

FELSEFE DÜNYASI

2017/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 65

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜNER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Yard. Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniv.)
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122
Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2017, 750 Adet

Mouffe'ün Radikal Demokrasi Düşüncesi Çoğulculuğun

Bir İmkânı Olabilir mi?

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 30.03.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 01.06.2017

Selçuk ERİNCİK*

Giriş

Dünya bir süredir bir arada yaşama, çoğulculuk, farklılık, kimlik ve tanım konularıyla nefes alıp vermektedir. Günlük konuşmalardan, yazılardan, basından, dizi ve sinemadan en derin felsefi tartışma düzlemine kadar en popüler husus çoğulculuk koşullarında bir arada yaşamanın imkânıdır. Rawls, Habermas, Taylor gibi seçkin filozoflar kuramlarını bu meseleyi de içerecek şekilde sunmak/yenilemek zorunda kalmışlardır. Malum olduğu üzere dünyada ve ülkemizde son yıllardaki düşünsel çabanın neredeyse tamamı bu konuda temerküz etmiştir. Biz de bu makalede, meselenin öncelikli muhatabı olduğunu düşündüğümüz siyaset felsefesinin teorik ve pratik gelişmeleri de ihata ederek yeni kuramlar/sentezler üretmeyle iştigal ettiği bu bağlamda, mezkur meseleye dair iddialı bir yaklaşım sergileyen C. Mouffe'un radikal demokrasi anlayışını izah etmeye çalışacağız. Konunun siyaset felsefesinin odağı haline gelmesini sağlayan süreci, temelleri, kavramları ve kuramın bunları birleştirme teşebbüsü ve pratik-teori ilişkisi üzerine çeşitli mülahazaları ortaya koyduktan sonra, sonuç bölümünde düşünürün görüşlerini farklı açılardan tenkit etmeye çalışacağız.

Tarihsel Süreç/Temeller/Kavramlar

Antik Yunan'da evren için bir kutsallık olarak kabul edilirken, Orta Çağ'da bu kutsallık ve kozmos fikri, yoktan yaratan kadir-i mutlak Tanrı'ya bağlanmıştı. Böylece hayatın anlamı, ahlakın kaynağı, egemenliğin meşruiyeti kısacası kozmosun düzeni Tanrı'nın yaratmasına hamledilmişti. Lakin Rönesans'tan itibaren kâinatın hatta insanın bir çeşit makine oldu-

* A.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A.B.D., Yrd. Doç. Dr.

ğu fikrinin egemen olması, Tanrı'nın rolünü azaltıp hem kozmosun hem de hakikatin kaynağı, garantörü olma vasfını silikleştirmişti. Tek bir dinsel doğrunun mevcudiyetini sarsan Reformasyon ve nihayet Kopernikus devrimi ile geleneksel dünyayı bir arada tutan/yaşatan ip/bağ parçalanınca kaos kaçınılmaz olmuştu. Ortaçağın dindar/mümin insanı homo credens, üzerindeki kutsal gökkubbenin çöküşünü endişe ile izlemişti. Göbeğinden bağlı olduğu yapay rahim olan kültür artık anlam yüklü görünmemeye başlamıştı. Bu travmanın atlatılabilmesi için yeni bir meşruiyet kaynağı, kozmos elzem olmuştu. Bu noktada Kartezyen özne/homo cogitans ile Descartes'in devreye girmesiyle, insan yeniden ama bu sefer imanla değil bilgi ile merkeze gelmişti. Bundan böyle anlamak için inanmasına gerek yoktu, bilmesi yeterli idi. Kozmos artık hüve ile değil, ene ile kaimdi. Ene-nin enaniyeti, hüveyi gel zaman göğe hapsederken dünyada ise enaniyet, prometeusyen/faustyen hümanizma olarak tezahür etmiş oldu. Aklın dünya cennetini kuracağına "iman" iyice yerleşti. Yani henüz daha cennet, evrensel değerler, hakikat fikrinden vazgeçilmemiş, yalnızca ümit ebedi hayattan dünyaya; deus tan logosa indirilmişti.

On dokuzuncu asrın sonlarına doğru, modernliğin bilimsel temellerini sarsan değişimler gerçekleşmişti. Bunun yanı sıra, iki büyük paylaşım savaşı sonucunda, çoğu sivil, kadın-çocuk on milyonlarca insanın katilinin, kurtulmakla övündükleri din değil, meftun oldukları akıl ve bilim olduğunun ortaya çıkmasıyla Aydınlanma idealleri berhava olmuştu. Dinin yerine dünya cennetini kuracağını düşündükleri aklın, bırakın objektif amaçlar koymayı, çıkarın, tutkunun elinde araçsallaşmaktan öteye gidemediği ortaya çıkmış, akıl silginin kaderiyle yüzleşmiş ve sile sile kendi de silinerek tükenmişti. Dahası holocaust, atom bombası vs. bu hayalleri iyice yıkmış ve böylece yirminci asrın gerçekleri yeni bakış açılarını tetiklemişti. Tam bu esnada entelektüel dünya postmodern bir döneme girildiği söylentisiyle çalkalanmaya başladı. En bilindik yahut "meta-açıklaması" Lyotard tarafından "bütün meta-anlatıların sonu" olarak verilen postmodernizm, modernliğin evrenselci akılcılığına ve dışlayıcılığına karşı farklılığı, yerelliği, çoğulculuğu savunur görünmekteydi. Dokunduğu her şeyi altın yaptığına iman edilen (eleştirel) akıl şimdi Ferry'nin tabiriyle, "değdiği her şeyi eri-

ten bir asit, üzerine su atılsa bile sönmeyen bir ateş gibiydi. Akıl ve hümanist ideallerin bütün çabaları boşa gitmişti.”¹

Mouffe, teorisini işte bu “postmodern durum” bağlamında, postyapısalcılık, hakikatin, özün, temelin, evrensel sabitelerin yokluğu, dost-düşman ayrımı, öznenin adem-i merkezileşmesi gibi hayli yoğun bir kavramsal cephanelik ile geliştirmiştir. Ona göre, Aydınlanmanın evrenselci perspektifi demokrasinin ortaya çıkışında önemli rol oynamışsa da artık anti-özücü bir tutumla ele alınması gereken postmodern koşulları kavramakta engel haline gelmiştir.² Şimdi dayanabileceğimiz, üzerinde düşüncelerimizi ve eylemlerimizi inşa edebileceğimiz sıfır noktalarının bulunmadığı, temel arayışlarının reddedildiği çağdayız. Newton’un mutlak zaman ve uzayı içinde değil, belirsiz, kaotik bir söylemler evreninde yaşıyoruz. Bu evrende son güvenebileceğimiz nihai varoluş tarzları yoktur.³ Fikirleri ile postmodernizme⁴ giden yolu açtığı kabul edilen Nietzsche’ye göre Hıristiyan değerleri gibi, onun yerine konulan bilim ve ilerlemeye perestiş de çökmüştür. Kitleler yeni değerlerin de beyhudeliğini görünce dehşet verici bir nihilizm egemen olmuştur. Medeniyetin artık inanacak hiç bir şeyi yoktur.⁵ Çünkü “postmodern dünya anlamdan yoksun, teorilerin herhangi bir güvenli limana demirlemeksizin boşlukta aktığı bir nihilizm evrenidir. Anlam, derinlik, gizli bir boyut, görülmeyen bir alt-katman ve istikrarlı bir temeli gerektirir. Fakat öznenin nesne karşısındaki ayrıcalıklı konumunu yitirdiği postmodern toplumda her şey müstehcendir, görünür ve açık

1 Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, Çeviren: D. Çetinkasap, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 130.

2 C. Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, Çeviren: F. Bakırcı-A. Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2010, s. 25.

3 Edibe Sözen, *Söylem*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2014, s. 9.

4 Eagleton, postmodernizmi, klasik hakikat, akıl, kimlik, nesnellik, evrensel ilerleme ve özgürleşme, tekil çerçeveden, meta anlatılardan veya nihai açıklama zeminlerinden kuşku duyan bir düşünce tarzı olarak betimler. Aydınlanma normlarına karşı, o, dünyayı olumsal, temelsiz, farklı, istikrarsız, belirsiz olarak ve doğanın verili olmağı ve kimliklerin tutarlılığı hakkında şüpheciligi besleyecek şekilde bir dizi çoğul kültür veya yorumlar şeklinde görür. Ancak daha önemli olanı postmodernizmin bu tarz okunuşu, maddi sebeplere yani onun Batı’da kapitalizmin yeni bir evreye geçmesine bağlanır: teknolojinin merkezsiz dünyası, tüketicilik ve kültür endüstrisi, kimlik politikalarının yükselmesi, yüzeysellik, yüksek ve popüler kültür ve sanat arasındaki sınırları silikleştiren oyuncu, eklektik, çoğulcu bir kültür. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996, s. vii.

5 D. Robinson, *Nietzsche and Postmodernism*, Icon Books, Cambridge, 1999, s. 7.

seçiktir.”⁶ Geriye tek hakikat olarak güç istenci kalmıştır. Bilgi ve hakikat yalnızca sübjektif insani icatlar olup, objektif müteal ideler değildir.⁷ Onun perspektivizmi dünya hakkında ancak eksik yorumlarımız olabileceğinde ısrarcıdır.⁸ Benlik, özne denilen kavrama karşılık gelen hiçbir cevher yoktur. İnsan kendisini ahistorik özerk varlık olarak tahayyül etmeyi sevse de, o daima karmaşık toplumsal ve siyasal geçmiş ve bağlamın ürünüdür.⁹

Mouffe’un bu “söylemler”den çıkardığı sonuç, dini, seküler, bilimsel, etnik olsun hiçbir bireysel ve kollektif kimlik taşıyıcısının, asla hakikatin bütününe sahip olamayacağı için ötekilere üstünlüğünün bulunamayacağıdır. Dolayısıyla siyaset eşitler arası dil oyunları, söylem mücadelesi olarak yeniden çoğulcu bir tarzda formüle edilebilecektir. İşte Mouffe’un gayesi de budur.

Nietzsche’nin müdahalesiyle, insan doğasının sonsuz ve değişmez özünün saptanmasında Aydınlanma aklına ayrıcalıklı bir konum tanınmanın artık mümkün olmadığı¹⁰ ve birden fazla verinin kesiştiği böyle bir zaman diliminde Mouffe, kapitalizmin beklenenin aksine iç çelişkileri dolayısıyla bir türlü yıkılmaması, yabancılaşmayı bir şekilde ehlileştirmesi, proleteryanın devrimci bilince erişememesi gibi Marksizmin açıklayamadığı çeşitli vakıalardan muzdarip bir düşünür olarak fikirlerini geliştirmiştir. O, Marksizm’in mevcut çoğulcu yapıyı kavramada yetersiz olan monist indirgemeciliğinin yanı sıra, liberalizmin mutlak rasyonalist ahlaki uzlaşma saplantısını, evrensellik tutkusunu eleştirir. Ona göre, âlemşümül etnik çatışmaların ve terörist eylemlerin teksifi, siyasetin doğasına dair eksiksiz bir anlayışı ilzam eder hale gelmiştir. Ancak en etkililerinden biri Rawls’un siyasal liberalizmi olan rasyonalizm eksenli çoğu kuram, demokrasinin karşılaştığı meydan okumaları çözmek için gerekli teorik çerçeveyi sağla-

6 S. Best-D. Kellner, *Postmodern Teori*, Çeviren: M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 158-162.

7 Robinson, *Nietzsche and Postmodernism*, s. 15-16.

8 Robinson, *Nietzsche and Postmodernism*, s. 21-22.

9 Robinson, *Nietzsche and Postmodernism*, s. 23-24.

10 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çeviren: S. Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 31. Kant’ın transandental öznesine ve ardıllarına karşı hayli haşin olan Nietzsche’nin Durkheim’dan evvel bu özneyi topluma indirgemeye hazırlıklı olduğu ancak toplumun ise farklı şekillerde biçimlenen güç istencine irca arzusuna dair yorumlar için bkz. J. D. Faubion, *Özne’yi Yeniden Düşünmek (Giriş Bölümü)*, Çeviren: A. Tüzer ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 31.

