

**T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI BİLİMDALİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**AGONİSTİK FEMİNİZM TARTIŞMALARI
BAĞLAMINDA KAMUSAL ALANI YENİDEN
DÜŞÜNMEK**

AYŞE ÖZTÜRK

2501110758

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAY

İSTANBUL - 2015



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Ayşe ÖZTÜRK Numarası : 2501110758
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Kadın Çalışmaları Danışmanı : Prof.Dr.Fatmagül BERKTAY
Tez Savunma Tarihi : 24.12.2015 Saati : 13:00
Tez Başlığı : Agonistik Feminizm Tartışmaları Bağlamında Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr.Fatmagül BERKTAY		Kabul
2- Doç.Dr.Sevgi UÇAN ÇUBUKÇU		Kabul
3- Doç.Dr.Evren BALTA PAKER		

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr.Aynur SOYDAN ERDEMİR		
2-Doç.Dr.İsmet AKÇA		Kabul

ÖZ

AGONİSTİK FEMİNİZM TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA KAMUSAL ALANI YENİDEN DÜŞÜNMEK

AYŞE ÖZTÜRK

Demostan türetilen demokrasi kavramı, dünün ve bugünün dünyasındaki tartışmalara konu olagelmıştır. Kendi içerisinde farklı türlere ayrılan demokrasi, teorisyenlerce hem bir kavram olarak hem de bu türlerden hangisinin insanın toplumsallaşma sürecine yanıt vereceği tartışmasına konu edilmektedir. Kimlik politikalarının ve özcülüğün karşısında bir tutum takınan çağdaş agonistik demokrasi modeli bunlardan yalnızca biridir. Bu model çoğulculuğa vurgu yaparak kimliklerin ve onun varoluş koşulu olan farklılıkların çatışmasını veya tartışmasını konu edinmektedir. Bunu yaparken bizlere yeni bir kamusal model sunmaktadır. Bu tezde feminizmin temel uğraklardan biri olan kamusal ve özel alan tartışmasının farklı ve eleştirel bir perspektiften yeniden ele alınması öngörülmüştür. Konsensüse dayanan bir kamusalın tersine, çatışmaya dayanan agonistik model benimsenmiştir. Özgürlüğün ve çoğulcu siyasetin temellerine yaslanan bu düşünce, Hannah Arendt'in kamusal ve özel alan tartışmasıyla iç içe geçirilmiştir. Gerilimlerden kaçınmayan ve ötekini yok saymayan bir farklılıkların kabulü anlayışına nasıl ulaşılacağı ve onların biraradalığına nasıl erişileceği tartışılmıştır. Bu tartışmalardan hareketle kamusalı yeniden formüle eden, agonistik feminizmin temel tartışmalarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi, Feminizm, Agonistik Feminizm, Kamusal Alan, Özel Alan

ABSTRACT

RETHINKING PUBLIC SPHERE IN THE CONTEXT OF AGONISTIC FEMINISM DISCUSSIONS

AYŞE ÖZTÜRK

Derived from *demos*, the concept of democracy has always been a subject of discussions in both yesterday's and today's world. Dividing into many different types, democracy has been discussed by theoreticians both as a concept and as a pursuit of an answer to the question 'which one of those types will address humans' socialization process?' Contemporary agonistic model of democracy, which stands against identity politics and essentialism, is only one of them. Emphasizing pluralism, this model deals with the conflicts or discussions of identities and the condition of these identities' existence, that is, differences. Thus, it offers us a new model of publicity. In this thesis, the discussion of public and private spheres, which is one of the main hubs that feminism lives on, is readdressed from a different and critical perspective. Rather than the idea of publicity based on an idea of consensus, the argument in the thesis leans toward an agonistic model based on the concept of conflict. Based on the foundations of freedom and political pluralism, this thought is intertwined with Arendt's argument of public and private spheres. How to reach the differences that do not avoid tensions and do not ignore the other, and how to provide their togetherness is also discussed. From this viewpoint, a main discussion of agonistic feminism that reformulates publicity is included in the thesis.

Key words: Democracy, Feminism, Agonistic Feminism, Public Sphere, Private Sphere

ÖNSÖZ

Feminizmin eleştirelilik çerçevesi içerisinde, kamusal ve özel alanı yeniden düşünmeye, bu kavramların inşası ve kullanım alanlarını agonistik bir perspektiften yeniden ortaya koymaya çalışan bu tezi yazabilme aşamasına gelmemde hem teorik bilgi ve birikimini hem de insani desteğini benden esirgemeyen İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bilim Dalı ve Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi kadrosuna, bana kattıkları değerler ve elbette toplumsal cinsiyet algısından dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Bu tezi yazmaya karar verdiğim ilk günden bu yana benden desteğini ve yardımını hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Fatmagül Berktaş'a, Kadın Çalışmaları Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Bedia Demiriş'e, akademik kimliğinin ve yol göstericiliğinin yanı sıra bir dost olarak daima desteğini gördüğüm KSAUM müdürü Doç. Dr. Sevgi Uçan Çubukçu'ya, KSAUM müdür yardımcılarımızdan Doç. Dr. Aynur Soydan Erdemir ve Doç. Dr. Nuray Ergüneş'e sevgi dolu teşekkürlerimi sunuyorum. Hem teorik birikimiyle hem de insani varlığıyla adeta bir ışık olan Yrd. Doç. Dr. Berrin Oktay Yılmaz'a tarifsiz teşekkürler borçluyum. Sınıf arkadaşlığıyla başlayan ve sonrasında iki yıl öğrenci asistanı olarak birlikte çalıştığım, bu tezin her aşamasını benimle birlikte takip eden sevgili arkadaşım Arş. Gör. Egemen Kepekçi'ye ve farklı sürelerde bir araya geldiğim, varlıklarıyla bana kendime güvenmem gerektiğini hatırlatan öğrenci asistanı arkadaşlarımdan Biray Anıl Birer'e ve Emek Aydın'a, bir dönem sekreteryaya göreviyle aramızda bulunmuş Gültan Ergun'a da teşekkürlerle.

En zorlu günlerimde ve hayal kırıklıkları yaşadığım anlarda, hayata gerçekçi bir perspektiften bakmamı sağlayan, akademik çalışmalarım için beni teşvik eden, yılmamam için bana hayallerimi hatırlatan sevgili arkadaşım Özge İnanc Aydın'a, aramızdaki mesafelere rağmen bir araya geldiğimizde gücüme güç katan, feminist ideolojinin gerekliklerini bana her daim hatırlatan sevgili dostlarım Edagül Türker'e ve Hatice Kırantepe'ye de bu süreçte yanımda oldukları için içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Hem maddi hem de manevi destekleriyle sevgili ebeveynlerim, onlar bu çalışmanın görünmeyen emekçileri. Mükemmeli arayış yolumda yılmamam gerektiğini hatırlatan annem Emine Öztürk'e ve de eleştireliliğinden vazgeçmeksizin sonsuzca beni destekleyen sevgili babam Yılmaz Öztürk'e minnettarım. Bana varlığıyla güç kaynağı olan ve İngilizce okumalarım sırasında yaşadığım zorlu anlarda imdadıma yetişen sevgili kardeşim Hasan Can Öztürk'e de teşekkür etmeden geçemem.

Teori ve pratik arasında var olan insani çelişkileri(mi) görmemi sağlayan, bunların üzerine üzerine gidip daha rasyonel bir yol çizme kararımı hızlandıran ve tez sürecinde ihtiyacım olan küçük gülümseyişleri bir şekilde bana yaşatan sevgili Güneş Fındıkoğlu'na; içimdeki heyecanı baki tutan enerjisiyle, aklımın kalp kaslarımı güçlendirme dönüşümüne en önemli katkıyı sağladığı için, teşekkürlerimi sunmakla birlikte iyi vardın'ız diyorum.

Son olarak tezin hazırlanma aşamasında kullanılan bilgisayar ve yabancı kaynaklar için maddi destek sağlayan İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürlerimi sunarım.

Ayşe Öztürk

İstanbul, 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDİKEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM DEMOKRASİ VE LİBERALİZM TARTIŞMALARI

1.1 DEMOKRASİ KAVRAMI VE PRATİĞİ.....	10
1.1.1 Antik Yunan ve Demokrasi Anlayışı.....	13
1.1.2 Modern Dünyaya Geçiş ve Demokrasi Anlayışı	18
1.1.3 Ilımlı Demokrasi'den Eleştirel Demokrasi Kuramına Demokrasi Anlayışları.....	19
1.2 LİBERALİZM KAVRAMI VE PRATİĞİ.....	29
1.2.1 Liberal Düşünce Anlayışı.....	31
1.2.2 Liberal Düşünceden Demokrasiye.....	33
1.2.3 Liberalizm ve Demokrasi Tartışmaları.....	37

İKİNCİ BÖLÜM ÇAĞDAŞ AGONİSTİK POLİTİKA

2.1 AGONİSTİK KAVRAMI VE AGONİSTİK POLİTİKA'NIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ.....	40
2.1.1 Agonistik Kavramı ve Tarihselliği.....	40
2.1.2 Agonistik Politikanın Düşünsel Temeli.....	44
2.1.2.1 Agonistik Politikanın Radikal Demokrasi İle İlişkilenmesi.....	53

2.1.2.2	Agonistik Politikanın Müzakereci Model İle Tartışması.....	55
2.1.2.3	Agonistik Politikanın İç Dinamiklerinden Çıkan Tartışmalar.....	56
2.2	ÇAĞDAŞ AGONİSTİK POLİTİKA.....	57
2.2.1	Özcülük ve Özcülüğün Reddi.....	57
2.2.1.1	Özcü Kimlik Tartışmaları.....	57
2.2.1.2	Özcülük, Tikelcilik - Evrensellik Tartışması.....	59
2.2.1.3	Özcülüğün Reddi ve Siyasal Olanın Alanında Kurucu Dışsalın Ortaya Çıkışı.....	61
2.2.2	Kimlik ve Farklılık.....	63
2.2.2.1	Kimlik ve Farklılığın Paradoksal Yapısı Gereği Agonizmi Çağırması.....	63
2.2.3	Antagonizmadan Agonizme Giden Yolda Çoğulluk İlkesi.....	67
2.2.3.1	Carl Schmitt'in Dost ve Düşman Ayrımı: Antagonizmadan Agonizme.....	67
2.2.3.2	Hasımdan Husumete Agonistik Çoğulculuk.....	70
2.3	RADİKAL DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ OLARAK AGONİZM.....	73
2.3.1	Agonistik Politika ve Radikal Demokrasi.....	73
2.3.1.1	Modern Demokrasi Modellerinin Eleştirisi Üzerinden Yürütülen Bir Tartışma Olarak Agonistik Model.....	73

2.3.1.2	Liberalizm ve Demokrasi Arasındaki Gerilimin Agonistik Politikaya Yansiması.....	75
2.3.2	Müzakereye Karşı Çoğulluk İlkesi	77
2.3.2.1	İktidar Kavramı Tartışmaları.....	77
2.3.3	Agonistik Demokrasi’de Dâhil Edilme ve Dışlanma Sorunu.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AGONİSTİK FEMİNİZM VE KAMUSAL- ÖZEL ALAN TARTIŞMASI

3.1	FEMİNİZM VE FEMİNİZM’İN TARİHSEL GELİŞİMİ....	86
3.1.1	Feminizm’in Ne’liği?.....	86
3.1.2	Feminist Politika ve Temel Argümanlar.....	91
3.1.3	Feminist Mücadele ve Kazanımları.....	97
3.2	AGONİSTİK FEMİNİZM.....	101
3.2.1	Agonistik Bir Feminizm Mümkün mü?.....	101
3.2.2	“Eşitlik ve Farklılık” Aşılabilir Bir Paradoks.....	104
3.2.3	Farklılıklardan Geçen Bir Kamusalılık.....	108
3.3	KAMUSAL VE ÖZEL ALAN.....	110
3.3.1	Kamusal ve Özel Alan’ın Kavramsal Boyutu.....	110
3.3.2	Kamusal Alan’ın Ne’liği?.....	112
3.3.3	Özel Alan’ın Ne’liği?.....	114
3.3.4	Kamusal ve Özel Alan’ın Tarihsel ve Düşünsel Zeminini.....	116

3.4	HANNAH ARENDT’TE KAMUSAL VE ÖZEL ALAN.....	119
3.4.1	Polis’ten Toplumsala Kamusal ve Özel Alan.....	121
3.4.2	“Müşterek Olan” Anlamında Kamusal Alan.....	123
3.4.3	“Mülkiyet” Anlamında Özel Alan.....	125
3.5	BİR ÇOĞULLUK İLKESİ OLARAK KAMUSAL VE ÖZEL ALAN.....	127
3.5.1	Kamusal mı, Özel Alan mı?.....	128
3.5.2	Özel Alan’dan Kamusala Geçiş.....	131
3.5.3	Özel Alan’ın Kamusallaştırılması “Özel Olan/ Kişisel Olan Politikadır” Sloganı.....	132
3.6	ÖZEL ALANADAN KAMUSAL ALANA GEÇİŞTE KADIN KİMLİĞİ’NİN OLUMSALLIĞI.....	135
3.6.1	Kadın Kimliği ve Olumsuzluk.....	135
3.6.2	Kamusal Alanda Farklılıkları Birleştiren Temel Kavramlar.....	139
3.6.3	Farklılığı İçeren Kamusal Alanlarda “Agonistik Özne(ler)”.....	141
	SONUÇ.....	153
	KAYNAKÇA.....	161

GİRİŞ

Halk anlamına ve gelen *demostan* türemiş olan demokrasi kavramı M.Ö 5. yüzyıla dek izi sürülebilecek bir kavramdır. Demokrasi kısaca halkın, yani demosun egemenliği anlamında kullanılmaktadır. Tarihte ilk olarak Antik Yunan’da ortaya çıkan bu kavram, yalnızca erkek yurttaşların yer aldığı bir yönetim biçimini anlatmaktaydı. Bugün hala demokrasi üzerinden yürütülen tartışmalar, onun Antik Yunan’a dayanmasına ve uzun süredir tarih sahnesinde yer almasına ilişkindir. Bu denli uzun bir geçmişe sahip olan bu kavramın Sartori’nin de belirttiği üzere, hem açık hem de saklı anlamları elbette değişmiştir (1993: 301). Antik dönem demokrasisine şöyle bir baktığımızda, “polis” bu demokrasi için önemli bir yere sahiptir. Burada demokrasi, küçük ve özerk kent devletlerinin yönetim biçimi olarak bilinmektedir. Bu dönem demokrasisinde, halk yönetime doğrudan dâhil olmaktadır. Oysa günümüz demokrasisi doğrudan değil, temsili demokrasi olarak adlandırılmaktadır. Günümüz demokrasileri temsilcilerimiz tarafından yönetildiğimiz temsili demokrasilerdir (Sartori, 1993: 303). Yöneten ve yönetilenler olmak üzere iki grubu gerekli kılan bu demokrasi modelinde, bir tarafta devlet diğer tarafta vatandaş bulunmaktadır. Aristoteles’in “Politika” eserinde tartıştığı demokrasi anlayışı ve “*Yönetenlerle yönetilenlerin ayrı ayrı kişiler mi yoksa ömür boyu aynı kişiler mi olması gerektiği?*” sorusu, antik dönem demokrasi anlayışıyla günümüz demokrasi anlayışı arasındaki farkı daha net ortaya koymaktadır. Aristotelesçe¹ ortaya konulan demokrasi anlayışında, her insan² eşit süreli ve eşit dağılımlı olarak hem yönetme hem de yönetilme işine katılacaktır. Günümüze gelince, Sartori günümüz demokrasisinin antik dönem demokrasi anlayışından farklı bir düzlemde olduğunu, hatta olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır (1993: 302- 303- 307). Hatta Sartori’nin tartışmalarına baktığımızda görmekteyiz ki, günümüz demokrasi anlayışı Antik dönem karşısında başarı dahi elde etmiştir. Ona göre temsili demokrasi ve

¹ Özellikle Aristoteles, Politika adlı eserinin VI. kitabında demokrasinin ilke, ölçüt ve amaç bağlamında geniş bir tartışması yapmaktadır.

² Buradaki *her insan* nosyonunun yine belli başlı dışlamaları içerdiğini göz önünde tutmak gerekiyor. Antik dönem de yönetime katılan *her insanın* yalnızca mülkiyet sahibi erkek olduğunu unutmamak gerekir.

temsiliyet günümüz dünyası için oldukça önemlidir. Metin boyunca altını çizmek, vurgulamak ve tartışmak istediğim Sartori ve Arendtvari³ bir temsiliyet düşüncesinin kesişiminin mümkün olup olmadığıdır. Çünkü biz bugün, günümüz dünyasında Sartori'nin vurguladığı gibi *her kişi için güvenilir bir özgürlüğe ihtiyaç duymaktayız* hem de Arendt'in *karşılıklı tanıma ve mensubu olduğumuz şeylere belli bir mesafe koyma*⁴ fikrine...

Bu çalışmanın konusunu oluşturan agonistik feminizm ve bu bağlamda kurulacak kamusal alan, çağdaş agonistik demokrasi modeli teorisyenlerinin görüşlerinden hareketle Arendt'in kamusal alan tartışmasından yola çıkmaktadır. Amaç kamusal alanı bir siyaset alanı olarak görüp, çoğulluğa yer açan bu siyaset alanında farklılıkların nasıl temsil edileceğine odaklanmaktır. Sosyal bilimlerde çok çalışılan bir konu olmasına rağmen, agonistik bir kamusal alan tahayyülü özgün bir konudur. Böyle olmasından kaynaklı, konunun kendi içerisinden gelen zorlukları vardır. Bu zorluklar hem yeni yeni çalışılan bir konu olmasından hem de kaynaklara ulaşma bakımından yüz yüze gelinen zorluklardır. Yaşanılan zorluklara rağmen, konunun kamusal ve özel alan tartışmalarında yeni bir düzlem sunuyor oluşu bu konuyu çalışma ısrarını ve heyecanını tetiklemiştir. Eşitlik kavramının bir kavram kargaşasına konu olduğu günümüzde, eşitlik talebinin önemine dikkat çekmek ve

³ Arendt siyasi düşünce temsili derken, öncelikli olarak herhangi bir meseleye farklı açılardan bakarak, o esnada o meseleye bakabilme ihtimali olan farklı insanların tümünün bakış açılarını temsil etmeyi kasteder. Bu süreç ne bir bakış açısına körü körüne sahip çıkmaktır ne empati gibi bir duygulanımdır ne de salt sayısal olarak bir çoğulluk oluşturmaktır. Dolayısıyla buradaki süreç, yargılardan ve önyargılardan arınmış olarak bir temsiliyeti var etmektir. Temsiliyeti bu kadar anlamlı gören Arendt için, zihnimize ne kadar çok farklı insan penceresi açarsak temsili düşünce yetimiz o kadar çok gelişecektir.

⁴ Arendt'in bu görüşü tüm düşünce siteminde açık seçiktir. Fakat "*Geçmişle Gelecek Arasında*" adlı yapıtında yer alan şu pasaj, bu görüşü çok güzel örneklemektedir. "Görüşün tam da bu oluşma sürecini belirleyen, başka kişilerin yerini alarak düşünen ve aklını kullanan kimselerdir; muhayyilenin bu biçimde kullanılabilmesinin yegâne koşulu ilgisiz olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından/İlgilerinden kurtulmuş olmak. Bu anlamda bir görüş oluştururken bütün bağlarımızı terk etsem, tamamıyla yalıtık bir halde olsam bile, felsefi düşüncenin o yalnızlık durumunda, yani sadece kendimle değilimdir; kendimi başka herkesin temsilcisi yapmakla, bu dünyanın evrensel karşılıklı bağımlılığı içinde durmaktayım. Şüphesiz bunu yapmayı reddedebilir ve yalnızca kendi çıkarlarıma ya da mensubu bulunduğum grubun çıkarlarına dayanan bir görüş de geliştirebilirim; aslına bakılırsa son derece sofistike kimseler arasında bile, yargıda bulunma konusunda zafiyet ve muhayyilesizlik yüzünden kendini iyiden iyiye belli eden kör bir inattan daha sık rastlanan bir şey yoktur. Ama tam da görüşün bir niteliği olan "yargıda bulunma", görüşün tarafsızlık derecesine bağlıdır (Arendt, 2012: 290-291)."

aynı zamanda bu talebin farkları veya farklılıkları değersizleştiren bir politikaya evirilmemesi gerektiğini vurgulamak önemlidir. Kamusal ve özel alan ikiliğini aşacağı söylemine yaslanan yeni politikalar, bu iki alan arasında giderek artan bir belirsizlik yaratmaktadır. Var olan cinsiyetçi ve ikicileştirici normlar, böylelikle kendini yeniden üreterek kamusal ve özel alan tartışmasının derinleşerek yapılması gerektiğini göstermektedir. Bu sorunsaldan hareketle, bu çalışma çoğulcu kamusal alan kuramına dayanmaktadır. Farklılıkların kamusal alandan nasıl bir arada olacağından hareketle ve onların bir arada olma durumlarını sağlayan şeyin ne olacağına bağlı kalarak, çalışma üç ana bölümde ele alınmıştır.

“Demokrasi ve Liberalizm Tartışmaları” başlıklı ilk bölümde, demokrasi kavramına ve pratiğine odaklanılacaktır. Burada Antik Yunan demokrasi anlayışından yola çıkılarak modern demokrasi anlayışına bir geçiş yapılacaktır. Yani klasik ve modern demokrasi anlayışı olarak adlandırılan bu iki dönemsel demokrasi anlayışı çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. Klasik demokrasi teorisinin ilk örneklerinden ve metodolojik olarak günümüz demokrasi anlayışının da temelini oluşturan Platon ve Aristoteles’in demokrasi öğretilerine kısaca değinilecektir. Ardından Montesquieu’nun “İlimli Demokrasi” düşüncesi, J. J. Rousseau’nun “Radikal Halk Egemenliği” öğretisi, Alexis de Tocqueville’nin “Amerikan Demokrasi Modeli”ne dayanan demokrasi anlayışı, J. Stuart Mill’in Liberal “Temsili Demokrasi” kuramı, Karl Marx’ın “Devrimci Doğrudan Demokrasi” anlayışları ele alınacaktır. Günümüz tartışmalarına kapı aralayan Max Weber’in Seçkin demokrasi kuramı ile başlayan, Joseph Schumpeter ve Anthony Downs’ın Ekonomik demokrasi kuramı takip eden ve Çoğulcu Demokrasi, Sosyal Demokrasi, Katılımcı Demokrasi, Eleştirel Demokrasi ve Bütünlükçü Demokrasi kuramlarına kısaca değinip Habermas’ın da dâhil edildiği bir katılımcı demokrasi varyantı olan müzakereci demokrasi modeline bakılacaktır. Bölüm liberalizm kavramı, liberalizm ve demokrasi tartışmalarıyla sonlandırılacaktır.

“Çağdaş Agonistik Politika” başlıklı ikinci bölümde, öncelikle agonistik kavramına ve bu kavramın politik temellerine odaklanılacaktır. Yunanca savaş,

çatışma veyahut mücadele anlamına gelen *Agonistik*⁵ kavramı *Agon*⁶ dan türetilmiş bir sıfattır esasında. Siyasal anlamda ise, tek tek bireylerin kamusal meseleleri tartışmak üzere karşı karşıya gelmesi, çekişmesi ve çatışması olarak bilinmektedir. Bu bölümde bu tartışmalara değinildikten sonra, radikal bir demokrasi düşüncesi olarak agonizim ve demokrasi ilişkisine geçilecektir. Esasında burada Mouffe(2001: 56)’un deyişiyle, dışlama olmadan rasyonel konsensüsün kurulmasının imkansızlığını ortaya koymaya çalışan bir model tartışmaya açılacaktır. Çağdaş agonistik demokrasi modeli teorisyenleri kendi modellerini demokratik bir topluma dair atılacak önemli bir adım olarak gördükleri için, bu bölümün temel argümanı Agonistik Demokrasi’de dahil edilme ve dışlanma sorununun nasıl çözüleceği sorusunda düşünülmektedir. Burada özelde Chantal Mouffe, Ernesto Laclau ve William E. Connolly’nin görüşleri tartışmanın merkezinde yer alacaktır.

“Agonistik Feminizm ve Kamusal- Özel Alan Tartışması” başlıklı üçüncü bölümde, öncelikle feminizme ve onun tarihsel gelişimine bir girizgâh yapılacaktır. Ataerkil düşüncenin kadınları hem erkeklerle hem de hemcinsleriyle arasında bir rekabete sürüklediği gerçeği çerçevesinde, buradan hareketle bölüm içerisinde feminist bilincin önemine vurgu yapılarak ilerlenecektir. Çünkü Fatmagül Berktaş’ın (2006) da vurguladığı üzere, bu bilinç feminist ideolojiye sahip olanlara alternatif bir gelecek vizyonu sunmaktadır. Bu vizyon içerisinde, özel alana hapsedilen kadınların ve onların kadınlık deneyimlerinin kamusal alana çıkarılması ve bu alanda görünür kılınması yer almaktadır.

⁵ Kimi kaynaklarda çatışma- tartışma, kimi kaynaklar da ise yarışmacı olarak geçen bu kavramı, Arendt’çi anlamda *yarışmacı* olarak görüyoruz. Arendt eylemi, *agonistik/ yarışmacı* bir çaba olarak değerlendirir. Bu çaba, kişinin akranları arasında parlaması, öne çıkmasıdır. Özel alanın rahatlığını terk ederek, kamusal alanda başkalarına görünme, onlar tarafından değerlendirilme yahut yargılanma cesaretini gösterme durumudur. Bu kişi kendini incinmeye ve yaralanmaya açmış, kim olduğunu ortaya kayma cesaretine sahip kişidir (Berktaş, 2012: 178). Bu bağlamda sıklıkla kullanılan ve Türkçeye çatışma/ tartışma olarak geçmiş bulunan agonistik kavramını, ben bu metin içinde uzlaşabilir çatışma olarak kullanacağım. Uzlaşabilir çatışma, bizi dünyaya dünyayı bize açan ve olumsuzluğu salık veren bir olgu olarak anlaşılmalı.

⁶ Agon (Yun. yarışma, mücadele), I. Yunanistan’da ve daha sonra Roma’da ödüllü yarışmaların düzenlendiği kamusal şenlikler. Yarışmalar çoğun araba ve at yarışları ile atletizm sporlarını bazen müzik ve oyun yazarlığını da içerirdi. Bkz. atletizm, şenlikler, oyunlar, kamusal, ludi. 2. Eski komedyanın “tartışma” bölümü, bkz. Komediya, Yunan komedyası 3 (iii) (Howatson, 2013: 14).

Bu bağlamda, kamusal ve özel alanın ne'liği tartışmaları yapılacaktır. Kamusal ve özel alanın tarihsel ve düşünsel zeminde ele alındığı bu bölüm, özelde Hannah Arendt'in⁷ kamusal ve özel alan anlayışı çerçevesinde değerlendirilecektir. Arendt, kamusal alan görüşünü Antik Yunan "polis"inden yola çıkarak oluşturmuştur. Antik Yunan "polis"inde ortaya çıkan kamusal ve özel alan ayrımı, günümüz liberal dünyanın ayrımından farklıdır. Burada özgürlük alanı kamusal alanken, zorunluluk özel alan mahsustur. Özgürlük alanı olarak kamusal alan çoğulluk ile ilişkilidir. Çünkü bu alan, özgürlüğü sınırlayan şeylerin ve maddelerin dışında bir alan olarak algılanmaktadır. Arendt'in de vurguladığı üzere, eylemlerin alanı olarak kamusal alan algısı söz konusudur. Onun ele aldığı biçimle kamusal alan, görünüm sahnesidir. Bu sahne konuşma ve iknaya anlaşılan alanı olarak betimlenir. Arendt perspektifinden bakıldığında, bu alan doğal olarak politika ile ilişkili bir alan olmaktadır. Çünkü ona göre özgürlük, politika eylemdir. Ancak böyle bir kamusal alan yazık ki modern dünyanın kamusal alanı ile eşdeğerde değildir. Modelinin esasını oluşturması bakımından da bu model Antik Yunan "polis"inin kamusal alanı ile eşdeğerdedir. Modern dünyada hâkim olan ekonomi ve onun yarattığı koşullar kamusal alanın politik yönünü olumsuz etkilemektedir. İnsan varlığı artık ölümsüzlük arayışında vazgeçmiştir. Zira onun için temel dayanak noktası, artık maddi tüketim araçlarıdır. Bundan dolayı da modern dünyanın kamusal ve özel alan ayrımı ya silikleşmiş ya da tamamen Antik Yunan kamusal ve özel alan ayrımından farklılaşmıştır. Arendt bu silikleşmenin ve değişimin karşısında dururken, bu alanların yeniden bakılmasını vazedir. Arendt ile ortak bir kamusal zeminde birleşilse bile, modern kamusal ve özel alan ayrılaşmasında olduğu gibi onun sahip çıktığı Antik Yunan kamusal ve özel alan ayrımı da zorunluluk alanında

⁷ Buraya bir dipnot düşmekte fayda var. Her ne kadar Arendt bazı feminist yazarlarca erkek söyleminin farklı bir tezahürde dile geldiği ses olarak nitelendirilse de, ben burada Fatmagül Berktaş'ın Dünyayı Bugünde Sevmek adlı eserini referans alarak Arendt'in feminist okumasını yapmaya çalışarak ilerleyeceğim.- Arendt İnsanlık Durumu'nda kamusal ve özel alana dair uzunca bir açıklama yapar. Antik Yunandan günümüze getirdiği bu analizde, günümüz anlamındaki kamusal ve özel alan arasındaki ayrımla antik anlamdaki ayrımın farkını özellikle belirtir. Bu farklılaşmanın ise, politik ve iktisadi değişimden ayrı tutulamayacağını belirtir (Arendt, 2009: 57- 131). Tıpkı kadının durumundaki değişimde bu iki unsurun önemli bir rol oynaması gibi... Kamusal ve özel alana dair görüşünün feminist açıdan yeniden okunmasının gerekliliği yanı sıra, Arendt'in geniş perspektifli dünya ve insan yaşamı görüşü de yeniden okunmalıdır. Özellikle yeryüzünün ilkesi olarak belirttiği çoğulluk ilkesiyle kimliklerin özcü boyutuna karşı bir duruş sergilediği ve farklılığa sonuna kadar yer açtığı yadsınmaz.

kalanları yani kadınları görmezden gelmektedir. Çünkü politik eylem Arendt açısından önemli bir eylemdir ve kamusallıkla ilişkilidir. Dolayısıyla politik eylemde bulunmayan ve yazık ki politikada yer almayan iş ve emeğe ilişkin edimlerde bulunanlar bu alandan tamamen dışlanmaktadır. Görüldüğü üzere her ne kadar Arendt'in kamusal ve özel alan ayrımında da tıpkı modern kamusal ve özel alan ayrımında olduğu gibi bir dışlama söz konusu olsa da, çoğulluk ilkesi olarak bir kamusal alan algısı metni özel alanın kamusallaştırılması tartışmasına götürecektir. Bu minvalde, agonistik bir kamusallığın feminizm açısından önemine değinilecektir.

Buradan hareketle, bölüm içerisinde esas tartışma noktası olan Agonistik Feminizm'e odaklanılacaktır. Aynı zamanda bu tartışmalar yapılırken kimlik ve özelinde de kadın kimliği tartışması önemli bir yer kaplamaktadır. Örneğin bir kimliğin oluşmasında toplumda var olan birtakım pratiklerin etkisi olduğunu hemen herkes bilmektedir. Connolly'nin altını çizdiği üzere kimliğimizin seçtiğimiz, istediğimiz ve rıza gösterdiğimiz bir şey olmasından çok, toplumsal olarak kurulmuş bir şey olduğunu kabul etmek durumundayız. Hatta biliriz ki, bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem dahi taşımaktadır. Mesela kimlikler farklılık olarak birlikte var olmasaydı, tekiliğinde kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı denilebilmektedir. Dolayısıyla ve özetle kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Connolly, 1995: 92-93). Ancak ve ancak böylelikle özcü bir kimlik anlayışından uzaklaşılır ve çoğulluk ilkesine yaklaşılr⁸. Arendt penceresinden baktığımızda, kamusal alan konuşulmaya, tartışılmaya ve kimi

⁸ Burada bir başkasının bulunuşuna tanıklık etmenin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu zorunluluk ki, "ben"nin var oluşunu "öteki"nin var oluşu üzerinden açıklar. Hegel "*Tinin Görüngübilimi*" adlı eserinde bugün kimlikler üzerinden yaptığımız bu tartışmayı, daha geniş çerçeveden "*Efendi ve Köle Diyalektiği*"nde ortaya koyar. Hegel, kendi kavrayış aşamasında karşılıklı bir 'ben' ve 'sen' tanınmasından söz eder. Düalizmden tamamen uzak yürütülen bu tartışma, evrensellik çağrısıyla, bize çoğulluk ilkesini hatırlatır. Hegel'in birbiriyle karşılaşan *Köle* ve *Efendisi*, hem birbirinin karşısında bulunmayı hem de karşıtlığı deneyimleyerek, evrensel *Tine* bu şekilde erişecektir (Hegel, 2011: 122- 130). Connolly de benzer bir yerden tartışma başlatmıştır. Herhangi bir kimliğin tanınmasını olanaklı kılan o kimliğin, başka bir kimlikle karşılaşma aşamasıdır. Bu aşamadan sonra çatışma ve tanınma gelecektir. Çoğulluk ilkesine giden yol bu çizgide ilerlemektedir. Oysa bu yol, bu çizgide ilerlemediğinde, bir kimlik kabul görülürken diğeri reddedilecektir. Böylelikle de özcü kimliklerin olduğu bir dünyaya sonuna kadar alan açılacaktır.

zaman da dönüştürülmeye çalışılan bu kimlikler dolayısıyla politiktir. Böylelikle de kamusal alanda agonistik öznelerin varlığına yaklaşmış oluruz. Mouffe'un eklemlenme dediği çeşitli özne pozisyonları arasında olumsal, önceden belirlenmemiş bağlar kuran ilişki biçimi olarak yeni bir feminist perspektife ihtiyaçtan yola çıkarak, agonistik özneler önemli bir tartışma noktasıdır (Mouffe, 2008: 118). Bu perspektif özcü bir kimliğe sığınmaksızın, basit anlamda, farklılıklarımızla birlikte biz kadınları bir araya getiren birçok olgu olduğunu görmemizi sağlamakla işe koyulur. Örneğin bu olgulardan biri Butler'ın birisini yitirme olarak açıkladığı *yas* kavramıdır. Butler, birini yitirmenin, kaybın yani dolayısıyla *yas*ın bizi kurmanın bir koşulu olduğunu öne sürer. Hatta *yas* ortaklaşa hissedilebilecek bir olgudur ve kişileri özdeşleşmeye götürmeksizin, benzerlik etrafında konumlamaksızın bir araya getiren bir şeydir. Biz Butler'vari bir *yas*la öncelikle bir kaybın farkına varırız. Bu kayıp ben denilen varlığı oluşturan bir kayıptır. Buradaki ilişki, farklılıklarımızla oluşturduğumuz çoğulluğa gönderme yapmaktadır. Mouffe'unda belirttiği üzere, her ne kadar bunu ifade etmek feminizmin altındaki desteği çekmek anlamına gelse de, özgün kimliğiyle ve tanımlanabilir çıkarlarıyla birlikte var olan kadınsı bir özne düşüncesini terk etmek bu çoğulluğun gereklerindendir (2008: 31). Bununla da yetinmeyip, yerine özcülüğe düşmeksizin, farklı kadınlık durumlarını da aynı süzgeçten geçirmeksizin, farklılıkları sahiplenilen bir politikayı hayata geçirmek gerekmektedir. Çünkü bunun tersi yeni bir politika geliştirmekten ziyade, iktidar eşitsizliklerini yeniden üretmek olmaktadır. İktidar eşitsizliklerinin yeniden üretildiği alan, ne yazık ki kadınlararası farklılıkların iktidar politikalarına alet edildiği alandır. Dolayısıyla feminist hareketin, bir üst söylem olarak iktidar politikalarına, erkek egemen politikalara ve alet edilen sınıflandırmalara karşı harekete geçmesi bu bağlamda gerekli ve önemlidir. Bu bölümün temel argümanı, bunu sağlayacak koşulların olanaklılığı üzerindedir.

Sonuç bölümü, siyasal alana yeni bir perspektiften bakan çağdaş agonistik demokrasi modelinden yola çıkarak, kimliklerin ve farklılıkların daima çatışacağı bir kamusal ve yeni bir “insan varlığı” tanımına varmanın yollarını arayacaktır. Bu model konsensüs fikrinden yola çıkarak ulaşamayacağımız bir modeldir. Burada

zıtlıkların aşılmasıyla değil, zıtlıklar ve zıtlıkları ortaya koyan yaşam tarzları ve değerlerle ilgilenilmektedir. Bu yaşam tarzlarının ve değerlerin uyumsuzluğu ve çatışması beklenen bir şeydir. Oysa konsensüs fikri bu uyumsuzluğu ve çatışmayı tamamen dışlamaktadır. Dolayısıyla konsensüsü dışarıda bırakan bu model çerçevesinde, yeni bir kamusal ve insan varlığı fikri feminizme farklı bir kuramsal çerçeveden bakmamıza olanak tanıyacaktır elbette. Örneğin Arendt'in yeryüzünün ilkesi olarak belirttiği çoğulluk bu bağlamda değerli ve gerekli bir ilkedir. Çünkü bu ilke, feminist kuramda halen tartışmalı olan ve yerine alternatif, birleştirici bir kavramsal çerçeve çizmemizi gerekli kılan ortak bir kadınlık kategorisine eleştirel bir bakış getirmemizi sağlamaktadır. Eril iktidarın bir eleştirisi olarak feminizm, ataerkiye karşı duruş sergilerken, ataerkinin ürettiği ayrımlaştırıcı ve ötekileştirici mekanizmaları teori ve pratiğinin çıkış noktası yapmamalıdır. Özel hayata sıkıştırılan kadınlık durumlarının kamusal hayata çıkarılması ve bu hayatta görünür kılınması feminist kuramın temel tezlerinden elbette biri olmalıdır. Salt belli sınıfa ve statüye sahip kadınların değil, tüm kadınların hakkı olan görünürlük veya görünürlük kazanma, kamusal/ özel ve kimlik/ farklılık tartışması ile iç içe geçmiştir. Arendt'ten ödünç aldığımız, başkalarının bulunuşuna tanıklık etme, farklılıklarımızın tek bir kategori altında toplanamayacağını temel göstergelerinden biridir. Bütün öznellikleri ve farklılıkları evrensel bir kategoriye indirgemek, farklı kadınlık durumlarını görmezden gelip esasen ataerkinin yıllardır ürettiğini yeniden üretmekten öteye gitmez. Bu durum ataerkiye karşı olarak konumlandığımız yerden, kendi iç dinamiklerimiz bu konumun altını ateşe vermeye benzer. Yani tek bir kadınlık kategorisine sığınarak, yüzyıllardır var olan erkek ve kadın arası hiyerarşiyi, bu defa da kadınlar arası hiyerarşiyi dönüştürme tehlikesi taşırız. Bunun aksine bizim heterarşiyi ihtiyacımız olduğu açıktır. Çünkü farklılıklarımız ile birlikte biz kadınları bir araya getiren ve elbette bizlerin bir arada mücadele etmesine olanak tanıyan birçok durum söz konusudur. Mouffe bunu *eklemlenme* Butler ise *yas* kavramıyla açıklamaktadır. Kavramsal boyutun yanı sıra, günlük yaşamışlıklarımız da bizi çoğulluğa davet etmektedir. Çeşitli özne pozisyonları arasında bağ kuran kavramsal çerçevelerin pratik hayattaki görüntüsü benzersiz bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Bu benzersiz ihtiyaç, farklılıklara sonuna kadar açık ve farklılıkların

ortak bir edimsellikte birleşebileceğini öngören yeni bir kamusal alanda ortaya çıkacaktır.

Özgürlük ve demokrasi ayrılmaz ikizler olmalıdır, ama değildirler (Crick, 2012: 17).

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölümde, Antik Yunan'dan modern dünyaya dek süregelen demokrasi kavramı ele alınıp değerlendirilecektir. Bu kavramın, süreçle ve düşün insanlarının katkılarıyla birlikte günümüze nasıl yansıdığı tartışmaya açılacaktır. Bunlarla birlikte, demokrasi denilince akla gelen bir diğer kavram olan Liberalizm'e değinilecektir. Liberalizmin demokrasiyle demokrasinin liberalizmle ilişkisinden hareketle, liberalizm ve demokrasi tartışmaları yapılarak bölüm sonlandırılacaktır.

Tezin bütünselliği içerisinde bu tartışmaların ve bölümün önemi ikinci bölümde açığa çıkmaktadır. Böyle bir tartışmaya yer vermedeki amaç, ikinci bölümde ele alınacak olan Çağdaş Agonistik Politika tartışmalarına bir nebze de olsa ışık tutabilmektir. Bir demokrasi tartışması olarak ortaya çıkan bu politika, demokrasinin ve onunla ilişkili liberalizmin neliğinden sonra net bir merkeze oturmaktadır.

1. DEMOKRASİ VE LİBERALİZM TARTIŞMALARI

1.1 DEMOKRASİ KAVRAMI VE PRATİĞİ

Demokrasi hem teorik hem de pratik olarak tarih boyunca birçok siyaset bilimci tarafından tanımlanmaya devam etmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kavramın bu şekilde ortaya konulmasının nedenlerinden biri, esasında her toplumun demokrasiyi kendi sosyo-ekonomik, politik ve hukuksal yapısı bağlamında ortaya koyma çabasıdır. Schmidt, sadece bir demokrasi yoktur, çeşitli demokrasiler vardır derken bu farklılığı ortaya koymaya çalışır (Schmidt,

2001: 21). Dolayısıyla çeşitli demokrasi kuramlarının ortaya çıkması da kaçınılmaz olmaktadır. Fakat bilinen bir gerçek vardır ki, demokrasi kavramını ilk kez ortaya koyanlar Antik Yunanlılardır. Dönemi itibariyle ele alındığında halkın yönetimi veya iktidarı olarak tanımlanan demokrasi, etimolojik köken bakımından da aynı anlamı taşımaktadır. Demokrasi kavramı etimolojik olarak, Yunanca bir sözcük olan Dimokratia'ya dayanmaktadır. Dimokratia, dimos (halk zümresi, ahali) ve kratos (iktidar) sözcüğünün birleşiminden oluşmaktadır⁹. Bu sözcüğün M.Ö. V. yüzyılın ortalarında Antik Yunan'da kullanılmaya başlamış olduğunu söyleyen Giovanni Sartori, halkın iktidarı yahut egemenliği şeklinde okunabilecek demokrasi kavramına "Demokrasi Teorisine Geri Dönüş"¹⁰ adlı eserinde uzun uzun yer verir. Eşit haklar nosyonu üzerine kurulmuş bir yönetim biçimi olan demokrasi, politik bir sistem olarak çoğunluğun yönetimde yer almasını, siyasal parti karşıtlıklarını ve karşıtlıklar arası saygı kavramını içeren düşünce bütünüdür. Bir yönetim biçimi olarak ise, yönetenlerin yönetilenler tarafından seçilmesi, yönetilenler ile yönetenler arasında herhangi bir hiyerarşinin olmaması gerektiği tezini de içermektedir. Bireylerin doğuştan ya da sonradan getirdikleri farklılıkların bir ayrıcalık sağlamaması üzerinden okunabilecek bu kavramda eşitlik önemlidir, dolayısıyla eşitlik fikri demokrasi kuramının aynı zamanda gereklerindendir. Fakat Sartori bu şekilde kurgulanmış, yani herkesi kapsayan bir demokrasi düşüncesini epey sorunlu bulur

⁹ Halk egemenliği, yani *demos*'un egemenliği anlamına gelen bu kavram, tüm erkek yurttaşların oy çoğunluğuyla aldıkları kararlara dayalı bir yönetim biçimini ortaya koymaktadır. Demokrasinin ilk olarak antikçağda ve Yunanistan'da ortaya çıktığını ve demokrasi idealine de MÖ 5. yüzyılda Atina'da yaklaşıldığı kabul edilmektedir. *Kleisthenes*'in MÖ. 5. yüzyılda temellerini oluşturduğu Atina demokrasisi, Atina'nın Makedonya tarafından MÖ 322 fethine dek sürmüştür. Atina demokrasisinde tüm kararlar yurttaşların oluşturduğu halk meclisi -Yunanca'da *ekklesia*- tarafından doğrudan alınmaktadır. Halk meclisinin yanı sıra, gündemin hazırlanması ve kararların yürürlüğe konması işlemine kurayla seçilen beşyüzler meclisi ve memurlar bakmaktaydı. MÖ y. 462'den sonra tüm kararları halkın vermesini sağlamak ve erkin memurlar eline geçmesini önlemek adına, *Ephialtes* ve *Perikles*'in etkisiyle eksiksiz bir demokrasi yolunda adımlar atılmaya başlanmıştır. Burada tüm kamu görevlerine kurayla atama yapılmaktaydı. Görev süresi kısa tutulmaktaydı ve de bir kişinin yeniden seçilme olanağı yoktu. Memurlar göreve gelmeden sınanır ve görev bitimlerinde de hesap vermek zorunda kalırlardı. Benzer durum mahkemeler için de geçerliydi. Mahkemelerdeki davalara yurttaşlar arasından kurayla seçilen yargı kurulları bakmaktaydı. Yargıçlar kurulunda yer almak ve halk meclisi toplantılarına katılmak birer yurttaşlık görevi sayılmaktaydı (Howatson, 2013: 228).

¹⁰ Sartori özellikle bu eserin giriş kısmında, neden yeniden demokrasi teorisi sorusunu sorup yanıt aramak üzere yola çıktığını belirtir; değişen dünyayla birlikte değişime uğrayan demokrasi kavramının yeniden kurulması gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla Sartori'nin uzun uzadıya bir demokrasi tartışmasına girmesi, demokrasiye ilişkin ortaya çıkan dağınıklığı ve dökük saçıklığı giderme, zihinsel bir temizlik yapma gayesine dayanmaktadır (Sartori, 1993: XIII- XIX).

(Sartori, 1993: 22- 27). Günümüzde halen devam eden tartışmalardan biri de budur. Yani herkesi ve her farklılığı kapsayan bir demokrasinin var olup olmadığı hala tartışılmaktadır.

Bir demokrasinin yurttaşları olan halkın içine gerçekte herkes sokulamaz. Bu gereği yerine getiren bir demokrasi, ne var olmuştur, ne de var olacağına benzemektedir. Yunan demokrasilerinde yalnız kadınlar değil, özgür doğmamış olanlar, köleler de (sırf bunların sayısı sitede oturanların çoğunluğuna ulaşmaktaydı) demos dışında bırakılmıştı. Bugün (kadınların da yakın zamanlarda içine alınmasından sonra) hala küçükleri, akıl hastalarını, hükümlülere, yabancıları ve geçici oturanları, demosun dışında tutuyoruz. Acaba “halk” kavramı ne denli kapsayıcı olmalıdır veya olabilir. Sorun ne kadar önemli sayılmış ve ne kadar üzerinde durulmuş olursa olsun, şimdiye değin hiç kimse bu kavramın içine ayrıksız herkesin, toptan girdiğini ileri sürmemiştir. Halkın “herkes” anlamı, deyim yerindeyse, gücünü, o kavramın anlamlı belirsizliğinden almaktadır (Sartori, 1993: 24).

Demokrasi denilince akla, bireylere kendi kaderlerini tayin etme hakkı vermesi bakımından evrensel ve meşru bir yönetim biçimi gelmektedir. Felsefi bir değer ölçütü belirlenmesinde, demokrasiyi değerli kılan yegâne unsurlardan biri de budur. Yani tek tek bireylerin kendi rızaları ile koydukları ve herhangi bir zorlamanın olmadığı kurallar bütününe işaret etmektedir. Ortak alınan kararlara ortak bir katılımın gerçekleştirilmesi, siyasal anlamda demokrasi modelini hakların temini konusunda önemli bir yere oturtur. Her bir bireyin politik alana etkin bir biçimde katılım hakkını sağlaması bakımından, bireylere kendini geliştirme olanağı sağlayacağı yargısına da dayandırılır. Politik bir rejim olma bakımından ise demokrasiye atfedilen değerlerden biri, bireylere tartışma ve çatışma durumlarında olgulara eleştirel bir tarzda yaklaşma, kendi özelliklerini ortaya çıkaracak imkânlar yaratma ve başkalarının da özelliklerini hesaba katma anlayışını açmasıdır. Böylece adalet kavramının ortaya konmasını ve uygulanmasını sağlayacağı da varsayılmaktadır. Yani adaletsizliğe uğrayan ve adaletsizlik dolayısıyla çıkarları zarar görmüş olan bireylerin haklarını arama imkânına sahip oldukları politik bir düzendir, demokrasinin bu şekilde en iyi yönetim biçimi olarak kabul görmesi moderniteyle eş zamanlıdır. Amerika Birleşik Devletleri eski başkanlarından olan

Abraham Lincoln tarafından “Halkın, halk için, halk tarafında yönetimi.” şeklinde tanımlanan demokrasi kavramı, modern dünyanın otokratik yönetimlere karşı geliştirdiği iyi bir yönetim biçimi algısını yansıtmaktaydı (Uygun, 2003: 9). En iyi yönetim biçimi olarak kabulü bağlamında demokrasinin, farklılığın meşruiyetine, farklı dünya görüşlerine, inançlara ve yaşam biçimlerine olanak sağlamakta olduğu ve hatta barış kavramını da içine aldığı varsayılmaktadır. Bu içeriğe sahip bir yönetim biçimi olarak demokrasi, tüm farklılıkların barış içerisinde bir arada var olmasına olanak tanımaktadır. Demokrasinin insan haklarıyla ilişkisi bağlamında ise, “ahlaki özerklik”, “doğal eşitlik ilkesi” ve “kendi kaderini tayin hakkı” gibi demokrasinin temel argümanlarını ortaya koymaktadır. Uygun’un demokrasinin insan haklarının güçlü bir biçimde korunmasını zorunlu kıldığı bir yönetim biçimi olduğu tartışmasının temeli de esasen yukarıdaki içerikle ilişkilidir (Uygun, 2003: 294- 295).

