

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

“Mevcut bülten, gündelik yaşamda felsefe, kamusal, iktidar, meşruiyet ve politik eylem gibi meseleler çerçevesinde çağdaş politik felsefe atölyesinde geliştirilen kavrayışları ortaya koymaktadır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’ndeki araştırmalarımızın bir devamı sayılabilecek bu bülten, felsefenin toplumsal yaşamda yer bulmasına dair somut bir örnektir. Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Cornelius Castoriadis gibi filozoflara yönelik okumalarımız sayesinde, atölye şu noktalara temas etmeye gayret etmiştir: Merkezkaç noktalarını bulmak, düşüncenin alanlarına temas etmek ve kamusal varoluşu bireysel varoluştan ayırt etmeden ele almak... Felsefe, sanat ve bilimle temas yüzeylerimizi artırdığımız bir yaşamı daha olanaklı kılmak için, onu düşünmeye ve üretmeye davet ettiğimiz bu atölye, kendi arayışlarımızı konformist bir zihin dünyasına heba etmediğimiz daha iyi bir yaşamın arayışı olarak görülebilir.”

ÇAĞDAŞ POLİTİK FELSEFE OKUMALARI

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ



Çağdaş Felsefe ve Kültür Bilimleri Atölyesi 2



İSTANBUL
EDEBİYAT
DERNEĞİ

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

**ÇAĞDAŞ POLİTİK
FELSEFE OKUMALARI
KİTAPÇIĞI**

Çağdaş Felsefe ve Kültür Bilimleri Atölyesi 2

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

Çağdaş Politik Felsefe Atölyesi Kitapçığı

Yayına Hazırlayan:

M. Ertan Kardeş

Yazarlar:

M. Ertan Kardeş, Ateş Uslu, Mustafa Poyraz
Gökhan Orhan, Yavuz Odabaşı

ISBN: 978-605-67608-1-5

Basım Yeri:

Artus Basım

0212 671 70 92

1. Baskı:

Temmuz 2017 İstanbul



**İSTANBUL
EDEBİYAT
DERNEĞİ**

Molla Hüsrev Mah. Kalender Mektebi Sok. No: 1
Vezneciler, Fatih/İstanbul

Tel: 0212 514 81 94 / Gsm: 0553 660 19 64

E-Mail: istanbuledebiyat@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Sunuş.....	5
Giriş	7
Felsefe ve Kamusalılık	7
Atölye Programı.....	9
Politik Felsefe Nedir? Ne Değildir?	13
İlişkisel olarak Politika	17
Varoluşsal ve Somut Bir Ayrım olarak Politika	21
Olağandışı Halde Politika.....	27
Chantal Mouffe ve Jacques Rancière’de ‘Politik Olan’ın Tanımı	31
W. Benjamin’in Tarih Kavrayışı ve Ezilenlerin Geleneği.....	39
Politik ve Sosyal Alanın Yeniden Kurulduğu Günümüz Dünyası	45
Karar Alma Meselesi	53
Atölye Üzerine Bir Değerlendirme Yazısı: Politik Felsefenin Sorunları.....	59

SUNUŞ

Çağdaş Felsefe ve Kültür Bilimleri Atölyesi birinci etkinliğini 2016 yılı bahar döneminde gerçekleştirmiştir.

“Temel kavramlar, perspektifler ve Yönelimler” başlığı etrafında felsefe, tarih, politika ve sosyoloji üzerine alanında yetkin akademisyenlerin katılımıyla seminerler verilmiştir.

Birinci atölyenin gördüğü ilgi bizi, atölyenin ikincisini düzenleme fikri hususunda cesaretlendirdi. “Çağdaş Politik Felsefe Okumaları: Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Cornelius Castoriadis” üzerine yapılmış olan ikinci atölye 13 haftalık seminer, öğrenci sunumları, bireysel metin üretimleri ve sözlü katılımlar gibi etkinliklerle tamamlanmıştır.

Mevcut bülten, gündelik yaşamda felsefe, kamusallık, iktidar, meşruiyet ve politik eylem gibi meseleler çerçevesinde atölyede geliştirilen kavrayışları ortaya koymaktadır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’ndeki araştırmalarımızın bir devamı sayılabilecek bu bülten, felsefenin toplumsal yaşamda yer bulmasına dair somut bir örnektir.

Bültende yer alan metinler benim, Doç. Dr. Ateş Uslu’nun ve Doç. Dr. Mustafa Poyraz’ın seminerlerinin, katılımcılarımız tarafından tutulan ve tarafımızca düzeltilmiş notlarını içermektedir. Okuyucularımızın bu metinlerin konuşma dilinden aktarıldığını bu nedenle yazı diline aktarımdan kaynaklı hatalar olabileceğini göz önünde bulun-

durmaları tavsiye edilebilir. Ayrıca önceki atölyeye seminerleri ile büyük katkılar sunan Sn. Emre Erkan'ın, Dr. Tacettin Ertuğrul'un, Yard. Doç. Dr. A. Suat Gözcü'nün ve Dr. Selim Sezer'in isimlerini takdirle anmamız gerekmektedir.

Bu bültenin hazırlanmasında notlarıyla katkılarından ötürü dolayı Sn. Gökhan Orhan'a ve Sn. Arzu Somalı'ya teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca etkinliğin yükünü çeken atölye asistanlarımız Sn. Elif Avcı, Sn. Ümit Yalçın Çeğil ve Sn. Zeyneb Gültepe'ye ayrıca teşekkürü bir borç bilirim.

Atölye katılımcılarımızdan Sn. Yavuz Odabaşı ise her hafta tuttuğu ses kayıtları ve çektiği fotoğraflarla atölyenin nabzını düzenli olarak tutmayı başarmıştır. Kendisine teşekkür ederim.

Her etkinliğimizde afiş tasarımları ile katkılarını bizden esirgemeyen Öğr. Gör. Atıf Serdar Demirci'ye şükranlarımı sunarım.

Son bir teşekkürüm ise Doç. Dr. Mehmet Günenç şahsında İseder'e olacaktır. İseder 16. yüzyıldan kalma tarihi mekanını bize açarak bu etkinliğin gerçekleşmesini mümkün kılmıştır.

Çağdaş Politik Felsefe atölyesinin üçüncüsünü gerçekleştirme niyetlerimizi bildirerek, bülteni tüm katılımcılarımızın kolektif etkinliği olarak sunmaktan onur duyarım.

Doç. Dr. M. Ertan Kardeş

Taksim / 7 Haziran 2017

Giriş

Felsefe ve Kamusallık

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

İnsanı, tarihsel-toplumsal bir varlık olarak kendisi, bir arada yaşadıkları ve politik mekanıyla birlikte, doğa ve evren üzerine bitmeyen bir soruşturma ve varoluş olarak adlandırmak mümkündür.

Hiç şüphesiz gündelik yaşam, bireyleri kitle fenomeni ile yaşamaya alıştıran çeşitli pratikler sunmaktadır: Kalabalıklar içerisinde anonim olarak yaşanan gündelik yaşam... İddia edilebilir ki kamusal yaşam ve kamusallığın düzeylerinin üretildiği bir mantık, kalabalıklar içerisindeki anonimliğin radikal olarak başkasıdır. Belki de esas sorulması gereken soru anonimlik süreçleri ortasında, kamusal bir etkinlik olarak felsefenin öznel ve toplumsal üretimlerinin nasıl gerçekleşebileceğidir. Ve hala felsefe mümkün müdür? Gündelik yaşamın yeniden-üretim paradigmaları içerisinde farklı bir gündelik yaşamın izi nasıl sürülebilir?

Bu atölye, o halde, sunulmuş olanları yeniden üretmediğimiz ancak kendi maddi ve entelektüel üretimlerimize kamusal görünürlük kazandırdığımız bir yaşamı düşünebilmek için basit düzeyde de olsa birkaç kavramı ve bakış açısını tartışmaya davettir.

Bu atölyeye gelen her bir katılımcı, zorunlu bir etkinliğe dahil olmamakla kendi keyfini bozmaya adaydır. Buraya gelenler dışarıdaki konforunu kapı önünde bırakmıştır. Sırf bedensel ve zihinsel birtakım konforlardan vazgeçtiği için bile gerçekten zevk alınacak ve arzulanacak başka şeyler olduğu bilincine sahiptir. Ben de konformizme itirazı olanların atölyesini, elimden geldiğince canlandırmaya gayret edeceğim.

Atölyenin temel kaygısını şu şekilde ortaya koymak mümkündür: Bugünün toplumları açısından politik değerler ya da politik eyleminin bizzat kendisi ne anlam ifade etmektedir? Toplumların “anlamlandırma” mekanizmaları açısından, “demokrasi”, “otonomi” ve “kamusallık” gibi fikirler onların anlam ufuklarını ne kadar oluşturmaktadır?

Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Cornelius Castoriadis gibi filozoflara yönelik okumalarımız sayesinde, atölye şu noktalara temas etmeye gayret edecektir: Merkez-kaç noktalarını bulmak, düşüncenin alanlarına temas etmek ve kamusal varoluşu bireysel varoluştan ayırt etmeden ele almak... Sonuç olarak temel insani koşul olarak felsefe, sanat ve bilimle temas yüzeylerimizi artırdığımız bir yaşamı daha olanaklı kılmak için, yaşamı düşünmeye ve onu üretmeye davet ediyoruz. Kendi arayışlarımızı konformist bir zihin dünyasına heba etmediğimiz daha iyi bir yaşam dileklerimizle...



Atölye Programı

2017 Politik Felsefe Atölyesi'nin çalışma takvimini ana hatlarıyla sizinle paylaşmak istiyorum. Atölye 21 Ocak- 15 Nisan tarihleri arasında her cumartesi saat 17:00'da İşeder mekanında gerçekleşecektir. Eski Sıbyan Mektebi olan bu binayı yine eğitim amacıyla kullanacağız. Ancak Sıbyan mektebi olduğu için mekansal darlığı oturma düzenini değiştirme suretiyle aşmaya gayret edeceğiz. Geçen seneden farklı olarak bu 13 haftanın 10 haftası seminerleri bizzat ben vereceğim. Ateş Uslu hocamız ilk konuğumuz olacak. 11 Şubat günü onun seminerini dinleyeceğiz. Bu vakte kadar ben kadar "Politik Felsefe nedir?", "Çağdaş politik felsefe sorunları nelerdir?", "Carl Schmitt ve Politik Felsefe ilişkisi üzerine" üzerine seminerler sunacağım.



Çağdaş Politik Felsefe Atölyesi Takvimine Dair

21 Ocak 2017

Atölye amacının anlatılması

Politik Felsefe nedir?

Çağdaş politik felsefe sorunları nelerdir?

28 Ocak 2017

Hangi Politik Felsefe? Farklı yönelimlerin saptanması.

Carl Schmitt ve Politik Felsefe ilişkisi üzerine.

4 Şubat 2017

Bir kanı kırıcı olarak Carl Schmitt ve liberalizm eleştirisi

Dünya'nın Nomos'u nedir?

11 Şubat 2015

Ateş Uslu'nun Semineri : Chantal Mouffe ve Jacques Rancière Üzerine

18 Şubat 2015

Schmitt parçasının okunması

25 Şubat

2. Schmitt parçasının okunması

4 Mart 2017

3. Schmitt parçasının okunması

11 Mart 2017

Benjamin'de şiddet ve hukuk ilişkisi etrafında

18 Mart 2017

Tarih kavramı üzerine tezler.

25 Mart 2017

Castoriadis'in otonomi projesi.

1 Nisan 2017

Doç. Dr. Mustafa Poyraz'ın Semineri: Politik praksis ve tahayyül ilişkisi bağlamında günümüz dünyası.

8 Nisan 2017

Çağdaş Politik Felsefe Sorunları Üzerine

15 Nisan 2017

Schmitt, Benjamin ve Castoriadis'in politik-olana dair sundukları imkanlar ve eleştiriler

Okuma Metinleri

Kardeş, M. Ertan. (2015) *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı, Politik Felsefe açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim

Kardeş, M. Ertan. (2016). “Schmittyen Bir Sorun Olarak Norm, İhlal ve Dünya İç Savaşı”, IV. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiriler Kitabı, 13-15 Ekim 2016, Bursa, 336-343.

Kardeş, M. Ertan. (2015). “Labirentte Kesişen Yollar, Cornelius Castoriadis’in Politik Felsefesine Giriş”, *Felsefi Düşün*, Nisan 2015, Sayı: 4, 113-136.