maktan acizdir. Liberalizmin bu türü, ahlak ve rasyonalite temelli meşru ve meşru olmayan ayrımı ile kendisini farklılıkların bir arada var olmasının yegâne yolu olarak sunar. Oysa bu nötr bir tercih değil apaçık siyasal bir karardır.¹¹ Düşünürün hareket noktalarından biri, C. Schmitt'ten ödünç aldığı, liberalizmin yapısal bir kusur yani antagonizmanın asla giderilemez olduğunun inkârı ile malul olduğu fikridir. Ona göre, liberaller, bireyci bagajlarından ötürü, sosyal dünyanın çoğulcu yapısıyla ve bunun icbar ettiği çatışmaları durdurmak için rasyonel bir çözümün asla olamayacağı gerçeğiyle yüzleşmekte mahir değildir.¹² Schmitt'e göre, siyasal olanın alamet-i farikası, dost/düşman ayrımıdır. Siyasal olan onlara karşı biz inşası ve her zaman kolektif kimlik biçimleriyle ilgilidir. Dolayısıyla toplumların ontolojisinde antagonizma vardır ve siyasal, özgür tartışmanın değil, kararın alanıdır.¹³ Ahlakta iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin gibi, her siyasal tutumun kaynağı¹⁴, homo politicus'un ontolojisi dost-düşman ayrımıdır. Heideggerci ıstılahla siyaseti ontik olanla benzeştirip, günlük siyasetle ilgili görüp, siyasal olanı ise kendisiyle toplumun inşa olunduğu yolla yani ontolojik olanla ilintilendiren¹⁵ Mouffe, "liberal demokrasinin diğer bütün dünya görüşlerine galebe çalması sayesinde düşmansız bir dünyanın artık mümkün olduğuna" inanılan post-politik vizyona karşı çıkar. Post-politik zeitgeistte, çatışmaların geçmişte kaldığı, mutabakatın diyalogla başarılacağı, liberal demokrasinin küreselleşmesi ile artık barışın ve refahın sağlanacağı ve insan haklarının dünya ölçeğinde uygulanacağı kozmopolitan bir geleceğin yakın olduğu ileri sürülmektedir. Ona göre ise bu yaklaşım, demokrasinin demokratikleştirilmesine katkıda bulunmak yerine, bilakis demokratik kurumların yüzleştiği problemlerin kökeninde yer alan derin bir yanıltır.¹⁶ Siyasetin bir fikir alışverişi değil iktidar için mücadele olduğuna inanan Mouffe, diyalojik demokrasiye karşı agonistik demokrasiyi vurgular. Demokratik teorisyenlerin hedefi çatışan bütün çıkarları uzlaştıracak kurumlar ihdas etmek yerine, farklı hegemonik siyasal projelerin yüzleş-

11 C. Mouffe, "The Limits of John Rawls's Pluralism, Politics", *Philosophy & Economics*, Sage Publications, London, 2005, s. 222-223.

12 C. Mouffe, *On the Political*, Routledge, London, 2005, s. 10.

13 A.g.e., s. 12.

14 C. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çeviren: E. Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 57. Ayrıca bkz. Mouffe, *On the Political*, s. 12.

15 Mouffe, *On the Political*, s. 8-9.

16 Mouffe, *On the Political*, s. 1-2.

tiği canlı bir agonistik kamusal alanın tasarlanması olmalıdır.¹⁷ Filozofun kendi önerisi ise radikal demokrasidir.

Uzun süre hakikatin kaynağı sayılan modernliğin evrensel öznesine yönelik kuşku da Mouffe için hayati öğelerdir. Hümanizmin kökleri Rönesans'a dayanan egemen birey fikri artık saldırı altındadır. "Birey öz-
ne-insan modern dönemin birkaç yüzyılı boyunca ayakta kalan geçici bir inşa idi."¹⁸ Vurgu kendi tercihleriyle toplum ve kültürün kurucusu olan özerk insan faillerinden, bilakis onları önceleyen ve kuran oynak, keyfi ancak bir o kadar da güçlü kültürel ve tarihsel güçlere kaymıştır. İnsan öznesinin arzuları, dürtüleri özgür irade ve rasyonel muhakemeden ziyade söylemlerden oluşmaktadır. Benlik çelişkili, parçalı ve nakıstır ki buna öznenin merkezlesmesi denir.¹⁹ Modern dönemde özne kendine ve dünyaya yönelik bir bilinci olan, bütün insanlar için ortak özellikleri barındıran bir kendilik sayılıyordu. Öznenin insanlığın ortak numunesi sayılması insanların bireyselliklerinden ve tarihselliklerinden kaynaklanan farklılıklarının yadsınmasına olanak sağlıyordu.²⁰ Bununla birlikte özne fikri çeşitli nedenlerle sarsılmıştır. Özneyi ayrıcalıklı konumundan eden etmenlerden birisi, "sözcüklerin anlamının, nesnelere ilişkileri temelinde değil, başka sözcüklerle ilişkileri içinde belirlendiğini"²¹ savunan yapısalci dil teorisinin sahibi Saussure'un görüşlerine dayanan ve anlamların sabit-

17 Mouffe, *On the Political*, s. 3-4. Connolly de, kimlik ve farklılık arasındaki sorunlu ilişkiye yanıt veren bir demokrasi pratiği olarak, kimliği gerekli gören ama dogma haline getirilmesine karşı çıkan, insan yaşamının çok biçimli çeşitliliğini koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştiren siyasi ideale agonistik demokrasi adını verir. Burada farklılıkların kendilerini mücadele eden kimlikler biçiminde oluşturacakları mekanlar yaratılır. W. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, Çeviren: F. Lekeşizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11. Connolly, çoğulcu toplumda hoşgörünün temel siyasi erdem olarak yeşerme imkanını veren farklı inançlara sahip taraflar arasında bir müzakere ilişkisi olarak "agonistik saygı" olduğunu savunur. Agonistik saygı çatışmada hoşgörü, hoşgöründe çatışmadır. Siyasete öfkeyi dahil eder kini uzak tutar. Ancak agonistik saygı, habitusta, dilde kökleşmiş olağan bir erdem değildir, sürekli yaratılıp korunması gerekir. bkz. Bülent Diken, *Nihilizm*, Çeviren: G.Ç. Çetin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 152-153.

18 K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çeviren: M. Küçük, Dost Yayınları, Ankara, 2013, s. 152-153.

19 P. Smith-A. Riley, *Kültürel Kurama Giriş*, Çeviren: S. Güzelsarı-İ. Gündoğdu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016, s. 172-173.

20 D. Küçükalp, *Politik Nihilizm*, Aktüel Yayınları, Bursa, 2005, s. 224.

21 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 43.

lendiği kapalı bir sistemi öngörüp, temellerde yatan yasaları/yapıları araştırmakla bir tür özçülük haline bürünen²² yapısalcılıktı. Bu teoriye göre bilgi deneyime değil, deneyimi mümkün kılan, kavram yapıları, dil veya göstergeler gibi yapılara dayandırılmıydı.²³ Nitekim anlam da bir kültüre biricikliğini armağan eden kendine has yapılarda yatmaktadır. Birey çoğu zaman varlığından haberdar olmadığı yapılara göre düşünür, konuşur ve eyleyler. Bu eyleyen, aktif ve bilen öznenin tahtından edildiğine işaretler.²⁴ Yapılan, “Descartes’in öznesini sınırsız Aklın kibrinden arındırmaktır.”²⁵ Böylece, “biçimlendirici bir temayüller sistemi yahut ikinci doğa olarak içselleştirilmiş somutlaşmış tarih”²⁶ olarak habitusta şekillendiğinin kabul edilmesiyle özne adem-i merkezileşmiş ve Kartezyen ve/veya Kantçı Kopernikus devrimi boşa çıkarılmış oldu.

Tanrı'nın tümüyle gözden kaybolup çekip gittiği²⁷ postyapısalcılık ve postmodernizmin eleştirinin dozunu artırmasıyla, Tanrıyla birlikte Kartezyen öznenin ölümünün de gündeme geldiği bu aşamada, Mouffe'e göre, yeni koşulların ihata olunabilmesi için aralarında tözsel ve sabit ilişki olmayan bir özne anlayışına ulaşılmalıdır. Radikal demokrasi, tikel-çoğul-farklı-heterojen olanı ve hulasa insan/özne kavramıyla dışlanan her şeyi kabullenmeyi talep eder.²⁸ Bu ise yalnızca postmodern eleştirinin sunacağı bir imkândır.²⁹ Bu bağlamda Derridacı yapıbozum, siyasal egemenliği

22 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Bir Demokratik Politikaya Doğru*, Çeviren: A. Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 181. Saussure'e göre, anlam yalnızca göstergenin içindedir ve gösterge-gösterilen ilişkisi rastlantısalıdır. C. Belsey, *Postyapısalcılık*, Çeviren: N. Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2013, s. 19.

23 C. Colebrook, *Gilles Deleuze*, Çeviren: C. Soydemir, DoğuBatı, Ankara, 2009, s. 10. Yapısalcılar hiçbir şeyin kendi içinde, tek başına anlamı olmadığına, anlamın bir sistemin diğerleriyle bağlantılı olarak belirlendiğinde hatta bir sözcüğün ait olduğu dil dışında hiçbir anlamı bulunmadığında ısrarcılardır. bkz. s. 10.

24 G. Demir, “Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası” (*Levi Strauss, Mit ve Anlam* içinde Önsöz), Çeviren: G. Demir, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013, s. 10-13.

25 Demir, “Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası”, s. 14.

26 P. Bourdieu, “Yapılar, Habitus, Pratikler” (*J. D. Faubion, Özne'yi Yeniden Düşünmek*, Çeviren: A. Tüzer ve Diğer., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014 içinde), s. 67-74.

27 T. Bewes, *Şeyleşme*, Çeviren: D. Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 88.

28 Mouffe, “Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?”, Çeviren: M. Küçük, *Modernite versus Postmodernite* (der: M. Küçük içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 302-303).

29 Mouffe, “Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?”, s. 313.

meşrulaştıran şeyin insan doğası olduğu fikrini şüpheli kılar.³⁰ Bizler her zaman çoklu ve karşıt özneleriz ve/veya bir söylemler karışımı tarafından inşa olunan kararsız ve geçici biçimde dikişlenmiş³¹, oluş halindeki nesnelereyizdir. Söylem öncesi değil söylemsel olan öznenin, hem rasyonalizmin hem de ampirizmin insan bireylerine yüklediği kurucu rolünün sorgulanması yaratıcı özne kavramının dağılmasına neden olmuştur. Özneler bir deneyimi mümkün kılan yetilerle mücehhez olma anlamında bile olsa, toplumsal ilişkilerin (kurucu, önsel, sabit) kökeni değildirler. Zira deneyim de söylemsel olanaklılığın koşullarına bağlıdır.³² Buna göre, postmodernizmin bir siyaset felsefesi geliştirilmesi sürecindeki ehemmiyeti çoğulcu ve demokratik yeni bir bireysellik biçimine imkân sunmasıdır. Radikal demokrasi, özcü bir toplumsal bütünlük kavramını ve üniter bir özne mitini terk etmemizi gerektirir. Binaenaleyh radikal demokrasi, postmodern felsefeyi tehdit olarak değil, bilakis kendi amaçlarının gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir destek addeder.³³ Mouffe ayrıca “dışı olmayan hiçbir iç yoktur”, hiçbir şey kendi kendine (özdeş) var olamaz ve dışarıyla ilişkiyi zorunlu kılan uzam-zamansal farklılıkların dışında beliremez³⁴ görüşündeki Derrida’nın fark(lılık) kavramından hareketle “kurucu dışsal” mefhumunu kullanır. Özne için de toplumsal için de geçerli olmak üzere her kimlik inşası bir fark ima eder.³⁵ Toplumsal olanın olumsuzluğu, kimliklerin ilişkisel doğası düşünüldüğünde, bütün bağlamlara aşkın a priori özlere göre toplumsal ve siyasal yapı belirlenemez. Her toplum olumsal pratiklerin geçici ve muğlak eklenmesinden ibarettir. O, katiyen kendisini var eden pratiklere dışsal daha derin bir nesnellüğün tecellisi değildir.³⁶ Toplumsal olarak var olmak için ötekilerle müşterek bir söylem içine girilmesi gerekir. Özne gibi toplumsal alan da söylemsel pratiklerin puslu ve muğlak unsurlarına indirgenir. Böylelikle toplumsal, söylem vasıtasıyla birbirlerine dikilmesi zorunlu boşlukları ve gedikleri ile açık bir arazi kılınır.³⁷ Sa-

30 Z. Direk, “J. Derrida”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed: A. Tunçel, K. Gülenç, Doğu Batı, Ankara, 2013, s. 669.