1.1.1 Antik Yunan ve Demokrasi Anlayışı

Atina demokrasi kavramının ve demokratik yönetim biçiminin ilk ortaya çıktığı yer olarak tarih sahnesinde yer edinir¹¹. Bu kavramın ortaya çıkışı, M.Ö 5. ve 4. yüzyıla dayanır. O dönem ortaya çıkan demokrasi, günümüz tanımıyla, doğrudan demokrasi modeli olarak adlandırılmaktadır. Diğer taraftan bu modelin klasik demokrasi modeline de karşılık geldiği söylenmektedir. Tüm yurttaşların politik karar alma süreçlerine doğrudan ve sürekli bir biçimde katılımını öngören bu modelin doğrudan demokrasi modeli olarak tanımlanması olağandır. Çünkü Uygun tarafından da altı çizildiği üzere, bu bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Yüzyıllarca monarklar, aristokratlar veya tiranlar tarafından yönetilen Yunan sitelerinde, yani kent- devletlerinde, yurttaş olarak tanımlanan yetişkin erkekler bir mücadele sonucu yönetime doğrudan katılma hakkı elde etmiştir. Bu erkek yurttaşların mücadelesi, kendi kendilerini doğrudan yönetmeyi olanaklı kılan bir modeli ortaya çıkarmıştır. Bu model de bugün doğrudan demokrasi olarak adlandırdığımız demokrasi modeli

¹¹ Kaynakçada da yer alan, demokrasi tartışmalarının yapıldığı çoğu kaynak kavramın ortaya çıkışında Atina’ya işaret etmektedir.

olmuştur (Uygun, 2003: 17). Fakat bu demokrasi anlayışı içerisinde erkek yurttaşlar vurgusunun ağır basması ve de kadınlar, çocuklar ve kölelerin yer almaması oldukça ironiktir. Açıktır ki kadınlar, çocuklar ve köleler yurttaş olarak görülmemektedirler. Oysa doğrudan demokrasi modeli yurttaşların kendi kaderlerini tayin etme hakkını diğer demokrasi modellerine nazaran daha fazla önemser. Ancak Antik dönem demokrasi modelinin kendi içerisindeki bu çelişkisi, halen tartışma odaklarından biridir.

Platon ironik bir şekilde demokrasiyi karmakarışık bir özgürlükler ve serbestlikler düzeni olarak görür ve gösterir. Bu da onun açısından demokrasi kavramının olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Platon'un bu tutumu her ne kadar demokrasi açısından olumlu karşılanmasa da, onun genel felsefesi ve bu bağlamda kurguladığı devlet düzeniyle tamamen tutarlıdır. Onun devlet anlayışının ideal içeriği, demokrasiden farklı olarak belli başlı idealler barındırır. Böyle ideal bir devlette tüm yurttaşların katılımı değil, erdemin, bilginin ve şerefin ne olduğunu bilen filozof- krallar vardır. Platon *Devlet (2006)* adlı eserinin sekizinci kitabında kendi ideal devlet anlayışına gelene kadar, diğer devlet anlayışını inceleme altına alır. Öncelikle “timokrasi” ya da “timarşi” sonra bundan türeyen “oligarşi”, bunun sonucu ortaya çıkan “demokrasi” ve dolayısıyla demokrasi sonucu ortaya çıkan “zorba devlet” kavramı inceleme altına alınmaktadır (Platon, 2006: 269). Demokrasi Platon'a göre, herkesin istediğini yapabildiği “görünüşte” en güzel yönetim şekillerinden biridir. Çünkü demokrasi, oligarşi gibi çürümüş bir modele karşıt olarak doğmuştur. Ona göre oligarşi, zevk düşkünlerinin ve yalnızca servetle ilgilenenlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sadece zevk ve servete dayanan bir devlet yapılanmasında, sınıflar arası savaşın başlaması da elbette olağandır. Dolayısıyla ortaya çıkan böyle bir savaş durumunda, yoksullar zenginleri yenmiş ve demokrasiyi ortaya çıkartmışlardır. Bu zaferin sonucunda, yoksullar zenginlerin kimini öldürmüş kimini de yurt dışına sürmüştür. Ortaya çıkan bu yeni yurttaş kesimi, devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşmıştır. Bu yeni devlet modelinde, her bir yurttaş özgür olarak var olur, böylelikle devletin her yerinde bir özgürlük havası mevcut olur. Platon böylesi bir özgürlük durumunun, her bir yurttaşın kendini adeta Tanrılar gibi hissetmesine sebebiyet vereceğini ifade eder. Yurttaşlar arası bir

çatışmanın da varlığından söz eden Platon, bu devletin alaca bulaca karmakarışık bir düzen olduğunun altını çizer. Tam bir düzensizlik havası içerisinde, demokrasinin başka bir model olan zorbalığa (despotizme) dönüşmesi kaçınılmazdır (Platon, 2006: 285- 291). Platon özetle, çeşitliliğin olduğu bir devlette düzen ve istikrarın varlığından söz edilemeyeceğini söylemektedir. Her bir birey aynı sınıf içerisinde ve hatta aynı yasalar çerçevesinde değerlendirilemez. Kişiler doğuştan farklıdır; kimileri yalnızca köle olmak için yaratılmıştır, kimileri ise efendi olmak için.

Bu devletin cömertliğine, hoşgörülüğüne diyecek yoktur. Bizim devletin temellerini atarken, büyük bir saygıyla sözünü ettiğimiz ahlak değerlerine aldırış bile edilmez. Bizce iyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek. Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla (Platon, 2006: 286).

Platon'un kendi ideal devlet anlayışına göre çizdiği tabloya karşın, Aristoteles daha reel bir yerden ilerleyerek demokrasi kavramını incelemeye koyulur. O, demokrasiyi çoğunluğun veya halk meclisinin egemenliği olarak tanımlar. Aristoteles, aristokrasi ve monarşi ile yaptığı karşılaştırmalar sonucunda, demokrasiyi bu yönetim biçimlerinden ayrı bir değerlendirmeye alır. Bu açıdan demokrasi, ne egemenliğin belli bir zümreye ait olduğu aristokrasi ne de egemenliğin tek bir elde tutulduğu monarşidir. Demokrasi özetle, halkın yani demosun egemenliğidir. Bu, onun "Politika" eserinde açıkça ifade ettiği argümanlardan biridir. Özellikle bu eserde, demokrasiyi kuranların ilkelerinin, ahlak ölçütlerinin ve amaçlarının tartışıldığı özel bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde seçimlerin nasıl yapılacağından yönetme işine, göreve atanma şeklinden mülkiyete, görev süresinden mahkemelere, egemenliğin işleyişinden görevlerin ücretlenme biçimine, egemen ve

halk arasındaki hiyerarşiden görevlendirilmelere kadar her birine tek tek yer verilmektedir¹².

Demokrasilerin karakteristik özelliklerini ve de niteliklerini ortaya koyduğu bu bölümde, demokrasiye ilişkin şu genellemeye varmaktadır. Demokrasilerde, ortaklaşa rıza gereği demokratik bir adalet fikri ortaya çıkmaktadır. Bu hiçbir sınıfsal ayrım gözetmeksizin, tüm yurttaşların yönetime aynı etkide bulunabildiği bir eşitlik fikri olarak değerlendirilebilir. Tıpkı Platon gibi, Aristoteles de bu şekilde bir eşitlik fikrinin sorunlarına odaklanmaktan geri durmaz¹³. Ona göre servet, onur, bilgelik, erdem gibi olgular söz konusu olduğunda, bireylerin eşit olması mümkün değildir. Ancak eşit olmadıkları halde kişileri eşit kabul etme fikrine de itiraz eder. Eşitlik kavramı söz konusu edildiğinde demokrasinin böyle handikapları olmasına rağmen, Aristoteles demokrasiyi yalnızca özgürlük kavrayışı bakımından sahiplenmektedir.

¹² 1) Seçimler: Bütün yurttaşların bütün devlet görevlerine seçilme yeterliğinin olması; (2) Yönetme: Her bireyi herkesin ve her bireyin herkesi yönetmesi; (3) görevlere atamanın kurayla yapılması- ya bütün görevlere ya da hiç değilse, deney yahut eğitim gerektirmeyenlere; (4) hiçbir kamu görevi için mülkiyet sahibi olma koşulunun aranmaması ya da çok düşük bir düzeyde aranması; (5) aynı bir adamın aynı göreve (üst üste) iki kere getirilmemesi ya da bunun çok ender olması- izin verilebilecek birkaç ayırık, özellikle savaş sanatına ilişkin görevlerdir; (6) bütün makamlar ya da mümkün olduğu kadar çok makam için kısa görev süreleri; (7) üyelerinin hepsi bütün yurttaşlar arasından seçilen ve bütün ya da çoğu sorunlar üstünde ve mutlaka, anayasaya, soruşturmalara, bireyler arasındaki sözleşmelere ilişkin davalar gibi en önemli ve en derinliğine etkili olanlar üstünde karar vermeye hakkı olan jüri mahkemeleri; (8) her şeyde egemen yetkenin Ekklesia, yani meclis olması, kamu görevlilerinin küçük işler dışındaki hiçbir şeyde egemen erklerinin bulunmaması yahut en önemli sorunların Kurul'a bırakılması. Sonra (9) mecliste, mahkemelerde, devlet görevlerinde herkese (ya da en azından devlet görevlerinde, mahkemelerde, kurulda ve üyelerin hep birlikte yemek yemelerinin zorunlu olduğu egemen meclis ya da makamlarda çalışanlara) düzenli ücret ödenmesi. Sonra yine (10) iyi doğum, servet ve kültürün azlık egemenliğinin ayırt edici özellikleri olması gibi, bunların karşıtları, aşağı doğum, düşük gelir ve bayağı zevk de halkın egemenliği için tipik sayılır. (11) Görevlerin sürekli olmasını demokrasi pek tutmaz; erken bir devrimden sonra herhangi bir sürekli makam kalmış olursa, erkenden yoksun bırakıldığını ve atamaların önceden seçilmiş adaylar arasında kur'ayla yapıldığını görürüz (Aristoteles, 2005: 180- 181).

¹³ Hem Platon hem de Aristoteles demokrasiye olumsuz anlamlar yüklemektedirler. Yöneticilerin halktan biri olma düşüncesini şiddetle eleştiren bu iki düşünür, yöneticilerin mutlaka ayrıcalıklı kişiler olması gerektiğini ısrarla vurgularlar. Onlara göre yönetim bir sanattır ve bu sanatın yapıcısının da, ressamın resimde müzisyenin müzikte olduğu gibi uzmanlaşması gerekmektedir. Esasen hem Platon'un hem de Aristoteles'in temel kaygısı daha iyi bir toplumun nasıl var olacağı üzerindedir. Fakat bugünün dünyasından bakılınca, onların oldukça elitist görünen bir devlet algısına sahip oldukları açıktır. Buna rağmen yine de, günümüz demokrasi anlayışının oluşmasında bu iki filozofun görüşlerinin etkisi elbette yadsınmaz.

Demokratik anayasanın temeli özgürlüktür. İnsanlar, yalnızca bu anayasada özgürlükten bir pay alınabileceğini anlatmak için hep böyle söylerler; her demokrasinin amacı özgürlüktür, derler (Aristoteles, 2005: 180).

Hem Platon hem de Aristoteles'te görüldüğü üzere Antik Yunan demokrasisi belirli bir anlayışın ürünüdür. Ortaya çıktığı şartlara bakarak bu demokrasi için, antik dönemin karanlık çağdan aydınlık çağa geçişi denilebilir. Uzun bir savaş ve kargaşa döneminden geçen Atina'da Perikles'in iktidara gelmesiyle hem Platon'un hem de Aristoteles'in ele aldığı demokrasi anlayışının ve de günümüz demokrasisinin temelleri de atılmaya başlanmıştır. Yurttaşların seçim usulüyle veya kurayla yönetici olmalarından, her yurttaşın ömründe bir kere bunu deneyimleyecek olmasına kadar herkesin eşit olarak siyasal iktidara katılması (isokratia), ilke olarak benimsenmektedir (Ağaoğulları, 2012: 41). Doğrudan demokrasi modeli olarak nitelendirilen bu demokrasi, yıkılışına kadar, yurttaşların hemen her alanda katılım gerçekleştirdiği bir model olmuştur. Fakat bu demokrasi anlayışının kendi içerisindeki sınırlılıkları da tartışılmaya devam edilmiştir. Siyaset bilimciler tarafından ifade edilen bir nokta, Antik Yunan demokrasi algılayışının 17. yüzyıla ve hatta 19. yüzyıla dek pek fazla değişime uğramadığı yönündedir. Schmidt, örneğin antik çağdan yeniçağa geçişte demokrasi tahayyülünde keskin değişimler olmadığını, hatta Aristoteles'ten izler taşıyan bir demokrasi tahayyülü olduğundan dahi bahsetmektedir (Schmidt, 2001: 44). Dolayısıyla Antik Yunan şehir devletlerinde uygulanmakta olan demokrasi modeli, bu dönemde de uygulanmaya devam etmiştir. Ne yazık ki, Antik döneme özgü olan sınırlılık bu dönemde de kendini göstermiştir. Dolayısıyla demokrasinin uygulama alanı belli bir sınıfsal zümre ile sınırlı kalmıştır¹⁴ denilmektedir. Ta ki 17. yüzyıla dek bu anlayış böylece sürüp gitmiştir. Bu yüzyılla birlikte demokrasi anlayışı hem tartışmaya hem de değişime açılmıştır.

¹⁴ Demokrasinin ortaya çıktığı Antik dünyadaki ayrımcı düşünce, demokrasinin kendi içerisinde yeşeren eşitlik nosyonuyla taban taban zıttır. Örneğin demokrasinin belli bir sınıfsal zümreyle sınırlı kalması bunun bir göstergesidir. Kadınlar ve köleler ne yazık ki bu sınıfsal zümrenin içerisinde yer almayı uzun uzun yıllar başaramayacaklardır. "Pelasgıların Yaradılış Miti" her ne kadar Helen öncesi bir mit olsa da, yine de Antik Yunan'dan ayrı tutulamaz. Antik Yunan yaradılış mitlerinden ilki olarak kabul edebileceğimiz bu mit, antik dönemin de kendi içerisinde anaerkillikten ataerkilliğe geçiş süreci

1.1.2 Modern Dünyaya Geçiş ve Demokrasi Anlayışı

Aydınlanma felsefesinin biçimlendirdiği 17. yüzyıl düşüncüsü, birçok alana tesir ettiği gibi demokrasi teorisi üzerinde de etkili olmuştur. Demokrasiye ilişkin kuramsal bağlamda geliştirilen en temel anlayış, hangi devlet biçiminin uygulanabilir olduğu yönündedir. 17. yüzyıl düşüncesiye paralel şekilde, yönetim biçimi bağlamında doğuştan kazanılmış ayrıcalıklarla kurulmuş düzenlere ve mutlakıyetçiliğe eleştirel bir bakış getirilmiştir. Sartori demokrasiye dair bu değişimi, tamamen çağın koşulları ve ihtiyacıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, Antik döneme özgü, kişisel katılıma dayanan doğrudan demokrasi ancak kimi koşullarda uygulanabilir bir demokrasidir. Günümüz dünyası Antik dönem koşullarına sahip değildir. Dolayısıyla artık doğrudan değil de, temsili demokrasi olası tek tip demokrasi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemin şartları ve koşulları birini diğerinin yerine koymaktadır (Sartori, 1993: 307). Aynı zamanda günümüz demokrasilerine bizi getiren diğer bir gelişme ise liberalizmdir. Liberal uygarlığın gelişmeye başlamasıyla birlikte, liberalizm bir yol olarak izlenmiş ve günümüz demokrasilerine ulaşılmıştır. Eski imparatorluklar, otokrasiler, eski veya yeni fark etmeksizin tiranlıkların tümü ona göre monokromik dünyalardır. Oysa günümüzdeki demokrasi eski demokrasiden farklılaşarak, muhalefet ve farklılığa dayanan polikromik, yani liberal demokrasidir. Dolayısıyla Sartori, Antik Yunan demokrasisine elbette sahip çıkarak günümüz demokrasi anlayışını Antik dönem demokrasi anlayışının önüne koymaktadır. Çünkü ona göre, konsensüse yani oydaşmaya dayanan sistemi Yunanlılar değil bizler, modern insanlar yarattığımız için günümüz demokrasisinin önemli adımları atılmaya başlanmıştır (Sartori, 1993: 314).

yaşadığını göstermektedir. Örneğin bu mitte başlangıçta her şeyin tanrıçası olan *Eurynome* vardır. Her şey bu tanrıçadan meydana gelmiştir. Bu mitte birlikte, henüz tanrılar ve onların yeryüzü temsilcileri olan rahiplerin varlığının ortaya çıkmadığını görmekteyiz. Yalnızca tanrıçalardan ve onların temsilcileri olan rahibelerden söz etmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla kadının baskın cinsiyet ve erkeğin henüz bir cinsiyet olarak görülmediğini söylemek en doğru ifade olacaktır. Erkeklik kavramının ortaya çıkmadığı bu mitte görülmektedir ki, üreme kavramı da erkeklikle ilişkilendirilmemektedir. Babalık ve onun bir yansıması olan ataerkillikte belli ki çok sonraları ortaya çıkacaktır. Ataerkilliğin ilk nüveleri “Olympik yaradılış Efsanesi”yle başlar ve “İlk Felsefi Yaradılış Miti”yle Antik Yunan düşünce sisteminde önemli bir yer edinir. Bu mitlere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Graves, Yunan Mitleri, çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul, 2012

Tezin ana hatlarını çizebilmek için belli başlı demokrasi anlayışlarına bakmak faydalı olacaktır. Bu demokrasi anlayışları günümüz demokrasi anlayışının oluşması açısından elbette önemli bir yer işgal etmektedirler. Sartori'nin de belirttiği üzere günümüz demokrasisinin önemini ortaya koyma bakımından, kısaca bu demokrasilere değinilebilir.

1.1.3 İlmli Demokrasi'den Eleştirel Demokrasi Kuramına Demokrasi Anlayışları

Schmidt tarafından modern demokrasi modelinin öncülerinden biri kabul edilen ve incelemeye alınan ve Ağaoğulları tarafından ise, birçok düşünür tarafından sosyolojinin hatta siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edildiği iddia edilen Montesquieu ılımlı ya da liberal demokrasi modelinin temsilcilerinden sayılır. Bu model, devlet ve toplum güçleri arasındaki dengeyi temel almaktadır. Model gereğince halkın egemenliğine, belli başlı sınırlar getirilmektedir. Temel hedef halktan ziyade, yönetimin güçlenmesidir. Bu güçlenme ise, Ağaoğulları'nın ifadelerinden çıkarılacağı üzere yönetilenlerin, yani halkın yönetime boyun eğmesini gerekli kılmaktadır (Ağaoğulları, 2005: 382). Montesquieu ise, yönetime verdiği önceliği, seçmek için yeterliliği olan vatandaşların çoğunda seçilmek için gerekli yeterliliğin olmadığını vurgulayarak ortaya koymaktadır. Dahası ona göre, başkalarının yönetimini kontrol edecek yeterlilikte olan halkın kendi kendini yönetecek yeterliliği de yoktur. Bundan dolayı, yönetime, yani güçlü yönetime ihtiyaç vardır (Montesquieu, 2011: 51). Schmidt bu bağlamda, Montesquieu'nun demokrasi kuramına doğrudan değil de dolaylı bir katkısı olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Montesquieu tam bir demokrasi yanlısı olarak kabul edilmiyor olsa dahi, demokrasi kuramına yeni bir anlayış getirdiği de aşikârdır. Özellikle iktidar ve otoritelerin kontrolü konusunda yeni bir düşünüş getirdiği siyaset bilimciler tarafından kabul görmektedir. O böylelikle, yumuşatılmış egemenlik konusuna katkı sağlamıştır. Bu bağlamda onun demokrasi anlayışı, ılımlı demokrasi anlayışı olarak kabul edilmektedir (Schmidt, 2001: 50- 60). Ağaoğulları, Schmidt'in açıkça Montesquieu'nun demokrasi anlayışı olarak ifade ettiği noktaları onun cumhuriyet,

monarşi ve despotluk dediği üçlü yönetim biçimlerinden cumhuriyetin altında değerlendirir. Ona göre, Montesquieu demokraside halka tam yetkinin verilmesini doğru bulmamaktadır. Dolayısıyla da doğrudan demokrasi anlayışını yadsımaktadır. Demokraside temsilcilerin olması şarttır. Aksi takdirde, bu türden bir demokrasi popüler bir despotluğa dönüşebilmektedir. Çünkü halk nasıl seçim yapacağına dair yeterliliğe sahipken, seçilme söz konusu olduğunda bu türden bir yeterliliğe sahip değildir (Ağaoğulları, 2005: 397- 402).

Demokraside millet bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan tebaa durumundadır. İradesi demek olan oyu sayesinde millet hükümdar sayılır. Hükümdarın iradesi hükümdarın bizzat kendisidir. Şu halde oy kullanma hakkını veren kanunlar, bu hükümette temel kanunlardır. Gerçekten de öyle, saltanat yönetiminde hükümdarın kim olduğunu, nasıl yönetilmesi gerektiğini bilmek ne kadar önemli ise, burada da oyların neye dayanılarak kimler tarafından ne şekilde kime verileceğini düzenlemek de o kadar önemlidir. (...) Egemenliği elinde bulunduran millet layıkıyla yapabileceği her şeyi bizzat kendisi yapmalı; layıkıyla yapamayacağı şeyi de temsilcilerine yaptırmalı. Bu temsilciler bizzat millet tarafından seçilmezse milletin malı sayılmazlar. Şu halde, milletin temsilcilerini, yani memurlarını seçmesi bu hükümet şeklinin temel kurallarından biridir (Montesquieu, 2011: 49- 50).

Kendi demokrasi anlayışını bu şekilde açıklayan Montesquieu, Schmidt'e göre ideal bir yönetim şekli arayışı içerisindedir. Böylelikle bir analiz geliştiren Montesquieu, devleti içinde yasaların yer aldığı bir toplum olarak görmektedir. Schmidt açısından her ne kadar demokrasi yanlısı olarak betimlense de, Montesquieu'nun meşrutî bir monarşi çizgisinde yer aldığının altını çizmek gerekmektedir. Ağaoğulları, Montesquieu'nun demokrasiye bakışının ılımlı olduğunu belirtse de, son tahlilde onun demokrasiye inanmadığını ifade eder.

Çünkü ona [Montesquieu] göre, demokrasilerin zamanı geçmiştir, dönemi kapanmıştır; bu yönetim biçimi eski çağlara aittir. Demokrasi ancak site türü küçük devletlerde tutunabilir; oysa artık her yerde büyük ve orta boy devletler vardır. Siyasal erdem olmadan demokrasinin yaşaması mümkün değildir; oysa artık yeni toplumsal koşullar içinde insanların kişisel çıkarlarını devlete feda etmeleri şöyle dursun, ahlaki erdemler bile onlara

bir külfet gibi görünmektedir. Demokrasi zenginleşme tutkusunu dışlayan basit ve azla yetinen bir yaşam anlayışının varlığını gereksindirir; oysa artık ticaret ile lüks bütün ülkeleri hükmü altına almıştır. İşte bu nedenlerden (ve bunlara eklenebilecek daha birçok nedenden) ötürü, modern çağlar için hiçbir bakımdan geçerli olmayan demokrasiyi tarihin tozlu sayfaları arasında bırakmak gerekir (Ağaoğulları, 2005: 403).

Aydınlanmanın iyiden iyiye kendini hissettirdiği 18. yüzyıla gelindiğinde, önemli düşünürlerin hem felsefeye hem de siyaset bilimine dikkate değer katkılarıyla karşılaşmaktayız. Dönemin kuramcıları özellikle düşünsel, sosyal ve ekonomik eşitlik vurgusuyla siyaset biliminde, mutlakıyetçi toplumsallaşmanın karşısında yer almaktadırlar. Dönemin demokrasi anlayışı, halk egemenliği öğretisi olarak ortaya konmaktadır. Ne monokratik ne de otoriter egemenlik meşru olarak kabul görmektedir. Tek tek bireylerin özgür bir şekilde iradesini ortaya koyduğu ve sözleşme düşüncesinin bu bağlamda geliştiği bir egemenlik biçimi meşruiyet kazanmaktadır. Meşru demokrasi tartışmaları ve devlet anlayışının ilk nüveleri bu yüzyılın düşünürleri tarafından tartışmaya açılmıştır. Schmidt, radikal halk egemenliği öğretisine dayanan bir sistemde demokrasiyi tartışan Rousseau'yu dönem içinde önemli bir yere koymaktadır. Ona göre Rousseau'nun devlet anlayışı oldukça devrimci bir yapıya sahiptir (Schmidt, 2001: 63). Schmidt Rousseau'yu değerlendirdiği yerde, onun demokrasi kuramını kendinden önceki demokrasi kuramlarına göre oldukça farklı bulmaktadır. Radikal bir halk egemenliğine dayanan bu kuram, temeline sosyal ve ekonomik eşitliği koymaktadır. Modern toplumun ve burjuva iktidarının çelişkilerini eleştirel bir dille ortaya koyan Rousseau, mutlakıyetçiliğin tam karşısında yer alan demokrasi anlayışında sözleşme ve halk egemenliği öğretisine öncelik vermektedir.

Egemenlik, halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, bence hiçbir zaman başkasına geçirilemez; birleşimli (kolektif) bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir: İktidar başkalarına geçebilir ama istem geçemez (Rousseau, 2009: 23).

Bu öğretiyeye göre, özgürlük adına ve refah içinde yaşamak amacıyla bir sözleşme yapmak gerekmektedir. Sözleşmenin en önemli unsuru halktır. Sözleşme gereği, halk yasama gücünü elinde tutmaktadır. Hükümet ise, halka hesap vermekle görevlidir. Yani hükümet yasayı uygulamalı, bireysel zaafllara yol açmamalı, sefalet ve doğal felaketlere karşı bir dayanışma unsuru yaratmalıdır. Bir yönüyle halkı yönetme, diğer yönüyle de halkı koruma görevi bulunan bir hükümetten söz eden Rousseau, bu yapının halkın özgür olarak birleşmesi sonucu ortaya çıkan bir devlet yapısı olduğunun altını basa basa çizmektedir. Halkın özgürlüğüne ve halk egemenliğinin üstünlüğüne yaptığı vurgu dolayısıyla, Rousseau temsili demokrasi sistemini de eleştirmektedir. Schmidt, onun bu anlayışını şu şekilde açıklamaktadır. “Rousseau’ya göre, temsile dayanan bir öğretiy insan soyunu alçaltan ve aynı zamanda insan adını lekeleyen bir öğretilerdir. Egemenlik denilen kavram nasıl ki başkasına aktırılamaz, egemenliğin temsili gibi bir usül de egemenliğin dayanak noktası olamaz. Bu bağlamda bunu kendine dayanak olarak alan ve kendine temsilci seçen uluslar özgürlüğünü ve varlığını yitirmiş uluslardır” (Schmidt, 2011: 64- 65). Schmidt’in yaptığı okuma bağlamında, Rousseau’nun bu anlayışının merkezinde egemenliğin halka ait olduğu ve halkta kalma zorunluluğu yer almaktadır. Burada Rousseau egemenliği bölünmez ve devredilmez bir olgu olarak ortaya koymaktadır. Bu egemenlik biçimi, tüm diğer egemenlik biçimlerini öncelemektedir. Öyle ki, halkın egemenliğinin temsilcilere aktarılması bir anlayış olarak dahi kabul görmemektedir. Çünkü Rousseau’nun bu anlayışına göre, temsil mekanizması temsil edilenin özgürlüğünü yok saymaktadır. Ne azami bir katılımıla sınırlandırılmış bir halk özgürdür ne de temsil yoluyla oluşturulmuş demokrasi oligarşiden farklıdır.

Schmidt’in tersine Sartori Rousseau’nun demokrasi anlayışı için aksini iddia eden cümleler kurmaktadır. Öncelikle Rousseau’nun hiç de öyle devrimci olarak kabul görülmediğini söylemektedir. Aynı zamanda onun demokrasi anlayışının gerçek bir demokrasi anlayışı olup olmadığı da şüphelidir. Halk anlayışının karşılığının bir demos olmadığını, hatta demokrasiye atıfta bulunurken cumhuriyeti kastettiğini de özellikle vurgular. Bir yerde Schmidt’le ortak görüş belirten Sartori, Schmidt’in altını çizdiği gibi Rousseau’nun temsil kavramını reddettiğini kabul eder. Rousseau temsili reddederek, onun yerine doğrudan ve olanaklı olduğu ölçüde

oybirliğine dayalı demokrasiyi istemiştir. Bu modelde memur denilen yöneticiler kendi iradelerini değil de, genel iradeyi dayanak noktası almaktadırlar¹⁵. Özgürlüğün sağlanması amacıyla hareket eden Rousseau, yasanın ve hukukun üstünlüğünü savunmaktadır (Sartori, 1993: 34- 341).

Schmidt, Alexis de Tocqueville ve onun esinlendiği Amerikan demokrasi anlayışını özgürlükçü ve eşitlikçi bir süreç olarak değerlendirmektedir. Tocqueville'nin Amerikan demokrasi anlayışından esinlenerek sistemleştirdiği demokrasi anlayışı ne yalnızca küçük toplulukların ne de halkın yalnızca belirli erkek kısmının katılımını ön gören bir düzendir. Burada sahip çıkılan anlayış, halkın belirli bir kısmının ayrıcalıklı olduğu ve tartışma alanına dâhil edildiği antik dönem demokrasi anlayışı değildir. Demokrasi artık yalnızca siyasal bir kavram değil, toplumsal bir kavram olarak da tartışmaya açılmıştır. Bu anlayış demokrasiyi çoğunluğun katılımına açık bir sistem haline getirmiştir (Schmidt, 2001: 79- 80). Tocqueville kendi ifadesiyle bu şu şekilde ortaya koymaktadır:

Demokrasinin kanunları, umumiyetle büyük sayının lehinedir. Zira onları bütün vatandaşların ekseriyeti yapar. Ekseriyet yanılabilir; fakat bizzat kendi aleyhine bir kanun çıkarmaz (Tocqueville, 1962: 51).

Çoğunluğun mutlak iktidarı olarak betimleyeceğimiz bu yeni yapılanma, Schmidt'in de tartıştığı gibi bir yandan olumlu diğer yandan olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin bu mutlakiyet, azınlık kavramını ya yok sayabilme ya da ortadan kaldıracılabilmek riski taşımaktadır. Yahut demokratik süreçte yer alma her daim geneli kapsamamaktadır. Bu sürece etkide bulunanlar her zaman çoğunluk olamamaktadır. Temsil edenlerin, her temsil sürecinde, kadınları veya azınlıkları

¹⁵ Bu noktada Rousseau'nun genel iradeyle neyi kastettiğini açmak gerekir. Rousseau genel irade derken; bir toplumu oluşturan tüm insanları değil, buradan ayrılan bir grubunu kasteder. Herkesin iradesi özel çıkarların ve istemlerin toplamıyken, genel irade sadece ortak yararı göz önünde tutacaktır. Aynı zamanda genel irade, kendi kendini eşitlik ve özgürlük çerçevesinde idare edecektir (Rousseau, 2009: 26- 28). Dolayısıyla Rousseau genel irade derken, evrensel bir iradeye atıfta bulunmaz. Özellikle bunun altını çizmekte fayda vardır.

yahut azınlık erkekleri doğrudan temsil ettiğini kim iddia edebilir? Örneğin beyaz erkeklerin demokratik süreçte yer almalarına rağmen, siyah erkekler bu süreçte tıpkı kadınlar gibi dışta bırakılabilme riski taşımaktadır. Dolayısıyla burada çoğunluk diktası şeklinde yorumlanabilecek bir olumsuzlamaya da yer verilmektedir. Çoğunluğun gerekliliği tartışmasına ek olarak, Schmidt çoğunluğun diktasını da benzer düzlemde tartışmaya açma gerekliliğinden söz etmektedir.

Bir yönüyle ılımlı demokrasi geleneğinin izlerini taşıyan Mill, demokrasi anlayışıyla faydacılık kuramını ilişkilendirmiştir. Mill bu bağlamda, halkın en büyük sayısının en büyük mutluluğu anlayışını demokrasi kuramına da yedirmiştir. Schmidt, Mill'in Antik anlayıştan farklılaşarak büyük bir şehri göz önüne aldığını ve kuramını bu şekilde oluşturduğunu söylemektedir. Dolayısıyla onun yönetim şekli olarak, temsili demokrasi modelini benimsediği söylenebilir. Bu bağlamda Mill için temsil, demokratik yönetim için vazgeçilmez bir yönetim biçimidir. Burada çoğunluğun çıkarı, azınlık tarafından temsil edilmektedir (Schmidt, 2011: 99). Mill her ne kadar Antik düşünceden farklılaşarak temsile dikkat çekse de, bu düşüncenin izlerinden de arınamaz. Adeta Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, o da kaliteli bir siyasal önder tabakası oluşturma amacı gütmektedir. Topluma gelince, onun için de belli başlı şartlar koymaktadır. Temsili modelin uygulanacağı toplumun, bu modele uygun bir yapıda olması temel şartlardan biridir. Temsili meclisin kendine özgü işlevleri olmalı ve temsili meclis bu işlevlerin dışına çıkmamalıdır. Kamu yararı uğruna, farklı sınıfsal grupların temsilcileri arasında, belli bir iş birliği davranışı oluşturulmalıdır. Ayrıcalıklara dayanan bir yönetim biçiminde, ayrıcalıkları olmayan azınlıkların durumu gözden geçirilmelidir. Bu bağlamda hedef, azınlıkların da uygun bir şekilde temsil edilmesidir¹⁶.

¹⁶ Azınlık konusuna yer veren Mill, özellikle de kadınların ikincilleştirilmesi konusunda yazıp çizen biri olarak, kadın hareketi için önemli bir yere sahiptir. Örneğin on yedi yaşında doğum kontrolü konusunda bilgi yaydığından dolayı gözaltına alınmıştır. Parlamentodayken ise, kadınların oy hakkı hareketine destek vermiştir. Yanı sıra, yine parlamentodayken kadınların tam eşitliği meselesini gündeme getiren bir konuşma yapmıştır. Özellikle "The Subjection of Women (1869)" adlı eserinde, toplumdaki kadının ikincilliği üzerine eğilmektedir. Ona göre toplum kadınları köleleştiren koşulları hem yaratmakta hem de devam ettirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Stuart Mill, Özgürlük Üstüne, çev. Alime Ertan, "Kadınların Köleleştirilişi" s. 161- 178, Belge Yayınları, İstanbul, 2000. Bu

Schmidt tarafından tartışmaya açılan bu model, Karl Marx ve Paris Komünü'nü merkeze almaktadır. Hatta Schmidt, bazı yazarların Marx'ı demokrasinin ateşli savunucularından biri olarak gördüğünü ifade etmektedir (Schmidt, 2001: 104). Belirli bir sınıfın siyasal, toplumsal ve ekonomik düzene müdahalesi olarak betimlenen bu model, devrimci amaca dayanan doğrudan bir demokrasi modeli olmasıyla da ayırıcı bir özelliğe sahiptir. Tabanda örgütlenme ilkesi bu modelin başlıca ilkelerinden biridir. Örneğin seçmen tabanının iradesi, kamusal görevde yer alanların üzerinde bir iradeyi temsil etmektedir. Seçmen denilen tek tek bireyler, iradi gücüyle görevlendirdiği kişileri daima kontrol altında tutabilmektedirler. Yanı sıra göreve getirme yahut görevden alma yetkisini kendilerinde tutup, bu yetkiyi sonuna kadar kullanabilmektedirler. Ekonomik ayrıcalıkların ve bu ayrıcalıkların doğuracağı eşitsizliğin önüne geçmek bir diğer hedeftir. Çünkü amaç eşitsizliğin doğuracağı sonuçların önüne geçmektir. Bunun için de, ortalama gelir ilkesiyle hareket edilmektedir. Başkaca bu model, yönetici tabakada herhangi bir serbestliğin ve bürokratikleşmenin önüne geçme amacı taşımaktadır. Buradan hareketle belirli aralıklarla yönetici tabakada yer alan görevlilerin yer değişimine gidilmelidir. Evrenselci bir siyaset anlayışı bağlamında, her şeyi siyasileştiren devrimci doğrudan demokrasi modeli Schmidt'e göre, aynı zamanda bütüncül bir yapıya da sahiptir (Schmidt, 2011: 108). Hem aşırı eşitlikçi bir unsur taşıyan hem de otoriter bir unsura sahip olan bu modelin, ekonomik anlamda bolluğu öngördüğü açıktır. Fakat böylesi bir ideal toplum varsaymak, Sartori açısından da tartışmalıdır. Ancak Sartori bir yandan da, bu ideali pozitif ideal olarak resmederek bu öğretiyi anlamaya çalışır (Sartori, 1993: 494- 505).

Max Weber ismini akla getiren seçkin demokrasi kuramı egemenler ile egemenlik altındakiler arasındaki ilişki biçimini temele almaktadır. Halkın belli bir elit kesiminin siyasal yönetimde yer alması olarak özetlenebilecek bu kuram, aynı zamanda halk ve elit arasındaki ikiliği de tartışmaya açmaktadır (Schmidt, 2001: 116). Güç vurgusunun ağırlıklı olduğu bu demokrasi sisteminde, partilerde ve mecliste başarılı seçkinlerin olması güç olgusunun göstergesidir. Güçsüz bir

parlamentonun ortaya çıkması istenir bir durum değildir. Çünkü böyle bir parlamento, Schmidt'in de ifade ettiği gibi memur egemenliği yaratmaktadır.

Birbirini tarih içinde izlemiş bulunan tüm siyasi topluluklarda görüldüğü gibi devlet, insanın insana egemen olması biçiminde kendini gösteren bir ilişkiye dayanır; bu ilişki yasal şiddet üzerine (ya da yasal olduğu kabul edilmiş şiddet üzerine) temellenmiştir. Demek ki, devlet egemen olunmuş kişilerin egemen olanlarca öne sürülen yetkeye boyun eğmesiyle var olabilir (Weber, 2006: 28).

Gücün yanı sıra ağırlık kazanan bir diğer kavram ise, üretkenliktir. Yani “Egemen olma girişimi, bir yandan bir yönetici uzman topluluğunu, öte yandan da yönetimle ilgili maddi gereçleri gerektirir” (Weber, 2006: 31). Üretken güçlerini kaybetmiş siyasal partiler, herhangi bir işlevselliği olmayan fikir partileri olarak değer görmektedir. Dolayısıyla bu partilerde yer alan siyasetçiler, yani siyaset mesleğini yapan kişiler naif kişiliktir. Böyle bir kişilik ise, sorunlu olarak tanımlanmaktadır. Sorunludur çünkü naif kişilik rekabetçi mücadeleye ket vurmaktadır. Modern anlamdaki bu demokrasi modelinde halk egemenliği değil, kuşkusuz bürokrasi egemenliği söz konusudur. Schmidt sorunlu gördüğü bu modeli Weber özelinde, dört başlık altında problematize etmektedir. İlk olarak Schmidt, bu modelde spekülative bir unsur görmektedir. Weber'in henüz görmediği ve bilmediği bir demokrasi modelini varsaydığını vurgulamaktadır. İkinci olarak Weber hiyerarşik bir siyaset modeli çizmektedir. Fakat bu modelin doğuracağı sonuçlara ilişkin bir yeterliğe sahip görünmemektedir. Üçüncü olarak ise, Weber siyaset kuramının merkezine mücadele, rakabet ve icra kavramlarını koymaktadır. Schmidt bu kavramların Weber açısından yanlış varsayımlara dayandırıldığını ifade etmektedir. Bundan dolayı da, dördüncü ve sonuncu olarak Weber'in demokrasi öğretisinde egemenin frenlenmesi olgusunu eksik bulmaktadır (Schmidt, 2001: 125- 126).

Çoğulcu demokrasi kuramını Anglo- Amerikan varyantı olarak nitelendiren Schmidt, onu monizm ve düalizme karşıt olarak geliştirilmiş ve de çok üyelilik üzerine temellendirilmiş bir demokrasi kuramı olarak nitelemektedir (Schmidt, 2001:

146). Çoğulcu demokrasi farklılaşmaya ve çatışmaya eş zamanlı olarak yer açarken, çeşitli hayat tarzlarının bir arada var olmasına da açık bir yapıdır. Bu modelde her birey özerk hareketlere dahil olabilmekte, partiler kurabilmekte, birlikler ve dernekler şeklinde örgütlenebilmektedir. Aynı zamanda otoriter yahut totaliter siyasal sistemlerin ve hatta katı sınıflı toplumların tam karşısında yer alan bu çoğulcu model, farklı çıkarlar arasında uzlaşma sağlarken aynı zamanda çatışmaya da yer vermesi bakımından önemlidir. Bu modelin savunucuları bir yanıyla temsili düzen taraftarıdır. Schmidt buna işaret ederken, bir yandan da onların farklılaşan temsil anlayışlarına da yer vermektedir. Çoğulcu demokrasi kuramı savunucuları, temsil eden ile edilen arasında homojen bir yapının olması gerektiği yargısını kesinlikle taşımamaktadırlar. Kuramın çoğulculuk vurgusunun da esasen işaret ettiği gibi, aynılık değil farklılıklar ön plandadır (Schmidt, 2001: 147- 148). Bu modelde sosyal sınıflar söz konusu olduğunda, belli bir sınıfın egemen olup olmadığıyla ilişkili bir sistematik yoktur. Esas sorun hangi sınıfın egemen olduğu ya da olmadığı değildir. Temel tartışma sosyal ve siyasal yapının çoğulcu bir biçimde düzenlenmesi esasıdır. Hatta Schmidt'in aktardıklarından yola çıkarak denilebilir ki, meşruiyetinin dayanağı olarak diktatörlüğe de tamamen karşı bir sistemdir. Dolayısıyla bu sistemdeki temel eğilim, heterojen bir yapılanmadır. Böylelikle çoğulcu demokrasi kuramında yönetimin esası, farklılaşmış yurttaşların çatışmalar sonucu ortaya çıkacak olan uzlaşımlarla birleşmesidir. Devletin buradaki işlevi ise, mücadelede eşitlik sağlaması bakımından denge konusu olmasıdır (Schmidt, 2001: 154).

Katılımı genişletmek, yaygınlaştırmak ve yoğunlaştırma isteyen katılımcı kuram, oy kullananların katılımına ve katılım imkanlarına maksimum yer vermektedir. Böylelikle, yani maksimum katılımı henüz demokratik sürece dahil edilmemiş olanlar kolaylıkla bu sürece dahil edilebilecektir¹⁷. Bu yargıya dayanan katılımcı demokrasi modeli, Schmidt'e göre iki temel okula ayrılmaktadır. Bir okul ampirik- analitik yönelimler taşıırken diğer okul normatif toplum ve siyaset kuramıyla ilişkilidir. Özellikle de bu modele normatif okulun katkıları oldukça fazla kabul edilmektedir. Bundan dolayı da, Schmidt bu okula ilişkin tartışmalarını

¹⁷ Burada özellikle Antik anlamdaki sınırlı katılımın dışına çıkılmaktadır. Katılımcı model bize, kadınların, ikincil sınıfların ve de kölelerin de birer vatandaş olduğunu, bununla birlikte onların da demokratik sürece dâhil olması gerektiğini hatırlatmaktadır.

özellikle normatif okulu merkeze alarak yapmaktadır (Schmidt, 2001: 164). Bu model çerçevesinde, oy verme süreci içerisinde yer alan tek tek bireyler kamusal işler söz konusu olduğunda daha fazla söz hakkına sahiptirler. Her biri, belirli bir iradeyi ortaya çıkarma ve karar verme konusunda tam katılımı sağlamaktadır. Yani hiçbir birey, demokrasi sürecinin dışında değildir. Aksine tam da bu sürecin içerisinde bu süreçle birlikte kendini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan yalnızca oy vs. gibi somut katılım değil, bilgi bağlamında da bir katılım çerçevesi söz konusudur. Örneğin bu modelde, bilgiler ve gerekçelerin belli bir dayanaktan geçerek katılanlar arasında değiş tokuş edilmesi önemli bir unsurdur. Katılımcı demokrasi kuramında önemli bir unsur da, müzakere süreçlerine eşit katılma hakkı ve fırsattır. Bu süreçte hem eşit katılım hakkı hem de fırsatı, herkesi tek tek kapsamına almak zorundadır. Schmidt bunu Habermas'yan bir perspektiften tartışmaya açmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, enformasyon ve gerekçelerin argümantatif değiş tokuşu önem taşımaktadır. Müzakereye eşit katılım ve giriş fırsatı herkesi içerisine dahil edebilmelidir¹⁸. Burada ideal olana ulaşma gibi bir varsayım olmadığı için, ideal olma yönünde de herhangi bir baskıya yer yoktur. Müzakere devingen bir süreçtir ve bu süreçte bitme, tükenme gibi bir durum söz konusu değildir. Herkesin çıkarı ve herkesi kapsama ilkesi, aynı zamanda rıza ilkesini de beraberinde getirmektedir. Böylece müzakere, müzakereye katılanları içine alan ve birbirine karşı etkileşime açan bir anahat çizmektedir (Schmidt, 2001: 170- 171).

Eleştirel demokrasi kuramı, grup kararlarında ya da kolektif kararlarda bireysel öncelikleri tartışmaya açması bakımından merkezi bir yere sahiptir. Eleştirel demokrasi kuramının iki ayak üzerinde durduğunu söyleyen Schmidt, ilk ayağın temel sorusunun altını çizmektedir. Buradaki temel soru, bireysel önceliklerin grup kararlarına yahut kolektif kararlara dönüştürölüp dönüştüröllemeyeceğı yönündedir (Schmidt, 2001: 175). Gerçekçi yaklaşıldığında siyasette istikrarlı bir çoğunluk oluşturmaının zorluğu elbette aşıkardır. Bireysel önceliklerin grup kararına ya da kolektif karara dönüşmesinin zorluğu da bu bakımdan ortaya çıkmaktadır. İdeal olan bu olsa da, minimal talepleri demokratik düzenlemelere yaklaştıran ortak bir karar

¹⁸ Bu noktada esasen müzakereci demokrasi modelinin bir varyasyonundan söz edilmektedir. Şimdilik ayrıntılarına girilmeyen bu model, ilerleyen bölümlerde tartışmaya açılacaktır.

mekanizması geliştirme reel dünyada yer bulamamaktadır. Çünkü demokratik süreçte oy kullanan tek tek bireylerin heterojen bir yapıda olması ve onların farklılıkları, istikrarlı çoğunluğu ve nesnelliği en aza indirmektedir. Son kertede halkın iradesini yansıtmayı bakımından ideal bir devlet sistemi olarak görülen demokrasi, bu kuramla birlikte eleştirel bir tarafa çekilme ihtiyacına girmiştir. Schmidt'e göre bu kuram demokrasinin grup veya kolektif kararlara yer verişini eleştirmekle birlikte, zümresel ayrıcalıklara dayanan siyasal hakları ortadan kaldırma amacı da taşımaktadır. Şöyle ki siyasal görevler belli bir sınıfsal kalıtsallık temelinde dağıtılmamalıdır. Yani bir sınıfa ya da ırka mensup olmak, siyasal karar alma mekanizmasında kişinin konumunu belirlememelidir. Diğer yandan seçme hakkı gibi önemli bir hak, belli bir sınıfın ya da ırkın ayrıcalıklı durumu olmamalıdır. Seçme hakkı vatandaş sıfatını taşıyan herkesi kapsamalıdır. Schmidt, bu türden bir eleştirelliliği içerisinde taşıyan bu kuramın demokrasiye yapılan yaygın övgüyü ve idealize etme konumunu zayıflatabileceğini söylemektedir (Schmidt, 2001: 176). Bundan dolayı bu kurama çağdaş demokrasi kuramları arasında belli bir yer vermektedir.

Burada özetle değinilen demokrasi kuramları, günümüz siyaset tartışmaları için halen geçerliliğini korumaktadır. Bugün bu demokrasi modelleri bağlamında ilerleyen demokrasi tartışmaları, aynı zamanda liberalizm tartışmalarıyla da iç içe geçmiştir. Bu noktadan sonra, demokrasi tartışmalarını metinsel bağlamda kurabilmek amacıyla liberalizm ve liberalizm- demokrasi arasındaki ilişkiye de değinmek gerekmektedir.

1.2 LİBERALİZM KAVRAMI VE PRATİĞİ

Siyaset teorisyenleri teorilerini geliştirirken liberalizm ve demokrasi kavramlarını, bir yönüyle kesişen diğer yönüyle ise çakışan siyasal kavramlar olarak nitelendirmektedirler. Sartori, liberalizm ve demokrasiyi sosyalizm ve komünizmle birlikte 19. ve 20. yüzyılın siyasal çatışmalarını özetleyen kavramsal ikilikler olarak değerlendirmektedir. O, komünizm ve sosyalizm arasındaki ilişkiyi ve kopmayı değerlendirirken, önemli bir noktanın altını çizmektedir. Örneğin, komünizm

sosyalizmin açıklığa kavuşmasına yardımcı olurken, liberalizm ve demokrasi için bunun söylenemeyeceğine dikkat çeker. Hatta ona göre 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, demokrasi ve liberalizmin idealleri birbirinin içine dahi girmiştir. Bu iç içe geçmişlik açık bir karmaşıklığa da sebebiyet vermektedir. Karmaşıklığın genel hatları ise, kavramların içeriğindeki algı yanılsamaları olarak çizilmektedir (Sartori, 1993: 397). Sartori'nin işaret ettiği bağlamda bakılınca, 19. ve 20. yüzyıl hem liberalizmi hem de demokrasiyi kimi zaman aynı ideallere dayandırmaktadır. Dolayısıyla bu durumsallık, kavramların sınırlarının silikleşmesine neden olmaktadır. Buna bağlı olarak belki de düşülen yanlışlardan biri, liberalizm denilince demokrasinin, demokrasi denilince de liberalizmin algılanışdır. Oysa Sartori de dikkat çekmektedir ki, siyasal bir içeriğe sahip olmaları bakımından iki kavramın birbiriyle çakışması oldukça normaldir. Ancak bu çakışma doğru okunmalı ve analiz edilmelidir. Kavramların neyi içerdikleri yahut neyi içermedikleri göz ardı edilmemelidir.

Liberalizm kavramına baktığımızda, bu kavram kökensel olarak 14. yüzyıla dayanmaktadır. Latince *liber*¹⁹ sözcüğünden türeyen liberalizm, özgür insanlar sınıfı anlamını taşımaktadır (Heywood, 2007: 31). Günümüze gelindikçe örneğin İngiltere'de bu terim; konsensüse dayalı hükümeti, kişisel ve iktisadi özgürlükleri çağrıştırmaktadır. Amerika'da ise, komünizm karşıtı ve kişisel özgürlük yanlısı bir içerime sahiptir. Buna benzer farklı farklı anlamlara işaret ediyor olsa dahi, liberal düşüncenin temel dayanağı özgür yaşayış ve fikri olarak özgürlük anlayışdır. Liberalizmin felsefi bir teori ve modern dünyanın politik bir ideolojisi olarak görülmeye başlaması ise 18 ve 19. yüzyıla denk düşmektedir. Avrupa'da feodalizmin çözülüşü, onun yerine piyasa ve kapitalist toplum yapısının ortaya çıkışı, liberal fikirlerin de ortaya çıkışını tetiklemiştir (Heywood, 2007: 31). Kavram, özellikle bu dönemde, bireylerin sivil ve politik haklarına önem veren bir yapı kazanmıştır. Held

¹⁹ İtalyan bereket tanrısıdır. Fakat Romalılar tanrı *Liber*'i *libertas* ile ilişkilendirip, onu özgürlük anlamında kullanmışlardır (Howatson, 2013: 545).