Schmitt’in, Benjamin’in ve Castoriadis’in okuyacağımız parçaları da sizinle mail ortamında paylaşılacaktır. Katılımcılarımızdan en temel ricamız, ilgili hafta içinde çalışacağımız parçayı okuyarak gelmeleri ve metni de yanlarında getirmeleridir. Böylelikle tartışmalar daha verimli olacaktır. Tartışma ve diyalogun yoğun olduğu bir atölye olacaktır ama bu tartışmanın zeminini her zaman için okuyacağımız metinler oluşturacaktır. Buna paralel olarak metinlerin çözümlenmesi yönünde refleksiyon alanımızı genişleteceğiz.

Politik Felsefe Nedir? Ne Değildir?

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

Bir tanım yapıldığında bir işlem alanı belirlersiniz. Dolayısıyla bazı unsurlar da dışarıda bırakılmış olur. Her tezin dolayimsız sonucu olarak bir antitezi vardır. O halde kendi iddianızı nötr, nesnel ve bağlamsız bir iddia gibi sunma imkanınız yoktur. İddia ettiğiniz andan itibaren bir karşı-sav da kurmuş olursunuz. Kimsenin “benim iddiam kendinden menkul” “Hiçbir şeye karşı değil, kendi içinde kendi kendine duruyor” demesine imkan yoktur. Örneğin bir felsefe, “medeniyet” kurmaktan söz edip sonra sadece ahlak ve mistik varoluşla bu işi götürmeye çalıştığında ve hiçbir politik tanım kullanmadığında küresel “egemen siyaset”i olumlamış, “karşı çıkar hareketlerini” de ahlaken kötölemiş olmaktadır. Suskunluğun antitezi de budur.

“Politik felsefe nedir?” sorusunun cevabını ararken mantıki gereklilik olarak öncelikle onun ne olmadığını söyleyerek başlayalım. Çünkü bu, hem başlangıçtaki felsefi tutarlılık açısından gereklidir hem de polemos’u “ayıp” saymadığımızdan felsefe deontolojisi gereği dürüstlük açısından da gereklidir. Öncelikle politik felsefe, bir devlet düşüncesi değildir. Politik felsefesi, devleti ve mülkü anlama, onu meşrulaştırma ve onun birliğini nasıl tesis ederiz sorularını nihai amacı olarak düşünmez. Devlet bahsi odaklardan sadece bir tanesidir. Nihai amacını belirtmez. Açık söyleyelim

Jön Türklerin sorusu “Devlet-i Âlî nasıl kurtarılır?” politik felsefenin asli sorusu değildir. Devlet bahsi ile ilgili Schmitt oldukça tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Devleti düşünmek politik düşüncenin görevidir ancak bu görevin hangi ölçülerde ve şartlarda yapıldığına dikkat etmek gerekir. Politik düzlemde, devletin meşruiyeti kendisini devlet olarak tesis edebilmesinden gelmektedir ancak politik felsefenin meşruiyet ilkeleri açısından bu perspektifin sorgusuz, sualsiz kabul edilmesi mümkün değildir. Oysa politik felsefe bu önkabullerin meşruiyetini sorgulama görevini üstlenir. Demek ki politik felsefe eleştirel perspektifiyle ayrılmaktadır.

Peki, hem devletten, polis’ten, politik oluşumlardan konuşup, iktidar mekanizmalarını inceleyip hem de nasıl telos’u devlet olmayan bir düşünceden söz edeceğiz? Politik felsefe o vakit bir takım ayrımlar üreten kavramsal operasyonlara ihtiyaç duymaktadır. Politik felsefenin ne olduğunu ne olmadığını bu ayrımlardan hareketle söyleyelim;

- 1) Politik felsefe, geleneksel felsefenin “siyaset felsefesi” anlayışının karşısında bir yönelim göstermektedir.
- 2) “Siyaset felsefesine” giriş kitaplarından bir çoğu içerisinde “politika”/”politik-olan” ayrımı hiç yoktur. Politika ile politik-olanı bir şekilde ayırt etmeyen bir çalışmayı politik felsefe olarak adlandırma imkanıımız yoktur.
- 3) Politik-olan ile politika arasındaki ayrımı şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

insanın bir etkinlik modu/tavır = politika

insanın varoluş modu/tavır= politik-olan

Politik-olan, politikanın temelinde bulunmaktadır. Po-

litik-olan varoluşsal tanınmayı içermektedir. Somut şeyler alanını kapsamaktadır. Kesin olan bir şey varsa politik-olan alanı kesinlikle başka kertilere indirgenebilir değildir. Carl Schmitt açısından realizm bu tür bir indirgenemezliğe yaslanmaktadır. Politik-olanın bir çok biçimi yani bir çok politikası olabilir. Bir halkın, bir politik topluluğun birarada bulunma tarzıdır. Tüm politik yargıların kaynağında bulunan unsurdur. Politik varoluş buradan türemektedir.

Ancak Mouffé'un, Rancière'in, Castoriadis'in, Lefort'un başka politik-olan ve politika ayrımları da vardır. Hatta politik felsefede bu ayrımın aşıldığını söyleyenler de vardır. Yine de bu ayrım yapılmıştır ve sonrasında limitlerinin kaybolduğundan bahsedilmiştir. Önemli olan bu radikal ayrımı yapmaya muktedir bir politik felsefedir. Bu ayrım yoksa yapılan iş safsatadır.

- 4) Politik-olan, ahlaki-olana, ekonomik-olana, dinsel-olana vb. alanlara indirgenemez.
- 5) Politika ve felsefenin ortak ilkesi sınırsız sorgulama meşruiyetidir.

Sonuç olarak, politik felsefe, birlik ve dirlik için olanın dolayumsuz meşruiyetini kırma zihniyetinden yola çıkar.



İlişkisellik olarak Politika

Doç. Dr. M. Ertan Kardeş

İktidarı nasıl tanımlamak gerekir? İktidar nasıl ele alınacaktır? Gücü olanın yönetme hakkı olduğu şeklinde mi? Eğer güç (force), tüm ilişki modalitelerini belirleyen ise, politik iktidarın kendisini ve meşruluğunu nasıl düşünmek gerekir?

Bir hipotez önererek iktidar alanını düşünelim: İktidar bir uygulama biçimidir. İktidarı klasik politika düşünürleri gibi kendinde ve mutlak bir kavram olarak değil aksine sadece “görünür” ve “uygulanabilir” olmaklığı ile sınırlayarak ele alalım. Bu tarz bir iktidar kavramı bize iktidarı onto-teolojik bir yapı olarak değil fiilî ve reel bir yapı olarak düşünmemize olanak tanıyacaktır.

İktidarın kendi olmaklığında gücü gerektirdiği muhakkaktır ancak tüm toplumlarda – toplumların yapısı ve anlamlandırma sistemleri ne olursa olsun, iktidar belirli bir tarz meşruiyet ilişkisi getirmektedir. İktidar meşruiyet ilişkisi oluşturmadan kurulamaz. Meşruiyet ilişkisi pretermine değildir. Meşruiyet ilişkisinin oluşturulduğu yer ise uygulamadır. O halde hipotezi daha açık bir şekilde tekrarlayalım:

Hip.1: İktidar uygulama-meşruiyet ilişkisi olarak ele alınmalıdır.

Seminerimizi bu hipotez ile onun karşı-tezi olan

Hip.2: İktidar = güçtür = kendindedir ve meşruiyet ilişkisi gücün sonucu olarak dolayımısızca meydana gelir, önermelerini sorgulayarak sürdürelim.

İktidar tanımının bu iki zıt ele alınışı bizim politik felsefedeki tavrımızın da belirleyicisi olacaktır. Aynı zamanda politik-olan kavramının ele alınışı da belirleyecektir. Bu tarz bir tanımsal ayrışmayı gerçekleştirmeden önce, sanki kavramlar bize dolayımısız verilmiş gibi politika, iktidar, güç, siyaset ve politik felsefe terimlerini kullanma hakkımız yoktur. Bu kavramları kullanabilmek için öncelikle bunların ne olduklarını ve de ne olmadıklarını basit olarak da olsa tanımlamaya ihtiyacımız vardır.

Birinci hipotez bize ilişki olarak iktidardan söz etmektedir. Bir ilişkisellik söz konusudur. Birinci hipoteze göre; iktidarı ve yöneteni ne meşrulaştırıyor? esas soru budur.

İkinci hipotez ise iktidarın klasik tanımıdır: Gücü kullanan ve yöneten kısım iktidarın kendisi ile özdeşleşir. Meşruiyet ilişkisi içermez. Gücü kendinden menkul. Yöneteni bu durumda ne meşrulaştırıyor? sorusu ortadan kaybolmuştur.

1. hipoteze göre Foucaultcu terimlerle

iktidar $\neq$ devlet ve tebaası

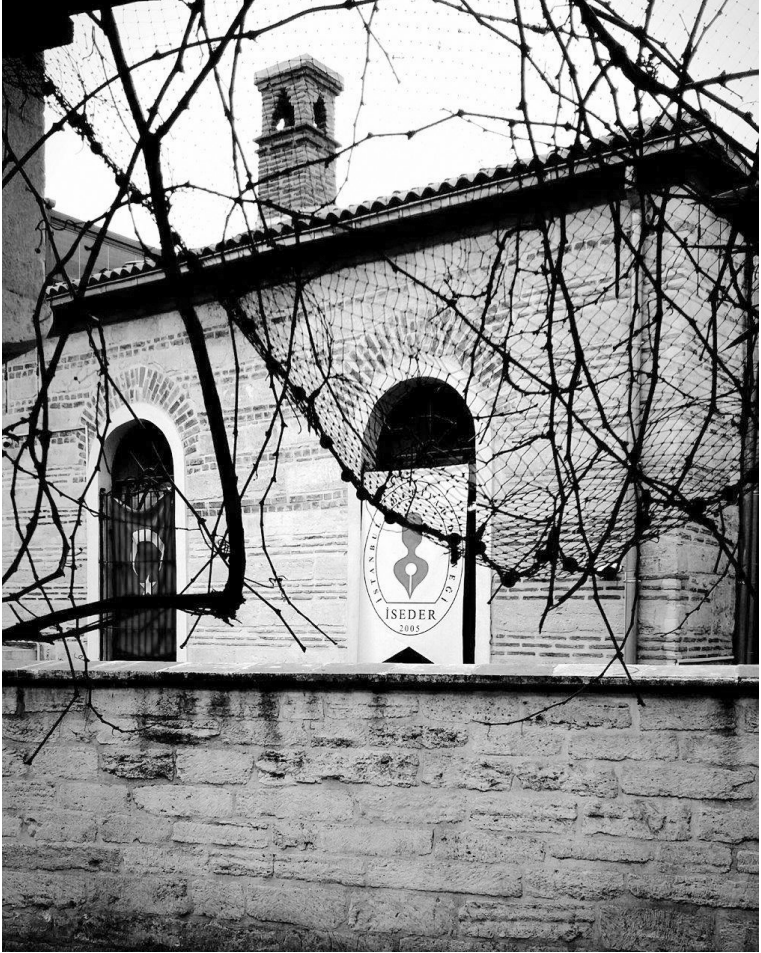
İktidar $\neq$ şiddet ve boyun eğdirmeye

İktidar $\neq$ tahakküm sistemi

Buna göre iktidar güç ilişkilerinin çeşitliliğidir. O halde iktidarı düşünmek devlet, yasa ve hakimiyet arasındaki ilgiyi ele almaktır. 1. Hipotez karşı tezinin tek taraflı iktidar

tanımına karşı çıkar. Buraya kadar yapılan argümantasyon ile esas hipotezimi zenginleştirelim :

İktidar = yasa + uygulama sınırları içindeki meşruiyet ilişkisidir.



Varoluşsal ve Somut Bir Ayrım olarak Politika

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

Bu seminerin notları ses kayıtlarından hareketle katılımımız Arzu Somalı tarafından derlenmiştir.

