedenle bu konsensüs her zaman "çatışmalı bir konsensüs" olacaktır.

Çoğulcu demokrasilerde, paylaşılan ahlâki-siyasi ilkelerin yorumlanışı üzerine anlaşmazlıklar sadece meşru değil, aynı zamanda gereklidir de. Bu anlaşmazlıklar değişik vatandaşlıkla özdeşleşme biçimlerinin oluşmasına izin verir ve demokratik siyasetin nesnelerini oluşturur. Demokratik özdeşleşme biçimlerinin eksikliğinden dolayı çoğulculuğun agonistik dinamikleri engellendiğinde tutkular demokratik bir ifade zemini bulamaz. Böylece milliyetçi, dinî ya da etnik türden özcü kimlikler etrafında kurulmuş çeşitli siyaset biçimlerinin ortaya çıkmasına ve uzlaşılamaz ahlâki değerler üzerine, şiddetin tezahür etmesini de içeren cepheleşmelerin çoğalmasına ortam hazırlar.

Herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek için [*the adversary*] kavramını, onun liberal söylemde anlaşıldığı biçiminden farklı bir şekilde kullandığımın altını çizmek istiyorum. Burada önerilen ve liberal görüşe ters düşen "muhalif" anlayışına göre, antagonizmanın varlığı ortadan kaldırılmıyor, sadece "dönüştürülüyor" [*sublimate*]. Liberallerin "muhalif" dedikleri sadece bir "rakipten" ibaret. Liberal kuramcılar, siyaset sahasını, çeşitli grupların, iktidar pozisyonlarını elde etmek için rekabet ettikleri tarafsız bir saha olarak düşünüyor. Bu rakiplerin amaçları, egemen hegemonyayı sor-

gulamadan ve güç ilişkilerini önemli ölçüde dönüştürmeden başkalarını yerlerinden edip, onların yerine geçmek. Liberaller için söz konusu olan, seçkinler arasında bir rekabetten fazlası değil.

Agonistik siyasette ise antagonistik boyut her zaman mevcut kalır. Ne de olsa hegemonik projeler arasında, taraflardan biri yenilmek zorunda olduğu için hiçbir zaman rasyonel bir şekilde çözülemeyecek bir mücadeleden bahsediyoruz: Taraflarca kabul edilmiş birtakım demokratik prosedürler altında yönetilen gerçek bir çatışma.

Demokratik siyaset için asıl soruyu ancak "siyasalı" agonistik boyutuyla kabul ettiğimiz zaman sorabileceğimizi düşünüyorum. Bu soru liberal kuramcılarda olduğu gibi ne rekabet halindeki çıkarlar arasında nasıl bir uzlaşma gerçekleştirilebileceğidir ne de "rasyonel", yani tamamen kapsayıcı bir konsensüse nasıl ulaşabileceğimizdir. Birçok liberalin inandığının aksine, demokratik siyasetin özgüllüğü biz/onlar zıtlığının ortadan kaldırılması değil, onun tesis ediliş biçimidir. Demokratik siyasetin asıl amacı tutkuları ortadan kaldırmak ya da kamusal alanda rasyonel bir konsensüs yaratmak için onları özel alana havale etmek değil; bu duyguları demokratik yapılara doğru harekete geçirerek, demokratik amaçlar etrafında kolektif özdeşleşme biçimleri yaratarak "dönüştürmektir".

Agonizma ve antagonizma

Agonizma ve antagonizmanın, yaklaşımımdaki yakın ilişkisini gösterdiğime göre kendi agonistik yaklaşımımın, benzerlerinden hangi noktalarda ayrıldığımdan bahsetmeye geçebilirim. Hannah Arendt örneğiyle başlayalım. "Agonizmanın" Arendtçi algılanışıyla ilgili asıl sıkıntımı kısaca belirtmek gerekirse, bu, Arendtçi agonizmanın "antagonizmasız

bir agonizma" olması. Yani Arendt her ne kadar insanın çoğulluğuna vurgu yapsa da, her ne kadar siyasetin, toplulukla ve insanlar arasındaki mütekabiliyetle alakalı olduğunda ısrar etse de bu çoğulluğun antagonistik çatışmaların kökeninde olduğunu fark edemiyor. Ona göre siyasi düşünmek, birçok bakış açısından bakabilme yetisini geliştirmek anlamına geliyor. Kant'a ve onun "geniş düşünce" [*enlarged thought*] fikrine başvurmasından da anlaşılacağı gibi Arendt'in çoğulculuk anlayışı Habermas'ınkinden pek de farklı değil ve o da özneler arası mutabakat üzerine kurulu. Arendt'in Kant'ın estetik yargı doktrininde aradığı şey tam da kamusal alanda bu özneler arası mutabakatın nasıl sağlanabileceğine dair bir yöntemdir.

Yaklaşımlarındaki elle tutulur farklara rağmen Arendt, aynen Habermas gibi kamusal alanı konsensüse varılabilecek bir alan olarak tahayyül etmeye başlıyor. Hatta yazılarındaki bazı çıkarımların Habermas'ın kaleminden çıktığı yanılsamasına kapılabiliriz. Örneğin, 1970'te verdiği, Reif mülakatı olarak anılan bir söyleşisinde, temsilî sistemin yerine geçecek bir siyasi örgütlenme tasvir ediyor ve siyasi partilerin oynadığı rolü eleştiriyor. Siyasi partileri, karar almakta daha yetkin gördüğü konseylerle değiştirmeyi öneriyor: "Fikirlerini beyan eden, diğerlerinin fikirlerini duyabilen on kişi olarak bir masa etrafında oturduğumuzda, fikir alışverişi sayesinde fikirlerimizi rasyonel bir şekilde oluşturabiliriz."[5]

Arendt'te konsensüsü, –tabii ki Habermas'ın rasyonel "*Diskurs*"u değil– değişik seslerin ve –Yunancadaki *doxa* anlamıyla– fikirlerin dillendirilmesi meydana getiriyor. Linda Zerilli'nin dikkat çektiği gibi, Habermas'ta konsensüs, Kant'ın "*disputieren*" olarak adlandırdığı kavramla (savların, mantık kurallarıyla sınırlandırılmış bir biçimde değiş-tokuş

5 Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crisis of the Republic* içinde, Harvest Books, 1969, s. 233.

edilmesi) ortaya çıkarken Arendt'te bu konsensüs, mutabakatın çürütülemez kanıtlarla değil ikna yoluyla sağlandığı "*streiten*"ın eseri.[6] Ne var ki her tür konsensüsün hegemonik doğasını ve antagonizmaların ortadan kaldırılamazlığını, yani Lyotard'ın deyimiyle "*differend*" anını kabullenebilmeyi ne Arendt ne de Habermas başarabiliyor.

Agonizma anlayışım, Bonnie Honig'in *Political Theory and the Displacement of Politics*'te, Arendt'ten esinle geliştirdiği agonizmadan da ayrışıyor.[7] Honig'e göre siyasete iki farklı şekilde bakabiliriz: Kant, John Rawls ve Michael Sandel'de olduğu gibi *virtue* olarak ya da Machiavelli, Nietzsche ve Arendt'in geliştirdiği haliyle *virtú* olarak. Yurttaşların, uygulamaları ve fikirleri her zaman tartışmaya açık tutmalarını ve bu tartışmayı bitirtecek herhangi bir girişimle mücadele etmelerini yüreklendirecek agonistik çekişme, Honig'e göre *virtú* bakış açısının temelini oluşturur. Meselenin çekişme yönünün önemi konusunda Honig'e katılsam da agonistik mücadelenin doğasını, birtakım sorun ya da kimlikler üzerine süregiden bir çekişme olarak sınırlandırmanın yetersiz kalacağını düşünüyorum. Bunun yanı sıra, hegemonik eklemlenmelerin önemini ve sadece var olana meydan okumakla sınırlı kalmadan yeni eklemlenmeler ve kurumlar yaratmanın gerekliliğini kavramamız lazım.

Honig'in agonistik yaklaşımındaki sorunu, örneğin, feminist siyaseti düşünüş biçiminde görebiliriz. "Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity" adlı makalesinde, Arendt'in feministler için öneminin, onlara verdiği agonistik bir performatiflik [*performativity*] siyasetinde yattığını savunuyor. Bu siyaset, "ne" olduğumuzu ye-

6 Linda Zerilli, "We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, cilt 33, sayı 2, 2005, s. 158-188.

7 Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993.

niden üretip bunu göstermek yerine, yeni kimlikler yaratarak "kim" olduğumuzu agonistik bir şekilde oluşturuyor.[8]

Honig, Arendt'in kendini hiçbir zaman bir feminist olarak tanıtmamış olduğunu kabul etse de onun agonistik siyasetinin feminist siyaset için oldukça kullanışlı olduğunu öne sürüyor. Bu siyasete göre kişi, kimliklerinin her zaman performatif olarak üretildiği karmaşık bir çeşitlilik mekânı. Honig'e göre Arendt, feminizmi cinsiyet-toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin anlamı, eylemi ve siyaseti üzerine bir mücadele alanı olarak düşünebilmemizi sağlayacak yolu açıyor. Dietz'in de belirttiği gibi Honig, "Arendt'i kullanarak, bir indirgenemez kimlikler siyaseti aracılığıyla kimliğin katı konumsallıklarını bozuyor ki böylece toplumsal cinsiyeti aşabilsin ve kimlik ve 'kadın' sözcüğünü, yapmayı olmaya indirgeyen ve eşitlik ve aynılık adına farklılıkları ortadan kaldıran kısıtlayıcı kategorilerden kurtarabilsin."[9]

Bunun sonucunda kimlik, yerini, "kimliklere" veriyor ve dahası kadınların, sorgusuz sualsiz, feminist siyasetin başlangıç noktası olması imkânsız hale geliyor. Dietz'e göre böylesi bir feminizm, siyasetin kamusal alanını, temel meselenin ne yapacağımız değil, kim olduğumuz olduğu, sözel bir ihtilaf oyunu olarak tahayyül ediyor.

Uygun bir feminist siyaset biçimini düşünmek için bence bu yeterli değil. Agonistik mücadelenin, yurttaşlar olarak ne yapmamız gerektiği sorusu pahasına sadece "kim-lik" meselesinin dekonstrüksyonu ve kimliklerin çoğaltılması etrafında şekillendirilmesini doğru bulmuyorum. Burada Honig'e, Hanna Pitkin'in "Justice: On Relating Private and Public" makalesinde Arendt'e yönelttiği eleştiriyi tekrarlayabili-

8 Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* içinde, der. Bonnie Honig, Penn State University Press, 1995.

9 Mary Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", *a.g.y.*, içinde, s. 17-50.

riz: Söz eylemler [*speech acts*] bağlamında ve kendiliğin sunumunda eylem olarak tanımlayabileceğimiz bir özgürlüğe gereğinden fazla vurgu yapıp adalet, yani ne yapmamız gerektiği konusunu yeterince ciddiye almamak.[10]

Bir başka agonistik kuramcı olan William Connolly'de de benzer kısıtlılıklardan söz edebiliriz.[11] Connolly'nin temel esin kaynağı Nietzsche ve buradan hareketle Nietzscheci "agon" kavramını demokratik siyasetle uyumlu hale getirmenin yollarını arıyor. Herhangi bir kapanım [*closure*] ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla yurttaşları agonistik bir çekişmeye sokan, yeni ve demokratik bir angajman ruhunun bu insanlarca yetiştirilmesinin bir sonucu olacak radikal demokrasi çağrısında bulunuyor. Bu görüşün temelinde Connolly'nin "agonistik saygı" kavramı yatıyor: Ona göre bu kavram, hepimizin paylaştığı varoluşsal kimlik mücadelesi durumuyla yavaş yavaş ortaya çıkıyor ve sonluluğumuzun farkındalığıyla şekilleniyor. Connolly için agonistik saygı, derin çoğulculuğun esas erdemini ve günümüzün çoğulcu dünyasında en önemli siyasi erdemi oluşturuyor.

Agonistik mücadelede muhalifler arasındaki saygı şüphesiz ki önemli olmakla birlikte agonistik saygının sınırları hakkında bir soruyu geçiştirmemeliyiz: Tüm antagonizmalar agonizmalara dönüştürülebilir mi? Tüm konumlanmalar meşru olarak kabul görüp agonistik mücadele içerisinde tutulabilir mi? Ya da karşıtların birbirlerini meşru muhalifler olarak gördüğü sembolik alanı sağlayan çatışmalı konsensüsün bir parçası olamayacakları için kabul edilemeyecek taleplerden bahsedebilir miyiz? Başka türlü sormak gerekirse, antagonizmasız bir çoğulculuk tahayyül edebilir miyiz?

Connolly her anlamıyla siyasi olan bu sorularla ilgilen-

10 Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory*, cilt 9, sayı 3, 1981, s. 327-352.

11 Mesela bkz. William E. Connolly, *Pluralism*, Duke University Press, 2005.

mediği için etkin bir demokratik siyasetin çerçevesini onun yaklaşımıyla çizebileceğimize inanmıyorum. Siyaseten nasıl davranılması gerektiği sorusuna cevap verirken karar anı kaçınılmazdır ve bu, sınırların çekilmesine, bir içerme/dışlama alanının belirlenmesine işaret eder.

Bu anı geçiştirmeye çalışan bir yaklaşım, hâkim hegemonyaya kafa tutmaya ve var olan güç ilişkilerini değiştirmeye namzet olamaz. Connolly'nin "agonistik saygı" kavramı aslında bize bir "çoğulculuk ruhu" sunuyor ancak onun iddia ettiğinin aksine bu, yeni ve dönüştürücü bir demokratik siyaseti tesis etmek için yeterli değil. Burada amacım çoğulcu bir ruhu beslemenin gerekliliğine dair değimlerinin önemini inkâr etmek değil. Ne var ki gerçek anlamda siyasi bir yaklaşım, çoğulculuğun sınırlarıyla ilgilenmeyi zorunlu kılar. Daha önce siyaset için merkezî öneme sahip olduğunu düşündüğüm iki boyut, Bonnie Honig'de olduğu gibi burada da eksik: Antagonizma ve hegemonya.

Arendt ve Nietzsche'den esinlenen agonistik yaklaşımların en büyük eksikliği, kapanmaya [*closure*] karşı savaşı temel odak noktalarına oturttuklarından hegemonik mücadelenin doğasını tam olarak kavramaktan aciz kalmaları. Bir huzursuzluk siyasetini göğe çıkarmaları böylesi bir mücadelenin diğer yanını görmezden geliyor: Demokratik talepler arasında bir eşdeğerlilik zincirinin [*chain of equivalence*] tesis edilmesi ve alternatif bir hegemonyanın yaratılması. Demokrasiyi radikalleştirmek için hâkim yöntemlerin ve var olan düzenin bozulması yeterli olmayacaktır.

Antagonizmanın yok edilemez olduğunu ve her düzenin hegemonik bir düzen olduğunu kabul ettiğimiz vakit siyasetin esas sorusuyla karşı karşıya kalırız: Agonizmanın sınırları nelerdir ve demokrasinin radikalleştirilmesinin gerçekleşmesine izin verecek nasıl kurum ve güç biçimleri oluşturmak gerekir? Bu soruya cevap verebilmek, karar anından ka-

çınmamayı gerektirir ve bu da o ya da bu biçimde bir kapanmayı zorunlu kılar. Etik bir söylem bu anı geçiştirmeyi başarabilir belki ama siyasi bir söylemin böyle bir şansı kesinlikle yoktur.

Siyasalı meydana getiren bu kaçınılmaz kapanma anını görememe acziyeti, çoğulculuğu çokluk halinin sadece değerlendirilmesi olarak gören ve dolayısıyla da çatışma ve antagonizmanın kurucu rolünü gözden kaçıran bir yaklaşımın zorunlu bir sonucu. Bunun aksine benim yaklaşımım, toplumsal bölünmenin kurucu özelliğini ve nihai uzlaşmanın imkânsızlığını kabul ediyor.

Her iki yaklaşım da modern demokratik koşullarda insanların "bir/tek" olarak düşünülemeyeceğini savunuyor. Ne var ki ilk yaklaşım insanları "çeşitli/birçok" olarak görürken ikincisine göre insanlar "bölünmüştür". Tam anlamıyla siyasi bir şekilde düşünebilme ihtimali, ancak bölünme ve antagonizmalarm ortadan kaldırılamayacağı kabul edildiği koşulda doğuyor.

Etik veya siyaset

Bu alanı ahlâki olarak düşünme eğilimi çok daha yaygın olduğundan, güncel *zeitgeist*'ın böylesi bir "siyasal" anlayışı için pek uygun olmadığının farkındayım. Bu "ahlâki dönemeci" tasvir etmek için farklı kuramsal ufuklardan gelen birkaç yazardan bahsedilebilir ancak ben bunun yerine Alain Badiou hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Badiou'nun ilginç bir durumu var çünkü ilk bakışta onu etikçi kampta göreceğini düşünmüyor insan. Oysa siyaset anlayışı, Oliver Marchart'ın iddia ettiği gibi, gerçekten de bu kampta konumlandırılmalı.[12] Marchart'm Badiou tartışması, etiğin

12 Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, 2007.

siyasalın yerini almaya başladığına dair savımı güçlendirmeme yardımcı olabilir.

Badiou siyasal ve siyaset arasında bir ayrıma gidiyor ancak bu ayrım benimkisiyle örtüşmüyor. "*Le politique*" (siyasal) terimini geleneksel siyaset felsefesinden bahsetmek için kullanırken "*la politique*" (siyaset) kendi pozisyonunu tarif ediyor. Marchart'ın belirttiği gibi, Badiou'nun hedef tahtasında Hannah Arendt var çünkü Arendt hakikatin bir siyasal alan kategorisi olamayacağını savunuyor. Badiou'ya göre, fikirlerin çoğulluğunu savunan ve hakikat kavramını dışlayan bir siyaset felsefesi eninde sonunda parlamentarizm siyasetini desteklemeye mahkûmdur. Siyasal olanın fikirlerin çoğulluğu olarak tarif edilmesine karşı Badiou, karşılıklı fikir alışverişleriyle değil bir olayla kurdukları tekil ilişki tarafından tanımlanan özneler tarafından üretilen siyasetin tekilliğini ortaya koyuyor.

Badiou'ya göre siyaset hakikatin ve olayın düzenidir [*order*] ve olayın gerçekleşmesine izin vermek için tüm verileri bir kenara bırakıp verili bir gerçeklik eylemi olmayan bir şeye sadakat duymanın gerekliliği konusunda ısrarcıdır. Doğrusu, olay, gerçeğin gözden çabucak kaybolan bir kesintisidir. Olay, durumun vaziyetini kesintiye uğratan bir şey olduğundan öngörülemez. Öznenin bir olaya sadık kalma kararı, bir gerçeği meydana getirir. Badiou'nun sözleriyle söylemek gerekirse: "Bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine –bu sadakatin durum içinde ürettiği şeye– 'hakikat' (*bir* hakikat) diyeceğim."[13]

Badiou'nun siyaset kavrayışını değerlendiren Marchart'a göre "Badiou, 'Etik' ve 'Saint Paul' kitaplarında yaptığı gibi, kuramının siyasi yönünü sadakat kavramı çevresinde inşa ederek siyasete etik bir yaklaşımı yeğliyor. Bunun neti-

13 Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2004, s. 52.

cesinde siyasi eylem, kişinin düşünce ve eylemleriyle belirli bir olaya ahlâki ve hatta neredeyse dinî bir şekilde sadık kalma çabasına dönüşüyor."[14] Bunun ardından Marchart, bu şartlanmamışlık siyasetinden [*politics of the unconditional*] bahsederken hâlâ siyasetten mi konuştuğumuzu yoksa bir tür etiğin alanına girmiş olduğumuzu kabul etmenin mi daha yararlı olup olmayacağını soruyor. Bence bu sorunun cevabı açıkça ikinci seçenekte. Marchart'a bir başka noktada daha katılıyorum: Tutarlı bir şartlanmamışlık etiği [*ethics of the unconditional*], her zaman şartlanmışlıkla [*the conditional*] ilgilenen siyasetin alanıyla uyumlu değildir. Reel siyaset sahasında nasıl bir "hakikat siyaseti" hayata geçirebiliriz ki? Badiou'nun önerisi sadece, eleştirdiği liberal demokratik çoğulculukla değil, herhangi bir radikal demokrasi projesiyle uyumsuz. Dolayısıyla bizi siyasi bir çıkmaza götürüyor.

Siyasetin alanı, benim savunduğum yaklaşıma göre, şartlanmamışın alanı değildir; siyaset, karara-bağlanamaz [*undecidable*] bir zeminde kararlar almayı gerektirdiğinden olamaz da. Verili bir hegemonik güç dağılımı sayesinde oluşturulan her tür düzen işte bu yüzden her zaman siyasi ve tartışmaya açıktır; hiçbir zaman daha üst bir düzey tarafından meşrulaştırılamaz ve tek meşru düzen gibi gösterilemez.

Daha önce de belirttiğim gibi bir düzenin kurulması için sınırlar çekilmeli, kapanma anıyla yüzleşilmelidir. Ne var ki bu sınır, siyasi bir kararın ürünüdür; belirli bir biz/onlar tabanında yaratılmıştır. İşte tam da bu yüzden her zaman olumsal/zorunsuz [*contingent*] ve tartışmaya açık olarak algılanmalıdır. Demokratik siyaseti tanımlayan şey, birbiriyle çelişen hegemonik projeler arasında süregiden ve nihai uzlaşmanın mümkün olmadığı çatışmadır. Böylesi bir çatışmayı ahlâki olmayan, siyasi kavramlarla anlamak, bir siyasetin ne tür bir "biz" yaratmayı amaçladığına ve ihtiyaç du-

14 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 129.

yulan eşdeğerlilik zincirine dair stratejik sorular sormayı gerektiriyor.

"Bizle" ilişkisinde "kurucu hariç" [*constitutive outside*] olma görevini üstlenecek bir muhalif, bir "onlar" tanımlamadan bunu gerçekleştirmek imkânsız. Buna toplumsal bölünmüşlüğün kurucu yönünün ve antagonizmanın ortadan kaldırılamazlığmm kabulü yani "siyasalın anı" diyebiliriz. Bu boyutu görme yetisinden yoksun ya da bu konuda isteksiz kuramcılar işte bu yüzden radikal siyasetin doğasını tahayyül etmemize yardımcı olacak rehberler ortaya koyamıyor.

Çok-Kutuplu Agonistik Bir Dünya İçin Hangi Demokrasi?

Agonistik modelimi liberal çoğulcu demokrasi gibi belirli bir siyasi rejim bağlamında geliştirmiş olsam da bazı çıkarımların (örneğin, antagonistik çatışmaların ortaya çıkmasını önlemek için "agonistik" çatışmalara imkân tanımak) uluslararası ilişkiler alanında yararlı olabileceğini düşünüyorum. Bu durum yavaş yavaş değişmeye başlasa da Soğuk Savaş'ın sona ermesinden beri büyük ölçüde tek-kutuplu bir dünyada yaşıyoruz. Baskın hegemonik düzene geçerli alternatiflerin eksikliği, bu düzene karşı direnmeye çalışanların meşru ifade biçimleri bulmalarını engelledi.

Siyasal Üzerine'de değindiğim gibi kurulu uluslararası düzeni radikal bir biçimde tersine çevirmeyi amaçlayan söylem ve pratiklerin yaygınlaşmasının temelinde, neo-liberal küreselleşme modeline kafa tutabilecek siyasi kanalların olmaması yatıyor.

"Dünyayı bir evren olarak görme"nin tehlikeleri üzerine düşünmek, beni, –farklı yollardan da olsa– temelde kozmopolit bir demokrasinin kurulmasını savunan kuramcıları eleştirmeye itti. Ne biçimde biçimlendirilirse biçimlendiril-

sin, her kozmopolit yaklaşım hegemonya ve egemenlik ötesinde bir dünyanın mümkün olduğu fikrini öne sürüyor ve dolayısıyla siyasal boyutu olumsuzluyor. Dahası, bu yaklaşım genellikle Batı modelinin evrenselleştirilmesi üzerine bina ediliyor ve bunun neticesinde alternatif çokluğuna yer bırakmıyor. Siyasetin amacım tek bir model etrafında –ister ulusal ister uluslararası düzeyde– bir konsensüse varmak olarak tanımlamanın, meşru bir muhalefet ihtimalini ortadan kaldırdığını ve dolayısıyla antagonizmanın şiddet içeren biçimlerinin ortaya çıkmasına ortam hazırladığını hiçbir zaman unutmamalıyız.

Siyasal Üzerine'deki kozmopolitanizm eleştirimde, güncel küreselleşme koşulları altında ve komünizmin çöküşünün ardından Kantçı kozmopolit projenin nihayet gerçekleşebileceğini öne süren David Held, Daniele Archibugi ve Ulrich Beck gibi kuramcıların kozmopolit demokrasi modellerini hedef alıyordum.[1]

Şüphesiz ki başka tür kozmopolitanizmler mevcut ve geleneksel Kantçı versiyonuna getirilen eleştirileri dikkate alarak, kozmopolit projeye yeniden hayat vermeye çalışan kuramcıların sayısı gittikçe artıyor. En temel mensubiyetimizin, "dünyadaki tüm insanların oluşturduğu topluluğa" karşı olması gerektiğini düşünen Martha Nussbaum'un –Kant'tan esinlenen– evrenselci kozmopolitanizminin yanında; bu bakış açısını kabul etmeyen ve iktidarın ortaya koyduğu gerçekleri kabullenerek ve siyaseten gerçekleştirilebilecek dayanışmalara duyulan ihtiyacı görerek, kozmopolitanizmin ayaklarını yere bastırmayı amaçlayan "yeni kozmopolitler"le de karşılaşıyoruz bugün.

Bu yeni kozmopolitanizm çeşitli şekillerde karşımıza çıkıyor: James Clifford'ın "uyumsuz kozmopolitanizmi", Ho-

1 Bkz. Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010, 5. bölüm.

mi Bhabha ve Dipesh Chakrabarty'nin "yerel kozmopolitanizmi" [*vernacular cosmopolitanism*], Bruce Robbins'in "çok konumlu kozmopolitanizmi", Walter Mignolo'nun "dekolonyal kozmopolitanizmi" ve Paul Rabinow'un "eleştirel kozmopolitanizmi". Bu kuramcıların ortak amacı, soyut bir dünyevi adalet standardı olarak gördükleri kozmopolitanizmle, ait olma ve bir canlı türü olarak hareket etmekten daha dar düzeylerde eyleyebilme ihtiyacını buluşturmaya çalışmak. Ulusötesi bir düzeyde mütekabiliyet ve dayanışma hissiyatı yaratmaya çalışıyorlar ve ekonomik, siyasi ve kültürel neo-liberal modellerin olumsuz sonuçlarını görünür kılmanın öneminin altını çiziyorlar. Bu yeni kozmopolitanizm, rasyonalite ve evrensellik değerlerini vurgulamıyor; Aydınlanma ve Avrupalı modernite deneyimine bağlı olduğu ölçüde geleneksel kozmopolitanizmin kalbinde gördüğü avrupamerkezciliği eleştiriyor.

Yeni kozmopolitanizmdeki avrupamerkezcilik eleştirisini olumlu karşılamama ve temalarının, bu bölümde geliştireceğim fikirlerle birçok yönden benzeşmesine rağmen yeni kozmopolitanizmin yaklaşımına dair çok ciddi şüphelerim var. Öncelikle, kozmopolitanizmin, yaygın anlamının tam tersi anlamına gelecek bir şekilde yeniden tanımlanmasının ne işe yaradığını anlayamıyorum (mesela yeni kozmopolitanizm savunucuları, "yerleşik/köklü/yerelleşmiş [*rooted*] kozmopolitanizmden" bahsettiklerinde). Ulusötesi dayanışma ve mütekabiliyete duyulan ihtiyacı vurgulamak tabii ki önemli ancak bu, yeni kozmopolitanizm düşünürlerinin ortadan kaldırmaya çalıştığı soyut bir evrensellik tarafından daha az kirletilmiş başka bir kavramla da yapılabilirdi.

Ancak yeni kozmopolitanizmle ilgili asıl sorunum –farklı bir şekilde de olsa aynen geleneksel kozmopolitanizm gibi– antagonistik boyutuyla "siyasalı" görmezden gelmesi. Yeni kozmopolitanizm, temelde, mensubiyetlerin çoğulluğu ve

ait olmanın çeşitli biçimleriyle kısıtlı kalıyor ve –uygun bir şekilde yeniden tanımlanırsa– kozmopolit idealin, daha eşit bir toplumu kurmak için gerekli olan ahlâki çerçeveyi sağlayabileceğine inanıyor. Kantçı modelin soyut evrenselciliği, yeni bir "çoğulcu evrenselcilik"le yer değiştiriyor olabilir ancak burada eksik olan, çoğulculuğun zorunlu olarak çatışmacı olan yapısının kabullenilmiyor olması. Yeni kozmopolitanizmin savunucularının çoğulculuğu, benim "antagonizmasız çoğulculuk" dediğim şeye örnek teşkil ediyor.

"Yerleşikliği/köklülüğü/yerelliği" [*rooted*] vurgulamakta ne kadar ısrarcı olurlarsa olsunlar, "yeni kozmopolitler" kelimenin temel anlamından tamamıyla sıyrılamıyorlar; kelimenin, tüm farklardan arınmış ortak bir aidiyete vurgu yapan ve belirli topluluklara bireysel bağları güçsüzleştiren anlamından. Evrenselci bakış açıları, Batılı modernitenin hegemonyasını son kertede destekler hale geliyor.

Siyasalı antagonistik boyutuyla ele almak dünyanın bir *universe* değil, *pluri-verse* olduğunu kabul etmeyi gerektirir.[2] Öyleyse şu soruyla karşı karşıyayız: Kozmopolit kuramcıların aksine her düzenin hegemonik bir düzen olduğunu ve "hegemonyanın ötesine" geçmenin mümkün olmadığını kabul ediyor ve dahası, bir hiper-gücün hegemonyası etrafında kurgulanmış tek-kutuplu bir dünyanın istenmeyecek sonuçları olacağı konusunda hemfikirsek, elimizde başka ne gibi bir seçenek kalıyor? Bana göre tek çare hegemonyaların çoğullaştırılması. Dünyanın siyasi olarak birleşmesi hayallerini bir kenara bırakıp çok-kutuplu bir dünyanın kurulmasını savunmalıyız. Merkezî bir otoriteye ihtiyaç duymaksızın çeşitli ekonomik ve siyasi modellere göre örgütlenmiş bölgesel kutupların çokluğunu kabul ediyor olduğundan böylesi bir dünyayı "agonistik" olarak tanımlayabiliriz. Böyle bir düzenin çatışmaları sonlandıracağını falan

2 Bkz. Giriş bölümünde 5 nolu dipnot (s. 17) – ç.n.

savunmuyorum ancak belirli bir ekonomik ve siyasi modelin, tek meşru model olarak tanıtıldığı ve sahip olduğu sözde üstün rasyonalite ve ahlâk adına diğer taraflara empoze edildiği bir dünyaya kıyasla bu dünyadaki çatışmaların antagonistik bir biçime bürünme ihtimalinin çok daha düşük olacağını düşünüyorum.

"Agonistik" bir dünya düzeninden bahsederken, agonistik modelimi uluslararası ilişkiler alanına –dar anlamda kullanımıyla– "uyguluyor" olduğum düşünülmesin. Yapmaya çalıştığım şey, oldukça farklı bu iki alan arasındaki bazı benzerlikleri öne çıkarmak. İki alanda da "siyasal" boyutun ve çoğulculuğun kaçınılmaz olarak barındırdığı çatışmaların kabul edilmemesi durumunda neler kaybedeceğimizin altını çizmeyi amaçlıyorum. Hem yerel hem de uluslararası alanda asıl amacımızın, antagonizmanın mümkünatım ortadan kaldıracak bir konsensüs için çabalamak yerine, çatışmaların antagonistik hallere dönüşme ihtimalini azaltacak yollar aramak olduğunu fark etmenin vakti geldi.

Ancak yerel ve uluslararası alanlarda durum bir hayli farklı. Liberal demokrasinin agonistik bir modelinin yerel düzeyde tesis edilebilmesi için gerekli olduğunu savunduğum ve paylaşılan ahlâki-siyasi değerlerin birbirinden ayrışan yorumları üzerine kurulu "çatışmalı konsensüs"ü küresel düzeyde gerçekleştirmek imkânsız. Böylesi bir konsensüs için gerekli olan siyasal topluluğu/toplumu [*political community*] küresel düzeyde bulmak mümkün değil. Zaten dünya düzenini bir hegemonik bloklar çokluğu olarak düşünmek, bu hegemonik blokların, kapsayıcı bir ahlâki ve siyasi birimin parçası oldukları fikrinden kurtulmayı gerektirir. Küresel etik, küresel sivil toplum ve benzer diğer kozmopolit hayaller, uluslararası ilişkiler alanında yalnızca ihtiyatlı antlaşmalara yer olduğunu görmemizi engelliyor. Küresel bir mukavele aracılığıyla devletler arasındaki "doğa durumu"nu ta-

rihe gömmeyi amaçlayan her girişim aşılamaz zorluklarla karşılaşıyor.

Norberto Bobbio'nun kurumsal pasifizmi

Norberto Bobbio'nun "kurumsal pasifizm" modeli sözünü ettiğimiz zorluklara güzel bir örnek teşkil ediyor. Bobbio'nun kozmopolit yaklaşımı, Hobbes'un sözleşmeciliğini [*contractualism*] devletlerarası ilişkilere uygulamaya çalışıyor. *Pactum societatis* ve *pactum subjectionis* arasındaki Hobbesçu ayrımı kullanarak, barış içerisinde bir dünya düzeni için öncelikle devletlerin bir saldırmazlık antlaşması ve aralarındaki sorunları çözecek birtakım kural aracılığıyla kalıcı bir birlik oluşturmaları gerektiğini söylüyor Bobbio. Bu *pactum societatis* evresinin ardından devletlerin, kabul edilen antlaşmalara uyulduğundan –gerekirse güç de kullanarak– emin olacak ortak bir güce boyun eğmeleri bekleniyor (*pactum subjectionis*). Bobbio üç farklı evre tarif ediyor: Çatışmaların ancak güç kullanarak çözüldüğü polemik evre; çatışmaların karşılıklı güç kullanmak yerine tartışılarak çözüldüğü ve *pactum societatis*'e denk düşen agonistik evre; ve son olarak agonistik evrede gerçekleştirilen antlaşmaları dayatabilme gücüne sahip Üçüncü Taraf'ın varlığıyla bir *pactum subjectionis*'in kurulabildiği pasifist evre.

Pasifist evre, uluslararası ilişkilerde doğa durumunun aşılması anlamına geliyor. Bobbio, bir *pactum subjectionis* evresine ulaşamasak da Birleşmiş Milletler'in bu yönde atılmış büyük bir adım olduğunu savunuyor ve iki tip "Hakem" arasında şöyle bir ayrım öneriyor:

> bugün uluslararası hukukta karşılaştığımız, sahip olduğu üstün otoriteye rağmen kararını dayatabilecek zorlayıcı gücü [*coercive power*] olmayan Hakem ve bağlılık antlaşması-

nın meşru güç kullanma hakkını yalnızca ona verdiği ölçüde otoritesiyle bu gücü kullanabilen Hakem. Ne zaman ki Hakem zorlayıcı güce sahip olacak, işte ancak o zaman pasifist evrenin gerçekleştiğini söyleyebiliriz.[3]

Devletler egemenliklerini sürdürdüğü ve güç tekellerini, zorlayıcı güç kullanma hakkını tekelinde bulunduran ortak bir otoriteye teslim etmedikleri için, içinde bulunduğumuz durumda Birleşmiş Milletler'e, güçsüz bir Üçüncü Taraf Hakem rolü düşüyor. Bobbio'ya göre, barışın tesis edildiği bir uluslararası sistem ancak agonistik evreden pasifist evreye geçişle mümkün olabilir. Bu geçişi sağlayacak koşul ise bir uluslararası yüksek otoritenin askerî gücü tamamen elinde toplamasıdır.

Hobbes'dan etkilenmesine rağmen Bobbio'nun projesi iki önemli noktada ondan ayrılıyor. *Leviathan*'dakine benzer bir teslimiyet sözleşmesi ancak bir devlet içerisinde gerçekleşebilir. Hobbes, doğa durumundan sivil birlikteliğe [*civil union*] geçişin uluslararası ilişkiler düzeyinde gerçekleşemeyeceğini yazmış ve ne bir *pactum societatis*'in ne de bir *pactum subjectionis*'in devletler arasında mümkün olabileceğini tekrar ve tekrar yinelemiştir. Dahası Hobbes'un bahsettiği devlet otokrat bir yapıya sahipti. Bobbio ise daha ileriye giderek bu modeli devletlerarası ilişkilere uygulamanın ötesinde Üçüncü Taraf'ın demokratik bir biçime bürünmesini istiyor. Zorlayıcı gücün üstün bir yapıya teslim edilmesinin, demokratik yöntemlerle gerçekleştirilmiş evrensel bir mutabakatın sonucu olmasını dilemesinin nedeni de budur.