Aristoteles bilgi için bilgi anlayışını temellendirirken; kendi amaçları için var olan kişiyi *liber*, yani özgür olarak, özgür kişiye yaraşanı da liberal olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, *Metaphysics*, The First Book, T. V. Smith, der. *Philosophers Speak for Themselves*, From Aristotle to Plotinus, Phoenix Books, 1956 içinde, s. 8. Akt. Fatmagül Bertay (2011), *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 110.

liberalizmin tek tek bireylerin özgürlüğünü, özerkliğini ve temel haklarını garanti altına almayı amaçlayan, dolayısıyla da siyasal iktidarın sınırlandırılması üzerinde duran bir düşünce olduğunu öne sürerken dönemin liberalizm anlayışına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda liberalizm bireylerin tercihlerinde, inançlarında, günlük yaşamlarını etkileyen ekonomik ve siyasi olaylarda özgür olma istemlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Held, 1996: 74). Sartori tüm bunlardan farklı olarak, 19. yüzyılın ilk yıllarında İspanya’da bir sözcük olarak ortaya çıkan liberalizmin dönemin İspanyol isyancılarını nitelemek amacıyla kullanılmakta olduğuna da işaret etmektedir (Sartori, 1993: 401). Dolayısıyla liberalizmin ortaya çıkışı ve günümüze ulaşana dek geçirdiği evrimler, halen tartışmalı olan bu kavramın üzerine belli başlı bir uzlaşma anlayışı getirmeyi zorlaştırmaktadır. Berktaş durumu özetle şöyle açıklar.

Liberalizmi tanımlamak zordur; zorluklardan belki de en önemlisi, kendi içinde farklılıklar, hatta çelişkiler barındırması ve dolayısıyla farklı liberalizm tanımlarına yol açmasından kaynaklanır. Zorluklardan bir diğeri ise liberallere mi, yoksa liberalizme mi gönderme yaptığımız noktada düğümlenir (Berktaş, 2010: 49).

Berktaş’ın da dediğine katılarak belli başlı bir tanımlamayı yapmanın zorluğunu kabul ederek ve ancak tıpkı onun yaptığı gibi bu zorluğa rağmen liberalizmi tanımlamak ve onun demokrasiyle olan bağını açıklamak gerekmektedir. Bu bağlamda kısaca yapılmaya çalışılacak olan tam da bu olacaktır.

1.2.1 Liberal Düşünce Anlayışı

Liberalizmin Avrupa’da ortaya çıkışı, feodal düzenin hâkim olduğu bir toplumsal yapıya denk düşmektedir. Feodal düzenin yavaş yavaş çöküş aşamasına geldiği noktada, Avrupa yeni bir toplumsal yapıyı gerektirmekteydi. Özellikle orta sınıf, çöküş sonrası yeni yapıya hem ihtiyaç duymuş hem de bu yapının öncüsü olmuştur. Feodal yapı içerisinde, monark ve aristokratlarla daima çatışma halinde

olan bu sınıf, monarşinin mutlak ve sınırsız iktidarını tam anlamıyla yok sayan bir yapıya ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla topyekûn bir dönüşümü varsayan liberal anlayış, işte böyle bir ortamda vuku bulmaktaydı. Aristokrasinin ve feodal sistemin tüm imtiyazları eleştirilmekte, yerine alternatif bir sistem öngörülmekteydi. Berktaş'ın da belirttiği gibi, liberal düşüncenin yeşermesi Avrupa'da ticaretin ve kentleşmenin adım adım gelişmesine ve elbette buna eşlik eden bir orta sınıfın doğuşuna denk düşmektedir (Berktaş, 2010: 55). Tam manasıyla çürümüş bir sistem olarak görülen aristokrasi ve feodal sistem, liberal düşüncenin sorgulamasıyla birlikte aşağı yukarı bütün Avrupa'da yıkılmaya başlamıştır. Heywood'un da işaret ettiği üzere, bu durum liberal fikirlerin radikal ve reformist yapısından gelmektedir. Her ne kadar 17. yüzyıl İngiliz Devrimi ve 18. yüzyıl sonuna doğru gerçekleşen Amerikan ve Fransız Devrimleri liberal kelimesinin siyasi anlamda kullanılmadığı dönemler olsa dahi, Heywood bu devrimlerin liberal öğeler barındırdığına da işaret etmektedir. (Heywood, 2007: 32). Dolayısıyla bu meydan okumalar, yeni yüzyılda liberal kavramının ortaya çıkışına ve 19. yüzyılla birlikte bu kavramın bir siyaset teorisi olarak gerçeklik kazanmasına sebebiyet vermiştir.

Esasen 19. yüzyıl bu bakımdan önemli bir dönüm noktasıdır. Dönem gereği toplumsal yapılanmada, bağımsızlık olgusu önemli bir yer edinmekteydi. Bağımsızlık her şeyi ve herkesi etkisi altına almaktaydı. Özellikle de mülkiyet ve ekonomi temelinde bir bağımsızlık anlayışı söz konusuydu. Dolayısıyla bireysel bağımsızlığa dayanan liberal düşünüş yalnızca bununla sınırlı kalmamıştır. Bağımsız sanayi ve piyasa kavramları da bu dönemde önem kazanmaktaydı. Serbest ticareti öngören bağımsız sanayi ve piyasa, kapitalizmin bir yansımasıydı. Böylelikle, batı liberalizmi olarak adlandırılan bir süreç ortaya çıkmaktaydı. Heywood'a göre bu durum liberalizme veya liberal fikirlere zafer kazandıran bir süreçtir (Heywood, 2007: 32). Sanayileşmeye başlayan batı, liberalizmi hâkim ideoloji olarak savunmaya başlamıştır. Batı liberalizmi olarak nitelendireceğimiz bu ideoloji, cemaat yapısına dayanan toplumsallığı tamamen yıkma yoluna gitmiştir. Yıkıldığı cemaat yapısına dayalı toplumsallığın yerine, bireyselliğe dayanan bir toplum modeli sunmuştur. Bu model bir yanıyla bireyselliği öncelemiş, diğer yanıyla bireyselliğe dayanan liberal sanayi kapitalizminin ön koşulu olmuştur. Heywood bu değişimi yorumlarken şu

noktaya dikkat çeker: Ona göre bu değişim, liberal ideolojinin özünü ve doğasını etkileyen bir değişim olmuştur. Liberalizmin radikal veya devrimci uçları yavaş yavaş ortadan kaybolmuştur. Bununla birlikte liberal düşünce, değişim ya da reformdan ziyade muhafazakâr bir nitelik kazanmıştır (Heywood, 2007: 33- 34). Liberalizmde artık özgürlük, özel mülkiyetten bağımsız düşünülmemektedir. Böylelikle özel mülkiyete dayalı serbest pazar ekonomisi, bireysel özgürlükleri koruma bakımından iktidarlar için itici bir güç konumunda yer almaktadır.

Heywood'un da söz ettiği üzere, erken dönemin aksine modern liberal anlayış, kendi içerisinde de farklı düşünce geleneklerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Klasik ve modern liberalizm anlayışı bunun bir sonucudur. Burada liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişkinin ve bu bağlamdaki tartışmaların ortaya çıktığı söylenebilir.

1.2.2 Liberal Düşünceden Demokrasiye

Klasik liberalizm, 19. yüzyılda ortaya çıkan liberal anlayışın bir tezahürü olarak tanımlanmaktadır. Sanayileşmenin ve kapitalizmin geliştiği dönemlere denk düşen bu anlayış, öncelikli olarak bencilliği kabul eder. Birey çıkarının peşinde koşan, bencil bir varlık olarak tanımlanır. Heywood'a göre klasik liberalizmin bencillik odaklı insan varlığı görüşü, geniş oranda kendi kendine yeten otomistik toplum anlayışına dayanmaktadır (Heywood, 2007: 58). Hatta negatif özgürlük anlayışının temelleri de burada atılmaktadır. Klasik anlayışa göre, birey tüm sınırlamaların kalktığı yerde özgürdür. Dışarıdan gelecek zorlamalar ve müdahaleler, bireyin özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Birey kendi başına kaldığında, müdahalelere kapalı olacak ve böylelikle de özgür olacaktır. Başkaca bu liberal anlayışa göre, yönetim düzen için gerekli fakat bireyin özgürlüğü söz konusu olduğunda kötüdür. Şöyle ki yönetim sözleşmelerin uygulanabilmesi için var olmalıdır. Bunun dışında yönetimin bir işlevi yoktur. Locke'dan²⁰ esinlenerek bu anlayışa bir açıklama getiren

²⁰ Locke, insanların doğa durumundan vazgeçip bir yönetim altına girme güdüsünü mülkiyetlerin korunması olarak açıklar. Doğa durumunda kötü koşullar içerisinde yer alan bu insanlar, dolayısıyla bu koşulları tersine çevirme isteğiyle bunu kabul ederler. Dolayısıyla bu amaca dayanan bir yönetim,

Heywood, yönetimin yükleneceği en iyi rolün toplumu dışarıdan gelen saldırılara karşı korumak ve yanı sıra düzen adına gerektiğinde zor da kullanmaktır (Heywood, 2007: 59).

Yönetime ilişkin bu anlayışın yanı sıra, olumlu bir sivil toplum görüşüne dayandığı var sayılan klasik liberalizm, sivil toplumdan yönetimin kötü yönünü dengede tutacak bir yapıyı anlamaktadır. Açık anlamıyla, sivil toplum yöneten ile yönetilenler arasındaki denge unsurudur.

Modern liberalizm ise, 20. yüzyılın anlayışı olarak kabul edilmektedir. Sanayi kapitalizminin gelişmesiyle modern liberalizmin gelişimi, aynı tarihsel koşullara dayanmaktadır. Klasik liberalizmin savlarını sorgulayan modern düşünüş, modern liberalizmle birlikte bunları eleştirmeye de başlamıştır. Öncelikle, klasik döneme özgü bencil çıkar arayışı sorgulanmıştır. Modernlere göre, adil bir toplum üretmede bencil çıkar arayışı ne kadar sağlıklı bir arayış olacaktır, bunun sorgulanması gerekmektedir. Aynı zamanda asgari düzeye indirgenmiş yönetim otoritesi de bu sorgulamadan nasibini almıştır. Modern liberallere göre, böyle bir devlet anlayışı sivil toplumun eşitsizlik ve adaletsizliklerini ortadan kaldıracak yeterlilikte değildir. Heywood, klasik ve modern liberalizm arasındaki bu çekişmeyi eski ve yeni liberalizm arasındaki bir evlilik temsili olarak okumaktadır. Ona göre bu temsille birlikte, ideolojik ve teorik gerilimler somutlaşmaktadır (Heywood, 2007: 71). 20. yüzyıl bir yandan klasik ve modern liberalizm arasındaki gerilimleri ortaya koyarken, bir yandan da liberalizmi demokrasi tartışmalarına yaklaştırmaktadır. Heywood'a göre, 20. yüzyıl liberal demokrasinin güçlü rakiplerini alt ettiği bir tarihselliktir (Heywood, 2007: 53).

Önceki kısımda da işaret edildiği üzere, demokrasi genel itibarıyla halkın yönetimini ifade etse dahi, tarihsel bağlamda tek bir demokrasi anlayışı yoktur. Demokrasi yüzyıllardır tartışılmalıdır ve tartışılmaya da devam etmektedir. Demokrasi ve liberalizm birlikteliği de bu tartışmalardan yalnızca biridir. Demokrasi ideali ve liberalizm arasındaki çatışma, tarihte uzunca bir süre devam etmiştir.

kişilerin hürriyeti ve mülkiyetini korumak dışında başka bir anlayışa dayanamaz. Yönetim tamamen ortak yarar için vardır ve bunun ötesine geçemez (Locke, 2012: 81- 84).

Berktaş, 21. yüzyılda demokrasi ve liberalizm arasındaki bağılılığın, tarih boyunca bu şekilde olmadığını ve hatta liberalizmin uzun bir süre halk egemenliğini gerçekleştirmekten çok, halkı yöneticilere karşı korumakla ilgilendiğini vurgulayarak ortaya gerçekten de demokrasi ve liberalizm arasındaki ilişkinin yeni bir ilişki olduğunu koymaktadır (Berktaş, 2010: 67). 19. yüzyıla gelindiğinde, demokrasi ve liberalizm arasındaki çatışmanın silindiği görülmektedir. Sartori'ye göre 1848'de demokrasi ve liberalizm arasındaki düşmanlık ortadan kalkmış, bu duruma ek olarak her ikisi de güçlerini birleştirmiştir (Sartori, 1993: 403). Bu birleşme, tarih sahnesinde özellikle Tocqueville'in demokrasi anlayışı olan liberal demokrasi anlayışıyla yer bulmuştur. Tocqueville'in ortaya koyduğu demokrasi anlayışı, özgürlük ve eşitlik kavramının tıpkı geçmişte de olduğu gibi bir mücadele içerisinde olduğunu öncelikle kabul etmektedir. Ancak bu kabulle birlikte, bu mücadele başka anlamlara da açık kapı bırakmaktadır. Özgürlüğe zarar verecek eşitliğin sosyalizmle ilişkilendirilmesi, yanı sıra özgürlükle uyum içerisindeki eşitliğin liberalizmi kabul eden demokrasiyle ilişkilendirilmesi bunun bir sonucu olarak okunmaktadır (Sartori, 1993: 403).

Demokrasi ve liberalizm arasındaki bu ikili ilişki kimi siyaset bilimci tarafından tartışmalı olarak ele alınmaktadır. Oysa Sartori bu ikili arasındaki yaklaşmayı olumlu bir yerden okumaktadır. Ona göre bu yaklaşma başarıyla tamamlanmıştır. Bir olumsuzluktan söz edilecekse eğer o da, ikili arasındaki ilişkinin eşit bir ilişki olmadığı yönündedir. Örneğin demokrasi üzerinde egemenliğini kuran liberalizm olmuştur. Buna karşılık demokratlar özgürlüğü bir amaç olarak değerlendirirken, demokrasiyi bir araç olarak kabul etmişlerdir (Sartori, 1993: 404). Böyle bir ilişkinin getirdiği sonuç liberalizmin zaferi, demokrasinin yenilgisi şeklinde görünmektedir. Fakat Sartori bu tartışmayı yaptığı satırlarda ilerledikçe, aksini iddia etmektedir. İkili arasındaki bu ilişkiye rağmen, zafer kazananın demokrasi olduğunu söylemektedir. Bu noktada kavramlar arası geçiş nasıl gerçekleşmiştir buna bakmak gerekir.

Liberalizmle demokrasi arasındaki ilişkinin tartışmalı yanlarından biri, önceki kısımda da bahsi geçtiği üzere özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiye dairdir. Bir

yanıyla bu ikili arasındaki ilişkiyi bir diğer yanıyla da aralarındaki farkı ortaya koymak amacıyla, özgürlük ve eşitlik kavramları kullanılmaktadır. Liberalizmde özgürlük, demokraside eşitlik kurucu unsur olarak görülmektedir. Sartori liberalizm ve demokrasi, özgürlük ve eşitlik arasındaki bu ilişkiye şüpheyile yaklaşmaktadır. Onun açısından liberalizmin sadece özgürlük, demokrasinin de yalnızca eşitlikle ilişkilendirilmesi tartışmalıdır. Böyle bir indirgemeyi doğru bulmayan Sartori'ye göre, bir ayırım ortaya konulacaksa bu ayırım liberalizmin bireye dayanan, demokrasinin ise topluma dayanan yapısına bakarak konmalıdır (Sartori, 1993: 415-416).

Liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tek yönlü okumamakta elbette fayda vardır. Biri liberal diğeri demokratik öğeler barındıran bu ikilinin, Heywood'un tabiriyle melez doğası önemli bir özelliktir (Heywood, 2007: 53). Bu doğadan kaynaklı olarak, liberalizmin demokrasiye olduğu kadar, demokrasinin de liberalizme katkısı oldukça fazladır. Örneğin liberalizmin siyasal esaret, bireysel girişim ve devletin biçimiyle olan yakın ilişkisi, yanı sıra demokrasinin refah eşitlik ve sosyal birliğe karşı duyarlılığı belirgin bir ayırımdır (Sartori, 1993: 417). Fakat Heywood'un da ele aldığı üzere, liberal demokrasi temsili ve dolaylı bir demokrasi biçimi olması sebebiyle bu ayırlardan bir alaşım ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2007: 53). Bu demokrasinin bir diğer özelliği, rekabet ve seçim tercihine dayalı olmasından gelmektedir. Heywood bunun, geniş oranda çatışan inançlarla, sosyal felsefelerle, rekabet halindeki siyasi hareketlerle ve partilere hoşgörü anlamına gelen siyasi çoğulculukla temin edildiğine işaret etmektedir (Heywood, 2007: 53). Tüm bunları kapsayan siyasi çoğulculuk, tam da demokrasinin önemli unsurlarından biridir. Özellikle de radikal demokrasi, kendi argümanlarını bu çerçevede kurmaktadır. Bu birlikten ortaya çıkan demokrasinin bir diğer belirgin özelliği ise, devlet ve sivil toplum arasında koyduğu belirgin ayırımdır. Heywood'un bu genel tanımlamasına ek olarak Sartori kısaca liberal demokrasinin formülünü bize vermektedir, ona göre bu formül "özgürlük yoluyla eşitlik" olarak tanımlanan bir formüldür. Bu bağlamda Sartori eşitliklerin sağlanmasının özgürlüklerin kullanılmasıyla mümkün olduğuna işaret etmektedir. (Sartori, 1993: 420).

Bir biçimde liberal demokrasinin savunusunu yapan Sartori, liberalizm içerisinde bir demokrasiden söz etmektedir. Oysa tam bir demokrasi taraftarı olanlar, demokrasinin liberalizmle olan bu ilişkisini eleştirmekten geri durmazlar. Sartori'ye göre onlar liberalizmi dışta bırakan bir demokrasiye inanmaktadırlar (Sartori, 1993: 421). Bu anlayışın ortaya çıktığı tartışmalara kısaca bakmak, bundan sonraki bölümlerde yapılacak tartışmalar açısından açıklayıcı olacaktır.

1.2.3 Liberalizm ve Demokrasi Tartışmaları

Liberal demokrasiye sonuna kadar sahip çıkanlar olduğu kadar, bu demokrasi anlayışını eleştirenler de vardır. Sartori'nin de yukarıdaki satırlarda vurguladığı üzere, liberalizmi dışta bırakan bir demokrasi anlayışına sahip olan bu teorisyenler için, gerçek demokrasiyi liberal demokrasi olarak tariflemek mümkün değildir. Onlar açısından liberal demokrasi, yapmacık olmasıyla birlikte burjuva veya kapitalist bir demokrasi biçimidir (Sartori, 1993: 421). Her ne kadar liberal demokrasi kavramı sonucu biraya gelmiş olsalar da, demokrasi yanlısı liberalizm eleştirmenleri kadar liberalizm yanlısı olup demokrasiye ilişkin çekinceleri olanlar da elbette vardır. Berktaş, çoğunluğun yönetimi olan demokrasiden korkan liberalizm eğilimlerinden söz ederken, liberallerin bu çekincelerini açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin klasik liberallere göre siyasal yurttaşlık, belli bir eğitim ve mülkiyet sahipliği koşuluna bağlanmalıdır. Böylelikle oy hakkı gibi önemli bir haktan mahrum kalan birçok insan grubu ortaya çıkmaktadır (Berktaş, 2010: 67). Yalnızca mülk sahibi belli bir sınıfı yurttaş kategorisine koyan böyle bir liberalizmin, özel mülkiyete zarar geleceği korkusu taşıması, onu burjuva veya kapitalist olarak nitelendiren demokrasi yanlılarınca haklı göstermektedir. Diğer taraftan Sartori, demokratların liberalizmi yalnızca biçimsel bir özgürlük anlayışına dayandığı için eleştirdiklerini belirtmektedir (Sartori, 1993: 423). Sartori her ne kadar bir liberalizm yanlısı olarak bu eleştiriye çürütme yoluna girmiş olsa dahi, Berktaş'ın birçok liberalin demokrasiye içkin olan çoğunluk anlayışından korktuğuna yönelik açıklaması bu eleştiriye gerçekçi kılmaktadır (Berktaş, 2010: 68).

Liberal özgürlüğü reddeden bir demokrasi anlayışında eksiklikler gören Sartori'ye karşın, 19. yüzyıl liberal anlayışını muaf tutarak, Berktaş liberal özgürlük anlayışının sorunlarını da görmek gerektiğine işaret eder:

[...] her bireyin, kendi çıkarlarının ne olduğunu en iyi bilip en iyi koruyanın gene kendisi olduğunu kabul eden liberal pozisyonda, bireylerin çıkarları peşinde koşabilmelerini düzenleyen mekanizmalar yalnızca “anayasal devlet”, “özel mülkiyet” ve rekabetçi “piyasa ekonomisi” değil, aynı zamanda açık seçik bir biçimde “ataerkil” olan bir “aileydi”. Liberalizm bireylerin “yaşam, özgürlük ve mülkiyet” haklarını savunurken, en başından itibaren bu kadar ilginin odağı olan “birey”in “özel mülk sahibi ve aile reisi erkek” olduğunu varsayıyor ve o kadar yüceltilen yeni özgürlüklerin öncelikle orta sınıfların ya da burjuvazinin erkeleri için geçerli olmasını “doğal” kabul ediyordu. Bu gerçek, “genel” oy hakkının kısmiliğinin yanı sıra “toplumsal sözleşmenin” erkek egemen niteliğini de gözler önüne sermekteydi (Berktaş, 2010: 68).

Berktaş'ın bu satırlarla ortaya koyduğu şey, liberalizmin yok sayılması değil aksine liberalizmin, iç çelişkilerinin ortaya konulmasıdır. Bu çelişkilerin ortadan kalkması 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Yani tam da sosyal liberalizmin tartışmalarının ortaya çıktığı koşullara. Demokrasi yanlılarının eleştirilerini kabul etmekle birlikte, temsili demokrasinin pekişmesi de liberalizmin iç çelişkilerine dönmesi ve demokrasiyle girdiği ilişkinin bir sonucudur. Sartori bir liberal demokrasi savunucu olarak, bu ilişkinin önemini vurgulamaktadır. Hatta ileri derecede, liberal demokrasinin ortadan kalkmasını demokrasinin ölmesi şeklinde okumaktadır. Yani totaliter bir demokrasinin ve hatta despotik bir köleliğin ortaya çıkması demektir (Sartori, 1993: 424- 425). Bu tartışmaların taşınacağı nokta eşitlik ve özgürlüğün nasıl bir arada olacağı ve kurulacağı yönündedir. Görünen odur ki, bu tartışmalar yeni bir tartışma alanına kapı aralamaktadır. Bu aralıktan sızan ise, yeni bir demokrasi anlayışının nasıl olacağına yönelik yapılacak tartışmalardır. Hem liberal öğeleri hem de demokratik öğeleri bir araya getiren ve fakat çoğulluk fikrine de sonsuz yer açan bu yeni model bundan sonraki bölümlerin konusu olacaktır.

“Biz” derken aslında “ben”i
kastetmek, hakaretlerin en örtölüsüdür
(Adorno, 2009: 198).

İKİNCİ BÖLÜM

Önceki bölümle ilişkili olarak bu bölümde, bir demokrasi tartışması olarak orataya çıkan Çağdaş Agonistik Politika’ya yer verilecektir. Öncelikle kavramsal bir analizden yola çıkılıp, ardı sıra bu politikanın neliğine değinilecektir. Bu politikanın kimlik ve farklılık tartışmalarına yansımalarının ne şekilde olduğuna dair bir çerçeve çizildikten sonra, çoğulluk ilkesine nasıl kapı araladığı tartışmaya açılacaktır. Buradan hareketle radikal bir demokrasi modeli tartışması öne süren bu politikanın, radikal demokrasi içerisindeki yansımalarına ve tartışmalarına yer verilecektir.

Bu bölümde yapılacak olan tüm bu tartışmalar, üçüncü bölüme bir hazırlık olacaktır. Buradaki tartışmaları yapmadaki ve bu tezde bunlara yer vermedeki amaç, üçüncü bölümde ele alınacak olan Agonistik Feminizm ve Kamusal- Özel Alan başlıklı tartışmalara temel oluşturmaktır. Çağdaş Agonistik Politika tartışmalarından hareketle ortaya konan Agonistik Feminizm ve onunla iç içe değerlendirilmesi önem arz eden kamusal- özel alan bu noktadan sonra daha derinlemesine ele alınabilecektir.

2. ÇAĞDAŞ AGONİSTİK POLİTİKA

2.1 AGONİSTİK KAVRAMI VE AGONİSTİK POLİTİKA’NIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

2.1.1 Agonistik Kavramı ve Tarihselliği

Felsefe Sözlüğü’nde, *Agonistik*²¹ kavramı “Yunanca savaş, çatışma, mücadele anlamına gelen *agonda*dan türetilmiş sıfat: Fiziki, psikolojik, felsefi, ideolojik vb. çatışma bağlamında polemikçi, kavgacı olma durumu” olarak açıklanır (Cevizci, 2005: 25). Siyasal anlamda ise, tek tek bireylerin kamusal meseleleri tartışmak üzere karşı karşıya gelmesi, çekişmesi ve çatışmasıdır. Agonistik kavramı, bu yönüyle William E. Connolly’nin “tartışmacı demokrasi” (agonistic democracy) dediği kavrama tekabül eder. Kimliğin yaşam açısından gerekliliğini olumlayan, ancak onun dogma haline getirilmesine karşı çıkan ve insan yaşamının çok biçimli çoğulluğunu koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştiren bir siyasi tasavvur olarak temellendirilir (Connolly, 1995: 11). Böylelikle Antik Yunan dramasına ve kamusal alanına özgü bir kavram olarak *agonda*dan türetilen agonistik kavramı, daha çok siyasal olan ile ilişkilendirilir. “Antik Yunan dramasına özgü bir kavram olması bakımından *agon*, ana kahramanların sözlü bir çekişme içinde birbiriyle karşılaşmak üzere sahnenin ortasında belirledikleri dramatik bir sahne” olarak karşımıza çıkar (Clarke, 1996: 56). *Agon* kavramında olduğu gibi, agonistik kavramında da belirli bir karşılaşma ve çatışma söz konusudur. *Demokratik Düşünce Ansiklopedisi (2005)*’nde, en temel anlamıyla “Kamusal meseleleri arena(lar)da tartışmak üzere halkın yüz yüze gelme, çekişme, çatışma ve müzakere etme etkinliği” olarak açıklanması buna ilişkindir (Clarke ve Foweraker, 2005). Esas itibarıyla agonistik kavramı, çoğulluk alanının varlığı ön kabulüyle ortaya çıkmaktadır. Arzuladığımız ve ancak uygulamaya geldiğinde birçok sorunsalı

²¹ Kimi kaynaklarda çatışma- tartışma kimi kaynaklarda ise yarışmacı olarak geçen bu kavramı, Arendt’çi anlamda yarışmacı olarak görüyoruz. Arendt eylemi, agonistik/ yarışmacı bir çaba olarak değerlendirir. Bu çaba, kişinin akranları arasında parlaması, öne çıkmasıdır. Özel alanın rahatlığını terk ederek, kamusal alanda başkalarına görünme, onlar tarafından değerlendirilme yahut yargılanma cesaretini gösterme durumudur. Bu kişi kendini incinmeye ve yaralanmaya açmış, kim olduğunu ortaya koyma cesaretine sahip kişidir (Berktaş, 2012: 178).

beraberinde getiren bir durum olması bakımından, bu çoğulluk alanı çatışmaların ve iş birliğinin eş zamanlı olarak var olmasını da gerektirmektedir. Berktaý Arendt’e dayanarak: “benzersiz bireylerin eylemde bulunduğu politik alanın bir çoğulluk alanı” olduğuna işaret ederek (Berktaý, 2011: 35) **Demokratik Düşünce Ansiklopedisi**’inde (2005) altı çizilen çekişme, çatışma ve müzakere unsurunu bir araya getiren agonistik kamusalılığı tanımlar. Bu tanım, toplumsal yaşamın çok yönlü ve geniş çeşitliliğini yok saymaksızın ve tek bir tabloya sıkıştırmaksızın, yaşama içkin olan bu türden gerilimin yaratıcı yönüne de dikkat çeker.

Tarihte ilk olarak Antik Yunan dramasına özgü “agon” kavramından türetilerek karşımıza çıkmış olsa dahi, klasik agonistik düşünceye ilişkin doğrudan bir kaynak bulmak zor olsa da, Aristoteles’in **Politika** (2005) adlı eserinde, klasik agonistik düşünüşün temel argümanlarına rastlanabilmektedir. Platon’un ideal devlet anlayışını²² eleştirip, kendi devlet anlayışını temellendirdiği kimi bölümlerde bu

²² Platon, ideal devletini oluştururken doğrudan doğruya insan doğasından yola çıkmıştır. Nasıl ki insan ruhu ya da doğasını meydana getiren ruh, can/ tin ve iştihâ gibi üç unsur varsa, ideal devlette de söz konusu unsurlardan yalnız birinin baskın çıktığı insanlardan oluşan üç ayrı sınıfın bulunduğu toplumun devletidir. Başka bir deyişle devletle insan doğası ya da organizması arasında bir analogi kuran, bu yüzden devleti de doğal bir organizma olarak değerlendiren Platon’un organizmacı devlet anlayışında devletin doğasını kavramak için insan doğasına, insan doğasını anlamak için de devletin doğasına gitmenin gerekli olduğuna inanılmaktaydı (Cevizci, 2005: 469).

Platon için iyi devlet- iyi toplum- iyi insan ya da iyi yurttaş arasında bir mesafe yoktur. Gerçek anlamda iyi insan ancak iyi bir yurttaşdır; iyi bir yurttaş ise ancak iyi bir toplum tarafından koşullanır ki bunun açık anlamı da iyi bir devletin gerekliliğidir. (...) Platon için devlet doğaldır, çünkü toplum doğaldır. (...) Ona göre, “devlet sağlam bir bedene benzer.” Böylece Platon, devleti toplumu oluşturan farklılıklar ya da kişiler arası güç ilişkilerine indirgenemeyeceğini, devletin bütün bunların üstünde olduğunu, bir organizma olarak parçalardan (örganlerden) oluşsa bile onların toplamına indirgenemeyeceğini söylemektedir. (...) Platon, devleti zorunlu olarak birbirine gereksinim duyan insanların aralarındaki işbölümünün kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğünden ideal devlet tasarımını da bu temele yerleştirir. (...) Platon, devlet anlayışı gereği, iş bölümünden hareketle ideal devleti üç temel iş- meslek grubuna bölünmüş sınıflı bir toplumsal zemine yerleştirir. Bu üç temel iş alanı, üretim, koruma ve yönetim işleridir ve her bir iş ayrı bir sınıfa karşılık gelmektedir. Bu üç sınıf üreticiler, koruyucular ve yöneticilerdir. (...) Platon’un devlet ölçeğinde temel problemi, devleti olabildiğince organik bir birlik ya da bütünlük olarak inşa edebilmek ve bunu sürdürebilmektir. (...) Platon ideal devlet tasarımında bir filozof olarak kuşkusuz, bilgisine sahip olduğu imasını içeren “devlet ideası”ndan yola çıkmaktadır. İdeanın tümel, değişmez, evrensel ve tarih üstü niteliği gözetildiğinde, ideal devletin devlet ideasına olabildiğince yaklaşabilmesi için bazı temel özellikler taşıması gerektiği açıktır. (...) Öncelikle ideal devlet, tarihsel- toplumsal değişime olabildiğince kapatılmaya çalışılmaktadır. Değişimin tehdit edici bir güç olarak kabul edildiği bu zeminde, bu tehlikeyi baştan önleyebilmek için Platon, ideal devleti hem kendine yeterli, dışa kapalı (otarsik, autarkeia), bu yanılla da başka devletlerle en başta ticari nitelikte olmak üzere bütün ilişkileri en alt seviyeye indirilmiş bir model olarak sunar, hem de aynı anda içeriden doğabilecek değişim taleplerine karşı da devletin bekçilerini görevlendirir (Ağaoğulları, 2012: 98- 103).

argümanlar açıkça ortaya konur. Berktaş Aristoteles ve Platon arasındaki bu farklılığı ve Aristoteles'in Platon eleştirisini *Politika: Bir Özgürlük Vaadi* bölümünde, Platoncu bir yerden bakıldığında bu biçimde kurulmuş bir kamusalılığın çöle benzeyeceğini vurgulayarak Aristotelesçi bir yerden yaklaşıarak değerlendirir. Aristoteles, Platon'un politik gövde denilen kamusalılığı homojen bir birliğe, yani mutlak birlik ve beraberliğe indirgiyor oluşu yönünden eleştirmektedir. Çünkü Aristoteles için birlik ve çatışmasız bir bütünsellik fikri, kamusalılığı yok eden bir durumdur ²³(Berktaş, 2012: 45).

Sokrates'in koyduğu, "Devletin olabildiğince birlik olması, en iyisidir" kuralından söz ediyorum. Bu besbelli doğru değildir. Gitgide daha çok birlik olan bir devlet, devlet olmaktan çıkacaktır. Bir devlette sayıların (çeşitlerin) çokluğu doğaldır; çokluktan birliğe doğru gittikçe devletliği azalır ve gitgide aileleşir, aileden bireye döner. Böyle diyorum, çünkü aile apaçık devletten daha çok birliktir; birey de aileden. Dolayısıyla, böyle bir birlik sağlama olanağı olsa bile, ondan kaçınmalıdır; bu yol devleti yıkar. Çünkü devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı türden insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir devlet yapamazsınız (Aristoteles, 2005: 32).

Aristoteles'in Platon ile olan bu tartışması, onun iyi yaşama amaç²⁴ının bir gerekliliğidir. Aristoteles, iyi yaşamayı insanın amacı olarak görür. Bu amacı gerçekleştirebilmek ise, yaşamayı ve birlikte yaşamayı gerekli kılar. Bu bağlamda

²³ Fatmagül Berktaş, "Politikanın Çağrısı" adlı yapıtının "Antigone'de Adalet (Dike) ve Kibir (Hubris)" bölümünde benzer bir kamusalılık tartışmasını ortaya koymaktadır. Bunu Antigone tragedyasını ve Antigone'nin eylemini merkeze alarak yapmaktadır. Tıpkı Aristoteles'in Platon'u "politik gövde denilen kamusalılığı homojen bir birliğe, yani mutlak birlik ve beraberliğe indirgiyor oluşu" yönünden eleştirmesi gibi, Berktaş bu bölümde hem Kreon'un hem de Antigone'nin tutumunu eleştirmektedir. Ona göre, Kreon uzlaşmaya kapalı, tam bir despot veya tiran görünümündeyken; Antigone'de doğru ve hakikati tek ve mutlak görerek çatışma ve tartışmaya açık bir kamusalılığı yok saymaktadırlar. Dolayısıyla ortaya konan her iki eylem de; tek doğruya, tek hakikate ve sorgulanmaya inanca dayandığı için bütünüyle politikanın dışında kalmaktadır (Berktaş, 2011: 100- 103).

²⁴ Çoğu kaynakta **erek** olarak geçmektedir. Fakat burada amaç demek daha doğrudur.

Bu bağlamda amaç, son yahut başlangıç anlamına geldiği için bir tezat yaratıyor gibi görünse dahi, mantık ve metafizikte bir şeyin yapılma nedeni ya da varlık nedeni anlamında kullanılmaktadır. "Bu anlamda bir şeyin yapılmasında varılmak istenen son demektir" (Hançerlioğlu, 1975: 86).

Buradan Aristoteles'in Platon'da olduğu gibi ideal bir yaşama işaret etmediğini çıkarabilir. Bu anlamda iyi bir yaşam, ideal ve tek bir yaşama erişme olarak belirlenmez. Son tahlilde iyi yaşam varılmak istenen son nokta olması bakımından somut, elle tutulabilen, şu anda, burada olan bir yaşamdır.

Connolly'nin agonizm tanımındaki farklılıkların birlikteliği ile Aristoteles'in birlikte yaşama ilkesi eşdeğer bir çıkarıma gider. Her iki ilke de, olması gereken bir yaşamı varsayar. Bu varsayımdan yola çıkarak Aristoteles olması gereken bir yaşamın ön koşullarını belirlerken, agonistik perspektiften farklılıklarla birlikte yaşamının koşullarını ortaya koymaya çalışır. Diğer yandan Aristoteles'in farklılık ilkesini de benzer bir bağlamda tartıştığı görülür. Bunu bir *polis*²⁵i oluşturan farklı öğeler üzerinden temellendirir. Bu anlamda polis birbirine benzemeyen parçalardan oluşmaktadır.

Bir canlı yaratığın (hayvanın) beden ve ruhtan, ruhun akıl ve tutkudan, bir çiftin koca ve karıdan, bir işyerinin efendi ve kölelerden meydana gelmesi gibi, bir polis de bütün bunlardan ve hepsi ayrı ayrı, daha birçok şeyden oluşur. Dolayısıyla, bütün yurttaşların iyiliği bir olmaz- tıpkı bir dansçı topluluğunda başoyuncuyla onu izleyenlerin iyiliğinin (ustalığının) bir olmadığı gibi (Aristoteles, 2005: 74).

Böylelikle Aristoteles, farklılığın tek bir kategori altında toplanamayacağını vurgulamaktadır. Buna karşın Andreas Kalyvas, çağdaş agonistik düşüncesin Helenistik öğelerden arındırılmış olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda dört temel ayrım sunar. İlk olarak postmodern agonizm, bireyler ve onların narsistik dürtüleri yerine 'çekişen kimlikler' ('contending identities') ya da 'muhalif hegemonik projeler' ('opposing hegemonic projects') üzerinde odaklanır. İkinci olarak postmodern agonizm, erkeksiliğe ve kahraman erkeklığe vurgu yapmaz. Bunun yerine çeşitliliğin kutsanmasına, değişken kimliklere ve uyumsuzluklara izin verir. Üçüncü olarak, antik dönemde agonun nihai ereği (*telos*²⁶) -kişinin hasımlarını

²⁵ Kitabın kullanılan çevirisinde *polis* şehir olarak geçmektedir. Oysa aslına sadık kalarak şehir değil buradaki kavram *polis* olarak değerlendirilmelidir. Bundan dolayı, çeviriye sadık kalmayarak, şehir olan kısımlar aslına sadık kalarak *polis* olarak kullanılacaktır.

²⁶ Yunanca hedef, erek, amaç anlamına gelen terim. Bir süreç, eylem ya da işlemin nihai terim ya da hedefini, bir gelişme ya da değişimin kendisine yönelmiş olduğu sonsal amaç ya da tamamlanmışlık halini tanımlayan terim olarak *telos* Yunan ahlak görüşleri ve felsefesinde olduğu kadar, Yunan biliminde de önemli bir rol oynamıştır. Buna göre, bir insanın amacı mutluluk ya da iyi hayattır. İşte onun eylem ya da genel olarak tüm faaliyetlerine bu *telos* ışığında değer biçilmelidir. Yunan düşüncesinde bu durum yalnızca insan için değil, fakat canlı cansız tüm diğer varlıklar için de geçerlidir. *Telos*, varlıkların davranış ve ilişkilerinin kendisiyle değerlendirilmek durumunda olduğu

yenerek kazanması olgusu- yerini, iktidar ilişkilerinin, sabit kimliklerin ve kapalı anlamların kesintiye uğratılmasına, ters yüz edilmesine ve sonsuz bir çekişme olarak var olmasına bırakmıştır. Dördüncü olarak, süreçle birlikte agonizmin hem kazanımları hem de yararları değişime uğramıştır. Yücelik şan şeref ve itibar için mücadele etmek şeklindeki olumlu anlam yerini, liberal normatif söylemlerle ilişkili olan rasyonel konsensüs, müzakere, tarafsızlık ve soyut evrenselcilik şeklindeki negatif ve anti-politik bir anlama bırakmıştır (Kalyvas, 2009, 31- 32). Kalyvas'ın da belirttiği üzere, araçsalcı aydınlanma perspektifine eleştirel bir yerden bakan postmodern agonizm, klasik tanımdan uzaklaşarak çağdaş bir agonizm tanımı oluşturmuştur.

Kalyvas agonistik düşüncesin Helenistik öğelerden arınmış olduğunun altını yukarıda sıraladığı dört temel ayırmadan yola çıkarak çizmiş olsa da, biz böyle bir etkileşimin mümkün olduğu üzerinde duracağız. Örneğin Antik Yunan'da ortaya çıkmış olan ve de çatışma anlamında kullanılan agon kavramı, 19. Yüzyıl Alman düşün dünyası vasıtasıyla Anglo- Amerikan politika teorisine girmiştir ve bugün hala bu ekseninde tartışmalar yürütülmektedir. Agon kavramının izlerini, Friedrich Nietzsche, Jacob Burkhardt, Hannah Arendt ve Michel Foucault'da görebilmekteyiz. Her biri siyasal özgürlüğü tartışırken, siyasal özgürlüğün kavramsallığını ve olanaklılığını agonizmi referans alarak tartışmışlardır. Ayrıca agonizm kavramı, politika teorilerini temellendirmek amacıyla çağdaş politika teorisyenlerinin metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. William Connolly, Bonnie Honig, Chantal Mouffe, David Owen ve James Tully tarafından kullanılan bu kavram, teorisyenlerin özellikle demokrasi ve onun meşruiyeti üzerine olan çalışmalarında yer almaktadır.

2.1.2 Agonistik Politika'nın Düşünsel Temeli

Agonistik politikanın düşünsel evresini geniş tutmak mümkündür. Ancak burada tartışılan argümanlar dolayısıyla, bu evreyi sınırlama zorunluluğu da doğar.

hedef ya da amaçtır. Platon'un felsefesinde bu amaç ya da *telos*, insanlarla doğal nesnelere aşkın bir amaç veya güç iken, Aristoteles *telos*u duysal bir varlığın kendi içkin formuyla tanımlar (Cevizci, 2005: 1604).

Çağdaş agonistik politika, düşünsel mirasını Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Michel Foucault ve Antonio Gramsci'den alır. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne (2013)* adlı yapıtında özneyi ve köle ahlakını sorguladığı yerde agonizme de kapı aralamaktadır. Özneye ve köle ahlakına getirdiği eleştiriler sonucunda, özneyi bir kurgu olarak ve köle ahlakını da kendiliğinden eyleme geçmeyen bir ahlak olarak görür. Bu durumda hem özneyi hem de köle ahlakını dışarı atar ve eyleme büyük bir yer açar.

Nasıl, halk yıldırımı, şimşekten ayırıp, şimşeğe bir eylem, yıldırım denen öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında “varlık” yoktur; “eyleyen” eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir (Nietzsche, 2013: 59).

Nietzsche bize eyleyen yoktur, eylemin kendisi vardır demektedir. Bu bağlamda, çağdaş agonistik politika düşünürlerinin vurguladığı bir sorunsala farklı bir argümanla işaret etmektedir. Agonistik politikada kimliğin olumsuzluğu olarak okuyabileceğimiz bu argüman, Nietzsche'nin öznenin bir kurgu olduğu argümanı ile kesişmektedir. Agonistik politikacılar Laclau ve Mouffe bu olumsuzluğu şu şekilde dile getirirler:

Üstbelirlenmenin bütün söylemsel kimliklere verdiği aynı muğlak, tam-olmayan ve çok anlamlı karakter özne kategorisine de nüfuz eder. Bu nedenle bir söylemsel bütünün- bu bütünün “nesnel” düzeyinde verili olmayan- kapanma momenti, bir “anlam- verici özne” düzeyinde de saptanamaz; çünkü failin öznelliğine, bir parçası olduğu söylemsel bütünün bir başka noktasında ortaya çıkan aynı kararsızlık ve dikişlenmemişlik nüfuz eder. “Nesnelcilik” ve “öznelcilik”, “bütüncülük” ve “bireycilik”, sürekli ertelenen bir tamlığa ulaşma arzusunun simetrik ifadeleridir. İşte bu nedenle, yani nihai bir dikişlenmenin olmaması sebebiyle, özne konumlarının yayılımı bir çözüm oluşturamaz: Özne konumlarının hiçbirini kendini ayrı bir konum olarak pekiştirmeyi nihai olarak başaramayacağına göre, bunlar arasında olanaksız bir bütünlük anlayışını yeniden işin içine sokan bir üstbelirlenme oyunu vardır (Laclau ve Mouffe, 2012: 195).

Aşkın özne fikriyle tam karşıt yerde duran bu söylem, Nietzsche'nin toplum ve özne kurgusuyla bir noktada kesişir. Ona göre, toplum öznenin üzerinde parçalanmaz bir atom gibi değil de aksine narin ve kırılğan bir inşa, değişken ve sürekliliği olan bir güçler dengesidir. Dolayısıyla özne, toplum tarafından mutlak surette biçimlendirilen değil hegemonik eklemlenmeye olanak tanıyan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlara ek olarak Nietzsche köle ahlakı ve hınç duygusunu da öznenin var oluşu çerçevesinde ele almaktadır. Ahlakta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlamaktadır. Burada altı çizilen tam anlamıyla bir hınç duygusudur. Eylemleri yadsınmış, kendilerini hayali bir intikamla avutan bir varlığın hınç duygusu, yani kölelerin hınç duygusudur²⁷.

Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde “evet” demekten gelişirken, köle ahlakı daha başından “dışta” olana, “farklı”ya “kendi olmayan”a hayır der: bu hayır, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi. – Bu yön, geriye, kendine doğru değil de dışarıya doğrudur duygusuna aittir: Var olması için köle ahlakının, hep karşı dış dünyaya, fizyolojik açıdan bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş- eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış[tır] (Nietzsche, 2013: 51).

Böylelikle Nietzsche bir kimliğe saplanıp kalmış köle ahlakını eleştirirken, kendiliğinden eyleme geçen ve gelişen soylu ahlakına da ayrı bir vurgu yapmaktadır. Bu durumda esas kabul edilebilecek ahlak, soylu ahlakıdır. Agonistik politikadaki açık şekliyle, kimliğin sabitlenmez ve değişken oluşudur denilebilir.

²⁷ Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserlerinde, efendi ve köle ayrımını yapmaktadır. Buralarda köleyi tanımlarken, efendi olarak nitelendirdiği ve bir nevi soylu yahut yönetici sınıfı oluşturanların hâkimiyeti altında bulunan, bir başka deyişle statü olarak bu kesimin aşağısında yer alan insanları kastetmektedir. Bu hiyerarşik konumlandırmadan kaynaklı olarak kölede, unutamamanın bir biçimi olarak hınç duygusu ortaya çıkmaktadır. Kişiyi var olanı değiştirmeye ve dönüştürmeye iten bu hınç duygusudur. Her ne kadar Nietzsche'nin bu görüşü birçok bakımdan eleştirilmiş olsa dahi, ki kendi de köle ahlakını yer yer eleştirmektedir, burada vurgulanmak istenen temel dayanak, köle ahlakının ve bu hınç duygusunun yarattığı başkaldırı ve var olan düzeni değiştirme güdüsüdür.

Hannah Arendt ise, bu mirasın bir diğerk önemli ismidir. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda (2009), özneyle ilişkilendirdiğı iki kavramdan söz eder. Bunlar *konusma* ve *eylem* kavramlarıdır. Konuşma, çoğul halde yaşamının ve de siyasi bir varlık olmanın ön koşuludur.

İnsanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler. Sözün ötesinde de hakikatler olabilir ve tekil haldeki insan için, yani başka ne olursa olsun ama bir siyasi varlık olmadığı kesin olan bu [tekil] insan için çok da büyük bir ilgi ve anlam konusu olabilirler. Ama çoğul halde bulunan insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları ve hareket ettikleri ölçüde insanlar, yalnızca birbiriyle konuşabiliyor oldukları için ve [o şeyi] birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebiliyor oldukları içindir ki anlamlılığı tecrübe ederler (Arendt, 2009: 31).

Eylem söz konusu olduğunda ise, bu dünyaya doğmak eylemi başlatan olgudur: “En genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak (Yunanca “başlamak”; “ön ayak olmak” ve nihayet “hakim olmak” anlamına gelen archein kelimesinde olduğu gibi), (Latince agere'nin orijinal anlamı olan) bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar *initium*²⁸ olduklarından, doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar” (Arendt, 2009: 260). İnsani dünyada var olma ve diğerk var olanlarla ilişki kurmanın koşulu, konuşma ve eylemdir²⁹. Eylemin dağılıp parçalandığı, amaç olmaktan çıkıp

²⁸ *init/ium* -ı & ılı cns. Başlangıç; (ç.) öğeler, ilk ilkeler; kutsal ayinler, gizli ayinler (Kabağağç & Alover, 1995: 306).