Politika hangi biçimde karşımıza çıkarsa çıksın her seferinde özgün, otonom bir takım unsurlarla birlikte gelir. Schmitt de bu kavrayışla analizlerini yapar. Belirli koşullarla ekonomik olan veya dini olanın da politik-olana dönüşebileceğini söyler. Politik-olan, kendi özgünlüğünde ele ekonomik-olan, dini-olan da politik-olana dönüşebilir, fakat belirli koşullarla. Bu koşulların da en temeli dost-düşman ilişkisidir. Schmitt'in bu kavramsallaştırması **politik realizm** olarak adlandırılabilir. Politik realizm, ontik düzeyde çatışmanın insani şeyler alanında kurucu olduğu fikridir. Çatışmanın yok edilmesi fikri apolitiktir çünkü çatışma indirgenemez. Politik realizm, idelerin düzeniyle şeylerin düzeni arasında tam bir örtüşme olmaması durumudur. Şeyler alanının maddîliği onların toplumsal, tarihselliğine dairdir. Özgürlük de bu bağlamda bir değer değil bir praksisdir.

Schmitt'e göre, politik-olan kavramı devletsel-olandan önce gelir. Yani devlet, bir politika unsuru olarak politik-olanın bir sonucudur. Ama politik-olan onu önceler. Politik-olanın özünü arayacaksak hem cevher, hem de alan tanımını yapamayız der Schmitt. Yani politik-olanın cevheri şudur diyemeyiz. Politik-olanın özünü ayrı bir biçimsellik,

bir tavır olarak belirleriz. Schmitt'in kavramsallaştırması politik-olanın belirgin hale gelmiş, biçimi katı bir şekilde karşımıza çıkan tek unsura odaklanmaz. Politik-olana dair olabilecek yeni figürleri de kavramamıza izin verir. Yeni figürleri kavramak tarihsel olanın farklı biçimlerini de kavramamıza olanak verir. Yani biz bir tarihsel momentte karşımıza çıkmış bir kurumsallığı politik olanın kendisi gibi sunarsak hem yeni olanları kavrayamayız hem de daha önceki tarihsel biçimlerini çözmekte zorluk çekeriz.

Anayasa hukukçusu olan Carl Schmitt hukuk, devlet ve politika alanları arasındaki ilgiyi çözümlemeye çalışır. Hukuk alanını çözümlerken devletle politika alanları arasındaki bağlantılar nasıl kurulur, bunu görmeye çalışır. Politika, hukuksal momentin kurucusudur. Normatif-olanın güç unsurları tarafından belirlenmesi değil; politik-olanın hukuki normları belirlemesi söz konusudur. Politik-olanın özünü; insanların potansiyel olarak üretebileceği tüm ilişkisellikler, modaliteler ve bu ilişkisellikler içerisinde zorunlu olarak var olan çatışma figürleri etrafında görmüş oluruz.

Schmitt hangi andan itibaren bir tartışmanın politik olduğunu söyler? İnsani ilişkiler alanı çatışmanın olduğu yerdir; peki bunların hangisi politiktir? Belli bir zaman diliminde politik bir çatışma oluşturmuş bir unsur, yüzyıl sonra oluşturmayabilir. Mesela Protestan-Katolik çatışması gibi. Yani Protestan ya da Katolik unsurların birinde sürekli çatışmacı bir unsur vardır diyemeyiz.

Schmitt bir öz tanıımı vermekten ziyade daha çok kavramsal bir kriter sunmaktadır politik-olanı anlamak için. Yani bir sürü çatışma modeli var; fakat bunlardan hangisi politiktir? Peki, hangi andan itibaren politik olur? Bunların cevabını kavramsallaştırmasıyla verir Schmitt. Bu kavram-

sallaştırmasıyla da hem politik olanı insani ilişkiler alanındaki çatışmacı kuvvet olarak tanımlarız, hem de praksis olmasıyla bir kriter olarak sunabiliriz. Politik-olanın kavramsal kriteri ise dost-düşman ayrımıdır. Ahlâk alanında olan kavramsallaştırmaları iyi-kötü ayrımından hareketle değerlendirebiliriz. Ya da ekonomide de yarar-zarar vs. Her otonom alan, içerisinde kendi dinamiklerini barındırır. Schmitt'e göre bir ilişki hangi andan itibaren dost-düşman tanımı oluştursa o andan itibaren bu ilişki politiktir.

[*Der Begriff des Politischen* metninden pasajların okunması]

Dost-düşman ayrımı varoluşsal ve somuttur. Düşman bu bağlamda tarihseldir, bağlamsaldır. Mutlak değildir. Felsefe bir tanımda bulunuyorsa, aynı zamanda bir olumsuzlamada da bulunuruz. Varoluşsal, rasyonel-olanın zıddıdır burada. Yani düşman, aklî olarak tayin edilebilecek bir şey de değildir. Dost-düşman bir metafor, mecaz değildir. Dost düşmana dair iki açı vardır. Biri normatif, hukuki göz. Diğeri politik-olan, varoluşsal ve somut.

[...]

Düşman bir rakip değildir. Bu bağlamda rekabeti esas alan ekonominin dili, politik-olanı kavramak açısından yeterli değildir. Politik-olan çatışma imha edilemez. Gün gelecek politik-olan tüm çatışmalar kalkacak diye düşünmenin, politik olmayan bir düşünme tarzı olduğunun farkına varmak gerekir.

Schmitt tamamen düşmanlık etrafında bir sistem sunarken, Derrida bu noktada '*dostluğun politikası olmaz mı?*' diye sormaktadır. Dost-düşman ayrımı kesinlikle kamusal bir ayrımdır. Kişisel düşmanlıklardan, politik ayrım çıkmaz.

“Kişisel husumet”, politik-olanın özüne dair olamaz. Eğer öznel husumetler sanki kamusal konular gibi konuşulursa o vakit politik-olan başka süreçlerle baskılanmış olmaktadır. Günümüzdeki yaygın örnekler bunu destekler niteliktedir. 2 tip düşman vardır; biri kamusal düşman diğeri özel düşman. Düşmanın kamusal karakteri söz konusudur burada merkezde olan. Her politik birlik kendi modunu koruma üzerine işler. Varoluşu korumak esas uğraştır.

[...]

Dost-düşman ilişkisinde somut ve varoluşsal olan politik birliklerin kendilerini idame ettirmesi, yeniden kurması ve tekrar üretmesi biçimleriyle alakalıdır. Bu anlamda devlet modelleri yalnızca tarihsel bir uğraktır. Düşmanlık, politik birliklerin bozuluş sürecinde konuşlandırmayla anlamlı olabilir. Kamusal düşmandan, politik birlikteliğin karşısındaki tehdit olarak ve onun kendini yeniden sürdürmesine engel olan unsur olarak bir düşmanlık fenomeni olarak söz ederiz. Politik organizasyonların karşısındaki düşmanlık. Somut bir durum karşısında karşımızda bulunan düşman. Hayali değildir bu düşman. Biz yalnız kendimizi devam ettirebilmeliyiz, düşmanın yok olması söz konusu değildir. Düşmanı imha düşüncesi aslında kendini yok etmektir. Çünkü böylece mücadele de ortadan kalkmış ve politik olan içinden çıkmış oluruz. Mesela biz savaşmak istemediğimiz için, savaş bizim gerçekliğimiz olmaktan çıkmaz: Amaç karşı tarafa boyun eğdirmektir. Eğer bu savaşla olmayacaksa, diplomasıyla olacaksa savaşmayalım. Politik amaç, asli unsurdur.

Schmitt'e göre savaşın amacı barışı tesis etmektir. Eğer bu amaca uygun savaşı yapıyorsan, gayesi de istediğimiz bir politik gaye ile eşleşmiş olur. Bu gaye de kendisini bizim

zihinsel tasarımızla değil; gayet somut ve varoluşsal olarak gösterir. O bir hukukçu olarak yürürlükte olan normun, -kuralın- genellikle bir istisna alanı tarafından oluşturulduğunu, istisnaların her seferinde kaideleri koyduğunu ve istisnaların her seferinde kaideleri bozduğunu da söyler. Schmitt hiçbir zaman olağan akışlarına bakarak somut hale gelmiş bir noktanın kurumsal analizini yapmaz. O genellikle istisna alanlarından, kriz dönemlerinden hareketle kişileri, kurumları analiz eder. Kriz anını görmeden yargıda bulunmaz. Krizler, istisnalar belirleyicidir.

[...]

Politik dünya diye bir şey yoktur, politik dünyalar vardır. Schmitt'in tekrar tekrar okunduğu dönemlere baktığımızda bu dönemler hep kriz dönemlerine denk gelir.; çift kutuplu dünyanın yıkılması, Sovyetlerin dağılması, 11 Eylül sonrası vb. Politik olanı hiçbir zaman herhangi bir şeye indirgmeden anlama modeli sunduğu için değerlidir Schmitt. Politik-olan, tek Dünyacılığın zihniyetini eninde sonunda parçalayacaktır.



Olağandışı Halde Politika

Bu seminer katılımcımız Gökhan Orhan tarafından özetlenmiştir.

Seminer: Doç. Dr. M. Ertan Kardeş

Özetleyen/Yorumlayan: Gökhan Orhan

İSEDER’de düzenlenen çağdaş politik felsefe okumalarının beşincisi tertip edildi. Bu oturumda M. Ertan Kardeş hocanın moderatörlüğünde, Carl Schmitt’in dört bölümden oluşan *Siyasi İlahiyat [Teoloji-Politik 1]* adlı metnin ege-menliğin tanımı üzerine bir analizi konu olan birinci bölümü müzakere edildi.

Esas itibariyle anayasa hukukçusu olan Schmitt eserlerinde sadece kendi alanı içerisinde kalarak düşüncelerini kaleme almamakta aksine hukuku sıklıkla politika, devlet, teoloji, sosyoloji ve ziyadesiyle felsefe disiplinleriyle iç içe ele almaktadır. Schmitt’in bu tavrı aslında devraldığı Hegel geleneğini de yansıtmaktadır. Buna mukabil olarak ise “Kantçı” diyebileceğimiz gelenek ve Schmitt’in çağdaşı H. Kelsen’in temsil ettiği *saf hukuk* anlayışı ise hukuku hukuk içerisinde kalarak ele almakta, Hegel-Schmitt geleneğinde olduğu gibi hukuki meselelerin diğer disiplinlerle irtibatlı bir şekilde değerlendirilmesini gayr-ı hukuki olarak gör-

mektedir. Schmitt'in elimizdeki metni de yukarıda sunduğumuz çerçevede, hukuki bir mesele olarak görülen egemenliğin esasında disiplinlerarası bir niteliğe sahip olduğunu ve bu minvalde ele alınması gerektiğini izah etmektedir.

Schmitt incelediğimiz metne egemenliğin tanımı ile başlamaktadır: “*Egemen, olağanüstü hale karar verendir.*” Burada Almanca orijinali göz önünde bulundurulduğunda Ertan Kardeş hoca şu çevirinin daha doğru olacağını belirtmiştir: “*Egemen, olağanüstü hal(d)e karar verendir.*” Zira hem olağanüstü hale karar vermek hem de olağanüstü halde karar vermek, egemenliğin faslını oluşturmaktadır. Tanımda geçen egemen, olağanüstü hal/istisna, karar gibi kavramlar teker teker ele alındı. Özellikle merkezi bir yer teşkil etmesi itibarıyla *olağanüstü hal/istisna* kavramı üzerinde duruldu. Baştan belirtelim ki burada bahsi geçen olağanüstü hal kavramı hukuki bir duruma işaret etmemektedir, aksine bir sınır durumu imlemektedir.

İstisna hali sınır durum olarak kaideyi değiştirmeyen değil aksine kaide kurucu, oluşturunca bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda istisna hali ilahiyattaki mucize ile paralel bir konumdadır. Zira mucize de olağan durumun dışında olarak insanı aciz bırakmakta ve bir meydan okumayla gelen kişinin peygamberliğine delalet etmektedir. İstisna kriz anında yokluğu varlığa tebdil ederek hem kendisini hem de tümeli kurmaktadır.