31 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 40.

32 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 184-185.

33 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 41

34 N. Lucy, *Derrida Sözlüğü*, Çeviren: S. Gürses, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2012, s. 22-23.

35 Mouffe, *On the Political*, s. 15.

36 Mouffe, *On the Political*, s. 18.

37 J. Angermüller, *Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?*, Çeviren: Ö. Karlık, Heretik Yayınları, Ankara, 2017, s. 144-145. Toplumun, sabit, kapalı, sınırlı, düzenli ancak

bitsizlik bütün kimliklerin koşulu olmuştur. Kimliklerin yalnızca ilişkisel oluşu, ilişkiler siteminin de akışkan olması hasebiyle sabitliği ve istikrarı söz konusu olmadığından, bütün toplumsal kimliklerin anlamını biteviye erteler. “Son dikiş momenti asla gelmez.”³⁸ Nesnel dünya, teleolojik bir anlam içermek şöyle dursun çoğu zaman hiçbir anlam gerektirmeyen ilişkiselliklerle yapılaşmıştır. Söylemin maddi karakteri kurucu bir öznenin ne tecrübesinde ne de bilincinde birleştirilemeyeceği gibi, bilakis farklı özne konumları söylemsel uzama yayılmıştır. Tümüyle dikişlenmesini önleyen bir söylemsel dışsaldan masun hiçbir toplumsal kimlik olmadığı için, kimlikler bütünüyle ve nihai olarak inşa edilemezler. Buna göre dikiş tutmuş bütünlüklü bir toplum önermesi artık zemin değildir. Zaten bütün farklılıklar alanını sabit kılan temeldeki tek bir ilke olamaz. Asla aşılamayacak olan içsel-dışsal gerilimi toplumsalın sebebidir. Ancak ne saf içsellik ne saf dışsallık da mutlak ve sabit değildir. Çünkü varlıkların birbirlerine tamamen dışsal olabilmeleri için kendi içlerinde de bütünüyle içsel olmaları yani her hangi bir dışarı tarafından bozulmayan kemale ermiş bir kimliğe sahip olmaları gerekirdi. Oysa her söylemin söylemsellik alanına egemen olarak farklılıkların raksını durdurmak ve bir merkez kurmak girişimi olarak kurulmasıyla beliren kısmi sabitleştirmelere “düğüm noktaları” deseler de, Laclau ve Mouffe’a göre asla tam olmayı başaramayan kimlikler “entelektüel narhı” belirler.³⁹ Söz konusu olan kimliklerin ilişkisel olması hasebiyle yüzer-gezer haldeki gösterenlerin hiçbir tek gösterilene bağlanıp kalmaması yani çoğalması/çokanlamlı olmasıdır. Buna göre toplum, söylemsellik alanı bütün “uçucu ve hercai” söylemleri aşacak ve bozacak sonsuzlukta olduğu için, asla kendisiyle özdeş olamaz zira “bütün düğüm noktaları onu aşan bir

toplumsalın pozisyonların ve pratiklerin çoğulluğu olarak, rekabet halindeki ve uyumsuz mantıkların ve tahditlerin toplumsal düzenin kendi üzerine kapanmasını engellediği, engeli ve oynak bir arazi olarak tanımlanması için bkz. s. 145. Buna göre toplumsal sürekli hareket halindedir. Bazen geçici ve yerel iskânlar görülür, toplumun akışkanlığı pıhtılaşır. Ancak başka bir noktada yersiz yurtsuzlaşma filiz verir. Yapı, bozuma uğrar. Güya bu kanaate göre toplum homojenleştirici bir sıkışmışlıkken, toplumsal heterojen çoğulluk içerir. Mesele, toplumsalı kurtarmak için toplumun nasıl söküleceğidir. s. 146.

38 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 146. Dikiş kavramının açıklanması için bkz. s. 87 dipnot 1.

39 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 175-178-181. Wittgenstein’in dil oyunlarının bu “söylem materyalizmi” ile bağlantısı için bkz. s. 174.

metinlerarasılık çerçevesinde oluşturulur.”⁴⁰ Bu yaklaşımda yapı gibi özne de belirleyiciliğini kaybetmiş ve merkezsizleşmiştir.

Benliğin yerini kolaj, göçebe, hibrid kimliklerin aldığı⁴¹ bu koşullar muvacehesinde, Mouffe için yapı veya özne olsun, “katı olan her şeyin buharlaştığı” çoğulcu bir demokraside muhtaç olunan mutabakat, çatışmacı bir mutabakattır.⁴² Burada hiçbir ortak noktası olmadığı için düşmanlar olarak karşılaşan taraflar yerine rakipler, müşterek ilkelerin farklı yorumlarını savunurlar ve kendi yorumlarının hegemonik olması için mücadele

40 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 182-183. Bazılarınca yeni teknolojiler özellikle iletişimin etkisi insan kapasitesinin Prometheusvari yayılmacılığı olarak pozitif görülse de, Baudrillard gibiler bireyin enformasyon şebekelerinde gözden kaybolmasını görürler. Elektronik olarak dolayımlanmış mübadele aşamasında, benlik sürekli bir istikrarsızlık içinde merkezsizleşmiş, dağılmış ve çoğullaşmıştır. Şimdi elektronik dolayımli iletişimde nesnellik noktaları arasında askıya alınmış olan, söylemsel olarak farklı şekillerde kurulan ve yeniden kurulan özneler yüzmektedir. Özne bundan böyle öndeki şıkları rasyonel olarak hesapladığı fiziksel sabit bir bakış açısından payımı aldığı mutlak zaman/uzam noktasında mevzilenememiştir. Bunu yerine özne veritabanları tarafından çoğaltılır, bilgisayardaki ileti alışverişi tarafından parçalanır, reklamlarla bağlamsızlaştırılır ve yeniden tanımlanır. Beden artık özne konumunun etkin bir sınırı değildir. Bu durumda “ben kimim ve neredeyim? sorusu belirir. Zira kendimi akılcı, özerk benliğimde merkezleşmiş ya da tanımlı bir ego tarafından sınırları çizilmiş gibi göremem; tersine bölünmüş, alt üst edilmiş ve toplumsal uzam boyunca dağılmışımdır. Poster’den aktaran Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 154-155. Özsüz, omurgasız insan yoğrulabilir. Dikişsiz, bütünlüklü olmayan, adem-i merkezi diye ululanan bu hayalet şöyle de tanımlanır: “Postmodern bir haczının robot resmini çizmek kolaydır. Maksimum üç dakika dikkat süresi olan, prototip merkeziz özne. Parçalanmış şizofrenik bir anlar dünyasında yaşayan bu özne uzaktan kumandasını zaplayarak ve zaman mekan ya da türle bağlantılı olmayan kanallar ve programlar arasında atlayarak gezinir. Bu Baudrillard’ın iletişim esimesi... dediği şeydir.” M. O’Day, “Postmodernizm ve Televizyon”, (ed) S. Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: M. Erkan, A. Utku, Babil Yayınları, Ankara, 2006, s. 138. Şizofren kronolojik bir geçiş şimdi ve gelecek duygusundan yoksundur ve sonuçta zaman aşırı varlığını idame ettiren, tutarlı bir kimlik olarak ben bilincine de sahip değildir. *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. S. Connor, Cambridge U. Press, Cambridge, 2004, s. 49.

41 G. Ward, *Postmodernizmi Anlamak*, Çeviren: T. Göbekçin, *Optimist Yayınları*, İstanbul, 2014, s. VII. Yazar bunu simülasyon olarak kimlik şeklinde de adlandırır. Kişisel kimlik kültürel parçaların gevşek bir birleşimi olarak görülmeye başlar. Modern kimlik, birçok kod ve bağlam tarafından oluşturulan ve parçalanan bir kimlik haline gelir. Bu post-hümanist ve sürekli oluş halinde, maskeli bir kimlik olup, varoluşçuluğun benliği özden ziyade süreç olarak görse de yine de sahiciliği araştıran niteliğinin hilafına, postmodern sübjektiflik sahicilikten vaz geçer. s. X-XI.

42 Mouffe, *On the Political*, s. 228.

ederler.⁴³ Bunun başarılabilmesi demokrasi için zararlı sonuçlar doğuracaktır ki zaten yaşanan sorunların kaynağı da budur. Demokratik yurttaşların siyasal sistemde gerçek alternatifler arasında seçim imkânı olmaması, aşırı sağ partilerin kendilerini biricik çözüm olarak sunmalarına neden olmaktadır. Kısacası düşünürün göre hoşnutsuzlukların dile getirilmesine olanak veren agonistik kanalların yokluğu yaşanan olayların da gösterdiği gibi aşırılıkçı formlar ve felaket sonuçlar doğurabilecek antagonizmaların peyda olmasına yol açacaktır. Kültürün, “iktidar ve hakimiyet için bağlam-belirli mücadeleler içinde birbiriyle çarpışan ve kesişen...parçaların bir toplamı”⁴⁴ olarak görüldüğü postyapısalcı dönemde biz-onlar gerilimi iyi ve kötü arasındaki ahlaki bir ayrım olarak görüldükçe, muarızımız sadece yok edilmesi gereken bir düşman olarak algılanacaktır.⁴⁵

Mouffe özellikle uluslararası alanda tek bir doğru üzerinde mutabakat zorlamasının daha da tehlikeli olduğunu düşünür. Terör olayları, batılı değerler temelinde kurulacak dünya birliğini ima eden evrenselci liberal söylemin yanlılığı hakkında uyarıcı olmalıdır. Yapılması gereken bölgesel hegemonik kutuplar çokluğu arasında dengenin tesis edilebileceği multi-polar/çok-kutuplu bir dünya için uğraşmaktır. Batının kendi modelinin bütün gezegene dayatması mesela İslam'ın modernleştirilmesinin Batılılaştırma yoluyla kotarılması ısrarı terörü beslemektedir. Dünyanın çoğulcu karakteri kabullenilmeli ve universe değil pluriverse olduğu idrak edilmelidir.⁴⁶ Bir tek hiper-gücün hegemonyasından kaçınmanın başkaca yolu yoktur.⁴⁷ Mouffe, sadece devletlerarası bir çoğulculuğu meşru gören Schmitt'in demokrasiyi ancak homojen bir demosla olanaklı sayan ve bu yüzden liberal çoğulculuk ile demokrasiyi bağdaştıramaz bulan yaklaşımından ayrılır.⁴⁸ Demokrasinin ödevi, antagonizmayı, çoğulcu demokrasiyle bağdaşır bir biz/onlar ayrımını mümkün kılacak şekilde agonizme dönüştürmektir. Hülasa, Schmittci antagonizm; iki tarafın aynı müşterek zemini paylaşmayan düşmanlar olduğu biz/onlar (dost/düşman) ilişkisi

43 C. Mouffe, “Introduction: Scmitt's Challenge”, in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed: C. Mouffe, Verso, London, 1999, s. 228.