²⁹ Arendt'te konuşma ve eylem insani var oluşun ve de insani dünyaya girişin bir koşuludur. Kiş i kendini ve var oluşunu konuşarak ortaya koyar aynı zamanda konuşma ve eylem, kişinin benzersiz farklılığını ortaya koyan yegane unsurdur. Kendi ifadesiyle: “Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine, farklılıklarını açık seçik hale getiriler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesneler olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar” (Arendt, 2009: 259). Arendt'in konuşma ve eylem bu kadar önemli bir anlam yüklemesi, onun insani var oluşu politik var oluşla eş değerde görmesiyle de ilişkilidir. Çünkü hem konuşma hem de eylem, politik bir görünürlük unsurudur. Yunan kentlerinde politik, dini, ticari vb. türden tüm konuşmaların yapıldığı Agora'lardaki konuşmalar buna bir örnek gösterilebilir. Diğerk taraftan konuşma ve eylemin ifşa edici bir yöne sahip olması, ancak başkalarıyla birlikte olunca ortaya çıkar. Dolayısıyla da konuşma ve eylem kamusal var oluşun temeli olmakla birlikte, çoğulluk ilkesinin de temelini oluşturmaktadır. Yani konuşarak kendini anlatan kiş i, eylem ile de kendini görünür kılarak var eder; fakat bu var oluşta dinleyecek ve görececek bir çoğulluğa her daim ihtiyaç olacaktır.

araçsallığa dönüştüğü yerde, farklı insanlarla bir arada olma durumu da dağılıp parçalanır. Arendt bu gibi bir durumun, insanların başka insanlar ya da onlara karşı oldukları için bir araya geldikleri modern savaş evresinde görüleceğini vurgular. Dolayısıyla eylemin araçsallaştırılması, siyasal/ siyasetin de araçsallaştırması olacaktır. Berktaş, **Benim Hannah Arendtim** adlı bölümde şu şekilde açıklar. Arendt perspektifinde politika sadece bir iktidar mücadelesi, yöneten ve yönetilen arasındaki hiyerarşik bir ilişki yahut ekonomik kaynakların bölüşümü olarak algılanan bir mesele değildir. O politikanın alanını bir çoğulluk uzamı olarak görmektedir. Yani yurttaşların eylem, söylem ve karşılıklı tanıma aracılığıyla kendi aralarında oluşturdukları ve kendilerine ilişkin kararlara katılım gösterdikleri bir alan olarak çoğulluk uzamı olarak (Berktaş, 2012: 15). Arendt'in bu bağlamda çağdaş agonistik politikaya önemli bir esin kaynağı olduğunu söylemek iddialı bir cümle olmayacaktır. Çağdaş agonistik politikada siyasal olan kurucu bir önceliğe sahiptir. Bu öncelikler Arendt'in de söz ettiği gibi, kurucu unsurların doğru algılanması sorunudur. Siyasalın yanı sıra siyasetin araçsallaştırılması ve çoğulluk ilkesine dayanan kurucu öğenin yok sayılması çağdaş agonistik politikanın argümanlarını yok edeceği için, çağdaş agonistik politika Arendt ile benzer bir hareket noktasından, benzer bir hedefe doğru yönelmektedir.

Foucault'nun ise agonistik politikanın düşünsel evresine özgün katkısı, özne, iktidar ve egemenlik kavramı çerçevesinde olmuştur. Her ne kadar Foucault kendi hedefinin iktidar fenomenini analiz etmek olmadığını, aksine amacının insanları özneye dönüştüren kiplerin tarihsel analizini yapmak olduğunu söylese de (Foucault, 2011: 57- 58), onun çağdaş agonistik politikaya iktidar kavramı çerçevesinde önemli derecede katkıda bulunduğu göz ardı edilemez. Özne ve İktidar adlı yapıtının ilk sayfalarında neden iktidar kavramına ihtiyaç duyduğuna ve kavramın kendisine açıklık getirir:

İktidar bir töz değildir. İktidar, kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken esrarengiz bir şey de değildir. İktidar yalnızca bireyler arasındaki bir ilişkidir. Bu tür ilişkiler spesifik ilişkilerdir; yani mübadeleyle, üretimle, iletişimle hiçbir ilgileri yoktur; ama onlarla birleştirilebilirler. İktidarın karakteristik özelliği, bazı insanların başka insanların davranışlarını az

çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir (Foucault, 2011: 55).

Agonistik politikanın önermelerinden biri de esasen budur. Yani iktidar insanlar arası bir ilişki biçimiye, tüm insan varlıkları yok edilmedikçe iktidar da hiçbir surette yok edilemez. Dolayısıyla bu önerme, iktidarın sökülüp atılamazlığını vurgular. İktidar ilişkileri değişebilir, tersine dönebilir ve kalıcı olmayan şeylerdir (Foucault, 2011: 235). Foucault'nun bu tezine benzer olarak, çağdaş agonistik politikada da iktidar değişebilir ve dönüşebilir bir nitelik taşır. Bu bağlamdan hareketle ve Foucault'unun tartışma noktasını ilerleterek, çağdaş agonistik politika demokratik değerlere uygun bir iktidarın nasıl biçimleneceğini de tartışır.

Kendimizi iktidardan tamamen kurtarabileceğimiz yanılsamasını reddederken aynı zamanda iktidar ilişkilerinin mevcudiyetini ve onları dönüştürme gereğini teslim etmek- 'radikal ve çoğulcu demokrasi' diye adlandırdığımız projeye özgü olan budur. Böyle bir proje- iyi düzenlenmiş bile olsa- modern çoğulcu demokrasinin özgüllüğünün, tahakkümün ve şiddetin yokluğuyla değil, ama rıza gösterilebilecek ve sınırlanabilecek olan bir dizi kurumun tesis edilmesiyle tanımlanabileceğini kabul eder (Mouffe, 2001: 34).

Mouffe'un liberalizm ve demokrasi düşüncesinden pek de farklı olmayan bu görüşü, burada yeni olan nedir sorusunu akla getirmektedir. İşte burada yeni olan belki de, iktidar kavramının topyekûn sökülüp atılacağı düşüncesine alternatif olarak iktidar ile iç içe bir dönüşüm düşüncesidir. Dolayısıyla bu noktada, Foucault'un iktidar düşüncesine bir adım daha yaklaşılmaktadır.

Her ne kadar çağdaş agonistik politika Arendt'in izinden giden bir siyaset ve özgürlük teorisine sahip olsa da, Foucault'nun agonistik politika açısından özgün iki tezi daha vardır. İlk olarak, onun açısından, iktidar ilişkisi bir kölelik ilişkisi değildir. İktidarın merkezi sorununu gönüllü kölelik olarak koymaz. Yani, Foucault açısından iktidarın köle olmayı nasıl arzulayabiliriz türünde bir sorunu yoktur. Tersine iktidar ilişkisinin özünde yatan ve bu ilişkiyi daima kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi

ile özgürlüğün inadı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla “Özsel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir “çekişme”den (*agonisme*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapişmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur” diyerek (Foucault, 2011: 76) Foucault, agonistik politikaya içkin olan en temel kavramı –agonizm kavramını- iktidar ilişkisine yedirmiş olur. Diğer teze göre, Foucault açısından iktidar ile özgürlük yan yana düşünülebilecek iki kavramsallıktır. Burada ‘iktidarın olduğu yerde özgürlük yoktur, özgürlüğün olduğu yerde iktidara yer yoktur’ tarzı bir yaklaşımın aksi iddia edilmektedir. İktidarın olduğu yerde elbette özgürlük vardır, fakat iktidar ve özgürlük derken neyin kastedildiği doğru bir şekilde ortaya konmalıdır. İktidar ve özgürlüğün doğru tanımından sonra, o iktidar ve özgürlüğün yan yana olmasında bir beis görmez. Aksine iktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplumun tamamen ütöpik bir toplum olabileceğini iddia eder. Bu açıdan kendi tezini orta koyarken Foucault, belli başlı noktaların altını özellikle çizer. İktidar ilişkileri dışında bir toplum olamayacağını söylerken, temel kaygısı kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu veya iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu, bununla birlikte onun yıkılamayacağını söylemek değildir. Tersine iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile “özgürlüğün inadı” arasındaki “çekişme”nin analiz edilmesi, geliştirilmesi ve sorgulanması gerektiğini, bu analizin sürüp giden bir siyasi görev oluşturacağını ve bunun da tüm toplumsal varoluş için geçerli olan siyasi görevin ta kendisi olacağını vurgulamaktadır (Foucault, 2011: 77). Foucault iktidar ilişkileri bağlamında özgürlüğe ve iktidar ilişkilerinin sorgulanmasına yer açmakla Arendt’le benzer yerden konuşuyor gibi görünmektedir. Fakat Foucault, Arendt’ten farklı olarak iktidarın ortak bir uyum ve eylem alanı olarak algılanmasına tamamen karşıdır. O iktidarı tahakküm ilişkilerinden ayrı bir yere koymamaktadır (Foucault, 2011: 274- 275). Öyle ki biyo-iktidar ve biyo-politika³⁰ kavramlarıyla iktidar ve tahakküm ilişkisine dair görüşlerini açık seçik ortaya koymaktadır.

³⁰ Foucault bir nevi disipline edici ve düzenleyici denetim mekanizmaları olarak okunabilecek bu iki kavramın, 18. yüzyıla birlikte ortaya çıktığını söylemektedir. 18. yüzyıl öncesi eski iktidar biçimlerine bakıldığında, bu iktidarların bedenleri yok etmeye dayalı bir güç kullanarak, bedenler üzerindeki tahakkümünü ortaya koymakta oldukları aşikârdır. Oysa 18. yüzyıla birlikte bu tahakküm anlayışı

Nietzsche, Arendt ve Foucault'un ayrı ayrı agonistik politikanın gelişimine dair önemli katkıları özetlendikten sonra, agonistik politikanın temel kavramlarından birine işaret etmesi bakımından bir diğer önemli isime, Antonio Gramsci'ye değinmek gerekir. Post- marksist gelenek içinden konumlandırılan ve hegemonya gibi önemli bir kavramı ele alan Gramsci'nin çağdaş agonistik politikaya katkısı büyüktür. Chantal Mouffe *Gramsci and Marxist Theory (1979)* adlı yapıtında, Gramsci'nin özellikle marksist ideoloji kuramına katkılarını ve hegemonyaya ilişkin görüşlerini tartışmaktadır. Gramsci'ci anlamda hegemonya kavramı, eğitim ile ilişkili görülmektedir. Hegemonyanın sağlanması ve süreklilik kazanması eğitimin içeriği ve biçimselliğiyle anlam kazanır. İşçi sınıfının hegemonyası için bu eğitim doğrudan geçerlidir. Çünkü Gramsci devrimle birlikte burjuvazinin hegemonyası ile proleteryanın hegemonyasının yer değiştireceğine inanır. Hegemonik güç artık proleterya olacaktır. Dolayısıyla bu gerçekleştiğinde, hegemonik kontrolü sağlayacak olan da eğitimidir. Proleteryanın ittifakına işaret eden bu ilk anlamdaki hegemonya kavramı, marksizme içkin olan bütünsellik kavramı ve bizim üzerinde durduğumuz çoğulluk kavramıyla benzer argümanlara dayanmaktadır. Dolayısıyla Gramsci'ci anlamda hegemonya kavramı hem sınıf hem de rıza temelli olması bakımından, buradaki bağlamdan hareket ederek çoğulluğa bir davet şeklinde okunabilir:

Hegemonya olgusu, üzerlerinde hegemonya uygulanacak grupların çıkar ve eğilimlerinin göz önünde bulundurulmasını, belli bir uzlaşma dengesinin kurulmasını yani yönetici grubun ekonomik- korporatif nitelikte özverilerde bulunmasını kuşkusuz gerektirir, ama bu türlü özverilerin ve böyle bir uzlaşmanın işin özüyle ilgili olamayacakları da kesindir, çünkü hegemonya her ne denli, etik- politikse de, aynı zamanda ekonomik de olmadan edemez, temelini yönetici grubun ekonominin kilit kesimlerinde yerine getirdiği kararlaştırmacı işleve dayandırmadan edemez (Gramsci, 1986: 104).

tamamen değişmiştir. Artık iktidarlar bedenleri yok etme yoluna değil, onları disipline etme ve denetim altında tutma yoluna girmişlerdir. Böylelikle iktidarlar, beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri gibi mekanizmalarla bedenler üzerindeki tahakkümünü ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bir zamanların dışarıdan içeriye doğru yayılan iktidar biçimleri, bu tahakküm anlayışı değişikliğiyle birlikte içeriden dışarıya doğru yayılmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, tahakküm altında tutulan her bir birey, iktidarın bir yansıması olarak iktidar maskesine bürünmektedir (Foucault, 2007: 103- 105).

Gramsci'yi ilgilendiren işçi sınıfının hegemonik bir duruma gelmesidir. İşçi sınıfı bunu başarabilmek için, tüm diğer sınıfların çıkarlarını hesaba katmalıdır. Hatta bu türden çıkarlara, kendi çıkarı gibi sahip çıkmalıdır. Laclau ve Mouffe metinlerinde kullandıkları hegemonya kavramını, çoğulluğa bu denli gönderimde bulunan Gramsci'ci hegemonya kavramına benzer bir şekilde ele alırlar. Tıpkı Gramsci'de olduğu gibi, onlar için de hegemonya etik- politik bir nitelik taşır. Ancak onlar bu kavramı Gramsci gibi sınıf temelli görmezler. Bunun yerine, toplumun çoğul yapısı üzerinden bir hegemonya kavrayışı geliştirirler.

Her biri düşünce dünyasına önemli katkılar sağlayan bu dört düşün insanının, agonistik politikaya katkıları yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılmıştır. Toparlanırsa, Nietzsche'nin özne, köle ahlakı ve bunlardan yola çıkarak tartışmaya açtığı eylem kavramı çağdaş agonistik politikanın da temelinde yer almaktadır. Nietzsche'nin köle ahlakında bir sorunsal olarak gördüğü ve bundan dolayı da bir özne sorunu olarak karşımıza koyduğu temel kavram eylemdir. Onun eylem kavramıyla agonistik politikanın özneyi eylemleriyle ortaya koyması ve Arendtvari eylem kavramının belli bir düzlemde çakışması tesadüfî değildir. Nietzsche'nin tartışmasında eylem yoluyla var olan özne, Arendt'de eylemler vasıtasıyla çoğulluk koşulunu var eden öznelere tekabül etmektedir. Arendt eylemin mucizevî bir şey olduğunu vurgulayarak Nietzsche'ye benzer bir yerden, yanı sıra çoğulluk ilkesine sonuna kadar kapı aralayarak ondan farklı bir perspektiften agonistik politikaya değerli katkılar sunmuştur. İktidar fikriyle agonistik politikaya başka bir kapı aralayan Foucault ise, iktidarın olmazsa olmaz olduğu fikrine esin kaynağıdır. İktidarı tamamen bir tahakküm ilişkisi olarak kavrayan Foucault, Arendt'in benzer tartışmalarına bu bağlamda farklılık getirdiği için agonistik politikada başka bir kavrama yer açmıştır. Arendt yine eyleme gönderme yaparak, iktidarın varlığını kamusal alanda birlikte eylemek şeklinde değerlendirmektedir. Gramsci'yle birlikte hegemonya kavramı bir egemenlik anlayışı olmaktan çıkıp yeni bir anlam kazanmıştır. Ondaki hegemonya kavramı, etik- politik bir nitelik taşıyor olma bakımından agonistik politikaya dâhil edilmiştir.

2.1.2.1 Agonistik Politikanın Radikal Demokrasi İle İlişkilenmesi

Bugünkü anlamda çağdaş agonistik politika, 20. yüzyılda radikal demokrasi modelinin bir bileşeni olarak ortaya çıkmaktadır. Müzakereci demokrasi modelini benimseyen temsilcilerden farklı olarak, çağdaş agonistik politikanın temsilcileri rasyonel bir konsensüs arayışına kökten karşıdırlar. Bu anlayışın yerine, demokrasinin radikalleşmesini savunurlar. Demokrasinin radikalleşmesi, bir nevi demokratik dönüşümdür. Bu dönüşüm liberal- demokratik ideolojinin derinleştirilmesi ve genişletilmesi sonucu ortaya çıkacaktır. Derinleştirilmiş ve genişletilmiş bir liberal- demokratik ideolojide, eşitsizlikleri meşrulaştıran bireysel özgürlükler tasarısına dayalı tahrip edilmiş bir liberalizm ve demokrasi anlayışına yer yoktur. Burada diğer radikal veya liberal demokrasi savunucularından Jürgen Habermas yahut John Rawls'un aksine, teklik ve uyumdan ziyade çoğulluk ve farklılık tayin edici güç olarak kabul görmektedir³¹. Söz konusu olan böyle bir dönüşümdür, dahası saf ve doğrudan bir radikal demokrasi anlayışı geliştirmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktır. “Radikal bir demokrasinin gerekliliğini çoğulluk ve açılma” ile ilişkilendiren Laclau ve Mouffe'un vurguladığı da budur (Laclau ve Mouffe, 2012: 272). “Politik alanların çoğaltılması ve iktidarın tek bir noktada yoğunlaşmasının önlenmesi, toplumun gerçekten demokratik her dönüşümünün önkoşulu” olarak okunabilir (Laclau ve Mouffe, 2012: 272). Bütün öznelerin hakiki katılımı olarak yorumlanabilecek bu model, Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji (2012)* adlı yapıtında hegemonya kavramıyla bütünleşik olarak değerlendirilmektedir. “Hegemonya antagonizmaya öncelikli ve kurucu bir karakter vermesi” açısından dikkate değerdir (Laclau ve Mouffe, 2012: 229).

³¹ Habermas doğrudan katılım unsurunu savunurken, uzlaşma veya oylama yoluyla özel çıkarların birleştirilmesi için bir girişimde de bulunmaktadır. Fakat bu girişim, nihai bir konsensüsün oluşumuna kapı aralamakla ilk elden farklılıkları eritme yoluna girmektedir (Habermas 1996). Rawls ise, farklılaşmış ve uyuşmayan özgür ve eşit vatandaşların, istikrarlı ve adil bir topluma nasıl sahip olacaklarının tartışmasını yapmaktadır (Rawls, 2007). Fakat Laclau ve Mouffe'un altını çizdiklerinden farklı olarak Rawls, kamusal bakış açısını kamusal olmayan (her ne kadar burada, kamusal olmayan derken özel olanı kastetmediğine dikkat çekse de) diğer bakış açılarından ayırmaya da çalışmaktadır. Yanı sıra, kamusal akıl ile kamusal olmayan akıllar arasında farkı ortaya koymakla da, farklılıklara açtığı kamusallığın belli bir sınırlandırma içerdiğini açıkça belli etmektedir (Rawls,2003).

Hegemonyanın ortaya çıktığı genel alan eklemleyici pratikler alanıdır, yani “öğeler”in “momentler” halinde billurlaşmadığı bir alandır. Her momentin anlamının kesinlikle sabit olduğu kapalı bir ilişkisel kimlikler sisteminde hegemonik bir pratiğe kesinlikle yer yoktur. Hiçbir yüzergezer gösteren içermeyen, bütünüyle başarılı bir farklılıklar sistemi herhangi bir eklemlemeyi olanaklı kılmayacak, bu sistem içindeki bütün pratiklere tekrarlanma ilkesi egemen olacak ve ortada hegemonize edecek hiçbir şey kalmayacaktır. Hegemonya, toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirdiği için, hegemonya ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir (Laclau ve Mouffe, 2012: 214).

Laclau ve Mouffe’un eklemleyici pratiklerin egemenliği içinde mümkün olabileceğini öne sürdükleri hegemonya kavramı, bu bağlamda yaygın anlamından veya kullanımından farklı bir yere oturtulur³². Yaygın anlam veya kullanıma göre hegemonya, erk sınıfının çıkarlarının evrensel çıkarlar olarak görülmesinin bir sonucudur. Burada çıkarlarla birlikte fikirler de evrensel bir biçimsellik kazanır. Artık fikirler de evrenseldir. Egemen sınıf hegemonya kavramını bu şekilde genişletir, bununla da yetinmez var olan hiyerarşileri hem keskinleştirir hem de bu hiyerarşilerin devamını sağlar. Oysa Laclau ve Mouffe’un yukarıda ortaya koyduğu anlamda hegemonya, farklılıkların ilişkiselliğine ve olumsuzluğuna işaret eder. Bu bağlamda hegemonya, belli bir sınıfın sınıfsal kimliğinin sabit veya değişmez olarak değil eklemleme sonucu ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu kimlikler, doğası gereği tamamen ilişkiseldir. Böylelikle oluşan bir kimliği sınıfın içinde zorunlu olarak diğerlerine bağlayan herhangi bir öge ortadan kaldırıldığında, bu kimlik yine de hegemonya içerisinde eklemlemeyle ortaya çıkacaktır. Bu eklemleme pratiklerinin devamlılığının göstergesidir. Laclau ve Mouffe, “hegemonik pratikler dikişleyicidirler” derken buna işaret etmektedir. Yani hegemonyada eklemlemeye dayanan bir sabitsizlik ve açık bir ilişkisellik söz konusudur.

³² Yaygın anlamdan kasıt ne Lenin’in *Nasıl Yapmalı?* adlı yapıtında, ne de Gramsci’nin *Modern Prens* ve *Hapishane Defterleri*’nde ortaya koyduğu şekilde bir hegemonya tanımıdır. Her ne kadar Laclau ve Mouffe, hem Lenin hem de Gramsci’nin vurguladığı üzere hegemonyanın kökenini üretim ilişkileriyle belirlenen sınıf yapısında görmeseler de, hegemonya kavramına ilişkin olarak her iki düşünürün de görüşlerinden yola çıktıkları yadsınamaz. Yaygın anlamda hegemonya derken ilk akla gelen -bu iki ismin söz ettiği hegemonyadan da farklı olarak- neo- liberal küresel dünyadaki kullanımıdır. Yani hiyerarşi ve ezme- ezilme ilişkisine dayandırılan bir hegemonyadan söz edilmektedir.

2.1.2.2 Agonistik Politikanın Müzakereci Model İle Tartışması

Hegemonyanın yanı sıra, çağdaş agonistik demokrasi modeli, kendi kuramsallığıyla özdeşleşir şekilde müzakereci demokrasi modeli ile de topyekûn bir çatışmaya girer. Özellikle de Habermas'ın müzakereci demokrasi modeli, cephe alınan modellerden biridir. Keskin bir konsensüs eleştirisi olarak okunabilecek bu cepheleşme, konsensüsü yerinden oynatan (dislocatory) ve bozan (disruptive) bir potansiyele sahiptir. Dolayısıyla siyasal konsensüsü öngören müzakereci modelin aksine, agonistik model bitimsiz bir mücadele alanı yaratmaya çalışarak bu tartışmayı başlatır. Habermas, iletişimsel söylem kuramı olarak adlandırdığı kendi demokrasi modelini liberal ve cumhuriyetçi görüşten öğeler alarak temellendirir. Onun müzakere anlayışı, tüm yurttaşları kapsayan ve onlar tarafından paylaşılan kültürel düzlemde oluşturulmuş bir konsensüse dayanmaktadır. Devleti merkeze alan liberal ve cumhuriyetçi görüşten öğeler almış olmasına rağmen, her ikisinin de aksine bu görüş kamusal müzakerenin önemini vurgulamaktadır.

Söylem kuramı her iki taraftan da öğeler alır ve bunları müzakere ve karar verme süreçleri için ideal bir usul kavramında bütünleştirir. Pragmatik kaygıları, uzlaşmaları, benlik kavrayışı söylemlerini ve adaleti birbiriyle kaynaştıran bu demokratik usul, makul ya da adil sonuçların alınabileceği varsayımına temel oluşturur. Bu usulcü görüşe göre pratik akıl, evrensel insan haklarından ya da belirli bir topluluğun somut etik özünden ayrılarak söylem kurallarına ve tartışma biçimlerine dönüşür. Son tahlilde, normatif içerik bizzat iletişimsel eylemlerin yapısından kaynaklanır. Demokratik sürecin bu tanımları, devlet ve topluma ilişkin farklı kavramlaştırmalara zemin hazırlar (Habermas, 1999: 44-45).

Dolayısıyla kamusal müzakereye dayanan ve bir siyasi düzen olarak Habermasçı bu görüş, eşit katılıma ve özgür iletişime imkân vermektedir. Habermas'a benzer şekilde, bir diğer müzakereci demokrasi modeli teorisyeni olan Seyla Benhabib, kendi müzakereci demokrasi modelini meşruluğa ve rasyonelliğe ulaşma çabası olarak değerlendirir. Benhabib'in eşitlik ve simetri normlarını meşruluğun garantisi olarak kullanması agonistik model için önemli bir tartışma noktasıdır. Benhabib'in kullandığı bu normlar, önceden özgürlükleri ve eşitlikleri kabul edilen, özgür ve eşit bireyler arasında herkesin ortak çıkarı gözetilerek, adil bir biçimde yürütülen bir sürecin normlarıdır. Benzer biçimde Habermas da

müzakerenin bir ürünü olan normlardan söz eder. Bu normlar, herkes tarafından benimsenen ve onlara göre hareket edilen olması bakımından müzakereci modelle ilişkilidir. Burada ortaya çıkan tartışma, kolektif karar alma süreçlerine ne kadar yaklaşılabilirliği. Farklılığın yok sayıldığı yahut ortak bir kavramsal çerçeveye yedirildiği bu meşruiyet alanında çoğulluk ilkesi yok sayılmaktadır. Oysa çoğulluk ilkesi, bireylerin benzersizliklerini ortaya koyma bakımından değerlidir. Çoğulluk olgusunu paylaşan benzersiz bireyler arasında, eşitlik ve simetri normları gibi bir meşruiyet söz konusu olamaz. Bireyler açısından çatışmaya olanak tanıyan bir politik alan mutlak surette gereklidir. Plumwood'un vurguladığı gibi, ötekilerin gelişmesinden zevk alabildiğimiz ve onların direnişinden beslenebildiğimiz süreç, farklılıklarla güçlenen bir benliğin rasyonelitesini keşfedebiliriz. Bu rasyonelite bize konsensüsün ön gördüğünün aksine, dünyanın kültürel ve biyolojik yaşamındaki çeşitliliğin benzersiz olduğunu vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda bu türden zenginliklerine değer vermeye de davet eder. Böylece yeryüzünün ötekileriyle birlikte var olan o harikulade yaşam cemaatinin büyük diyaloglarına katılmaya başlayabiliriz. (Plumwood, 2004: 264).

2.1.2.3 Agonistik Politikanın İç Dinamiklerinden Çıkan Tartışmalar

Agonistik model kendi zeminini hazırlarken, kendi farklılığını belli tartışmalar çerçevesinde götürmüştür. Radikal Demokrasi modeliyle olan ilişkilendirilmesi ve müzakereci modele getirdiği eleştirilerin yanı sıra, bu modelin kendi iç dinamiklerinden gelen tartışma noktaları da vardır. Andrew Schaapp, bu tartışmaların perspektifinden yola çıkarak agonizmin tanımını yapmaya çalışır. Schaapp üç tür agonizmden söz eder. Bunlar *pragmatik*, *dışavurumcu* ve *stratejik* agonizmdir. Agonizmin normatif önemi bağlamında Chantal Mouffe tarafından öne sürülen *pragmatik* argümanın iki boyutu vardır. Bu boyut sağ ile sol arasında açık bir tercih yapmayı mümkün kılarak, kişilerin siyasete katılmasını teşvik eden bir ikili boyuttur. Pratik sonuçlara ve eyleme yönelik olan pragmatik argüman, agonizm canlı bir demokrasi için gerekli olduğu yargısındadır. Yanı sıra agonizm siyasal girişimler

için meşru bir rehber olmaktadır. Siyasal olanın siyasal aşırılık biçiminde geri dönüşüne karşı koruma sağlarken, potansiyel antagonizmaları dağıtmaya da hizmet etmektedir³³. William Connolly tarafından örneklenen *dışavurumcu* agonizmde ise, özgürlük ve çoğulluğun yaşatılması önemli bir unsurdur. Dışavurumculuk baskıcı olarak varsayılan toplumsal kimliklere karşı direniş ve bu hususta verilecek mücadelenin sahip olduğu değer üzerine odaklanır. Agon burada toplumsal birliğe yönelik homojenleştirici dürtüye karşı koyan ve çoğulluğun gelişip serpilmesini olanaklı kılan farklılıkların, hiçbir zaman bitmeyecek olan bir kutsanmasıdır. Son olarak, Jacques Ranciere tarafından savunulan *stratejik* agonizm gelir. Bu agonizme göre, mücadele bizi toplumsal dışlamanın üstesinden gelmeye yöneltecek bir olgudur. Bu bağlamda agon, birlikte yaşayan yurttaşlar arasında değildir. Birinci sınıf yurttaşlar ile ikinci sınıf yurttaşlar arasında, dâhil edilenlerle dışlananlar arasında açığa çıkar ve bunlar arasındaki toplumsal eşitsizlikleri yok etmeyi amaçlar (Schaap, 2009:1-2). Bu üç farklı argüman çerçevesinde ele alınan agonizm, burada agonistik politikaya zemin hazırlaması bakımından önemlidir.

2.2 ÇAĞDAŞ AGONİSTİK POLİTİKA

2.2.1 Özcülük ve Özcülüğün Reddi

2.2.1.1 Özcü Kimlik Tartışmaları

Agonistik demokrasi kimliğin gerekliliğini olumlarken, yanı sıra onun dogma haline gelmesine özellikle karşı durmaktadır (Connolly, 1995: 11). Böylelikle agonistik demokrasi modelinin de sınırları başka bir bağlamda belirlenmiş olmaktadır. Agonizmin temelinde özcülüğün reddiyesi yer almaktadır. Özcülük reddedilerek, yerine olumsal bir kimlik kavrayışı benimsenmektedir. Bütün kimlikler kararsız bir nitelik taşımaktadır ve bu kimlikler olumsallık olarak adlandırılan bir

³³ Burada Mouffe'un da sıklıkla işaret ettiği gibi, antagonizmaların (düşmanlar arasındaki mücadele) agonizma (muhalifler arası mücadele) biçimi almasına dikkat çekilmektedir. Amaç tutkuları ve çatışmaları ortadan kaldırmak değildir. Aksine onları demokratik yapılara doğru harekete geçirmek ve demokratik amaçlar etrafında yeniden dönüşümlerini sağlamaktır (Mouffe, 2015).

durumun içerisinde sürekliliğe tabidir. Connolly *Kimlik ve Farklılık (1995)* adlı yapıtında geliştirdiği düşünceler doğrultusunda, öncelikle bu olumsuzluğu tartışmaya açmaktadır.

Zorunlu ve evrensel olanın tersine “olumsal”, değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan anlamına gelir; beklenen ve düzenli (regüler) olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir (Connolly,1995: 47).

Öncelikle Connolly olumsuzluğun, zorunluluk ve evrensellik kavramıyla taban taban zıt bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Olumsuzluk stabiliyeye aykırı olarak, değişime ve dönüşüme sonuna kadar kapı aralamaktadır. Diğer taraftan kimliğin olumsuzlukla yakın bir ilişkisi olduğunu özellikle vurgulayan Connolly, kimliklerin özcü kuruluşuna ve resmi kimlik tanımına karşı çıkmakta gecikmez. Onun açısından, resmi kimliklerde varsayıldığı gibi kimliğin, belli bir düzen içerisinde var olması ve bu düzenlilikle sonsuza dek aynı kalması mümkün değildir.

Kimliğim olumsaldır ve sağlamdır ve eğer şanslıysam kendinden taşar. Hayatımda her türlü resmi kimlik tanımının ifade edebileceğinden daha fazlası vardır. Kendi kimliğim beni tüketmez. Benime kazınmış olsa da, hatta benim ben olmamı sağlasa da beni tamamen ifade edemez. Kimliğim ile içindeki, kimliğimin kavramsal ağından kaçan şey arasındaki bu ele avuca sığmaz farklılığın değeri bilinmelidir; o yaratıcılığın fışkıracağı ve diğer kimliklerin taleplerine özenin yeşerebileceği bir kaynak oluşturur. Bu zenginlik benim kendim değil, benim de değil, ama bende olduğu için belki öteki kimliklerin ve bende ötekinin taleplerini görmeme ve bunlara gereken dikkati göstermeme yardımcı olur (Connolly, 1995:160).

Alıntıda Connolly tarafından “kimliğin kavramsal ağından kaçıp, ele avuca sığmaz farklılıklar” olarak betimlenen farklılık, agonistik politikada özne kategorisinin önemli bir tartışma konusu olduğuna bir kez daha işaret etmektedir.

Ernesto Laclau “Tarih öznesi olmayan bir süreçtir” derken, Connolly ile benzer bir noktayı belirtmektedir (Laclau, 2012: 74). Burada sabit bir kimlik olmaması dolayısıyla sabit bir özne kategorisine de yer açılmamaktadır. Böylece tarih denilen sürecin, sabit bir özne kategorisiyle uzaktan yakında ilgisi bulunmamaktadır. Bu noktada Laclau, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (2013) adlı yapıtında özneyi bir kurgu olarak tasarlamasına benzer bir tasarımdan söz etmektedir. Öznenin tamamen yokluğu değil, olumsuzdur altı çizilerek belirtilen. Altı çizilen bu nokta özne kategorisinin dogmatikleştirme eğilimine karşı çıkmakla birlikte, yeni bir tartışmanın da kapısını aralamaktadır. Bu tartışma tikelcilik tartışmasıdır.

2.2.1.2 Özcülük, Tikelcilik- Evrensellik Tartışması

Özne kategorisinin dogmatikleştirilmesi, bir yönüyle saf tikelcilik olarak okunabilmektedir. Saf tikelcilik, kendi kendini çürüten bir iddia olmaktan öteye gidemezken nasıl olur da etnik veya cinsiyet kimliği dolayısıyla ikincil olarak konumlandırılanlar tarafından halen sıkı sıkıya sahip çıkılan bir kavram olmaktadır? Agonistik politikanın özcülük- tikelcilik tartışması bu soruya bir cevap olabilecek niteliktedir. Agonistik politika düşünürlerinden Laclau’ya göre, saf tikelcilik diğer bir ifadeyle özcülük, öncelikle her grubun kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu ön kabulüne yaslanmaktadır. Masum ve bir o kadar da temel haklarla bağdaşık gibi görünen bu ön kabul, çözülmesi imkânsız bir paradoks olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrendeki olanca farklılığıyla her grubun bunu bir kabul olarak ele alıp buna göre yaşadığını bir varsayalım bakalım, var olabilecek kargaşa zihnimize tüm gerçekliğiyle akıp gider. Bu kargaşayı önlemek Berktaş’ın vurguladığı gibi kimliği politik olarak görmekten geçer. Kimliğin politik olarak görülmesi, onun politik bir direnişe konu edilebileceğini ve bununla birlikte bu kimliğin değişip dönüşebileceğinin altını çizmektedir (Berktaş, 2012: 204). Değişim ve dönüşüme açık bir kimlik ise, özcülük ve tikelcilik tartışmasını gereksiz kılmaktadır. Tikelciliğin, ezeli bir uyumu olduğunu varsayması da kimliklerin değiştirilebilecek bir şey olmasıyla birlikte yerle bir olmaktadır. Zira ezeli uyumun kabul edilmesi, antagonistik ilişkileri de yok saymaktadır. Agonistik ilişkilerde, tikelciliğin

varsaydığı gibi tutarlı bir bütün oluşturacak ilişki biçimleri var olmaz. Berktaş'ın da altını çizdiği gibi, mensubu olmadığımız bir kimliğin de sahipleneni olduğumuz süre boyunca bir kimliğin ne tutarlı öznesiyizdir ne de ezeli uyumun savunucusuyuzdur (Berktaş, 204- 207). Dolayısıyla evrensele giden yolda, bu biçimde bir özcülüğü kabul etmek mümkün değildir. Ne tikel ne de evrenseli birbirinden ayrı tutmamak, aksine her ikisi arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek öncelikli tercihimiz olmalıdır.

Evrensel, tikelle kıyaslanmaz, ancak tikellik olmadan da varolamaz. Bu ilişki nasıl mümkün olabilir? Benim cevabım bu paradoksun çözülemeyeceği, ancak bu çözümsüzlüğün tam da demokrasinin ön şartı olduğudur. Paradoksun çözümü vardır demek, bedenler arasında evrenselin gerçek bedeni olmaya layık, ayrıcalıklı, tikel bir beden vardır demeye gelir. Oysa o durumda evrensel, olması gereken, yani zorunlu yerini bulmuş, demokrasi de imkânsız hale gelmiş olur. Eğer demokrasi mümkünse, bu, evrenselin zorunlu hiçbir bedeni ve zorunlu hiçbir içeriği bulunmamasındandır, farklı gruplar kendi tikelciliklerine geçici de olsa evrensel bir temsil işlevi yüklemek için kıyasıya yarışsınlar (Laclau, 2012: 93).

Dolayısıyla kabul etmemiz gereken oldukça açıktır. Tikel kimlikler var oluşlarını, diğer tikel kimliklerin var oluşuna fazlasıyla borçludur. Kimlikler arasındaki bu ilişki özcülüğün mümkün olmadığının en açık göstergesidir. Bu kimlikler düşman kategorisinden hasım kategorisine geçişte, daima bir çatışma içinde olacak olan evrenseliğin ön koşuludur. Bu geçiş bir zorunluluktur. Agonistik perspektiften değerlendirildiğinde, antagonizmadan agonizme giden yolun daima var olacağının zorunluluğudur. Saf bir tikelciliğin ve özün toplumsal alandan bir şekilde dışlanması, siyasal olanın gerekliliği olarak agonistik politikanın ön koşuludur.

2.2.1.3 Özcülüğün Reddi ve Siyasal Olanın Alanında Kurucu Dışsalın Ortaya Çıkışı

Siyasalın tek bir alanda kurulduğu fikri, tikelcilik ve özcülük tartışmaları ve yanı sıra 19.yüzyıl ile birlikte ortaya çıkan farklı mücadele biçimleri- işçi sınıfı, kadın hareketi, farklı ırksal ve cinsel azınlıklar, marjinal gruplar- ile birlikte çürütülmüştür. Tanıklık ettiğimiz bu süreç, geçmişte bildiklerimizden çok daha radikal bir politikleşmenin daveti şeklinde değerlendirilebilir. Bu politikleşme, birleşik bir kamu alanının özel alana tecavüzü anlamında bir politikleşme değildir, aksine yeni politik alanların radikal olarak çoğalması anlamına gelen kamusal ile özel arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik bir politikleşmedir (Laclau ve Mouffe, 2012: 277). Çağdaş agonistik politika içerisinde, -bu politikleşmeye alan açması ve toplumsalın kurucu unsuru olması bakımında- siyasal olan önemli bir yer tutmaktadır. Bu önceliğin anlaşılması için, Mouffe “siyaset” ve “siyasal” arasında yapılmasını önerdiği bir ayrım geliştirir. Heidegger’in söz dağarcığından hareketle, siyasetin “ontik” [varlıksal] düzeye, “siyasal [olan]”ın da “ontolojik” düzeye gönderme yaptığını ve “siyasal [olan]”la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğü antagonizma boyutunu, “siyaset”le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastettiğini vurgulamaktadır (Mouffe, 2012: 15- 16). Mouffe’un siyasal olarak adlandırdığı bu ontolojik düzey, ne antagonizmaları ne de iktidar boyutunu yok saymaktadır. Yıkım güçlerini uzaklaştırmak ve düzeni kurmak için siyasal olanı evcilleştirme çabası olarak siyaset, her zaman çatışmalarla ve antagonizmalarla ilgilenmek zorundadır. Siyaset her konsensüsün zorunluluk gereği dışlama eylemine dayandığını ve tümüyle kapsayıcı olan ‘rasyonel’ bir konsensüsün hiçbir zaman var olamayacağını öngören bir anlayış gerektirir (Mouffe, 2008: 210). Mouffe’un bu açıklaması, kimliklerde olduğu gibi siyasetin de kesintisiz bir süreklilik içerisinde devindiğini gösterir. Siyasalın toplumsalın kurucu bir unsuru olması sebebiyle, çağdaş agonistik politikanın öngördüğü toplumsal gibi sürekli ve kesintisiz olmalıdır. Dolayısıyla, siyasal da olumsal bir yön taşımalıdır. Öze karşı olumsal olanın ve kesin ve sabit olana karşı belirsiz ve değişkenin savunusu olarak

siyasal, Mouffe'un üzerinde durduğu ve 'kurucu dışsal' olarak adlandırdığı cemaate ve nihai birliğe karşı bir dış tarafı gerekli kılmaktadır.

Siyaset büyük oranda *respublica*³⁴'nın kuralları ve çok sayıda olanaklı yorumu konusundadır, bazı cemaatçilerin ele aldıkları gibi, siyasal cemaatin içinde meydana gelen bazı şeyler hakkında değil, siyasal cemaatin kuruluşu hakkındadır. Siyasal yaşam, kolektif kamusal eylemle ilgilidir, bir farklılık ve çatışma bağlamında "biz" in inşasını amaçlar. Ancak 'biz' in kurulması için 'onlar' dan ayırt edilmesi gerekir ve bu da bir sınır kurmak, bir 'düşman' ın tanımlanması anlamına gelir. Bundan dolayı siyaset, siyasal bir cemaat inşa etmeyi ve birlik yaratmayı amaçlarken, tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaat ve nihai birlik, hiçbir zaman gerçekleştirilemez, çünkü bir 'kurucu dışsal', cemaatin varlığını olanaklı kılan bir dış taraf sürekli var olacaktır. Dolayısıyla siyaset, antagonistik güçlerin hiçbir zaman ortadan kalkmayacak olması nedeniyle de çatışma ve bölünmeyle nitelenir (Mouffe, 2008: 106).

Siyasalla vurgulanan -bu alt bölümün de tartışmaya açtığı şekilde- özcülüğün reddine ve farklılığa sonuna kadar yer açmaya ilişkindir. "Biz" in inşasını amaçlayan siyasal, tümüyle kapsayıcı olan hiçbir nihai sonucu çağıran hiçbir özcü varoluşu kabul etmez. Bu noktada, agonizmin farklılıklara daimi bir oluş alanı yarattığı, bunun da bir demokrasi alanı olduğunu net olarak belirtilmek gerekmektedir. Agonistik politika demokrasiye tamamen bağlıdır, ancak toplumdaki antagonizmaların yok edilmezliğini de kabul etmek durumundadır. Antagonizmaların yok edilemezliği kabul görür ancak, yanı sıra antagonizmaların agonistik ilişkilere dönüştürülerek yumuşatılması gerektiği de öne sürülür. Chantal Mouffe'un belirttiği gibi antagonizmalar düşmanlar arası bir mücadele, agonizmin ise hasımlar arası bir mücadele olması sebebiyle düşmanlar arası bir mücadeleden hasımlar arası bir mücadeleye geçiş şarttır (Mouffe, 2001: 112). Dolayısıyla düşmanlar arası mücadeleyi, hasımlar arası mücadeleye dönüştürmek zaruri bir gerekliliktir. Bu bağlamda farklılıkların altının çizilmesi, temel bir yer edinmektedir.

³⁴ *respublica reipublicae d.* kamu işleri, siyaset, politika, devlet, cumhuriyet (Kabaagâç & Alovera, 1995: 523).

2.2.2 Kimlik ve Farklılık

2.2.2.1 Kimlik ve Farklılığın Paradoksal Yapısı Gereği Agonizmi Çağırması

Çağdaş agonistik düşüncede kimlik ve farklılık nosyonu, birbiriyle karşılıklı olarak ilişki içerisinde bulunan bir konuma sahiptir. Burada kimliğin dogmatikleştirilmesinin karşısına, farklılığın bozucu konumu yerleştirilir. Connolly kimlik ve farklılık arasındaki bu çifte ilişkiyi, farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlaştırılması yanı sıra ötekiliğin inşa edilmesi yoluyla kimliğe özgüvenin kazandırılması (Connolly, 1995: 24) olarak açıklar. Kimlik ve farklılık arasındaki bu ilişki etraflıca değerlendirildiğinde, bu ilişkinin paradoksal bir ilişki olduğu ortaya çıkar. Nasıl mı? Özetlemek gerekirse, öncelikle herhangi bir kimlik kendini var etmek için farklılığa gereksinim duyar. Yani karşısına kendinden farklı olanı koyarak, kendi var oluşunun sağlamlaştırır. Karşısına farklı olanı koyması salt bir zıtlık durumu doğurmaz. Aksine çoğu zaman, kimlik farklılıkla ilişki içerisine girerek bu var oluşu gerçekleştirir. Kendini var ettikten sonra ise, varlığını güvence altına almaya çalışır. Bunu yaparken, farklılığı ötekilik olarak kurma zorunluluğu doğar. İlk bir ilişki içerisine girdiği farklılık bu defa, ötekilik olarak kurgulanmaya başlar. Connolly bu durumu şu şekilde netleştirir.

Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı. Bu vazgeçilmez ilişki içinde, yerli yerine oturmuş kimlikleri, sanki yapıları şeylerin doğru düzenini ifade ediyormuş gibi düşünülen ve yaşanan sabit formlar halinde dondurma yönündeki ikinci bir dizi eğilim yerleşmiştir ve bu eğilimlerin de araştırılması gerekir. Bu tür baskılar hüküm sürerken kimliğin (ya da kimlikler alanının) varlığının sürdürülmesi bazı farklılıkların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir. Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güvence altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Connolly, 1995: 92- 93).

Bu kesinlik ortaya konduktan sonra, ikinci bir eğilim süreci baş gösterir. Connolly'nin kimlikleri sabit formlar halinde dondurma yönündeki ikinci bir dizi eğilim dediği şey, agonistik perspektiften adlandırıldığında kimliğin dogmalaşmasıdır. Kimlikle farklılık arasındaki ilişkiyi kötülükle ilgili iki sorunun ortaya çıktığı yer olarak tanımlayan Connolly, kimliğin hegemonik bir karaktere bürünmesinden, yani dogmatikleşmesinden bu bağlamda söz eder (Connolly, 1995: 10). Dolayısıyla kimlik ve farklılık arasında öyle bir paradoks vardır ki –yani bir yandan birbirlerini var etme bir yandan ise yok etme eğilimleri olan bu ikilik arasında- bu paradoksun aşılamayacağını, hatta paradoksu aşma gayretlerinin beyhude olduğunu vurgular. Kimlik ve farklılık arasındaki bu ilişkiyi bir paradoks olarak kabul ettikten sonra, siyaseti de bu çerçevede değerlendirmek gerektiğinin altını çizer. Bu minvalde siyaseti karşılıklı birbirine bağımlı kimlik ve farklılık ikiliğinin ifade edilebileceği ve tartışılabileceği bir ortam şeklinde gören anlayışa dönüştürme gereğinden söz eder (Connolly, 1995: 126). Siyasete içkin gördüğü bu paradoks Connolly'i, siyasi bir hayal olarak gördüğü “tartışmacı demokrasi”ye (agonistic democracy) daha da yakınlaştırmaktadır. Kimliğin hayat açısından gerekliliğini olumlayan, onun dogma haline getirilmesine karşı çıkan ve insan yaşamının çok biçimli çeşitliliğini koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştiren bir siyasi hayale olarak gördüğü bu durumu “tartışmacı demokrasi” (agonistic democracy) olarak adlandırması agonistik politika çerçevesinden bakıldığında önemli bir adımdır (Connolly, 1995: 11). Çünkü homojen olmayan bir çoğulculuk tahayyül eden bu politika, bir yönüyle kimlikleri olumlarken diğer yandan bu kimliklerin özcü bir hale gelmesine karşı durarak bu tahayyülün gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

Laclau ve Mouffe da benzer tartışmaları yapmaktadırlar. Onlar dilbilimsel bir analizden yola çıkarak bu tartışmayı başlatırlar. Çoğu yerde Connolly'nin analizine benzer bir analizi ve bu analizin kavramlarını kullandıkları göze çarpmaktadır.

Bütün kimlikler ilişkisel olduğundan- ilişkiler sistemi istikrarlı bir farklılıklar sistemi olarak sabitleştirilme noktasına ulaşmasa da- ve bütün

söylem³⁵ler kendilerini aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulduğundan, “öğeler³⁶”den “momentler³⁷”e geçiş hiçbir zaman tamamlanmaz. “Öğeler”in statüsü, bir söylem zincirine bütünüyle eklemleme³⁸ yeteneği olmayan yüzer- gezer gösterenlerin statüsüdür. Ve bu değişkenlik özelliği sonunda bütün söylemsel (yani toplumsal) kimliklere nüfuz eder. Fakat söylemsel sabitleştirmelerin tam olmayan karakterini kabul edip aynı zamanda da bütün kimliklerin ilişkisel karakterde olduğunu ileri sürersek, gösterenin muğlak karakteri, hiçbir gösterilene bağlanıp kalmaması durumu, ancak gösterilenlerin çoğalması söz konusu olduğu ölçüde var olabilir. Bir söylemsel yapının eklemlemelerini dağıtan [disarticulate] gösterilenlerin fakirliği değil, tam tersine çokanlamlılıktır. Bu, bütün toplumsal kimliklerin üstbelirlenmiş, simgesel boyutunu kuran şeydir. Toplum kendi kendisiyle özdeş olmayı hiçbir zaman başaramaz, çünkü bütün düğüm noktaları onu aşan bir metinlerarasılık dâhilinde oluşturulur (Laclau ve Mouffe, 2012: 182-183).

Her ne kadar dilbilimsel analizin karmaşık kavramları üzerinden bir açıklamaya gidiyor görünseler de, temelde söylenilen şey Connolly’nin söylediğinden pek de farklı değildir. Öğelerden momentlere geçiş olarak değerlendirdikleri süreç esasen, kimlik ve farklılığın paradoksal olarak birbiriyle karşılaşması ve çatışma sürecini işaret etmektedir. Süreci bütünsel olarak kapsayan ise, eklemleme denilen kavramdır. Paradoksun özü tam olarak budur. Buna ek olarak Mouffe, kimliğin inşasında farklılığın ve iktidarın önemini vurgulamak için Derrida’dan ödünç alınmış olan ‘kurucu dışsal’ nosyonunun da altını çizmektedir.

Derrida’nın temel fikirlerinden biri, bir kimliğin inşasının her zaman için bir şeyleri dışlamaya ve biçim/madde, öz/ilinek, siyah/beyaz, erkek/kadın vb. biçimdeki iki bileşke kutup arasında sert bir hiyerarşi kurmaya dayalı olduğudur. Bu da, kendinden önce var olan ve farklılık olarak inşa edilmeyen bir kimliğin bulunmadığını ve her toplumsal nesnelliğin iktidar eylemi aracılığıyla inşa edildiğini açığa çıkarır. Buna göre, her toplumsal nesnellik sonuçta siyasaldır, dolayısıyla bu nesnelliğin inşasını yöneten dışlamanın- ki bunu nesnelliğin ‘kurucu dışsal’ı olarak adlandırabiliriz-

³⁵ Eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütüne *söylem* demektirler (Laclau ve Mouffe, 2012: 169).

³⁶ Söylemsel olarak eklemlememiş farklılıkları *öge* olarak ele almaktadırlar (Laclau ve Mouffe, 2012: 169).

³⁷ Bir söylem içinde eklemlemiş durumda görünürken ortaya çıkan, farklılık konumlarına *moment* demektirler (Laclau ve Mouffe, 2012: 169).

³⁸ Eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratiği *eklemleme* olarak dile getirmektedirler (Laclau ve Mouffe, 2012: 169).

izlerini de göstermek zorundadır. Sonuç olarak, bir toplumsal kimliğin inşası bir iktidar eylemidir, dolayısıyla bütün toplumsal ilişki sistemleri belirli bir dereceye kadar iktidar ilişkilerini ifade eder (Mouffe, 2008: 210).