Burada üzerinde önemle durulması gereken bir başka husus ise normal-dışı durum olan olağanüstü halin ve olağanüstü halin tekrar olağan hale dönüşünün bir *karar anı* neticesinde ortaya çıkmasıdır. Schmittçi bağlamda karar, birden fazla tercihten birisinin seçilme durumunu değil daha ziyade sınır anlarının belirleyiciliğinde ortaya çıkan

ve politik-olanın görünür olduğu bir anı izhar etmektedir. Zira olağanüstü hal(d)e karar vermek olağan haldeki hukuki düzeni belirleyen politik bir tavidir. Bundan ötürü her hukuki düzen esasında kuruluş veya kriz anlarında politik bir hüviyete bürünmekte ve bu onun tesisini mümkün kılmaktadır. Bu nokta hukuk ile politikanın kesişim noktasını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kantçı geleneği sürdüren Hans Kelsen ise normun kuruluşunda yine bir norm olan *Grundnorm*/temel norma işaret ederek, hukuki düzenin yine hukuki düzen içerisinde kalınarak tesis edileceğini ifade etmektedir. Schmitt'in genelde Kantçı geleneğe özelde ise Kelsen'e bu hususta yönelttiği en ciddi eleştiri normun kuruluş sürecindeki kriz anı olan olağanüstü hali görememeleri veya bu halin mahiyetini tam analiz edemedikleri yönünde olmuştur. Schmitt olağanüstü halin norm haline getirilmesinin mümkün olmadığını zira olağanüstü halin hukuki bir durum değil politik bir moment olduğunu söylemektedir. Atölyenin önceki oturumlarında ele aldığımız Schmitt'in *Politik-olan Kavramı* adlı metninde de gördüğümüz gibi politik-olan, insanın temel bir varoluş modunu/*Dasein* göstermesi bakımından sözgelimi hukuk, ahlak, din vb. başka alanlara indirgenemez bir nitelik arz etmektedir. Dolayısıyla politik bir durum olan olağanüstü halde yapılacak herşey politik olanın tabiatı gereği bir *karar* olmak zorundadır ki bu karar da normu tesis ederek ege-
menin kim olduğunu belirleyecektir. Ayrıca Schmitt olağanüstü hale dair kendisinin yaptığı analizin salt kurgusal bir durum olmadığını aksine kaçınılmaz, reel bir olguya işaret ettiğini ifade etmektedir. Son olarak belirtelim ki Schmitt her ne kadar olağanüstü halin kurucu ve politik niteliği üzerinde çok fazla dursa da olağan halin normatif-hukuki niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir ve bu konuda da Kelsen

ve diğer hukukçularla mutabıktır. Ayrıştıkları nokta normatif alanın kurulma anında ortaya çıkar.



Chantal Mouffe ve Jacques Rancière’de ‘Politik Olan’ın Tanımı

Doç. Dr. Ateş Uslu

Bu seminer metninde katılımcımız Arzu Somalı’nın notlarından faydalanılmıştır.

Chantal Mouffe ve Jacques Rancière, XX. yüzyılın son çeyreğinde politik teoriye son derece kapsamlı katkılar yapmıştır. Mouffe ve Rancière gerek dahil oldukları düşünsel ve politik gelenekler, gerekse inceledikleri konular açısından çoğu noktada ayrışır, ancak iki düşünürün 1990’lı yıllarda yazdıkları yazılarda ve kitaplarda benzer bir kaygıdan yola çıktıkları görülür. Bu dönemde gerek Mouffe, gerekse Rancière “politika” ve “politik olan” kavramları üzerine ayrıntılı ve derinlikli bir düşünüş geliştirmeye çalışmışlar, bunu yaparken bir yandan politikayı devlet kurumlarıyla sınırlı olarak ele alan ve “uzlaşma” arayışı ile tanımlayan anlayışları eleştirmişler, diğer yandan da Avrupa solu içinde yaygınlıkla benimsenen “özne” tanımlarını eleştiriye tâbi tutmuşlardır.

Bu seminerde Mouffe ve Rancière’in 1990’ların başında kaleme aldıkları metinlerden hareketle “politik olan” kavramını nasıl eleştirdikleri incelenecek, her iki düşünürün de “politika” ve “politik olan” kavrayışlarını rasyonalist politika tanımlarına karşı oluşturdukları vurgulanacaktır. Bu çerçevede sırasıyla Mouffe ve Rancière’in politika ve politik

olan üzerine görüşlerini temellendirme biçimleri incelenecektir.

Belçikalı düşünür Chantal Mouffe, 1970’li yıllarda İtalyan Marksist Antonio Gramsci üzerine çeşitli makaleler yayınlamıştı; 1980’lerden itibaren Arjantinli siyaset teorisyeni Ernesto Laclau ile ortak çalışmalar yaptı. Bu ortak çalışmaların başlıca ürünü olan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı eserin ilk basımı 1985’te yapıldı (Türkçe çeviri: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim, 2017). Onlara göre sosyalist hareket içindeki özcü yaklaşımın tezahürlerinden biri, tarihi sınıf mücadelelerinden ibaret görerek “sınıf indirgemeciliği” yapmalarıdır. Buna bağlı olarak tarihin belirli özneleri olduğunu ve bu öznelerin sınıflardan ibaret olduğunu varsaymışlardır. Laclau ve Mouffe’a göre özcü yaklaşımın getirdiği tekil özne anlayışı ve bütün diğer öznelerin üzerine yükselerek tekleşen özne yaklaşımı hatalıdır, çünkü gerçekliği iyi anlatmaz ve çeşitli hatalı stratejilere de yol açar. Laclau ve Mouffe ‘büyük özne’ kavrayışını, tarihin bir öznesi olabilecek proletarya anlayışını reddederken Hegel felsefesinin Marksist yorumlarına karşı mücadele ediyor, bu yorumlara alternatif bir özne teorisi geliştiriyorlardı. Onlara göre bu alternatif stratejinin yolu tek bir öznenen yola çıkmayıp, öznelerin çoklu/çoğul niteliğini göz önünde bulundurmaktan geçer. Örneğin sömürülen sınıfın kendini bir özne haline getirerek tarihi dönüştürmesi gibi bir gelecek projesi tasavvur etmekten kaçınmak, çok çeşitli türden ezilenlerin, avantajsız durumda olan grupların var olduğunu teslim etmek ve bu farklı konumların bir araya gelmesi üzerinden bir sosyalist strateji tarif etmeye çalışmak gerekir.

Mouffe 1988-1993 arasında yazdığı çok sayıda makalede “politika” ve “politik olan” kavramlarının tanımı üzerine açılımlar geliştirdi. Daha önceki dönemlerde Hegelci Marksizm eleştirisi üzerine yoğunlaşırken, 1980’lerin sonlarından itibaren ise liberalizm eleştirisini ön plana aldı; bunun nedeni, bu dönemde Francis Fukuyama gibi yazarların eserlerinde görülen liberal iyimserliğe yanıt verme gereği duymasıydı. Bu dönemde yaptığı çalışmaların ilk sonucu, 1993’te yayımlanan *Siyasalın Dönüşü* başlıklı eseridir (Türkçe çeviri: *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak, Ankara: Epos, 2008). Mouffe bu eserinde bir araya getirdiği yazılarında Carl Schmitt’in etkisiyle liberalizm eleştirisi yapıyordu; daha sonra yayımladığı *Demokratik Paradoks*, *Siyasal Üzerine* ve *Agonistik Siyaset* başlıklı eserlerinde de benzer sorunsalları geliştirdi.

Mouffe, Schmitt’ten etkilenerek politik teoride rasyonel iyimserliğin eleştirisini yapar. Schmitt 1910’ların sonundan itibaren yayımlanan pek çok eserinde politikanın insanların uzlaşmasıyla, çatışmaların barışçıl bir şekilde sona ermesiyle nihayete erecek bir süreç olarak anlaşılmasına karşı çıkıyordu. Mouffe, tıpkı Schmitt gibi, insanı rasyonel bir varlık olarak tanımlayan, bireylerin ve insan topluluklarının arasındaki çatışmaların rasyonel kararlarla çözüme ulaşabileceği savını ortaya atan liberal paradigmayı eleştirir. Ona göre rasyonalist düşünürlerin insan doğasına duyduğu güven bir yanılsamadır; insanların “iyi yaşam” ve “ortak çıkar” tanımları üzerine uzlaşmaları ve tüm tarafların mutluluğunu sağlayacak, çatışmaları ortadan kaldıracak kararlar almaları mümkün değildir.

Mouffe, politikanın mutlak iyiye, iyi yaşama, saadete ve çatışmasızlığa götüren bir süreç olduğunu reddeder; bu

doğrultuda “agonizma” ve “agonistik politika” kavramlarını geliştirir. *Siyasahın Dönüşü*’nün ilk sayfalarından itibaren çeşitli vesilelerle Schmitt’in “politik olan”ın özgüllüğünü insanlar arası bir “düşmanlık” unsurunun var olmasıyla tanımladığını hatırlatır. Schmitt’in “düşman”ı yok edilecek bir özne olarak tanımlamayan yaklaşımına benzer bir şekilde Mouffe da çatışma/uyuşmazlık (*agon*) temelinde bir politika anlayışı geliştirir. *Agon* ve *agonizma* mutlak karşıtlık içinde bulunup düşmanını (ya da belirli bir mutsuzluk kaynağını) yok ettiğinde mutlu olacağı yanılsaması içinde olan insanların *antagonizma*’sından farklıdır. *Agonizma*, farklılıkların, çeşitliliklerin ve bazen karşıtlıkların bir gerilimi, çekişmesi anlamında bir “düşmanlık”tır. Mouffe bu anlamda bir çoğulcudur, ancak liberal çoğulculuğu reddeder. Ona göre liberallerin çoğulculuk anlayışında, uzlaşma sonucunda çatışmalarını yok olacağı fikri vardır. Mouffe’a göre ise *agonizma* (çatışma) her zaman var olacaktır, çünkü insan sadece akıl sahibi değil aynı zamanda tutkuları da olan bir varlıktır.

Mouffe, var olan devlet kurumlarını, parlamenter yaşamı, seçim sistemini reddeden, devleti reddederek yeni bir otonom politik alan kurmayı öneren Michael Hardt ve Antonio Negri gibi düşünürlere de karşı çıkar (*Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolcay, İstanbul: Metis, 2015, s. 18). Ona göre günümüz politikasının önemlidir; *agonizma* var olan kurumlar üzerinden kendini ortaya koymalıdır. insanlar bu şekilde kendi kimliklerini, farklılıklarını ortaya koyabilmektedirler. Kurumların temelden reddedilmesi yerine politika basit bir süreç olmaktan çıkıp dönüştürülmeli ve bu gerçek anlamda çatışmaların kendini dışa vurduğu bir alan haline gelmelidir.

Bu seminer çerçevesinde ikinci olarak incelenecek olan düşünür Jacques Rancière, yapısalcı Marksizmin en önemli temsilcisi olan Louis Althusser'in öğrencisiydi; 1960'ların sonunda Fransız Komünist Partisi ile, bağlarını kopardı, 1980'lerden itibaren ise kendini Marksizm dışında konumlandırdı. Rancière'e göre, Marksistlerin tarihi ve politikayı sınıf mücadelelerinden hareketle incelemeleri önemli bir çaba olsa da eksik bir bakış açısına tekabül ediyordu; ona göre Althusser gibi kimi Marksistler hakikati kitlelerin eylemine daha üstün görüyorlardı. Yine Marksistlerin çok önemli bir çoğunluğu işçi sınıfını tarihin öznesi olarak görürken başka sınıfları, örneğin zanaatkârları, dilencileri ya da başka ezilen/sömürülen/dışlanan kesimleri dikkate almıyorlardı. Rancière sınıf çatışmasını politikanın kurucu unsuru olarak görse de bunu işçi sınıfının diğer egemen sınıflarla çatışması ile sınırlı olarak değerlendirmiyor, kendini özneleştiren sınıfların çatışmasını dikkate almak gerektiğini belirtiyordu.

Rancière özellikle 1990'ların başından itibaren politika ve "politik olan" kavramları üzerine eserler kaleme aldı. Bunların başında 1990 tarihli *Siyasalın Kıyılarında* eseri gelir (Türkçe çeviri: *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul:Metis, 2016). Rancière tıpkı Mouffe gibi özne kavramı üzerine düşünür ve liberal demokrasi anlayışını eleştirir. Ona göre liberal demokrasi, demokrasinin gerçek modeli olmadığı gibi tamamen zafer kazanan modeli de değildir. Mutlu politika arayışından, mutlu polis düşlerinden eleştirel bir tavırla bahseder ve bu düşlerin gerçekleşemeyeceğini söyler; ona göre "politik olan"ın temelinde uyumsuzluk vardır. Ona göre toplumda kaçınılmaz olarak eşitsizlikler, hiyerarşiler, tabakalaşmalar vardır. Bu eşitsizlikler içinde olan toplumlarda bazen eşitlik yanılsamaları ortaya

çıkabilir: Sık sık kâğıt üzerinde eşitlikten bahsedilir, soyut eşitlik anlayışından yola çıkan ve toplumdaki eşitsizlikleri görmezden gelen, bazen onların uzak bir gelecekte ortadan kalkacağını savunan görüşler yaygınlaşır. Rancière'e göre gerçeklik ile bu eşitlik yanılsaması arasındaki gerilim, günümüz liberal demokrasilerinin ve politik anlayışlarının başlıca sorunudur. Liberaller eşitsizlikleri yok sayarlar ve üst müdahalelerle günün birinde bunların ortadan kalkacağını düşünürler.