44 P. Smith-A. Riley, *Kültürel Kurama Giriş*, s. 175.

45 Mouffe, “The Limits of John Rawls's Pluralism”, s. 230-231. Ayrıca bkz. Mouffe, *On the Political*, s. 5.

46 Mouffe, “The Limits of John Rawls's Pluralism” , s. 230-231.

47 Mouffe, *On the Political*, s. 7.

48 Mouffe, *On the Political*, s. 14.

iken, Mouffecü agonizm aralarındaki çatışmaların hiçbir rasyonel çözümü olmamasına karşın yine de rakiplerinin meşruiyetini kabullenen çatışan taraflar arasındaki bir biz/onlar ilişkisidir. Onlar düşman olmayıp sadece kendilerini aynı politik birliğe ait sayan rakiplerdir.⁴⁹

Ezcümle Laclau ile birlikte en çok anti-özcülük ile popüler olan Mouffe, sosyo-politik kimliklere herhangi bir mutlak son, objektif gerçeklik atamayı reddedip, bu kimlikleri politik çatışmaların tesadüfi bir sonucu saydığı ve her kimliğin uygun koşullarda diğerlerine eklemenebilecek kadar gevşek olduğunu⁵⁰ ileri sürer. O, çatışan tarafların tutkuları agonistik yüzleşmeler ile kontrollü şekilde sönmelenmezse, ılımlı gerilimin yerini özcü kimliklerin veya ahlaki değerlerin savaşının alacağından endişe etmektedir. Böyle bir cendereye alınmışlık hissi, dini, etnik hassasiyetler eksenli kolektif kimlikleri ön plana çıkarır.⁵¹ Oysa radikalleştirilmiş bir agonistik demokrasi esnek “demokratik dil oyunları oynamalıdır.”⁵² Aksi bir teşebbüs, tikelliğin, evrensel hegemonik öz kılınma teşebbüsü yani totaliteryanizm sayılır.⁵³

Radikal Demokrasi Hakkında Çeşitli Mülahazalar

Bir kuramın hem teori ve hem pratik zaviyesinden eleştirilebileceğinden hareketle, bu aşamada, radikal demokrasi düşüncesinin sıhhatini postyapısalcılık, postmodernizm, dikişsiz kimlikler gibi hayati temellerinin yanı sıra, nazari soyutlamalardan daha anlamlı bir resim sunduğunu düşündüğümüz pratikte yaşananları da gözeterek ele alacağız. Zira kendinden önceki paradigmanın kusurlarını, üstelik (Tanrı’yı öldürmek gibi büyük bir olayda bile) o çağların reel sorunlarını teorilerin başarısızlığına hamlederek sayıp döktükten sonra kendini ifade eden felsefe ve filozofun, hali hazırda olan bitenden sorumlu tutulamayacağını söylemesi (kuramın güzelliği hatırına bile) beyhudedir. Dünyayı değiştirmek için değil de, felsefe için felsefe yapılacaksa, hayatı salt tasvir etmek için çaba harcayacaksa, bize şiiir yeterlidir. Dolayısıyla olgulara ve bunların içlerinden çıktıkları Batı’nın teorisine ve praxisine sıklıkla yapılan vurgu ve aralarında-

49 Mouffe, *On the Political*, s. 20.

50 J. Gilbert, *Antikapitalizm ve Kültür*, Çeviren: T. Sağlam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 80.

51 Mouffe, *On the Political*, s. 30.

52 Mouffe, *On the Political*, s. 33.

53 Gilbert, *Antikapitalizm ve Kültür*, s. 220.

ki kopukluğun sorgulanarak kuramın eksi hanesine yazılması zannımızca makul karşılanmalıdır.

Mouffe, sabit hakikat olmadığını iddia eden perspektivist bir kuram sunsa da, farklılıklara ancak aynı temellerin farklı yorumlarında izin vermektedir. Güya bu ilkeler üzerindeki mutabakat ile yorumlanmaları arasındaki ihtilafın ürettiği gerilim çoğulcu demokrasinin dinamizmini oluşturmaktadır.⁵⁴ Fakat bunun rasyonalist dediği uzlaşma ile farkı açık değildir. O, temel umdelerinin savunulmaya layık olduğunu düşündüğü liberal demokrasinin, demokrasi kısmına ağırlık veriyor gibiyse de, künhüne ulaşmadaki yolu ıslah etmektedir. Açıkçası düşünür, farklı dil ailelerinin dil oyunlarını değil, aynı dilin lehçeleri arasındaki sözde farklılığı (bir nevi mezhep farklılığını) olumlamaktadır. Bize göre, her siyasal kararın/kimliğinin özünün fark olması iddiası spesifik bir söylem zaviyesinden makul sayılabilir. Mamafih başka bir zaviyeden temelin kesrette vahdet olduğunda ısrarcı olmak da muhal görülemez. Çünkü radikal demokrasinin keskin perspektivizminin anarşist yıkıcılığı kendine de racidir. Dolayısıyla Mouffe, kendi mantığını çiğnemeksizin asla olması gerekeni buyuramaz. İleri sürdüğü her şey, “olan olmakta karar kılmak” zorundadır. Olması gerekeni öngören bir yaklaşıma kendi muhakemesi ile karşı çıkması da, (radikal demokratik) bir paradokstur. Zira olması gerekeni isteyene, “olması gerekeni istemek yanlıştır” demek aslında kendi sabitlediği bir olması gerekeni başkasına dayatma özcülüğüdür. Öyleyse “hakikatin bizim düşündüğümüzden daha erişilemez olduğunu”⁵⁵ savunan postyapısalcı anti-temelcilik de temelcidir ve bir güç istencinin epifenomenidir. Bu meyanda onun liberal mutlak mutabakata dönük “hem nötr kalıp hem de rakipler nasıl berhava edilebilir” işlevi gördüğü itirazı kendine de yöneltilebilir. “Hem anti özcü, karar verilemezci görünüp hem de değişmez sabit özlerle, rakipler nasıl berhava edilir?” Buna binaen, şayet Mouffe öznenin postyapısalcılık tarafından söyleme indirgenmesini böylesine sahipleniyorsa, savunduğu fikirlerin içine yerleştiği etosferin/yapının ona dikte ettiği taraflı kanaatler olduğunu düşünmek için yeterli nedenlerimiz vardır. Bu durumda yine paradoksal olarak kendi dil oyununu bana dayatıyor ve onunla kendi mağarasının gölgeleri, doxaları arasında bocalamamı istiyor demektir. Madem mağara kaçınılmazdır, postmodern öncüllerini çiğnemedem benim mağara

54 Mouffe, “The Limits of John Rawls’s Pluralism”, s. 228.

55 P. Smith-A. Riley, *Kültürel Kurama Giriş*, s. 174.

ramın daha efdal olmadığını iddia edebilmesi muhaldir. Şayet seçenekler arasında tercih için “toplumsal ve ahlaki kuralların bir periyodik tablosu”⁵⁶ yoksa benim görüşümün yanlış ve zorunlulukla baskıcı olduğunu savunabilecek bir nihai hüküm verme/yargılama hakkı kimsede bulunamaz. Zira o çok övülen post-truth çağın gereği olarak, ortaya atılan bütün kavramlar/paradigmalar arasında zorunlu bir eş-ölçülemezlik vakidir.

Yapıbozum ve postmodernizm kimilerince, değişimin parçalanmış ve kaotik alıntıları içinde yüzen, daha da öte çamur içinde debelenen⁵⁷ ve karmaşa içinde bir ahlaki politik ve ekonomik sistemle, doğal şirazesinden çıkmış bir dünya anlayışını paylaşan⁵⁸ iki tutum olarak görülmektedir. Fakat başkaları için ise adeta kâinatın hakikat işgalinden kurtarılışı olarak selamlanan bütünü parçalamayı kutsayan nihilizmlerinin, uçucu, konar-göçer kimliklerin önemsiz farklılıklarını olmazsa olmazları sayması herkesi kırılğan hale getirmiştir. Dolayısıyla çocuklar ebeveynlerinin, eşler birbirlerinin bir sözüne tahammül edemezken, aralarında ne sebep ne de nesep asabiyesi olmayanların bir arada yaşayabilmeleri gerçekçi değildir. Monadolojik bir sosyo-politik ortamda, milyarlarca insanın egoları/nefisleri ötekine yer bırakmayacak kadar “küreselleşmişken”, kaçınılmaz olan status civilis değil status naturalistir. Gündemi aklın birliğinin belirlediği eskiye nazaran, gündemi belirleyenin farklılık olduğunu ve aklın emperyalizminden sonra “farklılığın neo-emperyalizmine”⁵⁹ savrulduğumuzu dikkate alırsak, Virno’nu dediği gibi belki de çokluk tabiat halinin uygar topluma kusulmasıdır.⁶⁰ İstikrarlı birleşik bir benliğin yanılığ görüldüğü, kimliğin neyi satın aldığımızla belirlendiği⁶¹ ve sadece toplumsal rollerin değil artık biyolojik olarak da erkek-kadın arası sınırların bulanıklaştırıldığı ortamda, bireysel yaşamların demir atacak istikrarlı zemin bulamadığı ve bireysel kimlik inşa çabaları, yerinden etmenin sonuçlarını düzeltmediği gibi, yü-

56 Lucy, *Derrida Sözlüğü*, s. 30, 38. Karar verilemezlik ortamında “kim var orada” sorusuna “ben ya da biz diyebilmenin imkanı yoktur” sözü anlamsızdır. Herkes gibi o da sosyo-politik-tarihsel bir öz ve temelci değerler skalasından yani periyodik cetvelden harekete mecburdur. Yani radikal demokrasi, yapıbozuma uğrattığı aydınlanmanın evrenselci öznesine, hakikatine bağlı olan şimdiki demokrasiye ve öznenin haklarına yani Avrupa merkezli değişmez dogmaların “periyodik cetveline” kapatılmıştır. s. 39.

57 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 60.

58 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 118.

59 J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çeviren: O. Adanır, DoğuBatı, Ankara, 2005, s. 185.

60 P. Virno, *Çokluğun Grameri*, Çeviren: V. Kocagül, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s. 28.

61 Ward, s. 183.

zer-gezer benliği de zapt edememektedirler. Daimi ve giderilemez bir belirsizliğin egemenliğindeki kararlaştırılmayan, denetlenemeyen bu dünya korkuya yol açmaktadır. Ekonomik aklın haricindeki bütün diğer akılların reddedildiği çağda, tüketici özgürlükleri insanlıkla (güya özdeşleştirmeye karşı olduğu ilan edilen bir çağda) özdeşleştirilmektedir.⁶²

Peki, “olgunun doğrularını” düşündüğümüzde, kendisinden önceki dinsel ve bilimsel paradigmaları evrensel hakikat kabulleri yüzünden acı ve zalimane uygulamalarla suçlayan postmodernizmin, bütün kötülüğün sebebi gördüğü metafizik hakikat, öz, temel, Tanrı, anlam, iyi, kötü, doğru, yanlış iddialarından vazgeçmeyi öneren ve halefinin yerine ikame ettiği dünyanın ahvali nedir? Teori-pratik tutarlılığı, fayda-maliyet analizi yapıldığında atılan taş, öldürülen Tanrı'ya değmiş midir? Hangi acıda, açlıkta, sefalette, refah dengesizliğinde azalma vardır? Çevremize baktığımızda, muhakemesinin cüretine rağmen Herakleitos'un bile kozmosun yerine ikame etmeye cesaret edemediği mutlak kaosla⁶³ nitelenen dünya neye benzemektedir? Kant'ın amaçlar krallığına mı, Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşının sürdüğü tabiat haline mi? Kurtlar mı hâkimdir, ahlaki öznelere mi, iyi istenç mi güç istenci mi? Postmodern burjuva liberali Rorty, “kendisinin şu an kullanmakta olduğu kelime dağarcığının bile nihai değil olumsal olduğunu ve yaptığı en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen” kimseye liberal ironist ismini vermişti. Fakat liberal ironistin, “olumsallığın kabul edilmesi olarak” kavradığı özgürlük sayesinde “derin metafizik ihtiyacımızın tedavi edilebileceği”⁶⁴ düşüncesinin çıkarsandığı ülkenin ve peyklerinin dünyanın geri kalanına reva gördüğü zulmün anlamı da mı sonsuzluğa fırlatılarak sümen altı edilecektir? Postmodernizm, İvan Karamazov'un Tanrı'nın ölümüne bağladığı “her şeyin mübah” oluşunu şiar edinmişti. Kuramın da gerçeğe örtüşen tek yanı işte budur. Nietzsche'nin dillere pelesenk olmakla birlikte, “tüm hakikat iddialarının eşit geçerliliğe sahip onaylayıcı bir güç isteminin dışavurumlarından baş-

62 Z. Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çeviren: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 37-38.

63 K. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Cilt I-Platon*, Çeviren: M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 37.