Görüldüğü üzere, agonistik politikanın tüm tartışmaları belli başlı kavramlar üzerinden gitmektedir. Bunlardan biri de iktidar kavramıdır. Kimlik ve farklılık tartışmasının iktidar kavramından ayrı tutulmaması, tesadüfî değildir. Mouffe Derrida'nın temel fikirlerinden yola çıkarak, kimliğin inşa sürecinde nelerin rol oynadığını ve hangi düalist ilişkilerle bu insanın kurulduğunu tartışmaktadır. Bir kimliğin inşasında farklılığın öneminin, dahası ortaya çıkan bu ikilikte bir iktidar ilişkisinin izlerinin bulunduğu zorunlu olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki iktidar ilişkisi, aynı zamanda her toplumsal ilişkinin içerisinde az biraz da olsa bir iktidar ilişkisinin var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Connolly'nin kimlik ve farklılık paradoksunun aşılamayacağını, ancak bu paradoksun sorunsallarına “tartışmacı demokrasi”nin (agonistic democracy) varlığıyla siyasi bir alan üzerinden bakılacağını vurgulaması gibi, Mouffe da bu ayrımı iktidar ve siyasetten ayrı düşünmez. Siyasal olanın hem toplumun kurucu unsuru hem de toplumu imkânsız hale getiren olması bakımından, Mouffe'un Connolly'yle paradoks çerçevesinde birleştiği görülmektedir.

Siyaset belirsizliklerle uğraşıp yüzleşmeyi, bunların değiştirilebilmesini ve genişletilebilmesini sağlayan ortamdır. Siyaset aynı zamanda ortak amaçları kristalize eden ve bunların müzikteki gibi armonilere dönüştürülmesini sağlayan kusursuz araçları gözler önüne seren, tartışan, sarsan ve bozan bir ortamdır. Siyasetin böyle belirsiz bir ortam olmasına elveren bir toplum iyi bir toplumdur; çünkü farklılığın paradoksunun kamu hayatında ifadesini bulmasına elverir (Connolly, 1995: 138).

Connolly paradoksal siyasetin, paradoksal farklılığa kapı aralaması bakımından önemini vurgulamaktadır. Siyasetteki belirsizliğin, çifte yönlülüğün, en önemlisi de düalizmin bir toplumun – agonistik bir toplumun- yeşermesi için ne kadar değerli olduğu böylelikle ortaya konulmaktadır. Farklılıklar ve onların

m¼cadeleleri arasında bir eşdeğerlik kurulması gerekiyorsa eğer- ki Laclau ve Mouffe “demokratik eşdeğerlilik” dedikleri tezi bu bağlamda kurmaktadır- böyle bir siyasetin önemi pratik olarak ortaya çıkmaktadır. Bahsi geçen demokratik eşdeğerlilik, her bir farklılığın talebinin diğer farklılıkların talebiyle iç içe geğirilmesi, tartışılması, sarsılması, yeri geldiğinde bozulması ve yeniden iç içe geğirilmesini önelemektedir. Buradaki süreç, sık sık belirtilen ve bir esas teşkil eden eklemlenme sürecidir. İşçilerin çıkarlarının savunusunun kadınların, göçmenlerin ya da tüketicilerin zararına yapılmaması için, bu farklı mücadeleler arasında bir eşdeğerlik kurulması (Laclau ve Mouffe, 2012: 280) bu mücadelelerin birbirine eklemlenmesi, bir kimliğe ya da bir sınıfa saplanıp kalmamış farklılıkların ortak dünya tahayyüllerinin çoğalması gerekmektedir. Bu da çoğulluk ilkesinin ne kadar önemli bir tartışma konusu olduğunu ve bu ilkenin hayata geğirilmesinin önemini bir kere daha tekrar etmemizin gerekliliğini özetlemektedir.

2.2.3 Antagonizmadan Agonizme Giden Yolda Çoğulluk İlkesi

2.2.3.1 Carl Schmitt’in Dost ve Düşman Ayrımı: Antagonizmadan Agonizme

Siyasal kavramının devlet kavramını öncelediğini varsayan Carl Schmitt, bu kavrama ilişkin asli ölçüt olarak karşımıza dost ve düşman ayrımını koymaktadır (Schmitt, 2006: 39). Bilindiği üzere Schmitt nasyonel sosyalizmin izinden gitmiş ve bundan dolayı da birçok siyaset teorisyeninin kendisiyle arasına mesafe koymasına neden olmuştur. Nitekim bu ideolojik ayrışmaya rağmen, Schmitt’ten farklı konumlanan siyaset teorisyenleri de onun siyasal kavramını tartışmalarında bir kaynak olarak kullanmıştır. Siyasala kendine özgü bir sınır ve ölçüt biçmeye çalışan Schmitt, ayrıca siyasal kavramının da -tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi- kendine özgü nihai ayrımlarla tanımlanması gerektiğini vurgulamaktadır:

Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da karlı ya da kar getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde, sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit bir ayrımın siyasal kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur (Schmitt, 2006: 47).

Schmitt bu belirlemenin ardı sıra siyasalın özgül ayrımlarını belirtmeye geçer ve siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrımın, dost ve düşman ayrımı olduğunu açıklar (Schmitt, 2006: 47). Bu ayrım bir yönüyle oldukça tartışmalı olmakla birlikte siyasalın içerisindeki antagonizmaların varlığına işaret etmesi bakımından değerlidir. Siyasal kavramına ilişkin tartışması birçok kuramı etkilediği gibi agonistik politikayı da etkilemiştir. Burada bir özdeşliğe atıf söz konusu değildir. Zira Schmitt'in tartışmalarıyla agonistik politikanın tartışmaları çoğu yönden önemli farklılıklar içermektedir. Öncelikle agonistik kuramı savunanların radikal bir düşünce sistemine sahip olmalarına karşılık, Schmitt'in muhafazakâr bir düşünür olduğunu unutmamak gerekir. Dahası demokraside bir özdeşlik arayan ve demokrasinin esas unsurunun homojenlik olduğunu vurgulayan Schmitt'in karşısında, heterojen bir ilkeye dayanarak çoğulluğu savunan agonistik düşünürler vardır. Ancak bu düşünürler Schmitt'i şeytanileştirmekten ziyade, onu eksen alan hatta aşan bir siyaset anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır (Çelebi, 2006: 18- 19). Mouffe bu düşünürlerden biri olarak, metnin bu bölümünde sık sık atıfta bulunacağımız kişidir. Mouffe, uyumu ve çatışmasız bir birlikteliği iddia eden liberalizmin, antagonistik boyutuyla siyasal [the political in its antagonistic dimension] yadsımak zorunda olduğundan bahseder. Bu yadsıma karşı en radikal meydan okuma Carl Schmitt tarafından *Siyasal Kavramı (2006)* adlı yapıtta yapılmaktadır. Liberal düşünceyi niteleyen metodolojik bireycilik, kolektif kimliklerin doğasını kavramaya olanak tanımamaktadır, son kertede. Oysa Schmitt için siyasalın ölçütü, siyasalın özgül farklılığının (differentia specifica) dost/ düşman ayrımı olması sebebiyle, siyasal “onlar”a karşı “biz”in oluşmasından ibarettir ve her zaman kolektif özdeşim biçimleriyle ilgilidir. Siyasal, çatışma ve antagonizmaya dairdir ve dolayısıyla serbest tartışma değil, bir karar alanıdır.

Mouffe Schmitt'in bu argümanlarının izinden giderek, liberalizmin siyasal yok etmeye yönelik bir çaba içerisinde olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Ona göre siyasal yok etmeye çalışan iki paradigma vardır. İlk paradigma, “toplulaştırıcı” [aggregative] olarak adlandırılan modeldir. Bu model, siyaseti toplumdaki farklı rakip güçler arasında kurulacak bir uzlaşma olarak tahayyül etmektedir. Bu modeli araçsal olduğu için eleştiren ve ona tepki olarak geliştirilen ikinci paradigma ise, “müzakereci” [deliberative] modeldir. Bu model, ahlak ve siyaset arasında bir bağlantı kurmayı hedeflemektedir (Mouffe, 2010: 20). İkinci modelin başlıca savunucularından biri olan Jürgen Habermas'ın, Schmitt'in siyasal kavrayışına eleştirel baktığını belirten Mouffe, kendi siyasal kavrayışını Schmitt'in kavrayışının yanına oturtmakta da gecikmez. Bu tür bir siyasal anlayışın³⁹ demokratik projenin ruhuna aykırı olduğunu savunan Habermas ve diğerlerine karşı, Schmitt'in dost ve düşman ayrımının her daim var olan olanaklılığına ve siyasetin çatışmalı doğasına yaptığı vurgunun demokratik siyasetin amaçlarını tahayyül edebilmek için zorunlu bir başlangıç noktası oluşturduğunu düşündüğünü açık seçik ortaya koyar (Mouffe, 2010: 21).

Böylece iktidar ve antagonizma sorununu merkeze yerleştiren Mouffe, iktidarın kurucu doğasını ve antagonizmanın sökülüp atılamazlığını kabul etmenin gerekliliğini Schmitt'in dost ve düşman ayrımı çerçevesinde değerlendirir. Schmitt dost ve düşman ayrımının siyasete içkin yapısını şu şekilde özetlemektedir:

Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın var oluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada, ne önceden kararlaştırılmış genel bir normla, ne de “çatışmanın bir parçası olmayan”, bu nedenle de “tarafsız” bir üçüncü kişinin kararıyla çözülemeyecek çatışmaların yaşanması mümkündür (Schmitt, 2006: 47).

³⁹ Carl Schmitt'in dost- düşman ikiliğine dayandırarak kurduğu siyaset anlayışı. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976. [Siyasal Kavramı, Almandan çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s.55].

Nasıl ki kötü, çirkin ve rakip olan salt düşman olarak algılanmayacaksa, benzer şekilde ahlaki açıdan iyi, estetik olarak güzel ve ekonomik açıdan yararlı olanın da, siyasal anlamda dost olması gerekmemektedir (Schmitt, 2006: 48). Dost ve düşman ikiliğinin diğer ikiliklerden farklı bir ikilik oluşturması ve farklı bir anlamlılığa işaret etmesi, siyasal kavramının varoluşsal objektifliğine ve özerkliğine ilişkindir. Schmitt bu ikiliği somut ve varoluşsal boyutta kavramak gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Siyasal düşman varoluşsal olarak başka biri ya da düşman olması sebebiyle, agonistik perspektifte farklılık olarak okuyabileceğimiz yerde konumlanır. Agonistik politikanın, antagonizmadan agonizme giden bir “agonistik çoğulculuk”u varsayması Schmitt’in dost ve düşman ayrımına dayanan siyasalla ilişkilendirilebilmektedir. Bu ilişkiselliğe dayanarak Mouffe, öncelikli olarak antagonizma ve agonizm arasındaki ayrımı netleştirmektedir. *Antagonizma* düşmanlar arasındaki mücadele iken *agonizm* hasımlar arasındaki mücadeledir (Mouffe, 2001: 112). “Agonistik çoğulculuk” ise, antagonizmanın agonizme, yani düşmanlar arası mücadelenin hasımlar arası mücadeleye dönüştürülmesinden meydana gelmektedir.

2.2.3.2 Hasımdan Husumete Agonistik Çoğulculuk

Bir önceki bölümde uzun uzun bahsedildiği gibi Mouffe siyasal kavramına ilişkin tartışmasında Schmitt’i bir başlangıç noktası olarak almaktadır. Fakat tartışma çoğulculuk kavramına geldiğinde, Schmitt’ten ayrıldığıнын sinyallerini de vermekte gecikmez. Ona göre Schmitt, demokratik bir siyasal topluluk içerisinde çoğulculuğa yer olmadığı konusunda fazlasıyla katıdır. Schmitt’e göre demokrasi, homojen bir demos’un [halk] varlığını gerektirir ve bu da herhangi bir çoğulculuğu imkânsız kılmaktadır (Mouffe, 2010: 22). Buradaki keskin karşıtlıktan dolayı Mouffe, hem Schmitt ile birlikte hem de Schmitt’e karşı düşünmekte olduğunu açık bir biçimde ortaya koyar. Schmitt ile birlikte dost/ düşman ayrımından yola çıkarak, kimliklerin bir biz/ onlar ilişkisine dayandığını varsayar. Schmitt’e karşı ise, çoğulculuğu yalnızca devletler çoğulculuğu olarak görmektense kimliklerin çoğulculuğu perspektifinde “agonistik çoğulculuk” olarak görür.

Antagonizma ve dışlamanın tüm kimlikler için kurucu unsur olduğunu ifade eden Laclau ise, Mouffe'un tartışmasını benzer bir yerden yakalayarak antagonistik ilişkilerin agonistik ilişkilere dönüşerek kimliklerin çoğuculuğuna nasıl nüfuz ettiğini açıklamaya çalışmaktadır (Laclau, 2012: 28). Yapıçözümcü terimlerle aktardığı bu durumu çoğulluğa uyguladığımızda, karşımıza yine hem imkânın hem de imkânsızın paradoksu çıkmaktadır. Yani her kimliğin farksal bir bağlamda kendi sınırlarını çizdiğini, nihai olarak kuruluşunu ancak bu şekilde gerçekleştirdiğini kabul etmek gerekir. Buna ek olarak bu farksal sınırların ötesinde, benzer şekilde kurulmuş başka farklılıklar olduğunu da görmezden gelemeyiz. Bu başka farklılıkların bir diğer başka farklılıklarla, onların da bir diğerleriyle kurulduğu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak açığa çıkar. Bu paradoksal süreç, farkın içirme ve dışlama edimi üzerindeki önemini ortaya koyar. Fark; içirme ve dışlama edimiyle hem bu paradoksun kurucu unsuru, hem de dört başı mamur bir şekilde paradoksu yıkma eğilimi gösterecek olgu olarak belirir.

Ayrı tartışmaların ortak sonucunda hem Laclau hem de Mouffe kimliklerin tamamen sabit olmayı başaramayacakları bir alandan söz ederler. Hiçbir kimlik dışarıdan etkileşim altına alınmayan veya bozulmayan, tam anlamıyla oluşabileceği bir alana sahip değildir. Yani kimliklerin mutlak değişmez bir "üstbelirlenmenin alanı" yoktur (Laclau. Ve Mouffe, 2012: 179). Dolayısıyla gizil bir çoğulluk her alana sirayet etmiştir. Öncelikle bu sürecin nasıl kurgulandığına bakmak gerekir. Bunu Laclau ve Mouffe şu şekilde ortaya koyarlar:

"Başkası"nın var olması benim tamamen kendim olmamı önler. İlişki tam bütünlüklerden değil, bu bütünlüklerin oluşmasının olanaksızlığından doğar. Başkası'nın var olması mantıksal bir olanaksızlık değildir: O vardır, dolayısıyla bir çelişki değildir. Fakat bir nedensellik zinciri içindeki pozitif nitelikte, farklılık arz eden bir moment olarak da sınıflandırılmaz, çünkü o takdirde ilişkiyi her bir gücün ne olduğu belirlerdi ve bu oluşun olumsuzlanması söz konusu bile olmazdı. (Fiziksel bir gücün fiziksel bir güç olmasından dolayı bir başka özdeş ve denk güç onu söndürür; aynı şekilde, bir köylünün bir köylü olmamasından dolayı onu toprağından kovan toprak sahibi ile arasında bir antagonizma vardır.) Antagonizma var olduğu sürece, tam bir 'kendim için var oluş' olamam. Fakat beni antagonize eden güç de böyle bir var oluş değildir: Onun nesnel varlığı benim var- olmamamın bir simgesidir ve böylece o,

kendisinin tam pozitiflik olarak sabitleştirilmesini önleyen bir anlamlar çoğulluğu tarafından aşılır (Laclau ve Mouffe, 2012: 200- 201).

Başkasıyla kurduğumuz –ki biz de bütün ilişkilerde diğerleri için bir başkasıyızdır- her ilişkide, başkası bir kurucu öge olarak sabit bir kimliğin oluşmasını engeller. Önceden tanımlanmış bir topluluk, bu topluluğun tanımladığı bir kimliğe aidiyet ve bu aidiyetin ortak bir çıkarlar etrafında birleştirdiği kimlikler grubuna yer açmak mümkün değildir. Berktaş'ın da altını çizdiği gibi, insanlar herhangi bir eylemde bulunurken bir ilişkiler ağı içerisinde yer almak durumundadırlar. Her ne kadar bir eylemin sonucu eyleyeni diğerlerinden ayıran, yaptığı edimle onun farklılığını ortaya koyan olsa da, salt eyleyeni ilgilendirdiği iddia edilemez. Eylem sonuçlarıyla çoğulluğa seslenmek veya onları etkilemek zorundadır (Berktaş, 2012: 64). Bu antagonizmadan agonizme doğru evrilmiş bir çoğulluğun sonucudur. Tüm toplumsal farklılıklara sonuna kadar kapı aralayan ve onların taleplerine imkân sağlayan bu çoğulluk, radikal bir demokrasi modelinde kendine yer bulmakta zorlanmayacaktır. Çoğulluğa doğru genişletilmiş bir radikal demokrasinin totaliter ve otoriter tüm politika biçimlerine karşı çıkması, onun diğer modellerden farkını ortaya koyması ve alternatif bir model geliştirmesi bu bağlamda elzemdir.

Özellikle Mouffe'un, Carl Schmitt'in görüşlerinden hareketle ortaya koyduğu antagonizmadan agonizme giden çoğulculuk ve demokratik siyaset anlayışı birçok bakımdan eleştiri götürmektedir. Bu çalışmanın sınırlıkları dolayısıyla bunlara değinmek olanaklı olmasa da, bir iki soru ve cümleyle bu noktaya bir paratez açmak da oldukça önemlidir. Öncelikle Mouffe'un önerdiği bu model boyunca, her türden farklılığın ve kimliğin içerilip içerilemeyeceği bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası bu türden bir çoğulculuğun evrensellik iddiası güden bir çoğulculuk olduğunu söylemek de oldukça sıkıntılıdır. Zira kendisi de bu iddia peşinde değil görünmektedir. Dolayısıyla, eğer Mouffe'un önerdiği agonistik çoğulculuk, demokrasi ve siyaset anlayışı yine bize tüm kimliklerin ve farklılıkların ortak bir zeminde içerilme olanağını sağlamayacaksa ve evrensel bir anlayışa yaklaştırmayacaksa bu düşünüşün önemi nereden gelecektir? Esas itibarıyla bu

noktada bizi Mouffe'un tartışmalı anlayışına yaklaştıran temellerden biri, yeni bir kamusalılığın ve siyasalın tahayyül edilebilme olanağıdır. Bir diğer temel ise; mutabakata, uzlaşma ve diyaloga işaret eden demokrasi kavrayışlarına alternatif bir kavrayış sunma olanağına sahip olabilmesidir.

2.3 RADİKAL DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ OLARAK AGONİZM

2.3.1 Agonistik Politika ve Radikal Demokrasi

2.3.1.1 Modern Demokrasi Modellerinin Eleştirisi Üzerinden Yürütülen Bir Tartışma Olarak Agonistik Model

Modern demokrasinin eleştirisi üzerine kurduğu sistemiyle agonistik politika, modern demokrasiye alternatif bir çözüm yolu geliştirmekte gecikmemiştir. Modern demokrasilerin ne kadar modern olduğu ve bu demokrasilerin farklı yurttaşlık durumlarına karşı ne kadar sahiplenici olduğu tartışmalarından hareketle, alternatif model bir temele oturtulmuştur. Bir alternatif model olarak geliştirilen agonistik demokrasi modeli, agonistik politikanın bu minvalde temel bileşenidir. Bu politika temel tezini, demokrasiye bağlılık esasına dayandırmaktadır. Her ne kadar agonizmle demokrasi arasında böyle bir ilişkinin varlığı sorunsallı görünse de, agonistik politika savunucuları aksini iddia etmektedirler. Onlar açısından hiçbir demokraside tam bir eşitlik ve özgürlük mümkün değildir. Hatta böyle homojenleştirici bir ilkedan yola çıkılması dahi eşitlik ve özgürlükle ilk elden çelişiktir. Dolayısıyla demokrasi birleştirici ve bütünleştirici bir yapı gibi görünse de, içerisinde mevcut antagonizmalardan kaçınmaz. Demokrasinin gerilimli bir doğası olduğunu vurgulayan Mouffe, bu gerilimi “demokratik paradoks” olarak kavramlaştırır (Mouffe, 2009). Demokratik paradoks kabul edildiği sürece, bu gerilimle başa çıkmak da mümkün olur. Demokratik paradoksun kabulü, liberalizmle demokrasi arasındaki gerilimli ve bir o kadar da birbirini gerektiren ilişkinin kabulüdür. Mouffçu anlamda eşitlik ve özgürlük arasındaki gerilimi kabul etmemiz

ve agonistik karşılaşmayı kurucu bir unsur olarak görmemiz bu yeni demokrasi modeline yaklaşmamızı sağlar. Mouffe başta olmak üzere, antagonizmalarla şekillenen radikal bir demokrasi modeline dayandırdıkları kendi demokrasi modellerini, diğer radikal demokrasi modellerinden farklı bir konuma yerleştirirler. Yeniden tanımlanan bir model olması sebebiyle, kendisiyle çelişen diğer modellerin eleştirisi önemli bir yer işgal eder. Rawls'ın da dâhil edildiği, fakat özellikle Jürgen Habermas'ın başını çektiği Müzakereci Demokrasi modeli teorisyenleri ve onların modelleri agonistik projenin farklılaştığı ve çatıştığı modellerin başında gelmektedir örneğin. Müzakereyi temel alması bakımından müzakereci modelin, rasyonel bir konsensüse dayanması çatışmanın merkezinde yer almaktadır. İktidar kavramını bir şekilde öteleyen ve iletişimi merkeze alan –özellikle Habermasçı anlamda- bu model, farklılıklar arası ortak çıkar kavramını geliştirmiştir. Benhabib tarafından, eşit ve özgür bireyler arasında rasyonel bir şekilde ve adil bir biçimde yürütülen kolektif müzakere süreci olarak adlandırılan bu ortak çıkar, agonistler tarafından başarısızlıkla sonuçlanacak bir teori olarak değerlendirilir (Benhabib, 1999: 104-105).

Mouffe tarafından demokratik politika teorisi için bir türden kısır araştırma olarak nitelendirilen bu araştırmaları bir an evvel terk edip, agonistik politikaya yönelmek gerekmektedir (Mouffe, 1999: 21). Konsensüse dayanan modelden farklı olarak, agonizmi temel alan agonistik model içerisinde, demokrasiyi yerinden oynatan (dislocatory) ve bozan (disruptive) bir temel olduğu vurgulanır. İktidar ilişkileri yok sayılacak ilişkiler olmaktan ziyade, dönüştürülecek ilişkiler olarak görülür. Bu model gereğince, somut bir ilkedен söz etmek mümkün değildir. Somut bir ilke yerine, olumsuzluk vurgusu önemli bir boyutta yer almaktadır. Mouffe'un, agonistik modeli iktidar ve antagonizma sorununu meselenin tam merkezine yerleştiren bir yaklaşım olarak görmesinin nedeni tesadüf değildir (Mouffe, 2001: 108). Çünkü müzakereci modelin öngördüğünün tersine, her politik düzen hegemonya ve özgül bir iktidar ilişkileri ifadesidir. Bu bağlamda politik pratik, önceden kurulmuş kimliklerin çıkarlarının basit temsiliyeti olamaz. Aksine politik pratik, kimliklerin güvenilir ve daima zedelenebilir bir zeminde kurulması olarak tasavvur edilebilir (Mouffe, 2001: 109). Müzakereci ve konsensüse dayanan

modellerden bu şekilde ayrılan agonistik model, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilim tartışmasına gelindiğinde kesişmektedir. Liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilim, hatta nihai uzlaştırılmazlık tartışması agonistik politika için bir başka tartışma alanıdır.

2.3.1.2 Liberalizm ve Demokrasi Arasındaki Gerilimin Agonistik Politikaya Yansıması

Mouffe siyasal kavramına ilişkin tartışmasında da referans aldığı Schmitt'i, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilim söz konusu edildiğinde de merkeze alır. Schmitt liberalizm ve demokrasi arasında gerilimli bir karşıtlıktan söz etmektedir. Bu karşıtlık perspektifinde liberalizm demokrasiyi, demokrasi de liberalizmi yadsımaktadır. Onun açısından demokratik bir katılım değil, politik bir birliğin oluşması önem arz etmektedir. Mouffe, Schmitt'in liberalizm ve demokrasi arasındaki uyumsuzluk vurgusuna vurgusunun bir yerde kabulüyle birlikte, bu incelemenin bir yerde zorlama olduğunu da altını çizmektedir (Mouffe, 2009: 54). Mouffe bu bağlamda liberal mantık ile demokratik mantık arasındaki gerilime dikkat çekerken, bu gerilimi korumak suretiyle liberal mantık ve demokratik mantık arasında bir denge oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu dengenin kurcu unsuru ise, radikal demokrasi modeli olmalıdır. Müzakereci model her ne kadar agonistik modelin eleştirilerinin merkezinde yer alsada, agonistik modelin müzakereci model ile kesiştiği yer burasıdır. Yani her iki görüşün temsilcileri de, liberal mantık ile demokrasi arasındaki gerilime rağmen bir denge noktası olduğu görüşünde birleşirler. Her iki görüşün temsilcileri de, demokratik egemenlik fikrini liberal kurumların savunulmasıyla uzlaştırmaktadırlar. Bunun ardında, liberal demokrasiyle sağlam bir sadakat teşebbüsü yer almaktadır. Mouffe'un da açık açık belirttiği gibi, belirli bir tür *modus-vivendi* liberalizmi tipini eleştiren müzakereci demokrasi savunucularının çoğunun anti-liberal olmadıkları vurgulanmaya değerdir (Mouffe, 2001: 92).

Liberalizm ve demokrasi arasında güçlü bir bağ kurulması gerektiğine inanan Laclau ve Mouffe gibi agonistik teorisyenler, bu gerekliliği solun bir misyonu olarak görme eğilimindedirler. Özellikle *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de (2012) bu bunun altını çizmekten geri durmazlar. Onlar açısından bakıldığında, solun görevi liberal- demokratik ideolojiyi reddetmek değildir. Aksine solun görevi bu ideolojiyi radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olmalıdır (Laclau ve Mouffe, 2012: 270). Çoğul bir demokrasi tasarısı öngören bu ikili, liberal mantık ile demokratik mantığı yok saymaktansa, her iki mantığı yeniden değerlendirmenin önemi üzerinde durular. Liberal düşünceye içkin olmayan, ancak bu düşünceye sabitlenmişçesine kabul edilen burjuva bireyciliğini liberalizmin üzerine yıkmak doğru değildir. Dışarı atılması gereken liberalizmin kendisi asla olmamalıdır. Solun tartışması ve sorunsallaştırması gereken liberalizmin kendisi değil, bu burjuva bireyciliği olmalıdır:

Sorgulanması gereken şey liberalizmin kendisi değildir; bireyin insani potansiyellerini gerçekleştirme özgürlüğünü savunan ahlaki bir ilke olarak liberalizm bugün her zamankinden daha fazla geçerlidir. Fakat bu özgürlük boyutu her demokratik ve özgürleştirici tasarı için esas ise de, bu dizi, belli “bütünlükçü” aşırılıklara tepki olarak, safça ve basitçe “burjuva” bireyciliğinin savunusuna dönmeye itmemelidir. Gereken şey, bir başka bireyin, artık sahiplenici bireycilik matrisinin dışında kurulan bir bireyin üretilmesidir. Toplumdan önce gelen “doğal haklar” fikrinin – ve gerçekte, birey/ toplum şeklindeki yanlış ikiliğin kendisinin- terk edilip, yerini haklar sorununu ortaya koymaya yönelik bir başka tarza bırakması gerekir (Laclau ve Mouffe, 2012: 281).

Laclau ve Mouffe'un alıntıda geçen “sahiplenici bireycilik dışında bir bireyin üretilmesi” ve “birey/ toplum şeklindeki yanlış ikiliğin terk edilmesi” fikri, yeni bir demokrasi modelinin işaretidir. Yani agonistik demokrasi modelinin temel sorunlarından birini ortaya koyma durumu söz konusudur. Esasında burada biz ve onlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği ve bu ilişkinin diğer düşünsel zeminlerden farklı olarak kolektif kimliklere ne şekilde işaret edeceği vurgulanmaktadır. Bu fikir çağdaş agonistik modelde, bütünlükçülüğün karşısına çoğulculuğu yerleştirme projesidir.

2.3.2 Müzakereye Karşı Çoğulluk İlkesi

2.3.2.1 İktidar Kavramı Tartışmaları

Bölümün bir önceki alt başlıklarında Rawls'ın ve Jürgen Habermas'ın müzakereci teorileri agonistik modelin farklılaştığı ve çatıştığı modellerin başında ele alınmıştı. Burada ise bu tartışmanın ana hatları ve bu tartışmadan çoğulluk ilkesine nasıl varılacağı değerlendirilecektir. Rasyonalite ve konsensüs temelli *müzakereci demokrasi*⁴⁰ modelinin, agonistik demokrasi modelini benimseyen düşünürlerin polemiklerinin temel sorunsalı olduğu daha evvel vurgulanmıştı. Her ne kadar müzakereci model, radikal demokrasi modelinin bir bileşeni olarak değerlendirilse de agonistik modelin oklarını üzerine çekmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla ortak bir perspektife sahip olsalar dahi, radikal demokrasi modelinin bu iki farklı bileşeni birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadırlar. Her iki model liberal- demokratik sorunlara ilişkin belli bir düşünüş geliştirmiş, fakat çözüm önerileri bakımından birbirlerinden farklılaşmışlardır. Öncesinde de adlarını zikrettiğimiz Jürgen Habermas ve John Rawls müzakereci modele yönelik en büyük eleştiriyi alanlardır. Bu iki düşünür her ne kadar farklı geleneklerden gelerek müzakereci modele yaslanıyor olsalar da -Habermas eleştirel teori geleneğinden, Rawls liberal gelenekten gelmektedir- agonistik düşünürler her ikisini de benzer bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir.

Her iki yazar da –Jürgen Habermas ve John Rawls- liberal- demokratik düşünceye başlangıcından beri eşlik eden özgürlük ve eşitliğin uyumuyla

⁴⁰ **Müzakereci Demokrasi** [İng. *deliberative democracy*; Fr. *democratie deliberative*]. Politik karar almasüreçlerine herkesin katılmasını ve kararların karşılıklı görüşmelerle sağlanacak mutabakata dayanmasını amaçlayan demokrasi türü. Buna göre, müzakereci demokrasi, bir politik düzende alınacak bütün kararların toplumun farklı kesimleri arasındaki müzakerelerle sağlanan mutabakata dayanması ve toplumdan ya da politik karar alma süreçlerinden tamamen dışlanmış marjinal grupların da bu müzakerelere en geniş ölçüde dahil edilmesi için çaba gösterilmesi düşüncesini ifade eder. Buna göre, muhaliflere de kendilerini ifade etme fırsatı verilmesini, politik karar alma süreçlerinde sorumluluğun olabildiğince paylaşılmasını, alınacak kararların ileride yaratacağı sonuçların mümkün olduğu ölçüde öngörülebilmesini savunan söz konusu demokrasi anlayışı, süreçlere en az sonuçlar kadar, hatta sonuçlardan daha fazla önem verir (Cevizci, 2005: 1207- 1208).

ilgili soruna çözüm bulduklarını iddia ediyor. Çözümlemenin farklı olduğuna kuşku yok, ancak her ikisi de, halkın katılımı, bireysel hak ve özgürlükler ile eşitlik ve talepleri arasındaki çelişkinin uygun müzakereci prosedürleri izleyerek aşılmasının mümkün olduğu inancını paylaşmaktadırlar. Habermas’a göre böyle bir çelişki, temel insan haklarıyla halk egemenliğinin ‘eş- kökenliliği’nin farkına varılır varılmaz ortadan kalkar. Fakat işaret ettiğim gibi, ne Rawls ne de Habermas tatmin edici bir çözüm ortaya koyamıyor, zira her biri, sonunda bir boyutu diğeri karşısında imtiyazlı kılıyor: Rawls’da liberalizm, Habermas’da demokrasi (Mouffe, 2001: 20- 21).

Hebarmas’da demokrasinin, Rawls’da liberalizmin ön planda tutulduğunu vurgulayan Mouffe, her ikisini de son tahlilde tatmin edici bir sonuca varamadığını ifade etmektedir. Müzakereci modelin ön gördüğü gibi, ne katılım, bireysel haklar, özgürlükler, eşitlik ne de bunlara yönelik talepler öyle müzakere sürecinde çözümlenecek noktalar değildir. Öncelikli olarak demokraside var olan çatışmalar göz ardı edilemez. Bu çatışmaların ortadan kalkabileceği yanılgısına kapılmak, demokrasiye içkin olan paradoksun gözden kaçırılması demektir. Yeni bir demokrasi anlayışında bunlara yer yoktur. Bu yeni demokrasi anlayışı, müzakereci modelin iktidarı yok saydığı yerde onu yok saymayacaktır. Agonistik model savunucuları özellikle bunun altını çizmektedirler. Zira onlar tarafından iktidar özgürlükle eşanlamlı bir olgu olarak varsayılmaktadır.

Eğer özgürleşim, gerçek bir olay olarak vuku bulacaksa –yani, sadece insanların yanlış bilincinin canlı içeriği değil, ontolojik bir statüye sahip olacaksa-, iktidar da gerçek olmalıdır. Ama iktidar gerçek olduğunda, iktidar ile ondan kendini kurtaracak arasındaki ilişki radikal bir dışsallık ilişkisi olmalıdır- aksi takdirde iktidardan özgürleşime uzanan akli bir bağlantı vardır ve o durumda da özgürleşim gerçek anlamda bir özgürleşim olmaz (Laclau, 2012: 157- 158).

Laclau özgürleşimin gerçekleşmesinin koşulu olarak karşımıza iktidar kavramını çıkarmaktadır. İktidar özgürleşimin bir şartı olma bakımından asli bir konuma sahiptir. Onun sökülüp atıldığı yerde özgürlük yersiz bir terim olacaktır. İktidar ve özgürleşim arasındaki ilişkiyi olmazsa olmaz türünden bir ilişki olarak gören Laclau, dikkat edilmesi gereken bir noktaya da değinir. Bu, “radikal bir

dışsallık ilişkisi” olarak adlandırılan noktadır. Bu ilişki iktidarla ilişki halinde olacak olanın, kendini iktidar altında değil onunla birlikte onun dışında konumlandırabilme ilişkisidir. Böyle bir dışsallığa dayanmayan herhangi bir iktidar ilişkisinde, özgürleşim de kendini bir iktidar gibi kurma yoluna gidecektir. Özgürleşimin gerçekliği kadar iktidarın da gerçek olduğunu vurgulayan Laclau, bu noktada özgürleşimin iktidar olma potansiyeline işaret ederek, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: İktidar elbet özgürleşimden kopuk değil, hatta onun gerçek şartıdır. Her ikisi arasında olumsal bir ilişki olması, özgürleşimin bu olumsallık süreci içerisinde bir gün iktidarı ortadan kaldırıp iktidar olma durumuna geleceğini göstermektedir. Dolayısıyla buradaki olumsallık iktidar kavramının ve bu olumsal sürecin sürüp gideceğine işaret etmektedir. Bu da iktidar kavramının kaçınılmazlığının bir göstergesidir.

Dolayısıyla farklılıklar arasında bir uyuma, uzlaşma/ konsensüs temeli sağlamaya çalışan Rawls ve Habermas’ın gözden kaçırdığı nokta böyle bir iktidar tahayyülüdür. Agonistlerce toplumsala içkin olan bu olgunun gözden kaçırılması, her ikisinin de teorisinde sorunsallar yaratmaktadır. Bu açıdan her konsensüs, kalıcı olmayan bir hegemonyanın geçici bir sonucudur. Öyle ki bir istikrarlılaştırma gücü olarak var olur ve daima bir dışlama biçimini gerektirir. Konsensüs sonucu iktidarın rasyonel bir tartışma ile feshedileceği ve meşruluğunun rasyonaliteye dayanabileceğine dair fikirler ortaya atılır. Bu ise bir şekilde demokratik kurumları tehlikeye sokan yanılsamalar olarak ortaya çıkar (Mouffe, 2001: 114). Mouffe’un altını çizdiği bu noktalar, iktidarın akılcı bir müzakere sürecine indirgenemeyeceğini açık seçik ortaya koyar. İktidar yok sayılıp mutabakat kurucu bir unsur olarak görüldüğünde, Foucault’nun *pastorallık*⁴¹ dediği, bireyselleştirici iktidar biçimine benzer bir iktidar ortaya çıkar. Pastoral iktidar⁴²’ın kurgulandığı yerde; iktidar çoban,

⁴¹ Burada Foucault’nun kullandığı “pastorship” (fr. “pastorat”) kelimesi, “pastor” kelimesinden geliyor; “pastor” ise çoban, papaz, yönlendirici, yol gösterici anlamlarını taşıyor. (y.h.n)

⁴² Foucault Pastoral iktidarın kökenini Antik Yunan’a kadar götürür ve tarihsellik içerisinde bugüne de getirir. Aynı surette, pastoral iktidarı, tam zıddında yer alan devlet ile karşılaştırır. Zıt olarak görülen bu iki yapının hangi noktalarda birleştiğini de göstermeye çalışır. Bu bağlamda Foucault, öncelikli olarak pastoral iktidarın tipik özelliğini ortaya koyar. 1)Çoban bir toprak parçası üzerinde değil, daha ziyade, bir sürü üzerinde iktidar kullanır. Herhalde bundan daha karmaşıktır; ancak, genel kapsamda konuştuğumuzda, ilahi varlık, toprak ve insanlar arasındaki ilişki Yunanlılarda görülenden daha farklıdır. Yunanlıların tanrıları toprağın da sahibiydi ve insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkiyi esasen bu

iktidara boyun eğenler ise sürü olarak kabul edilir. Konsensüs fikriyle ortaya çıkan mutabakatta da, buna benzer bir ikili süreç işlemektedir. Konsensüsün bir kurucu unsura, kişiye (çobana) ve de bu konsensüse dahil olan, konsensüs dahilinde farklılıklarını dışarıda tutarak, ortak bir paydaya yerleşen farklılıklara (sürüye) ihtiyacı vardır. Oysa çoğulluk ilkesinde aksi bir unsur mevcuttur. Agonistik çoğulculuk, iktidar ve antagonizmaların mevcudiyetini kabul etmesi bakımından kendini mutabakata ve konsensüse dayandıran modellerden ayırır. Agonistik çoğulculuk, liberal düşünüşte hâkim olan zıtlıkların aşılması anlamında bir çoğulculuk değildir. Aksine zıtlıkların ve uyuşmazlıkların mevcudiyetine sahip bir

temel mülkiyet belirliyordu. Oysa burada esas ve temel olan özellik, Çoban- Tanrı'nın kendi sürüsüyle kurduğu ilişkidir. Tanrı, sürüsüne bir toprak bahşeder ya da vaat eder. 2)Çoban, sürüsünü bir araya toplar, onlara yol gösterir ve önderlik eder. Siyasi önderin site sınırları içerisindeki her türlü düşmanlığı ortadan kaldıracığı ve çatışmaların üzerinde bir birlik sağlayacağı fikrine kuşkusuz Yunan düşüncesinde de rastlanır. Ancak çobanın bir araya topladığı dağınık durumdaki bireylerdir. Dağınık durumdaki bireyler çobanın sesini duyunca bir araya gelirle: "Bir ısıklı çalar, hepsini bir araya toplarım." Buna karşılık, sürünün dağılması için çobanın ortadan kaybolması yeterlidir. Başka bir deyişle, çobanın doğrudan varlığı ve hemen harekete geçebilmesi sürünün varlık nedenidir. Solon gibi iyi bir Yunanlı yasa yapıcı bütün çatışmaları çözünce, geride bıraktığı, kendisi olmadığı zaman da ayakta kalmasını sağlayacak yasaları olan kuvvetli bir sitedir. 3)Çobanın rolü kendi sürüsünün selametini sağlamaktır. Yunanlılar da siteyi ilahi varlığın kurtardığını söylüyor ve becerikli bir liderin gemisini kayalara çarpmaktan kurtaran bir dümenci olduğunu belirtmekten asla vazgeçmiyorlardı, ne var ki çobanın sürüsünü kurtarma biçimi oldukça değişiktir. Mesele yalnızca, bir tehlikenin eşğine gelindiğinde onların hepsini, hep birlikte kurtarma olayı değildir; mesele devamlı, bireyselleştirilmiş ve erekli bir şefkat gösterme olayıdır. Sürekli iyilik; çünkü çoban kendi sürüsünün yiyeceğini sağlar; her gün onların açlık ve susuzluğunu giderir. Yunan tanrısından bereketli bir toprak ve bol ürün sağlaması isteniyor, ama sürüyü günü güne doyurması bekleniyordu. Ayrıca bireysel şefkat; çünkü çoban, her bir koyunun beslenip korunmasını gözetir. Özellikle daha sonraki dönemlerin İbrani literatüründe, bireysel olarak müşfik iktidara vurgu yapılmıyordu: Bir hahamın Çıkış kitabı (Eski Ahit'te Musa Peygamber'in zamanında Musevilerin Mısır'dan çıkışlarını anlatır. [ç.n]) üzerine yorumu, Yahwe'nin halkına çobanlık etmesi için niçin Musa'yı seçtiğine açıklık getirir: Çünkü Musa sürüsünü bırakıp, kayıp tek bir koyunu aramaya çıkmıştır. 4)Başka bir farklılık noktası da, iktidar kullanımının bir "görev" olması fikrinde yatar. Yunanlı önder doğal olarak herkesin çıkarlarına olan kararlar almak zorundaydı; kendi kişisel çıkarını öne almayı tercih ederse kötü bir lider olurdu. Ancak şanlı bir görevi vardı: Savaş canını feda etmek zorunda olsa bile, böyle bir fedakarlık son derece değerli olan bir başka şeyle, ölümsüzlükle telafi edilirdi. Yani asla kaybetmezdi. Buna karşılık, çobanın şefkati "kendini adama"ya çok daha yakındır. Çobanın attığı her adım sürüsünün iyiliği göz önünde tutularak ayarlanmıştır. Bu onun sürekli kaygısıdır. Herkes uyuduğu zaman çoban onların başında bekler. Nöbet bekleme teması önemli bir noktadır. Çobanın kendini adamışlığının iki boyutunu gözler önüne sermeye yarar. Birincisi, beslediği ve uyumakta olan kişiler için hareket eder, çalışır, koşuşturur. İkincisi onları gözetir. Onlara bakar ve her biriyle ayrı ayrı ilgilenir. Kendi sürüsünü hem topluca hem de aynı ayrıntılı davranışlarına kadar tanıması gerekir. Sadece iyi otlakların nerede bulunduğunu, mevsimlerin yasalarını şeylerin düzenini bilmesi yetmez; bunun yanında, hepsinin özel ihtiyaçlarını da bilmesi gerekir. Gene bir hahamın Çıkış kitabı üzerine yorumunda, Musa'nın çoban olma özellikleri şöyle anlatılır: Musa her koyunu sırayla otlamaya gönderir; ilk önce, en yumuşak otları yesinler diye en genç olanları; sonra, daha yaşlı olanları; en son olarak da en sert otları yiyebilecek güçteki en yaşlıları. Çobanın iktidarı, sürünün her üyesine ayrı bir özen gösterilmesini içerimler (Foucault, 2011: 28- 31).

çoğulculuktur. Agonistik bağlamda çoğulculuğun bir sınırı vardır ve bu sınırı Mouffe şu şekilde açıklar: “Çoğulculuğun sınırları sadece ampirik sınırlar değildir, bu sınırlar bazı yaşam tarzlarının ve bazı değerlerin tanım gereği diğerleriyle arasındaki uyumsuzlukla ilgilidir, dolayısıyla bu sınırları kuran tam olarak dışlamanın kendisidir” (Mouffe, 2008: 190). Özdeşliği dışlayan ve çatışmalara yer veren, dolayısıyla çoğulculuğun gerilimi olarak adlandırılan bu durum, Foucault’nun pastorallik dediği iktidar biçiminden bu noktada ayrılır. Pastorallikte biçimsel olarak ortak paydaya yerleşen farklılık söz konusuysa, çoğulculukta farklılıklar arası bir gerilim mantığı söz konusudur. Mouffe çoğulcu demokrasinin özünü tanımlayan ve çoğulcu demokrasiyi modern siyasetin kararlaştırılmaz niteliğiyle son derece uygun bir yönetim biçimi haline getiren şeyin özdeşlik mantığı ile farklılık mantığı arasında var olan bu gerilimde yattığını ifade eder:

Bu gerilime hayıflanmak yerine ona minnettar olmamız ve onu yok edilmesi değil, savunulması gereken bir şey olarak görmemiz gerekir. Aslında modern demokrasinin projesinin en iyi teminatı, çoğulculuk tarafından oluşturulan yerleşim ve hayat alanındaki bu gerilimdir. Yani özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle, yurttaşlar ve bireyler arasında ya da bireyler olarak kimliklerimiz arasındaki gerilimdir. Bu gerilimi çözmeye isteği sadece siyasetin yok edilmesine ve demokrasinin tahrip edilmesine yol açar (Mouffe, 2008: 198- 199).

Bir gerilimden söz eden Mouffe, bu gerilimin iyimser bir bakış açısıyla değerlendirilmesini de vurgulamaktadır. Özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilimden, yurttaşlar ve bireyler arasındaki gerilime, oradan bireylerin kendi kimlikleriyle yaşadığı iç gerilime dek uzanan bu süreç agonistik modele hayat veren bir gerilimdir. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan dâhil edilme ve dışlama sorunu da benzer bir gerilim sürecidir. Bu agonistik modeli genişleten ve onun teminatını sağlayan bir gerilimdir.

2.3.3 Agonistik Demokrasi’de Dâhil Edilme ve Dışlanma Sorunu

İnsanın kendisini bir başkasına rağmen, bir başkasına göre konumlandırma arzusu, agonistik model içerisinde düşünüldüğünde meşru bir arzudur. Kimlik ve farklılık arasında da böyle bir arzu söz konusudur. Her kimlik tanımı, sonsuz sayıda farklılık alanında ortaya çıkma çabası gütmektedir. Esasında her neye özgün olursa olsun, her tanım olumsuzlanan bir öteki tanımını da beraberinde getirmektedir. Kimlik farklılığı, farklılık da kimliği çağırır:

Kimlik farklılığı tanımlama yetisine bağımlı olan ve farklılık olarak tanımladığı kendiliklerin onlara uyarlanan tanımlara karşı çıkma, direnme, onları alaşağı etme ya da tersyüz etme eğilimlerine karşı zayıf, kaypak ve güvenilmez bir deneyimdir. Sabitleştirmeye çalıştığı farklılıklarla karmaşık, siyasi bir ilişki içindedir. Öz kimlikten farklı olanların tamamlayıcı kimlikler, çatışan kimlikler, negatif kimlikler ya da belirsiz kimlikler olarak görülmesi düzeyinde çeşitlemeler; farklılığın sesinin hastalığın, daha aşağı ya da daha kötü olmanın belirtisi olarak ya da kendisine kulak verilmesi gereken bir şey olarak duyulması düzeyindeki çeşitlemeler; başka- kimliklere ne ölçüde kendi kendini seçme ya da kendi kültürel kaderini kendisi belirleme niteliği atfedildiği düzeyindeki çeşitlemeler; kişinin kendi kimlik iddiasının ya kendi gücü ya da karşıt iddiacıların gücü tarafından engellenmesi düzeyindeki çeşitlemeler ve benzerleri, bu karmaşıklığı sezdirir (Connolly, 1995: 93).

Connolly kimlik ve farklılık arasındaki arzuyu, kimliğin farklılığa bağımlılığı, onun karşında kaypak ve güvenilmez durumuyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Yanı sıra karmaşık bir süreçte işaret eden Connolly, buradaki ilişkinin siyasi bir boyutu olduğunu da altını çizer. Herhangi bir kimliğe dair tanımda, mutlak surette dışlanan bir kimlik tanımının da yer aldığını ve bunun günümüz terminolojisinde ötekilik tanımı olduğunu biliyoruz. Fakat yerleşik kimliklerle arasına bir mesafe koyan agonistik terminolojide dogmatik bir kimlik tanımına yer olmadığı gibi, dogmatik bir ötekilik tanımına da yer yoktur. Dogmatik öteki tanımı, aydınlanma sonrası ortaya çıkmış bir tanımdır. Aydınlanma sonrası düşünce tarihine içkin olan bu öteki tanımı, agonizmin öteki tanımıyla tamamen karşıt kutuptadır. Agonizmin ötekilik tanımı, düşmandan hasma doğru evirilen bir sürecin tanımlanması olabilir.

Burada mutlak bir ötekiliğe yer yoktur. Esas olan mutlak bir ötekilik değil, olumsal kimliklerle karşı karşıya gelen olumsal ötekiliktir.

Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemine sahip olmayan düşmanlar olduğu bir biz/ onlar ilişkisi arz ederken, tartışmacılık (agonizm) çatışan tarafların, bu çatışmaya getirilebilecek hiçbir rasyonel çözüm olmadığını kabul etmelerine rağmen, karşıtlarının meşruluğunu kabul ettikleri bir biz/ onlar ilişkisine karşılık gelir bu da çatışma halinde olsalar da, iki tarafın kendilerini aynı siyasal birliğe ve çatışmanın ortaya çıktığı ortak bir simgesel alana mensup addetmesi anlamına gelir (Mouffe, 2012: 113- 114).

Mouffe'un da vurguladığı gibi, biz- onlar ilişkisine dayanan ötekilik daima bir çatışma halinde olsa da ortak bir siyasalda birleşmeleri dolayısıyla birbirlerinin meşruluğunu kabul eden bir ötekiliktir. Birbirinin meşruluğunu kabul etmek, farklılıkları birbirini içinde eritmek değil, farklılıkların birbiriyle kesişmesini ve birbirinden beslenmesini sağlamak olarak belirtilebilir. Feyerabend'in "*Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*" adlı kitabında kısa bir öykü yer alır. Bu öykü, farklılıkların birbiriyle kesişmesi ve birbirinden beslenmesinin önüne farklılıkların birbiri içinde erimesini geçirdiğimizde, sonuçta neler olabileceğini açık seçik ortaya koymaktadır. Öykü şu şekildedir:

Güneyin İmparatoruna Shu, Kuzeyin İmparatoruna Hu denirdi [ikisinin de anlamı "çok hızlı"ydı, bir araya gelince "birdenbire" demekti]. Ortanın İmparatoru Hun-t'un [karmaşa] diye bilinirdi. Bir ara Güney ile Kuzeyin İmparatorları Hun-t'un topraklarına uğradılar, orada kendisiyle karşılaştılar. Hun-t'un onları içtenlikle karşıladı. Shu ile Hu ona iyi dileklerini nasıl belirteceklerini birbirlerine danıştılar. Şöyle dediler: "Bütün insanların yedi deliği var- gözler, kulaklar, ağız, burun- bunlarla görürler, işitirler, yerler, soluk alırlar. Oysa başka insanların tersine bu Hun-t'un dümdüz, hiç deliği yok. Pek sıkıntı çekiyor olmalı. Öyleyse iyi dileklerimizi göstermek üzere ona birkaç delik açiverelim." Böylece her gün yeni bir delik açtılar; yedinci gün Hun-t'un öldü (Feyerabend, 2005: 145-146).