Dolayısıyla Bobbio, barış ve demokrasinin birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu öne sürüyor. Uluslararası Leviathan'ın gücünün baskıcı olmamasının koşulu; "üstdevlet"in, uluslararası güç üzerindeki yasal monopolünü

3 Norberto Bobbio, "Democracy and the International System", *Cosmopolitan Democracy* içinde, der. Daniele Archibugi ve David Held, Polity Press, 1995, s. 25.

kuran sözleşmenin tarafı olan devletlerin, vatandaşlarının temel haklarını korumayı anayasal olarak taahhüt eden demokrasiler olmasıdır.

Ne var ki her devlet demokratik değil. Bu problemi Bobbio da açıkça kabul ediyor:

> Tüm argümanımın Kantçı şu fikre dayanan bir varsayım üzerine kurulu olduğunun farkındayım: Ebedi barış ancak aynı yönetim biçimleri olan –kolektif kararların halk tarafından alındığı cumhuriyetçi– devletler arasında, bu devletlerin birlikteliğinin de cumhuriyetçi bir biçimde sağlandığı koşulda mümkündür. ... Her varsayım gibi benim tezim de ancak bir "eğer-öyleyse" önermesi halinde ifade edilebilir: "Eğer tüm devletler cumhuriyetçi olsaydı ve eğer tüm devletlerin birliği cumhuriyetçi olsaydı, öyleyse..." Burada tökezleyen kısmı "eğer" bölümü oluşturuyor.[4]

Aslında bakılırsa Bobbio, kendisinin şu şekilde tarif ettiği bir çıkmaza girmiş durumda:

> devletler tamamıyla demokratikleşmiş uluslararası bir toplum içerisinde demokratik olabilir ancak tamamıyla demokratikleşmiş uluslararası bir toplum, onu oluşturan tüm devletlerin demokratik olması koşuluna bağlıdır. Bir sürecin tamamlanmasını, diğer sürecin tamamlanmamış olması engelliyor.[5]

Bobbio, demokratik devletlerin sayısının gitgide arttığını düşündüğü için yine de geleceğe dair umudunu koruyor. Bunun sonucunda da uluslararası toplumun demokratikleşme sürecinin kapıda olduğuna inanıyor.

* * *

4 *A.g.e.*, s. 38.

5 *A.g.e.*, s. 39.

Bu iyimser öneriye katılmayan birçok insan var. Bunlardan biri *The Return of History and the End of Dreams* adlı kitabında, önümüzdeki yıllarda liberal ve otokrat devletler arasındaki küresel rekabetin şiddetleneceğini savunan Robert Kagan.[6] Kagan'ın Amerikan hegemonyasını korumakla ilgilenen bir yeni muhafazakâr [*neo-conservative*] olduğuna şüphe yok ancak solda da Bobbio'nun geleceğe dair iyimser bakış açısına katılmayan birçok insan var. Bu kesimler "uluslararası toplum", "küresel sivil toplum" gibi kavramlarla iddia edildiğinin aksine küreselleşmenin, dünyada gerçek bir siyasi bütünleşme yaratmayı başaramadığını düşünüyor. Dünyanın daha "düz" ya da "pürüzsüz" olması bir yana, dünya gittikçe şeritlerin daha belirginleştiği ve farklı bölgeler arasındaki fay hatlarının derinleştiği bir yer haline geldi. Danilo Zolo'nun dediği gibi "modernleşme ve yakınlaşma [*convergence*] kuramcılarının kendilerinden fazla emin iddialarının aksine küreselleşme, dünya çapında kültürel bir tek-tipleşme yaratmıyor; tam tersine, kökleri ulus ve etnik gruplarda olan kültürel kodların kimliğini pekiştiren tekilci tepkiler üretiyor."[7]

Zolo'ya göre "entegrasyondan mahrum kültürel bir tektipleştirme" olarak düşünebileceğimiz bir Batılılaşma süreciyle karşı karşıyayız. Küresel siyasi sistemin "sözleşmeci" bir şekilde birleşmesini, yani Bobbio'nun projesini değil, bir hegemonik birleştirme çabasını yaşıyoruz. Dahası, şiddet içeren direniş biçimlerinin sayısındaki artışın arkasında tam da böylesi bir çabanın etkisi var.

Ne var ki temel sorumuz kötümserliği mi iyimserliği mi seçeceğimiz değil. Meseleye başka bir şekilde yaklaşmamız gerekiyor. Eğer daha önce savunduğum gibi her düzen zorunlu olarak hegemonik bir düzense ve eğer dünyanın siya-

6 Robert Kagan, *The Return of History and the End of Dreams*, Vintage, 2009.

7 Danilo Zolo, *Cosmopolis*, Polity Press, 1997, s. 135.

sal birleşmesi gerçekleşecekse, bu merkezî bir gücün hegemonyası altında gerçekleşecek. Bobbio'nun –Üçüncü Taraf bir Hakem'in güç kullanarak çatışmaları çözmesinde tüm devletlerin demokratik yöntemlerle birleştiği bir teslimiyet antlaşmasının yarattığı– demokratik ve uluslararası Leviathan figürü ancak küresel bir hegemon olabilir.

Bobbio'nun savunduğu demokratik dünya düzeni, aslına bakılırsa, evrenselcilik adına Batılı demokrasi modelinin tüm dünyaya dayatıldığı tek-kutuplu bir dünyaya işaret ediyor. Bu projenin vahim sonuçları olacaktır ki dünyanın tektipleştirilmesi yönündeki girişimlerin, Batılı modelin zoraki bir şekilde evrenselleştirilmesiyle belirli değer ve kültürleri tehlike altına giren toplumları şiddet içeren tepkiler vermeye provoke ettiğini daha şimdiden gözlemleyebiliyoruz. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının ardından oluşan tek-kutuplu düzenin, daha barış vaat eden bir dünyanın koşullarını yarattığını iddia etmek bir yana yeni antagonizmaların ortaya çıkmasına neden olduğunu inkâr etmek mümkün görünmüyor.

Çok-Kutuplu agonistik bir dünya için hangi demokrasi?

Yaklaşımımın demokrasi adına sonuçları neler? Çok-kutuplu düzende demokrasi nasıl bir şekle bürünüyor? Önerdiğim model, demokrasinin dünya çapında tesis edilebileceği fikrinden vazgeçmemizi gerektiriyor mu? Cevap aramak istediğim soru bu.

Çok-kutuplu dünyanın demokratik bir dünya olacağına dair bir garanti veremeyeceğimiz açık. Bu dünyanın farklı kutupları çeşitli siyasi ilkeler etrafında örgütlenmiş olabilir. Dolayısıyla çatışan siyasi rejimlerin bir arada var olması kaçınılmaz. Açıkça bir demokrasi örneği teşkil etmeyen

Çin'in şüphesiz önemli bir rol oynayacağı çok-kutuplu dünyaya doğru attığımız ilk adımlarda bu duruma yaklaştığımızı görüyoruz. Tüm bölgesel kutuplar demokratik bir şekilde örgütlenmese bile, çok-kutuplu bir dünyayı, tek-kutuplu bir düzene yeğlememiz gerektiğine inanıyorum çünkü böyle bir dünyada, antagonizmaların uç örneklerinin ortaya çıkma ihtimali daha düşük olacaktır.

Ancak demokrasinin bir gün dünya çapında tesis edilebileceği ihtimalini yine de gözden çıkartmak zorunda değiliz. Bu meseleyi alıştığımız halinden çok farklı bir şekilde kurgulamalıyız. Demokratikleşme sürecinin, Batılı liberal demokratik modelin küresel olarak tatbik edilmesinde yattığı fikrinden vazgeçmeliyiz. Demokratik idealin çeşitli bağlamlarda farklı şekillerde uygulanmasına bağlı olarak çok-kutuplu bir dünyada demokrasi çeşitli biçimler alabilir.

Demokratik Paradoks'ta öne sürdüğüm gibi, liberal demokrasi iki farklı geleneği birleştiren bir eklemlenme [*articulation*]: Bireysel özgürlük ve evrensel haklara vurgu yapan liberalizm ile eşitlik ve "halk yönetimi", yani halk egemenliği, fikirlerini öne çıkaran demokrasi.[8] Böylesi bir eklemlenme, belirli bir tarihin ürünü olduğu için kaçınılmaz değil tamamen olumsaldır/zorunsuzdur. Belirli bir insan hakları kavrayışı olan liberal demokratik model, başka yerlerde birçok kez belirtildiği üzere, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin merkezî bir görev üstlendiği, verili bir kültürel ve tarihî bağlamın ifadesi. Böylesi bir demokrasi anlayışı bizim yaşam biçimimizi belirleyen ve ona bağlılığımızı hakeden bir model ancak bunu tek meşru bir arada yaşama biçimi olarak sunmamız ve dünyanın geri kalanına dayatmamız için hiçbir neden yok. Batı toplumlarında baskın olan bireycilik biçiminin, gelenekleri başka değerlerce

8 Bu argüman için, bkz. *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002, giriş bölümü.

beslenen birçok başka kültüre yabancı olduğu açık. "Halkın egemenliği" olarak düşünebileceğimiz demokrasi, dolayısıyla başka biçimler alabilir – topluluk [*community*] değerlerinin bireysel özgürlük fikrinden daha anlamlı olduğu biçimler mesela.

Siyaset kuramının birçok farklı akımındaki hâkim görüş, insan haklarının uygulanabileceği tek kurumsal çerçeve olduğu için ahlâki ilerlemenin, Batılı liberal demokrasi modelini kabul etmekten geçtiğini savunuyor. Bu savdan kurtulmamız gerekiyor ancak bu insan hakları fikrini gözden çıkarmamızı gerektirmiyor. İnsan hakları, yorum çoğulluğuna izin verecek bir şekilde yeniden formüle edildiği koşulda hâlâ geçerli olabilir.

Raimundo Panikkar'ın çalışmaları bu mesele hakkında aydınlatıcı fikirler içeriyor. Panikkar "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" adlı makalesinde, insan haklarının anlamını kavrayabilmek için bu kavramın kültürümüzdeki işlevini incelememiz gerektiğini iddia ediyor.[9] Böylece aynı işlevin başka kültürlerde farklı yollardan yerine getirilip getirilmediğini araştırabileceğimizi savunuyor. Panikkar bizi, kendisinin "homeomorfik" insan hakları kavramları dediği, yani insan hakları kavramının başka kültürlerdeki işlevsel denklerini aramaya itiyor. Batı kültürüne baktığımızda, insan haklarının; insan haysiyetinin tanınmasının en temel kriteri ve aynı zamanda, adil bir toplumsal ve siyasi düzenin koşulu olarak sunulduğunu fark ediyoruz. Dolayısıyla sormamız gereken soru, başka kültürlerin aynı soruya farklı cevaplar verip vermediği.

İnsan haklarından bahsederken bahsettiğimiz şeyin o insanın haysiyeti olduğunu kabul ettiğimiz zaman, bu sorunun hem farklı şekillerde kurgulanabileceği hem de fark-

9 Raimundo Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", *Diogenes*, sayı 120, 1982, s. 81-82.

lı yollardan cevaplanabileceği açıklık kazanıyor. Batı kültürünün "insan hakları" dediği şey, aslında insan haysiyetinin bu kültüre özgü bir şekilde teyit edilmesi. İnsan haklarının, bu işlevi görmenin tek meşru yolu olduğunu iddia etmek oldukça kibirli olurdu. Birçok kuramcı bu kavramın "haklar" bazında formüle edilmesinin bile bir tür ahlâki kurama bağlı olduğunu ve bu formülasyonun –modern liberal bireycilikle uyumlu olsa da– başka kültürler için kişinin haysiyetini anlamakta yetersiz kalabileceğine dikkat çekmiştir.

Örneğin François Jullien'e göre "haklar" fikri, öznenin yaşamsal bağlamından kopartılmasına öncelik tanıyor ve o bireyin birden fazla toplumsal ilişkiye dahil olmasının değerini göremiyor. Dinî boyutu gözden çıkaran korumacı bir yaklaşıma tekabül eden bu fikir bireyi mutlaklaştırıyor. Jullien, insanı doğadan ayrı bir varlık olarak düşünmeyen klasik Hint düşünüşünde "insan hakları" kavramının bir şey ifade etmediğini belirtiyor. Avrupa kültüründe son söz "özgürlük" ise Hindistan'dan Çin'e uzanan Uzakdoğu'da bu sözcük "uyum".[10]

Benzer bir şekilde Panikkar insan hakları kavramının, her biri ayırt edilebilecek şekilde Batılı olan birtakım varsayımlara dayandığını gözler önüne seriyor. Bu varsayımları şöyle sıralıyor: Rasyonel yollarla bilinebilecek evrensel bir insan doğası vardır; insan doğası gerçekliğin geri kalanından temel olarak ayrışır ve ondan üstündür; bireyin, topluma ve devlete karşı savunulması gereken mutlak ve indirgenemez bir haysiyeti vardır; toplum, hür bireylerin toplamı şeklinde, hiyerarşik olmayan bir biçimde örgütlenmeli ki bireyin otonomisi sağlanabilsin. Panikkar tüm bu varsayımların şüphe götürmez bir şekilde Batılı ve liberal olduğunu, diğer kültürlerdeki insan haysiyeti kavramlarından ayrıştığını savunu-

10 François Jullien, "Universels, les droits de l'homme?', *Le Monde Diplomatique*, Şubat 2008, s. 24.

yor. Mesela "insan" fikriyle "birey" fikri aynı anlamlara gelmek zorunda değil. "Birey", Batılı liberal söylemin, kendilik kavramını formüle ediş biçimi ancak başka kültürler kendiliği farklı şekillerde tahayyül ediyor.

Bu değerlendirmelerin birçok sonucu mevcut ama Batılı liberal söylem için merkezî öneme sahip, insan haklarını düşünme biçimimizin tam ortasında duran "otonomi" fikrinin; karar alma süreçlerinin daha az bireyci ve daha dayanışmacı olarak gerçekleştiği başka kültürlerde aynı önceliğe sahip olmadığının farkına varmamız gerektiği bu sonuçların en önemlilerinden biri. Bu, böyle kültürlerin insan haysiyeti ya da adil toplumsal düzenin koşullarıyla ilgilenmediği anlamına gelmiyor; bu soruyla farklı şekillerde boğuştukları anlamına geliyor.

Panikkar'ın homeomorfik denklerin peşindeki arayışı işte bu yüzden gerekli. İnsan haysiyetini Batılı insan haklarından farklı bir şekilde tahayyül eden toplumlar, demokratik kurumların doğası ve işlevini düşünmek için de başka bir yolu seçiyor. Dolayısıyla, farklı yönleriyle birlikte "değer çoğulculuğu" önemsemek kültür, hayat biçimi ve siyasi rejim çoğulculuğunu da gerektirir. Bu da "insan hakları" anlayışlarının çoğulluğunun kabul edilmesinin yanına, demokrasi biçimlerinin çoğulluğunun kabulünü de koymamız gerektiği anlamına geliyor.

Demokrasi tartışmasındaki ihtilaflı bir diğer konu sekülerleşme/sekülarizm üzerine. Demokrasi ve seküler toplum arasındaki ilişki hakkında Batı'da bile hâlâ devam eden bir tartışma olduğunu unutmayalım. Örneğin, José Casanova'nın gösterdiği gibi, seküler toplumun doğasını nasıl tahayyül ettikleri ve sekülarizm ile modernite arasındaki ilişki üzerine Avrupalı ve Amerikan düşünürler arasında cereyan eden tartışmada bir çıkmaza girilmiş durumda: Bir yanda dinî kurumların toplumsal gücündeki azalmanın ve dinî

inanç ve pratiklerindeki düşüşü modernleşme sürecinin olmazsa olmazları olarak gören Avrupalı sosyologlar; diğer yanda Amerikan halkının dinî inanç ve pratiklerinde hiçbir azalma gözlemlemedikleri için sekülerleşme kuramım reddeden Amerikan din sosyologları.[11]

Sıklıkla sorulan soru, sekülerleşmenin modernitenin olmazsa olmaz bir özelliği olup olmadığı. Sekülerleşme, modern liberal demokratik siyaset için bir önkoşul mudur? Başka bir meseleyle ilgilenmek istediğim için bunu şimdilik bir kenara bırakacağım: Batılı demokrasi bağlamında sekülerleşmenin önkoşul olduğunu kabul etsem bile, bu tüm demokrasi biçimleri için normatif bir koşul teşkil edebileceği anlamına gelir mi? Bu sürecin gerçekleşmediği demokratik toplumların var olma ihtimalini düşünmemek mi gerekir? Casanova sorusunu şu şekilde biçimlendiriyor: "Belirli bir tarihsel gelişme kuramı olan sekülerleşme kuramını, genel küresel modernleşme kuramlarından tamamen ayırabilir miyiz? Batılı olmayan, seküler olmayan bir modernite mümkün müdür?"[12]

Bu soruyla alakalı ancak ondan farklı bir soru sormak istiyorum: Batılı olmayan, seküler olmayan bir demokrasi biçimi mümkün müdür? Eğer Avrupalı sekülerleşme kavramı, birçok insanın savunduğu gibi gerçekten de Amerika Birleşik Devletleri için o kadar geçerli olmayan bir kavramsa, bir hayli farklı toplumsal örgütlenmeleri olan başka uygarlıklar için daha da geçersiz olacağı açık. Mesela Konfüçyüsçülük ya da Taoizm gibi dünyevi dinler için ne kadar geçerli olabilir ki? Casanova'nın da dikkat çektiği gibi aşkınlık [*transcendence*] biçimlerini "dinî" olarak tanımlamak neredeyse imkânsız ve kilise benzeri bir örgütlenme biçimleri yok. Bir ba-

11 José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *Hedgehog Review*, cilt 8, sayı 1-2, Bahar/Yaz 2006, s. 7-22.

12 *A.g.e.*, s. 10.

kıma bu dinler her daim "dünyevi"ydi ve dolayısıyla bir sekülerleşme sürecine ihtiyaç duymuyorlar.[13]

Siyasi düşünce tarihçileri arasında cereyan eden bir diğer alakalı tartışmanın konusu Aydınlanma'nın tabiatı. Bu tartışma, birbirlerine düşman aydınlanmaların var olduğunu ve "Aydınlanma nedir?" sorusuna verilebilecek cevapların çoğulluğunu gözler önüne serdi. Örneğin Ian Hunter, Kant'ın metafiziksel yaklaşımıyla tanımlanabilecek yekpare bir Alman Aydınlanması'ndan bahsedemeyeceğimizi savunuyor. *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* adlı kitabında, Pufendorf ve Thomasius isimleriyle alakalandırdığı alternatif, aşkın olmayan, "sivil" bir Aydınlanma'yı tarif ediyor. Bu Aydınlanma modeli din-siyaset ilişkisi ve siyasi yükümlülüklerin kaynaklarıyla ilgili oldukça farklı bir yaklaşımı ortaya koyuyor.[14] Kant ve Leibniz'in metafiziksel yaklaşımı, hegemonyasını kurmuş ve yaygın bir şekilde kabul görmüş olsa da Hunter'a göre bu, daha üstün bir rasyonaliteye sahip olmasından kaynaklanmıyor. Hatta Hunter, metafiziksel geleneği "antisiyasi" olmakla suçlayıp sivil gelenekte siyaset dünyasının daha uygun bir kavranışını bulabildiğini söylüyor.

Sekülarizmi, Hıristiyanlık-sonrası bir dönemde dinle ilişki kurmanın bir yolu olarak gören kuramcıların sayısı günden güne artıyor. Bu kuramcılara göre sekülarizm, dinin doğasına Protestan bir bakıştan ve kamusal olanla özel olanın ayrımına duyulan gereklilikten etkilenen bir Aydınlanma kavramına tekabül ediyor. Öyleyse böylesi bir ayrımın, herhangi bir demokrasi biçimi için vazgeçilemez olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Batı'nın izlediği patikanın mümkün ve meşru tek yol olmadığını kabul etsek daha iyi etmiş olmaz mıyız? Batı-

13 *A.g.e.*, s. 13.

14 Ian Hunger, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, 2001.

lı olmayan toplumlar, kendi kültürel gelenekleri ve dinlerine uygun farklı yollar izleyebilir.

James Tully de bu fikrin izinden giderek, Kantçı gelenek içerisinde aşkın bir mesele olarak formüle edilen Aydınlanma'nın, aşkınlığından arındırılarak tarihî bir mesele olarak formüle edilmesi gerektiğini savunuyor.[15] Tully bu tartışmanın, sadece Avrupa'daki zıt aydınlanma anlayışlarıyla kısıtlı kalmayıp Batılı olmayan aydınlanmalarla da diyaloğa girmesi gerektiğini dillendiriyor. Tully'nin bu pozisyonu, Charles Taylor, S. N. Eisenstadt, David Martin ve Peter Wagner gibi isimlerce şekillendirilmiş "çoklu moderniteler" yaklaşımından esintiler taşıyor. Bu yaklaşımın en önemli fikirlerinden biri, çığır açıcı geçiş dönemlerinin (mesela modernite olarak tarif ettiğimiz şey) başka uygarlıklarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlar doğurduğunu savunmasıdır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre modernite, birden çok yoruma açık, sınırsız bir ufuk olarak görülebilir.

Rakip aydınlanmalar ve çoklu modernitelere dair tartışmadaki kaçırılmaması gereken nokta, bu tartışmanın; Batı tarafından yayılan, kendisinin izlediği örnek ve özel gelişme sürecini vurgulayan hâkim anlatının oynadığı siyasi rolü ortaya çıkarıyor olması. "Avrupa'nın 'modern' sıfatını üstlenmesinin, Avrupa emperyalizmi hikâyesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu görmemiz gerektiği"ni dillendiren Dipesh Chakrabarty'e katılıyorum.[16] Demokrasi meselesine geri dönersek, Batılı demokrasi modelinin "modern olan" olarak tanıtılmasının; bu modelin daha üstün rasyonelliğini ve evrensel geçerliliğini kanıtlamak için bir süredir liberal demokratik kuramcılarca kullanılan güçlü bir retorik silah oldu-

15 James Tully, "Diverse Enlightenments", *Economy and Society*, cilt 32, sayı 3, Ağustos 2003, s. 485-505.

16 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, 2000, s. 43.

ğu açık. Uluslararası hukuk hakkındaki kitabında "rasyonel emperyalizmin sinik emperyalizm için bir paravan görevi gördüğü ortaya çıktı" diyen Martti Koskenniemi, başka bir bağlamda da olsa benzer bir fikri dillendirmiş oluyor.[17]

Bunlar sol için can alıcı meseleler ve Batılı gelişme modelinin üstünlüğüne dair hâkim anlatının sorgulanması oldukça önemli. İnsan haklarına dair söz dağarcığı ve sahip olduğu sekülarizm biçimiyle var olan liberal demokrat kurumların, belirli bir kültürel bağlamda gerçekleşen olumsal/zorunsuz bir tarihsel eklemlenmenin sonucu meydana geldiğini kabul etmek, bu kurumları demokrasinin olmazsa olmazı olarak göstermekte aslında haklı olmadığımızı fark etmemizi sağlamalı. Daha önce geliştirdiğim fikirlerden siyaset kuramı alanında sonuçlar çıkarabilmemiz için, halkın egemenliğine dair demokratik idealin birden çok eklemlenmelerinin –örneğin dinin siyasetle ilişkisinin farklı olabileceği eklemlenmelerin– mümkün olabileceğini kavrayabilen çoğulcu bir yaklaşım edinmeliyiz.

Dünyanın birçok yerindeki entelektüel ve aktivist halihazırda bu tür fikirlerle ilgileniyor; demokrasinin, kendi kültürel ve dinî geleneklerine uygun yerel biçimlerinin geliştirilmesine çabalıyorlar. İslâm örneğine bakıldığında Noah Feldman, birçok İslâmî düşünürün, şeriata dayalı ve hukukun üstünlüğüne sadık bir anayasal düzenin nasıl oluşturulabileceği meselesi üzerine yoğunlaştığını kaydediyor. Şeriat ve İslâmî değerlerle yönetilen demokratik İslâmî bir devletin, kutsalın egemenliği ile halkın egemenliğine bağlı demokratik ilkeyi nasıl uzlaştırabileceğini düşünmeye çalışan farklı eserleri inceliyor.

Feldman'a göre ana akım İslâmcılık, şeriat ile demokrasinin bir arada durabileceğini kabul etmiş durumda ancak bu

17 Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, 2002, s. 500.

kavramları uzlaştırma mekanizmalarına dair bazı ayrılıklar söz konusu. En yaygın çözüm, "İslâmî devlet anayasasının, halkın egemenliğinin yerine kutsal egemenliği tanıyıp, şeriatı bu egemenliği kullanarak hayata geçirmek. Bu kuramsal modele göre halkın işlevi, klasik anayasal düzendeki hükümdarın işlevine benzetilebilir: Tanrı'nın emrettiğini hayata geçirme sorumluluğunu kabul ediyorlar."[18]

Şeriatın gerekliliklerini yerine getirmekten sorumlu, demokratik bir şekilde seçilmiş yasamanın, bazı yorumlara göre, yasalaşmış bir İslâmî yargı kontrolü sürecince denetlenmesi gerekiyor. Feldman böylesi bir İslâmî demokratik devletin kuruluşunda karşılaşılacak zorlukları görmezden gelmiyor ancak Batı, böyle bir projeyi demokrasiyi tehdit edecek bir unsur olarak görür ve benzerlerinin meşruiyetinin altını oymaya çalışırsa Feldman bunun büyük bir hata olacağında ısrarcı.

Ortadoğu'da birkaç diktatörlük rejiminin yıkılmasının ardından içinde bulunduğumuz konjonktür bağlamında Feldman'ın nasihatinin çok yerinde olduğunu düşünüyorum. Tunus ve Mısır gibi ülkelerde iktidara gelen İslâmcı partiler, halkın değerlerine uygun ve onların geleneklerine saygı duyan demokratik kurumlar inşa etmek gibi zor bir görevle karşı karşıyalar. Yeni anayasaların konuşulduğu bir zamanda sekülarizm konusu yakıcı bir önem kazandı ve Batılı entelektüel ve siyasetçilerin, Batılı bir model dayatmadan bu ülkelerin kendilerine ait kurumları inşa etmelerine izin vermelerini oldukça hayati buluyorum. İslâmî siyasi partilere mensup birçok düşünür ve aktivist, dinle devlet arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmenin gerekliliğinin farkında ve "sivil devlet"in oynayacağı rol halihazırda çokça tartışılıyor.

---

18 Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton University Press, 2008, s. 199. [Noah Feldman, *İslâm Devletleri: Doğumu, Ölümü ve Dirilişi*, Ufuk Yayınları, 2013.]

Tariq Ramadan'ın dikkat çektiği bu tartışma, "İslâmî liderlerin, Arap dünyasında Batılılaşma demenin bir başka yolu olan 'sekülarizm' kavramına mesafeli yaklaşmalarının yanı sıra birtakım olumsuz çağrışımlar barındıran 'İslâmî devlet' fikrine de uzak durmaya çalıştıklarını" gösteriyor.[19] Umalım ki İslâmcılarla sekülarizm taraftarları arasındaki çatışma antagonistik değil, agonistik bir biçim alsın ve böylece "çatışmalı bir konsensüs"ün altyapısını oluşturacak ortak bir saha bulunabilsin. Ramadan'ın dile getirdiği gibi iki taraf arasında gittikçe artan kutuplaşma, bu ülkeleri, karşılaştıkları büyük ekonomik ve toplumsal problemlerle ilgilenmekten alıkoyuyor.

Demokrasiyi nasıl kurgulamak gerektiği tüm dünyada sorulan bir soru. Her ayrı çözüm için spesifik koşulları ve kültürel gelenekleri dikkate almak gerekiyor. Asya'dan bahsederken karşılaşılabilecek en büyük zorluklardan biri, halk egemenliği ilkesini Konfüçyüsçülük ve Taoizmle uzlaştırmak olabilir. "Asya değerleri" fikri, otoriter yönetimler tarafından kendilerini meşrulaştırmak için bahane olarak gösterildiği gerekçesiyle genellikle kabul görmüyor. Bunun bir nebze de olsa gerçekliği yansıttığı durumlar var olabilir ancak buradan, böylesi bir kavramı baştan reddetmemiz gerektiğini çıkartamayız.

Afrika'dan bahsederken, buradaki ülkelerin birçoğunda var olan koşulların, geçmiş sömürgecileri tarafından onlara bırakılmış yetersiz siyasi sistemlerin sonucu olduğundan bahsediyoruz. Çoğu durumda bağımsızlık bu ülkeleri istikrarlı ulus-devletlere değil, eski sömürgeci gücün meclislerine göre inşa edilmiş meclislerin yük olduğu etnik derebeylik parçalarına dönüştürdü. Birçok ırk, dil, âdet ve kültürün olduğu ülkelerde çok partili demokrasi ayrışmaya ve acı bir

19 Tariq Ramadan, *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*, Allen Lane, 2012, s. 115.

şekilde bölünmüş bir siyasete sebebiyet verdi. Birçok uzman Afrika âdetlerine daha uygun demokrasi biçimlerine ihtiyaç olduğundan ve ulusal birliği sağlayan hükümetlerin, bu ülkeleri bir arada tutmaya ve kalkınmalarını beslemeye daha uygun olabileceğinden bahsediyor.

Bağımsızlık sonrası Afrika ülkelerinin içine düştüğü kötü durumdan bahseden Jack Goody şöyle diyor:

> Birçok yeni devlet için asıl siyasi problem demokrasiye geçiş değil, o topraklarda daha önce hiç var olmamış bir merkezî hükümet tesis edebilmekti. İlksel özelliklerince tanımlanan grupların olduğu devletlerde bu sorun hâlâ geçerliliğini sürdürüyor. Bu özellikler –kavmî ya da dinî olsun–, Batılı anlamda bir "siyasi parti" hükümeti kurmayı engelleyebilir ancak bu grupları kendi temsilî ("demokratik") yöntemlerini geliştirmekten alıkoyamaz.[20]

* * *

Tüm bu sorular şüphesiz ki oldukça tartışmalı konular ve amacım kesinlikle burada son sözü söylemek değil. Ayrıca böyle bir yetkinliğim olmadığını da göz önünde bulundurarak, dünyanın diğer bölgelerinde demokrasinin neye benzemesi gerektiğine karar vermenin Batılı siyaset kuramcılarının haddine düştüğünü kesinlikle düşünmüyorum. Bize düşen, liberal demokrasinin Batı tarafından tanımlanan şu halinin tek meşru demokrasi biçimi olduğuna dair Batılı iddiayı eleştirmektir: Bireyci bir insan hakları kavramı ve tabii ki serbest piyasa uygulamaları eşliğindeki çok partili seçim demokrasisi. Birçok kişinin desteklemeyi, hatta gerektiğinde dayatmayı ahlâki bir görev olarak gördüğü model işte bu model. Liberal demokrasinin bağlamsal doğasını öne çıkaracak ve onun evrensel olma iddialarını eleştirecek siyaset ku-

20 Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, 2006, s. 249.

ramcıları, demokratikleşmek için Batılılaşmanın şart olduğuna dair tehlikeli sava karşı çıkmaya yardımcı olarak cüzi ancak oldukça yararlı bir işlev görebilirler.

Dünyayı bir *pluri-verse* olarak tahayyül edebilmek için, uygarlığın, kültürlerin azami çeşitlilikleriyle, orijinalliklerini muhafaza ederek bir arada var olabilmesi anlamına geldiğini güçlü bir şekilde savunan Calude Lévi-Strauss'un değerli değinilerine başvurabiliriz. Lévi-Strauss'a göre farklı kültürler barındırmanın en değerli yanı, onun "*écarts différentiels*" (birbirinden ayrışan çeşitlemeler) adını verdiği şeye sahip olmaları. Homojenleşme ve tek-tipleşme tehlikesi altındaki dünyada kültür çeşitliliğini muhafaza etmenin gerekliliğinin altını çiziyor. Lévi-Strauss evrenselcileri karşısına alarak; insanlığın herhangi bir kesiminin, tüm dünya için geçerli olacak bir formüle sahip olamayacağını ve tek bir yaşam biçimi altında birleşecek insanlık fikrinin imkânsızlığını –çünkü bu, insan kültürünün kemikleşmesi anlamına gelecektir– fark etmemiz gerektiğini dillendiriyor.[21]

Lévi-Strauss'un kültür kavramı, bütün haline gelmiş bir özün zorunlu dışavurumu gibi özcü bir içeriğe sahip değil. Ne var ki bu onu, kültürlerin birbirlerinden ayırt edilebilecek belirli özellikleri olduğu ve tekilliklerinin bundan kaynaklandığı fikrini dillendirmekten alıkoymuyor. "*Ecarts différentiels*" derken, bir kültürün kimliğinin önceden verili bir özde değil, diğer kültürlerden ayrışmasında yattığını belirtiyor aslında.

Sadece farklılıklar yerine "ayrışmalar"dan bahsetmek, "*écarts différentiels*" teriminin kullanımıyla amaçlanan şeyin özünü oluşturuyor. François Jullien'in *De l'universel* kitabında değindiği gibi "ayrışma"nın "fark" kelimesinden ayırt edilebilecek en önemli özelliği, böldüğü kısımları birbiriyle gergin bir ilişkiye sokuyor olmasıdır. Ayrışma, müşterek

21 Örneğin bkz. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Denoel, 1987.

bir değişmezin çeşitlemelerine indirgenemeyecek olasılıkları gözler önüne serer.[22]

Öne sürdüğüm agonistik yaklaşımı benimseyen çoğulcu bir bakış açısı, ayrışmaların çatışmaların çıkış noktası olabileceğini kabul etmekle beraber bunların illa ki bir "medeniyetler çatışması"na sebebiyet vermediğini öne sürüyor. Böyle bir çatışmadan kaçınmanın en iyi yolunun; onların, düşmanlar arasında antagonistik mücadeleler yerine muhalifler arasında agonistik çarpışmalar haline bürünebileceği şartları yaratacak çok-kutuplu kurumsal çerçeveyi kurmaktan geçtiğini düşünüyorum.

Bu duruma oldukça uygun düşen bir Derrida terimi var. Konukseverlik üzerine değinilerinde Benveniste'nin izinden giden Derrida, aynı köke sahip "*hospis*" (konuk eden, ev sahibi) ve "*hostis*" (düşman) kelimelerinden türemiş "*hospitalité*" (konukseverlik) kelimesinin sahip olduğu derin belirsizliği ortaya çıkarıyor.[23] Bu muğlaklığı ifade etmek ve düşmanlıkla konukseverliğin iç içe geçmişliğini göstermek için Derrida, "*hostipitalité*" (konuksev(er-/-mez-)lik)[24] kavramını kullanmıştır. Agonistik bir çoğulcu yaklaşım *pluri-verse*'i "konuksev(er-/-mez-)lik" üzerinden tahayyül etmeli: Birbirlerine üstünlük taslamayan farklı kutupların birbirleriyle agonistik bir şekilde karşı karşıya geldiği bir alan. Bu agonistik karşılaşma; amacın ne yok etme ne de asimilasyon olduğu, farklı yaklaşımlar arasındaki gerginliğin çok-kutuplu bir dünyayı tanımlayan çoğulculuğa katkı sunduğu bir çarpışmadır.

---

22 François Jullien, *De l'universel, de l'informe, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, s. 135.

23 Bkz. Jacques Derrida, "Hospitality", *Acts of Religion* içinde, Routledge, 2002, s. 356-420.

24 Bu terimin Türkçesini Ferda Keskin ve Önay Sözer'e borçluyuz – ç.n.

Avrupa'nın Geleceği Üzerine Agonistik Bir Yaklaşım

Avrupa projesi bugün bir yol ayrımındadır. Ne yazık ki hayatta kalıp kalamayacağı konusunda bir garanti vermek mümkün değil. Avrupa Birliği'nin geleceğini güven altına almak için önemli kararlar almak gerekiyor ve bu kararların hangi yönde kararlar olduğunu görmek için daha çok erken. Bir şey kesin ki o da bu kararların sonuçlarının etkisinin geniş olacağı. AB savunucuları daha fazla entegrasyonun gerekli olduğu konusunda hemfikir gibi ancak böyle bir sürecin nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda büyük anlaşmazlıklar var. Birçok farklı nedenden kaynaklanan bu anlaşmazlıklar sadece siyasi farkların tezahürü olmakla kalmıyor, meselenin ne olduğunu tam olarak kavramak istiyorsak ortaya çıkarmamız gereken felsefi ayrışmalar da içeriyor.