64 R. Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çeviren: M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 80.

ka bir şey olarak görülmediği teorik bir anarşizme kolaylıkla dönüşecek şekilde yozlaşabileceği”⁶⁵ radikal perspektivizmi, bizi agnostisizme çağırılmaktadır. Ancak Descartes’in metodolojik “agnostisizminin” yani “-mış gibi” yapmasının bile epistemolojiye oradan ontolojiye nüfuz ettiğini, başka tabirle “çağdaş ontolojik kesinsizlik salgınına”⁶⁶ yol açtığını göz önüne aldığımızda, özü icabı kesinlik gerektiren bilhassa dinsel paradigmalara reva gördüğü tavır “fıkrı öjenidir.” Bize göre ise de factoyu yaratan zaten agnostisizmin kitlelerin her hakikatine sığması ve agonizmi çare olarak sunmayı gerektiren sebep iken, “iyi huylu” gösterilerek teorize edilip, de jure kılınmasından ve özünde agnostik olan bir demokrasinin söylemler üstü konumundan kuşkulanamız doğaldır. Bu minvalde, herkesin kendi felsefesini oluşturduğu, kendi doğrusunun ve gerçeğinin belirleyicisi olduğu, “mutlak değişmez normların ve epistemolojik kesinliğin olmadığı bir dünya nihai bir Protestanlık dünyasıdır”⁶⁷ iddiası şüphelerimiz zaviyesinden calibi dikkattir.

Ayrıca, yine olguların “dikişlenmiş/müstakar” kılavuzluğuna başvurmak gerekirse, Schmitt’in “egemen olağanüstü hale karar verendir”⁶⁸ görüşü apaçık bir vakıdır. Tanrı’nın kendi yasalarını askıya alması anlamındaki mucize ile benzer görülen ve Hobbes’un yine kendi koyduğu yasalardan masun mutlak egemeninden mülhem olan egemenin yasaları askıya aldığı olağanüstü hal, Batı tarafından istediği zaman kuralları çiğnemek üzere kullanılmaktadır. Demek ki bazı ülkelerin kendilerini özgür dünya olarak adlandırmaları farklı bir bağlamda olsa da yerindedir. Zira yasa koyma ve kaldırma kudretine sahip egemen güç, dilediği zaman beğenmediği yasayı kaldırıp yenisini koyabildiği için bu yasalar varken de özgürdür. İsteddiği zaman özgür olan ise her daim özgür demektir.⁶⁹ Böylece ne acıdır ki, tari-

65 K. A. Pearson, *Kusursuz Nihilist*, Çeviren: C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 37.

66 Faubion, *Özne’yi Yeniden Düşünmek (Giriş Bölümü)*, s. 45.

67 R. Ruland ve M. Bradbury’den aktaran Douglas. S. Soccio, *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, Çeviren: K.K.Karataş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010, s. 538.

68 C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, Çeviren: E. Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s. 13.

69 T. Hobbes, *Leviathan*, Çeviren: S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 190. Metindeki mucize-özgürlük teşbihlerimizin en güçlü kanıtlarından birisinin, dünyanın “Irak’ta kitle imha silahı var” yalanının medya ile kitlelere sunulmuş “afyon” olduğunun bizzat ABD’nin o zamanki genelkurmay başkanı ve İngiltere Başbakanı T. Blair tarafından itiraf edilmesine karşın, hem itirafçılardaki hem de kitlelerdeki kayıtsızlığın bu kadir-i mutlaklığa teslimiyet olduğunu düşünüyoruz. Yalan olduğu ifşa olmuş bir bahane ile girdikleri yerde coğrafya, tarih, kültür, insan bırakmayacak şekilde eylemeyi

hin telosunun hakikate değil özgürlüğe ulaşmak olduğu “göz kamaştırıcı” keşfini insanlığa hediye eden post-metafizik nominalist kültür ile gönenen Rorty⁷⁰ haklı çıkmıştır ve açıklıcası Conolly'nin agonistik saygı fikri hayaldir. Boş merkezin geçici olarak doldurulması için hegemonik mücadele fikri saygıdan ziyade yıkıcı savaşılar yolu açmaya meyyal olacaktır ki zaten pratikte vakidir. Uluslararası alanda daha ibretlik olan, kendi içlerinde benzer bir yıkıcı mücadelenin olmaması için düşman korkusuyla safları sıkılaştırma ve ayrıca bu gerilimden kazanılan refahın içeriye aktarılması ile iç kamuoyunun memnuniyetinin sağlanmasıdır. Dememiz odur ki, önde gelen ülkelerin nisbi dinginliği/refahı, sahip olmakla övündükleri filozofların ve düşüncelerinin keyfiyetinden değil, ülkelerine - fikir değil kan ile - akan hesapsız servetin kemiyetinden kaynaklanmaktadır. Açıklıcası bu, kendini refah yaratımı için birilerinin köleliğini zorunlu gören ama filozofların efsunkar kavramlarının, şatafatlı cümlelerinin gizlediği arkaik bir güç istencinin tezahürüdür. Özetle, hakikatte minimalist, piyasada, tüketimin bengi dönüşünde maksimalist bir reelpolitik caridir.

Bir diğer itirazımız ise şudur: Madem dışı olmayan hiçbir iç yoktur ve kimlik hercai tercihlere indirgenmiştir, farka dayanmaktadır ve bu fark da bir kerelik gökten inmiş sabitlik değildir, karar verilemezlik niçin bu amansız diyalektiğin sonudur? Her şey kurucu dışsal ile kendini inşa ediyorsa mevcudiyet metafiziğinin⁷¹ yerine ikame edilen ve hakkında ancak selbi bir teoloji ile konuşabildiğimiz na-mevcudiyet metafiziği niçin son kararımızdır? Niçin ve nasıl onun kurucu dışsalı yoktur? Yani karar verilemezliğin anarşi ve herkesin herkese karşı savaşıyla sonuçlanmaktan başka bir şey getirmeyeceğini söyleyen, evrensel hakikate pergelin bir ayağını

sürdürmektedirler. Zira kitlelere unutturmakta da neyi unuttuklarını unutturmakta da pek mahir olan “apaçık büyü”ye (medyaya) sahiptirler. Sebepleri, ilk nedenleri unuttukları ve sebep yalan çıktığı gibi şimdi de, sebepsiz yere girdikleri ve yıktıkları bölgedeki sonuçları bahane ederek –ki yeni ABD başkanı bu sonucun müsebbibinin sabık başkan ve başkan aday olan eski dışişleri bakanı olduğunu söylediği halde- sebep oldukları sonucu yeni sebep kılmaları mucize ve özgürlük değildir de nedir? İşbu sebep-sonuç ilişkisi, nedensellik ilkesinin bir tür askıya alınması ve kendi nedenler zincirini başlatabilme kudretidir. Batının binlerce km. uzaktaki olaylara karışmasına dayanak olarak “özgürlüklerini korumayı” göstermesi de böylece anlam kazanır: Kuralları askıya alarak mucize göstermelerine itirazı yahut gösterilen mucizeye inanmayı reddetmeyi iyinin ve kötünün ötesindeki kusursuz (negatif ve pozitif) özgürlüklerine tehdit saymaktadırlar.

70 Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 18.

71 Bkz. Lucy, *Derrida Sözlüğü*, s. 110, 114, 121-124, 130-133.

sabitlenmenin tek çare olduğunu ve hakikat iddiasının zorunlulukla zulüm anlamına gelmediğini düşünen, sabit bir aşkınlığı merkez sayan bir kurucu dışsal niçin olmasın? Karar verilemezlik ve anlamın sonsuzca ötelenmesi niçin sonsuzca ötelenememektedir? Bu karar verilemezliğin kimliklerimizi alt üst eden kadiri mutlak ve her yerde oluşu, söylem alanının bütün söylemlere galebe çalan sonsuzluğu Tanrısal bir mevcudiyet metafiziği değil midir? Başka deyişle o, varlığını aşkın meşruiyet kaynaklarının yokluğuna borçlu olsa da içkin bir aşkınlık değil midir? Böylece ancak Tanrı için söz konusu olan “ebedi şimdi”, karar verilemezliğin zamandan mekandan münezzehtir yanıp sönen cevelanına hamledilmiş olmuyor mu? “Senin (bütün tikel söylemlerin uçucu ve olumsal ama söylem alanının namütenahi olduğunu buyuran meta) söylemin sana, benim (Bir’e sabitlenmenin tek hakikat olduğunu ileri süren meta) söylemim bana” dememe -söylem alanının sonsuzluğu söyleminin mühürlenmişliği dışında- mani olan nedir? “Şimdi ve gelecekte evrensel bir hakikat iddiasında bulunacak tüm meta-anlatılara prolegomena” yaklaşımı ucu açık bir olumsuzluk yerine zorunlu bir son durağı ima etmiyor mu? Nitekim bizce en küçük birim olan monadlar bile kendileriyle özdeş olamıyorlarsa, sabit özleri yoksa radikal demokrat bir dikişsizler güruhu bile mümkün değildir. Radikal demokrasi, “ben kimim?” sorusuna bir lahza için dahi “galiba radikal demokratım” diyebilecek monadlarsız muhaldir, Kartezyen öznedenden daha mitolojiktir. Yani ileri sürülenler, tercihle değil bir şekilde önceden zerk edilmiş a priori meta bir söyleme uyum ile mümkündür. Bu da hem kendini kendine aşına kılmak için kendine kapatmak hem de çevresini kendi ile uyum içinde aşına kılarak bir hayali cemaate kapatmak manasını taşır. Burada kurucu olan fark değil aynılık ve özdeşliktir. Bu ise “ben ve biz buyuz siz de/sen de buraya gel/gelin” demektir.⁷² Dışarıdakiler ise dikenli teller, sınırlar gerisinde kalacak ya da Akdeniz’in sularına gömülecektir. Özetle dış(lananan)lar için de iç(erdeki)ler için de yani ölenler ve ölümleri canlı izleyip hiçbir şeyi değiştirecek gücü bulamayan kitleler için bir tür kiynizm demek olan tek seçenek vardır; yurttan amor fati, cihanda amor fati!

Mouffe “hiçbir ortak noktası olmayan düşmanlar yerine rakiplerin müşterek ilkelerin farklı yorumlarını savundukları” bir siyasal alanı salık

72 Lucy, *Derrida Sözlüğü*, s. 33-38.

verse de, mitoloji gibi anlatılan nihilistik boş merkez aslında tüketim, eğlence ve hız-haz ile doldurulur. “Bugün düzensizleştirme zamanıdır. Gerçeklik ilkesi bugün, haz ilkesinin mahkeme başkanı olduğu bir adalet divanında savunma yapmak zorundadır.”⁷³ Her arılık şeması kendi kirini ve her düzen kendi yabancıasını yaratır. Postmodern toleransa, farklılık sevgisine duyulan coşkulu övgü bile bunu gizleyemez. “Tarzlar ve yaşam kalıplarının serbestçe yarıştığı postmodern dünyada bile herkesin geçmek zorunda olduğu katı bir arılık testi vardır: kişi tüketim piyasasının körüklediği sonsuz olasılık ve sürekli yenilenmeye kendini kaptırma...kimlikleri edinme ve terk etme şansından haz alma, hiç bitmeyen, her geçen gün daha bir yoğunlaşan duyguları ...koyalamaaya açık olmalıdır. Bunu başaramayanlar postmodern arılığın kiridir. Arılığın ölçüsü tüketicilik oyununa katılma becerisi olduğu için, bertaraf edilmesi gereken bir sorun, bir kir olarak bu oyunun dışında kalanlar eksikli tüketicilerdir. Bunlar, gerekli yetilerden mahrum oldukları için tüketici piyasasının ayartmalarına tepki veremeyen, tüketici seçimi bağlamında tanımlanan özgürlüğe göre özgür bireyler olmayan insanlardır.”⁷⁴ Buna göre aklın o çok kutsanan parçalanması belki de Bauman'ın “ekonomik aklın haricinde tüm akılların reddedilmesi” dediği şeydir ve bize gereken saf ekonomik aklın kritiğidir. Çünkü evrensel düzensizleştirme, karar verilemezlikten kazanan yine her zamanki gibi

73 Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 9. Ona göre, imaj sanayinin bize sunduğu şey özel belirlenemezlik mesajıdır. Bu dünyada her şey olabilir ve her şey yapılabilir fakat ebediyen kalacak hiçbir şey yapılamaz. Ve olan her şey geliyor demeden gelir ve haberimiz olmadan da ortadan kaybolur. Bu dünyada kimlikler peş peşe giyilen maskeler halinde karşımıza çıkar. Her şey gibi öz-ime de anlık alınan ve her biri kendi anlamın taşıyan fotoğrafların oluşturduğu bir koleksiyondur. Bu zamana uyan bir kimlik türüdür. Çünkü artık unutmaya değerlidir. Zihin yeni verileri almak için durmadan hafızasını sıfırlar. Kişinin kendisine ilişkin öz imgesi kadar yabancı ile ilgili fikri de silikleşmiştir ve kendi kimliğimiz kadar dönek, temelsiz, seyyar ve uçucudur. Benliği benlik dışından ve bizi onlardan ayıran bu farklılık artık ne ezelden belirlenmiş bir dünya ya da yukarıdan birinin emri olarak verilmiyor. Artık bu sürekli yeniden inşa edilmek, bir daha inşa edilmek tekrar inşa edilmek zorundadır. Yani kimlik sürekli bir inşa halindedir. Öyleyse günün insanı çözülmemiş bir kimlik sorunundan zira sağlam ve sürekli bir kimlik inşası için demirlenecek sabit zemin yokluğundan muzdariptir. (ruh üzerinden yapılan zemin kabul edilmez artık). Aslında görünürde medya bireysel kimlik yaratımını teşvik ediyor gibidir lakin özünde kimliğin bir daha açılmamak üzere kesin mühürlenmesine de izin verilmez. Bu sınırsız dünyada serbestçe hareketin, yüzebilmenin doğaçlamanın önünde engeldir. s. 38-41.