Bu öykü biz/ onlar ayrımının, klasik düşüncedeki ötekilik kavramına tekabül etmektedir. Yanı sıra, kimlik ve farklılık üzerine yeni bir düşünsel zemin oluşturmamız gerektiğinin de habercisidir. Bizler ve onlar, içeridekiler ve dışarıdakiler, siyahlar ve beyazlar, kadınlar ve erkekler diye uzayıp giden bu ikilikler, aydınlanma sonrası ortaya çıkan iktidar ve egemenlik mücadelesinin bir sonucudur. Farklılaşmadan bölünmeyi çıkaran bu nihai olgu, agonizm içerisinde çözömlenebilecek bir potansiyele sahiptir. Dâhil edilme ve dışlanma sorunu olarak karşımıza çıkan bu potansiyel, agonistik düşünüş içerisinde biz/ onlar ilişkisinin aşılardan farklı bir tarzda yeniden kurulmasıdır. “Onlar” “biz”i inşa eden olanaklardır. Tersinden okunduğunda, “biz” de “onları” inşa eden olanaklardır. “Onlar” veya “biz”in inşa ediliş tarzında, farklı biz/ onlar ilişkilerinin olanaklılığını tasavvur etmemizi sağlamasından ötürü bu açıklama can alıcı bir noktada yer almaktadır (Mouffe, 2012: 112- 113). Mouffe’un işaret ettiğı şekilde değil de, ötekilik türünde kurulduğunda bu ilişki *monadik*⁴³ bir ilişki biçimine dönüşür. Monadik bir ilişki biçiminde ise, dâhil edilme ve dışlanma sorunuyla karşı karşıya gelmek olasıdır. Onların varlığını öteleyerek biz’in varlığını ortaya koymak böyle bir sorun yarattığına göre, biz/ onlar’ın bir aradalığı zorunlu bir koşuldur. Bu Arendt’in “başka insanların bulunuşuna tanıklık etme” dediğı olguyla örtüşür bir yapıdır.

⁴³ Monadik kavramı, Yunanca “bir” yahut “birim” anlamına gelmekte olan “*monas*”dan gelen “*monat*” kavramına işaret etmekte ve ondan yola çıkılarak türetilmiştir.

Monat (Os. Evhat, Fr., Al., İng., Monade). Ruhsal atom... İlk antik çağ Pitagorasçılarınca kullanılmıştır. Pitagorasçılara göre monat, ruhla özdeğı aynı zamanda içeren evrensel matematik bir birimdir ve 1 sayıdır. Sonra Platon’un idealleri için kullandığı bu deyim yeni Plâtoncuların dilinde tanrıyı dile getirmiştir. Metafizik felsefede Alman düşünürü Leibniz tarafından felsefenin temel kavramı olarak kullanılmıştır (Hançerlioğlu, 1975: 222).

Adorno da monat kavramı kullanmıştır. Ondaki monat kavramı, rekabetçi toplumun ortaya çıkarttığı burjuva bireyini ve özerk sanatı imleyen anlamlar taşımaktadır. Adorno özellikle bu kavramın kendi iç çelişkileri üzerinde durmaktadır. Ona göre monadolojik ilke, bireyin toplum ve başkalarıyla ilişkisiz olma durumunu yansıttığı için çelişik bir ideolojidir (Adorno, 2009: 29/ 156- 157/ 262).

Bizim buradaki kullanımlımız Leibniz’ci anlamdaki monat kavramını merkeze almaktadır. Leibniz’ci anlamda monat başı ve sonu olmayan basit bir tözdür. Bir monat ne bir başlangıca ne de bir sona tabi olmaması dolayısıyla, bölünmez bir yapıda ve dış etkenlere kapalıdır. Tüm dışsallıklara kapalı olan monatlardan, içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceğı pencereleri yoktur (Leibniz, 2003: 8). Dışarıya ve dışsallığa bu kadar kapalı bir yapının altını çizen Leibniz’ci monat kavramı monadik kavramını bu yönden destekler. Bahsi geçen yerde, özellikle bunun altı çizilmeye çalışılmıştır. Biz/ onlar ayrımı öyle inşa edilir ki, özcü ve dogmatik bazı kimlik modellerinden yola çıkmaya başlar. Özcü ve dogmatik kimlikler düzleminde kurulmuş biz/ onlar ilişkisi, tıpkı Leibniz’in tümcesinde olduğu gibi “*içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceğı pencereler*”e sahip değildir. Olduğı surette ise, bu pencereler sıkı sıkıya kapalı tutulmaktadır. Dolayısıyla monadik yapıda bir ilişki olarak belirttiğimiz ilişki biçimi, ya bu pencerelere sahip olmama ya da olunduğunda ise bu pencereleri sıkı sıkıya kapama şeklindedir.

Akıl ve doğa öyküsünün gelişimini, aşamaları ötekiliğin sömürgeleştirilmesi sürecinin tarihsel aşamalarına tekabül eden bir öykü olarak kavrayabiliriz (Plumwood, 2004: 258).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölümde yeni bir feminist tartışmaya kapı aralanmakla birlikte, var olan tartışmalar da değerlendirilecektir. Feminizmin tarihsel gelişimiyle başlayacak olan bu tartışmalar, Agonistik Feminizme ve onun yeniden ele aldığı kamusal- özel alan tartışmalarına genişçe yer verilecektir. Bu noktadan hareketle Hannah Arendt'in kamusal- özel alan görüşü ele alınacaktır. Onun bize işaret ettiği çoğulluk ilkesi, farklılıkları ön varsayarak kendi politikasını öne süren Agonistik Feminizm kuramıyla yeniden tartışmaya açılacaktır.

Temel olarak bu bölümün, esasında da bu tezin önemi; farklılığa yer açan bir kamusal alanın nasıl ve ne şekilde kurulabileceğine dair naçizane önerileri değerlendirip yeniden sunuma açmaktır. Nilgün Marmara, *Kan Atlası* adlı şiirine **“Ben babamın yuvarladığı çığın altında kaldım.”** diye bir not düşer. Çoğu kadın, genelinde erkeklerin/ erkekliğin, özelindeyse babasının yuvarladığı çığın altında en az bir kere mutlaka kalmıştır. Elbette bu kadınlar arasından kaybettiklerimiz de olmuştur, bu çığa direnip salim kalanlar da. Salim kalanlar, zaman zaman belki de Sisifos (Sisyphos) gibi o çığı tekrar tekrar yukarıya taşımak zorunda kalıp ve tekrar tekrar o çığ altında ezilmiş olabilirler. Fakat burada yapılacak tartışmada olduğu gibi feminizm; kadınları kendi epistemolojilerine ve ontolojilerine yaklaştırarak, kendi rasyonalitelerine ilişkin yılmadan mücadele etmeyi salık vermektedir. Dolayısıyla buradan hareketle, bu bölümde feminizm içerisinden yeni bir mücadeleye kapı aralama denemesi yapılacak ve tez toparlayıcı bir sonuçla sonlandırılacaktır.

3. AGONİSTİK FEMİNİZM VE KAMUSAL- ÖZEL ALAN TARTIŞMASI

3.1 FEMİNİZM VE FEMİNİZM'İN TARİHSEL GELİŞİMİ

3.1.1 Feminizm'in Ne'liği?

Doğru veya makul olanın hangi cinsiyetten olduğumuza göre değişebileceğini iddia etmek, acayip gelebilir diyen Lloyd'un aksine, tarihin durakları bize tam aksini göstermektedir (Lloyd, 1996: 19). Antik Yunan'dan modern zamana kadar mevcut düşünce, doğru veya makul olanı iki cinsiyet çerçevesinde ele almıştır. Doğru veya makul olanı erkekler ile özdeşleştiren bu düşünce, dolayısıyla erkeği akıl varlığı kadını duygu varlığı olarak kategorize etmiştir.

Kültürel olarak rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir. Kurulan bu simgesel çağrışımlar, akıl idealleri ve ideası üzerine yapılan daha sonraki düzenlemeler sırasında da olduğu gibi korunmuş; erkeklik, düşüncenin açık ve kesin, kadınlık ise muğlâk ve belirsiz biçimleriyle ilişkili olarak kalmıştır (Lloyd, 1996: 23).

Böylelikle, bu düşüncenin günümüz dünyasına yaklaştıkça sınırları keskin bir biçimde çizilen kurallar olması olası görülmüştür. 1789 Fransız Devrimi⁴⁴, haklar bakımından dünyanın batısını ciddi anlamda etkisi altına almasına rağmen, haklar beyaz burjuva ve erkek hakkı olarak tanımlanmıştır. İnsan ve Yurttaş Hakları

⁴⁴ Aydınlanma filozofları, burjuvazinin üzerinde önemli etkilere neden olmuştur. Zira feodal sistemle uyumsuzluk içinde olan burjuvazi, bu filozofların hak ve özgürlükler üzerine yaptığı yüceltmelerden etkilenmiş ve feodal sisteme karşı bir mücadele fikri geliştirmiştir. Bu fikir, sonrasında, başta burjuva olmak üzere toplumun tüm kesimlerini etkisi altına almıştır. Böylelikle devrimin ilk sesleri duyulmaya başlamıştır. Var olan ve toplumun büyük bir kesiminin ezildiği düzene karşı ilk ayaklanmalar bu şekilde başlamıştır. Feodal rejimin bütünüyle yıkılmasından sonra, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin kabulüyle birlikte devrim dünya çapında etkili olmuştur. Devrim sürecince dair daha ayrıntılı bilgi için, editörlüğü Mehmet Ali Ağaoğulları tarafından yapılmış *"Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler"*e bakılabilir.

Bildirgesi⁴⁵ olarak bildiğimiz ve bugün hala dünyanın birçok yerinde önemli bir bildirge olarak var olan bu bildirge, modern insan kategorisine yalnızca erkeği dâhil etmiştir. Bunun dayanak noktası ise, yukarıda ve “*Erkek Akıl*” adlı yapıtı boyunca Lloyd’un tartışmaya açtığı gibi erkeğin ve kadının belli bir kategorizasyona tabi tutulmasıdır. Tarihsel sürece ilişkin ve kuramsal bilgimiz arttıkça, bu kategorizasyonu ve kadınların bu bağlamdaki mücadelelerini görmek ve anlamak mümkün hale gelmektedir.

Devrimin hemen ardından 1791 tarihinde Olympe de Gouges *Les Droits de la femme*⁴⁶ adlı bir el broşürü yayınladığında ve Mary Wollstonecraft’ın 1792 tarihinde *A Vindication of the Rights of Women*⁴⁷ adlı eserini tamamladığında feminizm ve kadın tarihine ilişkin önemli adımlar atılmaya başlanmıştı. Feministler, erkeklerin sahip olduğu doğal hakların aynısına sahip olabilecekleri konusunda umut besliyorlardı (Donavan, 2010: 16). Buna dayanarak da, devrimin getirdiği temel haklar doktrini sorgulanmaya ve eleştirilmeye başlanmıştı. Akla vurgunun yoğun olduğu bu dönem, duyguları ve öznel yargıları ikincil konuma yerleştirmişti. İkincil konumun sahibesi olarak ise, kadına işaret edildi. Doğal olarak insan (erkek) aklı ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve “akıldan” yoksun

⁴⁵ Fransız Devrimi’nin büyük kazanımlarından biri olan ve 26 Ağustos 1789 tarihinde Ulusal Kurucu Meclis tarafından kabul edilen bildirgedir. Bu bildirge insanı bir değer olarak ele alır. Değer varlığı olma bakımından insan, doğal ve devredilmez haklara sahiptir. Bu haklar eşitlik ve özgürlük gibi, kesinlikle devredilemez haklardır.

⁴⁶ Siyasal hiçbir hakka sahip olmadıkları için yurttaş tanımı altına da girmeyen kadınlar, Fransız Devrimin hemen ardından, 26 Ağustos 1789 tarihinde Ulusal Kurucu Meclis tarafından kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nde kendilerine yer verilmediğini fark etmişlerdir. Bunun üzerine Eylül 1791 yılında Olympe de Gouges tarafından kaleme alınmış ve Türkçeye Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi olarak çevrilmiş olan bildirgedir.

⁴⁷ Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları tarafından Deniz Hakyemez çevirisiyle Türkçeye, “*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*” olarak kazandırılmıştır. Wollstonecraft bu eserinde, döneminin kadınlarının durumunu analiz etmektedir. Kadınlar için eğitim, mülkiyet hakkı ve doğal hak gibi konular kitabın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Fransız Devrimi’yle gündeme gelen eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi büyük sözlerin coşkuyla karşılandığı yıllarda, Wollstonecraft bu coşkunun kadınlar üzerindeki etkisini ele alıp değerlendirmiştir. Kadınlar siyasal olarak dışlandıkları için, yazık ki bu sözlerin onları kapsadığı söylenememektedir. Wollstonecraft bu tespitlerde bulunurken, aydınlanma filozoflarından özellikle Rousseau’yu eleştirmeden de edemez. Rousseau’nun doğal haklara yaslanan düşüncesi, daha çok erkekler için doğal hak vurgusu yapmaktadır. Wollstonecraft Rousseau’nun Emile esrinden yola çıkarak, öncelikle onun erkek ve kadına dair görüşünü ele alır, bununla birlikte bu görüşü uzun uzadıya eleştirmektedir. Kendi deyişiyle: “Benim savaşmak istediğim şey onun külleri değil, fikirleri. Ben yalnızca, kadını bir aşk kölesi durumuna düşüren duyarlılıkla savaşmak istiyorum” (Wollstonecraft, 2007: 138).

kalanlara –kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın kendisine- akılı götürme hakları vardır (Donavan, 2010: 19). Bu hak ile donanmış erkekler, evrensel ve genel geçer bir doğru olarak kabul ettikleri ve aynı zamanda kadını dışlayan yurttaşlık tanımına dayanarak kendi tarihlerinde kadına yer vermediler. Yer verdiklerinde ise, özel alanın birer nesnesi ve erkeğin koruması altında yer alan birer varlık olarak yer verdiler. Buna gerekçe olarak, yine akıl varlığı ve akıldan yoksun olma durumu gösterildi. Bu duruma karşı çıkma ve kadınların da birer akıl varlığı olduğunu ileri sürme çok gecikmedi. Feminist hareketin ilk geleneği, bu bağlamda ortaya çıktı. Dolayısıyla Aydınlanmacı Liberal Feminizm’in tarihi böylelikle başlamış oldu. Aydınlanmacı Liberal Feminizm’in temel doktrini akla inançtı. Böylece kadın ve erkek iki farklı varlık olarak değil, ontolojik olarak benzer varlıklar olarak ele alınmaya başlandı. Eğitimin, özellikle de kadınların eğitiminin önemine vurgu yapıldı. Kadın ve erkek bağımsız iki aktör, yani birey olarak ele alındı. Doğal haklar denilen, hak kuramına dayanan bu feminizm, oy hakkı üzerine yoğunlaşmaktaydı.

“Erkekle kadın için hakikat, sözcüğün anlamını doğru anlıyorsam, aynı olmalıdır” diyen Wollstonecraft, Aydınlanmacı Liberal Feminizm’in önemli temsilcilerinden biri olarak bu feminizmin temel argümanını özetlemektedir (Wollstonecraft, 2007: 78). Buradaki temel politik çaba eşitlik, yani erkeğe eşitliktir. Eğitim vurgusu ve eşitlik anlayışına dayanan Wollstonecraft’ın feminizm anlayışı, erkeğin kadından üstün ve onu yöneten bir varlık olarak görülme anlayışına bir itiraz niteliğindedir. İnsan türünün yarısının değerini düşürme ve bilinen her türlü erdemin pahasına kadınları yalnızca haz veren nesnelere dönüştürme amacına itiraz ettiğimi belirtmek gerekiyor şeklindeki itirazla açıkça bunu ifade etmektedir (Wollstonecraft, 2007: 34). Eseri boyunca Rousseau’yla ve onun kadın ve erkeğe dair görüşleriyle uzun uzadıya hesaplaşan, tüm bunları tartışmaya açan Wollstonecraft, kadının özel alandan kamusal alana geçişinin olanaklarını tartışmakta ve yanı sıra kadının erkeğin kölesi olmaktan nasıl kurtulacağını tartışmasını yapmaktadır.

1960’larda aşağı yukarı eş zamanlı olarak Radikal Feminizm ve bu anlayışa karşı bir duruş olarak Sosyalist/ Marksist Feminizm birer hareket olarak ortaya çıkmıştır. Devrimci bir niteliğe sahip olduğu belirtilen Radikal Feminizm, erkek

egemen toplumla ve bu toplumun erkeğe eşit olma anlayışıyla topyekûn savaşmış bir anlayıştır. Özetle Radikal Feminizm:

Kişisel olanın politik olduğu, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin – kapitalizmin değil- kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeleri ve enerjilerini, diğer kadınlarla birlikte, kendilerine baskı uygulayanlara –erkeklerle- karşı mücadele eden bir harekete yönelmeleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları, farklı üsluplara ve kültürlere sahip oldukları ve kadınların tarzının gelecekteki toplumun temelini oluşturması gerektiği düşüncelerini içerir (Donavan, 2010; 268- 269).

Erkek egemen ideoloji ile uzlaşma ve bu ideolojide eşitlik arayışı yerine, bu ideolojiyi sorgulamaya ve ideolojinin buyruklarını reddetme yoluna giren Radikal Feminizm ataerki⁴⁸ye karşı bir savaş başlatmıştır. Kate Millett, *Cinsel Devrim (1987)* adlı yapıtında, kadın ve erkeğin toplumdaki konumuna dair çözümlemesinde, kadının bugünkü durumundan ataerkiyi sorumlu tutmuştur. Radikal Feminizm devrimci niteliğini, siyah kadınların aynı süreçte feminist harekete dâhil olma mücadelesi ile de göstermiştir. Irkı temel ve açık bir fark olarak ele alan siyah feministler, ırkı feminist hareketi geliştiren bir öge olması bakımından ele almaktadırlar. Özellikle deneyim farklarına işaret eden siyah feministler, salt bir kadın kategorisine dayanan Radikal Feminizm’e yönelik eleştirel bir bakış açısı da sunmuşlardır. Kızkardeşlik⁴⁹

⁴⁸ Türkçeye Patriarchy’den çevrilmiş, ataerkillik ya da patriyarka. Eleştirel Feminizm Sözlüğü’nde şöyle bir tanım yer alır: “Patriyarka”, XIX. Yüzyılın sonlarına doğru, insan toplumlarının evrimine ilişkin olarak ilk ortaya çıkan “evreler” teorileriyle birlikte anlam değiştirmiş olan çok eski bir sözcüktür. Bundan sonra, XX. Yüzyılın sonuna doğru, Batı’da 1970’lerde ortaya çıkan “ikinci dalga” feminizmle birlikte sözcüğün anlamı yeniden değişir. Bu yeni, feminist anlamıyla patriyarka, erkeklerin iktidarı elinde tuttukları bir toplumsal formasyonu, ya da daha basitçe, erkek iktidarını adlandırır. Dolayısıyla “erkek egemenliği” ya da kadınların ezilmesi ile neredeyse eşanlamlı bir sözcüktür. 1970’lerin çağdaşı olan bu deyimler, daha önceki dönemde kadınların “madun” ya da “tabi” olmaları ve hatta “kadınlık durumu” ifadeleri ile adlandırılan durumu dile getirir (Delph, 2009: 278). Metin boyunca kullanacağımız anlam tam olarak budur. Kate Millett’in tek bir cümlede ifade ettiği gibi: Ataerki yönetim, nüfusun kadın olan yarısının, erkek olan yarısı tarafından denetlendiği yönetim biçimi (Millett, 1987: 47). olarak ele alıyoruz.

⁴⁹ Radikal feminist hareketin temel kavramlarından biri olan kızkardeşlik, kadın dayanışmasının politik bir yönü olarak değerlendirilmektedir. Ataerki iktidara karşı kızkardeşlik dayanışmasını vurgulayan radikal feministler, bunu kadınlararası bir güçlenme strateji olarak değerlendirirler. Esas olan ayrışma

görüşüne yönelik eleştirileri buna örnek verilebilir. Kızkardeşliği somut bir dayanışma politikası olarak yeniden kurma niyetinde olan siyah feministler, farklılığı yeniden kuran bir kızkardeşliğe ihtiyaç olduğunu belirtmektedirler. Bell Hooks'un ***Feminizm Herkes İçindir (2002)*** adlı yapıtı, farklılığı ve ırk farkını dikkate almayan, ırkçılık karşıtı bir mücadeleye girmeyen "ütopyacı kızkardeşlik"⁵⁰ görüşüne dayanan feminizm yerine gerçek bir kızkardeşliğin nasıl mümkün olacağını siyah feminist görüş bağlamında temellendirir.

Berkday: Kadınlararası iktidar ilişkileri konusu, feminist tarihçilik açısından gerçekten özel bir duyarlılık ve öz- eleştiri alanı oluşturmak zorunda; çünkü kadınları tarihten silenler yalnızca erkekler değildir; bizzat kadınlar da birbirlerini tarihten silebiliyorlar derken, esasen tam da siyah feministlerin, özellikle de Hooks'un üzerinde durduğu kadınlararası iktidar ilişkilerine dikkat çeker (Berkday, 2011: 193). Kadınlararası dayanışma politikasının nasıl olacağı, bu politikaya farklılığın ve farklılıktan doğan örgütlenmenin nasıl sirayet edeceği tartışmanın bir diğer boyutudur. Bu tartışma, feminist teoriye gerçek kızkardeşliğe giden yolu açacak görünmektedir.

Marksizm'in temel argümanlarına dayanan Sosyalist/ Marksist Feminizm, kadını sınıf temelli olarak ele alır. Marx'tan alınan önemli kavramlardan biri budur. Burada esasında, kadınlar ve proletarya arasında bir benzerlik kurulur. Diğer yandan, bir bilinçlilik durumu söz konusudur. Yani var olan mücadele içinde, yanlış bilinçten doğru bir bilinçliliğe doğru gidilip, kadınlar arası grup bilinci oluşturma amacı vardır. Bilinç yükseltme gruplarının temel dayanağı burasıdır. Marx'tan alınan ve de feministlerce kullanılan bir diğer kavram ise, yabancılaşma kavramıdır. Marx

ve bölünmeye karşı, kadınlararası dayanışmadır. Kadınlararası dayanışmada, biçimsel ve hiyerarşik ilişkileri kabul etmeyen bu dayanışma, ataerki ile savaşıma noktasında kadınları birarada mücadeleye davet eder.

⁵⁰ Bell Hooks ütopyacı kızkardeşliği, ırk farkını ya da ırkçılık karşıtı mücadeleyi ciddi bir şekilde değerlendirmeyen feminist mücadelenin, ütopyik kurgusu olarak değerlendirir. Beyaz kadınların merkezi bir konumda yer aldığı ve farklılığın silinip yerine genel bir kadın kavramının geçirildiği feminist harekette merkezi bir önen arz eden kızkardeşlik nosyonunun eleştirel tartışmasını yapan Hooks, beyaz kadınların bu çağrısını ironik bulmaktadır. Biz de tartışmamızı Hooks ile aynı minvalde ilerleteceğiz. Hooks'un beyaz kadınlar ile siyah kadınlar ve ırkçılık temelinde eleştirdiği kızkardeşliliği, biz daha geniş bir perspektiften eleştireceğiz. Tüm farklılıkları evetleyen bir perspektif sunmaya çalışacağız.

tarafından, özellikle emeğin yabancılaşması olarak belirtilen bu kavram: Çağdaş anlamda kendinden, başkalarından ve anlam duygusundan kopma deneyimi anlamına gelir (Donavan, 2010: 134). Bu iki kavramın yanı sıra, Sosyalist/ Marksist Feminizm'in teorik çerçevesi iki önemli esere dayanır. Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (2014)* adlı eseri, Marx, Engels ve Lenin ortak çalışması olan *Kadın ve Aile (2008)*, bunlardan ikisidir. Bunların toplamı olarak Sosyalist/ Marksist Feminizm'in tam olarak neye işaret ettiğini Kollantai şu şekilde açıklar:

Kadının hak yoksunu ve bağımlı konumu ve eksik hak eşitliği herhangi bir “doğal” özellikle değil, tersine ona belirli bir toplumda ayrılmış çalışmanın karakteriyle açıklanır. (...) Kadının kurtuluşunun, kültürün ve bilimin gelişmesine bağlı olduğunu, bir halk ne kadar uygarsa, kadınların da o denli özgür yaşadıklarını varsaymak yanlış olur. (...) Kadını kurtaracak olanın kültür ve bilim değil, tersine, kadının toplum için yararlı ve üretken çalışma yürüttüğü ekonomik sistem olduğunu biliyoruz (Kollantai, 2000: 12- 13).

Bu görüş kadının kurtuluşunu, kapitalist sistemin yerlebir edilip yerine sosyalist sistemin getirilmesiyle ilişkilendirir. Geleneksel düzenin dağılmasıyla toplumun kadına bakış açısı da değişecektir. Böylelikle kadın haklar bakımından daha eşit bir konuma sahip ve daha özgür bir varlık olacaktır.

3.1.2 Feminist Politika ve Temel Argümanlar

Kendisini 18. ve 20. yüzyıl aralığında hissettiren ilk feminist hareket, literatüre birinci dalga olarak geçmiştir. Liberal feminizm olarak adlandırılan bu ilk dalga feminist hareket, eşitlik talebiyle kamusal alanda görünürlük kazanmıştır. Erkekler ve kadınların eşitliği, özellikle de siyasal eşitliği adına mücadeleler veren bu feministlerin ilk ve öncelikli talebi, oy hakkı olmuştur.

Kadınların yurttaşlık ve siyasi haklardan mahrumiyeti, erkekten aşağı olması ile ilişkilendiriliyordu. Erkeğin rasyonalite, kadının doğa ile özdeşleştirilmesi bu mahrumiyetin temel dayanağıydı. Bu düşüncenin hâkim olduğu bir yüzyılda ortaya çıkan ilk dalga feminist hareket, kadınları da erkekler gibi rasyonel bir varlık olarak görüyor ve bunun sonucu olarak da kadınların erkekler ile eşit görülmesi gerektiğini, eşit haklara sahip olduğunu iddia ediyordu. Bu türden ayrımcı uygulamalara karşı çoğu zaman eylemsel tepkiler veren liberal feministler: Kadınların da erkeler gibi, kendi kaderlerini belirleyebilen ve bir adalet duygusuna sahip olan “özgür ve eşit varlıklar” olarak görülmesi gerektiğini, dolayısıyla kamusal alana adım atmakta özgür olduklarını kabul etmişlerdir (Kymlicka, 2004: 523).

Erkekler, kadınların nerdeyse akıl sahibi yaratıklar olmaktan dahi çıkmasını sağlayarak, konumlarını olduğundan da aşağı çekmişlerdir. Önce kadınlara yetilerini geliştirebilecekleri alanlar yaratalım, erdemlerinin güçlenmesine izin verelim: kadın cinsinin bir bütün olarak zihinsel açıdan ne konumda olduğunu ancak ondan sonra belirleyelim (Wollstonecraft, 2007: 53).

Liberal Feminizme büyük katkıları bulunan Wollstonecraft'ın yukarıdaki tümcesi, bu feminizmin önemli argümanlarından birini açığa çıkarır. Kadınlara kendilerini gerçekleştirebilecekleri alanları açma derdinde olan Liberal Feminizm, böylelikle özerklik ve fırsat eşitliği ilkesine önemli bir dayanak oluşturmuştur. Kısaca bu şekilde özetlenebilecek Liberal Feminizm, ısrarlı bir şekilde eşitlik talebiyle sorunlu görülmektedir. Bu talebin, toplumda var olan eşitsizliği sorgulamaksızın ortaya konduğu iddia edilmektedir. Liberal Feministler kadınların cinsiyetlerinden dolayı ikincilleştirildiklerini kabul etmelerine rağmen, erkek ile kadın arasındaki eşitsizliğin kökeni sorgulamamakla eleştirilmektedirler. Ramazanoğlu, Liberal Feminizm kadınların cinsiyetlerinden ötürü ayrıma uğradıklarını kabul eder, ama cinsler arası ilişkileri bir güç ilişkisi olarak görmez demektedir (Ramazanoğlu, 1998: 29).

Sorun egemenlik sorunu olduğundan, çözüm yalnızca ayrımcılığın olmaması değil, iktidarın var olmasıdır. Eşitlik yalnızca erkeklerin tanımladığı rolleri alabilmek için fırsat eşitliğine sahip olmayı değil, kadınların tanımladığı roller ya da hem erkelerin hem kadınların üstlenmekte çıkar görebileceği cinsiyetçi olmayan roller yaratmak için eşit iktidara sahip olmayı gerektirir. Böyle bir iktidara sahip olmanın sonucu, çağdaş cinsiyet ayrımcılığı kuramının desteklediği “erkeklerin tanımladığı kurumlara girebilmek için fırsat eşitliğine sahip olma” modelinden çok farklı olabilir (Kymlicka, 2004: 531- 532).

Kymlicka’nın da ortaya koyduğu gibi, sorun salt olarak eşitlik sorunu olarak görülmemelidir. Eşitlik “Kimin veya neyin eşiti?” sorusunu beraberinde getirir. Oysa ortada cinsler arası bir sorun vardır ve bu sorun Liberal Feministlerin de ön gördüğü gibi eşit haklara sahip olmakla çözülebilecek değildir. Aksine esas sorun, kamusal ve de siyasal olanın kurumsallaştığı alanda eşit olma sorunu değil, eşit iktidara sahip olma sorunudur.

20. yüzyıl ile birlikte feminizm kendi çelişkilerine yönelmiş ve yeni bir feminist argüman arayışına girmiştir. Bu arayış ikinci dalga olarak adlandırılan feminizm ile eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. İkinci dalga feminizme önemli bir yön kazandıran Radikal Feminizm olmuştur. Radikal Feminizm, diğer feminizm türlerinin fikir ve eylem yelpazesi içinde çeşitli etkiler altında gelişti (Çakır, 2010: 447). Böyle bir geniş yelpazeye dayanan Radikal Feminizm hem Liberal Feminizm’den esinlenmiş hem de Liberal Feminizmi kıyasıya eleştirmiştir. Radikal Feminizmi geliştirenler, politik bir söylem ve eylem ile bu feminizmin gelişime katkıda bulunmuşlardır. Özellikle bu feministlerin çoğu sol örgütlenmelerden geldikleri için, politik kavrayışa sahiptiler.

Radikal Feminist kuramın büyük bir bölümü, erkek “Yeni Sol”un kuramlarına, örgütlenme yapılarına ve kişisel üsluplarına karşı direniş içinde şekillendi. Kendileri erkek radikal örgütler içinde sürekli olarak “ikinci sınıf” muamelesine maruz kaldıkları için ve maço radikal üslup nedeniyle, kadınlar kendi örgütlerinin içsel demokrasiyi ifade etmesiyle ve özgün bir kadın üslubuna izin vermesiyle (ya da, en azından, böyle bir üslubun ortaya çıkmasına izin vermesiyle) ilgilendiler. Radikal feministler, kuramsal açıdan, kendi kişisel “öznellik” sorunlarının Yeni Sol’un uğraştığı büyük sorunlarla –toplumsal adalet ve barış sorunları-

eşit bir öneme ve meşruiyete sahip olduğu fikrini yerleştirmeye azmettiler. Sonunda radikal feministler, bütün bu sorunların birbiriyle ilintili olduklarına, erkek egemenliğinin ve kadınlara hükmetmenin toplumdaki baskının kökü ve modeli olduğuna ve gerçekten devrimci olan bir değişimin temelini feminizm olduğuna inandılar (Donovan, 2010: 268).

Sol politikanın iç dinamiklerini bilen, bu politikayla kendi feminist görüşlerini harmanlayan radikal feministler, Radikal Feminizmi kitlesel bir eylem hareketi olma yoluna taşdılar. Hiyerarşik örgütlenmelerin aksine, feminist hareket kitlesel olurken bu hiyerarşileri yıkmalıydı. Kadınlar örgütlenirken, bunu bir ifade olarak varsaymalıydı. Erkek egemen düzene karşı oluşturulan bu örgütlenme, iktidar ilişkilerine özellikle de ataerkil iktidar ilişkilerine karşı bir savaş başlatmıştır. Ancak bu savaş kendi iç çelişkilerini de beraberinde getirmiştir. Özellikle kendilerini radikal feminist olarak gören siyah feministler, feminizmin kendi içinde oluşan iktidar ilişkilerine değinmişlerdir. Millett bunu kısaca şu şekilde özetler: Ataerkil düzendeki sınıfın başlıca etkilerinden biri, bir kadını bir diğerinin karşısına koymaktır (Millett, 1987: 68). Siyah kadınlar beyaz kadınların karşısına, beyaz kadınlar siyah kadınların karşısına konmuş, bu paradoksal durum ise kadınlararası hiyerarşiye neden olmuştur.

Ataerkinin kısılcacında bir sistematik oluşturmaya çalışan radikal feministler, “kişisel olan politiktir” ifadesiyle ataerkinin bir başka yönüyle mücadeleye girmişlerdir. “Kişisel olan politiktir” ifadesiyle, kadınlar ataerkinin özel alan ile sınırlandırdığı yaşam alanlarını kamusal alana taşıma amacı güderler denmektedir.

Kişisel olanın politik olması, kadınların kadınlar olarak yaşadıkları ayırt edici deneyimlerin –özel, duygusal, içe dönük, özgül, kişiselleştirilmiş, mahrem- kişisel olarak tanımlanan alanda yaşadığı anlamına gelir; öyle ki, kadınların politik durumunu bilmek, onların kişisel hayatlarını bilmekten geçer. Kadınların kişisel hayatlarının özgül politikasını belirleyen temel ilke, cinsellik olarak ifade edilen ve her gün yeniden oluşan, erkekler karşısındaki yaygın güçsüzlükleridir. Kişisel olan politiktir demek, toplumsal cinsiyetin bir iktidar bölüşümü olduğunun, cinsel açıdan nesneleştirilen kadınların mahrem deneyimleri aracılığıyla fark edilebileceği ve değiştirilebileceği anlamına gelir; çünkü toplumsal cinsiyet cins olarak dişi tanımlayan ve kadınların yaşamıyla adeta eşanlamli hale gelmiş bir kavramdır. Böylece feminizm için kişisel olan,

epistemolojik olarak politiktir ve feminizmin epistemolojisi de politikasıdır (MacKinnon, 2003: 142- 143).

Böylelikle özel alanda mahremiyet sınırları çizilen her şey kamusal alanda ifşa edilecektir. Bu durum, kadınların politik bilincinde bir dönüşüme sebebiyet vermiştir. Özel yaşantıların ortak deneyimlerin bir parçası haline getirilmesi, kamusalığa giden yolda bir adım olarak okunabilir. Böylelikle Radikal Feminizm en kişisel olanı, en genel olana doğru götürme yoluna odaklanmıştır. Kendi içinde tutarlı görünen bu durum, radikal feministlerce kızkardeşlik denilen olguya ön ayak olmuştur. Fakat kızkardeşlik, kendi içinde var olan hiyerarşik kodlara karşı koyamamıştır. Kadın gibi bir üst kategoriye dayanan, kadının salt kadın olduğu için ezildiğini ve bu ezilmeye dur demenin bir yolu olarak kızkardeşliğin gerekliliğini vurgulaması Radikal Feminizmi hiyerarşiden uzaklaştırmamış, aksine kadınların kendi aralarında bölünmelerine neden olmuştur.

Liberal Feminizme Radikal Feminizmin getirdiği eleştiriler, Sosyalist/ Marksist Feminizm olarak adlandırılan hareketin temelini oluşturmuştur. Marksizmin temel kavramlarından yola çıkarak oluşturulan bu feminist hareket, radikal feministlerin Marksist analize getirdikleri eleştirilere de bir cevap niteliği taşımaktadır. Radikal Feminizmin bilinç yükseltme ve kızkardeşlik nosyonu, Sosyalist/ Marksist Feminizmin argümanlarının hem temeli hem de ilhamı olmuştur. Sosyalist feministler genellikle (her zaman ifade etmeseler de) kadınlar ve proleterya arasında bir benzerlik olduğunu kabul ederek; benzer biçimde erkek ve yönetici gruplarına hizmet eden “yanlış bilinç” ya da “erkeklerle özdeşleşen” ideolojileri açığa çıkarma sürecinde, kendi ezilmişlik durumlarının doğru bir bilincini geliştirme yönünde kadınları teşvik ederler (Donavan, 2010: 133). Feministlerce kabul gören bilinçlenme ve ortak bilinç yaratma fikrinin kadın yaşamında değişim yaratabileceği, Marksistlerce baştan sorunlu kabul edilir. Ortak bir kadınlık kategorisine dayanan kızkardeşlik nosyonu, Marksist feminizm açısından çelişiklerle doludur. Marksist feministler, öncelikli olarak burjuva kadını ile proleter kadın arasında keskin bir ayrım çizerler. Onlar açısından burjuva kadını ile proleter kadın ortak bir ezilme deneyimi paylaşamazlar. Ortak bir kadın kategorisinin farklılıklara karşı duyarsız

olduğu açıktır. Fakat Marksist düşünüşün burjuva kadını ile proleter kadın arasında çizdiği bu sınır ise, duyarsızlıktan da öte bir sorunsala neden olmaktadır. Bu sorunsal kadınlararası hiyerarşi ve husumet sorunsalıdır. Oysa MacKinnon'nın da belirttiği gibi: Burjuva kadını hizmetçisinden ayıran, hizmetçinin (az da olsa) bir ücret alması, diğerinin ise (her zaman olmasa da) kapatılmışlığıdır (MacKinnon, 2003: 27). Dolayısıyla her iki koşulda da, kadının ezilmişliği mevcuttur. Farklı ezilme pratikleri ile karşı karşıya kalmış olsalar bile, hem burjuva hem de proleter kadın ezilmişliği deneyimlemektedir. Marksist Feminizmde kadınların ikincilliği, kapitalizm ile bağlantılı olarak politik, toplumsal ve ekonomik olgularla ilişkilendirilir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişki, bir diğer deyişle ezme ezilme ilişkisi kapitalist sistemin kendi iç dinamiği gereğidir. Kapitalist sistemde kadının ezilmişliği kabul edilir bir gerçektir. Ancak yönetim şekli ne olursa olsun, kadının ezilmişliğinin tek yönlü olmadığı tarihsel süreç tarafından kanıtlanmış bir gerçektir. Sosyalist toplumun, kapitalist bir toplumdan çok daha yaşanılır bir toplum olduğu gerçeği yadsınamaz. Bu toplumdaki kadının durumunun, kapitalist toplumdaki kadının durumundan çok daha iyi olduğu açık seçiktir. Fakat sosyalist deneyimi yaşayan ülkelerdeki kadınların hiçbir koşulda ezilmediğini kim iddia edebilir? Bu sorunun cevabını, MacKinnon özetle şu şekilde verir:

Feministler, ister feodal, ister kapitalist, ister sosyalist, hangi rejimde olursa olsun, toplumun en alt katmanında olmanın kadınlar için aynı şey olduğu iddiasında değildir. Ne var ki, aralarındaki farklara karşın bu rejimlerin ortak yanı, alttakinin hep altta kalacağıdır (MacKinnon, 2003: 29).

3.1.3 Feminist Mücadele ve Kazanımları

Olympe de Gouges 1791 tarihli *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ni (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*)⁵¹ ilan ettiğinde, Yunan düşüncesinden miras kalan, belli bir sınıfa mensup *erkek yurttaşlık* geçerliliğini

⁵¹ **Madde 1-** Kadın özgür doğar ve erkeklerle eşit haklara sahip olarak yaşar. Toplumsal farklılıklar yalnızca genel yarar nedeniyle kabul edilebilir. **Madde 2-** Her siyasal topluluğun hedefi ve amacı, hem kadının hem de erkeğin doğal ve devredilemez haklarını korumaktır. Bu haklar: Özgürlük, güvenlik, mülkiyet ve özellikle baskıya karşı direnme hakkıdır. **Madde 3-** Egemenlik ilkesi, kadın ve erkeklerin birliğinden başka bir şey olmayan ulustan kaynaklanır. Hiçbir organ ve kişi, bundan kaynaklanmayan bir gücü kullanamaz. **Madde 4-** Özgürlük ve adalet kişilere, hakları olanı geri vermektir. Kadınlar doğal haklarını kullanırken, yalnızca erkeklerin karşısına çıkardıkları sürekli uranlıkla engellenmektedir. Bu kısıtlamalar doğa ve aklın yasalarıyla ortadan kaldırılmalıdır. **Madde 5-** Doğanın ve aklın yasaları, topluma zarar verecek tüm edimleri bertaraf eder. Bu yasaların izin verdiği ve tanrısal yasaların yasaklamadığı hiçbir şey engellenemez ve hiç kimse bu yasaların açıkça emretmediği bir şeyi yapmaya zorlanamaz. **Madde 6-** Yasa, genel iradenin ifadesi olmalıdır. Bütün kadın ve erkek yurttaşlar bizzat ya da temsilcileri aracılığıyla yasaların yapımı sürecine katılmalıdır. Yasalar herkese eşit olarak uygulanmalıdır. Yasa önünde eşit olan bütün kadın ve erkek yurttaşlar, yetenek ve erdemlerinden başka bir ayırım gözetilmeksizin, kamu hayatındaki bütün makam, memuriyet ve mevkilere eşit olarak kabul edilmelidir. **Madde 7-** Kadınlar ayrıcalıklı haklara sahip değildir; kadınlar, yasalarda belirtilen koşullarda itham edilir, gözaltına alınır ve tutuklanır. Kadınlar, erkeklerin tâbi olduğu ceza yasalarına tâbidir. **Madde 8-** Yasa yalnızca açıkça zorunlu olan cezalar koyar ve hiç kimse suç oluşturan eylemden önce hukuka uygun olarak yürürlüğe konmuş ve kadınlara meşru biçimde uygulanan yasalar olmaksızın cezalandıramaz. **Madde 9-** Yasalara göre suçlu bulunmuş her kadına, yasanın öngördüğü yaptırımlar sonuna kadar uygulanmalıdır. **Madde 10-** Hiç kimse, esaslı derecede farklı olsa bile, düşüncelerinden dolayı koşuşturulamaz. Kadın idam sehпасına çıkma hakkına sahiptir. Bu nedenle eylem ve ifadeleri yasalarla korunan kamu düzenini bozmamak koşuluyla, konuşma kürsüsüne de çıkma hakkına sahip olmalıdır. **Madde 11-** Düşünce ve görüşlerin özgürce ifade edilmesi, kadınların en önemli haklarından biridir, çünkü bu özgürlük, babaların çocuklarıyla olan babalık bağlarını güvence altına almaktadır. Her kadın yurttaş, barbar bir önyargı tarafından gerçeği gizlemeye zorlanmadan özgürce şunu söyleyebilir: "Ben, senin bana verdiğin çocuğun annesiyim." Bu hak, bu özgürlüğün kötüye kullanılmasından dolayı yasalardan kaynaklanan sorumluluğu ortadan kaldırmaz. **Madde 12-** Kadınların ve kadın yurttaşların haklarının güvence altına alınması, daha büyük bir yaran zorunlu kılar. Bu güvence, bu hakların tanındığı kişilerin ayrıcalığı olmamalı, herkesin yararına hizmet etmelidir. **Madde 13-** Güvenlik güçlerinin giderleri ve idari harcamalar için erkeklerden ve kadınlardan eşit ölçüde katkı talep edilir. Kadınlar bu yükümlülük ve ödevleri yerine getirdiklerinden dolayı, mevkî ve işlerin, alt ya da üst derece memurlukların ve diğer mesleklerin paylaşılmasına da katılmalıdır. **Madde 14-** Kadın ve erkek yurttaşlar, bizzat ya da temsilcileri aracılığıyla, vergilerin zorunlu olup olmadığına karar verme hakkına sahiptir. Kadın yurttaşlar, varlıklarından, erkeklerle eşit oranda vergi verme ilkesini ancak, kamu yönetimine ve vergilerin toplanması, bunların kullanılması ve süresinin belirlenmesi sürecine katılabildikleri takdirde kabul ederler. **Madde 15-** Kamu harcamalarına erkeklerle eşit olarak katkıda bulunan kadınlar, her kamu makamından mali işlerle ilgili olarak bilgi alma hakkına sahiptir. **Madde 16-** Hakların güvence altına alınmadığı ve güçler ayrılığının benimsenmediği bir toplumun anayasası yoktur. Eğer ulusu oluşturan bireylerin çoğunluğu, yapımına katılmamışsa, o anayasa yoktur ve geçersizdir. **Madde 17-** Ortak olarak ya da tek tek, mülkiyet her iki cinsin de hakkıdır. Herkes dokunulmaz ve kutsal olan bu hakka sahiptir. Yasalarca belirlenmiş kamusal bir zorunluluk bunu açıkça gerektirmedikçe, ayrıca adil ve önceden belirlenmiş bir tazminat ödenmedikçe, kimse ulusun asli miras payından yoksun bırakılamaz (çev. Ece Göztepe, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1996, Cilt: 45, s. 185-193).

devam ettirmektedir. Fransız Devrimi'nin *Eşitlik, Özgürlük ve Adalet* ilkesi, ne yazık ki yalnızca erkekleri kapsar durumdaydı. Monarşiye karşı cumhuriyet'in verdiği mücadele sonucunda birçok kazanım sağlanmıştı ve monarşinin yerini cumhuriyet almıştı, fakat kadınların durumunda herhangi bir değişim olmamıştı. Kadınlar hala vatandaş dahi sayılmayan, ikincil konumdaydılar. Gouges, 1789 tarihli *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nde (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) kadınların yurttaşlık kategorisine neden dâhil edilmediğini sorguladığında, devrim süresince erkek yoldaşlarıyla omuz omuza mücadele veren kadınların da bu bildirgede yok sayıldığı açık seçik ortaya çıkmıştır. Tüm insanların doğuştan özgür ve eşit olduklarını kabul eden bu bildirgede kadına yer verilmemesi üzerine, başta Gouges olmak üzere dönemin devrimci kadınları harekete geçmiştir. Medeni haklardan yararlanmalarına rağmen, siyasal haklardan mahrum edilmeleri bu kadınları ateşli bir kadın hakları savunuculuğa götürmüştür.

Biz, anneler, kız çocukları, kızkardeşler, ulusun temsilcileri, Ulusal Meclis'e alınmayı talep ediyoruz. Toplumun sefaletinin ve siyasal iktidarların ahlâki bozulmuşluğunun başlıca nedenlerinin, kadınların haklarının tanınmaması, unutulması ya da göz ardı edilmesi olduğunu göz önüne alarak, kadınların doğal, devredilemez ve kutsal haklarını bir bildirgeyle ilân etmeye karar verdik. Böylelikle istiyoruz ki, bu bildirge toplumun bütün üyelerinin gözü önünde dursun, herkese hak ve yükümlülüklerini hatırlatsın; kadınların ve aynı şekilde erkeklerin iktidarı kullanmaları siyasal kurumlar açısından karşılaştırılabilir ve buna daha çok saygı gösterilsin; kadın yurttaşların basit ve dokunulmaz esaslara dayanan şikayetleri daima, anayasanın ve iyi geleneklerin korunması ve herkesin esenliği için etkili olabilsin. Güzelliği ile olduğu kadar anneliği üstlenme cesaretiyle birlikte düşünülen kadın cinsi olarak bugün, Tanrı'nın da yardımıyla, kadının ve kadın yurttaşların haklarını bu bildirgeyle tanıyor ve ilan ediyoruz (Gouges, 1791, çev. Ece Göztepe).

Bildirgenin başlangıç kısmında açıkça ifade edildiği üzere, kadınlar ulusun temsilcisi ve yurttaş olarak kabul görölme derdindedirler. Ne yazık ki bu o kadar kolay ve basit olmamıştır. Kadınları, sancılı bir süreç ve mücadele beklemiştir. Fransa'da kadınların eşit yurttaş olarak kabul edilmesi, bu bildirgenin ilanından 153, Gouges'un giyotin ile idam edilmesinden tam olarak 151 yıl sonra mümkün olmuştur. Fransız kadınları, 1944 yılında erkeğe eşit yurttaş olarak kabul

edilmişlerdir. Bu bildirgeyi hazırlayan ve bildirgenin 10. maddesinde “*Kadın idam sehpasına çıkma hakkına sahiptir. Bu nedenle eylem ve ifadeleri yasalarla korunan kamu düzenini bozmamak koşuluyla, konuşma kürsüsüne de çıkma hakkına sahip olmalıdır.*” diyen Olympe de Gouges 1793 yılında, bu denli bir başkaldırı nedeniyle giyotine gönderilmiştir.

1848 yılında Seneca Falls’ta 68 kadın ve 42 erkek tarafından imzalanan ***The Declaration of Sentiments***⁵² bildirgesidir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin kaynaklık ettiği bu bildirge, oy, eğitim ve çalışma hakkı üzerine yoğunlaşmıştır. İki Amerikalı aktivist, Elizabeth Cady Stanton and Lucretia Mott, tarafından kaleme alınan bu bildirmede “Tüm kadın ve erkekler eşit yaratılmıştır.” vurgusu ön plandaydı. Öncesinde kölelik karşıtı harekete alışkın olan Amerika’da, bu bildirgeyle birlikte kadın hakları için mücadele verilmekteydi. O günkü temel argümanlar, bugün hala kadın mücadelesi için vazgeçilmez olan temel argümanlardı. Kadınlar da tıpkı erkekler gibi Tanrı tarafından verilmiş vazgeçilmez haklara sahiptirler. Bundan dolayı, kadınları temel haklarından mahrum etmek kabul edilemez. Erkeklerin kadınlar üzerindeki baskıcı ve insani değerlere yakışmayacak davranışlarda bulunması, insan olma durumuna aykırıdır. Kadının insan ve vatandaş olduğu kabul edilmelidir. Ancak Amerika’da kadınların Elizabeth Cady Stanton and Lucretia Mott tarafından bir bildirge olarak kamuoyuna sunulan haklara kavuşması, 20. yüzyılı yani 1920’leri buldu. Her ne kadar, 72 yıl sonra kimi haklara kavuşulmuşsa da, bildirgenin hareketi ve hareketin doktrinlerini beslediği yadsınamaz. Seneca Falls bildirileri, 19. yüzyıl Amerikan Kadın hakları hareketinin temel liberal doktrinin yararlı bir özeti olarak hizmet etmektedir (Donovan, 2010: 27).

1938- 1948 yılları arası İngiltere, İngiliz işçi sınıfı tarafından genel ve gizli oy hakkı için verilen mücadeleye sahne olmaktaydı. Bu mücadele literatüre Çartist hareket olarak geçer.