Gözden kaçmaması gereken ayrışmalardan biri, ulusal ve bölgesel kimliklerin Avrupa Birliği'nin geleceğinde ve entegrasyon biçiminde oynayacağı role dair. Post-konvansiyonel ve post-ulusal kimlik biçimlerinin yaygınlaşmasını bekleyenlerin aksine, ulusal kimliklerin yeniden güçlenmesiy-

le karşı karşıya olduğumuzu birçok kişi dile getiriyor. Daha-sı bunun geçerli olmadığı durumlarda, ulus-üstü düzlemin değil, bölgesel aidiyet biçimlerinin önemi artıyor. Ulus-devletler güç ve ayrıcalıklarının bir kısmını kaybediyor olsa da –ki kuramcılar arasında, bu kaybın ne kadar ciddi olduğuna dair bile oldukça büyük anlaşmazlıklar var– bu, ulusal aidiyet biçimlerinin ortadan kalkmasını beraberinde getirmiyor.

Dolayısıyla ulusal tabiyet biçimlerinin ortadan kalkma ihtimalinin en azından yakın gelecekte oldukça düşük olduğunu kabul etmeliyiz. İnsanların post-ulusal Avrupalı bir kimlik için milli kimliklerini terk etmesini beklemek saflıktan başka bir şey değil. Bu gerçeği olumsuzlayan bir Avrupa entegrasyonunu dayatmak bir hayli tehlikeli olmanın yanı sıra Avrupa projesine karşı olumsuz tepkilere sebep olmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Bir siyaset kuramcısı olarak benim sorunum; birçok post-ulusal Avrupa fikrinin, kolektif kimlik oluşumu sürecini ve ulusal ve bölgesel aidiyet biçimlerinin oynadığı rolü anlamamızı engelleyen bireyci ve rasyonalist bir çerçeve kullanması. Avrupa entegrasyonunun karşısındaki sorunun derinliğini anlayabilmek için geleceğinin ortaya çıkaracağı sorunları daha iyi düşünebilmemizi sağlayacak alternatif bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Öne sürdüğüm fikri iki soru etrafında şekillendireceğim. İlk olarak, hâkim rasyonalist yaklaşıma, kolektif kimliklerin kendilerini yaratma yollarını görmezden gelmeyen bir alternatif sunacağım. Daha sonra da bu yaklaşımın Avrupa Birliği için ne anlama geldiğini inceleyeceğim.

Kolektif kimlikler

"Kurucu dışarısı" [*constitutive outside*] kavramıyla başlayalım. Bu sözcüğün, Jacques Derrida'nın "ek" [*supple-*

ment], "iz" [*trace*] ve "*différance*" (farklılık) gibi "kararabağlanamaz"lar [*undecidables*] aracılığıyla mümkün kıldığı stratejik hamlelerin çokluğunu tarif etmek için Henry Staten tarafından ortaya atıldığından birinci bölümde bahsetmiştik.[1] Bu kavramlar ise her nesnelliğin, her kimliğin bir farkın öne sürülmesi, "dışarısı" görevini görecek bir "öteki"nin belirlenmesi ve de bunların neticesinde içeri ve dışarı arasında bir sınırın tesis edilmesiyle oluşturulduğuna dikkat çekiyor. Bu, kolektif kimliklerde bir "biz"in yaratılmasının ancak ve ancak bir "onlar"m formüle edilmesiyle mümkün olduğu anlamına geliyor. Her kolektif kimlik biçimi "biz"e ait olanlarla, dışarıda kalanlar arasında bir sınır çekmeyi gerektirir.

Ernesto Laclau'yla kaleme aldığımız *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*'da geliştirdiğimiz anti-özcü yaklaşımla düşündüğümü göz önünde bulundurduğumuzda, bu sınırı, örneğin ulusal aidiyet gibi zaten var olan bir özden kaynaklanan bir şey olarak tahayyül etmediğim açık.[2] Söylem kuramında mesele hiçbir zaman, insanların gerçek kimliklerini fark etmeleri gerektiği değildir. Zaten bu yaklaşım, özcü kimlikler yerine aidiyet biçimlerinin mevcudiyetini savunur.

Bu durum kolektif kimliklerden bahsederken de farklı değil tabii ki. Ulusal kimlik gibi bazı kolektif kimlikler, uzun bir tarihsel çökelme dönemi nedeniyle kendilerini doğal bir şeymiş gibi gösterse de kolektif kimlikler; çeşitli eylem, söylem ve dil oyunlarının mümkün kıldığı ve her zaman dönüştürülüp farklı bir şekilde ifade edilebilecek olumsal/zorunsuz inşalardır. Habermas'ın Dieter Grimm'le polemiğinde iddia ettiğinin aksine bu, kimliklerin, iletişimsel rasyona-

1 Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, 1985.

2 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

lite paradigması ve usûli bir meşrulaştırma yöntemi [*a procedural method of legitimation*] aracılığıyla yaratabileceği anlamına gelmiyor.[3] Bu, özdeşleşme sürecinin önemli bir kısmını oluşturan duygulanım boyutunu tamamen görmezden gelen rasyonalist bir anlayış.

Özdeşleşme sürecini kavrayabilmek için psikanalizin ortaya koyduğu fikirlere başvurmak kaçınılmaz. Örneğin Freud, kolektif özdeşleşme süreçlerinde, duygulanımsal libidinal bağların oynadığı elzem rolü öne çıkartmıştır. Freud'un *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* adlı eserinde belirttiği gibi, "bir grup açık biçimde bir güç tarafından bir arada tutulur ve bu marifeti dünyadaki her şeyi bir arada tutan Eros'tan başka hiçbir güce atfedemeyiz."[4] Kolektif kimlik, yani "biz", bir topluluğun mensupları arasında güçlü bir özdeşleşme yaratan tutkulu bir duygulanımsal yatırımın sonucudur. Habermas ve sözde "post-konvansiyonel" kimliklerin "ilkel tutkular" olarak gördükleri şeyleri ortadan kaldırdığı bir çağda yaşadığımızı ve kozmopolit hukukla yönetilip iletişimsel rasyonalitenin ışık tuttuğu "post-ulusal" bir düzenin kurulmasını savunanlar, özdeşleşme sürecinin bu boyutunu tamamıyla gözden kaçırıyor.

Siyaset kuramcıları arasındaki tartışmalarda gözden kaçan başka bir önemli husus daha var. Freud, libidinal itkilerin –Eros ve Thanatos olarak adlandırdığı– ikili tabiatına da vurgu yapıyor. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda örneğin, insanoğlunun içinde barındırdığı saldırganlığa meyil tarafından sürekli tehdit altında olan bir toplum tarif eder. Freud'a göre "sıklıkla yadsınan gerçek, insanın yumuşak ve sevgiye ihtiyaç duyan, ancak saldırıya uğradığında kendisi-

3 Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, MIT Press, 1998, 155-164.

4 Sigmund Freud, *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*, çev. Büşra Yücel, Alter Yayınları, 2012.

ni savunmayı becerebilen bir yaratık olmadığı, hayli yüksek oranda saldırganlık eğilimini de içgüdüsel yetileri arasında barındırdığıdır."[5]

Bu saldırganlık içgüdüsünü kabullenmemiz ve uygarlığın, onu kontrol altına almak için çeşitli yöntemler kullandığını fark etmemiz şart. Libidinal sevgi içgüdülerini harekete geçirerek, bir topluluğun mensupları arasında güçlü bir özdeşleşme yaratmak ve dolayısıyla onları kolektif bir kimliğe bağlamak için komünal bağları güçlendirmek, uygarlığın kullandığı yöntemlerden biri. Bu duygulanımsal boyut ulusal özdeşleşme biçimlerinde özellikle baskın ve tam da bu yüzden onlardan vazgeçmek o kadar kolay olmuyor. Bu özdeşleşme biçimleri, kolektif kimlik yaratmanın önemli yollarından birini gözler önüne seriyor. Geçmiş deneyimlerimiz bize, bu biçimlerin "biz"-"onlar" ayrımı için ne kadar uygun bir zemin olabileceğini gösteriyor.

"Biz" ve "onlar" arasında ne tür ilişkiler var olabilir? Freud bu ilişkinin düşmanca bir biçim alabileceğinin gayet farkındaydı. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda bunu şu şekilde ifade eder: "Saldırganlıklarının dışavurumuna maruz kalacak başka bir topluluk olduğu sürece, çok sayıda insanı birbirine sevgi bağı ile bağlamak mümkündür."[6] Kolektif kimlikler her zaman biz/onlar şeklinde inşa ediliyorsa bu ilişkinin düşmanca olmamasını nasıl sağlayabileceğimiz sorusuyla karşı karşıyayız.

Bu, agonistik demokrasi modelimin uğraştığı temel sorunlardan biridir. Avrupa için agonistik bir modeli nasıl düşünebiliriz? Agonistik bir Avrupa neye benzerdi? Aslına bakılırsa Avrupa Birliği'nin kurulması, agonistik bir düzenleme getirerek antagonizmanın uzakta tutulmasına olduk-

---

5 Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 1999, s. 68.

6 *A.g.e.*, s. 71.

ça iyi bir örnek teşkil ediyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa projesini savunan Jean Monnet ve Robert Schumann gibi kişilerin neyi amaçladıklarını hatırlıyor musunuz? Fransa ve Almanya arasında başka bir antagonizmanın baş göstermesini engelleyebilecek kurumları oluşturmayı amaçlıyorlardı. Bunun ancak başka ülkelerin de katılacağı ama asıl bu iki ülkeyi ortak bir projeye dahil eden bir "biz"in yaratılmasıyla sağlanabileceğinin farkındaydılar.

"Biz"in ilk kurumsal şekli olan kömür-çelik topluluğu ekonomik bir özellik taşıyordu. Diğer entegrasyon biçimleri daha sonra geliştirildi. Monnet ve Schumann'ın başından beri siyasi ve aynı zamanda kültürel tasaları da vardı tabii ki ancak milli kimliklerin ya da farklı ve sıklıkla çatışan çıkarlarının ortadan kalkacağını hiçbir zaman düşünmediler. Avrupa Topluluğu'na mensup ülkeler bundan sonra ortak projelere katılacak ve böylece aralarında, birbirlerine bir kez daha düşmanca davranma olasılığını azaltacak bir bağ kurulacaktı. Çatışmanın agonistik bir biçim almasına izin veren kurumlar oluşturarak antagonizmayı uzak tutmayı öneren agonistik yaklaşımımın amacı tam da bu işte. Böyle tanımlandığı şekliyle Avrupa projesinin şu ana kadar başarılı olduğuna şüphe yok ancak bunun her zaman değişebileceğinin farkına varmalıyız.

Avrupa entegrasyonu

İncelemek istediğim ikinci soruya gelelim. Avrupa entegrasyonu sürecinin ilerlemesi gereken yolla ilgili bu agonistik yaklaşımdan nasıl dersler çıkarabiliriz? Avrupa, bünyesindeki uluslar arasında "çatışmalı konsensüs"e dayalı bir tür agonistik ilişkiyi hangi entegrasyon biçimiyle tesis edebilir? Agonistik bir Avrupa, kendisinin tam orta yerinde var olan kolektif kimliklerin çokluğunu ve çeşitliliğini –duygulanım-

sal boyutu da dikkate alarak– kabul etmeli. Bu Avrupa, farklı unsurları arasında, farklılıklarına saygı göstererek bir bağ kurmaya çabalamalı. Avrupa entegrasyonunun en zorlu görevi birlik ve çeşitliliği birleştirmekte, heterojenliğe yer bırakan bir ortaklık biçimi yaratabilmekte yatıyor.

Milli "biz" çeşitliliğini aşacak, homojen, post-ulusal bir "biz" yaratma çabalarından vazgeçmemiz işte bu yüzden gerekli. Farklı uluslar arasında birçok antagonizma biçiminin ortaya çıkmasına yol açan, Avrupa'nın entegrasyonuna karşı direnişlerin çoğunun kaynağında milli "biz"in olumsuzlanıyor olması ya da bunun gerçekleştirileceğine dair korku var.

Agonistik bir Avrupa için hangi entegrasyon biçiminin uygun düşeceğine dair düşünürken Fransız hukuk kuramcısı Olivier Beaud'un fikirlerinden fazlasıyla yararlandım. Beaud "federal birlik" kavramını yeniden keşfetmeyi teklif ediyor. Burada federalizmle anlatılmaya çalışılan şey, birkaç siyasi unsurun spesifik bir biçimde birleşmesi.[7] Devletler birliği olarak düşünülen bu federasyonun amacı, devletlerin beraberce yeni bir siyasi unsur oluşturarak siyasi varlıklarını muhafaza etmeyi sağlamaları ve böylece devlet olarak kalabilmeleri. Federal birlik, bir tür Avrupa kimliğine duyulan ihtiyacı kabul eder ve içeridekiler ile dışarıdakiler arasında bir ayrıma gider ki bu, belirli sınırlarca tanımlanmış mekânsal bir unsur olan federal birliğin herhangi bir biçimi için kaçınılmazdır. Ne var ki bunların yanı sıra federal birlik, ona mensup devletlerin çeşitliliğini değerli ve korunması gereken bir şey olarak görür. Federal birlik, "çeşitliliğiyle birleşmiş" Avrupa'nın bu yapıcı ikiliğini hesaba katar ve ulusal farklılıkların kökünü kazımaya kalkmaz.

---

7 Olivier Beaud, "La question de l'homogénéité dans une fédération", *Lignes*, sayı 13, 2004, s. 114. Bu fikirlerin daha geniş bir incelemesi için bkz. Olivier Beaud, *Théorie de la Fédération*, Presses Universitaires de France, 2007.

Federal birliği bu şekilde düşünmek, ulus-devletlerin mevcudiyetine hâlâ bağlı olanların işine gelecektir. Küreselleşme şartları altında, farklı Avrupa devletlerinin karşılaştıkları güçlüklerle yalnız yüzleşmedikleri açık. Entegrasyonu genişletme ihtiyacı da buradan geliyor. "Federal bir birlik" olarak algılanacak bir Avrupa Birliği bu sorunu çözebilir. Federal birlik, ulus-devletlerin sonunu ilan etmek bir yana dursun, küreselleşen bir dünyada hayatta kalma koşullarını sağlıyor.

Uluslar Avrupası mı, bölgeler Avrupası mı?

Tartışmamızın bu noktasında ulus-devletlerin ayrıcalıklarını incelememiz yerinde olacaktır. Demokrasinin hayata geçirilebileceği tek uygun ve meşru düzey ulusal düzey midir yoksa federal bir birlik içerisinde çeşitli bölgelere şu anda sahip olduklarından daha fazla güç mü vermek gerekir? Bir başka deyişle, Avrupa Birliği'ni bir ulus-devletler federasyonu olarak mı yoksa bir bölgeler federasyonu olarak mı düşünmek lazım? Karşı çıktığım düşünceyi yeniden hatırlatmama izin verin: Avrupa Birliği, egemenliğin taşıyıcısı ve demokrasinin hayata geçirildiği merkezî alan olma özelliklerini taşıyacak, Avrupa düzeyinde, homojen bir *demos* yaratmaya çabalamalı. Bu görüş, insanların bağlılıklarını ulus-devletlerinden Avrupa Birliği'ne taşımayı zorunlu kılıyor. Bu bakış açısını reddetmek, Avrupa düzeyinde demokrasiyi, daha geniş sınırlarda uygulanan bir temsilî demokrasi biçiminde düşünemeyeceğimiz anlamına gelecektir. Ne var ki bu ulus-üstü Avrupa'nın alternatifleri başka biçimler alabilir.

Kalypso Nicolaïdis'e göre Avrupa Birliği'ni bir "demoïkrasi" olarak, devletler ve insanların, parçalarını oluşturan farklı *demoi*'nin çoğulluğunu ve daimiliğini kabul eden bir birleşimi olarak tahayyül etmeliyiz. Siyasi ve anayasal yapı-

larmda ifade bulduğu şekliyle, kendine mensup unsurların milli kimliklerine saygı duyan bir birlik bu. Farklı ulus-devletler düzeyinde demokrasinin hayata geçirilmesinden vazgeçilip yerine, homojen bir Avrupalı *demos*'a tekabül eden yeni kurumlar geçirilmeyecek. Nicolaïdis'e göre bu, yaygın modelde üç önemli dönüşüm anlamına geliyor: "İlk dönüşüm, ortak kimlikten paylaşılan kimliklere; ikinci dönüşüm, bir kimlik topluluğundan bir projeler topluluğuna; ve son olarak, çok-katmanlı yönetim kavramından çok-merkezli yönetim biçimlerine."[8]

Nicolaïdis'in yaklaşımı, geliştirmeye çalıştığım agonistik yaklaşımla oldukça uyumlu çünkü o da demokrasinin hayata geçirilmesi için demokratik alanların çoğulluğunun farkına varılıp korunmasına duyulan ihtiyacı ve Avrupa ve ulusal olmak üzere iki düzey arasındaki gerginliğin kabul edilip, bunları hep dengede tutmaya çalışmanın gerekliliğini hesaba katıyor.

Bununla birlikte, başka yazarlar daha da ileri giderek ulus-devlete bahşedilen imtiyazı sorguluyor. Avrupa Birliği'nin karşısında duran problemlerin, bu birliğin, halklarının çıkarları pahasına kendi çıkarları için politika üreten ulus-devletlerden oluşmasından kaynaklandığını öne süren Robert Menasse örneğin, bu düşünürlerden biri. Menasse'ye göre şu an yaşanan kriz, Avrupa projesinin gereksinim duyduğu demokratik yönetim biçimlerini hayata geçirmek için gerekli olan kararları uygulamakta gönülsüz davranan ulusal hükümetlerin neden olduğu siyasi bir kriz. Ulusal çıkarları korumak kisvesi altında asıl yaptıkları şey, siyasi nüfuzu finansal ve ekonomik güçlerinden gelen bir grup ulusal seçkinin çıkarlarını korumak.[9] Menasse, ulusal çıkar çatışma-

8 Kalypso Nicolaïdis, "Démos et Demoï: Fonder la constitution", *Lignes*, sayı 13, 2004, s. 98-99.

9 Robert Menasse, *Der Europaische Landbote*, Paul Zsolnay Verlag, 2012, s. 59.

larının AB'nin dağılmasına sebep olabileceğini ve buna karşı tek çözümün, farklı bölgelerin belirleyici roller oynayabileceği yeni bir entegrasyon biçimi altında AB'nin gerçek demokratikleşmesinden geçtiğini dillendiriyor.

Menasse sözünü ettiği türden bir projenin nasıl kurumsallaştırılabileceğinden bahsetmiyor ve dahası, en azından yakın gelecekte, ulus-devleti tamamıyla yok sayabileceğimize şüpheyle yaklaşmak gerek. Yine de Massimo Cacciari'nin federalizm üzerine yazdıklarının bize ışık tutabileceği karışık bir çözüm düşünmek mümkün olabilir.[10] Biri mikro-ulusal diğeri ulus-üstü olmak üzere iki büyük hareketin, modern devleti parçalamaya başladığı fikri Cacciari'nin çıkış noktasını oluşturuyor. Modern devlet içeride bölgesel hareketlerin uyguladığı basınçla, dışarıda ise ulus-üstü güç ve kurumların büyümesi ve dünya para piyasasının ve ulus-ötesi şirketlerin artan gücüyle parçalanıyor. Bu durumu düzeltmek için ise "tepeden federalizm" yerine "tabandan federalizm" adını verdiği şeyi öneriyor. Tabandan federalizm, farklı bölge ve şehirlerin kimliklerini, onları izole edip birbirlerinden ayırmak için değil, bu bölge ve şehirlerin aralarında gerçekleşecek mübadele ilişkileri temelinde algılanan ve örgütlenen bir otonominin koşullarını yaratmak için tanır.

Cacciari'nin savunduğu modeli, onu oluşturan unsurların ulus-devletlerle sınırlı kalmayıp, bölgelerin de önemli bir rol oynayacağı bir tür federal birlik olarak görebiliriz. Böylesi bir birliğin, çatışmacı bir biçimde entegre edilen sistemlerde bir tür otonomiyi ortaya çıkaracağı ve dayanışmayla rekabeti bir araya getireceği iddialarını, Avrupa için agonistik bir model arayışı açısından özellikle ilgi çekici buluyorum. Cacciari'nin önerilerini de dahil edince, ulus-devletlerden

10 Bu fikirler için bkz. Yvon le Bot, "The Philosopher Politician of Venice: Interview with Massimo Cacciari", Marco Semo ve Anna Spadolini ile birlikte, *Soundings*, sayı 17, 2001, s. 25-34.

oluşan bir "demoï-krasi"yle yetinmeyip, değişik *demoï* türlerinin çokluğundan bahsettiğimiz, demokrasinin değişik düzeylerde ve birden fazla şekilde hayata geçirildiği bir Avrupa Birliği hayal edebiliriz. Böylesi bir bakış açısı, farklı kolektif kimlik türlerini (sadece milli kimlikleri değil, bölgesel kimlikleri de) tanıyor ve dile getiriyor. Öte yandan şehirlerin artan önemine ve onlar arasındaki yeni işbirliği biçimlerine dikkat çekiyor. Cacciari ayrıca, kültürel ve ekonomik birliğin var olduğu çoğu yerde, bölgesel birimleri ulus-ötesi bir düzeyde örgütleme imkânına parmak basıyor. Örneğin Fransa-İspanya, Fransa-İtalya ya da Avusturya-İtalya sınırları bu özelliklere sahip bölgeler.

Avrupa Birliği'ni bu şekilde düşünmek, demokratik birimlerden oluşan etkin bir çoğulculuğa imkân tanıyor ve bu birimler arasında gerçek bir "agonistik" ilişki biçimi tahayyül etmeyi mümkün kılıyor. Ulusların önemi yadsınamaz olsa da başka önemli aidiyet biçimlerinin ve demokratik katılım için başka alanların mevcut olduğunu unutmamalıyız. Agonistik bir Avrupa Birliği, insanlara, ulusal ve bölgesel bağlılıklarından vazgeçmeden demokratik haklarını gerçekleştirebilecekleri çeşitli *demoï*'lere katılma imkânını sağlayabilmeli.

Hangi demokrasi: Müzakereci ya da agonistik?

Demokrasi konusunda ele almamız gereken bir konu daha var. AB'de demokrasiyi geliştirebilecek modeller üretmeye çalışan çoğu kuramcı –ki bunlar, ulus-ötesi bir devletin kurulmasını savunanlarla da sınırlı değil– müzakereci demokrasi paradigması içerisinde düşünüyor. "Demokrasi açığı" problemini çözmek ve AB'nin demokratik meşruiyetini oturtmak için hepsinin önerisi; müzakereci yöntemler sayesinde yurttaşların olanlar hakkında bilgi sahibi olduğu, fikir

alışverişinde bulunabildikleri, yani bir kamu ruhu geliştirebildikleri Avrupalı bir kamusal alan oluşturmak. Ana meselelerin çözümünün, insanların, kamu yararı konusunda müzakere edip bir sonuca varabileceği diyalog alanlarının yaratılmasında yattığına inanıyorlar. AB konusundaki müzakereci önerilerin çeşitliliğini inkâr etmek mümkün değil ancak öne sürülen tüm modellerin şu fikri paylaştığı kesin: Yurttaşlar, bilinçli katılım ve tartışma yoluyla en iyi kararlar konusunda bir anlaşmaya varabiliyor olmalılar.

Demokratik siyaset kuramı alanındaki çalışmalarımın önemli bir kısmı, izlediği rasyonalist ve bireyci çerçeve nedeniyle eleştirdiğim müzakereci demokrasi modeline tahsis edilmiştir. *Demokratik Paradoks* adlı eserimde örneğin, biri Rawlsçu diğeri Habermasçı olmak üzere, iki ana müzakereci demokrasi modelinin üzerinde durarak "siyasal olanın" antagonistik boyutunu kavramakta yetersiz kaldıklarını göstermiştim.[11] Farklı yollardan da olsa iki kuramcı da demokrasinin amacını kamusal alanda rasyonel bir mutabakata varmak olarak tarif ediyor. Kuramları, bu mutabakata varmak için kullanılan müzakere yöntemleri açısından ayrışıyor ancak ikisinin de amacı, kimseyi dışlamadan "kamu yararı" konusunda bir konsensüse varmak. Çoğulcu olduklarını savunsalar da çoğulculuklarının meşruiyetinin yalnızca özel alanda tanındığına ve bu çoğulculuğun kamusal alanda hiçbir yapıcı yeri olmadığına şüphe yok. Onlara göre demokratik siyaset, tutkuların kamusal alandan kaldırılmasıyla gerçekleşebilir ve tabii ki bu da siyasi kimliklerin inşa sürecini neden anlayamadıkları sorusuna çok açık bir cevap veriyor.

Müzakereci modelin bu eksikliklerini, bu modeli kullanarak AB'de demokrasiyi iyileştirmeye çalışan girişimlerde de gözlemlemek mümkün. Avrupa demoï-krasisinin çeşitli dü-

11 Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002, 4. bölüm.

zeylerinde gerçekleşen farklı demokratik katılım biçimlerini düşünürken, bunları müzakereci haliyle değil, muhalefet barındıran agonistik haliyle algılamamız gerektiğini bu yüzden vurgulamak istiyorum. Duygulanım ve tutkuların siyasette sahip oldukları elzem yer bir kere kabul edildikten sonra asıl sorun, bunları demokratik tasarımlar için nasıl harekete geçirebileceğimiz sorusuna dönüşüyor. Bu ise çeşitli *demoi*'lerden yurttaşların, AB'nin doğası ve dünyadaki yeri hakkında farklı fikirler üzerinden muhalefet içeren bir çatışmaya girebilmelerini sağlayacağını düşündüğüm Avrupa projesinin siyasileşmesiyle mümkün.

Öte yandan muhalefet içeren böylesi bir çatışmanın gerçekleşebilmesi için, agonistik çatışmanın önkoşulu olan "çatışmalı konsensüs"ün çerçevesini sağlayacak, tüm Avrupalı yurttaşlara "müşterek" bir şeyin mevcut bulunması gerekiyor. Bu ortak bağı nasıl hayal etmeliyiz? Farklı yaklaşımların, müşterek olanı nasıl kavramsallaştırdığını inceleyen makalesinde Jonathan White, bu soruya cevap arıyor.[12] Müşterek olanın minimalist, maksimalist ve bunların ortasında bir kavranışı arasında ayrım yapan White, her bir yaklaşımın Avrupa yönetiminin tabiatı açısından nasıl sonuçlar doğurduğunu inceliyor. Kolektif bağın, paylaşılan maddi ve güvenlik çıkarları tarafından oluşturulduğunu öne süren minimalist yaklaşıma göre, Avrupa yönetiminin esas özellikleri şunlar: Ortak piyasa ve ekonomik-parasal birliğin sağlanmış olması. Maksimalistler, ticari bir bağın siyasi bir topluluğu meydana getirmekte yeterli olmayacağı itirazıyla müşterek olanın kültürel bir bağla güvence altına alınması gerektiğini savunuyorlar. White'ın da dikkat çektiği gibi birçok farklı biçimde düşünülebilecek bu kültürel bağ, geçmişten miras kalan özellikleri illa ki bir öz haline getirmek

12 Jonathan White, "Europe and the Common", *Political Studies*, cilt 58, sayı 1, 2010, s. 104-122.

zorunda değil. Ancak yine de White'a göre, bu bağların rasyonel müzakere sonucu edinilmiş ortak değer ve ilkelerce belirlendiğini kabul eden yaklaşımlar bile oldukça yetersiz çünkü çatışmacı siyaset ve aktif yurttaşlığa olanak sağlamıyorlar. White tam da bu nedenle siyasi bir müşterek kavramını savunuyor. Bu siyasi anlayışa göre müşterek, yurttaşları paylaşılan önemli problemlere karşı aktif olarak çözümler üretmeye davet ediyor. AB'yi bir "ortak projeler topluluğu", müştereği ise çeşitli problem ve meseleler tarafından şekillenmiş bir şey olarak düşündüğümüzde, çeşitli biz/onlar çatışmaları için zemini hazırlayacak, çeşitli taraflar arasında çizilebilecek birçok kesişim çizgisinden bahsedebilir hale geliyoruz. Bu sorunlar "siyasi topluluktaki herkesi aynı derecede etkilediğine dair bir konsensüs olduğu için 'müşterek' değiller. Aksine 'bizim gibi insanlar'ın karşısında duran, belirli bir soruna bakışı oldukça farklı ve hatta bu sorunun bizzat üreticisi olan insanların bu siyasi toplulukta var olduğunu varsaymamızı sağlayacak bir biz-onlar dinamiği işin içinde. Siyasi müştereğin sorunları, tüm yurttaşları bir bütünlük resmi içerisinde birbirine bağlamak yerine, bir bağlılık ve çatışma ağı içerisinde bir grup yurttaşı bir başka grup yurttaşa karşı konumlandıracaktır."[13]

Müzakereci yaklaşımın eksikliklerini gözler önüne serip AB mensupları arasındaki bağları siyasi çatışmaya izin veren bir şekilde tarif eden White'ın müştereği tahayyül etme biçimi kendi agonistik yaklaşımımla oldukça uyumlu. Dahası Avrupa Birliği'ndeki farklı demoi'leri birleştirmek için gerekli olan bu müşterek bağı bu şekilde düşünmenin, Avrupa siyasetinin etkin bir şekilde politikleşmesine önayak olabileceğini düşünüyorum.

Demokratik müzakerelerin alabildiği farklı biçimler üzerine düşünen James Tully'de, böyle bir politikleşmenin bü-

13 *A.g.e.*, s. 114.

rünebileceği biçimleri incelerken bize yardımcı olabilecek fikirler bulabiliriz.[14] Aktör ve anlaşmazlık alanlarının çokluğunu kabul eden, yöntemlerin meta-demokratik bir konumu olmasının yanı sıra sorgulanabilir de olduğu açık uçlu bir yaklaşımı savunan Tully, iki tip demokratik müzakere biçimi arasında ayrım yapmamız gerektiğinde diretiyor. İlk tür müzakere süregelen normlara kafa tutmayı ve bunların değiştirilmesini içerirken ikinci tür müzakere, aynı normlara sahip farklı kişilerin, bu normlarla uyumlu ancak başka şekillerde davrandıkları zaman ortaya çıkıyor. Tully'e göre bu ikinci tür müzakere, normları uygulayıp takip etmenin yalnızca bir doğru yolu olduğuna inanmaya meyilli siyaset kuramcıları yüzünden yeterince ilgi çekmemiş bir özelliği gözler önüne seriyor: Ortak kuralların belirlediği bir alanda bile çeşitli pratiklerle karşılaşırız. Tully'nin açık uçlu yaklaşımına ve bu ikinci tür müzakereye atfettiği öneme ben de katılıyorum. Agonistik bir çatışmanın koşullarının yaratılması için iki önerisini de elzem buluyorum.

Neo-liberalizme Avrupalı bir alternatif

Farklı yollardan da olsa White da Tully de demokratik tartışmayı, paylaşılan ahlâki-siyasi ilkelerin çatışan yorumlarına izin verecek ve ihtilafın meşru kabul edildiği bir şekilde kurgulamanın önemine dikkat çekiyor. Avrupalı yurttaşlar arasında, AB'nin geleceğine dair agonistik bir çatışma yaratabilmek için bu noktalara dikkat etmek gerçekten de önemli. Şu anki konjonktürde böylesi bir çatışmanın kesinlikle hayati olduğuna inanıyorum. Soldan birçok insan, neoliberal küreselleşme modeline AB çerçevesi içerisinde bir al-

14 James Tully, "A New Kind of Europe? Democratic Integration in the European Union", *Critical Review of International and Political Philosophy*, cilt 10, sayı 1, 2007, s. 71-86.

ternatif üretmenin mümkün olabileceğine kuşkuyla yaklaşmaya başladı. AB gitgide, yapısı geri neo-liberal ve dönüştürülemez bir proje olarak algılanıyor. Buradan bakıldığında, kurumlarını değiştirmek nafile ve tek çözüm onu terk etmek gibi gözüküyor. Böylesine kötümser düşünce şüphesiz ki yaygın neo-liberal kurallara kafa tutmaya çalışan tüm girişimlerin, sürekli olarak, Birlik'in varlığına kasteden Avrupa-karşıtı saldırıların tezahürü olarak sunulmasından kaynaklanıyor. Neo-liberal politikaların meşru bir şekilde eleştirilemediği bu koşullarda Avrupa Birliği'ne şüpheyle yaklaşanların sayılarının gitgide artıyor olması hiç şaşırtıcı değil. İçinde bulunduğumuz durumun Avrupa projesinin bir sonucu olduğuna inanan bu insanlar, daha fazla entegrasyonun neo-liberal hegemonyanın güçlenmesi anlamına gelebileceğinden korkuyor. Avrupa projesinin bekasını zedeleyen böyle bir pozisyonun yayılmasını engellemenin tek yolu Avrupa Birliği içerisinde demokratik bir çatışmanın koşullarını yaratmaktan geçiyor.

İşler her zaman bu kadar kötü değildi. Daha birkaç onyıl önce Avrupa projesi hâlâ heyecan uyandırabiliyor, birçok insanın arzu ve isteklerine tercüman olabiliyordu. Peki bu değişime neden olan şey neydi? Şu ana kadar verilen cevaplar; Soğuk Savaş'ın bitmesiyle bağlantılı jeopolitik dönüşümlerden tutun, tepeden dayatılan ve halka danışılmadan karar verilmiş, Birlik'in fazla hızlı genişlemesine karşı direnişlere kadar çeşitli açıklamalar içeriyordu. En çok başvurulan eleştiri ise Avrupa Birliği'nin gayrimeşru ve bir demokrasi eksikliğinden muzdarip olduğu düşüncesi. Bu alanda ciddi sorunların olduğu tartışma götürmez bir gerçek ve mali krizle AB'nin bu krize kemer sıkma politikalarıyla dolu cevabının, durumu daha da kötüleştirdiği açık.

Bence AB'ye karşı duyulan memnuniyetsizliğin temelinde, Avrupalı yurttaşlar arasında güçlü bir özdeşleşmeyi besleye-

cek, siyasi tutkularını demokratik bir yönde harekete geçirebilecek bir amaç sağlayabilecek bir projenin eksikliği yatıyor. Şu anki haliyle AB, yurttaşlardan değil tüketicilerden oluşuyor. AB, genel hatlarıyla ortak bir piyasa etrafında şekillendi ve hiçbir zaman ortak bir Avrupa iradesi yaratamadı. İnsanların bu ekonomik kriz ve kemer sıkma politikaları zamanında, bu projenin kıtaya barış getirmeyi başarabildiğini unutup işe yarayıp yaramadığını sorgulamaya başlamasına şaşmamalı. İhtiyacımız olan şey, sosyo-politik bir proje aracılığıyla AB'ye olan kamu desteğini beslemek. Bana göre bu proje, son onyıllara damgasını vuran neo-liberal modele bir alternatif sunabilmeyi amaçlamalı. Neo-liberal model bir kriz anı geçiriyor ancak başka bir model de daha geliştirilebilmiş değil. Gramsci'den ilhamla, eski modelin hayatına devam edemediği ama yenisinin de daha doğmadığı bir "organik kriz" yaşadığımızı söyleyebiliriz. Ne yazık ki sol bu durumdan yararlanmayı başaramıyor çünkü neo-liberal küreselleşmeden başka bir seçenek olmadığına uzun süredir inanmış durumda. Bunun da ötesinde merkez-sol hükümetler birçok ülkede, neo-liberal hegemonyanın yerini sağlamlaştıran serbestleşme ve özelleştirme süreçlerinde önemli bir rol oynadı. Ayrıca Avrupa kurumlarının, içinde bulunduğumuz krizin ortaya çıkmasında payları olduğu inkâr edilemez. Yine de bu krizi, Avrupa projesinin krizi olarak tanıtmak hata olurdu. Bu kriz, Avrupa projesinin neo-liberal halinin krizidir ve daha fazla neo-liberal uygulamayla çözülemez.

AB'ye karşı duyulan heyecansızlığın temelinde neo-liberal dönüşümü tespit etmek, ona bir alternatif geliştirmenin, Avrupa projesinin meşruiyetini yeniden tesis de edebileceği anlamına gelir. Bu alternatifi nasıl düşünmeye başlayabiliriz? Soldan birçok ekonomist elle tutulur öneriler geliştirmekle meşgulken bu konu üzerine düşünmek bana düşmez. Ekonomik model elbette oldukça önemli ancak yurttaşlar-

dan oluşan bir Avrupa'nın inşası, ekonomik önlemlerden fazlasına ihtiyaç duyar. Benim de amacım ekonomik önerileri besleyecek olan siyasi vizyonun ne olacağı üzerine düşünmek. AB'nin atması gereken ilk adım, Anglosakson kapitalizm modelinden uzaklaşmaktır. Bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Avrupa siyasetinin çekirdeğini oluşturmuş sosyal-demokratik gelenekle bağların yeniden kurulması anlamına gelecektir. Bu tabii ki yeterli değil. Artık aynı dünyada yaşamıyoruz ve sırf istiyoruz diye geleneksel sosyal demokrasiye öyle hemen dönemeyiz. Neo-liberal politikalarla dolu onyıllardan sonra refah devleti dönemine karşı bir nostaljiyle karşılaşmak pek şaşırtıcı değil ancak sosyal demokrasinin eksikliklerini ve neo-liberal partilerin başarılarının temelinde bu eksikliklerin bulunduğunu unutmayalım. Örneğin yeniden dağıtımcı siyasetin bürokratik uygulanışı, onlardan yarar sağlayan insanların bile bu siyaseti yadırgamalarına ve neo-liberal retorikten etkilenebilecek hale gelmelerine neden oldu. Ancak asıl fark etmemiz gereken, yaşadığımız krizin, sadece ekonomik ya da finansal etkenlerle sınırlı olmayıp gelişme modelimizin kendisini derinden etkileyen, uygarlıkla ilgili bir kriz olduğu. Sosyal haklar konusunda sosyal demokrasinin olumlu yönlerini alan ancak ekonomik sorunları toplumsal, çevreyle ilgili ve siyasi sorunlarla birlikte düşünerek sosyal demokrasiden birçok alanda çok daha ileriye giden yeni bir vizyondan bahsediyorum.