74 Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 25.

kasa olmakta ve sermayeye bahşedilen sınırsız özgürlük başka her şey pa-hasına⁷⁵ “öz”selleşmektedir.

Yani dikkatlice bakıldığında homojenleştirilmiş, zevkleri, beğenile-ri, tüketim alışkanlıkları kültür endüstrisinde tevhid edilmiş, “duvardaki bir başka tuğladan”⁷⁶ ötesi olmayan insancıklara işaret edilmektedir. Tüm bunları sağlayan tekno-pagan ve post-human zeitgeiste duyulan hayranlık müşterek zemini oluşturmaktadır. Modernizmin büyü bozumu ile tebarüz eden lakin yapıbozumla azledilen veya nesh/fesh edilen öznesi, güya ço-ğulcu siyasal mücadelede değil, bilakis apolitik hız-haz, arzu döngüsünde sürüklenir. İçi boşaltılan, kimliğini sabitleyemeyen birey bunu tüketimle geçici olarak kuracak, başka bir üründe yıkacak ve yeniden kuracaktır. Ba-udrillard, “çöpe atıyorum öyleyse varım” daha doğrusu “çöpe attığın şeyi sana kim olduğunu söyleyeyim” derken kimliklerin meta fetişi ile ilgisi-ne işaret etmişti. Zaten neoliberal ütopya özdeş arzulara sahip bireylerden oluşan kendiliğinden uyumlu bir cemaattir.⁷⁷ Bilinç ve belleğin kitlesel ve küresel senkronizasyonu⁷⁸ farklılık söylemlerinin göz boyama olduğunun ifşasıdır. Klasik senkronizasyonun hatta senkronizasyon fikrinin bizati-hi demode baskıcı, ötekileştirici olduğu hakkında “kesin bilgi, yayalım” denirken, kendi senkronizasyonları ise ne hikmetse özgürleştiricidir. Ni-hayet, su/kum üzerine yazılan yazı hatta öylesine karalanan, asla temize çekilemeden yeniden bozulan müsvedde ve portatif benlikler doğar: sonuç, paradoksal olarak dünyada biricik evrensel kimliğin tüketici/müşteri yani homo consumer; teşbihimiz yerindeyse meta kırıntılarıyla semirten ve ök-sesine çeken Hansel-Gratel Kapitalizminin ucubesi, “homo esfeli safliin” olmasıdır.

Öyleyse müşterek zemin varlığın tamamının tüketim alanına girme-sidir, yaşam tarzları hipermarketidir. Süpermarket değerleri sağanağıyla, eşitlikle kafayı bulmuş genç tüketiciler artık demokratik insanın mükem-mel bir temsilcisi olmuştur.⁷⁹ Yani Schmitt’in demokrasi için homojen bir

75 Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 37.

76 Pink Floyd’un meşhur şarkısına atıftır.

77 F. London, *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*, Çeviren: A. Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 110.

78 J. Crary, *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, Çeviren: N. Çatlı, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.

79 J. Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, Çeviren: U. Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 33.

demosu zorunlu görmesi bütün aksi “söyleme” karşın postmodern radikal çoğulcu demokrasi için de kaçınılmazdır. Çoban ve sürünün şekli değişmişse de özü aynıdır. Ruh üzerinden vahdet imkanı kalmayınca bedenleri, arzuyu tek tipleştirmek daha hesaplı/rasyonel gelmiş olmalı ki, zannımızca tatminsizlik hissi bizi homojen demos kılan unisex asosyal antropolojimizin temelidir. Artık tuhaf ve ürkütücü bir çöle dönüşen dünyada başıboş dolaşan hayvanlar ve inandırıcı bir görünüme sahip canlı hayaletler yani simülantlarız.⁸⁰ Ruhun, bedene nispetle daha iyi bir şekilde kendini bilebileceğini⁸¹ ve Baudrillard'ın eşsiz ifadesiyle “eskiden bedeni sarmalayan ruh iken, günümüzde ruhu sarmalayanın beden”⁸² olduğunu, tabiri caizse Luther'in “bütün insanların ruhbanlığı” adına açtığı yolun “bütün insanların cismaniliği” ile son bulduğunu dikkate aldığımızda, enfüse ve afaka dönmek kati kesinsizlik iddiasının kuramın mantıksal sonucu olduğu anlaşılır. Bütün algıların, değişken veri bombardımanının gerisinde bunları kavrayan sabit bir öz olarak ruh göz ardı edilmiş, bir zamanlar bedende mahpus sayılan ruh şimdi bedenin fiziko-kimyasal maddi salgılarının fonksiyonu sayılınca benlik idraki muhal görülmüş ve böylece insanın içi dünyası da sosyo-politik boş merkez uğruna olduğu gibi, sürekli hegemonik mücadele alanı olmuştur: Yani enfüste kaos, afakta kaos. Kısacası Lacancı (anamlı) ötekinin arazisinde serpilip özne fikri⁸³ ne ben ne de öteki anlamı kuramadığına göre, bizce hem nazari hem de pratik vandalizme müncer bir “hakikatin var olduğunu da, bilinebilir olduğunu da söyleyen bizden değildir” yahut “hayatta en hakiki mürşit hakikatsizliktir” yaklaşımı ile boşa çıkar. Müsademe-i efkardan barika-i hakikat yerine hakikat nasipsizliğinin-sofizmin karanlığı çıkarılmıştır. Zaten hakikati karantinaya alan postmodernizmin yenilikler geliştiremeyeceği sadece eskileri ve oradan buradan topladıklarını kaotik, aynen benliklerde olduğu gibi düzensiz ve gayesiz biçimde, kes, kopyala, yapıştır yöntemiyle pastişe sığınacağı kabulüyle bağdaşırçasına kaba sofizme dönülmesi ama üzerine çeşitli eklemler yapılarak tedavüle sunulması manidardır. Sayısız kültür endüstrisi ürünü ile evrenin çoğulcu yapısını birbirine bağlayan geçit/köprü ise lo-

80 J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 204.

81 C. Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, Çeviren: S. A. Baş-B. Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 220.

82 J. Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Çeviren: H. Deliceçay-F. Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 151.

83 N. Widder, *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*, Çeviren: F. Ege, bs. Yayınları, Ankara, 2014, s. 20.

godur. Boş olduğu söylenen merkez özünde logo-sentriktir. Bu durumda geç kapitalizmin alemşümül bir arada yaşama projesine yani postmodern toplumsal tahayyüle pax-california diyebiliriz.

Bize göre, asıl dikiş tutmayacak olan şey, “ne oldum değil, ne olacağım” evhamının sarı olduğu “hetero” kimlikler/atomlar yahut “arzu makineleri” arası bir çarpışmadır. Berardi’nin de belirttiği üzere rekabet mecburiyeti, ötekini düşmana dönüştürmektedir.⁸⁴ Fakat evrensel rekabette galibiyet imkansızdır.⁸⁵ Yani rekabet başarı değil tam da Hobbes’un dediği gibi endişe, hınç getirmektedir. Bir zamanlar doğanın sonsuzluğunu ihata edemeyişimizin sebep olduğu zayıflık hissi şimdi de sanal doğanın, teknolojik bağlamın sürekli hızlanması ve beynin sınırlı işleme kapasitesine karşın siber-uzamın durmadan genişlemesiyle aynı güçsüzlüğü yaşamak panik, algısal, bilişsel ve psişik bir stres sebebidir.⁸⁶ Yani teknofer ve enfosferin etosferi soğurması, her dış uyarıcıya açık, dikişlenmemiş özne konumlarından, başka deyişle kozasından çıkarak kelebeğe (bir günlük kimliğe) evrilecek organizmanın böylesine yoğun veriyi çözümleyip, hem kendi canına can katması hem de çevresinin yüksek çözünürlüklü bir resmine erişimi mümkün olmayacağından süreç depresyonla neticelenecektir.⁸⁷ Gösteri mantığının hiper genişlemesi içinde⁸⁸, önceden verili olmayan kimliklerin inşası performans meselesidir. Ancak güçlkle edinip tez yitireceği kimlik için her an yeni bir performans göstermesi umulan şahıslara varoluşçulardan da ziyade özgürlük verildiği izlenimi zandır. Kimliğin söylemsel, bağlamsal, diyalojik, iletişimsel bir inşa olmasının ferahlatıcılığı online (sanal) ve offline (çölleştirilmiş gerçek) alemin göstergeler ummanının

84 F. Berardi, *Ruh İş Başında*, Çeviren: F. Genç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 78.

85 Berardi, *Ruh İş Başında*, s. 86.

86 Berardi, *Ruh İş Başında*, s. 94.

87 Bu bağlamda kitlelerin yığınlar halinde istiflendiği kentlerin, hiyerarşinin, türdeşliğin çözüldüğü bir ansiklopedi ya da “üslupların pazar yeri olduğu” fikri de dikkate değerdir. Kent, farklı toplumsal ağlarla örülmüş bir labirenttir, öyle ki, birbiryle ilişkisiz, hiçbir belirleyici, rasyonel plana bağlı olmayan birtakım maddelerin birbirlerine eklendiği deli saçması karalama defteri haline gelir. Kent, özel bireyciliği besleyip, insanların istedikleri gibi olma konusunda özgür oldukları bir yerdir. Kişisel kimlik, iradenin ve düş gücünün uygulanmasına karşı “yumuşak, esnek, sonsuzca açık” hale gelmiştir. Fakat derin kaygı ve huzursuzluk, açıklanamaz bir şiddetin homurtulu tehdidi de mevcuttur. Kentin zevkler emperyalizminin gizlediği bir karabasana açık olması da işin netameli bir diğer boyutudur. J. Raban’ın *Soft City* kitabından alıntılarla bahsettiği fikirler için bkz. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 17-19.