Rancière'e göre *polis* eşitsizlikler içeren topluma ve bunun içinde ortaya çıkan kurumsal yapılara tekabül eder. Böyle bir yapı içinde kimi zaman eşitliğin gelecekte gerçekleşeceğini savunan fikirler, kimi zaman da eşitsizlikleri "farklılık"lar olarak ele alan anlayışlar gelişmiştir. Rancière ise bu eşitlik anlayışlarını reddeder ve eşitliğin tek zemininin entelektüel eşitlik olduğunu savunur; ona göre bazı insanların zihinsel ve entelektüel açıdan diğerlerine üstün olduğu savunulamaz. Kişilerin bu entelektüel eşitliğin ayır-dına vararak kendilerini eşit olarak konumlandırması "politika"dır. Rancière *politika* terimini özgürleşim (*emansipasyon*) ile özdeş olarak kullanır; özgürleşim, kendi konumunu karşısındakiyle eşit hale getirmeye çabasına bağlı olarak bir özgürleşme halidir. Dolayısıyla Rancière *polis*'in ideal, sorunsuz bir yapı olarak ele alınmasına karşı çıktığı gibi, çatışmaların tam olarak ortadan kalktığı bir toplum arayışı olarak politika tanımını da reddeder.

Rancière, özgürleşme sürecini "herhangi konuşan bir varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin doğrulanması" olarak tanımlar; ona göre bu süreç "daima kendilerine bu eşitliğin ilke olarak ya da sonuçları bakımından tanınmadığı bir kategori -emekçiler, kadınlar, siyahlar ya da başkaları-

adına işleme konur" (*Siyasalın Kıyısında*, s. 73). Dolayısıyla eşitlik vak'alarının inşasından bahseder. Bu basit anlamda tanınma süreci, konum elde etme değildir; bizzat öznenin özne haline gelme durumudur.

Rancière gerek politikayı, gerekse demokrasiyi bunun üzerinden tanımlar, demokrasinin seçim gibi kimi prosedürlerle sınırlı olarak anlaşılmaması gerektiğini savunur. Rancière'in anladığı şekliyle politika kendine has bir özne tarafından eyleme geçirilen ve kendine has bir akılcılığa/ rasyonaliteye bağlı olan özgün bir eyleme tarzıdır. Devrimler politikanın, parçasıdır, ancak politika bunlarla sınılı değildir. Bazen sembolik nitelikte olan, ancak her zaman gerçek bir boyut taşıyan başka şeyler de bunun bir parçasıdır. Rancière'e göre politikayı iktidara sahip olma mücadelesiyle ya da iktidar pratiğiyle özdeşleştirmek onu daha baştan hesaptan düşmektir.

Rancière'in "politik olan" tanımı ise Mouffe'un ve Schmitt'in tanımından ayrılır; ona göre "politik olan", çeşitli türden eşitsizlikler ve hiyerarşiler içeren *polis* (ve onunla ilişkili olan hükümet) süreci ile eşitlik süreci olan *politika*'nın karşılaşmasıdır (*Siyasalın Kıyısında*, s. 71-72).

Mouffe ve Rancière, farklı düşünce geleneklerine mensup düşünürler olmalarına ve "politik olan" tanımını farklı şekillerde yapmalarına rağmen 1990'lı yılların başından itibaren kaleme aldıkları eserlerde dikkate değer derecede örtüşen çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Her iki düşünürün de işçi sınıfına ontolojik bir öncelik veren Marksizm yorumlarını karşılıklarına almaları ve uzlaşma/uyum arayışı olarak anlaşılan bir rasyonalist politika tanımını reddetmeleri inceleme çerçevelerini benzer hale getirmektedir.



W. Benjamin'in Tarih Kavrayışı ve Ezilenlerin Geleneği

Doç. Dr. M. Ertan Kardeş

Bu seminerin notları ses kayıtlarından hareketle katılımcımız Arzu Somalı tarafından derlenmiştir.

Adorno Benjamin'i anlatırken o 'bütün akımların dışındadır' ifadesini kullanır. Gerçekten Walter Benjamin sistem, tema dışı ve Kantçı okulların etkisinden kurtulmaya çalışan biridir.

Benjamin her tür 'tarih felsefesi' fikrine soğuk bakar. Ona göre politik praksisin tarih momentine ya da hukuk momentine göre bir önceliği söz konusudur. Tarih bilimi deyince şöyle bir imge canlanır; geçmişte olmuş olan bir takım şeyler var, tarih yazıcılığı da bu olmuş olanı bugüne aktarır. Tarih bilimi deyince canlanan imge; tarih yazıcılığının, geçmişte nasıl ve ne şekilde yaşanmışsa olanın o haliyle bugüne aktarımıdır.

Benjamin bu imgeyi eleştirir. Her tarih vurgusu şimdiye aittir ve şimdinin zaman dizimiyle yeni bir kurgu yapılır. Geçmişten hazır tarih imgesini devralmayız, o kurguyu biz şimdiden hareketle oluştururuz. Modern tarih bilimi diğer sosyal bilimler gibi kendini 19.yüzyılda bağımsız epistemoloji olarak inşa ettiğinde geçmişte olanları olduğu haliyle tasvir etme gibi bir görev biçer kendisine. Doğa bilimlerin-

de nasıl bir nesnellik varsa tarih biliminde de böyle bir nesnellik olacaktır. Mesela bir x olayının olduğu tarihten sonra olan y olayının; x olayı yorumlanırken unutulması gibi bir kural vardır pozitivist tarihçilikte.

Geçmiş karşımıza hep ezeli ve ebedi olarak gelir ve tarihsel zaman içi boş ve homojen bir zamandır. Benjamin empati kavramından bahseder burada. Empatiyle geçmişin imgesi bugüne aktarılır. Böylece tarihsel zaman hem homojenize edilerek hem boş hale getirilerek sanki ölü bir malzemeye dönüştürülür. Geçmişe dair ölü malzeme var (boş ve homojen) ve bu ölü malzeme bugünün teorik perspektifiyle ya da spekülatif bir yöntemle kavranacak bir malzeme haline gelmektedir.. Ve nötr bir takım ifadelerle bu tarihsel imge yakalanmaktadır. Benjamin bu tarz bir tarih yazıcılığına karşı politik praksis odaklı farklı bir çerçeve sunar.

Benjamin tek bir geleneğe bahseder. Gelenek:Ezilenlerin Geleneği. Ezilenlerin geleneğine karşı ezenlerin tarihi. Tarih her zaman hâkim sınıfın tarihi olarak yazılan bir tarih. Bu hâkim sınıfın tarihine karşı Benjamin'in ezilenlerin geleneği olarak adlandırdığı altta kalanların, tarih dışına itilenlerin kendi aralarında süreklilik ya da temasa dair bir imge yakalaması söz konusudur. Dolayısıyla ezilenlerin saf dışı bırakıldığı bir tarihsel imge üzerine tarih yazımı olduğunda bu aslında adaletsizlik ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada yeni bir tarih fikrine ve bu tarih fikri içinde yeni bir politik praksis alanına ihtiyaç vardır. Geçmiş yerinde olduğu gibi duruyor ve yeni olaylar ekleniyor değildir; yeni gelen şeyler eskiye dair imgeyi de yeniden kurmaktadır.

Benjamin kesintisiz süregiden bir geleneği felaket olarak görmektedir. Tarihteki bir adaletsizliğin ortaya çıkarılması sırf geçmişe dair bir yazım süreci değil aynı zamanda

bugünkü politik praksiye dair de bir imgedir. Geçmişteki adaletsizliğin çıkarılması şimdiki zamanda kurulacak olan politik praksişi de bize bir şekliyle öncelemiş olmaktadır.

Benjamin'e göre her tür felsefe etkinliği politik etkinlikte kurtuluş perspektifi vermektedir. Bir fikir eğer kurtuluş perspektifi taşımıyorsa o zaten safsata olarak adlandırılır. Yapılacak her bilgi üretimi, kurtuluş perspektifiyle yapıldığından, geçmişin kendisini potansiyel olarak gizli bir zaman dizini barındırmaktadır. Geçmiş kendisindeki potansiyeli ortaya çıkartacak bir politik praksis beklemektedir. Bu haliyle geçmiş henüz geçmemiştir.

Geçmiş tamamlanmamıştır ve onu her seferinde yeniden keşfedecek bir bakışa, politik praksiye ihtiyaç vardır. Geçmiş kuşakla şimdikiler arasında süregiden diyalog bunun göstergesidir. Geçmiş statik bir tarih yazımı içerisinde haksızlıkların, adaletsizliklerin varlığını kapatacak yada bir politik praksisle oradaki adaletsizlik deşilecektir. Bu anlamda Benjamin geçmişin hayaletinin insanları hiçbir zaman terk etmediğini söyler. Geçmiş şimdiki zamanı rahat bırakmıyorsa ve yeni bir sayfa açmak mümkün değilse; o zaman tarihin ilerlediği, evrensel tarih olduğu gibi ya da tarihin bir felsefesi olduğuna dair bilgiyi bir kenara koymak gerekir. Geçmişle şimdinin zamanı arasında en temel şey kurtuluş ümidini taşıyacak, kurtuluş perspektifinden hareketle karşımıza çıkabilecek bir tarihsel tutumdur. Tarihçinin yasa fikrini tamamen reddeder Benjamin böylece.

Politik praksisin de temel işlevi ezenlerin geleneği adına tarihsel akışı durdurmaktır. Yani ezenlerin geleneği, gidişatta gedik açar. Tek bir hakikat yoktur. Süreklilikle olan tarih imgesi kazanan, muktedir tarafa ait bir tasarımdır. Sürekliliğin kesilmesi gerekir. Akıntıya karşı yüzülmelidir.

Benjamin pozitivist tarih ile doğal tarihi aynı ön kabulün iki farklı yüzü olarak görür. Metninde iki farklı tarihsel materyalizmden bahseder. Bunlardan biri eleştirdiği materyalizm görüşü (tarihsel maddecilik, Marksizm anlayışı) diğeri kendi materyalizmidir. Geçmiş kurtarılmadıkça hiçbir şey tamamen kurtarılmış sayılmaz. Geleneğin özel bir şekilde donuklaştırılması değil, geleneğin her seferinde canlı olarak aktarılması söz konusu olmalıdır.

Hegel tarih felsefesi yaparken hep kazananların tarihini sunar. Benjamin Hegel'e şu soruyu sorar; bu tarih anlayışında kayıplar nerededir? O politik eylem ya da politik praksisle tarih kavramı arasında ilgi kurarken hep bilgiyle, bilginin uyandırıcılığı üzerinde gider. Bu yüzden onun politik praksişi ile epistemolojisi kol kol ilerler.

Benjamin kendi tarih bilimini 'yeni diyalektik tarihi bilimi' olarak adlandırır. Benjamin tarih kavramının Kopernikçi devriminden söz açmaktadır. Kopernikçi devrimde ilk gördüğümüz şey tarihsel bilginin kurulma tarzı, politik praksisle olan ilişkisi ve tarihsel bilginin uyandırıcılığıdır. Uyandırma, sonsuz sayıda yeniden kurulabilir. Tarih her zaman politik praksisle müdahaleye açıktır. Tarih akıntıya karşı yüzmektir. Böylece olan tüm olayları yeniden anımsamak mümkündür. Akıntı tarafına doğru yüzmek var olan felaketin sürdürülmesine yöneliktir.

Benjamin şimdi'nin zamanını iki zaman aralığının keşişmesi olarak görür. Şimdinin zamanı aslında zamansallığın değiştirilmesine ya da tarihsel zamanın dondurulmasına dair imkânı taşır. İki zamansallık kavramsallaştırılmasından biri homojen, içi boş bir zamansallığı ifade ederken, diğeri bir takım ilkeler ve karar mekanizmalarıyla durdurulan şimdinin zamansallığını göstermektedir.