Bu post-sosyal demokratik ekolojik projenin en mühim tarafı, serbest ticaretin gelişme getirdiğine dair yaygın kabul gören tezi sorgulayabilecek ve sol bir Avrupa korumacılığını savunabilecek olmasıdır. Alter-küreselleşme hareketlerinin bazı kesimlerini dışarıda tutarsak, serbest ticaretin tüm gezegene sağladığı katkılar konusunda genel bir mutabakat olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek ise bize bunun tam tersini söylüyor. Neo-liberal küreselleşmenin nelere sebep ol-

duğu buna güzel bir örnek olacaktır. Serbest ticaret dogmasının bir sonucu, büyük firmaların yerel talebe göre üretim yapmayı bırakıp üretimlerini ihracata yönlendirmeleri oldu. Bunun biri iç biri dış olmak üzere iki olumsuz sonucu var. Firmaları barındıran ülkelerde çokuluslu şirketlerin kontrolündeki sektörler yerel piyasayla ya da ürünlerini satabilmek için belli bir yerel istihdam sağlama gerekliliğiyle ilgilenmiyor. İlgilendikleri tek şey kârlarını artırabilmek için en ucuz işgücünü bulabilmek. Bu da delokalizasyon yolunu tercih etmeleri sonucunda birkaç ülkede işsizlik düzeyinin artmasına neden oldu.

Ürünlerin ithal edildiği ülkelerin birçoğunda serbest ticaretin sonuçları oldukça vahim. Yerli üreticiler ucuz ithal mallarla rekabet edemediği için birçok yerel endüstri yerle bir oldu. Bu ise hayatta kalmak için yeni yollar bulma umuduyla birçok insanın göç etmesine neden oluyor. Bu göçmenler Avrupa'ya geldiklerinde, problemi kendi uygulamalarının yarattığını fark edemeyen Avrupalılar tarafından bir tehdit olarak algılanıyor.

Bu fasit daireden çıkmanın tek yolu serbest ticaret ideolojisini terk edip ekonomik gelişmeyi bölgesel bir perspektife göre hayal etmekten geçiyor. Fransa'dan bazı sol kuramcı ve siyasetçiler, Avrupa'da bazı korumacı politikaların, doğaya daha duyarlı farklı bir kalkınma modelinin oluşturulmasında önemli bir adım olabileceğini yakın zamanda ortaya koydular.[15] Bu yazarlar, Avrupa ülkelerinin, ekolojik ve sosyal olan yeni bir endüstri alanı olabileceğini iddia ediyor. Korkuyla değil dayanışmayla yürüyen bir korumacılığın, sadece Avrupalılara değil başka bölgelere de yararı dokunacaktır. Güney Amerika'da, serbest ticarete eleştirel yaklaşan bazı ilerici hükümetler; AB ile Latin Amerika arasındaki ticari

15 Bazı örnekler için bkz. Emmanuel Todd, *Après la démocratie*, Gallimard, 2008 ve Arnaud Montebourg, *Votez pour la démondialisation!*, Flammarion, 2011.

ilişkileri ilgilendiren müzakerelerin, yerel endüstrilerin korunması gerektiğinin farkına varmasının ve AB ekonomileriyle kendi ekonomileri arasındaki orantısızlığı hesaba katmasının önemine dikkat çekerek, yakın zamanda benzer fikirleri dillendirdiler.

Böyle bir bakış açısıyla bakıldığında stratejik sorunlardan biri gıda üretimiyle ilgili. Gıda fiyatlarında yaşanan 2008 dünya krizi, ilgi çekici bazı önerilerin ortaya çıkmasını sağlayan bir tartışma başlattı. Bu öneriler gıda egemenliği hakkına saygı gösterilmesine vurgu yapıyor, dayanışma ve doğal kaynakların korunması üzerine kurulu uluslararası bir ticaret denetiminin sağlanması için çağrıda bulunuyordu. Bu alanda oldukça faal olan Via Campesina gibi hareketler, ana muhaliflerini tarım endüstrisi işletmeciliği yapan çokuluslu büyük şirketler olarak belirleyerek mücadelenin siyasi boyutunu öne çıkardı. Sürdürülebilir bir politika ancak var olan güç ilişkilerinin sarsılmasıyla oluşturulabileceği için bu mücadelenin daha geniş bir siyasi proje içerisinde konumlandırılması gerekiyor. Böylesi bir proje ulusal kalamaz, Avrupa düzeyinde de formüle edilmesi gerekiyor. Bir alternatifin yaratılması için tüm Avrupa solunun beraber çalışması bu anlamda hayati önem taşıyor.

Sürdürülebilir bu siyasi-ekonomik projeye sadece muktedirlerin değil, dezavantajlı konumdaki birçok kesimin de direneceğini fark etmek gerekiyor. Aslına bakılırsa, zenginliği ve yüksek refah seviyesi her zaman Batılı olmayan toplumların sömürüsüyle mümkün olmuş gelişmiş endüstri toplumlarındaki yaşam tarzının kökten dönüştürülmesi, bu projenin hayata geçirilmesinin koşulunu oluşturuyor. İklim değişikliği tartışması, küresel ısınma sorununu, yaşam tarzımızda önemli değişiklikler yapmadan aşamayacağımızı bizlere gösterdi bile. Ancak bu, fedakârlıklarda bulunmamızı gerektirecek alanlardan yalnızca bir tanesi. Küresel eşitsiz-

liklerin azalmasının, tüketici yaşam tarzımızda önemli değişiklikler olacağı anlamına geldiğiyle yüzleşmemiz gerekiyor. Gramscici anlamda gerçek bir "entelektüel ve ahlâki reform"a ihtiyacımız var ve bu, Avrupa solu için gerçek bir sınav demek. Uzun süredir dillendirilen sol proje, yerel kaynakların daha adil paylaşımı ve dezavantajlı grupların ulusal zenginliğin meyvelerinden yararlanabilmesi üzerine kuruluydu. Demokratik, sürdürülebilir bir proje artık bu yolu takip edemez. Küresel sorunlarla yüzleşebilmek için sol siyasetin, Batılı yurttaşlara eski kalkınma modeline göre yaşamaya devam edemeyeceklerini söyleyebilecek cesareti kendinde bulması gerekiyor. Bu kesinlikle kolay olmayacak. Çoğu merkez-sol partinin bugüne kadar küresel adalet sorununu –ya "bağış" uygulamalarıyla ya da büyük medya etkinlikleriyle şefkat uyandırmaya çalışarak– ahlâki bir yerden kurmalarının nedeni de bu zorluktur. Göçü kontrol etmeye çalışan uygulamalarla mücadele etmek ya da sermayenin serbest dolaşımına karşı insanların serbest dolaşımını savunmak solun bu konulardaki tavırlarına örnek gösterilebilir. Sorunu ahlâki değil, siyasi bir yerden kurmak, halihazırda kullandığımız tüketimci modelin yalnızca olumsuz etkilerini iyileştirmekle yetinmeyip, sorunun kökenine inerek bu modelin temel savlarını çürütmeyi gerektirir.

Avrupa Birliği'nin küresel bağlamda oynaması gereken rolden bahsederek bu bölümü tamamlayayım. Savunduğum çok-kutuplu görüş, liberal demokrasinin evrenselleştirilmesi üzerine kurulu bir kozmopolit düzenin inşa edilmesinde öncü görev görmesi gereken bir AB algılanışına karşı çıkıyor. Kitabın ikinci bölümünde böylesi bir görüşe kaynaklık eden kuramsal kabullere katılmadığımı açıklamıştım. Dünya bir *uni-verse* değil, bir *pluri-verse* ve Batılı model, hayatın olası siyasi biçimlerinden yalnızca bir tanesini oluşturuyor. AB'ye dünyanın birleştirilmesinde öncü bir görev yük-

lemek yerine, onu çok-kutuplu dünyada bölgesel bir kutup olarak hayal etmeliyiz. Böylesi bir kutbun, sözde üstün rasyonalite ve ahlâkından kaynaklanan ontolojik bir imtiyazı olamaz ancak bu AB'nin olumlu bir rol oynayamayacağı anlamına gelmiyor. Çoğulcu bir yaklaşımı yaygınlaştırmaya çalışarak hayat biçimi ve örgütlenme şekillerinin çeşitliliğini kabul eden agonistik bir dünya düzeninin beslenmesine katkıda bulunabilir. Böyle bir dünya "daimi barış"ı sağlayamaz ancak antagonistik çatışma biçimlerinin su yüzüne çıkma ihtimalini azalttığı kesin.

Radikal Siyasetin Bugünü

Neo-liberalizmin hegemonyasının meydan okunmadan sürüp gittiği yıllar neyse ki sona ermiş durumda. Muhalif hareketlerin sayısındaki artışla beraber, günümüzdeki neo-liberal küreselleşmeye alternatif üretebilecek bir tür radikal siyasete karşı duyulan ilginin yeniden canlandığına tanık oluyoruz. Ne var ki bu siyasetin nasıl olması ve neyi amaçlaması gerektiğine dair bir mutabakat mevcut değil. Nasıl bir strateji izlemek gerekir? Böyle bir hareketin mevcut kurumlarla kurduğu ilişki nasıl olmalı?

Bu bölümde iki tür tasarıdan bahsetmek istiyorum: Tesirini toplumsal hareketlerde oldukça hissettiren ilki, "kurumlardan geri çekilme" [*withdrawal from institutions*] stratejisini savunuyor; benim savunduğum ikincisi ise "kurumlarla yüzleşme" [*engagement with institutions*] çağrısında bulunuyor. Bu iki tasarının siyasi strateji açısından birbirlerinden ayrıldıkları noktalara baktıktan sonra her birinin kullandığı felsefi çerçeveyi incelemeye geçeceğim. Bu nokta üzerinde durmak, iki kavrayış arasındaki siyasi uyuşmazlığın, sahip oldukları farklı ontolojilerden kaynaklandığını gösterebilmemi sağlayacak.

Geri çekilme olarak eleştiri

Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* kitaplarında öne sürülen radikal siyaset modeli, moderniteden kopuşu ve önceleri "post-modern", şimdilerde ise "alter-modern" demeyi tercih ettikleri farklı bir yaklaşımın geliştirilmesini savunuyor.[1] Bu yazarlar, 20. yüzyılın sonlarında toplumlarımızm geçirdiği önemli dönüşümlerin böyle bir kopuşu zorunlu kıldığını düşünüyor. Küreselleşme ve –işçi mücadelelerinin, iş sürecinde yarattıkları bir değişime tekabül eden– fordizmden post-fordizme geçişin sonuçları olarak sundukları bu dönüşümler kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Egemenlik, tek bir hâkimiyet mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organizmadan oluşan yeni bir şekle büründü. Ulus-devletlerin egemenliklerinin sınırlarım genişletmeye çalıştığı Emperyal Çağ'm yerini, yazarların "İmparatorluk" adını verdiği bu yeni küresel egemenlik biçimi aldı. Emperyalizm evresindekinin aksine günümüzdeki İmparatorluk, ne mekânsal bir iktidar odağına ne de değişmeyen sınırlara sahip. İmparatorluk, açık ve genişleyen sınırlarıyla gitgide tüm küresel alanı kendine eklemleyen, merkezsizleştirilmiş ve mekândan koparılmış bir yönetim aygıtı.
2. Bu dönüşümler, endüstriyel fabrika emeğinin azaltılıp yerine iletişimsel, kooperatif ve duygulanımsal emeğin geçtiği kapitalist üretim tarzındaki dönüşümlerle birebir ilişkili. Küresel ekonominin post-modernleşmesiyle

1 Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2001; Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2004; Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Barış Yıldırım ve Efla Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011.

zenginliğin yaratılması da biyopolitika üretimine doğru kayıyor. Dolayısıyla İmparatorluk yönetiminin nesnesi, biyoiktidarın tipik biçimi, yani toplumsal hayatın tümüdür.

3. "Disiplin toplumu"ndan, yeni bir güç paradigmasının etkin olduğu "denetim toplumu"na geçmekteyiz. Sermaye birikiminin ilk evresine denk gelen disiplin toplumunda kontrol; hapishane, fabrika, akıl hastanesi, hastane, okul vb. disiplin kurumlarının yardımıyla âdet, alışkanlık ve üretim eylemlerini üretip düzenleyen, *dispositif*'ler ya da aygıtlardan oluşan yayılmış bir ağ aracılığıyla sağlanır.

   Bunun aksine, denetim toplumunda kontrol mekanizmaları toplumsal alana içkindir. Toplumsal entegrasyon ve dışlama biçimleri, yurttaşların beyin ve vücutlarını dolaysız bir şekilde düzenleyen mekanizmalar aracılığıyla gitgide içselleştirilir. Bu yeni güç paradigması, tabiatı gereği "biyopolitik"tir. Güç, hayatın kendisinin üretim ve yeniden üretimiyle ilgilenmeye başlamıştır.

4. Hardt ve Negri "kitlesel zihinsel yetenek" [*mass intellectuality*], "maddi olmayan emek" [*immaterial labour*] ve "genel zihin/toplumsal zekâ/genel zekâ" [*general intellect*] kavramlarının, toplumsal üretim ile biyoiktidar arasındaki bağı anlamamıza yardımcı olabileceklerini dile getiriyor. Artı değer üretiminde, fabrika işçilerinin emek gücünün kapladığı yeri bugün zihinsel, maddi olmayan ve iletişimsel emek gücü dolduruyor. İletişim, işbirliği ve duygulanımların yeniden üretilmesinde kendini gösteren maddi olmayan emek figürü, kapitalist üretimde gitgide merkezî bir yer kaplıyor.

5. Post-moderniteye ve biyopolitik üretime geçişte, emek gücü gittikçe artan bir şekilde kolektif ve toplum-

sal bir özellik kazandı. Bu kolektif işçiden bahsetmek için yeni bir terime ihtiyaç duyuluyor. Bu işçiye "Çokluk" diyeceğiz. İmparatorluk'un, çeşitli güç makineleri ve Çokluk'un mücadelelerine bir cevap olarak oluştuğu savunuluyor. Hardt ve Negri, İmparatorluk'un Çokluk tarafından mümkün kılındığını ve küreselleşmenin –daha önceki sömürü ve denetim yapılarının mekândan koparılmasını hayata geçirdiği ölçüde– Çokluk'un kurtuluşunun koşulu olduğunu belirtiyor.

Foucault ve Deleuze'ün analizlerini –her zaman onlara sadık bir biçimde olmasa da– düşüncelerine dahil eden Hardt ve Negri'ye göre, okul, fabrika ve akıl hastanesi gibi kapalı alanlardaki bedenler üzerinden uygulanan disiplin rejiminin sona ermesi ve ağların büyümesine bağlı denetim yöntemlerinin bu rejimin yerine geçmesi, yeni bir yönetim biçimini ortaya çıkarıyor. Bu tarz bir yönetim daha otonom ve bağımsız öznellik biçimlerine izin veriyor. İşbirliği içerisinde olan yeni iletişim biçimlerinin yayılması ve hayatın yeni iletişimsel biçimlerinin keşfedilmesiyle bu öznellikler kendilerini daha özgürce ifade edebiliyor. Bu öznellikler, nihayetinde kapitalist sistemin yerine geçecek yeni bir grup toplumsal ilişkinin yaratılmasına katkıda bulunacak.

Hardt ve Negri, İmparatorluk'a geçişin, Çokluk'un kurtuluşu için yeni imkânlar açtığı konusunda ısrarcı. Çokluk'a mensup, İmparatorluk'u ayakta tutan yaratıcı güçler karşı bir imparatorluk inşa etme yetisine sahipler. Bu karşı-imparatorluk, küresel mübadele akışı [*global flows of exchange*] ve küreselleşmenin alternatif bir siyasi örgütlenişini oluşturarak bunları yeniden düzenleyip yeni amaçlara yönlendirebilecek.

Bir diğer post-operaismo düşünürü olan Paolo Virno'nun *Çokluğun Grameri*'nde ortaya koyduğu düşünceler, birçok

yönden Hardt ve Negri'ninkiyle örtüşse de ayrıştıkları bazı farklı noktalar da mevcut.[2] Örneğin Virno, gelecek konusunda Hardt ve Negri kadar iyimser değil. Onlar İmparatorluk'u yıkıp "Mutlak Demokrasi"yi kuracak Çokluk'a mesiyanik bir görev atfederken, Virno güncel gelişmeleri muğlak bir olgu olarak görüyor ve post-fordist aşamaya damgasını vuran yeni tip itaat ve güvencesizleştirme biçimlerini yadsımıyor.

İnsanların eskisi kadar edilgen olmadığı doğru ancak bunun nedeni artık kendi güvencesizleşmelerinin etkin aktörleri haline gelmeleri. Dolayısıyla maddi olmayan emeğin yaygınlaşmasını bir tür "kendiliğinden komünizm" [*spontaneous communism*] olarak gören Hardt ve Negri'nin aksine Virno'ya göre post-fordizm, "sermayenin komünizmi"nin bir tezahürü. Günümüzün kapitalist girişimlerinin, başka koşullarda olası bir komünist geleceğin yolunu açacak maddi ve kültürel şartları kendi çıkarları için kendilerinin oluşturduğunu belirtiyor Virno.

Virno'ya göre post-fordist dönemde Çokluk'un özgürleşebilmesi için, müşterek meselelerden oluşan ve artık devlet tarafından yönetilmeyen bir alan olarak tanımladığı "Çokluk Cumhuriyeti"nin kurulması gerekiyor. Çokluk'un siyasi eylemlerini anlamamıza yarayacak iki terim öneriyor: "*Exodus*" [göç/çıkış] ve "sivil itaatsizlik". "*Exodus*", modern siyasetin sorunlarıyla yüzleşmemizi mümkün kılan eksiksiz bir siyasi eylem modeli. Bu siyasi eylem, iş dışında ve ona karşı "Zekâ'nın genelliği"ni [*publicness of Intellect*] geliştirmeyi amaçlayarak devletten kitlesel bir şekilde çekilmeyi tarif ediyor. Bunu gerçekleştirebilmek, devletin dışında bir kamusal alanın ve birlik, konsey ve sovyetler halinde örgütlenmiş temsilî olmayan ve meclis-dışı demokrasi biçimlerinin ku-

2 Paolo Virno, *Çokluğun Grameri: Çağdaş Yaşam Biçimlerinin Analizi İçin*, çev. Münevver Çelik ve Volkan Kocagül, Otonom Yayıncılık, 2013.

rulması ve denenmesi şeklinde tarif edilebilecek, tamamıyla yeni bir demokrasi biçiminin geliştirilmesini gerektiriyor.

Çokluk'un demokrasisi, hiçbir zaman çoğunluğa dönüşme amacı gütmeyen ve hükümet olmayı reddetme iradesini geliştiren azınlıklardan meydana gelen bir toplulukta kendini gösteriyor. Çokluk "birlikte hareket ediyor" ve iktidarı parçalama eğiliminde de olsa kendisi bir devlete dönüşmeye eğilimli değil. Genellikle liberal gelenek içerisinde düşünülen sivil itaatsizliğin bu gelenekten kurtarılması işte tam da bu yüzden gerekiyor. Çokluk için "sivil itaatsizlik", anayasanın ilkeleriyle uyuşmadığı için belirli bir kanunu görmezden gelmek anlamına gelmiyor. Böylesi bir itaatsizlik yine de Devlet'e sadakat gerektirirdi. Burada bahsedilen doğrudan, Devlet'in kontrol edebilme yetisini sınayan radikal bir itaatsizlik.

Çokluk'un özgürleşmesini sağlayabilecek siyasi eylem konusundaki fikirlerini karşılaştırırsak Virno ile Hardt ve Negri arasında bir fark bulunmadığını görebiliriz çünkü bu yazarlar da terk ve *exodus* siyasetini savunuyor. Disiplin çağının en temel direniş biçimi olan sabotaj, imparatorluk çağında yerini firara bırakmıştır. İmparatorluk'a karşı verilen savaşların firar ederek, iktidar mevkilerini terk ederek kazanılacağını düşünüyorlar. Bu yazarlar için firar etmek ve *exodus*, emperyal post-moderniteye karşı verilen güçlü bir sınıf mücadelesi biçimi.

Hardt, Negri ve Virno'nun birleştiği bir başka noktayı, Çokluk demokrasisinin tanımı oluşturuyor. Her ne kadar Virno hiçbir zaman "mutlak demokrasi" terimini kullanmasa da her iki durumda da temsilî demokrasi modelinin reddi ve Çokluk ile Halk arasına çizilmiş kalın bir çizgiyle karşılaşıyoruz. Bu yazarlar için Halk kavramı bir birlik, tek bir iradeyi ve Devlet'in varlığına bağlılığı ifade ettiği için sorunlu bir kavram. Çokluk ise Halk'ın aksine siyasi birliği red-

deder; tekil bir çeşitlilik [*singular multiplicity*] olduğu için temsil edilemez; hiçbir zaman tüzel bir kişiye dönüşemeyecek ve ortak iradede birleşemeyecek, kendiliğinden örgütlenen aktif bir birimdir; hem devlet hem halk karşıtıdır. Hardt ve Negri gibi Virno da Çokluk demokrasisinin, Halk'ı temsil eden egemen bir otorite fikrine bağlı kalınarak düşünülemeyeceğini ve temsilî olmayan yeni demokrasi biçimlerine ihtiyaç olduğunu savunuyor.

Bu yaklaşıma göre radikal siyaset, Çokluk'un özörgütlenmesini beslemek adına var olan kurumlardan "geri çekilme" olarak tahayyül ediliyor. Bu strateji, maddi olmayan emeğin öne çıktığı yeni post-fordist üretim biçimleri altında, üretimin örgütlenmesi için artık kapitalistlere ihtiyaç duymadığımız teziyle savunuluyor. Kapitalistler, herhangi bir olumlu işlev görmeden, genel zekâ tarafından üretilen değere el koyan parazitler haline geldi. Bu düşünürler, "bilişsel kapitalizm"in gelişerek –kapitalizmin kendi kuyusunu kazdığını iddia eden Marx'ı çağrıştıran bir şekilde– bahsettiğimiz parazit kapitalistleri ortadan kaldıracak koşulları yaratacağını iddia ediyor. Çokluk'un yapması gereken, kapitalistlerin onu çaresizce bağlayıp esaret altında tutmaya çalıştığı tüm kurumlardan ayrılarak bu sürece ivme kazandırmak.

Hegemonik yüzleşme olarak eleştiri

Bu "geri çekilme" stratejisinin aksine, farklı bir hegemonya kurmak için kurumlarla "yüzleşme" olarak düşünebileceğimiz başka bir radikal siyaset anlayışı sunmak istiyorum. Fordizmden post-fordizme geçişle kapitalizmin düzenlenme biçiminde gerçekleşen önemli dönüşümleri hesaba katma gerekliliği konusunda diğer düşünürlere katılıyorum. Bu dönüşümleri yalnızca teknolojik ilerlemenin bir sonucu olarak değerlendirmemek gerektiğini de eklemeliyiz. Ne var ki

bu geçişin, hegemonya kuramı çerçevesinde daha iyi kavranabileceğini düşünüyorum. Bu geçişe neden olan birçok etken mevcut ve bu etkenlerin karmaşık eklemlenme biçimlerini fark etmek gerekiyor.

Operaismo ve post-operaismo bakış açısının en büyük sorunu, fordizmden post-fordizme geçişi tek bir mantıkla, işçilerin sömürü sürecine karşı direnişiyle açıklıyor olması. Bu mantığa göre işçi direnişi, kapitalistleri üretim süreçlerini yeniden düzenlemeye ve maddi olmayan emeğin merkezî öneme sahip olduğu post-fordizme geçmeye zorladı. Bu yazarlar kapitalizmi ancak tepkisel olarak düşündüğü için hem sermayenin hem emeğin oynadığı yaratıcı/yapıcı rolü kabul etmekte zorlanıyorlar. Aslında görmezden geldikleri şey, hegemonik mücadelenin bu dönüşümde oynadığı rol.

Fordizmden post-fordizme geçişi hegemonik bir mücadele olarak düşünebilmek için öncelikle iş sürecinin evriminde yalnızca tek bir mantığın, işçi mücadelelerinin, görev aldığı fikrini bir kenara koyarak sermayenin bu dönüşümde oynadığı aktif rolü kabul etmek gerekir. Luc Boltanski ve Eve Chiapello'nun çalışmalarında bu rolü kavramamıza yardımcı olabilecek bazı fikirler mevcut. *The New Spirit of Capitalism* adlı çalışmaları; 1960'larda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin otonomi taleplerini kullanmayı başaran kapitalistlerin, bu taleplerden faydalanarak post-fordist ağ ekonomisini geliştirdiklerini ve daha sonra da onları yeni denetleme biçimlerine dönüştürdüklerini ortaya koyuyor.[3] Yazarların "sanatsal eleştiri" adını verdiği karşı kültürün estetik stratejileri (sahicilik [*authenticity*] arayışı, özyönetim ideali, hiyerarşi karşıtlığı gerekliliği), fordist dönemi tanımlayan disiplin çerçevesini yerinden ederek yeni kapitalist düzenleme biçiminin gerektirdiği koşulların yaratılmasında kullanıldı.

3 Luc Boltanski ve Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, 2005.

Benim için bu bakış açısının değeri, fordizmden post-fordizme geçişin önemli bir boyutunun, mevcut söylem ve pratiklerin söylemsel bir şekilde yeniden eklemlenmesiyle [*discursive re-articulation*] mümkün kılındığını gösteriyor olmasında yatıyor. Bu nedenle de böyle bir bakış açısıyla, mevzubahis dönüşümü, hegemonik bir müdahale açısından tanımlayabilir hale geliyoruz. Boltanski ve Chiapello hiçbir zaman bu kelimeleri kullanmasa da getirdikleri yorum –Gramsci'nin "etkisizleştirme yoluyla hegemonya" ya da "pasif devrim" dediği– hegemonik düzeni zor duruma sokan taleplerin, yıkıcı potansiyellerini etkisizleştirecek bir şekilde karşılanması için mevcut sistem tarafından soğrulduğu bir durumla tam tamına uyuşuyor.

Fordizmden post-fordizme geçişi böyle bir çerçeve içerisinde anlamlandırdığımız zaman, bu geçişin; 1960'lar sonu, 1970'ler başında ciddi anlamda tahrip edilen meşruiyetini yeniden sağlamaya ve başat rolünü yeniden tesis etmeye çalışan sermayenin hegemonik bir hamlesi olduğunu anlayabiliriz. Bunu anlamak ise, kapitalizmin yeni post-fordist düzenlenme biçimini koruyan düğüm noktalarının sabitlendiği çeşitli alanlarda karşı-hegemonik saldırılar başlatarak, yeni kapitalist düzene nasıl kafa tutulabileceğini düşünebilmemizi sağlar. Bu, söylemsel eklemlenmelerinin [*discursive articulation*] günümüz hegemonyasının yapısını oluşturduğu çeşitli öğeleri birbirinden ayırarak başaramayacağımız karmaşık bir süreç. Bunun ardından gelen yeniden eklemlenme ânı oldukça önemli. Eğer bu ân üzerine düşünmezsek, ilerici olmayan güçlerce yapılacak yeniden eklemlenmelere karşı korumasız olarak, saf yayılımın [*dissemination*] hâkim olduğu kaotik bir durum içerisinde buluruz kendimizi. Hâkim düzenin yaşadığı krize çözümün sağdan geldiği birçok tarihsel örnek var elimizde. Mevcut hegemonyanın eleştirisi ve eklemlenmelerinin dağıtılması [*dis-articulation*], bir firar

bağlamında düşünülemez çünkü bu eleştiri, bir yeniden eklemleme süreciyle beraber yürütülmelidir.

Eklemlenmelerin dağıtılması [*dis-articulation*] ve yeniden eklemlemeden [*re-articulation*] oluşan bu ikili ânı, yalnızca *exodus* kuramcıları ıskalamıyor; şeyleşme [*reification*] ve yanlış bilinç kavramlarını kullanan ve dolayısıyla zulüm ve iktidardan arınmış yeni bir düzene ulaşmak için ideolojinin yükünü üzerinden atmanın yeterli olacağını düşünen tüm yaklaşımlar da aynı eksiklikten muzdarip.

İki strateji arasındaki bir başka ayrım, hegemonik siyasetin, çeşitli demokratik talepler arasında kurulan bir "eşdeğerlilikler zinciri"ne [*chain of equivalences*] verdiği önemden kaynaklanıyor. Bu talepler birleşmek bir yana, birbirleriyle uyuşmak zorunda bile değil. Bu talepleri var olan güç ilişkilerini değiştirebilecek iddialar haline getirebilmek için onları, siyasi bir şekilde eklemlemek gerekir.

Burada söz konusu olan müşterek bir iradenin, bir "biz"in yaratılmasını ve bu da bir "onlar"ın belirlenmesini gerektiriyor. Çokluk'un doğal birliğine ve siyasi bir eklemlemeye ihtiyaç duymadığına inanan birtakım Çokluk savunucuları, müşterek iradenin birliğini sağlayan bir "onlar"a duyulan ihtiyacı gözden kaçırıyor. Virno'ya göre örneğin, Çokluk'u oluşturan tekilliklerin zaten paylaştıkları ortak bir şey mevcut: Genel zekâ. Halk kavramını, çok türlülüğe yer bırakmayacak şekilde birleştirici bir ortak iradede ifade bulduğu ve homojen olduğu gerekçesiyle eleştiren Virno –ki bu eleştiriye Hardt ve Negri de katılıyor–, Halk'ın bir eşdeğerlilik zinciri üzerinden inşa edilmesine karşı çıkamayacaktır çünkü bu durumda çeşitliliğe saygı duyan ve farklılıkları ortadan kaldırmayan bir birlik biçiminden bahsediyoruz. Bir eşdeğerlilik ilişkisi, özdeşlik ilişkisinin aksine farkı ortadan kaldırmaz. Demokratik farklılıklar, bunların hepsini yok edecek güç ya da söylemlere karşı oldukları ölçüde birbirlerinin

yerini tutabilirler. Kolektif iradenin inşa edilmesinin bir muhalif belirlemeye ihtiyaç duyması da bundandır.

Bu muhalif; "İmparatorluk", hatta "Kapitalizm" gibi genel terimlerle değil, yeni bir hegemonyanın koşullarını yaratmak için hedeflenmesi ve dönüştürülmesi gereken iktidarın düğüm noktalarına referansla tanımlanabilir. Birçok alanda başlatılması gereken bir "mevzi savaşı"ndan (Gramsci) bahsediyoruz ki bu da birden fazla aktörün arasında (toplumsal hareketler, siyasi partiler ve sendikalar) bir tür birliktelik yaratmayı gerektiriyor. Burada, devletin ya da çoğulculuğun örgütlendiği çeşitli kurumların "sönümlenmesi"nden [*withering away*] bahsetmiyoruz. Hem parlamenter hem parlamenter olmayan mücadeleler aracılığıyla bu kurumları derinden dönüştürmeliyiz ki eşitlik ilkesini olabildiğince fazla toplumsal ilişkiye yayabilecek demokratik taleplerin çeşitliliğinin ifade bulabilmesini sağlayabilen bir araç olabilsin. Hegemonik yaklaşımın radikal siyasete yaklaşımı budur ve böyle bir proje de kurumlarla agonistik bir yüzleşmeyi gerektirir.

Son yıllarda Güney Amerika'daki ilerici hükümetlerin gerçekleştirdiği hatırı sayılır demokratik kazanımlar, temsilî siyaset biçimlerini kullanarak kurumlarda köklü dönüşümlerin sağlanabileceğini kanıtlar nitelikte. Venezuella, Bolivya, Ekvator, Arjantin ve Brezilya'dan sol hükümetler, neo-liberal güçlere kafa tutmayı ve halk kesimlerinin koşullarını gözle görülür bir şekilde iyileştiren birtakım reformlar geliştirebilmeyi başardı. Bunu mümkün kılan, devletin çeşitli toplumsal hareketlerle beraber çalışmasıydı. *Exodus* kuramcılarının iddialarının aksine, bu deneyimler, devlet ve temsilî kurumların toplumsal değişime ket vurmak yerine onu önemli yollardan besleyebileceğini kanıtlıyor.

Arjantin örneği burada savunduğum yaklaşım için özellikle aydınlatıcı bir örnek. 1990'ların sonunda Başbakan Carlos Menem'in neo-liberal uygulamalarına karşı trafiği ka-

patma eylemleri düzenlemeye başlayan, yoksul ve genellikle işsiz işçilerden oluşan bir hareket olan *piqueteros*, *exodus* literatüründe sıklıkla övgüyle anılır. Bu hareket 2001-2002 ekonomik krizi sırasında kooperatifler halinde örgütlendi ve 2001'de de la Rúa hükümetini istifaya zorlayan halk ayaklanmasında oldukça aktifti.

Que se vayan todos! (Hepsi gitmeli!) mottosuyla, tüm siyasetçilerin reddini ilan edip halk kesimlerinin özörgütlenmesi için çağrıda bulunmuşlardı. Post-operaismo kuramcıları *piqueteros*'ta, Çokluk'un siyasi ifadesinin tipik bir örneğini görüyor, siyasi partilerle işbirliğine girmeyi reddetmelerini, geri çekilme stratejisi için bir model olarak sunuyor. Ne var ki *piqueteros* hareketinin, tam da böyle bir stratejinin sınırlarına işaret ettiğini fark etmiyor gibiler. Başbakanı istifaya zorlamakta paylarının olduğu yadsınamaz ancak bir alternatif sunma vakti geldiğinde, seçimlere katılmayı kabul etmeyerek, olayların seyrini etkileme gücünü kaybettiler. Nestor Kirchner seçimleri kazanmayıp, Arjantin ekonomisini canlandıracak ve yoksulların koşullarını iyileştirecek ilerici tedbirler almaya başlamasaydı, halk ayaklanmasının sonucu tamamen farklı olabilirdi.

Nestor Krichner ve Cristina Fernandez de Kirchner döneminde Arjantin'de kat edilen demokratik ilerleme, ülkenin karşısında duran toplumsal ve sosyo-ekonomik sorunları aşmak için hükümet ve bir sürü toplumsal hareket (aralarında Kirchner'in işbirliği çağrısını kabul eden bazı *piquetero* grupları da mevcuttu) arasında kurulan sinerji sayesinde gerçekleşmiştir. Arjantin'de yaşananlar firar stratejisinin başarılı bir örneğini sunmak bir yana, tam da bu stratejinin eksikliklerini ortaya çıkarıyor. Parlamenter ve parlamento-dışı mücadelelerin, kurumsal çerçeve içerisinde güç dengesini dönüştürmek için ortak bir kavgada birleştirilmesinin önemine ışık tutuyor.

İspanya'daki *Indignados* ya da çeşitli "Occupy" biçimleri gibi yakın zamanda karşımıza çıkan hareketlere sıcak bakmama rağmen, *exodus* modelinin desteklediği ve bu hareketlerin de benimsediği kurum-karşıtı strateji konusunda işte bu yüzden dikkatli olmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu hareketlerin bir hayli çeşitli olduğu ve hepsinin *exodus* kuramcılarından etkilenmediği muhakkak olsa da bu hareketlerin çoğu, bu kuramcıların topyekûn temsilî demokrasi karşıtlığını paylaşıyor. Dahası, bu toplumsal hareketler, "gerçek" demokrasinin bir devlet ya da başka tür siyasi kurumlara ihtiyaç duymadan var olabildiği yeni tür bir toplumu tek başlarına hayata geçirebileceklerine inanıyor. Bu hareketler, kurumsal düzenleyiciler olmadan, iktidar yapılarında dişe dokunur bir değişiklik gerçekleştiremez. Neo-liberal düzene karşı yürüttükleri eylemler yakında unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir.

İçkinciliğe karşı radikal olumsuzluk

"Geri çekilme" ve "yüzleşme" yaklaşımlarının siyasi stratejilerini karşılaştırdığıma göre şimdi her birinin felsefi önermelerini incelemeye geçebilirim. *Exodus* yaklaşımının savunduğu türden bir radikal siyasetin, "siyasal olan"ın antagonizma boyutunu gözden kaçıran, hatalı bir siyaset anlayışı üzerine inşa edildiğini iddia ediyorum. Hardt ve Negri'nin *exodus* stratejisi, esas ontolojik alanı çeşitlilik [*multiplicity*] üzerine kurulu bir içkinlik [*immanence*] ontolojisini temel alıyor.