88 Crary, 7/24: *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, s. 104.

sersemletici girdabına ek olarak ekonomi-politiğin rekabeti kışkırtan yapısı, mezkur inşayı “-ile birlikte değil, -e rağmen” kılması mukadderdir. Performans, farklılığı değil farklı olmak için fark yaratmayı icbar eder. Her an fark yaratmak zorunda olanlardan müteşekkil toplum sınırların, çizgilerin biteviye zorlandığı, aşındırıldığı, ruhun bu yükün altında ezildiği bir sarmala dolanacaktır ki bu bir çeşit survivor mantığıdır. Fakat Mouffe'un kendisini “neo” değil post-marksist yaptığı izlenimi verecek kadar, üretim/tüketim ilişkilerinin söylemleri, bağlamları belirleyebilmesinden hareketle, açık uçlu öznelerin performansının sergilendiği dil oyunlarının kimler tarafından kaleme alındığına yoğunlaşmaması ilginçtir. Düşünür kimlik, toplumsal hem de siyasal alan için öngördüğü hegemonik mücadeleyi, politik olanı ekonomik altyapının tasallutundan azade görmektedir. Bununla birlikte bilhassa çevrimiçi mevcudiyetin böylesine yaygınlaştığı safhada, kişilerin durmaksızın derme çatma vekil kimlikler biriktirmesinin ısrarlı bir şekilde olumlanması, toplumsal ilişkilerin parasallaştırılmış ve rakamlara dönüştürülebilir biçimlere aktarılmasına bir paravan olmasının⁸⁹ önünü açmaktadır. Bu ise, uğruna çok sayıda sabiteden yüz çevrilen olumsuzluğun, boş merkezin yine bir üst akıl tarafından boşluk bırakmamacasına doldurulmasıdır. Keza Tanrı'yı öldürme görevini ifa eden öznenin/aklın şimdi içi boş kabuk gibi bir köşeye atılması da, yine bir üst aklın, nefsin/hevanın kurnazlığı/hilesi olsa gerektir.

Sonuç

Varlığın öz sayıldığı öz ontolojisi yerine anlamla bir tutulduğu anlam ontolojisi⁹⁰ koşullarında öne sürülen kuram da ismiyle müsemmadır, post-modernidir. Kimlik karmaşası, melezlik kuramın kendisinde de mevcut olup, kaosu andırır. Öğreti, post-marksist bir düşündürün, Nietzscheci radikal aristokrasiden radikal demokrasi, Derridacı karar verilemezlik minden Schmittci dezisyonizm, dost-düşman ayrımından rakipler çıkardığı ve hem Rawls'un ahlaki bir rasyonalist monizm saydığı örtüşen mutabakatına hem de cemaatçi düşüncenin Rawls'a itirazına karşı durmasına rağmen, belirli ilkeleri öz/temel kabul edip, onlar üzerinde mutabakatı zorunlu gördüğünü gizleyemediği bir kolajdır. Bu kadar benzemizin bir arada bulunması da aynen özne konumları ve toplumsal gibi dikiş tutmazlıktır.

89 Crary, 7/24: *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, s. 104.

90 Widder, *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*, s. 43.

Öyleyse madem her şeyin işaretlerin imajların ve anlamların sosyal denizinde yüzdüğü (aslında imge baskımında, selinde boğulduğu)⁹¹, simülasyonun gerçekliğin sağlam zeminine iniş yapma ihtiyacı duymaksızın biteviye kendi yörüngesinde⁹² asılı kaldığı/dolaştığı bağlamda anlam sonsuzdur ve Descartesgillerin yazdığını Derridagiller bozabiliyor, onların yazdığını da bozmak işten değildir. Tanrı imajında yaratıldığı söylenen insan bu şerefle yetinmeyerek, kendisinin tanrılaşacağını sanmıştı. Şimdi ise bir türlü kim olduğunu bilemeyeceği kaotik evrene fırlatılmışlığının çaresizliğinde, yüzüne tutulan aynalardaki imajların kimin imajı olduğunu bile yani kimin imajında tekrar ve tekrar yaratılıp yıkıldığını süzmeden batıp çıkmaktadır. Modernliğin Tanrı'nın yerine kayyum atadığı özne kendisinin bile hâkimi olamaz hale getirilmiştir. Dolayısıyla modernizmden postmodernizme geçiş Allah'ın bir kaderinden başka bir kaderine hicret değil, kapitalizmin bir aşamasından başka bir aşamasının cenderesine yakalanmaktır, bir kez daha yanlış bilinçtir. Kapitalizmin kendi ürettiğine yabancılaştıran erken versiyonundan, bizatihi kendilik fikrine yabancılaştıran geç-küresel mantığına geçiş olan postmodernizm “büyük laf/söz söyleme (meta anlatılardan uzak dur)” diye en büyük meta anlatıyı dile getirmiş olsa da, içinden çıktığı kültür “büyük lokma yemekten” asla vaz geçmemiştir. Kanaatimizce hakikat, mana, değer, öz, temel parçalanmışlığı, kapitalist büyüme putunun⁹³ sınır tanımaksızın/küresel gerçekleşmesi, kaskatı olması için engel olarak görülen hakikat iddiasından vazgeçmeyenlerin fiziken ve manen buharlaşmasına matuf etiko-politik, entelektüel Sykos-Picot'dur. Ancak epokheden ataraxia, Babil'den Kudüs, eneden hüviyet çıkmaz.

Nihayet, her şeyde olduğu gibi felsefe ve edebiyat arasındaki sınırların da kalkmasından ve hepsi birbirine sızmasından ötürü radikal demokrasiye ve öncüllerine salt edebiyat nazarı ile bakabileceğimiz için, çok sayıda

91 Ward, *Postmodernizmi Anlamak*, s. 51.

92 Ward, *Postmodernizmi Anlamak*, s. 100.

93 Harvey'e göre, düzenli büyüme oranı kapitalist ekonominin sağlığı için hayatidir. Çünkü kârı mümkün kılan büyümedir. Öyleyse kapitalizm ortaya çıkabilecek toplumsal, politik, jeopolitik ve ekolojik (ve etik, S.E.) sonuçlar ne olursa olsun, üretimin genişlemesi için bir zemin yaratmak ve fiiliyatta bu sonuçlara ulaşmak durumundadır. Bu zorunluluk biricik erdem olarak sunulduğu gibi, kriz de büyüme yokluğudur. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 199.

kavram ve felsefi cehd içeren bir kurama ilişkin iyimser olabileceğimiz bir manzara yoktur. Mamafih tek boyutlu ve bir kimlikten diğerine “zaplayan” insancıkların geçici dünya için çatışmalarındansa, ontolojisi farklı gövdenin farklı yorumlarının müteal bir referans noktasına yani bütün gösteren ve gösterilenlerin, ufkun hüve ile dolu merkeze atıfla belirlendiği, haklı olanın ebedi hayatı kazandığı ve agonistik saygı yerine yaratılana yaratandan ötürü saygı duyulan agonistik bir çatışmanın daha makul olduğunu ileri sürebiliriz. Antagonizma yahut agonizm kaçınılmazsa, söylemlerin sonsuzluğu, mistik-mitik gizemli doğası, hep “az sonra” diye beklemede bırakıldığımız, Godot’u bekler gibi havf ve reca ile gelmesini umduğumuz dünyevi huzur/esenlik karşısında duymamız gereken bir tür eskatolojik huşu uğruna değil, ebedi hayatın sonsuzluğu uğruna var olmasının daha (madem kâr biricik gayedir) “kârlı” olduğu izahtan varestedir. Hakikat iddiasının zorunlulukla zulüm ve baskı getirmesi “bütün mümkün dünyalar için geçerli olamaz.” Hakikatin içini başka doldurana bakmak, ondan hakikati tedris etmek varken hakikatten vazgeçmek, “beyaz erkekler kendisi hakikati tanımlayamadıkları zaman keşfedilecek bir hakikat olmadığı sonucuna varırlar”⁹⁴ görüşünü doğrular. Hakikat denilen şeyin aslında söylemsel bir kurmaca olduğunu söylemek de özünde “hakikatin söylemsel bir kurmaca olduğu” şeklindeki söylemsel bir kurmacadır. Hakikate ulaşma ümidi olmayınca geri kalan sofistlik hitabet ve iknayı, sofistlerin bile tahayyül edemeyeceği şekilde başarının kültür endüstrisi olduğu düşünülünce, benlik inşasının kaynağı olan bütün müteal gösterilenlerin boş olduğu iddiası yalnızca yerlerine yenilerinin boca edilmesi için zihinlerin ve gönüllerin tabula rasa kılınmasıdır. Bu ise doğrunun yanlış ellere geçmesidir.

Öyleyse, yukarıda değindiğimiz Hobbes-Schmitt-olağanüstü hal-mucize bağlantısı hakkındaki muhakememizi ilerletirsek, Mouffe’da dikkate değer olanın, yaptığı eleştiri ya da yerine önerdiği alternatifi sadra şifa olması değil, istisnaya karar verme eyleminin istisna olmadığını gizlemesidir diyebiliriz. Yani, düşünür, Batı’nın hâkim siyasal geleneği liberalizmin rasyonel ahlaki bir uzlaşma çabasında olduğunu ama bunun beyhudedeliğini ve esas olanın karar olduğunu ileri sürmekle, Batı’nın yaptığının

94 D. Morley-K. Robins, *Kimlik Mekanları*, Çeviren: E. Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 266-267.

zaten durmaksızın istisnalara karar vermek olduğunu gözden kaçırmaktadır. Kısacası Batı'nın yeterince Schmittçi olmadığını söylemek aslında son derece Schmittçi olduğunun üzerini örtmektir. Çünkü (kendi koydukları) normlar durmadan istisna ile askıya alınır. Yani hala “güç haklı kılar” tavrı sürmektedir. Schmitt'in de alıntılıdığı Hobbes ifadesinin dediği gibi: “Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil.”⁹⁵ Buna göre Mouffe, “Hobbesçu/Schmittçi şarabı Nietzscheci/Derridacı kadehe doldurmaktadır.”⁹⁶ Demek oluyor ki, tıpkı sözleşmeler gibi kılıcın zoru olmaksızın söylemler de boş laftan ibarettir. Binaenaleyh Mouffe'un Nietzsche'ye ait fikirlerden onun bile çıkarmadığı radikal demokrasiyi temellendirmesi ise muazzam bir sıçrama, salto mortaledir. Nietzsche geleneğe, eşitliğe engel olduğu için değil eşitsizliği önlediği için hücum etmişti. Kaldı ki pratik göstermektedir ki, demokrasinin demokratlaştırıldığı radikal demokrasi değil, üstinsanların güç istençlerinin daha sofistike usullerle radikalleştiği radikal aristokrasi revaçtadır. Eğer kimliğimi sabitleyemiyorsam, Rawls'un cehalet peçesinin yol açtığı gibi, iyi anlayışlarımı, toplumdaki yerimi de bilmiyorsam, neyin lehime/aleyhime, hak vs. olacağı konusunda ısrarcı olmam da beyhudedir. Harvey'in görüşü buna işaret eder: Postmodernizm “adaletin nasıl dil oyunları çeşitliliğinden etkilenmeden tümel olarak kaldığını açıklamaz.”⁹⁷ Öyleyse bunların birileri tarafından saptanması ve bildirilmesi gerekecektir ki bu da Rawls, Mouffe vb. olacaktır. Yani “hakikat yoksa da onu yaratmak gerekir” diyen az sayıda seçkinin kitlelere kim olduklarını ve

95 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 38.

96 Bu teşbih, Rorty'nin Kant-Heidegger-Nietzsche için söylediği ifadenin uyarlamasıdır. bkz. Rorty, s. 181. Dünyanın geri kalanının payına düşen ise, efendilerinin ölümlü Tanrıların, gerçek bir Tanrı gibi davranıp kötülük yapmamasını, merhametli olmasını, adil olmasını ummaktır. Yani asırlar evvel güya terk edilen teodise hala geçerlidir. Başka bir deyişle kuram, postyapısalcılığın doğrudan karşı çıktığı Descartes'in şüphe yoluyla kendi öz bilincinin şuuruna yani kesinliğe varma sürecini andırırçasına, hakikat savunucularının en metafizik, özcü, teolojik hakikat iddialarının bile sarsamayacağı bir Arşimet noktası olarak asla şüpheye mahal bırakmayan ve böylece radikal demokrasiye değişmez zemini veren hakikatsizlik simülakrının hakikat karşısında (mağaranın ideal dünyaya) ontolojik önceliği olduğunu ima etmesi anlamında, hakikatle herhangi bir bağı, gönderimi kalmayan katıksız bir simülasyondur.