Benjamin'de 'köken' kavramı tarihsel bir kategori olmasına karşın şeylerin oluşumuyla bir alakası yoktur. Köken doğmuş olanın oluşunu belirtmez ama tam da oluşta ve sona gelişte doğmakta olana işaret eder. Şimdiki zamanda tamamlanmamış ama sürekli olarak tamamlanma içinde ele alınır köken. Ama her zaman geçmişe yönelik bir tamir etme bir onarma süreci olur. Köken ilk öze geri dönüş değil; şuan olmakta olan tamamlanmayı içerir ve aynı zamanda geçmişe dönük onarma sürecini içerir.

Tarih bir inşa faaliyetinin nesnesidir. Politik eylem kendi zamansallığını geçmişle olan ilişkisiyle kurar. Ve politik eylem o boş, homojen zamanı doldurur. Zamanın mührünü kırar.



Politik ve Sosyal Alanın Yeniden Kurulduğu Günümüz Dünyası

Doç. Dr. Mustafa Poyraz

Bu seminerin notları ses kayıtlarından hareketle katılımcımız Arzu Somalı tarafından derlenmiştir.

C. Castoriadis ve Edgar Morin Üzerinden Politik ve Sosyal Alanın Yeniden Kurulduğu Günümüz Dünyası

Birey sadece sosyal bir yaratık değil aynı zamanda tahayyül eden, düşünen, rasyonel yanılarıyla duygusal yanları bir arada olan canlıdır. Toplum tarihsel boyutunu dikkate almadan bugünkü durumuyla açıklamak mümkün değildir. Ayrıca ileriye tahayyül etmeden de bugünkü yaşananları anlayamayız. Her toplumun kendine göre bir anlam verme, anlam yaratma biçimi vardır. Anlam üretemeyen bir toplum kendi kendini eritmeye başlar, hatta çökme pozisyonuna gelebilir. Castoriadis'e göre içinde yaşadığımız toplum ve bireyler kendi varlıklarını ve geleceğe bakışlarını bir anlam çerçevesine oturtamamanın sıkıntısını yaşıyor ve bundan kurtulmanın uğraşısı veriyorlar. Özellikle *Anlamsızlığın Yükselişi* kitabında bu durumu açık bir şekilde gösterir. Toplumun kendi geleceğine ilişkin dinamikleri, düşünceleri, hayalleri üretememesi, üretemediği için de başka unsurların; geçmişten gelen geleneksel düşünme biçimlerinin, ideolojilerin yeniden kendini empoze etmesi durumu söz

konusudur, der Castoriadis adı geçen eserde. Bu duruma nasıl gelindiği ve buradan nasıl çıkılabileceği konuları etrafında yoğunlaştırır sorularını Castoriadis. İnsanlığın hiçbir zaman önceden hazırlanmış bir reçeteyle çözüm üretemeyeceğinin de altını çizerek geçmişle gelecek arasında sıkışıp kalan bugünkü pratiğin dinamiklerine işaret eder. Onun için çıkış hayal gücüyle gerçek durum arasındaki ilişkinin bir biçimde inşa edilmesiyle, kurulmasıyla mümkün hale gelebilir. Yaratıcılık toplumun kendi eylemi içerisinde ortaya çıkar, önceden kurgulanamaz. Toplum kendi geleceğini yaşayarak yaratır. Bu yaratılma sürecine geçmiş ve gelecek dahil edilir, işin tarihsel ve tahayyül boyutu pratiğin içinde var olmaya devam eder. Toplumsal dönüşüm önceden çizilmiş bir teorik çerçeveye sığmaz. Bütün sorun toplumun kendinde eleştiri gücünü bulabilmesi ve geleceğe ilişkin bir anlam oluşturmasıdır.

‘İnsan rasyonel yanıyla saçma yanının bir arada olduğu ve kontrol edilemeyeceği bir mekanizmadır’ der Edgar Morin İnsanlığın insanlığı (L’humanite de l’humanité) adlı eserinde. Keza toplum da böyledir. Hatta Castoriadis insanın rasyonel olan yanıyla hayal eden, kurgulayan yanı arasındaki denge ilişkisinin bozulduğu durumlarda sapmaların hatta yıkımın kaçınılmazlaşabileceğine işaret eder. Bireyin ve toplumların yaratıcılığı da bu iki yan arasındaki diyalektik ilişkiye oldukça bağlıdır.

Bireyin bağımsızlaşmasıyla, toplumsal bir varlık olarak kendini ayakta tutabilmesi ilişkisinden Batı toplumu eleştirisine geçer Castoriadis. Bireyin bireyselleşme sürecinin uç noktaya itilmesi bir anlamda atomize olmuş bireyi, birey olmaktan çıkmış bireyi var eder. Toplumsal ilişkilerin içerisinde olmayan, onunla bağları güçlü bir şekilde olmayan birey,

birey olmaktan çıkıyor. Castoridis'in işaret ettiği birey, hem toplumla dayanışma içerisinde olan hem de bağımsız düşünebilen, bağımsız karar verebilen bir bireydir. Bu bireyden çıkarak bireyin bugünkü toplumsal yapı içerisinde giderek zayıfladığını ve bu zayıflığa bir çare bulunamadığını belirtir Castoriadis. Bu birey kavramını eski Yunan düşüncesiyle birleştiriyor. Vatandaş, politik birey, kamu alanlarına hâkim olan birey, toplumu temsil eden bir birey, toplum içerisinde kabul edilen bir birey, aynı haklara sahip olan bir birey... Otonomi kavramının Yunan Demokrasisinden Aydınlanma Çağı'na, hatta günümüze kadar çok önemli bir mesafe aldığını ve bu sürecin devam ettiğini görüyoruz. Bireyin toplumla ilişkilerinin sürekli bir değişim içerisinde oluşu yeni kavramların ortaya çıkmasının da zemini.

Vatandaş yönetmesini ve yönetilmesini bilen bilinçli bireydir Antik Yunan'da. Castoriadis bu tanımı sıkça kullanır. Güçlü birey kavramının, otonom birey kavramının ve otonom toplum kavramının altını özellikle çizer. Batı toplumunda, bu birey kavramının bir anlamda Sanayi Devrimi, kapitalizmin birkaç yüzyıllık yerleşim ve olgunlaşma süreciyle birlikte güçlenip yaygınlaştığını, hatta toplumda yaşayan bütün insanların kendilerini bu kategori içerisinde görmeye başladıklarını görüyoruz. Bu zaten Aydınlanma çağının ve daha sonraki toplumsal hareketlerin gidişatıyla ilgili bir durum.

Ekonomik anlamda otonom olmayan bireylerin politik anlamda ve sosyal anlamda otonom olup olmama meselesi özellikle Marx'ın ve diğer birçok filozofun, sosyologun, ekonomistin sordukları sorudur. 2. Dünya savaşı sonrası kurulan sistemin yani kapitalizmin kendini yeniden yapılandırarak bireye yeni bir alan açması üzerinde durulması

gereken bir konudur. İki Dünya savaşı ve art arda gelen toplumsal krizlerden sonra oluşturulan yeni toplumsal denge İkinci Dünya savaşı sonrası dönemin en önemli özelliklerinden biridir. Toplumsal arayışın dinamikleri, özellikle de işçi sınıfı ve diğer toplum katmanlarında oluşan yeni bir dünya kurma arayışları ve bu çerçevede oluşturulan anlam veya anlamlar farklı ekonomik ve siyasal güçleri bir biçimde hizaya getirerek bireye yeni bir var olabilme koşullarını yarattı. Daha otonom ve eşitlikçi bir mücadele temelinde sosyal ilişkiler yeniden biçimleniyor Batı toplumlarında. Sosyal devlet ve özgür birey anlayışı yeni bir anlam ve hareketlilik yaratıyor bireylerde. Kapitalizmin yarattığı yıkımın eleştirisi ve özel mülkiyetin korunmasına ve mülkiyeti olmayanların hiç sayıldığı sistemin aşılması olarak da kabul edilebilecek bir durumun ortaya çıkışı sosyal devlet kavramıyla ifade edilebilir. Özel mülkiyet nasıl ki mülk sahibi bireylerinin otonomisinin garantisi olabiliyorsa, onlara güvenli bir gelecek vaat ediyorsa, sosyal mülkiyet de hiç bir şeyi olmayanlara, üzerine inşa edebilecekleri bir var olma durumunu tanımlar. Hiç kuşkusuz, kapitalizmin eleştirisi, kapitalizmin kendi içinde çelişkileri ve dinamikleri sosyal devlet kavramının ortaya çıkmasını sağladı. Sosyal devlet özel mülkiyetin yanında birde en yoksul bireyin bile dilencilik yapmadan var olabileceği bir hak ve hukuk sistemine işaret eder. Sosyal devlet bütün haksızlıkların ve sömürünün ortadan kalktığı bir durum değildir, insanın insan olmaktan çıkmasını engelleyen bir sosyal denge durumudur. Başka bir deyişle, sosyal mülkiyet bireyin üstüne oturduğu, bireyi şu veya bu şekilde taşıyan önemli bir kaldıraçtır. Robert Castel'in deyişiyle hiçbir şeyi olmayanın bir şeyi olarak sosyal güvenlik kurumları toplumsal dengenin önemli bir dayanağıdır. 1. Dünya savaşı öncesinde başlayan, 19.yy'da başlayan hareket-

lilikler, hayaller, yeni bir toplum kurma mücadeleleri böyle bir sosyal mülkiyetin oluşmasına zemin hazırlıyor. Büyük hayaller ve mücadelelerle Ekim devriminden sonra oluşan Sovyetler Birliği'nin de bir dönem çok önemli bir sosyal dinamik olmasına karşın nasıl bir diktatörlükle sonuçlanıp, kendini bitirdiğini ve sosyal mücadeleye çok ağır bir maliyet getirdiğinin altını özellikle çizer Castoriadis. Hayallerin bittiği, umutsuzluğun yaygınlaştığı, tekrar özel mülkiyetin erdemlerine dönmenin tek çıkış olarak görüldüğü bir dönemden geçiyoruz.

Kapitalist sistem bütün toplumsal hareketlerin etkisiyle, tarihsel/toplumsal bütün faktörlerin bir araya gelmesiyle, geleceğe ilişkin anlamların da bir arada kaynaştığı, bireylerin üzerinde az çok otonom olacağı yeni bir denge/sistem oluşturabilmişti. Refah devleti ya da sosyal devlet denilen kavram büyük bir itibar görüyor bu bağlamda. Castoriadis'in analizlerinde bireyi tam otonom olmasa da biraz otonomiye çekerek güçlendiren bu yapı sonunda 1975-80'lerden başlayarak erimeye başlıyor. Bu denge durumunda, kamu alanı politik alanı bir anlamda kontrol etmeye başlıyor. Ekonomik alan yani sermaye politik alan tarafından kontrol ediliyor. Kamu alanının güçlenmesi demek bireye politik alanın açılması, ekonomik güçlerin nüfuzunun sınırlandırılması ve dolayısıyla toplumun demokratikleşmesi demektir. Bu çerçeve bireyin özgürlük alanını açıyor, onu daha cesur ve güvenli hale getiriyor. Özellikle son otuz yıldır giderek, özel mülkiyet yani sermaye politik kontrolden çıkıyor; bağımsızlaşıyor ve politik alanı bütünüyle etki altına almaya çalışıyor. Bugün de en önemli tespitlerden biri; politik alanın ekonomik aktörler tarafından, sermayenin es-tirdiği rüzgarların etkisiyle kontrol edilmesi. Çünkü politik alanın kontrol edilmesi ve sosyal hakların giderek eritilmesi

bireyleri güçsüzleştiriyor, en zayıflarını da çökertiyor. Ekonomik güçlerin çeteleşme süreci dünya çapında dizginlenemiyor, giderek başboşlaşıyor.