İçkinci bu ontolojinin temel problemi, radikal olumsuzluğu [*negativity*] yani antagonizmayı açıklayamıyor olması. Bu kuramcıların olumsuzlamaya değindikleri ve hatta "antagonizma" kelimesini bile kullandıkları doğru ancak bu olumsuzlama, radikal olumsuzluk olarak kurgulanmıyor. Olumsuzlamayı, ya diyalektik çelişki ya da gerçek bir karşıtlık [*a re-*

al opposition] olarak görüyorlar. Aslına bakılırsa *exodus* stratejisi, Marx'ta bulunduğu haliyle komünizm fikrinin başka kelimeler kullanılarak yeniden formüle edilişi olabilir. Ne de olsa post-operaismo düşünürleriyle geleneksel Marksist kavramlar arasında açık benzerlikler mevcut. Post-operaismoda, ayrıcalıklı özneye artık proletarya değil, Çokluk tekabül ediyor ancak iki bakış açısı için de Devlet, dönüştürülemez ve yekpare bir tahakküm aygıtı. Devlet'in "sönümlenerek", hukuk, iktidar ve egemenliğin geride kaldığı uzlaşmış bir topluma yer açması bekleniyor. Mutlak demokrasi; Çokluk'un direkt olarak kendini yönetip –hukuk ya da Devlet'e ihtiyaç duymaksızın– birlikte hareket edebildiği, siyaset ve egemenliğin ötesinde, yani antagonizmaların ortadan kalktığı bir topluma doğru atılacak kurtarıcı bir adımın mümkün olduğunu varsayıyor.

Eğer yaklaşımımız "post-Marksist" olarak adlandırıldıysa, bunun nedeni, böyle bir anlayışta kendini gösteren bu türden bir ontolojiyi kabul etmemesindendir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı eserimizde Ernesto Laclau'yla beraber belirttiğimiz gibi, olumsuzlamayı antagonizma boyutuyla düşünebilmek, farklı bir ontolojik yaklaşımı gerektirir.[4] Homojen, son haline bürünmüş bir toplumsal alanın mümkünatına dair içkinci fikri terk etmeden ve heterojenliğin işlevini fark etmeden radikal olumsuzluktan bahsetmek mümkün olamaz. Laclau'nun da belirttiği gibi, antagonizmanın iki kutbu aynı temsiliyet alanına ait değildir ve bu kutuplar, özlerinde birbirlerine karşı heterojendir. Zaten ancak bu indirgenemez heterojenlik sayesinde ortaya çıkabilirler.[5]

Siyasetin her zaman antagonizmalarla dolu bir alanda gerçekleşmesi işte tam da bu yüzdendir. Siyaseti "birlikte ha-

4 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

5 Ernesto Laclau, *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, 2007, 5. bölüm.

reket eden" bir şey olarak düşünmek, antagonizmanın ontolojik boyutunu dikkate almamak demektir. Benim "siyasal olan" olarak tarif ettiğim bu boyut, antagonizmanın, neredeyse aşkın var olabilme koşulunu yaratır. Kamu yararı hakkındaki düşüncelerini, evrenselin "gerçek" cisimleşmesi olarak sunmaya çabalayan tüm hegemonik projeler arasındaki bu mücadele hiçbir zaman ortadan kalkmayacak. Bu çatışmayı bitirecek rasyonel bir çözüm hiçbir zaman var olmayacak. Siyasi eleştiri ise, kendini oluşturan unsurların eklemlenmelerini dağıtması ya da bu unsurları yeniden eklemlemesi için her zaman var olan hegemonyayla ilgilendiğinden, hiçbir zaman sadece muhalif olma özelliği göstermez ve firar olarak düşünülemez.

Karşı-hegemonik müdahalenin amacının, hiçbir zaman "doğru gerçeklik"i ya da "gerçek çıkarlar"ı görünür kılmak olmadığına vurgu yapmak istiyorum. Bu müdahalenin amacı, verili durumu yeni bir düzenleme halinde yeniden eklemlemektir. Eleştirel süreci böyle düşünmeye başladığımızda, Bruno Latour'un iddiasının aksine, eleştirinin miadını doldurmadığını görebiliriz. Latour'a göre eleştiri, geçmişte önyargıları ve illüzyonları geçersiz hale getirmekte oldukça yararlı olsa da artık kendi kısıtlılığını ifşa eder hale gelmiştir. Bu kısıtlılıkların nedeni, keskin bir doğa-kültür ayrımına dayanması ve zevahir perdesinin [*veil of appearances*] ardında "gerçek" bir dünya olduğuna dair varsayımıdır. Bugün, böyle bir dünyada yaşadığımıza dair inancın saygınlığını yitirdiğine dikkat çeken Latour yeni bir alternatif geliştirmemiz gerektiğini düşünüyor ve bu projesini bir soru etrafında şekillendiriyor: "Olgulardan gerçeklik *çıkartmak* yerine onlara gerçeklik *ekleyen* birinin *ethos*'undaki eleştirel dürtüyü dönüştürmek mümkün müdür?"[6] Latour'un "bile-

6 Bruno Latour, "Why Has Critique Run out of Stream? From Matters of Fact to Matter of Concern", *Critical Enquiry*, cilt 30, sayı 2, 2004, s. 232.

şimcilik" [*compositionism*] adıyla öne sürdüğü seçenek tam da bunu yapmayı amaçlıyor. Bir yanda doğa, nesnellik ve gerçeklik, diğer yanda kültür, öznellik ve zevahirler arasındaki çatallanmanın üstesinden gelmek için ortak dünyayı "bileştirme"yi öneriyor. Eleştiri ve bu dünyanın ötesinde bir dünyaya dair inanca karşı "bileşimcilikte, öteki dünyanın var olmadığını ve bu kavramın *içkinlik* üzerine kurulu olduğunu" dile getiriyor.[7] Öyleyse bileşimcilere bakarsak, neyin inşa edilmiş neyin inşa edilmemiş olduğuna dair ayrımımızı terk etmemiz gerekiyor. Bunun yerine bir şeyin iyi ya da kötü inşa edildiğiyle ilgilenmeliyiz.

İnsan öznelerle insan olmayan nesneler arasında keskin bir ayrım yapan geleneksel modernist epistemolojiyi eleştirmek gerektiği konusunda Latour'a katılıyorum. Söylemsel yaklaşımımızın, Latour'un konstrüktivizmiyle birkaç noktada ortaklaştığım söyleyebilirim. Her ne kadar, araştırma alanlarımızın aynı türden olmaması nedeniyle birçok noktada birbirimizden ayrılsak da ana hatlarıyla aynı epistemolojik tarafta bulunuyoruz çünkü kültür ile doğa arasında bir ayrım yapmayı ve Latour'un "endişe meseleleri" olarak adlandırdığı şeyden bağımsız bir olgular dünyasının varlığını reddediyoruz.

Ne var ki siyasal olanı nasıl düşüneceğimiz konusunda, benimkiyle Latour'un yaklaşımı arasında önemli ayrılık noktaları var. Bu farkı en iyi şu şekilde ortaya koyabiliriz: Latour ortak dünyayı "bileştirmemiz" gerektiğini savunurken Laclau ve ben bu dünyanın "eklemlenmesi" gerektiğine dikkat çekiyoruz. Bu terminolojik farklılık, bileştirme işleminin, her zaman iktidar ilişkilerinin dahil edildiği bir alanda gerçekleştiğine vurgu yapmayı amaçlıyor. Ya da kendi kelimelerimizle dile getirmek gerekirse, ortak dün-

7 Bruno Latour, "An attempt at a 'Compositionist Manifesto'", *New Literary History*, cilt 41, sayı 3, 2010, s. 475.

yanın her zaman "hegemonik" bir inşa ile meydana geldiğini söylüyoruz. Bunun sonucunda da dünyanın iyi mi kötü mü inşa edildiğiyle ilgilenmenin yetersiz kalacağını görüyoruz. Bu bileşimdeki güç ilişkilerini de hesaba katmak gerekiyor. Latour "bileştirilen her şeyin bir noktada ayrıştırılabileceğini" dile getiriyor.[8] Buna katılmamak mümkün değil. Karşı-hegemonik mücadeleyi oluşturan eklemlenmelerin dağıtılma/yeniden eklemleme süreci dediğimiz şey tam da buna tekabül ediyor. Ne var ki bu süreç ziyadesiyle siyasi bir yapıya sahip ve gözlemcilerin, bileşimin "iyi" ya da "kötü" gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine uzaktan bakıp karar verebilecekleri tarafsız bir bölgede vuku bulmuyor. Müştereğin hegemonik eklemlenmesine çatışan çıkarlar dahil olduğu için, eklemlenmelerin dağıtılmasında, yani ayrışmada, her zaman bir eleştiri unsuru bulunmak zorundadır. Latour'un, kusurlu bir epistemoloji üzerine inşa edildiği için eleştirel boyutu ortadan kaldırmayı amaçlayan hamlesi ve eleştirel dürtüyü bileşimciliğe kaydırma çabası, bence, bizi güçsüz kılacak siyasi sonuçlar doğuracaktır çünkü iktidar ilişkilerini görünür kılıp onlara karşı gelme imkânını ortadan kaldırıyorlar.

Söylemsel hegemonik yaklaşımla Latour'un bileşimciliği arasındaki ayrışmanın temelinde farklı ontolojilere sahip olmamız yatıyor. Bu ise, içkinci yaklaşımın, radikal olumsuzluğu ve antagonizmanın ortadan kaldırılamaz olduğunu kavramaktan aciz olmasından kaynaklanıyor. Latour'un bileşimciliğinin temel problemi –oldukça farklı siyasi stratejiler bağlamında da olsa *exodus* kuramcılarında karşılaştığımıza benzer bir şekilde– toplumsalın bölünmüşlüğünü açıklayamayan bir ontolojiye dayanıyor olması. Hardt ve Negri'de bu ontoloji, Çokluk'un İmparatorluk'u yenmesinin ardından mümkün olacak bir "mutlak demokrasiye" inan-

8 *A.g.e.*, s. 474.

ca yol açıyor. Radikal bir siyaset geliştirme iddiası taşımayan Latour, bahsettiğimiz türden bir mesiyanizmden oldukça uzak ancak Hardt ve Negri'nin yaklaşımı gibi bileşimcilik de her tür toplumsal düzenin hegemonik olduğunu fark edebilmekten aciz.

Mevcut iktidar ilişkilerini kökten dönüştürmeyi amaçlayan bir "mevzi savaşını" düşünebileceğimiz yollar, her iki yaklaşımda da kapanmış durumda. Hardt ve Negri'nin sosyo-ekonomik düzenlerin hegemonik doğasını kavrayamamaları, onları içeriden bir yeniden eklemleme süreciyle dönüştürebilme ihtimalini ortadan kaldırıyor. Olguları endişe meselelerine dönüştürmeye çabalayan Latour ise müzakere ve çatışmayı desteklese de siyasi duruşu, birinci bölümde yetersizliğini açıklamaya çalıştığım "antagonizmasız agonizma" anlayışına oldukça yakın. Latour'un eksikliği, burada yinelemek gerekirse, siyasal olanın antagonistik boyutunu yok saymak.

Komünizm mi, radikal demokrasi mi?

Radikal olumsuzluk ve bölünmüşlük ve iktidarın ötesinde bir toplum fikrini terk etme gerekliliğine yaptığım vurgu göz önünde bulundurulursa, "komünizm İdeasma" yeniden can vermeyi amaçlayan bir grup solcu entelektüelin çabasını desteklemem kimseyi şaşırtmayacaktır.[9] Bir özgürleşme siyaseti için "komünist hipotezin" vazgeçilemez olduğunu iddia ediyorlar. Bu düşünürlere göre eşitlikçi ideal, komünizmin ufkuna öylesine bağlı ki bu idealin geleceği, böylesi bir modelin yeniden canlandırılmasında yatıyor.

Sovyet modelinin korkunç başarısızlığının, özgürlükçü projeyi tamamıyla çöpe atmamızı gerektirdiğine dair yay-

9 Costas Douzinas ve Slavoj Žižek, *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ebru Kılıç ve Ahmet Ergenç, Ayrıntı Yayınları, 2011.

gın görüşü reddetmekte haklı olduklarına şüphe yok. Ancak trajik "reel sosyalizm" deneyiminden çıkartabileceğimiz dersler olduğuna ve bunu yapabilmenin, komünist projenin bazı temel önermelerini etraflı bir şekilde yeniden düşünmekten geçtiğine inanıyorum.

Sovyet modelini, hâlâ aslına uygun bir şekilde hayata geçirilmeyi bekleyen bir idealin hatalı uygulaması olarak yorumlamak fazlasıyla kolaycı olacaktır. Komünist idealin yolundan sapmasına neden olan birçok neden tabii ki önlenebilirdi ve mevcut koşullar bu ideal için daha uygun bir zemin hazırlıyor olabilir ancak karşılaştığı bazı sorunları, basit uygulama hatalarına indirgemek doğru olmayacaktır. Bu sorunlar, idealin tahayyül edildiği şekille doğrudan ilgili. Çeşitli komünist hareketlere ilham vermiş ideallere sadık kalabilmek için, bu hareketlerin amaçlarını nasıl tanımladıklarını incelemeliyiz ki bu ideallerin nasıl bu kadar feci bir şekilde yanlış yönlendirilebilmiş olduklarını anlayalım.

"Komünizm" fikrinin kendisinin sorunsallaştırılmaya ihtiyacı var çünkü antagonizmaların ortadan kalktığı ve hukuk, devlet ve diğer düzenleyici kurumların anlamsızlaştığı anti-siyasi bir toplum vizyonunu güçlü bir şekilde çağrıştırıyor. Marksist yaklaşımın en temel eksikliği, benim "siyasal olan" dediğim şeyin kritik rolünü kabul edememesidir. Komünizm ve devletin "sönümlenmesinin" mantık gereği birbirini ima ettiğini iddia eden geleneksel Marksizme karşı Laclau ve ben özgürlükçü projeyi, artık iktidarın tasfiyesi ve ortak işlerin, toplumsal bütünlüğün bakış açısıyla özdeşleşen toplumsal faillerce yönetimi olarak tanımlayamayacağımızı öne sürüyoruz. Antagonizma, mücadele ve toplumsalın bölünmüşlük hali baki kalacağına göre onları düzenleyecek kurumlara duyulan ihtiyaç da hiçbir zaman yok olmayacak.

Sosyalizmi daha geniş bir demokratik devrim alanında konumlandırdığımız *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de, kapi-

talist toplumu en nihayetinde aşmamıza izin verecek siyasi dönüşümlerin, toplumsal aktör ve onların mücadelelerinin çoğulluğu üzerine inşa edildiğini belirtmiştik. Dolayısıyla bizim yaklaşımımızda, toplumsal çatışma alanı, işçi sınıfı gibi "ayrıcalıklı bir özneye" hapsedilmek yerine genişletiliyor.

Özgürlükçü projeyi bu yüzden demokrasinin radikalleştirilmesi şeklinde formüle etmiştik. Demokratik mücadelelerin genişletilmesi ve radikalleştirilmesi, hiçbir zaman tamamıyla özgürleşmiş bir toplumun elde edildiği nihai bir varış noktasına sahip olmayacak. Siyasetin sonu anlamına gelecek, şeffaf ve uyum içerisinde bir toplum olarak komünizm miti işte bu yüzden terk edilmeli.

Agonistik Siyaset ve Sanat Pratikleri

Sanatın toplumda sahip olduğu yer her geçen gün önemini artırıyor ama sanat hâlâ eleştirel bir görev üstlenebilir mi? Geç kapitalizmde estetiğin tüm alanlarda zafer kazandığı ve bu zaferin, hedonist bir kültürün yaratılmasına neden olduğu defalarca dillendirildi. Bu hedonist kültür içerisinde, gerçek anlamda huzur bozucu bir deneyim yaşatabilecek bir sanata yer yoktu. Sanatla reklamcılık arasındaki çizgiler öylesine muğlak ki eleştirel kamu mekânları fikri bile tüm anlamını yitirdi. Piyasanın derinlere nüfuz eden denetimi altında, kamusalla özel arasındaki ayrım silikleşti; ne de olsa kamusalın bile özelleştirildiğine şahit oluyoruz. Her eleştirel hamle, kapitalizm güçleri tarafından alınıp etkisiz hale getiriliyor.

Bu durum tamamıyla yeni bir gelişme değil. Kültür endüstrisinin gelişmesi üzerine kafa yoran Adorno ve Horkheimer, fordist üretim biçiminin en sonunda kültür alanına nüfuz etmeyi başardığını duyurmuşlardı. Onlara göre bu evrim, metalaşma sürecinin ve kapitalist üretimin ihtiyaçlarının, toplumu buyruğu altına almasının bir ileri adımıydı.

Adorno sanatın yine de bir otonomi alanı sağlayabileceğini düşünüyordu. Bazılarına göre günümüzde Adorno ve Horkheimer'ın en korkunç kâbuslarının gerçek olmasının nedeni tam da bu ihtimalin ortadan kalkmasıdır. Biyopolitik kapitalizm estetiği sanatı soğurmuştur. Bağımsız üretim artık imkânsızdır. Simge üretimi kapitalizmin temel amaçlarından biri haline gelmiş ve yaratıcı endüstrilerin geliştirilmesiyle insanlar tamamen sermayenin buyruğu altına girmiştir. Sadece tüketiciler değil, üreticiler de medya ve eğlence şirketlerinin yönettiği kültür endüstrisinin mahkûmlarıdır artık. Her birimiz kapitalist sistemin edilgen işlevleri haline geldik.

Neyse ki herkes bu kötümser yoruma katılmıyor. Örneğin bazı post-operaismo düşünürleri, Adorno ve Horkheimer'ın fordist model üzerine şekillendirilmiş analizlerinin, post-fordist kapitalist düzenleme biçiminde öne çıkan yeni üretim biçimlerini irdelemek için yardımcı bir rehber olamayacağını belirtiyor. Bu yeni üretim biçimlerinin ortaya çıkardığı yeni direniş türlerine ve sanat pratiklerinin küçümsenemeyecek bir katkı sunabileceği özgürlükçü projenin yeniden canlandırılma ihtimaline dikkat çekiyorlar.

Örneğin Paolo Virno, Horkheimer ve Adorno'nun çizdiği tablodan farklı bir tablo çiziyor. *Çokluğun Grameri*'nde, kültür endüstrilerinin fordizmden post-fordizme geçişte önemli bir rol oynadıklarını iddia ediyor.[1] Virno'ya göre kültür endüstrileri, "post-fordizmin rahmini" temsil ediyor. Gelişmiş kapitalizmde, maddi olmayan emeğin öneminin artmasıyla birlikte emek süreci performatif hale gelmiş, türünün en evrensel malzemelerini harekete geçirmiştir: Algı, dil, bellek ve duygular. Güncel üretim artık bir "virtüözlüktür" ve üretken emek, bir bütün olarak, performans sanatçısının kendine özgü özelliklerini benimsemiştir. Tamamıyla fark-

1 Paolo Virno, *Çokluğun Grameri: Çağdaş Yaşam Biçimlerinin Analizi İçin*, çev. Münevver Çelik ve Volkan Kocagül, Otonom Yayıncılık, 2013.

lı ilke ve kriterlere göre şekillendikleri için geçmişte ayrık olan emek, siyasi eylem ve entelektüel düşünce alanlarının birbirine karışmaya başladığına tanıklık ediyoruz. Entelektüel aktivite, siyasi eylem ve emek arasındaki sınırların silikleştiği günümüzde, post-fordist emek, siyasi eylemin birçok özelliğini kendine katmıştır.

Bu dönüşüm, sanat ve işin yeni konfigürasyonlarda var olduğu yeni toplumsal ilişki türlerine yol açtı. Sanat pratiklerinin amacı, iş sürecinin dönüşümünün mümkün kıldığı bu yeni toplumsal ilişkilerin gelişmesini beslemek olmalıdır. Asıl görevleri yeni öznellikler üretmek ve yeni dünyalar tasarlamaktır. Bugün yapılması gereken, sanatsal müdahale alanlarının genişletilmesidir. Sanatçılar, kapitalizmin topyekûn toplumsal seferberlik programına karşı çıkmak amacıyla, geleneksel kurumların dışında, farklı toplumsal mekânlarda çalışmalı.

Başka bir bakış açısından André Gorz da yeni üretim biçimlerinin sunduğu imkânlara işaret ediyor:

> Öz-sömürü [*self-exploitation*], değerlenme [*valorization*] sürecinde merkezî bir önem kazanmaya başlayınca, öznelliğin üretimi elzem bir çatışma alanı haline gelir. ... Değerden sıyrılmayı başarabilen toplumsal ilişkiler, rekabetçi bireycilik ve piyasa borsası, sondakini siyasi boyutuyla görünür kılar – sermaye gücünün uzantısı olarak. Böylece bu güce karşı topyekûn bir direniş cephesi mümkün hale gelir. Bu cephe, bilgi üretimi alanını; yaşama, tüketme ve ortak alan ve gündelik kültürün kolektif tahsisinin yeni biçimlerine doğru genişletir.[2]

Öznellik üretimi alanının stratejik bir öneme sahip olduğuna ben de inanıyorum. "Toplumun kolektif bir şekilde; kendi tutarlılığı, kendi kendini anlayışı için bağlı oldu-

2 André Gorz ile söyleşi, *Multitudes*, sayı 15, 2004, s. 209.

ğu hayalî figürler üzerine düşünme imkânını sağlayabilir sanat" diyen Brian Holmes'la aynı fikirdeyim.[3] Sanat ve kültür pratiklerinin, kapitalist yeniden üretim için gerekli olan toplumsal imgelemi zayıflatabilecek direniş mekânları sağlayabileceğine inanıyorum. Ancak sanatsal direniş biçimlerinin siyasi potansiyellerini anlayabilmek için onları, karşı-hegemonik mücadeleler bağlamında gerçekleşen agonistik müdahaleler olarak düşünmeliyiz.

4. bölümde, fordizmden post-fordizme geçişi kavrayabilmek için bu geçişin hegemonik boyutundan söz etmemiz gerektiğini iddia etmiştim. *The New Spirit of Capitalism* adlı eserlerinde, 20. yüzyılın son onyıllarında gerçekleşen kapitalizmdeki dönüşümde, "sanatsal eleştiri" adını verdikleri şeyin oynadığı role işaret eden Luc Boltanski ve Eve Chiapello'nun fikirlerinden yararlanabileceğimizi belirtmiştim.[4] Post-fordist ağ ekonomisinin gelişimi sırasında, yeni kapitalist düzenleme biçiminin gerektirdiği şartları yaratmak için, karşı-kültürün estetik stratejilerinden (sahicilik [*authenticity*] arayışı, özyönetim ideali, hiyerarşi karşıtlığı gerekliliği ve 1960'lardaki yeni toplumsal hareketlerin otonomi talepleri) nasıl yararlanıldığını anlatıyorlardı. Sanatsal eleştiri, "neo-yönetim" aracılığıyla, kapitalist üretkenliğin önemli bir unsuru haline geldi.

Bu analiz, ilk bakışta, sanatın eleştirel rolünün sonunu ilan eden kötümser görüşü destekler görünüyor. Ne var ki fordizmden post-fordizme geçişi hegemonya bağlamında okuyabilmemi sağlayan Boltanski ve Chiapello; sanat ve kültür pratiklerinin karşı-hegemonik mücadele için önemine dair, bu bölümde geliştirmeye çalışacağım argümanın çerçevesini sağlamış oldular. Önümüzdeki bu neo-liberal hegemonyayı; ekonomik, hukuki ve ideolojik güçler-

3 Brian Holmes, "Artistic Autonomy", www.u-tangente.org.

4 Luc Boltanski ve Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, 2005.

den meydana gelen karmaşık bir sahada gerçekleşen bir dizi siyasi müdahalenin sonucu, bir "pasif devrim" olarak görmeye başladığımızda, söylemsel doğası kendini açık ediyor.

Bu tür bir hegemonya; oldukça farklı türden pratik, söylem ve dil oyunlarını ziyadesiyle spesifik bir şekilde eklemleyen söylemsel bir inşa. Eğer bu hegemonya kendini, teknolojik ilerlemenin doğal bir sonucu olarak gösterebiliyorsa bunun nedeni, bir çökelme süreci sayesinde, bu olumsal/zorunsuz pratiklerin siyasi temellerinin silinmesidir. Bu temeller etkisiz hale getirildi ve yarattıkları özdeşleşme biçimleri, verili kabul edilen kimliklerde billurlaştı. Neo-liberal pratik ve kurumlar; kendilerini bu yüzden doğal süreçlerin ürünleri, "başka bir seçenek olmadığı için" boyun eğmemiz gereken bir kader olarak gösterebiliyorlar.

Sanat pratikleri ve bunların siyasetle ilişkisine hegemonik yaklaşımın bize kazandırdığı en önemli şey, hegemonik çatışmanın geleneksel siyaset kurumlarıyla sınırlı olmadığının farkına varmamızı sağlamasıdır. Çatışma, hegemonyanın inşa edildiği birçok mekânda vuku bulur ve bu da, genellikle "sivil toplum" olarak anılan şeyin siyaseten ne kadar önemli olduğuna ışık tutar. Sivil toplum, Antonio Gramsci'nin ortaya koyduğu gibi, belirli bir dünya görüşünün oluşturulduğu ve gerçekliğin belirli bir tanımının yapıldığı yerdir. Belirli öznellik biçimlerinin inşa edildiği zemini sağlayan bu şeye, Gramsci "sağduyu/ortak akıl" [*common sense*] adını verir. Gramsci kültür ve sanat pratiklerinin, sağduyunun/ortak aklın oluşumu ve yayılımında üstlendiği görevin önemine vurgu yaparak; herhangi bir hegemonyanın yeniden üretilmesi ya da eklemlenmelerinin dağıtılmasında oynadıkları role dikkat çeker. Sağduyu/ortak akıl söylemsel bir eklemlemenin sonucuysa eğer, karşı-hegemonik bir müdahaleyle dönüştürülebilir ve bu da kültür ve sanat pratiklerinin devreye girdiği yeri tarif eder.

Kapitalist üretkenlikte kültür pratiklerinin işlevine vurgu

yapan Boltanski ve Chiapello, bu işlevin, post-fordist üretim çağında nasıl elzem hale geldiğini böylece onaylamış oluyorlar. Günümüz kapitalizmi, kendini yeniden üretmek için ihtiyaç duyduğu öznellik biçimlerini yaratmak için semiyotik tekniklere günden güne daha fazla bel bağlıyor. Foucault ruhların denetlenmesinin, modern üretimde duygulanım ve tutkuların yönetimi için stratejik bir rol oynadığını belirtiyor. Kol emeğinin baskın olduğu dönemlerindeki sömürü biçimlerinin yerine; sürekli olarak yeni ihtiyaçlar ve meta edinme arzusu yaratacak yeni biçimler geldi. Günümüz tüketim toplumlarmda reklamcılığın neden bu kadar önemli bir görevi yerine getirdiğini bununla açıklayabiliriz.

Ne var ki bu görev belirli ürünleri pazarlamakla kısıtlı değil. Ürün tüketicilerinin kendilerini özdeşleştirebilecekleri fantezi dünyaları yaratmak da bu görevin bir parçası. Bugünlerde bir şey satın almak belirli bir dünyaya adım atmak, hayalî bir cemaatin parçası olmak anlamına geliyor. Zamanımızın kapitalist sistemi, hegemonyasını devam ettirebilmek için, sürekli olarak, insanların tutkularını harekete geçirip, kimliklerini şekillendirmeye ihtiyaç duyuyor. Reklamcılık tekniklerinin ilgilendiği şey, müşteri kimliğini inşa etmenin ta kendisi.

Öyleyse karşı-hegemonik bir hareket, başka tür özdeşleşme biçimlerini geliştirebilmek adına bu alanla ilgilenmek zorunda. Agonistik bir biçimde yeni öznellikler üretmek, hegemonik mücadelenin her zaman amaçlarından bir tanesini oluşturmuş olsa da kapitalizmin bugünkü evresinde bu alanın çok daha önemli hale geldiğini görüyoruz.

Agonistik kamusal mekânlar

Kültürel alanın önemi bir kere fark edildikten sonra, kültür ve sanat pratiklerinin, neo-liberal hegemonyayla karşı-hege-

monik mücadeleye hangi yollarla katkı sunabileceği sorusuna geçebiliriz.

Öncelikle sanat ve siyaseti, aralarında ilişki kurulması gereken iki ayrı alan olarak görmediğimi belirterek başlamak istiyorum. Siyasetin estetik ve sanatın siyasi bir boyutu vardır. Hegemonya kuramının gözlükleriyle baktığımızda, sanat pratiklerinin verili bir sembolik düzeni inşa ve devam ettirmede ya da ona karşı gelmede önemli bir rolü olduğunu görürüz ki bu, sanat pratiklerinin siyasi boyutunu oluşturur. Siyasetin estetik boyutu ise toplumsal ilişkilerin sembolik düzenlemesinde gördüğü işlevden kaynaklanır. Bu nedenle siyasi ve siyasi olmayan sanat arasında bir ayrıma gitmenin işe yarar olduğunu düşünmüyorum.

Bunun yerine asıl üzerinde durmamız gereken, olası *eleştirel* sanat biçimleri. Dolayısıyla, sanat pratiklerinin hâkim hegemonyaları tahrip etmeye nasıl katkıda bulunabileceğine odaklanmalıyız. Bunu başarabilmek için de eleştirel sanat pratiklerinin kamusal mekânlardaki işlevini mercek altına almalıyız. Burada sözünü ettiğim şey tek bir mekân değil, birçok söylemsel düzlem ve kamusal mekân. Bu mekân çeşitliliğinin, daha önceden belirlenmiş bir merkezi ya da altında yatan bir birlik olmasa da aralarında çeşitli eklemleme biçimleri mevcut. Ne bazı post-modernist düşünürlerin savunduğu türden bir dağılmayla ne de Deleuze ve takipçilerinin sözünü ettiği bir "pürüzsüz" [*smooth*] mekânla karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Kamusal mekânlar her zaman kesikli ve hegemonik olarak şekillendirilmiştir. Her hegemonya belirli bir mekân çeşitliliğinin eklemlenmesiyle meydana gelir ve bu da hegemonik mücadelenin, kamusal mekânlarda farklı bir eklemleme biçimi yaratma çabası olduğu anlamını taşır.

Peki kamusal mekâna agonistik yaklaşımın diğerlerinden ayrıştığı nokta nedir? Bu yaklaşımın en temel noktası,

her birinde farklı biçimlerde de olsa, kamusal mekânın farkı kavranışlarının altında yatan yaygın düşünceye karşı çıkmasıdır. Yaygın görüşe göre kamusal mekân, konsensüs yaratılmaya çalışılan bir zemini oluşturuyor. Agonistik yaklaşımda ise kamusal alan, çatışan görüşlerin, herhangi bir nihai çözüme ulaşmaksızın çarpıştığı alana denk geliyor. Böylesi bir kavrayışın, Jürgen Habermas'ın, rasyonel konsensüsü amaçlayan bir müzakerenin vuku bulduğu "kamusal alanından" ne denli farklı olduğu açık.

Habermas toplumsal hayatın kısıtlarını göz önünde bulundurarak böylesi bir konsensüse pratikte ulaşılabilmesinin ihtimalinin oldukça düşük olduğunu artık kabul etmiş durumda ve tarif ettiği bu "konuşmanın ideal durumunu" [*ideal situation of communication*] artık "düzenleyici bir ideal" [*a regulative idea*] olarak kurguluyor. Ne var ki hegemonik yaklaşıma göre, Habermasçı konuşmanın ideal durumunun kısıtları sadece ampirik bir düzeyde kalmıyor, ontolojik bir boyut taşıyor. Birinci bölümde dile getirdiğim gibi, agonistics, Habermas'm ortaya koyduğu yaklaşımın kavramsal bir imkânsızlığa tekabül ettiğine işaret ediyor. Habermas'ın ideali, hegemonik yaklaşımın imkânsız olduğunu görünür kıldığı bir fikre, dışlamadan bir konsensüsün tesis edilebileceği üzerine kurulu.

Agonistik kamusal mekânların yaratılmasına çabalayanlar ile amacı konsensüs yaratmak olanlar arasında, eleştirel sanatın ne olduğuna dair bir ayrım olacağı için kamusal mekânların kurgulanışının, sanat ve kültür pratikleri için önemli sonuçları olacaktır. Agonistik yaklaşım eleştirel sanatın, mevcut post-siyasal düzenin alternatiflerini, çeşitli sanat pratikleriyle görünür kılabileceğini dile getirir. Mevcut hegemonya çerçevesinde susturulmuş seslere işaret ederek, egemen konsensüsün görünmez kıldığı ve muğlaklaştırdığı şeyleri görünür kıldığı için eleştireldir. Agonistik yaklaşı-

mm eleştiriden ne anladığına dair herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemenin bu noktada yerinde olacağını düşünüyorum. Eleştirel sanat pratikleri, "doğru gerçekliği" ortaya çıkarmak için herhangi bir sözde yanlış bilinci ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Bunu savunmak, bir "doğru bilinç" fikrini reddeden hegemonya kuramının özcülük karşıtı kabulleriyle çelişecektir. Daha önce de belirttiğim gibi birey olma halleri, her zaman birtakım pratik, söylem ve dil oyunlarında konumlanarak yaratılabilir. Siyasi kimliklerin dönüşümünün hiçbir zaman, öznenin gerçek çıkarlarından bahseden rasyonalist bir iddiayla sağlanamaması da bundandır. Bu dönüşüm ancak toplumsal eyleyicinin, egemen özdeşleşme biçiminin vuku bulduğu çerçevenin eklemlenmelerini dağıtacak bir şekilde duygulanımlarını harekete geçirecek birtakım pratiklere yerleştirilmesiyle mümkün olabilir. Yannis Stavrakakis'in de belirttiği gibi, "ideolojik bir anlam sisteminin eleştirisi, sadece yapısökümsel bir düzeyde kaldığı müddetçe sonuç vermeyecektir. Bu eleştiri, sistemi destekleyen fantezilerin bir haritasının çıkartılmasını ve semptomatik işlevlerinin çevrelenmesini de gerektirir."[5] Öyleyse çatışmacı kimlikleri inşa etmek için özdeşleşmenin ortadan kaldırıldığı [*de-identification*] bir süreç yeterli olmayacaktır. Bundan sonra bir adım daha atmak gerekli. Yalnızca bu ilk hamlede diretmek; negatif momentin pozitif bir şeyi dünyaya getirmekte yeterli olacağı, egemen ideolojinin yükü üstünden kalktığında kendini gösterebilecek yeni öznelliklerin halihazırda var olduğu bir problematiğe hapsolmaktır. Çoğu eleştirel sanat biçimine yön veren böylesi bir anlayış; hegemonik mücadelenin doğası ve kimliklerin karmaşık inşa sürecini kavramakta aciz kalıyor.

---

5 Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, 2007, s. 81.

Alfredo Jaar'ın karşı-hegemonik müdahaleleri

Savunduğum hegemonik stratejiden beslenen bir direniş estetiğinin en iyi örneklerinden birini oluşturan Alfredo Jaar'ı ele almak istiyorum. Jaar'ın sanat pratiklerinde; hegemonik bir yaklaşımın gerektirdiği sanatsal müdahale biçimlerinin çoğulluğunu ve bu müdahalelerin gerçekleşeceği alanların çokluğunu bulabiliyoruz.

Kendini belirli yerlerde belirli meselelerle ilgilenen bir "proje sanatçısı" olarak tanımlayan Jaar, sadece sanat dünyasıyla kısıtlı kalmayıp kamusal mekânlarda ve çeşitli eğitim alanlarında faaliyet göstermenin kendisi için vazgeçilemez olduğunu defalarca dile getirdi.[6] Etkili eleştirinin ancak kurumların dışında gerçekleşebileceğini düşünen sanatçıların aksine Jaar, kurumları önemli mücadele alanları olarak görüyor. Bu üç tür faaliyetini birleştirerek, egemen hegemonyanın tesis edildiği ve yeniden üretildiği çeşitli alanlara müdahale ediyor ve böylece karşı-hegemonik hamlelerin geliştirilmesine katkı sunuyor.

Alfredo Jaar'ın sanatsal müdahaleleriyle hegemonik yaklaşım arasında birden çok ortak nokta var. Şu ana kadar bu pratikler ya "karşı-bilgi" [*counter-information*] (Georges Didi-Huberman) sağlamak ya da "karşı-çevre" [*counter-environment*] yaratmak (Adriana Valdes) olarak adlandırıldı. Jaar her iki durumda da daha önce bahsettiğim stratejiye vurgu yapıyor: Mevcut "ortak aklm" "eklemlenmelerinin dağıtılması" ve "karşı-hegemonyanın" geliştirilebilmesine katkıda bulunacak agonistik kamusal mekânların geliştirilmesi.