⁵² Türkçeye “*Duygular Bildirgesi*” olarak çevrilmiştir.

İçerdiği güçlü savunmacı öğeye karşın, Çartizm, esas olarak iyimser bir hareketti. Çartistler ve onların izleyicileri oy hakkını elde edeceklerine ve bu başarının, iktidarın emekçi halın taleplerine daha duyarlı olmasını sağlayacağına gerçekten inanıyorlardı. İngiliz toplumunun iktidar ve yetki yapısında önemli değişiklikler olabileceğine ve bu değişikliklerin daha eşitlikçi ve insancıl bir düzen yaratacağına da inanıyorlardı. Bu alternatif düzende kadınlar, o günkü toplumda oynadıklarından daha eşit bir rol oynayacaklardı (Mitchel- Oakley, 1998: 50).

Çartizme temel inanış bu yöndeydi. Bu inanış dolayısıyla kadınlar da tıpkı erkekler gibi yerleşik düzene ve sömürüye karşı, erkek yoldaşlarıyla birlikte omuz omuza mücadele verdiler. Ancak kadınların siyasal eşitlik beklentileri, oy hakkı yalnızca erkeklere verildiği noktada yerle bir olmuştur. Mücadeleleri sonucunda yine görmezden gelinen kadınlar, oy hakkı için mücadeleye devam etmişlerdir. 1903 yılında *Kadınların Sosyal ve Politik Birliği'nin (Women's Social and Political Union/WSPU)* kurulmasıyla birlikte oy hakkı mücadelesi eylemsel bir boyut kazanmıştır. 1908 yılında Londra Hyde Park'ta 500.000 kişinin katıldığı bir eylem düzenlenmiştir. Bu eylemde kadınlar oy hakkı için bağırıyorlardı. Bu eylem sonrası WSPU üyelerine yoğun baskı yapılmış, çoğu da tutuklanmıştır. Baskılara ve tutuklanmalara karşı kadınlar açlık grevine gitmişlerdir. Açlık grevleri, politik bir eylem biçimi olarak ilk kez, Suffragette⁵³ olarak adlandırılan, WSPU üyeleri tarafından gerçekleştirilmiştir. İngiltere'de, bu eylemlerden tam 10 yıl sonra, 1918 yılında kadınlara oy hakkı tanınmıştır. Fakat yine ayrımcı bir çerçeve ile bu hak tanınmıştır. 30 yaşın üzerinde, mülk sahibi ya da mülk sahibiyle evli, üniversite mezunu ya da haftada 5 pound gelir getiren bir işte çalışan kadınlara bu hak verilmiştir (Çakır, 2010: 425).

Baskıya, sömürüye ve ikincilleştirmeye karşı geçmişte yürütülen tüm bu eylemler bugün kadınların durumunda kısmi düzelmelere ön ayak olmuştur. Bu yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bugün kadınlar başka türlü baskılarla mücadele etmek zorundadır. Günümüz dünyası, kadına siyasal bir özne olma bakımından engel teşkil etmemektedir. Bugün kadınlar, dünyanın büyük bir kısmında seçme ve seçilme

⁵³ Türkçeye süfrajette olarak geçen bu kavram, radikal feminist hareket içerisinde yer alan aktivist kadınlar için kullanılmaktadır.

özgürlüğüne sahiptir. Son derece somut bir gerçek olan bu durum, feminist mücadelenin sonlandığı anlamına gelmez. Mücadele bugün, günün koşullarına göre, kaldığı yerden devam etmektedir. Kadınlar bugün neo-liberal politikaların ve kapitalist düzenin içinde, bambaşka bir dünyanın ve feminizmin mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Öyle görünüyor ki, her feminist kuşak, henüz kesin bir biçimde ulaşılmayan bir amaca doğru mücadeleyi üstlenmek zorunda olmaya devam edecektir (Käppeli, 2005: 477).

3.2 AGONİSTİK FEMİNİZM

3.2.1 Agonistik Bir Feminizm Mümkün mü?

Yasalar önünde eşit olma ve eşit yurttaşlık hakkı gibi temel mücadelelerle görünürlük kazanan feminizm, bugün zorunlu olarak farklı talepler ve argümanlarla hareket etmektedir. Aynı zamanda tarihe adına yazdıran ve görünürlük kazanma adına birçok mücadele veren hareketin ilk dönemlerine de elbette çok şey borçludur. Bugün hareketin eşitlik arayışının ötesinde bir ivme kazanması, mücadeleler sonucunda elde edilen kazanımlar sayesinde. Birçokları için basit görünen eşit yurttaşlık hakkı, yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olan feminizmin önemli kazanımlarından biridir. Günümüz dünyasında kadınlar, bu hakların kazanımları sayesinde kamusal bir özne olarak mücadeleye devam etmektedir. Bugün mücadele, değişen dünyanın, değişen politik ve ideolojik yapısıyla başa baş gitmektedir. Feminizm kendini ve geçmişini sorgulayarak, eleştirerek günümüz dünyasına açmaktadır. Bu minvalde ortaya konan talepler, günün koşullarına uygun, kamusal bir mesele olarak ve kendini yenileyerek toplumun birçok kesimine hitap etmek zorundadır. Çünkü toplumun birçok kesiminden kadın, bu talepler için ortak bir mücadele alanına ihtiyaç duymaktadır.

Feminizm uzunca bir süre, kadınların ortak deneyimine ve tabi oldukları “genel ezilme”ye odaklanmıştı. Ancak bu vurgu, çelişkili biçimde,

kadınlar arasındaki pek çok farklılığın daha da fazla algılanmasına yol açarak tekçi “kadın” kavramının sarsılmasına yol açtı. Artık o rahat ve sıcak “kız kardeşlik” nosyonuna inanmak, eskisi kadar kolay değildi (Berktaş, 2006: 65).

Berktaş’ın da altını çizdiği gibi, artık feminizmin ortak bir “kadınlık” nosyonu dışında başka bir argümana ihtiyacı vardı. Bu ihtiyaç doğrultusunda feminizm yeni bir teorik çerçeve oluşturmalıydı. Farklılıkların aşılması üzerine kurulmuş bir feminizme değil, farklılıklara kucak açan bir feminizme gerek duyulmaktaydı.

Gerçekten de, tek ve kuşatıcı bir Feminist teori yeterli olmadığı gibi, doğru de değil; ancak salt yerel deneyime dayanan bir ampirisizme dönüş de çözüm değil. Yavan siyasal çoğulculuk ile kültürel göreceliğin birleşimi, bir “aman bulaşmayalım” yaklaşımına, kadınların farklı bağlamlardaki deneyimlerinin *sorgulanmaksızın* kabulüne yol açar. Sonuçta kimse kimseyi gerçekten dinlemez ya da ciddiye almaz olur. Oysa marjinalleştirilmiş bir grup olarak kadınlar, mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek istiyorlarsa birbirleriyle iletişim kurmak, birbirlerinin sesini duymak, birbirleri hakkında bilgi sahibi olmak ve ittifaklar oluşturmak zorundadırlar (Berktaş, 2006: 66).

Feminizmin kendi içinden, içinden doğan enerjiyle, yeniden inşası bu bağlamda bir zorunluluktur. Dolayısıyla agonistik feminizm bize buradan seslenir; farklılıkların birbiriyle iç içe geçtiği ve ilişki içerisinde olduğu yerden. Yani belli bir kategorizasyon çerçevesinde oluşturulmuş özne kuramını reddedip, yerine farklı özne biçimlerinin nasıl oluştuğunu araştıran Foucault’nun da altını çizdiği noktadan seslenir. Agonistik feminizm de tıpkı Foucault gibi, farklı özne biçimlerine yer açma amacı güder.

Özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman

sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Bu farklı tür öznelere arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşınızdaki özne aynı tür özne değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar, her örnekte farklı bir biçim sergileriz. Beni ilgilendiren tam da bu farklı özne biçimlerinin hakikat oyunları ile ilişki içinde tarihsel olarak kurulmasıdır (Foucault, 2011: 234).

Bu amaç doğrultusunda, öncelikli olarak ortak bir “kadın” kategorisinin bu farklılıklara ne şekilde ilişkilendiği araştırılmaktadır. Varılan sonuç, bu şekilde formüle edilmiş bir kategoriyle farklı kadınlık biçimlerini kapsamanın mümkün görünmediği yönündedir. Farklı kadınlıklar arasında, ortak “kadın” kategorisi altında toplanmak adına önsel ve zorunlu bir bağ olduğu varsayımına gitmek yanlıştır. Fakat bu varsayımda bulunmamak, kadınlar arasında ortaklaşa bir mücadele verilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine kadınlar arası önceden belirlenmemiş, olumsal bir bağ olduğu yargısını ortaya koyma amacı söz konusudur.

Daima ve kazanılmış bir kimlik yoktur, diğerleriyle bağları kesinlikle güvence altına alınmış bir özne pozisyonu yoktur. Bu kolektif öznelere atıfta bulunan ‘çalışan sınıf’, ‘erkekler’, ‘kadınlar’, ‘siyahlar’ gibi nosyonları ya da diğer gösterenleri sürdüremeyeceğimiz anlamına gelmez (Mouffe, 2008: 118- 119).

Aksine bu, farklılığı dışlayıp kendini hiyerarşik bir biçimde kuran ortak özün varlığını reddetmedir. Yerine, farklılığı tanıyan ve farklılığa saygı duyan olumsal öznelliklerin çoğulluğunu getirme talebidir. Olsa olsa bu talep, bütünlüklü ve farklılığı geliştirici bir yerden okuyan agonistik feminizm ile olanaklı hale gelebilir. Feminizm, evrenselleştirici ve homojen kategorilerin dışına çıkabildiği sürece radikal ve çoğulcu bir demokrasi modeli çerçevesinde değerlendirilen agonizm ile etkileşime girebilir. Mouffe liberal yurttaşlık kavramının sorunlarını tartıştığı *Siyasetin Dönüşü (2010)* adlı yapıtında, bu yeni feminizme de yer açar. Liberal eşitlik ve yurttaşlık kavramının evrenselci ve rasyonel olarak inşa edilmiş olduğunu, bundan ötürü, indirgemeci olan bu eşitlik ve yurttaşlık kavramının feminizm açısından da sorunlar yaratacağını ortaya koyar. Bunun yerine radikal demokratik bir yurttaşlık kavramı

ikame etmeyi önerir. Bu yurttaşlık kavramı gereği, mevcut kadınsı özne düşüncesini terk etmenin gerekliliğini vurgular. Bunu yaparken de, yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdiği gerekçesiyle, kadınsı özne düşüncesini terk etmenin feminizmin altındaki desteği çekme anlamında olmadığını vurgular. Zira agonistik feminizmin bu şekilde eleştirilere maruz kalacağı aşıkardır. Tüm eleştirilere rağmen Mouffe, radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi olarak ortaya koyduğu formülasyon ile feminizminin ilerleyeceğini vurgular.

Amacı sadece cinsiyete değil, ama çok sayıda toplumsal ilişkide var olan ikincil konuma itilme biçimlerine karşı mücadele etmek olan ve kendilerini siyasal bir projeye adayın biz feministler için, öznenin farklı söylemler ve özne pozisyonları aracılığıyla nasıl inşa edildiğinin anlaşılmasına olanak tanıyan bir yaklaşım, kimliğimizi –ister sınıf, ister ırk ya da cinsiyet olsun fark etmez- tekil bir pozisyona indirgeyen bir yaklaşımdan daha uygundur. Bu tipteki bir demokratik projeye, içinde iktidar ilişkilerinin inşa edildiği yöntemlerin çeşitliliğini kavramamıza izin veren ve bütün evrenselcilik savlarındaki ve rasyonalizmin doğru özünü bulduğunu söyleyen bütün iddialarındaki dışlama biçimlerini açığa çıkarmamıza yardımcı olan bir bakış açısı da, daha çok hizmet eder. Bu nedenle özcülük ve özcülüğün bütün biçimlerinin –hümanizm, rasyonalizm, evrenselcilik- eleştirisi, feminist bir demokratik projenin formüle edilmesinin önünde engel olmak şöyle dursun, aslında bu projenin gerçekleşmesinin koşuludur (Mouffe, 2008: 133- 134).

Ortak bir kategoriye yaslanmaksızın, kadınları ortak bir kamusal alana davet eden bu proje feminizme yeni bir mücadele perspektifi sunmaktadır. Özcü olmayan bu perspektif, feminist öznelerin yokluğuna değil yeniden inşasına işaret eder.

3.2.2 “Eşitlik ve Farklılık” Aşılabilir Bir Paradoks

Eşitlik nosyonu, feminist hareketin tarihsel olarak gelişme süreci boyunca bu hareket ile iç içe geçmiş bir nosyon olagelmıştır. Kadınların toplumsal olarak ikincil varlıklar olarak görülmeleri bu nosyon ile ilişkilendirilmiştir. İkincillığın ardında eşitlik kavramının var sayılması, eşitliğin elde edilmesi ile çözülecek bir sorun olarak görülmüştür. Oysa süreç bize farklı bir düşünselliğin gerekliliğini işaret etmektedir.

Toplumsal, iktisadi ve siyasal gelişmeler tek yönlü, erkek odaklı ve kadını ikincilleştiren eşitsiz yapılar olarak gelişmiştir. Bu gerçek yadsınamaz. Ancak feminist hareketin tarihsel süreç içerisindeki kazanımlarına bakıldığında, ikincilliğin eşitlik gibi tek bir kavrama dayandırılmayacağı açık seçik ortadadır. Toplumsal bir grup olarak kadınların, başka bir toplumsal grup olarak erkekler karşısındaki durumu, eşit haklar sorunundan çok daha derinlere uzanmaktadır ama eşit haklar yalnızca onun önemli bir kısmını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda bilinçli bir toplumsal ve siyasal hareket olarak feminizmin bütün tarihi ile iç içe girmiştir (Mitchel- Oakley, 1998: 26). Kuşkusuz eşitlik talebi insanların toplumsal varlık olarak bu dünyadaki var oluşları için önemli bir taleptir. Eşitliğin özgül yönü tartışmasız kabul edilmelidir. Fakat tek bir model olarak eşitlik üzerinden hareket etmek, bizleri yanılsamalarla buğulanmış bir gerçeklik arayışına sürükler. Mitchel'in de kapitalist sistem üzerinden örneklediği gibi:

Kapitalizmde “eşitlik”, ancak yasa önünde eşitlik anlamına gelir. Dayandığı sınıflı toplumun temel eşitsizliklerini dikkate alması mümkün olmadığı için, hukukun kendisi, bireyleri genelleştirebilir; onları soyut bir kategori olarak ele almak ve yalnızca bireysel farklılıklarını, farklı ihtiyaç ve yeteneklerini değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik durumlarındaki mutlak farklılıkları da göz ardı etmek zorundadır (Mitchel- Oakley, 1998: 29).

Eşitlik bir ön kabul olarak alınır. Oysa hakikat başka bir yönde ilerler. Farklılıkların göz ardı edildiği formel bir yapıda, eşitlik kendi içinde var olan eşitsizliği inkar eder. Soyut bir insan kavramından yola çıkarak oluşturulmuş eşitlik, bu soyut insan kavramının içinde kendini var eden bireysellikleri ve bu bireysel farklılıkları görmezden gelir. Dolayısıyla eşitlik kavramı, kendi içinde kimi sınırlandırmalara gitmeden ne eşitliği kabul eder ne de var eder. Eşitlik talebi kendi içinde tutarlılıklara sahip olmakla birlikte, kendi içinde var olan tutarsızlıkları da görünür kılınarak haklılandırılabilir. Bugün eşitliğe dair tezlerin topyekûn yanlışlanması mümkün değildir. Kendi farklılığının ve farkındalığının bilincinde olan biz kadınların, bu bilincin ve gerçekliğin yok sayılmasına yönelik yürütülen tüm

edimlere karşı ortaya koyduğumuz bir protesto biçimi olarak feminizm halen eşitliğe ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bugünün dünyasında dahi, eşitlik denilen olgu tam anlamıyla gerçekleşmiş değildir. Bunu gerçekleştirmek bütün toplumsal grupların önemli bir görevidir. Ancak bunun yanı sıra, bir olumsuzluk vurgusu olan farklılığın eşitlik ile dengelenmesi de önem kazanmaktadır. Plumwood, insan/ doğa ikiciliği ve tüm diğer ikiciliklere yönelik eleştirilerini geliştirdiği ***Feminizm ve Doğaya Hükmetmek (2004)*** adlı yapıtının ***“Derin Ekoloji ve Farklılığın İnkârı”*** adlı bölümünde, benzer şekilde, hem farklılığı hem de sürekliliği⁵⁴ teyit etmeye ve ikisi arasında bir denge kurmaya çalışır.

Ötekilere saygı, onların ayrılığını ve farklılığını tanımayı içerir, onları insani alana indirgeme ya da asimile etme çabasını değil. İkiciliği aşmak ve doğayla araçsallaştırıcı- olmayan ilişkiler kurmak, temelinde hem bağlantı hem de ötekilik olan bir etkileşim sağlamak için sürekliliğin yanı sıra farklılığı da kabul etmemiz gerekir. Farklılığı teyit edememe, ötekiyi benlik imparatorluğuna katma çabasıyla onu inkâr eden ve aynılığı, farklılığı silmeksizin deneyimlemekten aciz olan sömürgeleştirici benliğin tipik özelliğidir (Plumwood, 2004: 235- 236).

Plumwood’un bu argümanı, efendi bilincin yüzyıllardır farklı olan her şeyi sömürgeleştirmesinin açık ifadesidir. Plumwood, farklılığı tanımanın onun *opaklığını tanımak* olduğunu vurgularken, onu kapsayan veya ona duhul eden sömürgeci anlayışı da dışarıda bırakmamız gerektiğini vurgular. Zira farklılığı tanımak, onunla belli bir mesafeyi gerektirir. Onu aynılık içerisinde eritmek veya benzerlikler çerçevesinde ilişkiler kurmak farklılığı tanımak değildir. Farklılıklar hepsinin temelinde yatan özdeş bir şeyi ifade etmek için kullanıldıkları ölçüde, farklılıklar birbirini götürür [iptal eder] (Laclau- Mouffe, 2012: 204). Farklılıkların sabitlemesi olarak ifade bulan özgüllük argümanı da, tıpkı eşitlikte olduğu gibi farklılıkta da bir sabitlemeyi gerekli kılar. Oysa farklılıktan kasıt, hiçbir sabitleştiren öğeye yer açmamaktır. Laclau ve Mouffe, sabitleştirmeye yer açmaları bakımından iki mücadele örneğine değinirler. Bunlar feminist mücadele ve ırkçılığa karşı

⁵⁴ Bizim eşitlik dediğimiz ve tartışmaya açtığımız olgusalılığa, Plumwood süreklilik demektedir.

mücadeledir. Feminist mücadelenin kadınların tabiliği ekseninde, ırkçılığa karşı mücadelenin ise ırk ayrımı ekseninde bir kapanmışlık sergilediklerini vurgularlar. Böylelikle özerkleşmiş iki alan oluştuğundan, bu alanlar hem kamplaşmaya hem de tek tip referanslara doğru evrilirler. Feminist hareket için bu referans yalnızca erkekler iken, ırkçı hareket için yalnızca beyazlardır. Ancak hem kadınları hem erkekleri, hem siyahları hem de beyazları ortak bir mücadeleye davet eden söylemler ve mücadele alanları olduğu gerçeği yadsınamaz. Laclau ve Mouffe bu yadsınamaz gerçeğin altını ısrarla çizerler. Berktaş ise farklılıkların ortak düzleme ihtiyacını şu sözlerle ifade eder:

Güçsüzleştirilmiş ve marjinalleştirilmiş olanların mevcut iktidar ve tahakküm ilişkilerini değiştirmeleri, dolayısıyla da eyleme geçmeleri gerekir; bunun için de *akla dayalı eylemi* mümkün kılacak ortak bir temele ve birbirleriyle iletişim kurmaya ihtiyaçları vardır. Buysa ortak bir söylem ihtiyacına yol açar. Sorun, elbette, böyle bir ortak söylemin, her bir grubun ve durumun benzersizliğini –farklılıklarını silmeksizin- hesaba katmasını sağlamaktır (Berktaş, 2006: 71).

Berktaş'ın belirttiği üzere, farklılıkları silmeksizin, aynı zamanda her bir kişinin ya da grubun benzersizliğini de göz önünde bulundurarak ortak bir söylem ve eylem alanı yaratabiliriz. Ortaklıktan kasıt –süreçle birlikte feminizm için önemini ve de feminizme kattığı yararları hiçe saymaksızın- ortak bir kızkardeşlik veya kadın kategorisi değil elbette. Bir dünyayı paylaşan ama elbette aralarında büyük farklılıklar da bulunan kadınlar olarak, tek bir sesle konuşmakta ve teorilerimizi tekçi bir “kadın” kategorisine dayandırmakta ısrar etmediğimiz sürece, ortak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmak pekâlâ meşrudur (Berktaş, 2006: 85). Eşitlik nosyonun bize getirdiği ve getireceği mevcut güçlü yanlara sahip çıkarak, yanı sıra farklılık nosyonun bir o kadar karmaşık fakat genişletici kamusal alanlar mantığı ile de sonuna kadar mücadeleye devam ederek feminizmi sahiplenebiliriz.

3.2.3 Farklılıklardan Geçen Bir Kamusalılık

Aslında hiçbir şey tek yanlı değil, gerçek tek ve çoğu kez tekin değil (Tarman, 2011: 52)! diyordu Hülya Tarman. Bir insanlık görevi olarak nitelendirdiği şiddete -özellikle de bulunduğumuz bölgenin doğusundaki, doğrudan kadın ve çocukları hedef alan şiddete- karşı durmak için çıktığı yolculukların ürünü olan “*Peşime Verdi*” adlı kitabında. Bir insanlık görevidir esasında hakikati görmek, çoğul gerçekliklere ses vermek, ses etmek. Farklılığa açık olmak, önyargısız olmak bunun bir sonucudur. Toplumsal eşitsizliğin var olduğu ve varlığını sürdürdüğü yerde, farklılıkların iki kutuplu bir anlayışa tabi tutulduğu açıktır. Farklılıklar ya görmezden gelinir ya da hâkim grupların ötekisi olarak görülür. Bu türden bir görünmezliğin ya da ötekileştirmenin en çarpıcı örneklerine ise, kamusalılık söz konusu olduğunda şahit oluruz. Tek ve kapsayıcı kamusalılık denilen bu gibi kamusalılıklarda, farklı gruplar arası müzakere süreci olarak değerlendirilen kamusal ilişkiler ne yazık ki dominant olan grubun lehine gelişirken, diğerlerinin aleyhine gelişmektedir. Frazer bu tip tek ve kapsayıcı kamusalılıkların, çoğul kamusalılıklara göre oldukça eşitsiz olduğunu ifade eder. Bu tip kamusalılıklarda, toplumsal eşitsizliğin etkilerinin daha şiddetli hissedileceğini vurgular. Bağımlı grupların, egemenin denetimi altında tutulmasına yardım eden bu tip kamusalılıklar Frazer’ın deyişiyle: “daha güçsüz olanları, daha güçlü olanı yansıtan sahte bir ‘biz’ içinde eriterek tahakküm ilişkilerini maskeleyen müzakere tarzlarını ortaya dökme yeteneğinden çok daha fazla yoksun bırakacaktır” (Frazer, 2010: 117).

Kamusal alan, demokratik bir devlet ile egemen bir sivil toplum arasında biçimsel bir aracılık yeri değildir. O, fikir oluşumunun eşitsiz simgeleri ve kültürel biçimler yoluyla zorunlu biçimde geçen çelişkili toplumsal konumlar ve çıkarlar arasındaki bir aracılık alanıdır (Floris, 2012: 67).

Burada söz konusu olan soyut ve idealize edilmiş bir kamusalılık dışına çıkan, elle tutulur ve farklılıklara sonuna kadar açık bir kamusalılıktır. Böyle bir kamusalılık, etkileşime ve mücadeleye genişletilmiş bir alan sunmaktadır. Israrlı bir soyut eşitlik

anlayışından ziyade, somut eşitsizlikleri ve farklılıkları görünür kılan, bunları çatışmaya ve tartışmaya açan bir kamusalıktır. Farklılıkların iç içe geçtiği, birbirine karıştığı bir alan olarak tahayyül edilen bu kamusalık, türdeşlik ve duygudaşlık idealinin dışında özgül farklılıkları (cinsiyet, ırk, sınıf vb.) bir diğerrinin var oluşuna ilişkilendirir. Arendtvari bir tavır ile diyebiliriz ki, her bir varlık bir diğerrini kendi varlığının bir ön koşulu olarak almadan var olamaz. Salt tekilliğinde bir insan varlığının değil, insan topluluklarının yaşadığı bu uzamda tekilliğinde hiç kimse, bir diğerrini tarafından algılanmadığı sürece varlığa gelemmez. Arendt'in *The Life of the Mind/ Thinking* (1971)⁵⁵ adlı yapıtındaki bu argümanı, farklılıklarımız ile ne kadar birbirimize değen varlıklar olduğumuzun açık kanıtıdır.

Farklılıklarımız birbirimize göre, birbirimize karşıt biçimde kurulmaktadır. Bu perspektiften baktığımızda, farklılıkları yan yana getiren olgunun ortak bir payda olarak düşölmesi bizleri yanlış bir çıkarıma itmektedir. Adeta kadın kategorisinin ortak bir paydaymışçasına, feminist harekete yön vermeye çalışması gibi. Kadınlık durumunun bizim için bir perspektif olduğu kabulü bir tarafa, bu kabulün hakikat olarak alınması bir tarafa. Çünkü hakikat algısı, feminist kuramı sınırları dar bir alana hapseder. Oysa her bir kadın, farklı biçimlerde ve konumlarda kadınlık durumunu deneyimlemektedir. Bu deneyim farklılıklarını göz ardı etmeksizin, çoğulluk ilkesine dayanan bir kuram geliştirmek mümkündür.

Farklı yaklaşımları dinleyebilmek, anlayabilmek, özümseyebilmek ve oradan hareketle başka ufuklara yelken açabilmek... Bu yaklaşıma göre, ben'in öteki'ni anlamaya çalışması zorunludur, çünkü aksi halde kendisini tam olarak anlaması mümkün değildir; tam da kendini – anlama, başlangıçta, sorgulanmamış varsayımlarımızın ve önyargılarımızın sınırlılığını taşır. Başka kültürleri ve ahlak sistemlerini anlamaya çalışmak bir “ufuklar füzyonu”na yol açar k, bu yolla kendi kimliğimiz üzerinde öz- eleştirel düşünmeye imkân veren daha geniş bir kavramlar dizgesine kavuşuruz. “Ufuklar füzyonu”, “benliklerin füzyonu” değildir, yani başka birinin düşündüğü, duyduğu, inandığı şeyle aynı fikirde olmak anlamına gelmez, başka ahlaki sistemleri eleştirmemek anlamına da gelmez;

⁵⁵ Fatmagöl Bertay (Bertay, 2010: 552), Arendt'in bu eserinde yer alan ve özetlemeye çalıştığımız pasajı şu şekilde çevirmiştir. “...hiçbir yerden gelerek girdiğimiz ve gene hiçbir yere dönerek kaybolduğumuz bu dünyada varlık ile görünüm örtüşür... Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey bir izleyici ön koşul saymadan var olmaz... İnsan değil, insanlar yaşar bu gezegende. Çoğulluk yeryüzünün yasıdır (Arendt, 1971: 19).

yalnızca, belirli ahlaki pratiklerin eleştirisinin geçerli olabilmesi için, eleştirinin, söz konusu pratiklerin tüm bağlamsal anlamlarının geniş bir kavrayışına dayanmasını şart koşar (Berktaş, 2006: 9).

Bu kuram Gadamer'in "*ufuklar füzyonu*"nu; sunabildiği ölçüde, kimliklerimize hapsolmadan, farklılıklara sonuna kadar açık, genişletilmiş bir kamusal algısına sahip olabileceğimizi ortaya koyar.

3.3 KAMUSAL VE ÖZEL ALAN

3.3.1 Kamusal ve Özel Alan'ın Kavramsal Boyutu

Günümüzde tamamen formel bir yükümlülüğe dönüşen kamusal ve onun tam karşısına yerleştirilen özel alan kavramı, tarihsellik bağlamında nereye oturtulabilir? Bu soru metnin bundan sonraki kısmı için tartışılması önem teşkil eden bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunandan günümüze miras kalan bu ikili kavram, o dönemde siyasal bir örgütlenme biçimi olarak karşımıza çıkan kent devletlerinin içerisinde var olmaya başlamıştır. Kamu sözcüğünün etimolojik kökenine odaklanan Habermas, kamusal ve özel alan kavramlarının Yunanca kökenli kategoriler olması bakımından altını çizmektedir. Kamusal alan, Yunan şehir devletlerinde özgür vatandaşların ortak olarak kullandığı (koine) polis⁵⁶'in alanına tekabül ederken; özel alan, tek tek şahıslara ait olan (idia) oikos⁵⁷'un alanı olarak

⁵⁶ Küçük ve özerk toplumların oluşturduğu Yunan kent devletlerine verilen bir addır. Her ne kadar karanlık çağ sonunda ortaya çıksa da, bu kavram Yunan dünyasının siyasal birimi olmuştur. Bir polis, bir kent ile onun kalesi, Pazar yeri ve çevresi kırsalından meydana gelmekteydi. Yurttaşlar kentte veya kırsalda yaşarlardı, fakat yönetim kentten olmaktadır. Yönetimi yurttaşlar elinde tutmaktaydı. Yönetimde bir halk meclisi, danışma meclisi ve devlet görevlileri yer almaktaydı. Yurttaşların yönetimdeki ayrıcalıkları dışında, bir de kente karşı bazı sorumlulukları vardı. Örneğin devletin tanrılarına tapmak, onların kültlerine katılmak, askerlik yapmak, vergi ödemek, yasalara uymak gibi. Kentte yurttaşlar dışında bir de, köleler ve yerleşik yabancılar yaşamaktaydı. Fakat bunların yönetime ilişkin herhangi bir yetkileri yoktu (Howatson, 2013: 760- 761).

⁵⁷ Ksenophon'un Oikonomikos (ev yönetimi) adlı bir eseri vardır. Ksenophon bu eserde, Sokrates ve Kritobolos arasında geçen bir diyalogla, bir evin ve tarım arazisinin nasıl yönetilebileceğini incelemektedir. İsomakhos'la söyleşi kısmında ise, tam anlamıyla özel alana ilişkin bir açıklama yapılmaktadır. Bu söyleşide İsomakhos kendinden oldukça genç karısıyla evliliğini, ilişkisini, kadının

belirlenmektedir. Politik hayat anlamına gelen ‘bios politikos’ kamusal hayat anlamında da kullanılması bakımından, kamusal alanın önemini ortaya koymaktadır (Habermas, 2013: 59- 60). Zorunluluğun ve geçiciliğin alanı olarak özel alan, tam da özgürlüğün ve istikrarın alanı olarak belirlenen kamusal alanın karşısına böylelikle konumlandırılmaktadır. Arendt ise bu bağlamda kimi noktalarda Habermas’a katılsa da, bu iki alanın sınırlarını daha geniş tutmaktadır. Arendt yaşamın kamusal ve özel alan arasında çizdiği ayrımı Antik kent devletlerine bağlasa da, hem kamusal hem de özel nitelikte olan toplumsal alan tezahürünü modern çağın doğuşuna ve milli devletlerin ortaya çıkışına dayandırmaktadır (Arendt, 2009: 65). Siyasi alan ve haneye karşılık olarak kullanılan bu iki alan, tıpkı Habermas’da olduğu gibi Arendt’de de özgürlük ve zorunluluk alanı olmak üzere iki alana işaret etmektedir. Hanenin zorunluluğun eseri olduğunu ifade eden Arendt, burada var olan bütün etkinliklere zorunluluğun hâkim olduğunu vurgular. Oysa siyasi alana denk düşen kamusal alan, tam da özgürlüğün ortaya çıktığı ve var olduğu alandır. Kamusal alanda özgürlüğün koşulu, hanedeki zorunlulukların efendisi olmaktan geçmektedir (Arendt, 2009: 68). Her iki görüşün de altını çizdiği gibi, modern dünyada hem kamusal hem de özel alanın iki farklı alana işaret ettikleri düşünülse de, bu ikiliğin ortaya çıkışı Antik döneme dayanmamaktadır. Görüldüğü üzere, Antik dönemde ortaya çıkan ayrımlaşma tam da birbirini gerektiren birbirine bağlı bir ayrımlaşmadır. Var oluş koşulları, dolayısıyla birinin var oluşunu diğerinin var oluş koşuluna bağlamaktadır. Kamusal alanın ve ortaya çıkan özgürlüğün koşulu özel alanın var oluşuna ve oradaki zorunluluğun efendisi olmaya bağlanmaktadır. Diğer taraftan, kamusal alanın varlığı da ancak ve ancak bir özel alana hâkim olmaktan geçmektedir. Arendt, Antik dönemde bu iki alan arasında aşılmaz mesafeler olduğunu ve fakat modern zamanlarla birlikte bu mesafelerin tamamen yok edildiğini vurgulamaktadır. Önceleri özgürlük alanına çıkmak, bu alan ve özgürlük alanı olarak belirtilen kamusal alan arasında belli bir mesafeyi katetmeyi gerektirmekteydi. Oysa modern zamanlarla birlikte hem bu mesafeler belirsizleşmiş hem de katedilecek herhangi bir mesafe kalmadığı için, özel alan da kolektif meseleler alanına dönüşmüştür (Arendt,

evlilikteki rolünü ve evin nasıl yönetileceğini Sokrates’le konuşmaya açmaktadır (Howatson, 2013: 654). Aynı zamanda diyalogun tamamı için bkz.

https://stuff.mit.edu/afs/athena/course/21/21h.401/www/local/xenophon_oikonomikos.html

2009: 71- 72). Kamusal ve özel alana ilişkin bugün tartıştığımız noktalar, modern zamanın başlamasıyla ortaya çıkan tartışmalardır. Kavramsal olarak hem kamusalılık hem de özel alan kavramı Antik döneme dayandırılrsa da, tartışmanın başlangıcı modern zamandan itibaren ele alınacaktır.

3.3.2 Kamusal Alan'ın Ne'liği?

Almanca'daki kamu isminden yola çıkarak kendi kamu kavramsallaştırmasını temellendiren Habermas, bu kavramın 18. Yüzyıl Almanya'sında açığa çıktığının altını çizmektedir. Puclicite ve publicity ile benzerlik kurularak türetilen bu kavramın, burjuva toplumuna ait bir kavram olması Habermas'ın dikkat çektiği noktalardan bir diğeridir (Habermas, 2013: 59). Öznesini halkın oluşturduğu ve aleniyet ilkesine dayanan bu kavram, Habermas açısından modern anlamda aksini işaret etmektedir. “Kamusal binalar” lafından yola çıkarak bunu ortaya koyarken, devletin kamu erki olduğunu ve bu binaların da bu erki temsil ettiğini belirtir. Bizzat devletin kurumları olması bakımından “kamusal binalar” lafının, halkın özne olarak değil temsil edilen kitle olarak görüldüğünün açık göstergesidir (Habermas, 2012: 58). Ortaçağ'da tasvir veya resmetme, özellikle de tanrısal olanı tasvir veya resmetme anlamında kullanılan temsiliyet bu noktada Habermas'ın işaret ettiği temsiliyetten oldukça farklıdır. Habermas, vekâlet etme, yerine geçme ve şimdi burada var etme anlamında kullanılan bir temsiliyetten söz eder (Habermas, 2013: 65). Habermas'ın aksine Arendt, alenileşme veya açıklığa kavuşma bakımından ortaklaşa sahip olunan bir dünya olarak resmetmektedir kamu kavramını. Arendt'çe kurgulanan bu mekânda, herkes ve her şey, her bir bireye görülebilir ve duyulabilir olması bakımından aleni veya açıktır. Bu noktada Arendt'in açıkça altını çizdiği şey, mahremiyetin veya mahrem yaşamın bu alanda yerinin olmadığıdır. Bu türden şeyler, kamusal görünüme kavuşmadıkları sürece, belirsiz ve bulanık bir yapıya sahip olmaya devam edeceklerdir. Oysa bu alanın varlığıdır ki, görmemizi ve duymamızı sağlamakla birlikte gördüklerimiz ve duyduklarımızın da eş zamanlı olarak başkalarına da görünür ve duyulur olmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan bize ait olanın dışında bir yere işaret ediyor oluşu bu alanın hepimiz için ortak bir dünyayı

ifade etmektedir. Bu dünya açık anlamıyla ne tam olarak yeryüzüdür ne de doğadır. O esasında insan üretimi veya yapımı olan bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır (Arendt, 2009: 92- 96). Bu bağlam Arendt'in tam da eylem varlığı olarak belirttiği insan var oluşunun altını çizmektedir. Bu eylem varlığı öyle kurumlar oluşturacak ve onların sürdürülmesini sağlayacak ki, Arendt'in kamusalılıkta bir başka nokta olarak ortaya koyduğu ölümsüzlük ilkesi hayata geçecektir. Potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğünden söz eden Arendt, böyle bir aşkınlık olmaksızın ne siyasetin, ne ortak dünyanın, ne de kamu alanının mümkün olacağını belirtir (Arendt, 2009: 99). Hegel her ne kadar Antigone'nin ağabeyi Polyneikes'i gömme isteğini aile bağlarıyla açıklıyor olsa da, burada Antigone'nin tutumunu tam da Arendt'in işaret ettiği biçimde bir ölümsüz olma, kamusal olarak görünür kılınma bağlamında okuyabiliriz (1986: 277). Butler, Antigone'nin bu tutumunu özel alandan tecrit edilen birinin kamusal alanda var olma çabası olarak belirtirken, Hegel'i de çürütme yoluna girer (2007: 15).

Butler'ın Antigone yorumundan çıkarsayacağımız temel merkez ölümsüzlüktür. Antigone ağabeyi Polyneikes'in hem kamusal bir cenaze töreniyle hem de aleni bir mezar ile bu ölümsüzlüğe kavuşacağını varsaymaktadır. Böyle bir kamusal alan tahayyülü Arendt'çe ne yazık ki modern dönemlerle birlikte yok olmuştur (Arendt, 2009: 99- 100/ 2012: 130- 132). Modern dönem insanı, ölümsüzlüğe yönelik ilgisini kaybetmiştir. Böylelikle ölümsüzlük yerini kişisel bir soysuzlaşma olan kibir bırakmıştır. Kamusal hayranlık parasal ödüllendirmeye bir ve aynı şey sayılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda kamunun hayranlığı da kullanılacak ve tüketilecek bir şeye dönüşmüştür. Tıpkı bir yiyeceğin bir ihtiyacı karşılaması gibi, adeta statüler de bir ihtiyaca karşılık gelmiştir. Bu noktada Habermas'la eş düzeyde bir argüman geliştiren Arendt, böyle bir dünyada herkesin kendi tekil deneyimlerine hapsoldüğünü ve bu deneyimlerin ne kadar çok tekrarlanabilir olursa olsun tekil olmaktan öte olamayacağına işaret eder. Bu noktada kendi var oluşunu tek bir perspektiften sunmaya izin vermek ve tek yönlü görülmeye başlanmak söz konusudur. Bu durum ise ortak dünyanın sonunu getiren bir şey olarak karşımızda durmaktadır (Arendt, 2009: 100- 103). Hem Habermas'ın hem de Arendt'in çoğu bakımdan ayrı bir kamusalılık tahayyülüne sahip oldukları açıktır.

Ancak nihayetinde modern anlamda kamusal algısı ele alındığında, her iki düşünürün de bu iki alana benzer yönlerden temellendirme yapmakta ve eleştiri getirmektedir.

3.3.3 Özel Alan'ın Ne'liği?

Arendt özel alan kavramını, özel/ kişisel teriminden hareketle kamu alanının çoğul anlamına karşıt olması bakımından değerlendirmektedir. Tıpkı kamusal alan kavramında olduğu gibi yine Antik Yunan'ın izinden giden Arendt, bu alanın bir ikame alanı olma dışında farklı bir anlam taşımayacağını da vurgulamaktadır (Arendt, 2009: 105). Kamusal alanın siyasi açıdan başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçekliği vardır. Oysa özel alan, başka kişilerle kurulacak birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden mahrum bıraktırmaktadır. Dolayısıyla bu alanda gerçekleştirilen hiçbir edim, kalıcı bir şeyler başarma olanağına sahip değildir. Çünkü Arendt kalıcı şeyler başarma ve ortaya koymanın olanaklılığını çoğulluk ilkesi dediği başkalarının bulunuşuna dayandırmaktadır. Hatta başkalarıyla kurulacak nesnel bir ilişkiden yoksunluk durumu olarak özel alana sıkışıp kalmanın, gerçeklikten uzak kalma durumuna da neden olduğuna işaret eder (Arendt, 104- 105). Arendt bu görüşlerini “Totalitarizmin Kaynakları 1/ 2” adlı eserinde daha da açarak, kitlesel yalnızlık üzerinden kitle toplumunu da gözler önüne serer. Özel alanda kişi, var oluşu başkalarınca görünmez biridir. Aynı zamanda özel alan o kişinin var oluşunun yok sayılmasına da neden olmaktadır. Arendt'in özel alana ilişkin vurguladığı temel noktalardan biri budur. Özel alana bu bağlamda bakıldığında, özel alanda var olan bir insanın yapıp ettikleri dikkate alınmaz, çünkü sınırlı sayıda insan tarafından görülür ve bu durum başkalarınca görülme anlamı taşımadığı için kişi hakikatten mahrum kalır. Böylelikle hem bu insanın varlığı hem de bu insanın özel alandaki üretimi başka insanları ilgilendirmez. Habermas ise, burjuva toplumsal yapısıyla ilişkili gördüğü özel alanın kurumsallaşmasını 1950'lerde belirmeye başlayan burjuva kamusalılığına ve bu dönemle birlikte ortaya çıkan burjuva aile yapısına dayandırır (Habermas, 2013: 117). 17. yüzyılın burjuvalaşmakta olan İngiliz kırsal soylularının ev yaşamlarındaki değişimden ve

evlerin değişen mimarisinden hareketle Habermas, özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrım çizgisinin evin tam orta noktasından geçen bir ayrım çizgisi olduğunu vurgular (Habermas, 2013: 119).

Özel şahıslar salonda oluşan kamusalılığa, oturma odalarının mahremiyetinden çıkarak dâhil olurlar; ancak her iki alan birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Soylu cemiyette ahbapça tartışmanın ve kamusal akıl yürütmenin kökenini hatırlatan, salonun yalnızca adıdır. Salon, artık burjuva aile babaların ve onarlını karıların birbiriyle ilişkiye girme mekânı olmaktan çıkmıştır. Salonda bir araya gelerek bir kamusal topluluk oluşturan özel şahıslar atık bu ilişkiye girmekle “toplum içinde erimezler”; onlar artık bu alana, ataerkil çekirdek ailenin içsel alanında kurumsallaşan bir özel hayattan çıkarak dâhil olmaktadır (Habermas, 2013: 119).

Her iki düşünür de özel alanın kamusal alan karşısındaki ikinciliğinin, özel alan karşısında kamusal alanın tercih edililişinin nedenlerini açıklamakla birlikte, bu iki alanı tam manasıyla birbirinden ayrı düşünmezler. Her ikisi de, özel alanın kamusal alandan farklılığını ve kamusal alanın insan var oluşu için önemini ortaya koymakla birlikte özel alanın insani duygulanımlar için önemini de altını çizerler. Habermas açısından bakıldığında özel alan, insanlarla saf insani ilişkilere girilebilen bir alan olarak tanımlanır (Habermas, 2013: 123). Bununla birlikte bu alanda ortaya çıkan öznellik, salt özel alanla değil, yanı sıra kamusallıkla da ilişkilidir. Habermas özel alanla kamusal alan arasındaki bu ilişkiselliği oturma odasıyla salonun aynı çatı altında olma metaforunu kullanarak açıklar. Örneğin oturma odası ve salonu aynı çatı altındadır. Herkesin özel olma hali başkaları tarafından oluşturulan bir kamunun varlığına muhtaçtır. Yani özel bireyin özneliliği başlangıcından itibaren bir aleniyete ihtiyaç duyar (Habermas, 2013: 126). Arendt ise özel alanı kamusal alanda asla özelliğini koruyamayacak olan kimi duyguların alanı olarak görmenin yanı sıra, bireyin hayatını ve türün devamını sağlayan emek ve iş gibi etkinliklerin alanı olarak da görmektedir (Arendt, 2009: 77- 91). Kişilerin sahip oldukları mülkiyetle özdeşleştirilen özel alan, aynı zamanda bireyin hayatı ve türün devamını sağlayan zorunluluklara da karşılık gelmektedir. Arendt özel alana ilişkin bu düşüncesini

Antik Yunan düşüncesinden esinlenerek oluşturmaktadır. Antik dönemde de bu alan, insanların biyolojik istek ve ihtiyaçlarını giderdikleri yani ekonomik meselelerini hallettikleri bir alana tekabül etmektedir. Bu alandaki güçleri ve var oluşlarıdır ki, onları poliste özgür vatandaş olma durumuna getirir. Fakat burada Arendt'in de altını çizdiği bir nüans vardır. Antik dönemde mülk sahibi yani bir diğer ifadeyle servet ve köle sahibi olma durumu bugünkü anlamdan oldukça farklı konumlanmaktadır. Antik dönemde özel servetin kamusal alana çıkmanın bir koşulu haline gelmesi, servetin biriktirilmesi anlamında kapitalist bir içerik taşımamaktadır. Buradaki servet sahibi olma durumu, artık kullanım ve tüketim araçlarıyla uğraşmayacak ve kendini kamu faaliyetlerine adayacak kadar özgür olmayı işaret etmektedir (Arendt, 2009: 111). Dolayısıyla hem Habermas hem de Arendt, kamusal ve özel alan tartışmalarını her iki alanı tarihsel düzleminden koparmaksızın yapmaktadır. Bu bağlamda kısaca bu düzleme değinmekte de fayda vardır.

3.3.4 Kamusal ve Özel Alan'ın Tarihsel ve Düşünsel Zemini

Öncelikle sık sık tekrar edildiği üzere, Arendt bu iki kavram çiftine ilişkin olarak Antik Yunan düşüncesinden devraldığı kimi argümanları kullanarak bir yola çıkar. Bu bağlamda özel alan ve kamusal alan, insana sadece farklı değil aynı zamanda karşıtlıkları da içeren ikili bir yaşam alanı sunmaktadır. Bir yönüyle özel alan gizliliğin ve zorunlulukların alanı olarak karakterize edilirken, diğer yönüyle kamusal alan, özgürlüğün alanı olma bakımından insanın siyasi bir varlık olarak siyasi etkinliklere katıldığı görünüm alanıdır. Fakat böyle bir ayrılmaya gitmenin yanı sıra Arendt, bu iki alan arasında bir öncelik veya sonralık sıralaması yahut birini diğerine tercih etme yanılgısına düşmemek gerektiğinin de üzerine basa basa dile getirmektedir.

Özel ile kamusal arasındaki ayrım, zorunluluk ile özgürlük, fanilik ile kalıcılık ve nihayetinde utanç ve onur arasındaki karşıtlıkla çakışıyor olmakla birlikte; zorunluluğun, faniliğin ve utancın asli yerlerinin sadece özel alan olduğunu söylemek hiçbir biçimde doğru değildir. Bu iki alanın

en temel anlamlarının işaret ettiği şey, gizlenmesi gereken şeylerin ve şayet layıkıyla varolacaklarsa alenen sergilenmesi gereken şeylerin bulunduğudır (Arendt, 2009: 124).

Genel itibariyle Arendt'in böyle bir ikiliğe işaret etmedeki amacı, bu iki alanın farklı iki yaşam alanını temsil ettiğini ve etkinlik bakımından da farklılıklar içerdiğini gösterebilmektir. Fakat bu farklılıkların bu iki alan arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini zedelediğini değil, aksine bu farklılıklar dolayısıyla bu iki alanın birbirine bağlılığını ve ancak birlikte var olabileceklerini vurgulamaktır.

Zorunluluk ile yaşam birbiriyle öylesine yakından ilişkili ve bağlantılıdır ki, zorunluluğun tümüyle ortadan kaldırıldığı yerde yaşamın kendisi de tehlikeye girer. Çünkü zorunluluğun berhava olması otomatik olarak özgürlüğün tesisini getirmez; olsa olsa özgürlük ile zorunluluk arasındaki ayrım çizgisini bulanıklaştırır. (Özgürlüğü, nesnel bir insani varoluş durumu olarak anlamayıp; öznelliğe, tamamen belirlenmiş veya kesinlikle belirlenmemiş iradeye ilişkin çözümsüz bir sorun olarak sunan ya da özgürlüğü zorunluluğun ötesinde kuran modern değerlendirmelerin hepsi de, özgür olmakla zorunluluk tarafından mecbur kılınmış olmak arasında varolan elle tutulur farkın artık algılanır olmaktan çıktığını göstermektedir.) (Arendt, 2009: 77).