Castoriadis'in en temel aldığı şeylerden biri; kişinin ve toplumun kendi içerisinde eleştirel gücü geliştirmesidir. Kamusal ve politik alanda bu gücü bugün bulamıyoruz. Politik alan daralıyor ve politikanın özel kişilere/uzmanlara bırakılması söz konusu. Toplum içindeki bireyler politik yanlarından arındırılarak politik konumlara ilişkin kararlar bütünüyle bu uzmanlara bırakılıyor. Vatandaş uzaktan seyirci pozisyonda. Vatandaşın politik gücünden istifa etmesi veya başkasına devretmesi durumuyla karşı karşıyayız. Temsili sistemle katılımcı sistemin nasıl bir arada götürülebileceği Castoriadis'in en önemli gördüğü meselelerden biridir. Buda vatandaşın politik eğitimine sıkıca bağlıdır. Temsili sistemin açmazları ortadadır. Yani belli bir grup uzmanlaşmış bütün gücü ele alıp toplumu yönetebiliyor. Öbür taraf da pasifize edilerek bir güç varmış gibi gösteriliyor. Politik anlamda, bütün gücü başkasına aktarmadan kişileri nasıl diri tutabiliriz? Castoriadis'in en önemli sorularından biri de budur: grubun gücüyle kişilerin ağırlığını dengelemek. Kişi kendi otonomisini koruyarak, kendisi olarak düşünerek, eleştiri mekanizmalarını kurarak nasıl bir vatandaş olabilir?

Tüketimin ve gücün sınırsız bir amaç haline geldiği günümüzde bireyleri politik süreçler dahil etmenin tek yolu politik eğitim'dir. Atomize edilen bireylerin pasifize olmuş durumlarının aşılması da bununla mümkün olacaktır. Toplum içerisinde parçalanma oldukça büyüktür. Politik anlamda bir anlam, umut yaratma mekanizması yok toplumları arkasından sürüklemeye bağlamında. Bireysel otonomi ve toplumsal yapının temeli eleştirel düşünce tarzıdır

Castoriadis'e göre. Politik alanın açılması, kamu alanlarının, kültürel alanların açılması bu düşünce tarzının devamı niteliğindedir.

Edgar Morin'in yaklaşımında toplum içerisinde farklı alanların birbirleriyle teması önemlidir. Sosyal bilimlerin arasındaki bağların güçlendirilerek eleştirel bağlamın kuvvetlendirilmesi önemlidir. Otonom bireyle otonom toplum birbirini güçlendirir. Otonom birey olmadan otonom bir toplum olamayacağı ve adaletli bir işleyiş de otonom olmadan olamayacağı fikrini sunar Castoriadis. Castel'in zayıflamış birey, atılmış birey ve sosyal mülkiyet kavramlarıyla Castoriadis'in otonomi ve güçlü birey kavramlarını temel alarak politik alanın tekrar genişletilmesi sürecine girilebilir. Sosyal devletin dağılma süreciyle hızlanan kriz Avrupa'da toplumun parçalara ayrılma sürecini de beraberinde getiriyor. Yoksulların gözden uzak yerleşim yerlerine sürüldüğü, ayrıştırıldığı (Amerika'da bu durum tümüyle gözler önündedir) bir toplumdan ziyade, bütün bireylerin toplumsal sürecin içinde tutulduğu yeni politik dinamiklerin oluşması, yeni anlamların oluşturulması politik alanın canlanması için vazgeçilmez koşuldur. Sosyal devletten sonra ekonomik anlamda liberalizmin hakim olduğu, bireylerin ekonomik güçlerine orantılı olarak farklı mekanlara kümeleştirildiği yeni diktatörlükler mi oluşturulacak yoksa otonom bireylerden oluşan, kamu ve politik alanın açıldığı otonom bir toplum mu oluşacak- böyle bir çıkışsızlığın, anlamsızlığın içindeyiz.



Karar Alma Meselesi

Doç. Dr. M. Ertan Kardeş

Bu seminerin notları ses kayıtlarından hareketle katılımcımız Arzu Somalı tarafından derlenmiştir.

Doğru bir karar mümkün müdür? Adil bir karar mümkün müdür? 'Adalet' ile 'karar almak' arasındaki ilişki nasıl tesis edilebilir? Adil bir karar mümkün müdür? Sorusunu iki şekilde sorabiliriz: Birincisi Schmitt'in Castoriadis'e verebileceği yanıt üzerinden; ikincisi ise Castoriadis'in Schmitt'e vereceği yanıt üzerinden. Genellikle sol literatürdeki Schmitt okumaları Schmitt'i bir yere kadar alıp, o noktadan sonra Schmitt'e bir yanıt verme/eleştirme olarak devam eder. Peki, özgürlükçü felsefelere Schmitt nasıl bir yanıt getirir? Bunu da sormak gerekir.

Schmitt'teki **varoluşsal karar alma** meselesini ve Castoriadis'in **otonomi projesini** bir nevi yan yana düşünmeyi deneyeceğiz. Eğer karar alma söz konusuysa bu varoluşsal bir meseledir, zihinsel bir tasarım değildir. Karar, bir seçim değildir. Schmitt'in varoluşsal karar alması iki momenti oluşturur: Karar alma ya da karar alamama. Ya karar alınır, politik varoluş sürer ya da kararsızlık varoluşu sonlandırır.

Alınmış kararlar ilgili adil olmama hususunda bir iddiada bulunmak için elimizde epistemik bir çıkarım yoktur. Politik alanla ilgili böyle bir episteme geliştirmek de oldukça

zordur. Belki sadece sezgisel olarak bir adaletsizlik imgesi yakalayabiliyoruz. Peki, alınmış bir karar gerçekten adalet mekanizması açısından ya da adil olma fikri açısından nasıl eleştirilir? Alınmış bir karar nasıl politik felsefe açısından eleştiriyi tabi tutulabilir?

Castoriadis'in otonomi projesi ise şöyledir: Otonomi projesinin gerçekleşmesi fiili bir demokrasidir. Böylelikle doğru bir karar otonom bir karardır ve otonom demokrasi fiili hale getirir. Castoriadis'in karşı çıktığı karar alma mekanizması heteronom olarak oluşturulmuş yani otonom süreçlerle alınmayan kararları kapsar.

Peki, kritik soru şu; heteronom şeklinde alınmış bir karar mı yoksa başarısızlığa uğramış bir otonomi süreci mi? Bir yanda bir kararın alınması gerekiyor diğer yanda da kararın alınması açısından bir takım kerteler var. Heteronom bir karar sonuçta demokratik kerteleri yok eden bir süreç. Heteronom kararın en kötü hali tek kişinin kararının tüm kararların üzerinde olmasıdır. Bu çerçevede antidemokratik şekilde alınmış bir kararla, karşısında başarısızlığa uğrayan ama otonomi süreci hedeflemiş bir karar arasında bir gerilim noktası var. Hatta bazıları şöyle düşünür, 'alınmış en kötü karar bile karar alamamaktan daha iyidir.' Eğer siz bu cümleyi kuruyorsanız buna itiraz şu olur; kararı alamamak alınmış en kötü karara tabi olmaktır. Başarısız bir karar varoluşu sonlandırabilir ya da kararsızlık varoluşu kötü etki-leyebilir.

Hem Castoriadis hem de Schmitt için ana gerilim budur. Schmitt karar almanın kendisini merkeze koyar. Castoriadis ise bu karar alma meselesinin üzerine, alınan kararın nasıl alındığıyla alakalı meseleyi koyar. Karar alma kertesinde karar alma süreci nasıl gerçekleşir bunu sorar.

Castoriadis demokrasi pratiğiyle trajedi arasında bir paralellik kurar çünkü demokrasi her zaman risk rejimidir: Eylemlerinizin sonuçlarını da anlamlarını da öngöremezsiniz. Bu anlamda demokratik deneyimin kendisi trajik deneyime yakındır. Bildiğimiz en iyi trajedilerden biri Sofokles'in yazdığı *Antigone*'dir. (Antigone ile Kreon arasındaki gerilim.)

'Ne olursa olsun yapılan hiçbir eylemin doğruluğuna dair bir garanti yoktur.' (Castoriadis'in bir röportajından). Trajik eylemle demokratik deneyim arasında ortak olan şey de budur. Mesela bir karar alma hamlesinde bulunuyorsunuz ya da bir eylemin kendisini geliştiriyorsunuz ancak bunun karşılığında bunun doğru olduğuna dair garantiniz olmaz.

Habermas İletişimsel eylem kuramında toplumsal konsensüs oluştuktan sonra işletilecek bir prensipten bahseder. Yurttaşların aralarındaki tüm meseleleri konuşarak halletmesi. Bir nevi ikna yoluyla bu yurttaşlar arasındaki demokrasinin formel bir işleyişinden bahseder. Ama Habermas'ın demokrasi için anlattığı örnekler konsensüs sonrasına dairdir. Yani karşılıklı uzlaşmanın olduğu bir düzeni ve bu düzen içerisindeki ideal bir diyalog tarzını varsayıyor. Bu Castoriadis'in eleştireceği bir şeydir. Castoriadis'de karar almanın kendisi çok agonistik şekilde gerçekleşir. Aşırı çatışmacı. Yani çatışma sonrasındaki anı bize demokrasi diye sunmaz. Zaten demokratik deneyimin içinde bulunduğu zemin öyle bir şekillenir ki kendisi çatışmayla dönüşür. Demokrasi statik bir yapı değildir: Çatışmalarla kurulur, bozulur ve dönüşür. Bu çerçevede Castoriadis'e göre, sadece öznel arası diyalog (yurttaşlar arası) tek başına demokrasinin kurucu ögesi olamaz. Bunun dışında ve aynı zamanda kolektif bir takım politik oluşumlar olmalıdır. Çünkü bireyler arası di-

yalogu aşan bir kolektif ve politik kerteler vardır. Gerçek bir kamusal mekân çatışma fikrini dışlamaz ve yurttaşlarının tek tek katılımını değil kolektif unsurlar olarak katılımını gözetir. Özetle kolektif bir örgütlenme imkanıdır.

Castoriadis modern Aydınlanmacı paradigmadaki tözelleşmiş birey kavrayışına karşı çıkar. Bireyi atomlaştırarak bir algı geliştirmemiz oldukça zordur. Bu otonomi projesinin ana çıkışı noktasına da aykırıdır.

Tahayyül her seferinde bize yeni yeni eidoslar, formlar çıkarma kapasitesine sahiptir. Castoriadis bize, Habermas gibi, liberal demokrasi içinden konuşan filozofların şu soruyu yanıtlayamadığını düşünüyor; bize ideal bir demokrasiden, konsensüsten bahsediyorlar ama o ortamın nasıl doğduğunu nasıl yeni formlar çıkardığını hiç açıklamıyorlar. Yani kurucu mekanizmalar nasıl oluştu da Habermas'ın dediği ortam oluştu? Kurucu süreçlerle olan ilişkimiz nedir? Karar alma derken aynı zamanda kurucu hatta gönderme yaparız. Çünkü tahayyül hep yoktan var eden bir mekanizma olarak işler. Prosedürlerle işleyen demokrasi ise bize kurucu iktidar mekanizmalarına dair hiçbir şey söylemez. Zaten kurulmuş olmayı varsayıyor. Başta biz bunu sorgulamadıktan sonra gelen bütün süreçler de bu noktada heteronom süreçler olacaktır.

Demokrasi rejim olarak kolektif anlamda bir refleksivite rejimidir. Bir nevi kolektivitenin , sürekli var olan düzenin kaynağındaki yasayı ve kararı açıkça sorgulayabilen bir düzen. Castoriadis'demokrasiyi pratik eden ya da demokrasiyi talep eden bir topluluğa yurttaş denir' der. Tahayyül demokratik olmalı. Kurucu iktidar eninde sonunda kurulmuş olmayı diler. Demokrasinin ortadan kalkması tam da kurucu iktidarın kurulmuş iktidara dönüştüğü yerlerde olur.

Eninde sonunda kurucu karar dinamik, yaratıcı bir süreci işletir. Fakat bir kere kurulduktan sonra meşruiyetini sorgulayamazsanız o zaman orada otonomi projesi rafa kalkar. Otonomi projesi kaynağını kurucu iktidarla kurulmuş iktidar arasındaki dinamik ilişkiden alır. Dinamik ilişki kalkmışsa yani kurulmuş iktidar zaten var olan bir takım gruplar, lobiler, devlet içindeki bazı bürokratik aygıtlar arasında paylaşılmışsa orası zaten demokrasiden çıkmıştır. Otonomi projesi işlemez. Karar alma mekanizmasının kuruculuğu otonominin hedefidir. Daimi ve sürekli kurucu iktidar olmaz. Kurucu iktidar bir şey kurmuş olur ve kurduktan sonra o süreç demokratik bir mekanizma olarak işler. Eğer sadece sağlam bir karar mekanizmasına odaklanırsak o kararın nasıl ve niçin alındığına dair süreçler mistifiye edici olur. Onu kontrol eden bir mekanizma yoksa, karar ortak çıkar adına aslında çok daha özel çıkarları işletebilir. Castoriadis, Schmitt gibi sadece karar alınıp alınamadığına bakmaz. Nasıl ve niçin alındığına ve de otonom mu yoksa heteronom mu olduğuna bakar.