Jaar'ın en Gramscici eseri olarak gördüğü, 2008 sonbaharında Milano'da gerçekleştirdiği "Questions Questions" [Sorular Sorular] müdahalesinde bu stratejinin açık halini görmek mümkün. Otobüs, billboard, metro ve tramvayla-

6 Örneğin bkz. "Interview with Luigi Fassi", *Klat*, Kış 2009-2010, s. 73-74.

ra, üzerlerinde "Siyasetin kültüre ihtiyacı var mıdır?" ya da "Entelektüel bir işe yarar mı?" gibi soruların yazılı olduğu pankartlar asarak, İtalyan kamusal alanının, Berlusconi'nin medya ve reklamcılık ağının denetimi altında olmasına tepki gösteriyordu. Jaar kendi amacını; Berlusconi'nin denetimiyle görünmez kılman kamusal mekânın ne anlama geldiği sorusunu yeniden tesis etmek ve bir direniş ağını yaratabilmek için, üç ay boyunca işgal edebileceği her alanı kaplayarak "sistemde küçük çatlaklar yaratmak" olarak tanımlıyor.

Bu müdahale biçiminde özellikle ilginç olan; müdahalenin özgül bağlamında –açıkça basit sorular olmalarına rağmen– işlerin gidişatına dair memnuniyetsizlik yaratacak düşünceleri tetikleyerek ortak aklı sarsma biçimidir. Dünyanın haline dair insanlara nutuk çekerek onları harekete geçirebileceğini düşünen ya da ihlal [*transgresion*] ve reddiyenin en radikal direniş biçimi olduğuna dair revaçtaki fikre kapılan bazı eleştirel sanat biçimlerinin aksine Jaar, insanları, onlarda bir değişim arzusu yaratarak harekete geçirmeyi amaçlıyor. Yukarıdan bakan hitap şeklini terk edip, sorgulanmamış inançlarını sorgulamalarını sağlayacak bir süreci başlatarak onları çağırıyor [*interpellate*]. Jaar'a göre, insanları harekete geçirmenin en iyi yolu, hayatlarında neyin eksik olduğunu fark etmelerini düşündürtmek ve bu duruma mahkûm olmadıklarını hissettirmekten geçiyor.

Jaar'ın Skoghall Konsthall için 2000'de gerçekleştirdiği proje, sanatın, bir ihtiyacın ortaya çıkmasına –hayatımızda bir şeyin eksik olduğuna dair farkındalığa ve dolayısıyla da içimizde bir değişim arzusuna– nasıl katkıda bulunabileceğine güzel bir örnek. İsveç'te kâğıt endüstrisiyle bilinen Skoghall şehri, sanatçıdan kentleri için bir eser üretmesini ister. Şehirde sanat sergileri için kullanılabilecek bir binanın olmadığını fark eden Jaar, şehir sakinlerine, kültüre vakfedilecek bir mekân sağlamak için kâğıttan bir Kons-

thall [sanat merkezi] inşa etmeye karar verir. Bunun için de şehirdeki büyük kâğıt firmasının sponsorluğuna başvurur. Jaar'ın aldığı karara göre, bu kâğıttan bina, genç İsveçli sanatçıların katıldığı bir sergiyle yapacağı açılışın hemen ertesi gününde yakılacaktır. Bir grup vatandaş binaya dokunmamasını talep etse de Jaar, söz verdiği gibi ertesi gün kararını uygular ve bina yanarak kül olur. Jaar, binayı yakmamasını isteyen grubun varlığından çok mutlu olduğunu dile getirse de bunu, elde etmek için hiçbir zaman mücadele vermedikleri bir kurumu onlara dayatmak istemediği için yaptığını açıklar.

Ancak hikâye burada bitmiyor. Skoghall sakinlerinden, sayıları gittikçe artan bir grup bu müdahale sayesinde, hayatlarında bir şeyin eksik olduğunu fark etmeye başladı. Yedi yıl sonra Jaar'ı şehre geri çağırarak, ondan ilk kalıcı Skoghall Konsthall'u tasarlayıp inşa etmesini istediler. Bu projenin gösterdiği birkaç önemli şey var: Jaar'ın kendi vizyonunu dayatmayıp insanların kendi ihtiyaçlarını eklemlemelerini sağlayan pedagojik stratejisinin başarılı bir örneğini teşkil etmenin yanı sıra kurumlarla eleştirel bir şekilde çalışabilme kabiliyetini de gözler önüne seriyor.

Bu da beni, Jaar'ın yaklaşımının bence en önemli noktalarından birine getiriyor: Jaar, duygulanımın özdeşleşme sürecine ne kadar dahil olduğunu ve tutkulu bağların, siyasi kimliklerin inşasında oynadığı önemli görevi tamamen kavramış durumda. Sanat pratikleri, duygusal tepkiler tetikleyen kaynaklar kullanarak insana duygulanımsal bir düzeyde ulaşmayı başarabildiği için yeni öznellik biçimlerinin inşasında temel bir role sahip. İşte sanatın muazzam gücü de burada yatıyor – karşımızdakini farklı bir şekilde görebilmemizi, yeni olasılıkları sezinleyebilmemizi sağlayabilmesinde.

Dewey'nin belirttiği gibi sanat eseri, hayal gücü ve tetiklediği duygular aracılığıyla, bize yeni şeyler deneyimleme ve

alışık olduğumuz ilişki biçimlerinden farklı ilişkiler kurma olanağı sağlar. Burada amacım, sanatın bilişsel boyuta da sahip olduğunu inkâr etmek değil tabii ki; zihnimize ancak duygulanımlar aracılığıyla ulaşıyor olduğunu ortaya koymak. Alfredo Jaar bunun gayet farkında ve insanların duygularını hedef alarak onların bilincini dönüştüren çağırma biçimlerini sürekli kullanıyor olması da bundan. Bu müdahalenin amacı estetik yollardan yeni özdeşleşme biçimlerine hayat vermek. Bir keresinde kendisinin de belirttiği gibi, estetik deneyimin amacı bizi "duyularımız ve aklımız aracılığıyla" etkilemek olmalı.

Sanatsal aktivizm

Geçtiğimiz yıllarda görmeye başladığımız ve mevcut konsensüse birçok farklı yoldan karşı çıkmayı amaçlayan farklı sanatsal aktivizm biçimlerinin radikal siyasete katkısını anlamak için savunduğum agonistik yaklaşımın özellikle kullanışlı olduğunu düşünüyorum. Birçok türü olan bu sanat-aktivizm pratiklerinin kökünde, birbirinden oldukça farklı şehir mücadeleleri var – İngiltere'deki "Sokağı geri kazan" grubundan İtalya'daki "Tute Bianche'ye"; Fransa'daki "Reklamları durdur" kampanyalarından Avusturya'daki "Nike Ground - Mekânı Yeniden Düşünmek" projesine.[7]

Başka bir örnek, Yes Men'in uyguladığı "kimlik düzeltmesi" stratejisi. Farklı kimliklere bürünerek –örneğin Dünya Ticaret Örgütü temsilcileri olarak– neo-liberal ideolojiyi oldukça etkili bir biçimde hicvetmeyi başarıyorlar.[8] Yes Men, insanların refahları pahasına neo-liberalizmi besleyen ku-

7 Bu pratiklere değinildiği bir yayın için bkz. autonome a.f.r.i.k.a.-gruppe, *Manuel de communication guérilla*, Zones, 2011.

8 Örneğin bkz. *The Yes Men: The True Story of the End of the World Trade Organization*, The Disinformation Company, 2004.

rumları hedef tahtasına alıyor. Bu kurumların kimliklerine bürünerek, düzeltme metinleri yayınlıyorlar. Örneğin aşağıdaki metin 1999'da, gerçek DTÖ internet sitesini taklit eden bir sitede yayınlandı:

> Dünya Ticaret Örgütü devasa bir uluslararası bürokrasidir ve amacı, "serbest ticareti", yani ulus-ötesi şirketlerin canlarının istediği gibi ticaret yapabilme özgürlüğünü dayatarak firmalara yardım etmektir. DTÖ bu özgürlüğü tüm diğer özgürlüklerin önüne koyar – yemek yeme, su içme, belirli bazı şeyleri yememe, hastaları tedavi etme, çevreyi koruma, kendi mamullerini yetiştirme, sendika örgütleme, sosyal servisleri devam ettirme, yönetme, bir dış politikaya sahip olma özgürlükleri bunlara dahil. Büyük şirketler, her şeyin üzerinde tutmamız gerektiği söylenen o gizemli hakkı, "serbest ticareti" kullanarak tüm bu özgürlüklerimize saldırmaktadır.[9]

Bu taklit internet sitesi bazı insanları kandırmayı gerçekten de başarmıştı. Hatta bu grup, birkaç uluslararası konferansa DTÖ temsilcileri olarak katılmayı bile becerdi. Bir müdahalelerinde, bir metrelik altın bir fallus şeklinde sözde uzaktan kumandalı bir işçi gözetleme aleti öneriyorlardı.

Bu tür sanatsal aktivizmin siyasi boyutunu tam anlamıyla anlayabilmek için bu pratikleri, kapitalizmin yaymaya çalıştığı pürüzsüz imaja zarar vererek onun baskıcı yanını ortaya çıkarmayı amaçlayan karşı-hegemonik müdahaleler olarak düşünmeliyiz. Sanat biçimlerini siyasi aktivizmin hizmetine sunan bu *'artivist'* [sanatsal-aktivist] pratikler, radikal siyasetin önemli bir boyutunu oluşturuyor. Bu pratikleri, kapitalizmin estetiği ele geçirme ve değerlenme [*valorization*] sürecini güvence altına alıp onu genişletmesine karşı karşı-hegemonik hamleler olarak görebiliriz.

9 Yes Men'in internet sitesi: www.theyesmen.org.

Ne var ki bazı *artivist*lerin düşündüğünün aksine, *artivist* pratikler tek başlarına yeni bir hegemonyanın tesis edilmesi için gerekli dönüşümleri gerçekleştiremez. Ernesto Laclau'yla birlikte kaleme aldığımız *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de belirttiğimiz gibi, radikal demokratik bir siyaset, farklı mücadele düzeylerinin –aralarında bir eşdeğerlik zinciri yaratmak amacıyla– eklemlenmelerini gerektirir.[10] Sanatsal aktivizmin tek başına neo-liberal hegemonyayı alt edebileceğine inanmak ancak bir hayal olabilir.

Müze ve kurumlar

Eleştirel sanatın günümüzde alabileceği tek şeklin "*artivism*" olduğuna katılmıyorum. Daha geleneksel sanat biçimlerinin eleştirel olamayacağını ve sanatçıların geleneksel sanat kurumlarından uzak durmasını salık verenlerle aynı fikirde olmayışımın nedeni bu. Böyle bir pozisyon, kamu kurumlarını reddeden, dördüncü bölümde eleştirdiğim türden bir radikal eleştiri anlayışının sanat alanındaki iz düşümünü oluşturuyor. Bu görüşe göre siyasi eylem, mevcut kurumlardan çekilmeyi ve tüm aidiyet biçimlerini terk etmeyi amaçlamalı. Kurumsal bağlılıklar, Çokluk'un özyönetimi için uygun yeni temsilî olmayan "mutlak demokrasi" biçimlerinin karşısında bir engel teşkil ediyor.

Exodus yaklaşımı, neo-liberal hegemonyanın en temel unsurlarının eklemlenmelerini dağıtacak bir karşı-hegemonik mücadelenin, herhangi bir kurum içerisinde gerçekleşebileceği ihtimalini kabul etmez. Bu yaklaşıma göre tüm kurumlar, ortadan kaldırılması gereken güçlerin yekpare temsilini oluşturduğu için onları dönüştürmeyi amaçlayan her çaba, reformist bir hayal olarak reddedilir. Savunulan "firar" stra-

10 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

tejisi, mevcut kurumsal çerçevenin dışında, yeni toplumsal ilişkilerin yaratılması gerektiğini dillendirir. Kurumları, hegemonik düzene kafa tutan alanlara dönüştürmeyi amaçlayan, kurumlara yönelik bir içkin eleştiriyi [*immanent critique*] ihtimal dışı bırakır.

Bu yaklaşım, sanat ve kültür alanında eleştirel sanat pratiklerinin, ancak kültür kurumlarının dışında gerçekleştirildikleri müddetçe tesir gösterebileceğini ima ediyor. Örneğin müzelerin, eleştirel siyasi müdahale için bir alan sağlayabileceğini düşünmek, bu görüşe göre, o müzenin var olma koşulu olan –ekonomik ve siyasi– çeşitli güçlere kör olmayı gerektiriyor. Burada strateji yine, kurumları görmezden gelip kurumsal alanın dışında başka alanlar işgal etmek. Böyle bir bakış açısı bana göre oldukça hatalı ve siyasi angajmana açık alanların çokluğunu fark etmemizi engellediği için açıkça güçsüzleştirici. Mevcut kurumların bir çatışma alanı olamayacağına inanmak, her güç konfigürasyonunda her daim bulunan gerginlikleri ve bunların eklemlenme biçimlerini tersine çevirebilecek bir eylemde bulunma imkânını gözden kaçırmaktır.

Bana göre müze, mevcut hegemonyanın devamı ve yeniden üretimine adanmış muhafazakâr bir kurum olmaya mahkûm bir yer değil, tüketim toplumunun ideolojik çerçevesini tahrip etmeye katkı sunabilecek bir mekân. Müzeler ve sanat kurumları, bu hegemonyayla açıkça mücadele edilen agonistik kamusal mekânlara dönüştürülebilir. Müzecilik tarihi, miladından beri, burjuva hegemonyasının tesis edilmesiyle ilişkilendirilmiş olsa da bu işlev değişebilir. Wittgenstein'm bize öğrettiği gibi anlam her zaman bağlamsaldır ve anlamı belirleyen şey kullanımdır.

Bazı kurumların, özleri gereği, önlenemez bir şekilde bir işlevi yerine getirmeye mahkûm olduğuna dair özcü fikirden kurtulabilirsek, Wittgenstein'ın öğretisinin kurumlar

için de geçerli olduğunu anlayabiliriz. Örneğin çoğu müzenin, neo-liberal eğilimle birlikte, egemen kültürü yurttaşlara öğretme görevini –ki müzeciliğin başlangıcında bu oldukça önemli bir görev teşkil ediyordu– tamamıyla bir kenara bırakıp, bir grup tüketici için tasarlanmış eğlence alanlarına indirgenmesine tanık oluyoruz. Bu "post-modern" müzelerin asıl amacı çoksatan sergilerle para kazanmak ve turistler için tasarlanmış birbirinden farklı ürünleri satabilmek. Kültürel alanın ticarileşmesi ve depolitizasyonuna yardım eden bu müzelerin teşvik ettiği "katılım" türü tamamen tüketim üzerine kurulu.

Yine de bu neo-liberal değişim, müzelerin olası tek gelişimini yansıtmıyor tabii ki. Müzelerin, ilerici bir yönde ilerleyen başka bir evrimini tahayyül edebilmeliyiz. Sanat pratikleri için yeni alanlar açmak adına müzeleri terk etmenin anlamlı olabileceği bir dönem geçmişte vardı belki ancak tamamıyla piyasa tarafından sömürülen sanat dünyasıyla karşı karşıya olduğumuz günümüz koşullarında müzeler, piyasanın hâkimiyetinden kaçmamıza izin verecek ayrıcalıklı yerler olabilir. Boris Groys'un belirttiği gibi, normatif görevini kaybeden müze; sanat eserinin, ticari üründen ayırt edilebilmesine izin verecek bir bağlamda sergileneceği, ayrıcalıklı bir mekân olarak görülebilir.[11] Böyle bakıldığında, müzeler, sanatın artan ticarileşmesinin sonuçlarına kafa tutabileceğimiz alanları sağlayabilirler.

Müzenin işlevini bu şekilde düşünmek, onu, küresel medya piyasası diktatörlüğüne karşı gelebilecek bir alan olarak hayal etmenin ilk adımını oluşturacaktır. Doğrusu, savunduğum "yüzleşme" stratejisini uygulamayı kolaylaştıracak birkaç müze ve sanat kurumu halihazırda mevcut. Şimdilerde Madrid'de Reina Sofia'nın başında olan Manuel Borja-Vil-

11 Örneğin bkz. Boris Groys, "The Logic of Aesthetic Rights", *Art Power*, MIT Press, 2008.

lel'in yönetimindeki Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), müzenin nasıl bir yer olabileceğine dair yeni bir model yaratmayı başarabilen örneklerin en ünlülerinden biri.[12]

MACBA, 2000 ile 2008 yılları arasında, müzenin, bir eğitim kurumu ve kamusal alanın kurucu unsurlarından biri olma görevini yeniden canlandırmayı amaçlayan, eleştirel pedagojiden beslenen bir dizi proje başlattı. Modern sanatın alternatif bir okumasını sunmayı amaçlayan MACBA, sanatsal moderniteye dair egemen söylem tarafından görmezden gelinmiş sanatçı ve tarzlara ayrıcalık tanıyan bir koleksiyon geliştirdi ve geçici sergiler düzenledi. MACBA'nın bir diğer amacı, müze ve şehir arasında canlı bir ilişki kurmak ve tartışma ve çatışma için kullanılabilecek bir mekân sağlamaktı. Sanatın, kamusal mekânların çoğalmasına anlamlı bir katkı sunabilmesi için yollar arayan müze, farklı toplumsal hareketlerin birbirleriyle irtibata geçmesini kolaylaştırdı.

Örneğin *Direct Action as one of the Fine Arts* [Güzel Sanatlardan biri olarak Doğrudan Eylem] adıyla 2002'de düzenlenen atölye çalışmaları dizisi, sanatçı kolektiflerini ve toplumsal hareketleri bir araya getirerek, yerel siyasi mücadelelerle sanat pratiklerini olası ilişkilendirme biçimleri üzerine duruyordu. Güvencesiz çalışma, sınırlar ve göç, soylulaştırma, yeni medya ve özgürlükçü siyasetler üzerine bir dizi atölye çalışması düzenlendi. Yeni toplumsal hareketlerle işbirliğine bir başka örnek, Barcelona Belediye Meclisi tarafından hayata geçirilen 2004 Kültürler Evrensel Forumu'na bir karşı-model olarak sunulan *How do we want to be governed?* [Nasıl yönetilmek istiyoruz?] verilebilir. Gerek-

12 MACBA'nın bu dönemki faaliyetlerine dair son derece başarılı bir değerlendirme için bkz. Jorge Ribalta, "Experiments in a New Institutionality", *Relational Objects: MACBA Collections 2002-2007*, MACBA Publications, 2010.

çe olarak kültür gösterilse de bu forumun asıl amacı, şehrin deniz bölgesinde gerçekleştirilecek ve müteahhitler için oldukça kârlı olacak "kentsel yenilemeyi" tanıtmaktı. Roger Buergel küratörlüğündeki *How do you want to be governed?*, yeniden tasarlanacak bölgedeki birkaç alanda gerçekleşti. Sanat eseriyle toplumsal dinamikleri birleştiren, komşu hareketlerle tartışmalar düzenleyen, süreç içerisinde gelişen bir sergiydi.

MACBA deneyimi, modern ve post-modern müzeye radikal bir alternatif sunuyor ancak başka tür girişimlerden de bahsetmek yararlı olacaktır. Ljubljana'daki Moderna Galerija'nın müdürü Zdenka Badovinac, Doğu ve Batı'daki neo-avangard hareketlerin ayrıştığı noktalara vurgu yaparak, iki bölgenin toplumsal gerçeklikleri arasındaki farka dikkat çekmek için oldukça ilginç bir strateji uyguluyor.[13] Badovinac'a göre bir güncel sanat müzesi, bir saf çeşitlilik bolluğu altındaki antagonizmaları gizlemek yerine, onları daha görünür kılmalı. Müze, paralel bir anlatının oluşumunu ortaya koymalı ve sanata –bir hayli farklı bağlamlarda geliştiği haliyle– nasıl yaklaşılacağının temellerini oluşturmalı. Badovinac bu amaçlara sadık kalarak, Balkanlar ve genel olarak Doğu Avrupa'yla ilgili bir dizi projeye imza attı. Amaç, yerel kurumların, kendi tarihlerine dair bilgi üretme imkânını artırmak ve bu da dolaylı da olsa küresel sanat sistemini değiştirmekte etkili oluyor.

Bir organik entelektüel olarak sanatçı

Eleştirel sanat müdahalelerinin siyasi boyutunu agonistik bir şekilde kabul etmek, siyasi olmanın, mevcut halden bir kopuşa ihtiyaç duyan radikal bir eleştiri sunmak demek ol-

13 Örneğin bkz. Zdenka Badovinac, "Contemporary as Points of Connection", *E-flux journal: What Is Contemporary Art?*, Sternberg Press, 2010, s. 152-156.

duğuna dair fikre karşı gelmeyi gerektiriyor. Hiçbir eleştirel jest soğrulmaktan kurtulamayacağı için, sanatın artık eleştirel bir rol oynamasının imkânsız olduğu görüşünü sürdüren fikir işte bu fikirdir. Radikallikle ihlalin aynı şey olduğuna dair görüşü savunanlar da benzer bir hataya düşüyor. Bu insanlar, medyanın bu ihlalleri etkisizleştirdiğini gördükten sonra, sanatın artık eleştirel bir işlev göremeyeceği sonucuna varıyorlar.

Öyleyse eleştirel sanatın; sadece ret halinde kendini göstermesi, mutlak olumsuzlamanın ifadesi ya da –bazı süblim savunucularının deyimiyle söylersek– "zapt edilemez" ve "temsil edilemeyenin" kanıtı olması gerektiğine dair düşünceyi de hatalı bulmalıyız. Eleştirel sanat hakkındaki yaygın bir başka yanılsama, eleştirel sanatı ahlâki anlamda tahayyül etmek, ona ahlâki kınama görevi biçmek. Sanat üretimini değerlendirebileceğimiz ortak bir kriterin artık bulunmadığı günümüzde, estetik değerlerin yerine ahlâki değerler koyma gibi bir eğilim kendini hissettiriyor ki bu ahlâki değerler aynı zamanda sanki siyasi değerlermiş gibi sunulmaya çalışılıyor. Tüm bu yaklaşımların "siyaset karşıtı" olduğunu düşünüyorum çünkü hegemonik siyasi mücadelenin doğasını kavramaktan acizler.

Eleştirel sanat pratikleri, karşı-hegemonik müdahaleler olarak düşünüldüğünde, egemen hegemonyanın sorgulanabileceği alanların yaratılmasına katkıda bulunabilirler. Sanat ve kültür alanlarında çalışanlar, bence, Gramsci'nin "organik entelektüel" olarak adlandırdığı kategoriye giriyor.

Sanatçılar, günümüzde, radikal bir eleştiri sunabilecek bir avangardı oluşturuyormuş gibi davranamazlar artık. Ne var ki bu, onların siyasi görevinin sonlandığı anlamına gelmemeli; hegemonik mücadelede önemli bir görevleri var. Yeni pratikler ve yeni öznellikler inşa ederek, mevcut güç konfigürasyonunun tahrip edilmesine yardım edebilirler. Aslına

bakılırsa sanatçıların görevi her zaman bu olmuştur ama sanatçının sahip olduğu ayrıcalıklı konuma dair modernist yanılsama, hep aksini düşünmemize neden olmuştur. Bu illüzyon –ona eşlik eden devrimci siyaset anlayışıyla birlikte– bir kere terk edildikten sonra, günümüzde sanat ve kültür pratiklerinin oynayabileceği elzem roller üzerinde düşünmeye başlayabiliriz.

Sonuç

Bu derlemeye dahil edilen makaleleri bir kez daha gözden geçirirken, 2011 ve 2012'de Ortadoğu ve Batı'da patlak veren halk ayaklanmalarıyla birlikte, kuramsal bir düzeyde ele aldığım birçok meselenin ivedilik kazandığını fark ettim. Bu yeni konjonktürü de göz önünde bulundurabilmek adına bazı bölümlere güncel olaylara dair birkaç referans ekledim. Ne var ki bu meselelere biraz daha yakından bakma ihtiyacını hissediyorum ve sonuç bölümde bunu yapmaya çalışacağım.

Tunus, Mısır (hele hele Libya ya da Suriye), Fransa banliyölerindeki ayaklanmalar, İngiltere'deki isyanlar, İsrail'deki gösteriler, Yunanistan'daki halk hareketlenmeleri, İspanya'daki *Indignados* çadırları, Şili ve Québec'teki öğrenci hareketleri ve ABD ve Avrupa'daki farklı Occupy biçimlerini bir arada değerlendiren eğilime katılmadığımı daha baştan belirterek başlamak istiyorum. Birbirinden oldukça farklı bu hareketleri tek-tipleştirmememiz gerektiğine inanıyorum.

Bazı örneklerde benzer özellikler –mesela Facebook ya da Twitter gibi sosyal ağların kullanımı– yakalayabileceği-

miz ortada ancak bu ortaklıkların oynadığı roller genellikle abartılıyor. Tunus ve Mısır örneğine baktığımızda örneğin, bir "Google devriminden" bahsetmek oldukça gülünç. Ortadoğu örneklerinde, internetin aksine halkın ulaşımının –ya evlerde ya da mahalle kahvelerinde– çok daha geniş olduğu televizyon daha etkin bir rol oynamış gibi gözüküyor.

Göze çarpan daha anlamlı bir ortak nokta, kamusal mekânların işgali. Kahire'deki Tahrir Meydanı modelinin, Madrid'deki Puerta del Sol, Atina'daki Sintagma Meydanı işgallerine ve çeşitli Occupy kamplarına etkisi su götürmez. Ancak insanları bu mekânlara çeken nedenler birbirinden oldukça farklıydı. Gösteriler; Ortadoğu'da diktatoryal rejimleri hedeflerken, Avrupa ve ABD'de demokratik sistemin zayıflıkları ve finans güçlerinin denetimine karşıydı. Bu hareketler belirli koşulların sonuçları ve amaçları birbirinden farklı. "Arkaik" temsilî demokrasi biçimlerinin yerine geçecek yeni, "moleküler" bir siyaseti ilan etmek oldukça problemli. Dahası böylesi bir yaklaşım, bu birbirinden farklı bağlamların özgüllüklerini ve belirli özelliklerini gözden kaçırmamıza neden oluyor.

Bu çeşitli halk ayaklanmalarının ayrıntılı bir incelemesini yapmak için uygun yer burası değil. Kaldı ki burada benim ilgimi çeken şey başka: Ben, radikal siyaset kuramlarının bu hareketlere verdiği tepkiler ve bu hareketlerin farklı anlamlandırılma biçimleri üzerinde durmak istiyorum. "Ortak olana" dair evrensel bir arzunun harekete geçirdiği yeni tür bir aktivizmi görmeye başladığımıza dair iddialar sıklıkla dillendirilmeye başlandı ve bu iddialar incelenmeyi hakediyor. Bu iddiaların, kitapta değindiğim birkaç konuyla birebir alakalı olduğunu düşünürsek, agonistik yaklaşımımın, güncel durumumuzu anlamaktaki kabiliyetini, böylece ölçme fırsatı elime geçmiş oluyor.

Farklı bir analize ihtiyaç duyan Ortadoğu'daki ayaklanmaları bir kenara bırakarak, liberal demokratik toplumlardaki çeşitli hareketlenmelerin nasıl yorumlandığı üzerinde duracağım. Siyaset yorumcuları en azından bir konuda anlaşmaya varmış durumdalar: Yakın zamandaki gösteriler, yalnızca kemer sıkma politikalarına karşı bir tepki değildi. Demokratik kurumlar hakkında daha derin bir siyasi hastalığı ortaya koyuyorlar ve bu gösteriler de bu krizin göstergesi. Ancak bu krizin nedeni ve çözümü hakkında farklı fikirler mevcut. Ayrıştıkları noktaları inceleyerek, radikal siyasete farklı noktalardan –dördüncü bölümde belirttiğim terimlerle söylemek gerekirse, ya "geri çekilme" ya da "yüzleşme" şeklinde– yaklaştıklarını fark edeceğiz. Yakın zamandaki ayaklanmaların okunuş şekilleri ve sahip oldukları potansiyelin değerlendirilmesindeki farklılıkların altında bu ikilik yatıyor.

Yeni tür bir aktivizm?

Başlamadan önce önemli bulduğum bir ayrımı açıklamak istiyorum. Yakın zamanda liberal demokratik toplumlarda meydana gelen halk hareketlenmelerinden bazıları, daha geleneksel sol kalıplar içerisinde, bazıları da bunlardan uzaklaşan biçimlerde gerçekleşti. Örneğin İspanyol *Indignados*'la Şili'deki öğrenci hareketini, yadsınamaz benzerliklerine rağmen –sıklıkla yapıldığı gibi– aynı şekilde sınıflandırmak imkânsız. Şili örneğinde, daha iyi bir eğitim için mücadele eden, belirli taleplerini devlete yönelten klasik sol öğrenci hareketine daha yakınız. Şeklen örgütlenmiş, siyasi partilerle ilişkilerini inkâr etmeyen seçilmiş liderlerin olduğu bir örnekle karşı karşıyayız. Bu liderlerden Camila Vallejo örneğin, Komünist Parti üyesi ve şimdilerde ulusal seçimlerde aday olmayı planlıyor.

¡Democracia Real Ya! (Gerçek demokrasi, şimdi) sloganıyla ortaya çıkan 15M hareketinin *Indignados*'u ise tamamen farklı bir durumda. Temsilî demokrasiyi "gerçek" demokrasi adına reddediyorlar, "parlamentarizm" yerine "*assembleism*'i" [toplaşma-cılık] destekliyorlar. Lidersiz kalmakta ısrarlı bu gruplar seçim, siyasi parti ya da sendika gibi geleneksel herhangi bir siyasi kurumla ilişki kurmak istemiyor.

Temsilî siyasete karşı bu olumsuz tavrı, *Indignados*'un Yunan versiyonu olan *Aganaktismenoi*'de ve Avrupa ve Kuzey Amerika'dan çeşitli Occupy hareketlerinde görmek mümkün. Occupy hareketi için konuşursak, en azından düşmanın kim olduğu belirtilmiş durumda: % 1 olarak tarif edilen ve geri kalan % 99'u ezen finans kurumları.

Indignados ve Occupycıların ortaklaştığı bir başka nokta, rizomatik yatay özellikleri. Lidersiz ağlar, merkezsiz platformlar halinde ilerliyorlar. Başlarda, yerel görevliler tarafından yerlerinden edilmeden önce, meydanlarda kamp kurmak üzerine yoğunlaşmışlardı. İkinci aşamada ise, mahalle düzeyinde aktivizm aracılığıyla ve borç, icra ve tahliye gibi belirli konular etrafında örgütlenerek eylem biçimlerini çeşitlendirmeye çalışıyorlar. Bu girişimlerden bazıları gelecek vaat etse de başlangıçtaki üslerinden sürüldükleri göz önünde bulundurulduğunda, bu hareketlerin geleceğinden emin olmak zorlaşıyor. Her halükârda başlangıçlarından beri oldukça çeşitli oldukları ve merkezî olmayan bir şekilde hareket ettikleri düşünülürse, her birinin bundan sonra da ayrı bir yol izlemesi oldukça muhtemel.

Daha şimdiden açık olan, İspanya ve Yunanistan'da, yeni unsurların meseleye dahil olmasıyla birlikte eylemlerin tabiatını dönüştüren yeni bir gelişmenin meydana gelmiş olduğu. Sağcı Partido Popular'm (PP) mutlak çoğunlukla iktidara geldiği İspanya örneğinde, eylemlerin kapsamı genişledi ve tüm hareket farklı bir anlam kazandı. Sendikalarca dü-

zenlenen devasa eylemler gerçekleşti. Bu eylemlerde halkın farklı kesimleri bir araya gelerek; PP'nin, kamu sektörü özelleştirmeleri, idari yeniden merkezileşme ve eylemlerin kriminalizasyonu üzerine kurulu sert kemer sıkma programını protesto ettiler.

Aganaktismenoi'nin neredeyse tamamen yok olup, yerini, iktidardaki muhafazakâr Yeni Demokrasi partisinin uygulamalarına karşı, radikal sol parti Syriza'nın örgütlediği kitle eylemlerine bıraktığı Yunanistan'da da durum farklı değil. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında değineceğim gibi tüm bunlar, bu hareketlerin geleceğini ve değişimi ne ölçüde sağlayabileceklerini düşünürken, sol partilerin işlevini görmemezden gelemeyeceğimize işaret ediyor.

Daha sonra meydana gelen bu olayları da hesaba kattığımızda, eylemlerin karmaşık yapısı su yüzüne çıkıyor. Günümüz demokratik sisteminin eleştirisinin farklı şekillerde yorumlanabilmesi de bu karmaşık yapıdan kaynaklanıyor. Eylemciler arasında, herhangi bir temsiliyet biçimini kabul etmeyen, liberal demokrasinin kesin bir reddini ifade eden ve doğrudan demokrasi sayesinde sorunlarını çözmüş bir toplumu arzu eden aktivistlerle karşılaşıyoruz. Ne var ki diğer grupların amacı, temsilî kurumları ortadan kaldırmak değil, onları, vatandaşlarca daha hesap sorulabilir bir hale getirerek iyileştirmek. *Exodus* yaklaşımından etkilenen birçok kuramcı, ilk türden bir eleştiriye ağırlık vererek bu hareketlenmeleri, geleneksel kurumların dışında yeni toplumsal ilişki biçimleri inşa eden Çokluk'un gücünün ifadesi olarak yorumladı. Hareketler, "ortak olanın" gerçekleştirilmesi, kamp yerleri de "mutlak demokrasinin" bir denemesi olarak görünüyor bu kuramcılara.

Exodus yaklaşımından etkilenen bazı kuramcılar, "yataycı" [*horizontalist*] ve "presentist" yapıya sahip yeni demokratik pratiklerin ortaya çıktığını vurguluyorlar. Örne-

ğin, bu hareketleri post-fordist dönemin güvencesiz işçileri tarafından gerçekleştirilen yeni tür mücadelelerin tipik örnekleri olarak gören Isabell Lorey; *Indignados*'un *¡Democracia Real Ya!* sloganındaki demokrasinin, tüm yurttaşların katılabildiği bir doğrudan demokrasi çağrısı değil, temsiliyet fikrinden bir hayli uzak, tamamıyla farklı bir demokrasi anlayışı üzerine inşa edilmiş, Lorey'in "presentist demokrasi"[1] adını verdiği gerçek bir demokrasi olduğunu iddia ediyor. Lorey'e göre Occupy hareketlerine kimliklerini veren bu "presentist" yaklaşım, bu hareketlerin yeniliğini gözler önüne seriyor. Böyle bir bakış açısının güzel ve etkili bir özetini verdiği için Lorey'den uzunca bir alıntı yapmak istiyorum:

> Occupy Hareketleri, birbirlerini tamamlayan doğrudan ve temsilî demokrasi figürlerinden ve dikey, birleştirici kurumsallaşmadan *exodus*'un ifadesidir çünkü kanunlarla yönetilmezler ve demokrasiyi presentist ve yatay bir şekilde hayata geçirirler. Burada, "Batı" demokrasisinin mevcut düzeninden kopuştan bahsediyoruz. *Exodus*'u, meydanda, çokluğun toplaşmasında ve yeni yaşama biçimlerinin hayata geçirilmesinde gözlemleyebiliriz. Özörgütlenmesini sağlayan ve demokratik bir kurucu iktidar tesis eden bu presentist hareket, geçmişteki iktidar mücadelelerini tekrarlamak değil, temsiliyet ve egemenliğin hukuksal mantığından kendini sıyırabilmeyi amaçlıyor.[2]

Lorey'e göre, siyasi, toplumsal ve ekonomik olarak radikal değişiklikler anlamına gelen çeşitli Occupy hareketle-

1 Presentist: *Re-present* [temsiliyet] kelimesindeki vurguyu asıl faile veren, temsille değil bizatihi kendi olarak siyaset yapma biçimi. Bu tanım kelimenin şimdiki zaman haline de gönderme yapmaktadır – ç.n.

2 Isabell Lorey, "On Democracy and Occupation: Horizontality and the Need for New Forms of Verticality", *Institutional Attitudes: Instituting Art in a Flat World*, der. Pascal Gielen, Valiz, 2013, s. 53.

ri, "temsiliyetin ötesinde bir kurucu iktidarın" ortaya çıkışını müjdeliyor. Antonio Negri gibi Lorey de bu kurucu iktidarı, hukuksal bir kurumsallaşmış iktidarda ne temsil edilebilecek ne de onun tarafından kapsanabilecek bir süreç olarak hayal ediyor. Bu kurucu iktidarın, temsiliyet yoluyla dolayımlanma tuzağına düşmemesi ve bir "halk" haline getirilerek evcilleştirilmemesi gerektiğini düşünüyor. Öyleyse presentist demokrasi, temsilî demokrasinin tam tersini oluşturuyor: Yönetme iddiası olmadan kolektif siyasi pratiklerin hayata geçirilmesi.