97 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, a. 69.

ne istemeleri gerektiğini telkin ettiği bir elitlerin dolaşımı kaçınılmazdır.⁹⁸ Ancak Rawls adil bir tercihin mümkün olması için nihayetinde bir zayıf iyi teorisi, içerisinden seçim yapabileceğimiz bir menü kabul eder. Hatta bu ulaşılan adalet ilkelerinin kategorik imperatifin tezahürü olması umulur. Oysa burada hiçlikten çokluk çıkarmaya çabalayan bir mistisizm vardır. Kendisi gibi dünyanın cilvelerini de kestiremeyen gölge varlıklar sonsuz imkânlar içine fırlatılırlar. Lakin her defasında aldıkları kararların sorumlu, adil ve etik olabileceği düşünülür ki, bu bireylerin arzusuna, çıkarına ram olunmuş husun-kubuhtur. O an her neye karar verilmişse hüsn-ü kabul görür. Zira verilen kararı kendisine nispetle değerlendirebileceğimiz meta/müteal meşruiyet noktası, sabiteler listesi yoktur. Buradan ise sorumluluk değil keyfîlik ve güçlünün adaleti çıkar. Bu tam da (bir kez daha) Hobbes'un hak, hukuk, adil, doğru, yanlış, benim-benim ayrımının olmadığını ve herkesin arzusunun yöneldiği her şeye gücü yettiğince hakkının olduğunu söylediği (postmodern) tabiat halidir ki, burada agonistik veya başka türden bir saygı değil, filozofa göre cebir, hile, namütenahi bir kudret arzusu, rekabet, güvensizlik hükümfermadır.

Netice itibariyle, orta çağda gökte aradığını (Tanrı) modernlikte yerde bulduğunu (özne) sanan, dün (modern dönemde) hümanistken de, bugün (postmodern periyotta) anti-hümanist olup özneyi çarmıha gererken de kaosa neden olan Batı, en azından bizce tek ihtimal olan modus vivendi kıvamında bir beraber yaşama imkânını heba etmek istemiyorsa “insanları ve bütün evreni amaç değil araç olarak görmekten” vazgeçmelidir. Ayrıca, bütün meselenin kendisinde düğümlendiği/dikişlendiği Nietzsche bir aforizmasında “bana yalan söylemen değil artık sana inanmamam üzüyor beni” demişti. Binaenaleyh, bizi de “Tanrı'nın, hakikatin, evrensel değerlerin, aşkın meşruiyet kaynaklarının olmayışı değil artık onlara inan(a)mıyor oluşumuz” üzmelidir.

98 Nietzsche'nin deve-aslan-çocuk benzetmesi anlamlıdır. Geleneksel değerleri sorgulamaksızın taşıyan yük hayvanı deve, ancak aslan tarafından yerinden edilir. Lakin yeni değerlerin endoktrinasyonu için ise zihni boş beyaz sayfa olan bebek gerekir. Çocuk durmadan yeni şeyler, oyun eğlence ister. Dolayısıyla Disneyland'in, postmodernliğin sembolü olarak gösterilmesi manidardır. Çocuk asla reşit/yetişkin, akıl balığı olamadığı için velisi yetişkinlerin himayesinde olmalıdır.

Öz

Mouffe'ün Radikal Demokrasi Düşüncesi Çoğulculuğun İmkânı Olabilir mi?

Liberal demokrasinin tarihin sonu olduğu iddiasına, son zamanlarda din, dil, kültür, kimlik ve tanınma politikaları alanlarındaki gelişmeler tarafından meydan okunmaktadır. Dolayısıyla bazı seçkin düşünürler, geleneksel liberal yaklaşımların postmodern çoğulculukla başa çıkamadığı için, liberal demokrasiyi yeni koşullara cevap verebilir hale getirmek gerektiğini savunmaya başladılar. İşte Mouffe, liberalizmin farklılıkları yutan rasyonel bir mutabakat öngören evrenselci tutumuna karşı olan radikal bir demokrasi düşüncesi sunmuştur. Ona göre, biz-onlar gibi kategoriler aşılamazdır. Farklılık ve çatışma siyasetin özündedir. Etik ve politik olan arasındaki uzlaşmazlık demokratik bir paradokstur. Düşünürün tezi, farklılıkların görmezden gelinmesinin “düşmanlar” arası kontrol edilemez bir herkesin herkese karşı savaşına yol açmasındansa, farklılıkları kabul ederek “rakipler” arası bir çekişmeyi başarmanın daha makul olduğudur. Bu şekilde katlanılabilir ihtilaflar halinde demokratik toplumların enerjisini sürdürmesi sağlanacak ve bu enerjinin farklılıkların baskılanması dolayısıyla beklenmedik biçimlerde patlamasına engel olunacaktır. O, egemen siyaseti bu hususta başarısız olduğu için kusurlu görür ve anti-özcülük, anti-temelcilik, perspektivizm, anlamın ötelenmesi, yapı-bozum, aşkın meşruiyet kaynaklarının yokluğu, farkın giderilemezliği vb. gibi postyapısalcı ve postmodern kavramları kullanarak kuramını geliştirir.

Biz, Mouffe'ün postyapısalcı ve postmodern “temellerini” inceleyip, kuramının geç kapitalizmin mantığı içinde yüceltilen farklılıklara/ötekine/çoğulculuğa çözüm çabalarının beyhude olduğunu savunacağız. Kanımızca çözüm yanlış yerde, mağaranın içinde aranmaktadır. Daha da sorunlu olan, bu arayışın mağarada olduğumuz gerçeğini, “özgürlük, çoğulculuk, hakikat karşıtlığı, öz karşıtlığı” gibi doxalarla unutturmasıdır. Bize göre akışkan hakikat saplantısının farklılıkları bir arada tutan pozitif bir işlevi yoktur.

Anahtar Kelimeler: Antagonizma, Siyasal, Agonizm, Postmodernizm, Çoğulculuk

Abstract

Can Mouffe's Theory of Radical Democracy be a Possibility for Plurality?

The claim that liberal democracy is the end of history has recently been challenged by practical events in the areas of religion, language, culture, politics of identity and recognition etc. Accordingly, since traditional liberal democracy can't cope with postmodern pluralism, some outstanding thinkers have started to propose that liberal democracy should be entitled to give answers to new conditions. Of these philosophers, Mouffe maintains a radical democracy which is against the universalistic essence of liberalism that ignores the differences and welcomes rational consensus. For her, we/they tension is an ineradicable fact. Differences and antagonism are at the heart of politics. The incompatibility of the ethical and the political is the democratic paradox. Mouffe's thesis is to reduce big problems to the conflicts between adversaries by accepting differences will be more reasonable than to cause an uncontrolled war of all against all just because of negation of differences. With these kind of bearable disagreements at hand, therefore, it is possible for democratic societies to be able to endure its energy and prevent this energy from exploding unexpectedly as a result of being suppressed. Mouffe suggests that dominant politics is deficient because it has failed to make the telos above real and develops her theory by using poststructuralist and postmodern concepts such as anti-essentialism, anti-foundationalism, perspectivism, deconstruction, ineradicability of differences, the lack of transcendent sources of legitimacy, deferral of meaning.

After focusing on her poststructuralist and postmodern "foundations", I will allege that Mouffe's efforts to solve the problems of differences/pluralism/the other which have been exaggerated are in vain. I do believe the place of her exploration is wrong, which is deep inside the cave. Additionally, what is more problematic is that this sort of search causes us to forget the fact that we are in the cave by means of various doxas such as freedom, pluralism, anti-truth, anti-essentialism. In my opinion, the obsession with the idea of liquid truth has no positive role to hold differences together.

Keywords: Antagonism, the political, pluralism, agonism, postmodernism

Kaynakça

- Angermuller, J., Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?, Çeviren: Ö. Karlık, Heretik Yayınları, Ankara, 2017.
- Baudrillard, J., Simülakrlar ve Simülasyon, Çeviren: O. Adanır, DoğuBatı, Ankara, 2005.
- _____, *Tüketim Toplumu*, Çeviren: H. Deliceçay-F. Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bauman, Z., *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çeviren: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Belsey, C., *Postyapısalcılık*, Çeviren: N. Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2013.
- Berardi, B., *Ruh İş Başında*, Çeviren: F. Genç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Best S. – Kellner D., *Postmodern Teori*, Çeviren: M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Bewes, T., *Şeyleşme*, Çeviren: D. Soysal, Metis, İstanbul, 2008.
- Bourdieu, B. “Yapılar, Habitus, Pratikler” (*J. D. Faubion, Özne’yi Yeniden Düşünmek*, Çeviren: A. Tüzer ve Diğer., İnsan Yayınları, İstanbul, 2014 içinde).
- Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, Çeviren: C. Soydemir, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2009.
- Connolly, W., *Kimlik ve Farklılık*, Çeviren: F. Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Crary, J., *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, Çeviren: N. Çatlı, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Demir, Gökhan, “Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası” (*Levi Strauss, Mit ve Anlam* içinde Önsöz), İthaki Yayınları, İstanbul, 2013.
- Diken, Bülent, *Nihilizm*, Çeviren: G.Ç. Çetin, Ayrıntı Yayınları., İstanbul, 2011.
- Direk, Zeynep, “J. Derrida”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed: A. Tunçel, K. Gülenç, Doğu Batı, Ankara, 2013.
- Eagleton, T., *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996.
- Faubion, J.D., *Özne’yi Yeniden Düşünmek* (Giriş Bölümü), Çeviren: A. Tüzer ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ferry, L., *Gençler İçin Batı Felsefesi*, Çeviren: D. Çetinkasap, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gilbert, J., *Antikapitalizm ve Kültür*, Çeviren: T. Sağlam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Harvey, H., *Postmodernliğin Durumu*, Çeviren: S. Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Çeviren: S. Lim, *Yapı Kredi Yayınları*, İstanbul, 1995.
- Kumar, K., *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çeviren: M. Küçük, Dost Yayınları, Ankara, 2013.
- Küçükalp, D., *Politik Nihilizm*, Aktüel Yayınları, Bursa, 2005.
- Laclau É. – Mouffe C., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Bir Demokratik Politika Doğru*, Çeviren: A. Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Mouffe'ün Radikal Demokrasi Düşüncesi
Çoğulculuğun İmkânı Olabilir mi?

- London F., *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*, Çeviren: A. Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Lucy, Niall, *Derrida Sözlüğü*, Çeviren: S. Gürses, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2012.
- Morley D. – Robins K., *Kimlik Mekanları*, Çeviren: E. Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Mouffe, Chantal, “Introduction: Scmitt’s Challenge”, in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed: C. Mouffe, Verso, London, 1999.
- _____ *On the Political*, Routledge, London, 2005.
- _____ “Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?”, Çeviren: M. Küçük, *Modernite versus Postmodernite* (der: M. Küçük) içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- _____ *Siyasetin Dönüşü*, Çeviren: F. Bakırcı- A. Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2010.
- _____ “The Limits of John Rawls’s Pluralism, Politics”, *Philosophy & Economics*, Sage Publications, London, 2005.
- O’Day M., “Postmodernizm ve Televizyon”, (ed) S. Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Çeviren: M. Erkan, A. Utku, Babil Yayınları, Ankara, 2006.
- Pearson, K.A., *Kusursuz Nihilist*, Çeviren: C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Popper, K., *Açık Toplum ve Düşmanları: Cilt I-Platon*, Çeviren: M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Robinson, D., *Nietzsche and Postmodernism*, Icon Books, Cambridge, 1999.
- Ranciere, R., *Demokrasi Nefreti*, Çeviren: U. Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Rorty, R., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çeviren: M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Schmitt, C., *Siyasi İlahiyat*, Çeviren: E. Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Siyasal Kavramı*, Çeviren: E. Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Smith P. – Riley A., *Kültürel Kurama Giriş*, Çeviren: S. Güzelsarı-İ. Gündoğdu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.
- Soccio, Douglas. S., *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, Çeviren: K.K.Karataş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.
- Sözen, Edibe, *Söylem*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2014.
- Taylor C., *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, Çeviren: S. A. Baş-B. Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. S. Connor, Cambridge U. Press, Cambridge, 2004.
- Virno, Paolo, *Çokluğun Grameri*, Çeviren: V. Kocagül, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ward, G., *Postmodernizmi Anlamak*, Çeviren: T. Göbekçin, Optimist Yayınları, İstanbul, 2014.
- Widder, N., *Deleuze’den Sonra Siyaset Teorisi*, Çeviren: F. Ege, bs. Yayınları, Ankara, 2014.