O halde otonom bir karar alma, adalet kavrayışına en yakın olandır.



Atölye Üzerine Bir Değerlendirme Yazısı:

Politik Felsefenin Sorunları

Yavuz Odabaşı

Tarih içinde felsefe insanın kendi ve toplumsal varoluşu ile soru sorabilmesi, bunlara cüret edebilmesi ile başlayan bir faaliyettir. Bu tanım içinde iki ögeye dikkatte almamız gerekir: İlk soru soranın insan olduğudur, bu açıdan da felsefe doğrudan doğruya insanın yeryüzünde bulunmaklı-ğından kaynaklanan bir edimdir, ikinci olarak da soru kendi ve toplumsal varoluşu ile ilgili soru soran insanın toplum içinde yaşayan bir varlık olmasıdır. Bir ekosistem içinde gö-rece tek başına var olabilen çeşitli canlı türlerinden farklı olarak insanın varoluşunu sürdürebilmesi için kendi türü ile beraber yaşaması ve bu yaşantının da bir toplumsal ol-ması gerektirmesidir. Kendi varlığımızı sürdürmek için gereken toplum yapısı ise politik felsefenin konusu oluyor. “Çağdaş Politik Felsefe Okumaları Atölyesi”nde, bana göre, öğrenilmesi ve öğrenildikten sonra üzerinde düşünülmesi gereken en önemli husus politika ile politik olan arasındaki ayırımdı. Politika’yı genel anlamıyla insanın var olabilmesi gereken toplum biçimleri türleri olarak tanımladığımızda, politik olanda politika ya da polis ya da toplum içinde poli-tik öğelerin neler olduğudur. Buna göre ise insanın toplum içinde varoluşunu oluşturan çoğu ögenin ve insan ediminin, insan farkında olmasa da, politik olduğudur. Buna göre ise

politik felsefeni konusunu řu iki soruyla ile tanımlayabiliriz: “politika” nedir ve “politik olan” nedir.

Politik felsefenin konusunu bu şekilde tanımladıktan sonra hemen aklımıza řu soru gelmeli: Madem insan olarak toplum içinde yaşamaya mecburuz acaba insan olarak varoluşumuzu en iyi hangi politik toplum biçiminde gerçekleştirebiliriz? Ama politik felsefenin bu soruyu sorduğumuzda hemen bize bir uyarısı olacaktır: Bu soruyu sorabilmek için ilk önce insanlar politik bir toplumda nasıl bir arada yaşabileceklerinin sorununu çözümllemelisiniz? Bir arada bir toplum içinde yaşabilmemiz için ise hepimizin uyacağı bazı normları tespit edebilmemiz gerekmektedir. Bu normların yokluğunda toplumsal hayatımızı sürdürmemiz olanaksız hale gelir. Örneğın “özgürlük” kavramından söz edebilmemiz için politik toplumun yasa ve normları ile bireyin özgürlüğünün gerçekleşme şartlarını yaratması gerekir, buradan da rahatlıkla çıkarabileceğimiz gibi haklarımız ancak yasa ve normların varlığında gerçekleşebiliyor. Bu husus ise iki klasik politik felsefe okulunun politik felsefelerini kurarken düştükleri en büyük yanılğı oluyor. Bu iki okul ise kaynağını doğıal haklar ve toplumsal sözleşme teorisine bağlayan modern liberal teori ve onun bir türevi olan anarşist teoridir. Bu iki okulun temel hatası ise şuradan kaynaklanır: Doğıa içinde yaşayan insanın hakları olduğıudur. “Haklar” kavramından söz edebilmek için, ilk önce, hakların dilsel bir kavram, bilim felsefesindeki adıyla gözlemciye bağılı (observer dependent) bir kavram olduğıudur, ne doğıa içinde dile sahip olmadan yaşayan insanın haklarından ne de bu yalnız tek başına yaşayan insanların bir araya gelerek, her şeyden önce ortak bir dilin var olmasını gerektiren, bir toplum sözleşmesi yapabileceklerinden söz edebiliriz. Bu açıdan insanlar doğıa içinde anarşi içinde yaşıyorlardı, güven

içinde yaşayabilmek için bir sözleşme yaparak, teorisyenine göre, bazı ya da çoğu haklarından feragat ederek politik toplumu kurdular anlatısı bir kurmacadır. Bu kurmacayı ciddiye alıp ne güzel demek ki insanlar ilk dönemlerinde anarşi içinde yaşıyorlardı öyleyse biz toplum sözleşmesinden önceki insanlığın altın çağına dönersek anarşist bir sisteme dönmüş oluruz diyen anarşist teorisyenlerde hatalıdır. Aynı şekilde sosyalist teorisyenlerin ilk uyarlıkların oluşumundan önce komünist toplum vardı tezi de oldukça hatalıdır. Liberal, anarşist ve sosyalist politik toplum biçimleri ancak politik felsefede hangi politik toplum biçimi daha iyidir sorusu sorulduğunda, doğal bir durum hali olarak değil, bir insan yaratımı olarak ortaya çıkabilir ki bu olguda üzerinde hiç üzülecek bir konu değildir, aksine insanı insan yapan etmenlerden en önemlilerinden biri olan onun yaratma ve düşünebilme gücünün, insan bu güçlerinin farkına vardığında, Hegel'in ifadesiyle insan kendi öz bilincine kavuştuğunda, en önemli tezahürü olacaktır.

Buraya kadar politik felsefenin temel sorunlarını şu şekilde özetlemiş olduk: Politik bir toplum oluşturabilmemiz için normlara ihtiyacımız var, bu normları belirlerken de kendimize hangi politik toplum insani varoluşumuzu gerçekleştirebilmek için en iyi politik toplumdur sorusunu sormamız gerekiyor. Bu soruları sorabilmek için bilim felsefesi ile ilgili şu önermeleri de dikkate almamız faydalı olacaktır:

- I. Cansız madde ve dil sahibi olmayan hayvanlar gerçek gerçeklik (doğa ya da kozmos)/Real içinde var olurlar. Onların gerçekliğini insan bilincinden bağımsız “nesnel gerçeklik” olarak adlandırabiliriz. Örneğin yıldızlar dünya da Homo sapiens türü ortaya hiç çıkmasaydı bile vardılar.

- II. Homo sapiens ise dil sayesinde doğanın üzerine ikinci bir katman, toplumsal katman, inşa eder. Dil ile doğada bulunmayan çok karmaşık yapılar inşa ederiz. Örneğin, anayasalar, kanunlar, felsefeler, bilimsel teoriler, devlet, üniversite, şirketler gibi kurumlar, para, vb. Bu olguların karmaşık bir dil olmadan inşa edilmesi mümkün değildir. Bu dil sayesinde inşa ettiğimiz bu gerçekliğe insan bilincine bağlı (sosyal/politik) gerçeklik” adını verebiliriz.
- III. İnsan bilincinden bağımsız nesnel gerçeklik ile insan bilincine bağlı gerçekliği ayırt etmenin en kolay yolu kendimize eğer bir olgu doğada bilinç sahibi varlıklar hiç ortaya çıkmasaydı var olabilir miydi sorusunu sormaktır. Örneğin insan toplumları var olmasaydı evrende dinler, mitolojiler, Platon felsefesi, vergi kanunları, yıldızlar, ışık, kütle çekimi vs. var olabilir miydi ya da var mıydılar?
- IV. Yasalar, normlar, haklar vardılar yalnız bunlar “nesnel gerçeklik” içinde değil insanın dili kullanarak kurduğu “politik gerçeklik” içinde vardılar.

Bu önermeler üzerinde anlaşılabiliyorsak birlikte var olacağımız politik toplumda hep birlikte uymamız gereken norm ve yasaları hep birlikte kendimiz tespit edip, gerekli gördüğümüzde de bunları değiştirebiliriz. Fakat bu norm ve yasaları tespit ederken kendimize kendi politik varoluşumuzu gerçekleştirebilmeye en uygun norm ve yasaları neye göre tespit etmemiz gerekir sorusunu da sormamız gerekecektir.

Konuya politik felsefe açısından yaklaştığımızda ise tartıştığımız konunun politik olan bizlerin ne tip özgürlüklere sahip olacağı ve bize bu tip özgürlükleri sağlayacak modern

politik toplumun hangisi olduğudur ki burada negatif ve pozitif özgürlükler ayırımını yapmamız gerekecektir.

Anarko-kapitalistler ya da sağ liberterler özellikle bireyin “negatif özgürlükler”i (bireyin hayatını, sosyal ya da iktisadi tercihlerini belirlerken özerinde hiç bir devlet, din ya da gelenek baskısının olmaması) üzerinde durmuşlardır. Negatif özgürlükler sağ liberterler’in belirttiği gibi bireyin özgürlüğünün temelini teşkil eder ama negatif özgürlükler “pozitif özgürlükler” (bireyin negatif özgürlüklerini kullanabilmesine imkân verecek ekonomik ve sosyal haklar) olmadan, en azından toplumun büyük bir kısmı için hiçbir işe yaramaz. Örneğin, bir birey hastalandığında istediği hastaneyi seçebilmekte, istediği okula çocuklarını gönderebilmekte, da istediği evi almakta, istediği yere gidebilmekte, bir süpermarketten istediği yiyeceği seçebilmekte özgür olmalıdır (seçebilme hürriyeti), ama birey bunları karşılayabilecek ekonomik olanaklardan yoksun olduğunda bireyin negatif özgürlükleri kullanılamaz hale gelecek ve anlamsızlaşacaktır. Bundan dolayı 20. Yüzyılın başından itibaren en azından insanların negatif özgürlüklerini kullanabilmelerini sağlayacak minimum pozitif hürriyet imkânlarına sahip olmalarına sosyal devlet uygulamaları ile imkân sağlanmaya çalışılmıştır. Buna karşılık pozitif özgürlüklere yapılan aşırı vurgu da, komünist sistemde deneyimlendiği gibi, bireyin negatif özgürlüklerini ortadan kaldırmaktadır.

Günümüzde ise bireyin pozitif özgürlüklerini sağlamaya çalışmadan tek negatif özgürlükler yapılan vurgu ise insanlar doğarken biyolojik (örneğin zeka, vücut sağlığı, cinsiyet gibi), kapitalist sistemin yarattığı küresel sistemik eşitsizlikler, ya da her şeyden önemlisi insanlar mirasla geçen servet bakımından eşit olarak doğmadıkları için bütün dünyada

sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin had safhaya varmasına yol açmıştır.

Öyleyse savunmamız gereken yeni politik toplum modelin ana ilkelerinden biri negatif özgürlükler ile pozitif özgürlükler arasında politik bir tercihe dayanan tek ayaklı bir model değil negatif ile pozitif özgürlükleri birleştirmek olmalıdır.

Buraya kadar modern politik felsefenin iki idealini, eşitlik ve özgürlük ideallerini, bir araya getirmeye çalıştık. Bu idealin gerçekleşeceği mekân ise politik toplumdur. Bu noktada karşımıza şu sorunlar ortaya çıkacaktır: Politik toplumun ölçeği ne olmalı ve politik toplumda yaşayan insanlarda var olmasını arzu ettiğimiz özellikler nelerdir? Genelde insanların kendi kendilerini küçük ölçekteki politik toplumlarda daha iyi yönetebilecekleri kabul edilse de her ölçeğin kendine göre ayrı ayrı avantajları ve dezavantajları vardır. Bunun yanında da politik toplumda yaşayan insanların kendi kendilerini yönetme ve politik toplumu oluşturan diğer bireylerle bir arada yaşayabilme bilgisine sahip olmaları da -bu bilgilerin adı politik felsefe tarihinde içinde erdemden başlayarak değişiyor- bir gereklilik olarak ortaya çıkacaktır.