Occupy gibi hareketlenmeler çok dikkat çekti ve yarattıkları etkiyi azımsamak imkânsız ancak yurttaşların, seslerini duyurabilmek için, geleneksel siyasi kanalların dışında bir araya ilk defa gelmediğini unutmamalıyız. Mary Kaldor ve Sabine Selchow'un yönetiminde, yakın zamanda gerçekleştirilen bir çalışmanın bize hatırlattığı gibi, onların "toprakaltı" siyaset [*subterranean politics*] adını verdiği şey bir süredir ortalıkta ve 2011 ve 2012'de, bu toprakaltı siyasetin "pıtırak gibi çoğalmasını" izliyoruz.[3] Bu terimden kasıtları, ana akım siyasette genellikle pek görünür olmayan –hem sağdan hem soldan– her tür siyasi grup, girişim, olay ya da fikir.

Occupy'ın bulunduğu bu kategoride "Stuttgart 21'e" karşı Almanya'daki "Wutburger" eylemleri, siyasi partiler dışında örgütlenen birçok yurttaş müdahalesi, küreselleşme karşıtı gösteriler, Dünya Sosyal Forumu ağları ve çeşitli alanlardan birçok sivil toplum girişimi de bulunuyor. Yazarlara göre çeşitli Korsan partiler ve –daha da ilginci– Macaristan'da Jobbik, Yunanistan'da Altın Şafak gibi sağcı popülist hareket tipleri de bu kategorinin içerisinde.

Kaldor ve Selchow'un çalışması, özgürlükçü toprakaltı siyaset biçimlerine yoğunlaşıyor ve Avrupa'daki *Indignados*'a

3 Mary Kaldor ve Sabine Selchow, "The 'Bubbling Up' of Subterranean Politics in Europe", opendemocracy.net, 12 Ekim 2012.

özel bir anlam atfediyor. Bu çalışmada, oldukça ilgi çekici cevapları olan aktivistlerle yapılmış söyleşiler kullanılmış. Bu söyleşilerden, Occupy'daki çoğu aktivistin Dünya Sosyal Forumu'nu, geleneksel sola çok yakın olduğu gerekçesiyle eleştirdiğini öğreniyoruz mesela. Hem soldan hem sağdan tüm siyasetçileri reddeden 15M hareketinin *Indignados*'uyla oldukça uyumlu bir yaklaşım aslında. Söyleşilerde dillendirilen fikirler, aktivistlerin kendi aralarındaki ideolojik yönelim çeşitliliğini de gözler önüne seriyor. Bu çeşitlilik 15M hareketinin yayımladığı manifestoda açık bir şekilde kabulleniliyor: "Bazılarımız kendini ilerici, bazılarımız gerici görüyor. Bazılarımızın açıkça tanımlanmış ideolojileri var, bazılarımız ise apolitik."[4] Fikirlerin bu derece çeşitli olduğu bir ortamda konsensüse varmanın amaçlandığını düşünürsek; yatay karar alma süreçleri aracılığıyla meclisler nihayet bir karara varmayı başarabildiğinde, bu kararların genellikle, belirli talepleri ortaya koymak için gerekli olan sistematik odaktan yoksun olduğunu fark etmek herhalde çok şaşırtıcı olmayacaktır. Hatta bazı aktivistlerin, talepler belirleme fikrine bile karşı olduğunu belirtmekte yarar var.

"Toprakaltı" siyaset hakkındaki bu projede gerçekleştirilen söyleşiler, temsiliyet karşıtı pozisyonun, aktivistlerin çoğunluğunu yansıttığına dair iddiaya şüphe çekiyor. Bu hareketlere katılan aktivistler arasında bu tarz fikirlerin bulunmadığını iddia etmiyorum. Çadırlarda ve meclislerde geliştirilen pratiklerin bazılarının sergilediği "presentist" özelliği de inkâr etmiyorum. Ne var ki isyan eden herkesin, temsiliyet ötesinde bir demokrasinin tesis edilmesini amaçladığını söylemek, bu eylemleri tek yönlü bir şekilde

4 "Manifesto of the 15May movement", aktaran Mary Kaldor, Sabine Selchow, Sean Deel ve Tamsin Murray Leach, "The 'Bubbling up' of Subterranean Politics in Europe", Civil Society and Human Security Research Unit, London School of Economics and Political Science, Londra, 2012, s. 12. eprints.lse.ac.uk üzerinden erişilebilir.

okumak olacaktır. Ancak bence daha önemlisi, bu görüşler dominant olsa bile bu, böylesi bir stratejinin uygun olduğunu ya da presentist ve yataylığı yeğleyen pratiklerin ilerici mücadelenin belkemiğini oluşturması gerektiğini göstermez. Bizim sorduğumuz sorular, bu tip pratiklerin ne kadar etkili olduğu ve karşı çıktıkları eşitsizliklerin ortadan kaldırıldığı farklı tip bir topluma hayat verme potansiyelleri üzerine olmalı.

Aslında Occupy sürecinin kendisinin bile bu tür pratiklerin kısıtlarını ortaya çıkardığı savunulabilir ki bu kısıtlar, Occupy'a katılan aktivistlerce de dillendirildi. Örneğin Occupy Wall Street'in doğumundan tam bir yıl sonra, 17 Eylül 2012'de, harekette oldukça faal olan Mark Greif, Occupy'ın eşitlik meselesini tartışılır kılmakta başarılı olmasına rağmen Wall Street ve finans kurumlarına dair birçok amacına ulaşamadığını savunan bir makale kaleme aldı.[5] Occupy'ın ABD'deki siyasi söyleme etkisini değerli bulan ancak kurumsal değişiklikler getirecek stratejilere sahip olmamasını kayıt düşen birçok kişi, listelediği artı ve eksiler konusunda Greif'le aynı fikirde.

Bu hareketler, Batı toplumlarının orta yerinde vuku bulan feci eşitsizliklere karşı öfkeye ses olmaları açısından oldukça önemli meselelere parmak bastılar ve bu umarım insanları bir alternatif arayışına iter. Öte yandan bu daha başlangıç ve iktidar ilişkilerini etkin bir şekilde dönüştürmek için, bu eylemlerden yükselen yeni farkındalığın kurumsal kanallara ihtiyacı var. Bu kitapta ortaya koyduğum gibi, neo-liberalizme karşı çıkabilmek için onun temel kurumlarıyla yüzleşmek kaçınılmaz. Egemen kapitalist yapıların dışında –sanki bu yapılar herhangi bir çatışma olmadan zamanla ortadan kalkacakmış gibi– ortak olanın yeni var olma biçimlerini örgütlemek yeterli olmayacaktır.

5 Mark Greif, "Occupy Wall Street a un an", *Le Monde*, 17 Eylül 2012.

Yataycılığın sınırlarını ifşa eden Mark Fisher şöyle yazıyor:

> Eğer Occupy –en azından bir noktada– hükümet politikalarını etkilemeye ya da –en azından bir noktada– ana akım medya aracılığıyla hegemonyaya tesir etmeye çalışmıyorsa, ne kadar şansa sahip? Occupy, yataycılığı benimseyerek prefigüratif olmayı, geleceğin –post-hiyerarşik– siyasi örgütlenme biçimlerini öngörmeyi amaçlıyor. Öyleyse, Devlet organlarının ya da kitle iletişim araçlarının eksikliğinde, bu tür siyasi kurumlarm nasıl üretilebileceği sorusunu sormak zorundayız?[6]

Bazı Occupycıların savunduğu kurum karşıtı stratejinin sorunlarının ötesinde, eylemlerinin eklemlendiği söylem biçimiyle ilgili de bazı çekincelere sahibim. Finans sistemine karşı öfkeye ses vermek övgüye değer bir davranıştır ancak bunun, sistemi şekillendiren ideolojik, ekonomik ve siyasi güçleri hedef alan siyasi bir şekilde yapılması gerekir. Başka türlü yapıldıklarında, bu eylemler, ahlâki bir zeminde –kötü/iyi ikiliği zemininde– ilerleme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

Occupy'ın, *Indignados*'un aksine, rakibini (Wall Street, Londra Menkul Kıymetler Borsası ve diğer finans kurumları) belirlemiş olması tartışmasız olumlu bir nokta. Öte yandan "Biz % 99'uz" sloganını yetersiz buluyorum çünkü her ne kadar kışkırtıcı olsa da toplumda var olan, geniş yelpazedeki antagonizmaların farkında olunmadığını ve bir kere o "kötü" % 1'den kurtulduktan sonra, konsensüse dayalı bir toplumun tesis edilebileceğine dair oldukça naif bir inancı su yüzüne çıkarıyor. Böyle bir düşünme tarzı; daha adil ve demokratik bir toplumun inşası için mücadele edilmesi ge-

6 Mark Fisher, "Indirect Action: Some misgivings about horizontalism", *Institutional Attitudes: Instituting Art in a Flat World*, der. Pascal Gielen, Valiz, 2013, s. 59.

reken karmaşık iktidar konfigürasyonunun siyasi analizine değil, zenginlerin ahlâki bir pozisyondan lanetlenmesine götürür. Çok kapsayıcı olmasının yanı sıra sloganın bir başka sorunu, halihazırda verili bir "bizin" var olduğunu ima etmesi. Bu slogan, birçok eylem arasında bir eşdeğerlikler zincirinin eklemlenmesiyle inşa edilecek "bizin" zorunlu inşa sürecini ortadan kaldırıyor. Farklılıklar arasında kolektif bir irade inşa etme momentinin, bu elzem siyasi adımın eksikliğinde, işe yarar herhangi bir stratejinin geliştirilemeyeceğini iddia ediyorum.

Konsensüse dayalı "gerçek bir demokrasi" çağrısı yapan hareketlerin, gerçek bir siyasi strateji eksikliğinden muzdarip olduğunu düşünen kimseler; bu eksikliğin, siyaseti hâlâ liberal bir çerçeveden anladıklarına ve dolayısıyla siyasal olanın doğasına vakıf olamayacaklarına işaret ettiğini iddia ediyor. Örneğin Jason Hickel'a göre, Occupy hareketinin, kapitalist sermaye birikiminin neo-liberal biçimlerini en ufak bir şekilde bile etkileyememesinin ve eksikliklerinin altında, "liberalizmi şekillendiren kabullerin ve öznelliklerin, Occupy hareketinde hâlâ etkin olması" yatıyor.[7] Bu hareketlerin alamet-i farikalarını inceleyen Hickel, altta yatan liberal ideolojiyi görünür kılıyor. Occupy'ın hiyerarşik olmayan, konsensüse dayalı, katılımcı demokrasisi Hickel'a göre, çeşitliliğe ve hoşgörüye değer veren liberal etiğin uç noktaya taşınmış hali. Bu çerçeve, Occupy hareketinin, kapitalist toplumlarda iktidarın tabiatını ya da hegemonya olgusunu kavrayabilmesine engel oluyor. Dahası, belirli talepler etrafında örgütlenmeyi, aynı fikirde olmayanları uzaklaştırmamak ya da çeşitliliği muhafaza etmek adına reddeden bu harekette Hickel, "eksiksiz liberal etik" ve siyaset karşıtı bir tavır gözlemliyor.

7 Jason Hickel, "Liberalism and the politics of Occupy Wall Street", *Anthropology of this century*, sayı 4, 2012, eprints.lse.ac.uk üzerinden erişilebilir.

Bu hareketlerle liberal yaklaşımın ortaklaştığı bir başka nokta, ikisinin de devleti şeytanileştirmesi ki bu neo-liberal ruhun temel özelliklerinden birini oluşturuyor. Neo-liberalizm savunucuları, sosyal demokrat refah devleti tarafından yaratılan tüm kurumları ortadan kaldırmaya çalışırken, sıklıkla kin dolu, devlet karşıtı bir retorik geliştirdiler; devlete dair her şeyi, tabiatı gereği otoriter –hatta bazen totaliter– ve bireyin özgürlüğüne düşman olarak göstermeye çalışıyorlardı. Ceberrut devlete karşı serbest piyasanın erdemlerini gözler önüne seren ikili bir retoriği harekete geçirerek; piyasanın önceliğini ve tüm toplumsal alanların metalaşmasını meşrulaştırmayı başardılar ve böylece neo-liberal hegemonyanın temelini tesis ettiler.

Dördüncü bölümde post-operaismo kuramcılarına dair eleştirilerimde değindiğim gibi, böylesi olumsuz bir tavra, radikal sol kesimlerde de rastlayabiliyoruz. Bu ortaklık, iki kesimin de bölünmüşlük ve hegemonyanın ötesinde, kendi kendini düzenleyebilen bir toplumun var olabileceğine dair inancı paylaşıyor olmasıyla açıklanabilir. Elbette neo-liberallerle radikallerin bu toplumu tahayyül ediş biçimleri tamamen farklı. Neo-liberaller, mevcut iktidar ilişkilerinin gerçekliğini inkâr ederken radikaller, iktidarın kaybolacağı bir toplumun gelmekte olduğunu deklare ediyorlar. Ne var ki iki grubun, antagonistik boyutuyla siyasal olanı ve iktidarın kurucu işlevini reddetmekte birleştiğini görüyoruz. "İktidar olmadan devrim yapmanın" mümkün olduğunu söyleyen John Holloway'le, toplumsal ilişkilerin her zaman güç ilişkileri olduğu olgusundan kaçmadan nasıl aynı fikirde olabiliriz?

"Yataycı" hareketler de devlet karşıtı neo-liberal retoriği andırıyor. Piyasa yerine "ortak olana" değer verseler bile, "kamusalı" ve devletle alakalı tüm kurumları reddedişleri, neo-liberal tavırla rahatsız edici benzerlikler gösteriyor.

Devleti, dinamik ve çelişkilerle dolu birtakım karmaşık ilişkiler yerine, yekpare bir unsur olarak görmekte direterek; devlet kurumlarını denetlemenin, toplumun metalaşmasına karşı mücadelede ne gibi imkânlar sunabileceğini fark etmekten kendilerini alıkoyuyorlar.

Agonistik bir yaklaşım

Güncel hareketlenmeleri farklı bir şekilde yorumlamayı öneriyorum. Yaygın "post-siyasal" eğilimi eleştirdiğim *Siyasal Üzerine* adlı eserimde, birçok liberal-demokrat toplumun siyasetinde hâkim olmaya başlayan "merkezde anlaşmanın", bir temsiliyet krizine neden olduğu tanısını öne sürmüştüm. Neo-liberal hegemonyaya karşı çıkılmamasının bir sonucu olan bu konsensüs, demokratik yurttaşları, seslerini duyurabilecekleri ve gerçek alternatifler arasından bir seçim yapabilecekleri agonistik bir tartışmadan alıkoyuyordu.

Yakın zamana kadar insanlar, bu post-siyasal duruma karşı öfkelerini sağcı popülist partiler aracılığıyla gösterebiliyorlardı. En son eylemlerde, "post-demokratik" toplumlarımızın demokrasi açığına karşı başka, çok daha saygın tepki biçimlerinin ortaya çıktığını görüyoruz. Ancak iki durumda da mevcut düzene karşı duyulan derin memnuniyetsizlikten bahsediyoruz. Eğer bu kadar insan –sadece gençler arasından değil, tüm toplumdan– sokaklara dökülüyorsa, bunun nedeni, geleneksel siyasi partilere güvenlerini kaybetmiş olmaları ve geleneksel siyasi kanallar aracılığıyla seslerini duyuramayacaklarını hissetmeleri. Eylemcilerin kullandığı mottolardan biri şu cümleydi: "Oyumuz var ama sesimiz yok."

Eğer yakın zamanda yaşanan eylemleri, post-siyasi düzenin reddi olarak düşünürsek, bu eylemlerin, liberal demokratik kurumların gözden çıkarılmasına değil, bu kurumları

radikalleştirmeye bir çağrıda bulunduğunu görebileceğimizi iddia ediyorum. Bu hareketler daha iyi, daha içerici temsil biçimleri talep ediyor. Bir "sese" duydukları ihtiyacı karşılamak için, mevcut temsilî kurumlar dönüştürülmeli ve yenileri tesis edilmeli. Bu yeni kurumlar, yurttaşlara gerçek alternatiflerin sunulduğu agonistik bir yüzleşmenin koşullarını yaratmalı. Böylesi bir yüzleşme, merkez-sol partilere hâkim sosyal liberal konsensüse bir alternatif sunabilecek gerçek bir solun ortaya çıkmasını gerektiriyor.

Yunanistan örneği bence böyle bir yaklaşıma örnek olabilir. Burada halk hareketlenmelerine, birtakım radikal reformu gerçekleştirebilmek için seçimlerle iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan bir sol partiler koalisyonu olan Syriza liderlik ediyor. Syriza'nın amacı tabii ki liberal demokrat kurumları ortadan kaldırmak değil; onları, halk taleplerinin ifade edebileceği bir araç haline dönüştürmek.

Üzerinde düşünmenin yararlı olabileceği bir başka örnek de Fransa. Diğer Avrupa ülkelerinin aksine Fransa'da Occupy hareketinin neredeyse hiç var olmamış olması birkaç kez dile getirildi. Bazıları bunu, Fransa'daki kemer sıkma politikaları ve işsizliğin diğer ülkelere nazaran o kadar kötü olmamasıyla açıkladı. Peki ekonomik koşulların çok daha iyi olduğu Almanya'da niye Occupy çadırları gördük öyleyse?

Bunun ardında ekonomik bir açıklama aramak, siyasi olan asıl nedenleri gözden kaçırmamız anlamına gelecektir. Fransızların ayaklanmak için yeterli nedenleri olmadığını ima etmiyorum ancak çoğu Fransız, taleplerini dile getirebilecekleri bazı siyasi kanalların hâlâ mevcut olduğuna inanıyor gibi görünüyor. Şüphesiz Fransa'da da merkez-sağ ve merkez-sol partiler bir araya gelerek merkezde bir konsensüs kurmayı başardılar ancak diğer Avrupa ülkelerinin aksine Fransa'da, siyasetin değişim getirebileceğine dair inanç

azalmışa benzemiyor. Bunun nedeni solda, Sosyalist Parti ve daha radikal programlara sahip birkaç başka grubun varlığı. Birkaç sol partiden oluşan bir koalisyon olan Front de Gauche'un adayı Jean-Luc Mélanchon'un, örneğin, 2012 başkanlık seçimlerinde gençliği harekete geçirebilme kapasitesi etkileyiciydi. Başka ülkelerde olsalardı Occupy çadırlarında bulacağımız ya da siyasi katılım konusunda kuşkucu davranacak birçok genç, Front de Gauche'un programında, kendi taleplerine yer olduğunu hissetti. Mélanchon'un, "yurttaş devrimi" için yürüttüğü seçim kampanyasına heyecanla katıldılar.

Fransa'daki durum için çok olumlu bir tablo çizmek istemiyorum. Gençlerin, polis şiddetine karşı tepki göstermek amacıyla, birkaç gün boyunca etrafı yakıp yıktıkları 2005'teki banliyö ayaklanmalarını unutmamalı. Arabaları ateşe verip –okul ve spor merkezleri dahil– kamu binalarını yok etmişlerdi. Birkaç uzman anında bu olayları dinî ve etnik açıdan anlamlandırma çabasına girerek, Müslüman göçmenlerin, Fransız toplumu ve değerlerini reddettiğini görmemiz gerektiğini salık verdi. Daha sonraki ampirik çalışmalar, eylemcilerin çeşitli kökenlerden geldiğini ve tek ortak yanlarının genç, işsiz ve bir geleceğe sahip olmadıklarına inanmış olmaları olduğunu ortaya çıkardı.

Birçok gözlemciyi o zaman şaşırtan nokta, ayaklanmanın, belirli talepler olmaksızın sadece kör şiddetin bir dışavurumu gibi görünmesiydi. Eylemcilerin siyasete inançları o kadar azdı ki herhangi bir talep bile dile getirmiyorlardı. Bunu, öfkelerini siyasi bir şekilde eklemleyebilecekleri hiçbir söylemin mevcut bulunmamasıyla açıklayabileceğimizi düşünüyorum. Sadece şiddet aracılığıyla ifade edilebiliyordu.

Gençlerin gruplar halinde birkaç gün boyunca ayaklandığı, benzer bir dönem Aralık 2008'de Yunanistan'da yaşandı. İsyan, Atina'nın aykırı mahallesi Exarchia'da başladı. Bu is-

yan da polis şiddetine karşıydı ve kısa zamanda diğer şehirlere yayıldı. Yunanistan örneğinde de siyasi talepler değil, sadece şiddet vardı.

Agonistik bir bakış açısıyla birçok kez belirttiğim gibi, bu tür olaylar, antagonizmaların agonistik bir şekilde ifade bulmasını sağlayacak kurumsal kanalların eksikliğinde, bu antagonizmaların şiddet olarak patlak vermesinin oldukça muhtemel olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor. Gençliğin, demokratik sistem tarafından görmezden gelindiğine dair hissiyatını tek gösterme biçimi elbette şiddet değil. Sistemin reddi, Occupycılarm bize gösterdiği gibi, demokrasiyi zenginleştirmeye işaret eden başka biçimlerde de gerçekleşebilir neyse ki. Ama her iki durumda da çıkarmamız gereken ders aynı. Genç nüfusun bazı kesimlerinin çıkarları, mevcut temsil sistemi tarafından önemsenmiyor ve liberal demokrat çerçeve içerisinde bu gençlerin, taleplerini siyasi bir şekilde eklemleyebilecekleri alanlar oluşturmanın vakti geldi geçiyor bile. Fransa'da Front de Gauche, Yunanistan'da Syriza tam da bu açığı kapamaya çalışıyor. Umalım ki bu ülkelerde, 2005 ve 2008'dekilere benzer olaylar bir daha yaşanmasın.

Sorun tabii ki sadece gençlikle kısıtlı değil. Geleneksel demokratik partilerce çıkarları göz ardı edilen, hatırı sayılır halk kesimleri de var. Sağcı popülist partilerin yükselişini ele aldığım daha önceki yazılarımda, başarılarının büyük bir bölümünü, işçi sınıfının dertleriyle ilgilenip genellikle sadece onların ortalıkta olmalarıyla açıklamıştım. Sosyalist partiler merkeze doğru kayarken, bu kesimlerin taleplerini "arkaik" ve "gerici" olarak görmeye başladılar. Sosyalist partiler bugün, yalnızca orta sınıfların çıkarlarını temsil etmekle yetiniyorlar.

Marine Le Pen'in Fransa'daki başarısını ve birçok Fransız emekçinin Front National'e oy veriyor olmasını başka türlü

açıklamak mümkün değil. Neyse ki bu durum yakında değişecek çünkü Jean-Luc Mélanchon sorunu anlamış durumda ve Front de Gauche, halkın oyunu yeniden kazanma görevini üzerine aldı.

Mélanchon ve Syriza'nın lideri Alexis Tsipras sıklıkla "popülist" olmakla itham ediliyor. Bir eleştiri zemini oluşturmak bir yana, bunun bir erdem olarak algılanması gerekir. Sol bir halk hareketinin amacı, tutkuları, bir "halkın" inşası yönünde harekete geçirmek olmalı ki ilerici bir "kolektif irade" hayata geçirilebilsin. Bir "halk" yaratmanın elbette birden fazla yolu var ve bu yollardan bazıları sol bir projeyle uyumlu olmayacaktır. Bu, muhalifin nasıl tanımlandığıyla alakalı bir konu. Sağcı popülizm için bu muhalif her zaman göçmenler ve Müslümanlarla özdeşleştirilirken, solcu bir popülist hareketin muhalifini, neo-liberal hegemonyanın devamlılığını sağlayan güçler konfigürasyonu meydana getirmeli.

Demokrasi mi, temsiliyet mi?

Son zamanlardaki olayların nasıl yorumlanacağına dair tartışmanın çekirdeğinde, demokrasinin tabiatı ve temsiliyetin işlevine dair çok eski bir polemik yatıyor. Çatışan iki pozisyon tarif edebiliriz: Biri, temsilî demokrasinin bir tezat oluşturduğunu ve "gerçek" demokrasinin doğrudan ve hatta "presentist" olması gerektiğini savunuyor; diğeri ise temsiliyetin, demokrasiye tezat oluşturmak bir yana onun var olma koşulunu oluşturduğunu öne sürüyor. Geçmiş eserlerimde incelediğim bu mesele hakkmdaki bazı sorulara geri dönerek, güncel tartışmanın ne hakkında olduğuna açıklık getirmenin yararlı olabileceğini düşünüyorum.

Demokratik Paradoks'ta, liberal Batı demokrasisinin, iki geleneğin eklemlenmesinden meydana geldiğini ortaya koy-

muştum: Özgürlük ve çoğulculuğa vurgu yapan liberalizm ve eşitlikle halk egemenliğini öne çıkaran demokrasi. İkisinin de güçlü olduğu önemli noktalar olsa da bu iki gelenek hiçbir zaman tam olarak uzlaştırılamaz. Zira özgürlük talepleriyle eşitlik talepleri arasındaki gerginlik, liberal demokrasi tarihine damgasını vurmuştur. Neo-liberal hegemonya altında, liberal unsur öylesine egemen hale geldi ki demokratik değerlerin içi tamamıyla boşaltıldı. Birkaç demokratik kazanım tahrip edildi ve en temel demokratik değerler, "modernleşme" şiarıyla "arkaik" ilan edilerek azledildi.

Sosyal demokrasinin önemli kısıtlarını da görmezden gelemeyecek olsak da durumun asıl neo-liberal hegemonyanın altında bu kadar kötüleştiği gün gibi ortada. Bir demokratik değer olarak eşitlik bir kenara bırakıldı ve bu değer, "üçüncü yol" ve onun sosyal-liberal benzerlerinin söylemlerinde "tercih" kelimesiyle yer değiştirdi. Merkez-soldan bu kadar fazla partinin, haklı olarak "post-demokratik" durum olarak tarif edilen şeye uyum sağlamaya bu kadar hazır olmasını üzücü buluyorum.

Öte yandan seçeneklerimiz tükenmiş değil; karşılaştığımız bu son durumu, liberalizmle demokrasinin nihai eklemlenme biçimi olarak kabul etmek zorunda değiliz. Son on yılda Güney Amerika'daki ilerici hükümetlerin deneyimleri, neo-liberalizmle mücadele etmenin ve demokratik değerlerin önemini yeniden tesis etmenin, liberal temsilî kurumları ortadan kaldırmadan da başarılabileceğini kanıtlar nitelikte. Dahası, bu deneyimlere baktığımızda, devletin, demokratik kazanımların önünde bir engel olmak bir yana, halk taleplerini genişletmek için önemli bir araç olabileceğini görüyoruz.

Avrupa ve ABD'de yakın zamanda gözlemlediğimiz "yurttaş uyanışı", post-siyasal konsensüsle bağları koparması açısından oldukça yüreklendirici bir olgu. Bir tabu yıkıldı ve

toplumlarımızda var olan eşitsizliklere karşı çıkan birçok ses duymaya başladık. Ne var ki patlak veren tüm enerjiyi yanlış kanallara yönlendirmemek, neo-liberal hegemonyayla etkin bir şekilde mücadele edebilmek için önemli bir unsur. Temsilî kurumlar, eylemlerin ana hedefi haline gelirse böyle bir şeyin gerçekleşmesinden korkuyorum. Bu kurumların şu anda içinde bulundukları liberal demokrat biçimlerinin bir kriz yaşıyor olduğu inkâr edilemez ancak çözümün, "temsilî olmayan" bir demokrasi tesis etmekten geçtiğine ya da demokratik kazanımların yalnızca parlamento dışı mücadelelerce sağlanabileceğine inanmıyorum.

Bu fikirler, Çokluk'un, iktidarı ele geçirmeden ve devlet haline gelmeden özörgütlenmesini sağlayabileceğine dair, solun bir kısmında moda olan fikirle uyuşuyor. Öfkelilerin çeşitli hareketlerine dahil aktivistlerin arasında, böylesine siyaset karşıtı bir yaklaşıma sahip kişileri görmek endişe verici çünkü bu görüş, mücadeleleri için uygun bir strateji geliştirebilmeleri olasılığını ortadan kaldırıyor. Temsiliyet sorunun kendisi olarak görülmeye başlandığı zaman amaç, kurumlarla yüzleşerek, onların temsil gücünü artırmak ve onları daha hesap sorulabilir hale getirmek olmayacak; amaç, bu kurumları tamamıyla ortadan kaldırmak olarak tarif edilecektir. Hareketlerin amacı, mevcut demokrasi biçimlerinden bir "*exodus*" olarak tarif edilebilir çünkü bu yaklaşıma göre, var olan kurumları dönüştürmek sonuç vermez ve temsilî demokrasinin terk edilmesi gerekir.

Temsiliyeti reddedenlerin çoğu, temsilî demokrasiyi, günümüzdeki "post-demokratik" biçimiyle ve parlamenter sistemin gerçekleştirdiği işlerle özdeşleştiriyor. Sorunun, temsilî kurumların –onca sesin temsiliyetten mahrum bırakıldığı– şu anki işleyişleriyle ilgili olduğunu fark edemiyorlar.

Karşı konulması gereken şey temsiliyet fikri değil, yurttaşlara sunulabilecek alternatiflerin eksikliği. Çoğulcu bir

demokratik toplum, temsiliyet olmadan var olmaya devam edemez. Her şeyden önce, özcülük karşıtı yaklaşımın açıkça ortaya koyduğu gibi, kimlikler hiçbir zaman verili değildir, söylemsel inşa aracılığıyla üretilirler. Bu inşa sürecinin *kendisi* bir temsiliyet sürecidir. Kolektif siyasi özneler temsiliyet aracılığıyla meydana gelir ve ondan önce daha yaratılmamışlardır. Dolayısıyla her siyasi kimlik iddiası, temsiliyet sürecinin dışında değil, içindedir.

İkinci olarak, çoğulculuğun uyumlu ve siyaset karşıtı biçimiyle tahayyül edilmediği ve antagonizmaların her zaman ortaya çıkma olasılığını hesaba katan demokratik bir toplumda; *demos*'un bölünmüşlüğüne şekil veren temsilî kurumların, bu çatışmalı boyutun kurumsallaşmasında önemli bir işlevi vardır. Ne var ki ancak agonistik yüzleşmenin mümkün kılınmasıyla bu işlev yerine getirilebilir. Yoksa gerçek alternatifler arasında bir seçim sunamayan seçim sistemi yalnızca mevcut hegemonyanın güçlenmesine hizmet eder. Günümüzdeki post-siyasi modelin en temel problemi de böylesi bir agonistik yüzleşmenin eksikliğidir. Bu problem, siyasal olanın momentini atlatmaya çalışan "yataycı" pratiklerle aşılamaz.

"Yataycılık" eleştirimin, agonistik bir demokraside bu pratiklerin yerlerinin olamayacağını ima etmediğini açıkça belirtmek isterim. Parlamenter olmayan mücadelelerin çeşitliliğinin ve geleneksel kurumların dışında birçok aktivizm türünün, demokrasinin zenginleştirilmesi adına değerli olduğunu düşünüyorum. Bunların işlevi, önemli sorular sormak ve gözden kaçan meselelere parmak basmakla sınırlı olmak zorunda değil; yeni öznelliklerin ortaya çıkmasına öncülük edip farklı toplumsal ilişkilerin yetiştirilmesi için bir zemin de sağlayabilirler. Dahası, beşinci bölümde savunduğum gibi, bu tür bir aktivizm, eleştirel sanat pratiklerinin agonistik müdahale şekilleri geliştirebilmeleri için bir sürü

imkân sağlıyor. "Artivist" pratikler, genellikle bu hareketlerin sağladığı kamusal mekânlarda yeşeriyor ve agonistik siyasetin önemli bir boyutunu oluşturuyorlar.

Diğer yandan benim savunduğum şey, bu pratiklerin hiçbir zaman temsilî kurumların *yerini alamayacağı* ve değişik müdahale biçimleri arasında bir birliktelik yaratmanın şart olduğu. Ortak eylem ihtimalini ortadan kaldıracak bir şekilde, parlamento dışı mücadelelerle parlamentodaki mücadeleleri karşı karşıya konumlandırmak yerine, neo-liberalizme karşı beraber hareket edebileceğimiz karşı-hegemonik bir saldırıyı başlatmayı amaçlamalıyız. Toplumsal hareketler, tabiatları gereği demokratik dönüşümleri içeremeyeceği düşünülen geleneksel kanallarla ittifak kurmayı reddederse, radikal potansiyelleri büyük oranda zayıflayacaktır.

Bazı aktivistler, 2001'de Arjantin'deki "yataycı" deneyimleri anmaya devam ederek takip edilmesi gereken modelin bu olduğunu iddia ediyor. Son on yılda Arjantin'le birlikte diğer Güney Amerika ülkelerinde de gerçekleşen demokratik kazanımların, hem parlamento dışı hem parlamentodaki mücadeleleri bir araya getiren bir eklemleme sayesinde elde edilebildiğini göremiyor gibiler. Avrupa solunun ders çıkarabileceği deneyimler bunlardır. Artık, kendiliğindenliği ve yataycılığı romantikleştirmeyi bırakmanın tam zamanı.

Çeşitli mahallelerde dillendirilen demokrasi çağrısı, ancak bu hareketlere mensup aktivistlerin; geri çekilme stratejisi yerine, demokratik kurumları radikalleştirme ve yeni bir hegemonya tesis etme amacıyla bir "mevzi savaşına" dahil olan ilerici bir "kolektif iradenin" parçası olmayı kabul etmesiyle kalıcı sonuçlar doğuracaktır.

Chantal Mouffe'la Söyleşi[1]

• *Ernesto Laclau'yla birlikte kaleme aldığınız* Hegemonya ve Sosyalist Strateji, *birçok dile çevrildi ve Yeni Toplumsal Hareketler kuramlarını derinden etkiledi.*[2] Hegemonya'*da, siyasal olanın doğasına dair güncel tartışmaya bir müdahalede bulunabilmek için Marksist kuramı yeniden formüle etmeyi denediniz. Bu kitabın ortaya çıkışı ve esas fikri hakkında bir şeyler söylemek ister misiniz – özellikle de hegemonya kavramının işlevine dair bir şeyler?*

– 1985'te Verso tarafından yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'yi yazdığımızda aklımızda iki amaç vardı – biri siyasi, diğeri kuramsal. Siyasi amaç, ister komünist ister sosyal demokrat biçimleriyle olsun, karşımızda duran solun krizine cevap verebilecek bir şekilde sosyalist projeyi yeniden formüle etmekti. Bize göre bu krizin bir ayağını, özgüllüğünü ne Marksizmin ne sosyal demokrasinin kav-

1 2007'de Londra'da Elke Wagner tarafından gerçekleştirilen bu söyleşi, daha önce şu derlemede yayımlanmıştır: *Und jetzt?: Politik, Protest und Propaganda*, der. Heinrich Geiselberger, Suhrkamp, 2007.

2 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008.

rayabildiği, 1960'lardan beri önemini gittikçe artıran yeni toplumsal hareketler oluşturuyordu. Dolayısıyla kuramsal amacımız, sınıf tabanlı olmayan ve dolayısıyla da sadece ekonomik sömürüyle açıklanamayacak bu hareketlerin özgüllüğünü kavrayabilecek bir yaklaşım geliştirebilmekti. Bunu, siyasal olanın kuramını geliştirerek gerçekleştirebileceğimize inanıyorduk. Bu kuramı, iki farklı kuramsal yaklaşımı birleştirerek ortaya koyabileceğimize karar verdik: Derrida, Lacan ve Foucault'da –ama Amerikan pragmatizmi ve Wittgenstein'da da– bulduğumuz post-yapısalcı özcülük eleştirisi ve Gramsci'nin hegemonya anlayışına dair birkaç önemli fikir. Bazen post-Marksist olarak anılan bu kuramsal yaklaşıma verilen başka bir isim de "söylem kuramı" oldu.

• *Bu yaklaşımın temel kavramları nelerdir?*

– İlkinin "antagonizma", diğerinin ise "hegemonya" kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Antagonizma kavramı düşüncemizde hayati bir öneme sahip çünkü olumsuzluğun [*negativity*] kurucu bir özelliğe sahip olduğunu ve hiçbir zaman aşılmayacak olduğunu ortaya koyuyor. Antagonizma fikri, bunun yanı sıra, rasyonel bir çözüme sahip olmayan çatışmaların mevcut olduğunu da gösteriyor bize. Bu da liberal yorumundan oldukça farklı bir çoğulculuğa işaret ediyor. Nietzsche ya da Max Weber'in çoğulculuk anlayışı gibi tüm fikirlerin nihai uyuşumunun imkânsız olduğunu ima eden bir çoğulculuk bu. Daha sonra, *Demokratik Paradoks*'ta, antagonizmanın hiçbir şeye indirgenemez boyutuna –onu, insanların bir arada yaşamasını örgütlemek amacı güden pratikleri tarif eden "siyasetten" ayırabilmek için– "siyasal" adını verdim.[3] Önemli diğer kavram "hegemonya". Antagoniz-

3 Bu argüman için, bkz. *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002.

ma ve hegemonya, Laclau'yla birlikte siyasal olanın kuramını geliştirirken ihtiyaç duyduğumuz iki temel kavram. Siyasalı ve her daim ortaya çıkabilecek antagonizmayı hesaba katmak, nihai çözümün olmamasını ve tüm düzenlere içkin karara-bağlanamama ve olumsallık/zorunsuzluk özelliklerini kabullenmek demektir. Bize göre bu aynı zamanda, her toplumsal düzenin hegemonik tabiatını kabullenmektir. Hegemonyadan bahsetmek, her toplumsal düzenin, iktidar ilişkilerinin olumsal/zorunsuz bir eklemlenmesi olduğu ve bu eklemlemenin, mutlak bir rasyonel zemine sahip olmadığı anlamına gelir. Toplum her zaman, olumsal/zorunsuz bir bağlamda belirli bir düzeni tesis etmeye çalışan bir dizi pratiklerin ürünüdür. Biz bu pratiklere "hegemonik pratikler" diyoruz. Olaylar her zaman başka bir şekilde gelişebilir. Bir düzenin varlığı, başka ihtimallerin dışarıda bırakılmasına bağlıdır. Belirli bir düzen her zaman, iktidar ilişkilerinin belirli bir konfigürasyonunu ifade eder. Her düzen işte bu yüzden siyasidir. Herhangi bir düzen, ona şekil veren iktidar ilişkileri olmadan varlığını sürdüremez. Bu kuramsal noktanın, siyasi pratikler için mühim sonuçları var. Bugün, neo-liberal küreselleşmenin boyun eğmemiz gereken bir kader olduğu dillendiriliyor. Margaret Thatcher'ın kaç kez "Başka bir seçenek yok" dediğini hatırlıyor musunuz? Ne yazık ki birçok sosyal demokrat bu görüşü kabullenerek, bundan sonra ellerinden gelecek tek şeyin, bu sözde doğal küreselleşme düzenini daha insani bir şekilde idare etmek olduğuna inanmaya başladılar. Bizim yaklaşımımıza göreyse, her düzen siyasi bir düzen olduğu için, iktidar ilişkilerinin belirli bir hegemonik konfigürasyonunun sonucu olmak zorundadır. "Doğal" olmaktan oldukça uzak olan küreselleşmenin bugünkü durumu, neo-liberal hegemonyanın bir ürünüdür ve belirli iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilmiştir. Bu ise karşı konulabileceği, dönüştürülebile-

ceği ve başka seçeneklerin aslında var olduğu anlamına geliyor. Hegemonik konfigürasyon fikri, siyasette nasıl hareket edeceğimizi düşünmek adına oldukça önemli. Her şeyi siyasi olarak değiştirebileceğimizi ve iktidar ilişkilerine, onları dönüştürecek müdahalelerde bulunmamızın her zaman mümkün olduğunu anlıyoruz.

• *Bu yaklaşımın, günümüzdeki hegemonik iktidar ilişkilerine alternatifler üretmekteki görevi nedir?*

– Öncelikle, –ister üretici güçler, ister tarihin kuralları ya da tinin gelişimi olsun– nesnel güçlerin ortaya çıkardığı doğal bir düzenin var olmadığını anlamamız gerekiyor. Alter-küreselleşme hareketinin sloganıyla söylemek gerekirse, "Başka bir dünya mümkün!" Bize göre başka dünyalar her zaman mümkün ve bir şeyin değiştirilemeyeceğini hiçbir zaman kabul etmememiz gerekiyor. Hâkim hegemonyanın dışarıya ittiği ve aslında gerçekleştirilebilecek seçenekler her zaman vardır. Hegemonya kuramının anlamamızı sağladığı şey de tam bu zaten. Her hegemonik düzene; başka tür bir hegemonya yaratmak için mevcut düzenin eklenmelerini dağıtmaya çabalayan karşı-hegemonik pratiklerle karşı çıkmak mümkündür. Böyle bir iddia, özgürlükçü bir politikanın nasıl şekillendirilmesi gerektiği meselesiyle doğrudan alakalı. Siyasi mücadele, farklı hegemonik pratik ve projeler arasında sürekli devam eden bir çatışmaysa eğer, eksiksiz bir demokrasiye ulaştığımız için bu çatışmanın durması gerektiğini iddia edebileceğimiz bir noktaya hiçbir zaman varamayız. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de, hiçbir zaman sonlanmayacak bir süreç olarak gördüğümüz sol projeyi bu yüzden "radikal ve çoğul demokrasi" fikrine referansla tanımlıyoruz. Özgürlük ve eşitlik ilkesinin mümkün olduğunca fazla sayıda toplumsal ilişkide etkin olmasını sağlamak adına, mevcut demokratik kurumların radikalleştirilmesi-

ni savunuyoruz. Daha önce de belirttiğim gibi, yeni toplumsal hareketlerin taleplerini dikkate almayı amaçladık. Solun önündeki en büyük zorluk; feministler, ırkçılık karşıtları, gay hareketi ve çevre hareketince ortaya konan yeni talepleri, sınıf üzerinden dillendirilen taleplere bağlı bir şekilde eklemleyebilmenin bir yolunu bulabilmekti. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de bununla alakalı kullandığımız bir başka kavram da "eşdeğerlilikler zinciri". Bu mücadelelerin tamamıyla birbirinden ayrılmasını savunan bazı post-modern kuramcıların aksine, solun, tüm bu farklı mücadeleler arasında bir eşdeğerlilikler zinciri kurmasının gerekli olduğunu ileri sürdük. Böylece emekçiler taleplerini tanımlarken Siyahların, göçmenlerin, feministlerin taleplerini de göz önünde bulunduracaklardır. Feministlerin, bu durumda, taleplerini sadece cinsiyet meseleleri üzerine kurmamaları, demokratik mücadeleler arasında geniş bir eşdeğerlilikler zinciri yaratarak başka grupların da taleplerini hesaba katmaları gerekir. Solun amacı, demokrasinin radikalleşmesi ve yeni bir hegemonyanın tesis edilebilmesi için kolektif bir iradenin yaratılması olmalıdır.

Radikal demokrasi projesinin bir başka önemli noktasına daha değinmek istiyorum. Batı'daki gelişmiş demokratik toplumlarda, daha adil bir toplum için, liberal demokratik düzenin yıkılıp yeni bir düzenin sıfırdan bina edilmesi gerektiğine dair fikirden kopmak gerekiyor. Kitapta eleştirdiğimiz şey, geleneksel Leninist devrimci modeldi. Modern bir çoğulcu demokraside, mevcut kurumların içkin eleştirisiyle derin demokratik kazanımlar elde etmek mümkündü. Bize göre modern demokratik toplumların sorunu, özgürlük ve eşitliği öne çıkaran ahlâki-siyasi ilkeleri değil, bunları hayata geçirmemeleriydi. Dolayısıyla bu toplumlarda solun görevi, bu ilkelerin uygulanmasını sağlamak olmalıydı ki bunun için radikal bir kopuşa ihtiyacımız yok. İhtiyacımız olan şey,

yeni bir hegemonyanın yaratılmasını amaçlayan –Gramsci'nin kelimeleriyle söylemek gerekirse– bir "mevzi savaşı".

• *Bu eşdeğerlilikler zinciri bugün nasıl hayata geçirilebilir? Sendika ve mevcut siyasi partilerin nasıl bir işlevi var?*

– Kitabı kaleme aldığımız otuz yıl önce koşullar, demokrasinin radikalleştirilmesi için ne yazık ki çok daha elverişliydi. Sol bir projenin hayata geçirilmesi için bir eşdeğerlilikler zinciri yaratılması hâlâ gerekli ancak neo-liberalizm, bunun gerçekleşeceği ortamı derinden dönüştürmüş durumda. Sosyal demokrat bilinç, 1980'lerin başında hâlâ oldukça yaygındı. Sosyal demokrat partilerin kısıtlarını eleştiriyor ve demokratik siyasetin radikalleştirilmesini savunuyorduk. Ne var ki sosyal demokrasinin kazanımlarının bu kadar kırılgan olduğunu kimse öngörememişti. O zamandan beri işler epeyce değişti. Neo-liberalizm, Reagan ve Thatcher'la birlikte, zafer dolu taarruzuna başladı ve bugüne kadar küresel anlamda oldukça yol kat etti. İngiltere'de Thatcherizm, sosyal demokrasinin hegemonyasının yerine, bugün de hâlâ hâkimiyetini sürdüren neo-liberal hegemonyayı getirdi. Bugün kendimizi, eskiden yeterince demokratik olmadığı için eleştirdiğimiz en temel refah devleti kurumlarını savunurken buluyoruz. Demokratik düzenin belkemiğini oluşturan vatandaşlık haklarının bile, geçtiğimiz yıllarda, sözde "teröre karşı savaş" bahane edilerek topa tutulduğuna tanık oluyoruz. Demokrasinin radikalleşmesi için mücadele etmek yerine, en temel demokratik kurumların daha da tahrip edilmemesi için mücadele etmek zorunda kalıyoruz. Peki ne yapılabilir? Bence, tüm ilerici güçlerin bir cephede birleşmesi gerekiyor. Sivil toplumun tüm hareketlerinin, örneğin Attac ya da Dünya Sosyal Forumu'nun etrafında örgütlenerek, ilerici siyasi partiler ve sendikalarla birlikte çalışması gerekiyor. Hegemonik düzene karşı çık-

mamız için gerekli olan kurumsal araçları yaratabilmek için büyük bir eşdeğerlilikler zincirine ihtiyacımız var. Öte yandan çoğu toplumsal hareketin, siyasi kurumlarla çalışmama konusunda gösterdikleri direnci endişe verici buluyorum. Örneğin birebir katıldığım alter-küreselleşme hareketinde, hatırı sayılır bir kesimin, resmî kurumlara karşı son derece olumsuz fikirler taşıdığını fark ediyorum. *İmparatorluk* ve *Çokluk* kitaplarında, sivil toplum hareketlerinin, siyasi kurumlardan uzak durması gerektiğini savunan Hardt ve Negri'den etkileniyorlar. Tüm bu "molar" (Deleuze ve Guattari'nin kullandığı bir terim) kurumları, "kapma aygıtları" olarak görüyor ve asıl mücadelenin, mikropolitikanın "moleküler" düzeyinde vuku bulduğunu iddia ediyorlar. Hardt ve Negri'ye göre, İmparatorluk'un çelişkileri, kendi sonunu ve Çokluk'un zaferini hazırlayacak. Aslına bakılırsa bu görüş, İkinci Enternasyonal'in determinist Marksizmini –farklı bir dille de olsa– yeniden üretiyor: Üretim güçlerinin çelişkileri, tek başına, kapitalizmin çöküşünü ve sosyalizmin zaferini hayata geçirecek. Hiçbir şey yapmamıza gerek yok; kapitalizmin sonunu beklemek yeterli olacaktır. İmparatorluk perspektifi buna benziyor – tabii ki günümüz koşullarına uyarlanmış haliyle. Şimdi maddi olmayan emek merkezî role sahip ve devrimci özne proletarya değil, Çokluk. Ancak bildiğimiz determinist yaklaşım aynı. Farklı hareketler arasında siyasi birliğin oluşturulmasının gerekli olduğuna karşı çıkmaları da bundan kaynaklanıyor. En değer verdiğim siyasi soruyu hiç sormuyorlar: Çokluk nasıl politik bir özne haline gelecek? Hareketlerin farklı amaçları olduğunu kabul ediyorlar ancak bu farkların nasıl eklemlenmiş olduğunu önemsemiyorlar. Onlara göre, bu mücadelelerin daha radikal olmasının temel nedeni zaten ortaklaşmıyor olmalarından; hepsi İmparatorluk'un sanal merkezine yönlendirilmiş mücadeleler. Bu yaklaşımın, alter-küreselleşme hare-

ketinin bazı kesimlerini olumsuz etkilediklerini düşünüyorum çünkü aktivistlerin en temel siyasi soruyu ıskalamalarına neden oluyor: Değişik mücadeleler arasında bir eşdeğerlilik zinciri yaratmak için farklılıklarımızı nasıl örgütlemeliyiz?

• *Negri ve Hardt eleştiriniz dışında, son çalışmalarınızda, çeşitli sosyolog ve siyaset kuramcıları tarafından öne sürülen, önde gelen siyasal kuramları eleştirel bir şekilde ele alarak kendi pozisyonunuzu belirginleştirmeyi amaçladınız. Bunu biraz açabilir misiniz?*

– *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de Marksizmin siyasala dair kısıtlarına parmak bastıktan sonra, çözümün liberalizmde de aranmaması gerektiğini çünkü onun da siyasala dair bir kuramı olmadığını göstermek istedim. O dönemin en gözde liberal modeli, John Rawls'un modelinden başlayarak değişik liberal modellerle ilgilenmeye başladım. Liberal kuramın, siyasalın doğasını anlayamamasının iki kaynağı olduğunu savunuyordum: Rasyonalizm ve bireycilik. Rasyonalizm ve rasyonaliteyle varılabilecek bir nihai uyumun var olabileceğine dair inanç, her daim ortaya çıkma olasılığı olan antagonizmayı görmemizi engelliyor. Bireycilik ise, her zaman biz-onlar ikiliğiyle kurgulanan kolektif kimlikler olan siyasi kimliklerin nasıl meydana geldiğini kavramamızı engelliyor. Dahası, liberalizme egemen rasyonalizm ve bireycilik, siyasi kimliklerin inşasında harekete geçirilen – benim "tutku" olarak adlandırdığım– duygulanımsal boyutun siyasette oynadığı mühim görevi göremiyor. Mesela milliyetçilik örneğine bakalım. Kolektif kimliklerin, duygulanım ve arzuların harekete geçirilerek yaratıldığını anlamadan milliyetçiliğin önemini tam olarak kavrayamayacağımız gün gibi ortada. Milliyetçiliğin farklı ortaya çıkış biçimlerini anlamlandırmakta en çok liberal düşünüşün zorlanması

da bu yüzden tesadüf olamaz. Liberallere, kolektif bir özelliğe atıfta bulunan her şey, modern toplumlarda artık görmememiz gereken arkaik, irrasyonel bir şey olarak görünür. Bu kuramsal ön kabulleri göz önünde bulundurduğumuzda, liberallerin siyasal dinamiğe kör kalmalarına pek şaşırmamak gerekir.

• *Carl Schmitt'in çalışmalarıyla da bu bağlamda mı ilgilenmeye başladınız?*

– Evet, kesinlikle. Schmitt'in liberalizme getirdiği eleştirinin oldukça güçlü olduğunu düşündüm. Dahası, 1920'lerde yazdığı *Siyasal Kavramı*'nda geliştirdiği liberalizm eleştirisinin, liberal düşüncenin daha sonra aldığı biçim için de geçerli olmasına şaşırdım. Schmitt, liberalizmin siyasalı kavrayamadığını ve siyasala dair söz üretmeye çalıştığında da ya ekonomiden ya da etikten kelimeler devşirdiğini iddia ediyor. Bu fikrin, siyaset kuramında önde gelen iki demokratik siyaset modeli için birebir geçerli olduğunu görüyoruz: Bir yanda toplulaştırıcı, diğer yanda müzakereci/katılımcı model. Toplulaştırıcı model, siyasalı genel hatlarıyla ekonomik açıdan değerlendiriyor. Rawls ve Habermas, müzakereci/katılımcı modeli, tam da bu modeli eleştirmek için geliştirmişlerdi. Ne var ki müzakereci/katılımcı model, siyasetten bahsederken etik ya da ahlâki bir yaklaşım sergiliyor ve dahası, siyasal kavramı üzerine bir kuram geliştirmiyor. Diğer yandan, Schmitt'in liberalizmin kısıtlarına dair eleştirisine katılsam da benim amacımın onunkinden oldukça farklı olduğunu belirtmem gerekiyor. Schmitt, liberalizmin demokrasiyle, demokrasinin de liberalizmle uyumsuz olduğu gerekçesiyle, liberal çoğulcu demokrasinin gerçekleştirilemez bir rejim biçimi olduğunda net olsa da benim yaklaşımım, siyasal boyutu yeniden devreye sokarak, çoğulcu demokrasiyi nasıl anlamlandırabile-

ceğimiz sorusu etrafında şekilleniyor. Schmitt'in benim için çetin bir yazar olmasının ve –bir makalemin başlığında belirttiğim gibi– "Schmitt'le Schmitt'e karşı" düşünmeye çalışmamın nedeni budur. Schmitt'e cevabım, antagonizma ile agonizma arasında bir ayrıma gittiğim agonistik demokrasi modeli. Rasyonel bir çözümü olmayan çatışmaların hiçbir zaman yok olmayacağını tanıyarak, Schmitt gibi, siyasalın antagonistik boyutunu kabul ederek başlıyorum. Dost-düşman ilişkisi, diyalektik bir şekilde gideremeyeceğimiz bir olumsuzluğa işaret ediyor. Ne var ki bu antagonistik çatışma farklı şekiller alabilir. Tam anlamıyla antagonizma halinde, yani Schmittçi dost-düşman biçiminde kendilerini gösterebilirler. Siyasi birliğin yıkımına sebep olacak böylesi bir antagonizmaya, bir siyasi topluluk içerisinde yer olmayacağı konusunda tabii ki Schmitt'e hak veriyorum. Ancak bu antagonizma –benim "agonizma" adını verdiğim– başka bir şekilde de ifade bulabilir. Agonizma durumunda, bir dost-düşman ilişkisiyle değil, birbirlerinin taleplerinin meşruluğunu tanıyan muhaliflerle karşılaşıyoruz. Çatışmalarına rasyonel bir sonuç bulamayacaklarını bilseler de bu muhalifler, çatışmalarını düzenleyecek birtakım kuralları kabul ederler. Muhaliflerin arasında, çatışmalı konsensüs adını verebileceğimiz bir şey vardır: Siyasi birliklerini örgütleyen ahlâki-siyasi ilkeler konusunda hemfikir ancak bu ilkelerin nasıl yorumlanacağı konusunda ihtilaflıdırlar. Gerçek anlamda bir antagonizmayla agonizma arasında böyle bir ayrıma giderek; antagonizmanın, zorunlu olarak, çoğulcu bir demokratik düzenin olumsuzlanması anlamına gelmeyeceğini –ancak antagonizmanın her daim var olacağını da kabul ederek– göstermeye çalıştım. Hatta daha da ileri gidebiliriz. Agonistik mücadelenin, demokrasiyle sadece uyumlu olduğunu değil, çoğulcu bir demokratik siyasetin olmazsa olmazı olduğunu iddia ediyorum. Agonistik model

bu nedenle toplaştırıcı ve müzakereci/katılımcı modellere bir alternatif oluşturuyor. Böyle bir model, kolektif kimliklerin inşasında tutkuların oynadığı role dikkat çekerek, demokratik siyasetin dinamiklerini daha iyi anlamamızı sağlıyor – sınırları açıkça belirlenmiş seçenekler çerçevesinde farklı kolektif özdeşleşme biçimlerini sunma gerekliliğinin farkında olan bir demokrasi.

• *Yaklaşımınızı, Ulrich Beck ve Anthony Giddens tarafından tarif edilen "kozmopolit ikinci modernite" kavramından nasıl ayırıyorsunuz?*

– Agonistik modele göre demokratik siyasetin tarafgir olması gerektiği ortada. İhtilaflı siyaset modelinin artık işe yaramaz olduğunu ve sağ-sol ayrımının ötesinde düşünmemiz gerektiğini savunan Ulrich Beck ve Anthony Giddens'ın görüşlerini, bu nedenle oldukça kusurlu buluyorum. Bana göre ihtilaflı model, demokratik siyasetin olmazsa olmazlarından. Tabii ki sağ-sol çatışmasını, bir tür özcü içeriğe sahiplermiş gibi düşünemeyiz. Bu kavramların, farklı tarihî dönem ve bağlamlarda yeniden tanımlanmaları gerekir. Sağ-sol ayrımında önemli olan, toplumsal bölünmüşlüğün ve rasyonel bir diyalog sayesinde aşılamayacak antagonistik çatışmaların varlığının tanınıyor olması. Son yıllarda sağ ve sol arasındaki ayrımların gittikçe muğlaklaştığını kabul etmek zorundayız. Öte yandan bunu, Beck ve Giddens demokrasi için bir ilerlemenin işareti olarak algılarken ben, yaşamak zorunda olmadığımız ve geriye döndürülebilir bir değişim olarak görüyorum. Bu ayrımın yeniden tesis edilmesi gerektiğini düşünüyorum çünkü bu eksiklik, demokratik kurumlara zarar verebilir. Demokratik partiler arasındaki böyle bir ayrımın ortadan kalkması, insanların siyasete olan ilgisinin azalmasına neden oluyor. Oy kullananların sayısındaki endişelendirici düşüşe bakın. Ço-

ğu sosyal demokrat parti merkeze o kadar kaydı ki mevcut hegemonik düzene alternatif geliştirmekten aciz durumdalar. Böyle bir durumda, insanların siyasete ilgisi tabii ki azalacaktır. Canlı bir demokratik siyaset, insanlara, sahici tercihler arasında seçebilme imkânını sunmalıdır. Demokratik siyaset tarafgir olmak zorunda. Yurttaşların siyasete katılmaları için, gerçek seçeneklerin olduğuna inanmaları gerekir. İnsanların demokratik partilerden uzaklaşmaları, demokratik siyaset için oldukça olumsuz sonuçlar doğuruyor. Bazı ülkelerdeki sağ popülist partiler, sadece kendilerinin bir alternatif sunmakla ve düzen partilerince ihmal edilen insanlara ses vermekle ilgilendiğini dile getirerek yükselişe geçmeyi başardı. Fransa'daki 2002 başkanlık seçimlerinde ne olduğunu hatırlayın. Front National lideri Jean-Marie Le Pen, Sosyalist aday Lionel Jospin'i geçerek ikinci oldu. Açıkçası o seçimlerde sarsıldığımı ama şaşırmadığımı söylemeliyim. Seçimden önce öğrencilerime, Chirac'la Jospin'in, Coca-Cola'yla Pepsi kadar farklı olduğu esprisini yapıyordum. Jospin gerçekten de programının, sosyalist bir program olmadığını, üzerine basa basa söyleyip duruyordu. Sonucunda da insanlar ilk turda ona oy vermeyi kendilerine yediremediler. Diğer yandan hoşnutsuz birçok seçmen Le Pen'e oy vermeye razıydı çünkü Le Pen, umursamaz görünen elitlere karşı –demagojik retoriğinin de başarısıyla– seçmenleri harekete geçirmeyi başardı. Günümüzde mevcut olan, "merkezde uyum" siyasetinin yüceltilmesini endişe verici buluyorum. Böylesi bir post-siyasi düşünce ortamının, sağ popülizmin yükselmesine zemin hazırladığına dair görüşümde diretiyorum.

• *Sağ-sol karşıtlığının, yerini iyi-kötü karşıtlığına verdiği, siyasalın ahlâksallaştırılması* [moralization] *eğilimine de dikkat çekmiştiniz. Bunu açıklayabilir misiniz?*

– Sorunuzu cevaplamadan önce, sağ-sol karşıtlığının muğlaklaştırılmasının bir diğer sonucuna değinmek istiyorum. Demokratik siyasetin, insanlara, kolektif siyasi kimliklerle özdeşleşme seçeneğini sunmadığı yerlerde, insanların başka kolektif özdeşleşme kaynaklarına yöneldiğini fark ederiz. Örneğin dinî özdeşleşme biçimlerinin –özellikle Müslüman göçmenler arasında– artan öneminde bunu görebiliriz. Fransa'da yapılan birçok sosyolojik çalışma, Komünist Parti'nin güç kaybetmesiyle birlikte, dinî mensubiyet biçimlerinin –özellikle kalifiye olmayan işçiler arasında– önem kazandığını gösteriyor. Din, bir topluluğa mensup olma ihtiyacını karşılamakta, bir "biz" kimliği sağlamakta siyasal partilerin yerini almaya başlamış gibi. Sağ-sol ayrımının bize sağladığı siyasi kimlikler etrafında gerçekleşen bir kolektif özdeşleşmenin eksikliği, başka bağlamlarda, bölgesel ya da milliyetçi özdeşleşme biçimleriyle giderilebilir. Bence böyle bir olgu demokrasiye zarar verecektir çünkü bu kimlikler, agonistik bir tartışmaya zemin oluşturamaz. Bu nedenle, bireyciliğin yayılmasıyla birlikte insanların artık kolektif özdeşleşme biçimlerine ihtiyaç duymadığı bir aşamaya geldiğimize inanmanın büyük bir hata olacağını düşünüyorum. Biz-onlar ayrımı, toplumsal hayatın, ortadan kaldırılamaz bir parçasını oluşturur ve demokratik siyaset, bu ayrımın siyasi olarak inşa edilebilmesine imkân tanıyacak söylem, pratik ve kurumları sağlamak zorunda. Çeşitli yurttaşlık tanımlarının görevi bu olmalı.

Siyasetin ahlâksallaştırıldığına dair sorunuza gelince... İnsanların bizi inandırmak istediğinin aksine, siyasi kimlikleri sağ-sol ayrımı üzerinden inşa eden söylemlerin zayıflaması, biz-onlar ayrımına duyulan ihtiyacın ortadan kalktığı anlamına gelmiyor. Bu ayrım hâlâ kanlı canlı duruyor. Ne var ki bugün bu ayrım, gitgide daha ahlâki bir dil kullanılarak yapılıyor. Sağ-sol ayrımının yerine, doğru-

yanlış ayrımının konduğunu iddia edebiliriz. Bu da bize, ihtilaflı siyaset modelinin yok olmadığını ama siyasetin artık ahlâki bir noktadan sürdürüldüğünü gösteriyor. İyi-kötü kelimeleri, "biz, iyi demokratlar" ve "siz, kötüler" arasında bir ayrıma gitmek için kullanılıyor. Sağ popülist partilerin yükselişine verilen tepkilerde bunu rahatça gözlemleyebiliriz. Ahlâki suçlama, tam anlamıyla siyasi bir mücadele tipinin yerini almış gibi. "İyi" demokrat partiler, sağcı partilerin başarılarının arkasındaki nedenleri anlamaya çalışmak yerine, "kahverengi veba" olarak gördükleri şeyin geri dönmesini engellemek adına bir "güvenlik kordonunun" inşa edilmesi gerektiğini belirtmekle yetindiler. George W. Bush'un medeni "bizin" karşısına barbar "ötekileri" koymasında, siyasetin ahlâksallaştırılmasının bir başka örneğini görüyoruz. "Siyasetin ahlâksallaştırılması" kavramı, bence, siyasi antagonizmalarm bu şekilde inşa edilmesini ifade ediyor. Bugün birçok alanda bunun örnekleriyle karşılaşabiliyoruz. Toplumun karşısında duran sorunları siyasi bir çerçeveye oturtamamak ve bu sorunlara siyasi çözümler düşünememek, gittikçe daha fazla meseleyi ahlâki bir noktadan değerlendirmemize neden oluyor. Bu durum demokrasi adına oldukça vahim tabii, çünkü rakipler siyasi değil de ahlâki bir şekilde tanımlandığında, onları muhalif olarak görmek imkânsızlaşır; ancak düşman olarak görülebilirler. Kötülerle agonistik bir tartışmaya girilmez; onlar yok edilmelidir.

• *Siyasalın ahlâksallaştırılmasında medyanın nasıl bir işlevi var? Olayları ahlâksallaştırmak, tam da medyanın anlatı biçimine uygun bir şey değil mi? Günümüzde çoğu siyasi mücadelenin medya üzerinden verildiğini –ya da en azından onun tarafından iletildiğini– kabul edecek olursak, bu durum siyasi mücadelenin yapısını değiştirmiş olamaz mı?*

– Siyasi öznelliklerin inşa edildiği alanlardan birini oluşturduğu için medya elbette önemli bir rol oynuyor. Öte yandan onları, solun siyasi davranamamasına neden olmakla suçlamak, onları asıl suçlu addetmek bir hata olacaktır. İletişim araçları aslında toplumun aynasıdır. Elimizde agonistik bir tartışma olsaydı, bunun izdüşümünü medyada görebilirdik. Birçok medya alanının neo-liberal güçlerce denetleniyor olması bir problem. Diğer yandan mutlak bir güce sahip olmaktan bir hayli uzaklar. Bir Avrupa anayasası için gerçekleştirilen referandumda Fransa ve Hollanda'dan çıkan "Hayır" oyu –ki baskın medya anayasayı destekliyordu–, yaygın bir halk hareketlenmesine karşı, medyanın kendi fikrini dayatamayacağım gösteriyor. Bir başka örnek, medyayı elinde tutan Berlusconi'nin seçimlerde yenilmiş olması. Solun, medyanın rolünden hayıflanacağına, onu, hegemonik mücadelenin sürdürülebileceği bir alan olarak görmeye başlaması gerekiyor. Yeni medyanın gelişmesiyle birlikte, insanların doğrudan müdahalede bulunabileceği ve agonistik stratejiler geliştirebileceği yeni olanaklar ortaya çıktı. "Sanatsal aktivizm" deneyimlerinden bu konuda öğreneceğimiz çok şey olduğunu düşünüyorum. Örneğin, Amerika'da 1980'lerde, ACT UP'la bağlantılı birçok insan, toplumsal eleştiriyi ileriye taşımak için pazarlama ve reklamcılık stratejileri kullanarak AIDS hakkında kampanyalar yürütmeye başladı. AIDS'le bağlantılı –ırkçılık ve homofobi gibi– siyasi problemler hakkında farkındalık yaratmayı ve büyük ilaç firmalarının iktidarını ifşa etmeyi amaçlayan kampanyalar yürütmek için görsel projelerle ilgileniyorlardı. Bu insanların stratejisi, egemenliklerini tahrip edecek bir şekilde bu iletişim biçimlerine yeniden el koymaktı. Örneğin New York'taki Gran Fury Collective, oldukça eleştirel bir içeriğe sahip resim ve sloganları yaymak için reklamcılık estetiğine başvurdu. Bu grubun yaptığı "Kissing

Doesn't Kill" [Öpüşmek Öldürmez] (1989) posteri, bilinçli olarak bir Benetton afişine benzetilmişti ve otobüslerde sergilenmeye başladı. Posterde, biri heteroseksüel, biri lezbiyen, biri de gay olmak üzere, farklı ırklardan üç çift vardı. Altlarında, "Öpüşmek Öldürmez: Açgözlülük ve Umursamazlık Öldürür" yazıyordu. Bugünlerde, neo-liberal hegemonyaya karşı siyasi mücadelelerin, medyayı nasıl yaratıcı bir şekilde kullandığına dair çok daha fazla örnek bulabiliyoruz. Yes Men ve kullandıkları "kimlik düzeltmesi" stratejileri, özellikle ilginç örneklerden bir tanesini oluşturuyor. "Kimlik düzeltmesinin" amacı, uluslararası örgüt ya da çokuluslu şirket temsilcilerinin yerine geçerek, bu kurumların karanlık yüzlerini ortaya çıkarmak. Medyanın gücünün farkına varmak, bu gücü, farklı şekilde yönlendirmek için birçok imkânımızın da olduğunu anlamaktır. Solun, medyayı kullanırken hayal gücünü biraz daha geniş tutması gerekiyor ki onu, agonistik çatışmaya ortam hazırlayacak bir şekilde dönüştürebilsin.

• *Günümüzdeki toplumsal hareketlerden hangileri çalışmalarınıza ilham veriyor? Sizin siyasal kavramınız için değerli olan konu ve hareketler neler?*

– Sol için bugün en ivedi mücadele, neo-liberalizme bir alternatif geliştirmek. Birçok aktivist ve kuramcı bu görevi üstlenmiş durumda ve Latin Amerika gibi bazı yerlerde bu yönde hatırı sayılır ilerlemeler var. Her ne kadar böyle bir mücadelenin küresel boyutunu ve yakın ilişkilere ve dayanışma biçimlerine duyulan ihtiyacı kabul etsem de sorunların, bölgesel bağlamlarına göre farklı şekillerde formüle edilip onlara farklı şekillerde çözüm aranması gerektiğine inanıyorum. Bu sorunlardan –mesela iklim değişikliği ve çevreye dair– bazılarının sadece küresel düzeyde çözülebileceği ortada ancak yalnızca küresel boyutta ısrarcı olup yaşam bi-

çimlerinin çoğulluğunu görmezden gelmek bir hata. Meşru ve evrensel tek bir cevabı sağlayabilecek bir demokrasi formu olduğuna inanmıyorum. Demokratik ideal, farklı bağlamlarda farklı şekillerde hayata geçirilebilir. Avrupa'da yaşayan bizler için başlangıç noktası, dünyanın başka yerlerindekilerinkiyle aynı olamaz. Genel demokrasi mücadelesine, evrensel çözümler sunabileceğimizi iddia ederek değil, bizim toplumlarımızın karşılaştığı sorunlara değinerek katkıda bulunabiliriz. Bugün Avrupa'da önceliğimiz, sağ-sol çatışmasını canlandırıp agonistik bir demokrasinin koşullarını yaratmak olmalı. Bunun ancak Avrupa düzeyinde gerçekleştirilebileceğini düşünüyorum. Avrupa boyutunun, sol siyasetin çekirdeğini oluşturması gerektiğini düşünmemin nedeni de bu. Farklı Avrupalı solcu gruplar, neo-liberal uygulamalara alternatif sunabilecek ve farklı bir toplum yapısı öneren, güçlü bir siyasi Avrupa'nın oluşturulması için birbirleriyle yakın bağlar kurarak ortaklaşa çalışmalı. Bugün karşımızda duran çoğu problemin temelinde, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden beri tek-kutuplu bir dünyada yaşamamız yatıyor. Amerika Birleşik Devletleri, sorgulanamaz hegemonyası sayesinde, tüm dünyaya kendi modelini dayatıyor ve bu modele karşı çıkan herkesi "medeniyet düşmanı" olmakla suçluyor. *Siyasal Üzerine*'de iddia ettiğim gibi, şiddet içeren tepki biçimlerinde tanık olduğumuz artışın sebebi, Amerikan hegemonyasına direnmeye imkân veren meşru kanalların mevcut olmaması.[4] İçinde bulunduğumuz bu halden, –siyaset karşıtı bir hayal olarak gördüğüm– kozmopolit bir demokrasinin tesis edilmesiyle çıkabileceğimizi düşünenlerin aksine, ihtiyacımız olan şeyin çok-kutuplu bir dünya olduğunu düşünüyorum. Avrupa'nın siyasi bir Avrupa'ya dönüşerek, Çin ve Hindistan gibi diğer yükselen kutupların

4 Bkz. Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010.

yanında, bölgesel bir kutup olması son derece önemli. Dünyada, Avrupa'nın Amerika Birleşik Devletleri'nden bağımsız davranması ve birçok alanda liderlik yapması için bir talep var. Solun, Avrupa'yı, neo-liberalizmin Truva atı olarak görmeyi bırakıp, sol bir Avrupa projesini geliştirmeye başlama zamanı geldi de geçiyor bile.

- *Teşekkürler!*

"Agonistik bakış açısından demokratik siyasetin ana kategorisini, demokratik 'herkese özgürlük ve eşitlik' ilkelerine bağlı, ancak bunların yorumlanışı konusunda ayrışan 'muhalif' kategorisi oluşturur. Muhalifler bu ilkeleri yorumlayış biçimlerinin hegemonik olması için mücadele etseler de, karşıtlarının kendi pozisyonlarının galibiyeti için verdikleri mücadelenin meşruiyetini sorgulamaz. Muhalifler arasındaki bu karşılaşma, canlı bir demokrasinin olmazsa olmazı, 'agonistik mücadelenin' var olma şartıdır."

Chantal Mouffe

Geçtiğimiz yüzyılın en etkili sloganlarından biri "Alternatif yok!"tu. Bu slogan alternatif tüm seçenekleri değersizleştirmek ve yok saymak için devreye sokuldu. Mümkün tüm öneriler karşısında yalnızca o sırada hegemonyayı sağlayabilen siyasal akım ve projelerin sonsuza kadar galibiyetini ilan eden bu bakış kanıksandı. Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*'te, neo-liberal projeler karşısında sözünün hükmü yok derecesine indirgenmiş 'muhalifler' için politik bir mücadele sürdürmenin imkânlarını tartışmaya devam ediyor. Hegemonyanın tesis edilmesi, müzakere ve siyasal çatışmanın uzlaşı ile izale edilmiş sayılması gibi noktaları ele alarak, çatışma sonrası varılmış 'uzlaşma'ya dayalı siyasal hegemonyanın da niçin eksik bir demokratik anlayış olduğunu tartışıyor. Tüm 'muhalif' görüşlerin bir mutabakat ânı sırasında illa ikna edilemeyebileceğini gösteriyor. Mouffe, demokratik bir arada yaşam fikri açısından bunun ne kadar hayati olduğunu AB, milliyetçilik, alternatif küreselleşme hareketleri, sanat pratikleri gibi örnekler üzerinden, Laclau ile beraber kaleme aldıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'den beri geliştirmekte olduğu agonistik yaklaşım çerçevesinde ortaya koyuyor.

TMG
513323
CVH

iletişim

ISBN 13: 978-975-05-1697-8
9 789750 516979