Arendt'in bu görüşünden yola çıkarak denilebilir ki, ancak ve ancak zorunluluk alanının dayattığı birtakım olguların varlığıyla ve bunların üstesinden gelerek kamusal alana yani özgürlük alanına çıkabiliriz. Dolayısıyla antik manada insan bütünsel olarak ne tamamen özel alana ne de tamamen kamusal alana ait bir varlıktır. Eş zamanlı olarak her iki alanın da varlığına gerek duyan bu insan anlayışı süreçle birlikte ne yazık ki değişmiştir⁵⁸. Antik anlamda türün sürekliliğini

⁵⁸ Antik anlamdaki kamusal ve özel alan ikiliğinin modern anlamdaki ikilik kadar keskin ayrımlara sahip olmadığı bir yönüyle elbette kabul edilebilir. Fakat her ikisinde de geçerli olan bir anlayış olarak karşımızda halen bir sorunsal durmaktadır. Bu sorunsal politikaya ve politikanın hangi alanda yer alacağına ilişkindir. Her iki dönemde de politikanın kamusal mekânda vuku bulduğu ve ona dair kararların yine bu mekânda alınabileceği inancı yaygındır. Örneğin son yıllarda kamuoyu kavramı sıklıkla kullanılmaktadır. Bu kavram, medyadan tutup politik kültüre ve okulları da içerecek bir yaygınlığa sahiptir. Politikanın meselesi tam anlamıyla kamusal meseleler olduğundan, özel alana ilişkin meseleler bu alanda yer almaz. Örneğin çocuk ve yaşlı bakımını kimin üstlendiği veya

sağlamanın yanı sıra bireysel bekaya ve yaşamın zorunluluklarına çözümler bulunan bir alan olarak özel alan, gizliliğin ve mahremin keşfiyle yerini başka anlamlara bırakmıştır. Özel alana özgü faaliyetler artık kamusal alanın faaliyetleri olmaya başlamıştır. Özel alan ise yalnızca bir mahremiyet ve gizlilik alanı olarak algılanmaya başlamıştır. Arendt bu değişimin en belirgin özelliğini, örneğin özel alana özgü bir etkinlik olan emek sürecinin artık kamusal alanın bir etkinliği olarak algılanmaya başlanmasında görmektedir (Arendt, 2009: 88). Bu bağlamda toplum artık antik anlamda algıladığımız toplum olmaktan çıkmakla birlikte, özel ve kamusal alana ilişkin algılayışımız da değişmiştir. Arendt'in ifade ettiği şekilde bu tuhaf ve melez alan, yani toplum Antik Yunan'da kesin çizgilerle ayrılan, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına da neden olmuştur (Arendt, 2009: 73). Özel alanın meseleleri, siyasi bir mesele gibi görülmeye başlanmıştır ve kamusal alanın temel meselelerine dâhil edilmiştir. Kamusal alan ise, emek gibi özel alanın zorunluluklarından birinin içerisine dâhil oluşuyla Arendt'çe kurgulanan o mükemmel anlamından uzaklaşmıştır. Arendt kamusal alana atfettiği mükemmel kavramını, Yunanlıların *arete*, Romalıların *virtus* dediği ve anlam olarak "mükemmel"⁵⁹i işaret eden kelime ikilisinden yola çıkarak ortaya koyar (Arendt, 2009: 90). Artık bu mükemmel anlam kaymasına uğramış ve elle tutulur bir insan başarısı yerini insan cinsinin ilerleyişine bırakmıştır. Eylem ve konuşma gibi kamusal alana özgü kavram ikilisinin yerini emek kavramına bırakması ve bu iki kavramın özel alana sürülmesi Arendt'çe günümüz tartışmalarının başlangıç noktasıdır.

üsteleneceği, yemek, temizlik vb. türden işleri kimin yaptığı veya yapacağı, evin geçimini kimin sağladığı veya sağlayacağı, kalabalık bir ortamda kimin sesinin çıktığı veya çıkacağı politikanın sorunu değildir. Bunlar özel alanın sorunu haline getirilmektedir. Benzer tartışmayı Anne Phillips "Demokrasinin Cinsiyeti" adlı yapıtındaki "Kamusal Alanlar, Özel Yaşamlar" bölümünde tartışmaktadır. Fakat bazı farklılıklarla bu tartışmayı yürütmektedir. Phillips özel ile kamusal alan arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını değil, aksine bu ayrımın kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımla ilişkilendirilmemesini gerektiğini öne sürmektedir. Bkz. (Phillips, 2012: 115- 146).

⁵⁹ Bu bağlamdaki mükemmel, Türkçe'de erdem olarak kullandığımız kelimeye tekabül etmektedir. Erdem sözlük anlamı olarak, "kendini aşma gücü" olarak belirtilmektedir. Yunan düşünürlere göre ise, en üst iyidir ve insanların ereği olan mutluluğa erdemle erişilir. Başka bir perspektifte ise erdem özgürlükle ilişkilendirilmektedir. Özgür olmayanların erdemli olmadıkları düşünülmektedir (Hançerlioğlu, 1975: 86).

3.4 HANNAH ARENDT’TE KAMUSAL VE ÖZEL ALAN

Bir Alman kanalına verdiği röportajda kendisi her ne kadar bu imleme altına girmekten imtina ettiğini ifade etmiş olsa da, Hannah Arendt 20. yüzyılın önemli politik ve özellikle kadın düşünürlerinden biridir⁶⁰. Bir önceki kısımda da sık sık atıfta bulunulduğu üzere, Arendt kamusal ve özel alan kavramsallaştırmasında önemli bir yere sahiptir. Onun açısından kamusal ve özel alan ayrımı, tarihsel olarak Antik Yunan düşüncesine dek götürülebilir. Arendt her iki alanın ortaya çıkışını, mahiyetini ve yapısal dönüşümünü ortaya koymak için Antik düşünceye başvurmuştur. Kamusal ve özel alana ilişkin Antik dönemde gördüğü ilkeleri modern çağa uygulayan Arendt, toplumsal alan diye adlandırdığı yeni bir alanın da çözümlemesini yapar. Arendt açısından toplumsal alan, ne özel ne de kamusal nitelikte olan oldukça tuhaf ve bir o kadar da melez bir alandır (Arendt, 2009: 73). Toplumsal alanın ortaya çıkışıyla, Antik Yunan düşüncesinde kesin çizgilerle ayrılan kamusal ve özel alan arasındaki ayrım bulanıklaşmaya başlamıştır. Bununla da kalınmayıp özel alan sınırları içerisinde halledilmesi gereken ekonomik meseleler, siyasi bir mesele gibi görülmeye başlanmış ve kamusal alana özgü olmayan bir kavram olan emek kavramı kamusal alan sınırları içerisinde yer almıştır (Arendt, 2009: 88). Böylelikle Arendt’in Antik Yunan’dan ödünç aldığı anlamada kamusal ve özel alan algısı yıkılmaya başlamıştır.

Bir insan problemi olarak gördüğü kamusal ve özel alan ikiliği üzerine getirdiği perspektif, bugün hala önemli bir siyasal alan tartışmasıdır. Arendt açısından kişi kendini özel alandan ayırıştırarak, kamusal alan içerisinde ortaya koyar. Kendini bu şekilde ortaya koyan kişi ve böylelikle dünyaya kim olduğunu açık eder. İnsanların bir şeyler başlatan ve olayları gerçekleştiren olarak ayırt edici yönü ancak kamusal alana çıkışla olanaklı hale gelir. Bu noktada eyleyen varlık olarak insanın altını çizen Arendt, bu varlığın ayırt edici özelliği olarak akla sahip olmasını ve düşünme özelliğini görmez. Onun açısından eyleyen varlık olması, aynı zamanda

⁶⁰ Arendt politikayı insan var oluşuyla ilişkilendirme bakımından düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre politika var oluş koşullarımız sağlayan bir etkinliktir. Dolayısıyla politika yönetim biçimlerinin ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi olarak algılanamaz. Bu sebepten kaynaklı olarak bir politika araştırması devlet veya hukuk araştırması olamaz. Kısacası politika da tıpkı tüm diğer etkinlikler gibi insanın yaşam koşullarını oluşturan bir etkinliktir (Yazıcıoğlu, 2009: 11).

mucizeler yaratan varlık olmasının da kanıtıdır. Eylemi kutsayan Arendt, bunu aynı zamanda insanın kamusal alandaki çoğulluk durumuyla da ilişkilendirir. Örneğin Öztimur, Arendt'in çoğulluk durumuna ilişkin analizinde farklılıkları temel almaktadır. Ona göre insanlar birbirinden farklıdırlar ve farklı oldukları için konuşma ve diyaloga girme ihtiyacı duyarlar. Bu ihtiyaç da nihayetinde bir çoğulluğu gerektirmektedir (Öztimur, 2003: 39). Arendt'in burada farklılık derken önemle altını çizdiği bir diğer nokta ise, başkalarının varlığına duyduğumuz ihtiyaçtır. Bir diğer deyişle kamusal alanda biz, tek tek bireyler hem eşitlik hem de farklılıklarımızın farkına varırız. Bu noktada başkalarıyla birlikte yaşamak insanın en temel varoluş koşulu olmakla birlikte, bunu gerçekleştirmemizin koşulu da kamusal ve özel alan ikiliğinin varlığıdır.

Kamusal alan insanların kendi fiziksel ve psikolojik durumlarının konuşulduğu değil, herkesin ilgilendiren konuların tartışıldığı yerdir. Kamu alanında karşılıklı saygı ve anlayış birlikteliğinin temelini oluştururken sosyal alanda derin duygular, ekonomik bağıllık ilişkilerin temelini oluşturur. Kamusal uzam siyasetin de yapıldığı yerdir. Siyasal alanın sınırları nerede başlar, nerede biter? Siyasal alan insanların konuştukları, birbirlerini dinledikleri, dünya hakkında, dünyayı algılama biçimleri hakkında konuştukları, tartıştıkları ve dolayısıyla hem kendi gerçekliklerini hem de dünyanın gerçekliğini kavradıkları yerdir. Kişi siyasal alana katıldığında bilir ki, kendisi başkalarının iradesine mahkûm kalmış bir varlık değildir. Konuşabilen, yeni düşünceler ve siyasetler geliştirebilen ve başkalarıyla kolektif bir kader oluşturmak için bir araya gelebilen bir varlıktır. Ayrıca bu alanda kişinin başkalarının dinlenmesi, düşüncelerine saygı duyulması söz konusudur. Kısacası, siyasal topluluk bireye siyasal kimlik kazanması imkanını verir. Siyasal topluluğa katılım dolayımı ile kişi kamusal hale gelir ki bu da kişinin belli durumlarda belli kelimeler söylemesi, yeri geldiğinde başkalarıyla müttefik ilişkiler kurup bir arada davranması anlamına gelir (Öztimur, 2003: 39).

Arendt'in özel alanı siyaset öncesi bir anlama karşılık gelmektedir. Bu alanın genel karakteri gizlilik, zorunluluk ve baskıyla ifade olunur. Burada yaşama içkin olan zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar yer almaktadır. Bunu aksine kamusal alan, eylem edimine dayanan bir alandır. Kamusal alanda bireyler siyasi etkinlikler gerçekleştirerek kendilerine bir görünüm alanı yaratırlar. Bireyler özel alanda sahip oldukları vasıtasıyla bu alana çıkarlar ve bu alanda yer alırlar. Bu

alandan yer alan kişi, özgür kişidir. Böylelikle yurttaşlık statüsüne yükselip bu statünün sağladığı değerlerden faydalanabilmektedir. Arendt kamusal alanı, kişinin kendini gerçekleştirebileceğı mucizevî bir alan olarak sunarken bu alanın varlığını özel alandan da ayrı tutmamaktadır.

3.4.1 Polis'ten Toplumsala Kamusal ve Özel Alan

Polis kelimesi Antik Yunan terimi olan ve kullanıldığında özellikle Antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles'i akla getiren *politeia*⁶¹ teriminden türemiştir. Şehir devleti anlamında kullanılan polis, bir yanıyla da kamusal alanı çağrıştırmaktadır. Bireysel yaşamın zorunluluklarını aşarak çıkılan bu politik sahne, Arendt'çi anlamda aynı zamanda özgürlüklerin de sahnesidir. Fakat Arendt bu özgürlüğe giden yolda bazı kriterlerin gerekliliğinden de söz etmektedir. Poliste özgür birey olmanın koşulu, hane dediğı özel alanda yaşam zorunluluklarının efendisi olmaktan geçmektedir (Arendt, 2009: 68). Bu perspektifte polis yani bizim bugün kamusal alan dediğimiz alan, özel alandan eşitlik ilkesini tanıyan olmak bakımından da ayrı tutulur. Özel alan tam da eşitsizliklerin alanı olma bakımından, Arendt'çe zorunluluklarla ilişkilendirilir. Çünkü özgür ve eşit olmak, ne yaşamın zorunluluklarına tabi olma ne başkalarının buyruğı altında olma ne de bu buyruğun bizzat öznesi olma anlamını taşır. Özgürlük ve eşitliğin olduğı yerde ne yönetme ne de yönetilme söz konusudur. Özgürlük ve eşitlik poliste yani kamusal alanda, kişinin akranlarıyla bir arada olması ve bu biraradalıktan oluşan çoğulluk alanına dâhil olmasına ilişkindir (Arendt, 2009: 70). Polisi, yani kamusal alanı modern anlayışla birlikte ortaya çıkan toplumsal alanın üzerinde bir yere konumlandıran Arendt, böylelikle geçmiş ile gelecek arasında da bir köprü kurmaya çalışır. Ortaçağda bile, bir şekilde kamusal ve özel alana ilişkin Antik anlamda bir anlayış olmasına rağmen modernlikle birlikte bunun silindiğini ifade eden Arendt, kamusal ve özel alanın artık birbirine karışmış anlamlar taşıdığını vurgulamaktadır. Her ne kadar biz bugün eleştirel perspektifte değerlendiriyor olsak da, gerçek odur ki Antik Yunan'daki

⁶¹ Yunanca *politeia* olan kavram devlettir. Özellikle bu kavram üzerine ilk çalışmaları Platon ve Aristoteles yapmıştır.

yurttaşlar sahip oldukları köleler sayesinde özel alanın dayattığı işlerinin ötesine geçebiliyorlardı. Bu geçişle birlikte yükseklerle kurulmuş olan görkemli polise katılabiliyorlardı. Böylece yurttaşlar, dünyaya başkasının gözünden bakmayı ve dünyayı başkasının gözünden görmeyi öğreniyorlardı (Arendt, 2009: 72- 73). Oysa modern zamanda böyle bir geçiş mümkün değildir. Üstelik kamusal alan böyle bir anlamdan oldukça uzaktır. Kölelerin, yabancıların ve özellikle de kadınların girmesine izin verilmeyen bir polis yani kamusal alan her ne kadar eşitler arasında eşitliğe olanak tanıyor görünse de bugün bu anlayışın olduğu gibi kabul görmesi mümkün değildir. Ancak insan varlığını siyasal bir varlık olarak ve farklılığa açtığı geniş perspektif dolayısıyla da dikkate almadan geçmek olanaksızdır.

Arendt'e göre, toplumsalın yükselişiyle birlikte özel alana ilişkin meseleler ve etkinlikler kamusal birer mesele ve etkinlik gibi kabul görmeye başlamıştır. Özel alanın ücretliliğinden çıkan ve kamu alanının aleniyeti altına yükselen bu meseleler ve etkinlikler, özel Antik Yunan anlayışına dayanan kamusal ve özel alan kavrayışını da bulanıklaştırmıştır. Antik dönemde gizlilik kelimesiyle tanımlanan ve en temel insani değerlerden mahrum kalınan bir alan olarak betimlenen özel alan, artık o dönemde ahmakça (idiotik) bir yaşamı işaret eden anlamından da uzaklaşmıştır (Arendt, 2009: 77). Antik anlamda yalnızca özel alanda var olan biri tam bir insan olarak değerlendirilmemektedir. Yalnızca özel alanda hüküm süren bu insanlar, kamu alanına girme olanağı olmayan köleler ya da kamu alanı oluşturamamış barbarlar gibi değer görmekteydi (Arendt, 2009: 78). Toplumsal alanla birlikte özel alan, gizlilik kelimesi çerçevesinde değil mahremiyet kavramı çerçevesinde tanımlanmıştır. Arendt bu noktada gizlilik kelimesini işaret ederek, Antik anlamda bu kelimenin modern anlamda anlaşıldığı gibi herhangi bir yoksunluğu işaret etmediğini de vurgular (Arendt, 2009: 78). Kamusal alanı mükemmeliyet kavramı çerçevesinde tanımlayan Antik düşünce, açıktır ki bu alanı mükemmel bir alan olarak görmektedir. Oysa Arendt'çe toplumsalın doğuşuyla birlikte kamusal alanı mükemmel kelimesiyle tanımlamak mümkün değildir. Bu noktada insanların başarılarından ziyade, insan cinsinin ilerleyişi ön plana çıkarılmış ve kamu alanının içeriği tamamen değişmiştir. Artık kamu alanının birer ifade biçimi olan eylem ve konuşma değerini yitirmiş, özel

alanın ifade biçimi almıştır. Dolayısıyla insanlar eylem ve konuşmayla değil de emekle mükemmele erişme yoluna girmişlerdir (Arendt, 2009: 91).

3.4.2 “Müşterek Olan” Anlamında Kamusal Alan

Arendt İnsanlık Durumu adlı yapıtında, kamusal alanı müşterek olan başlığına eşitleyerek inceleme altına almaktadır. O burada kamu terimini özdeş olmamakla birlikte, birbiriyle yakından ilişkili iki görünüme işaret etmesi bakımından değerlendirmektedir.

İlk olarak kamu terimi, kamu alanında görülebilecek her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olduğuna işaret etmektedir. Arendt gerçekliği oluşturanın bu olduğunun altını çizerken, şeylerin bizim tarafımızca görülen ve duyulan olması kadar bunların başkalarının da görülen ve duyulan olmasına dikkat çeker (Arendt, 2009: 92). Hatta mahrem yaşamın en büyük tutkularının dahi kamusal görünüme uygun hale getirilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Hikâye anlatımcılığı veya sanatsal anlatımlar bu duruma açık seçik örnek gösterilebilir⁶². Sadece gizlilik yahut mahremiyet alanından söz etmek, sözü geçen durumları daha öncesinde hiçbir biçimde yer almadıkları bir gerçeklik alanına sokmaktır. Gördüğümüz şeyleri gören ve elbette duyduğumuz şeyleri duyan birilerinin varlığı, kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlayacak yegâne olgudur (Arendt, 2009: 93). Gerçeklik duygumuzun tamamen bu alana bağlı oluşu, şeyleri karanlık var oluşlarından çıkarıp onların görülebileceği bir kamusal alanı gerekli kılmaktadır. Arendt’in tüm karanlıkta ya da özel alanda kalan şeylerin, ancak ve ancak kamusal alan çıkışla bir gerçekli kazanacağı fikri bir yerde duraksar. Arendt, örneğin aşk duygusunun kamusal alana çıkmaması gerektiğini belirtir. Çünkü aşk gibi bir duygunun kamusal alana çıkışla birlikte yok olacağını, hatta

⁶² Bu anlamda Fatmagül Berktaş hikâye anlatımına ilişkin önemli noktalara değinmektedir. Özellikle kişinin kendi hikâyesini yazmasını bir farklılık perspektifinden ele almaktadır. Ayrıntılı okuma için bkz. Fatmagül Berktaş, Tarihin Cinsiyeti, “Kendini Yazmak: Farklılık Fark Yaratır”, s. 165- 177, Metis Yayınları, İstanbul, 2006. Bu metinde dikkat çekici yönlerden biri, yazma ediminin kendini başkalarına açma edimi olarak ele alınmasıdır. Bu da tekrar Arendt’i hatırlamamıza olanak sağlamaktadır.

öleceğini vurgular. Bu da aşkın doğasından gelen söze dökülememe durumundan kaynaklıdır (Arendt, 2009: 94).

İkinci olarak bu terim, yalnızca bize ait olan bir dünyayı işaret etmez. İçerisinde hepimiz için ortak olan bir dünya anlayışını da barındırır. Arendt bunu ifade ederken, önemli bir noktaya da değinmeden geçmez. Dünya diye işaret ettiği kavramın altının bilindik bir şekilde doldurulması kaygısıyla olacak ki, bu dünyanın bildiğimiz şekilde üzerinde hareket ettiğimiz bir yeryüzünü veya doğayı ifade etmediğidir. Dünya derken Arendt, daha çok insan eseri bir dünyadan bahsetmektedir. Burada birlikte yaşayanlar arasındaki olup biten meselelerden tutun da insan elinden çıkma şeylere kadar uzunca bir alan mevcuttur. Daha da netleştirmek için bir masa metaforuna başvurur Arendt. Öyle ki bu dünya, çevresinde oturan tek tek bireyler tarafından ortak sahiplenilen bir masa gibidir. Tıpkı masada olduğu gibi, masa etrafında oturan insanlar nasıl ki birbirlerine bir şekilde bağlı iseler ve ortak bir hareket etme alanında yer almakta iseler, dünyada da aynı durum söz konusudur (Arendt, 2009: 95- 96). Masanın hem birleştirici hem de ayırıcı gücü, aslen dünyanın gücüdür. Dolayısıyla bu dünya kamusal alana sonuna kadar işaret eden bir dünyadır. Bu dünyanın insanları bir araya toplayan ve onları birbirleriyle ilişkiye sokan bir özelliği olması sebebiyle, Arendt “potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü” dediği görüşüne de kapı aralar (Arendt, 2009: 99). Potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü derken, kamusal alan tahayyülümüzün bir nesillğe kurulamayacağını, bunun nesilleri aşıp giden bir özelliğe sahip olacağının altını çizmektedir. Bu bir aşkınlık durumudur. Dolayısıyla böyle bir aşkınlık söz konusu edilmeden, ne siyasetten ne ortak dünyadan ne de kamusal alandan söz edilebilir. Arendt bunların olanaklığını, böylesine bir aşkınlığa bağlamaktadır. Böylesine aşkın bir dünya, yani ortak dünya doğduğumuzda içine girdiğimiz ve ölürken ardımızda bıraktığımız bir dünya olarak, hem bizden önce hem de bizden sonra var olacak bir dünyadır. Arendt artık böyle bir dünya tahayyülünün mümkün olmadığını, ancak bizden öncekilerin yani Antik Yunanlılar gibi uygarlıkların kendilerinden bir şeyler bırakmak güdüsüyle bu tahayyüle sahip olduklarını dile getirmektedir (Arendt, 2009: 99).

Bu dünyada farklılığa da yer açan Arendt, konum farklılıklarına ve perspektif çeşitliliğine özellikle vurgu yapmaktadır. Çünkü burada tüm bu farklılıklar ve çeşitlilikler ortak bir doğa kümesi içerisine alınmamaktadır. Aksine farklılıklarıyla ve çeşitlilikleriyle her bir kişi aynı nesneyle ilgilenme bakımından ortak bir dünyanın etrafında kümelenmektedir (Arendt, 2009: 102). Oysa kitle toplumunda böyle bir durum söz konusu dahi edilemez. Kitle toplumunun temel özelliği tüm farklıları ve çeşitlilikleri özel bir olgu haline getirmektir. Özel hale gelenler ise, ne başkalarını görmek ve duymak ne de başkalarınca görülmek ve duyulmak yetisine sahiptir (Arendt, 2009: 103). Böyle bir dünyanın var oluşu ise, Arendt'in altını çizdiği çoğulluk ilkesine dayanan ve ortak dünya olarak adlandırılan kamusal alanın sonunu getirmektedir.

3.4.3 “Mülkiyet” Anlamında Özel Alan

Nasıl ki kamusal alan bir çoğulluk alanına işaret ediyorsa, zıttı olarak özel alan da özelleştirici veya kişiselleştirici anlamına dayanarak bir mahrumiyet alanına denk düşmektedir. Arendt bu alanı en çok da mülkiyet ile ilişkili olarak ele almaktadır. İnsan yaşamı tümüyle özel bir yaşam sürmeye ilişkin değildir. Bu şekilde olduğunda, kamusal alanın sağladığı başkaları tarafından görülmek ve duyulma gerçekliğinden, başkalarıyla ortak bir dünya etrafında birleşmekten ve kalıcı yani ölümsüz şeyler ortaya koyma olanağından insan varlığı mahrum kalacaktır. Bundan dolayıdır ki, Arendt kamusal alandan farklı olarak özel alanın anlamının bu genel çerçeveden türediğini ortaya koyar (Arendt, 2009: 104). Özel veya kişiseldeki mahrumiyet başka insanların yokluğundan kaynaklıdır. Özel alandaki bir insan başkalarını görmediği ve duymadığı gibi, başkalarınca da görülmemekte ve duyulmamaktadır. Böylesine bir nesnel ilişkiden yoksunluk alanı olan özel alan, gizliliğin kişiselleştirici özelliği gereği bireyi tikellikten tekelleşmeye doğru götürmektedir. Arendt'çe mülkiyetin tamamen bu alanla ilişkili olduğu Antik dönem anlayışı, kendini tamamen özel mülkiyet sorununda dışı vuran modern kamusal alan anlayışına bırakmıştır. Hiçbir şekilde özel mülkiyetin kutsallığına dayanmayan Antik dönem kamusal ve özel alan anlayışı, özel alanı gizli kalması gereken şeyler

bakımından kamusal alandan ayrı tutmaktadır. Bu dönemde özel alan özgü olan mülk, ailenin biyolojik yaşam sürecini sakınıp koruyan bir içerik barındırmaktaydı (Arendt, 2009: 111). Özel alana sahip olmak bir yönüyle kamusal alana çıkmanın ve siyasi bir yurttaş olmanın koşuluyken bir diğer yönüyle de kölelerden farklı bir varoluşa sahip olmanın koşuluydu. Tamamen kamu faaliyetlerinde özgürce yer almanın bir koşulu olan bu özel mülkiyet anlayışı, kullanım ve tüketim faaliyetleriyle uğraşmamak amacıyla sahip olunan bir mülkiyet anlayışıdır. Arendt bu anlayışın günümüz anlayışından farklılığını, kölelere sahip olmanın gerekliliği çerçevesinde temellendirmektedir. Bu dönemde özgür yurttaş olarak kamusal alanda yer alacak kişi, ne kadar çok köleye sahip olursa durum o kadar lehine gelişmektedir. Çünkü köle sayısı ile orantılı olarak kişi, yaşamın zorunluluklarından azade olmaktadır. Tüm bu zorunlulukları köleler yerine getirmektedir. Böylelikle potansiyel olarak özgür olan bu kişi, ona dayatılan zorunlulukları aşarak herkese ortak olan dünyaya, yani kamusal alana girebilmektedir (Arendt, 2009: 112). Oysa bugünün dünyasında kişiler artık mülkü siyasi bir yaşamın içine dâhil olmak ve böyle bir yaşam sürdürmek için kullanmamaktalar. Tersini mülkiyeti büyütme, daha da büyütme amacı gütmektedirler. Böyle bir kişinin Arendt'in anlayışına göre, mülk sahibi olmayı yeğleyerek özgürlüğünü kendi elleriyle kurban etmiş kişi olarak algılanması gerekmektedir. Arendt bu kişilerin gönüllü olarak köleliliği tercih ettiğini vurgulamaktadır.

Şiddetin halis bir suskunluk olduğunu vurgulayan Arendt, böylelikle şiddetin de bu iki alandan hangisine denk düşeceğine dair bir sınır çizmektedir. Kamusal alan konuşma ile ilişkisi bakımından, suskunluğu ve elbette şiddeti içermemektedir. Bu durumda tamamen özsel olarak nitelendirilen bu olgu, dolayısıyla özel alana ilişkin olarak değerlendirilir. Dahası Arendt şiddetin, Yunan anlayışına göre iknadan ziyade buyurmaya denk düştüğünü ve polis dışındaki hayata, yani özel alana özgü olduğunun da altını çizmektedir (Arendt, 2009: 62- 63). Dolayısıyla yadsınmaz bir olgu olarak şiddet, Arendt'in başlı başına tartıştığı bir yapının da ismi olmakla birlikte insani siyasi bir varlık yapan tüm varoluş koşullarından uzakta bir yerde durmaktadır.

3.5 BİR ÇOĞULLUK İLKESİ OLARAK KAMUSAL VE ÖZEL ALAN

Günümüzün dünyasında, kamusal ve özel alan kavramları özellikle siyasal alanda halen sürmekte olan demokrasi tartışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Batı siyasi tarihinde 17. yüzyılla birlikte keskin çizgilerle birbirinden ayrılan kamusal ve özel alan, aleniyet ile mahremiyetin alanı olarak günümüze tezahür etmektedir. Oysa Arendt, kamusal ve özel alan tartışmalarını yürütürken bu şekilde kodlanmış iki ayrı alanın varlığından ziyade, ortaklaşa bir dünyada politik öznelerin varlığını nasıl sergileyeceği üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda Arendt, günümüzde var olan kamusal ve özel alan kavramlarının tamamen toplumsal olan olarak adlandırabileceğini ifade etmektedir. Bu iki alan, Antik Yunan'ın kamusal ve özel alan algısından farklı olarak, bugün devletin ve hanenin alanı olmak üzere merkezi bir öneme sahiptir. Antik Yunan kavrayışının odak noktasından hareketle Arendt, kamusal ve özel alan kavramlaştırmasını üç tür etkinlik ile ilişkilendirir. Bu etkinlikler emek, iş ve eylemdir. Arendt bu üç etkinliği kamusal ve özel alana özgü etkinlikler olarak ayırıp, sınırlandırır. Birbiriyle hiçbir koşulda eş değeri olmayan bu etkinlikler, Arendt'çe kamusal ve özel alanın koşullarıdır. Emek, insan varlığının biyolojik varoluşuna ilişkindir. Hayatın yeniden üretimi için zorunlu olan bu etkinlik doğal olarak zorunluluk alanına dairdir. Yani emek karşımıza özel alan etkinliği olarak çıkmaktadır. İş ise, emekten tamamen farklı olmakla birlikte Arendt onu da bir özel alan etkinliği olarak değerlendirir (Arendt, 2009: 132- 148). Zorunluluğa dayalı bir üretim etkinliklerinin ve bu etkinliklerin yer aldığı özel alanının dışında, insan özüne ilişkin olan bir etkinlikten söz eder Arendt. Bu etkinlik eylemdir. Eylem doğrudan doğruya insanlararası bir etkinliktir. Aynı zamanda Arendt'in bütün düşünce dünyasına sirayet eden çoğullukla yakın ilişkilidir. Eylem bir insan çoğulluğunu gerektirir ve onunla birlikte anlam kazanır (Arendt, 37- 38/ 258- 265). Eylemin ifşa edici bir yönü olması ve bu yönün ortaya çıkması başkalarının bulunuşuna gerek duymaktadır. Dolayısıyla eylem kamusal alanı gerektirdiği kadar, kamusal alanın varlığına da ihtiyaç duymaktadır. Çünkü eylemin özgün yanı, onun ancak kamusal alanda ifşa edilebilmesi ve eylem olarak adlandırılabilmesidir.

Eylem gibi bir etkinlik sonucunda, farklı insanların ortak bir dünyada yer almasına sonuna kadar yer açan Arendt, çoğulluk dediği ilkeyi bu çerçevede

temellendirir. Arendt'e göre farklılıkların ortaya çıkmasını ve bu farklılıkların daima etkileşim içerisinde olmasını sağlayan bir yer olarak kamusal alan bir görünüm sahnesidir. O bu sahnede çoğulluğun hâkim olduğunu, burada aktörler ve izleyiciler olmak bakımından bir çoğulluk olduğunun altını çizer. İnsan ancak burada, yani çoğulluk içinde bir söyleme dâhil olduğu zaman insanileşir (Berktaş, 2004: 552). Politikanın varlık nedenini özgürlük, deneyim alanını da eylemle ilişkili gören Arendt, aynı zamanda her ikisinin de birbirini gerektirdiğini vurgular.

Arendt'in çoğulluğa bu kadar yoğun bir şekilde vurgu yapıyor oluşu, insana yüklediği o özel anlam itibarıyla. İnsanı temel alan Arendt, bugünün dünyasında söz konusu olanın hiç de kendisinin vurguladığı gibi olmadığını farkındadır. Totalitarizmin Kaynakları adlı eserinde, insanlığın parçalanmışlığı ve bölünmüşlüğüne sonuçlarına dikkat çeker. Bu parçalanmışlık ve bölünmüşlük ne yazık ki çoğulluk dediğimiz ilkeyi hayata geçirmenin önünde bir engel olarak durmaktadır. İnsanlar artık ortak dünyaya karşı duydukları sorumluluktan yola çıkarak hareket etmemektedirler. Artık tek tek kişilerin özgül çıkarları ön plandadır. Dünyayı başkalarıyla paylaşma deneyimi yerini hiyerarşik ilişkiler zincirine bırakmıştır. Bu hiyerarşiden etkilenenlerin insanlığın bir kısmını değil neredeyse tamamını oluşturduğunun farkındalığı önemli bir hareket noktasıdır.

3.5.1 Kamusal mı, Özel Alan mı?

Kamusal ve özel alan ikiliği üzerinde ele alındığında, Arendt'in düşünsel düzlemi bireyi siyasetin öznesi olarak değerlendirme bakımından kamusal alana öncelik tanır. Burada her bir birey, kaçınılmaz olarak diğer bireyleri de tanımak durumundadır. Yani başka açıdan Arendt'çi düşünce sistemi, insanı yapıp eden ve karar veren bir özne olarak daima bir çoğulluk içerisinde tanımlar. Böyle bir çoğulluk içerisinde, her özne kendi öznel varlığını diğer öznelerin varlığı içerisinde tutarak barındırır. Böylelikle bu kamusal dünyada, bireyler yapıp etiklerini ya da kararlarını izleyen diğer insanların farkında olarak yapıp ederler veya karar verirler. Bu bağlamda türetilen herhangi bir politika, bireyin diğer bireylerle olan karşılıklı

ilişkilerini göz önüne alma zorunluluğu taşır. Dolayısıyla ne kadar farklılık ve de farklı fikirler olursa olsun, tüm bunlar bir arada var olabilecekleri bir alan bulmuş olurlar. Bu da kamusal alandır. Arendt’çi anlamda kamusal alana yüklenen bu özel anlam, özel alanı bu alanın tam karşısına yerleştirir. Özel alan zorunluluk ve baskının açık seçik yaşandığı bir alan olarak karakterize edilmektedir. Kamusal alanın aksine burada bireyler, siyasi olmayan etkinlikleri gerçekleştirirler. Bir bireyi özgür ve antik anlamda yurttaş yapacak olan, özel alanın bu zorunluluklarından kurtulup kamusal alana çıkmasıdır. Arendt’in kamusal ve özel alana ilişkin bu düşünsel temeli, kadın hareketinin 1960’lardaki mücadelesi için de ayrı bir değere sahiptir. Berktaş yeni feminizm veya ikinci dalga feminizm olarak adlandırılan bu dönemi ve bu dönemin kamusal ve özel alana ilişkin perspektifini açıklarken Arendt’çi politik özneyi akıllara getirir. Berktaş dönemin “kişisel olan politiktir” sloganının, özel alanda ve cinsiyete dayalı iş bölümünde bir dönüşüme işaret etmekle birlikte kamusal alanda da bir eşitlik talebine dayandığını ifade eder. Erkek egemen kültür kamusal alan ile özel alan arasında keskin bir bölünmeyi ortaya çıkarmaktadır. Erkeği kamusal alan, kadını ise özel alan yani kişisel olanla özdeşleştirirken, bir yandan da kişisel olanı da aşağı veya alçaltıcı göstermektedir.

Hem Arendt hem de feminist hareket için bu iki alan adeta birbirinden ayrı iki alanmış gibi değerlendirilse de, esasında her iki taraf için de bu iki alanın birbirini gerektirdiği gerçeği açıkça kabul görmektedir. Her iki taraf hem kamusalın hem de özel alanın farklı iki yaşam alanını temsil ettiğini kabul etmekle birlikte, bu farklılığın altını çizmedeki gerekçelerini birbirlerini gerektiren edimleri içermelerine bağlar. Yani özel alanın zorunlulukları yerine getirilmeden kamusal alanın özgür öznesi olmak mümkün görünmemektedir.

İnsan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür de olamaz; zira özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir zaman tümüyle başarılı olmamış girişimler sayesinde kazanmıştır. Kurtuluşu için en güçlü saikin, “boşluk”tan duyduğu “tiksinti” olduğu doğru olmakla birlikte, daha az mesai gerektikçe ve söz konusu “boşluk” kolayına gelmeye başladıkça, bu saikin de giderek zayıflaması son derece muhtemeldir. Zira ardımızda bıraktığımız sanayi devriminin yarattığı devasa değişikliklerin ve önümüzde duran atom devriminin yol açacağı

daha da büyük devrimlerin dünyayı değiştirmeye devam edecek olması çok mümkündür; ama yine de bunlar yeryüzündeki insan yaşamının temel durumunu değiştirmezler (Arendt, 2009: 186).

Arendt'in de yukarıda söz ettiği üzere, bir özgürlük alanından söz edebilmek için, zorunluluğa tabi olmaya mecburuz. Özgürlüğe erişmenin bir yolu olarak, zorunluluk alanındaki savaşımlarımız önemli bir yer işgal eder. Hatta bu durumdan ne kadar kaçarsak kaçalım, nihayetinde Arendt'in de vurguladığı gibi bu ikilik insan yaşamının temel bir durumudur ve bu durum değişmez olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü insan birey bu iki alana sonsuzca ihtiyaç duymaktadır. Bir yanıyla özgür ve yurttaş olmak adına kamusal alana ihtiyaç duyulurken, diğer yanıyla güvenilir ve saklanılabilecek bir yer olması bakımından özel alana da ihtiyaç duyacaktır. Arendt bunu, tamamen kamusal alanda yaşamamanın, yani başkalarının gözü önünde olma durumunun bir süre sonra sığılabileceği ve kişinin gizliliğe ihtiyaç duyacağını düşünerek değerlendirmektedir. İnsan bazen kamusal alanın aydınlığından kaçmak ve karanlıkta bir yerlerde saklanmak ihtiyacı duyar, tam da bu ihtiyacın ortaya çıktığı yerde özel bir yere –Arendt'çi anlamda mülkiyete- sahip olmak gerekir (Arendt, 2009: 120- 121). Neticede temel mesele bir alanı bir diğer alan tercih etmek değil, geçirgen olduğu varsayılan bu iki alan arasında gidip gelen yolların sabit ve kalıcı yollar olarak görülmesi değil, bu yolların dinamik ve geçici yollar olduğunun kabulüdür. Feminist hareket, yani kadınlar özelinde düşündüğümüzde, kadınların özel alandan kamusal alana çıkışları önemli bir mücadelenin sonucudur. Dolayısıyla kamusal alanın var oluşu kadınlar için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Başka bir perspektiften ise, özel alanın kendi dinginliği de bu var oluş için gereklidir. Fakat bu bağlamda altı çizilmesi gereken nokta, feminist hareket için özel alana ilişkin algının tamamen değişmesi yönündedir. Özel alandan kamusal alana geçişte bu önemli bir yer işgal etmektedir.

3.5.2 Özel Alan'dan Kamusal Geçiş

Özel alanı mahremiyet retoriğiyle açıklayan modern dünya; şiddet, taciz, tecavüz ve hatta emek gibi çoğu olguyu kişiselleştirmekle kalmamış, yanı sıra bu alanı aile için alan vurgusuyla betimleyerek burada vuku bulan meseleleri kamusal tartışmalardan da uzak tutmuştur. Kamusalın politik mesele ve çıkarlara yönelik olduğu ve dolayısıyla özel alandan tamamen farklılaştığı yine modern dünyanın üstüne basa basa gerçeklik olarak kıldığı bir diğer tutumdur. Arendt, modern dönemde ortaya çıkan bu düşünce sistemi dolayısıyla, kamusal ve özel alan kavramları ekseninde yeni bir alandan söz eder. Bu alan daha önceki bölümlerde de değinildiği üzere toplumsal alandır. Bu alanın kendine özgü yanı, çağdaş topluluklarda yarattığı yeni kamusal ve özel alan algısıdır. Bu algıya göre bir zamanlar özel alanın temel dinamikleri olan kavramlar, kamusal alanın kavramları olarak görülmektedir. Bu dönüşümün Arendt'çi anlamda en önemli çıktılarından biri, toplumun artık emekçiler ve işverenler toplumu olarak algılanışdır (Arendt, 2009: 122).

Feminist hareket ise, özel alandan kamusal geçişin kadınlar için gerekliliği üzerinde durarak bu değişimi değerlendirmektedir. Arendt'den farklı olarak, kimi özel alan meselesinin özellikle kamusal görünürlüğe kavuşması gerektiği önemli vurgulardan biridir. Örneğin bu bağlamda düşünüldüğünde, partneri veya eşi tarafından kadının özel alanda şiddete maruz kalması, özel veya ev içi mesele olmaktan çok, kamusal bir meseledir. Modern dünyadaki kamusal ve özel alan algısı görünürde bir yandan bu olgunun kamusalığını kabul etmekte, fakat bir yandan da bu meseleyi bumerang gibi döndürüp yeniden özel alan meselesine dönüştürmektedir. Bunun en açık örneği, bu alanda yapılan kurumsallaşmalar ve hukuki çıktılarıdır. Kanunlar, yasalar vb. bu yapılar, özel alanda ortaya çıkan şiddet benzeri olguları, yeniden üreterek bunların aile içi mesele olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır. Kadınların özel alan erkeklerin ise kamusal alan etkinlikleriyle anılmaları her ne kadar modern dünyada başka bir iktidar mücadelesine dönüşse de, bu durum Arendt'in daha anlamlı bulduğu Antik Yunan kamusal ve özel alan ayrımına dayanmaktadır. Kadınlar, o günlerden itibaren tıpkı köleler gibi bir cins olarak siyasetin ve mülkiyetin dışında tutuluyorlardı. Kamusal alanın uzağında olan

kadınlar, aynı zamanda, Arendt’çi terminolojide zorunluluk, modern terminolojide yeniden üretimle sınırlı bir yaşam alanına sahiptirler. Burada gerçekleştirilen tüm etkinlikler bir yanıyla politik etkinliklerin var oluş koşuluken, bir yanıyla politik etkinliğin tamamen dışında tutulmaktadır. Bir dışlama politikası olarak okunabilecek bu durum da kadınların salt özel alana hapsolmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla feminist hareket, mücadele alanını bu yönde geliştirirken bu temel noktalardan hareket etmektedir. Erkek egemen bir dünyada her iki alanın da yine erkek hâkimiyetine dayanıyor oluşu, kamusal alanla özel alan arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasında önemli bir dayanak olmaktadır. Özel alanın kamusallaştırılmasına giden yolda, feminist hareket öncelikli olarak bu iki alanın gerçekliğini ortaya koymuştur. Ardı sıra ise, özel alanı kamusal alan tartışmalarına açan bir sloganı üretmiştir. Bu slogan önceki kısımda da değinildiği üzere, “özel olan politiktir” veya “kişisel olan politiktir” sloganıdır. Bu slogan aslında Arendt’in insani biraradalık için gerekli gördüğü konuşma edimine dayanmaktadır. O, konuşmayı insani çoğulluğun bir niteliği olarak gördüğü için, onu kamusal alana özgü bir kavram olarak ele alır (Arendt, 2009: 258). Konuşma, tek tek bireylerin başkalarıyla birarada olma durumuna bağlı olduğu için, ilk elden kamusallığı gerektirmektedir. Yanı sıra konuşmayla birlikte birey kendini açığa çıkarmış da olmaktadır. Artık gizlilik ve saklılık mümkün değildir. Yani özel alana özgü diye mahremleştirilen her bir olgu, ifşa edilmeye açık kılınır.

3.5.3 Özel Alan’ın Kamusallaştırılması “Özel Olan/ Kişisel Olan Politiktir” Sloganı

“Özel olan/ kişisel olan politiktir” Carol Hanisch’in kült sloganı olsa da, bu sloganı radikal feminist bir örgüt olan Kırmızı- Jartiyerler’le de ilişkilendirmek mümkündür. 1969’da kaleme alınan Kırmızı- Jartiyerler Manifestosu özgürlüğe adanmış bir manifesto olarak tanımlanmaktadır. Manifesto öncelikle, kadınları ezilen bir sınıf olarak kabul ederek yola çıkmaktadır. Her sınıf ilişkisinde olduğu gibi, kadın erkek arasındaki ilişkide de ortaya çıkan kişisel sorunların politik birer sorun olduğuna işaret etmektedir (Erişkin- Duranay, 2013: 8). Manifestonun ortaya çıktığı

yıllar, tam da radikal feminizmin kendini gösterdiği ve bu harekete dâhil olan kadınların politik etkinliklerle kendi var oluşlarını ortaya koyduğu yıllardır. Bu hareketi belli bir bilince ulaştıran kadınların hem bir yandan politik olarak kamusal alana erişimlerinin kolaylaşmış olması, hem de birlikte yol aldıkları erkek arkadaşlarının onları yeniden ikincil bir sınıf olarak görme eğiliminde olmalarıdır. Radikal feministler Donovan’ın da belirttiği üzere, kuramsal açıdan kendi kişisel “öznellik” sorunlarının yeni sol olarak ortaya çıkan [bu süreçte kadınlar tarafından da tam destek gören, onların entelektüel bilinçleri ve emek güçleri katkısını da yanına alan] kitlenin uğraştığı büyük sorunlarla eşit öneme ve meşruiyete sahip olduğu fikrini yerleştirme derindeydiler (Donovan, 2010: 268). Erkek egemen bir dünyada erkeklerin ekonomik, politik, cinsel veya psikolojik anlamda öncelikli fırsatları sahip olduğu gerçeğinden yola çıkarak, kadınların bu türden birçok ilişkiden tecrit edildiği bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Yine bu yıllarda özellikle kadın bireyselliği veya bireysel ilişkilerinin politik bağlamdan yoksun bırakılıyor oluşu, kadınların temel meselesi olmuştur. Kırmızı –Jartiyerler Manifestosu’nda dikkat çekilen noktalardan biri yine budur. Kişisel deneyimleri ve bu deneyimlerin ne hissettirdiğinin önemsendiğine işaret eden manifestoda, bunun esasen içinde yaşanılan durumu tanımlamak açısından önemli olduğunun altı çizilmektedir (Erişkin- Duranay, 2013: 10). Erkek egemen kültürün kadın deneyimini manipüle ettiği ve genellemelere vararak bu deneyimleri kendi aleyhine çevirdiği yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Bir sınıf bilincine dayanarak ortaya çıkan özel hayatın kamusala taşınması fikri, böyle bir ortamın ürünüdür. Carol Hanisch 1969’da, tam da bu hareketliliğin olduğu yıllarda ikinci dalga feminizm içinden “Kişisel Olan Politik” sloganını kaleme almıştır.

Hanisch öncelikle ilk kez 1970’de yayınlanan bu metnin başlığındaki politik kelimesine değinmektedir. Buradaki politığın, seçmen ve seçim siyasetini tanımlayan bir kelime olmadığına dikkat çekmektedir. Aksine kelime onun işaret etmek istediği yerden, genişçe bir alanı kapsayan güç ilişkilerini tanımlama amacı taşımaktadır (Hanisch, 2013: 40). Metnin ortaya çıktığı dönem, erkek egemen zihniyetin baskın olduğu ve kadınları bu egemenlik kısı kacına aldığı bir dönemdir. Hanisch gibi bununla mücadele eden kadınlar ise Arat’ın da belirttiği üzere, salt ekonomik ve

siyasal devrimin özel yaşam üzerindeki baskıları ortadan kaldıramayacağına inanan ve bunu eleştiren kadınlardı (Arat, 2010: 71). Bir yandan kadınlar tarafından kişisel sorunlar olarak görülen, kamusal alandaki cinsiyet, kılık kıyafet ve kürtaj gibi problemler tartışılmaya devam ediyor, diğer yandan kadın ve onunla birlikte olan erkeğin kişisel problemi olarak görülen ev işi, çocuk ve yaşlı bakımı gibi işler tartışılıyordu. Hanisch bu evrede, mücadele alanına ilişkin iki farklı görüşle de mücadele içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu görüşlerden biri, kadınların kendileri için dik durmaları ve kendi yaşamları adına daha fazla sorumluluk almaları durumunda, kadınların özgürleşeceğine ve dolayısıyla da bir kadın hareketine ihtiyaç duyulmayacağına işaret ettiğini söylemektedir. İkinci görüş ise, kadınların çözemeyeceği sorunlar olduğuna ve kadınlar susup kendi payına düşeni yaparsa, bu sorunları devrimin çözeceğine dikkat çekmektedir (Hanisch, 2013: 42). Oysa kadınların da tıpkı erkekler gibi yapıp etmelerinin her biri bir yanıyla kamusaldır. Bunlar özel hayata özgü gibi görünen işlerde dahi açık seçiktir. Örneğin çocuk, yaşlı veya hasta bakımını üstelenen ve yalnızca özel hayata özgüymüşçesine değerlendirilen bakım emeği, kamusal hayata etkilerinden yahut veçhelerinden arındırılamaz. Burada karşılıksız emek gücünü ortaya koyan bir kadın, kamusal alanda ücretli emek gücüne katkı sağlamaktadır. Arat'ın da dediği gibi buradaki önemli nokta, kadının engellenmiş, bastırılmış kimliğinin ortaya çıkarılması ve onun kişisel edimlerinin kamusal alana aktarılmasıdır (Arat, 2010: 75). Radikal feminizmin, kadınları ezme ezilme ilişkisi içerisine alan tüm edimleri kamusal alana açma isteği, Sancar'ın da belirttiği üzere kadınları hem özel hayata sıkıştıran hem de üretim alanında ikincil konuma getiren sistemle mücadelenin sonucudur (Sancar, 2009: 246). Kadınların mahremiyetiymişçesine ifade edilen yaşantılar deşifre edilmeye görsün, bunun sonucu olarak aslında bu yaşantılar en kalıplaşmış ve en bilindik yaşantılar olarak ifşa olmaktadır. Bu durumun tam karşında yer alarak özel alanın kamusallaştırılması, kadın deneyimleri ekseninde özel alana özgü deneyimlermiş gibi atfedilen deneyimlerin kamusal deneyimlerden ilişkisiz olmadığının ortaya konmasıdır.

3.6 ÖZEL ALNADAN KAMUSAL ALANA GEÇİŞTE KADIN KİMLİĞİ'NİN OLUMSALLIĞI

3.6.1 Kadın Kimliği ve Olumsuzluk

Hegemonik kimliklerin hakikat veya zorunluluk olarak sunulduğu bir dünyada, farklı olmak, farklılıklara sonuna kadar açık olmak, bu dünyaya karşı hem bir sorumluluğu hem de bir mücadeleyi gerekli kılar. Feminizmin “kadın” kimliği, ortaya ilk çıktığı yüzyılda, hakikat ve zorunluluğun dünyasında farklı bir duruş ve mücadele alanı oluşturma amacı taşımaktaydı. Kadınların siyasi bir güç olarak tutundukları bu kimlik, bir mücadele alanı yaratmakla birlikte, aynı zamanda “hepimiz aynıyız” söylemini de beraberinde getirdi. Bünyesindeki farklılıkları belli bir kategoriye indirgeyen ve bunları görmezden gelen bir kavrama doğru evrilmesi ise yine feminist hareketin kendi içinden fark edilmişti. Kadınları erkekler karşında ortaklaştırma ve güçlü kılma amacı taşıyan bu ortak kimlik argümanı, zamanla birlikte farklılıkların dinamizmini kısıtlamış, tekçi ve özcü bir kategoriye indirgenmiştir.

Kanaat değişime tabidir, hakikatin bilgisi (episteme) ise değişmez; kanaat belirli bir perspektiften kaynaklanır, hakikat evrensel olarak geçerlidir; kanaat geçicidir, hakikat son sözü söyleyen bir kesinliğe sahiptir; kanaat gerçekliğin olgusal (dışsal) biçimlerine tekabül eder, hakikat tam tersine onun özünü ifade eder; kanaat, düşünce alışverişini ve başka insanların varlığını gerektirir, hakikat ise tekil zihin tefekkürüyle ulaşır; kanaatler zorunlu olarak çoğuldur, hakikat “tek”tir; kanaat zaman ve yerle sınırlıdır, hakikat her ikisini de aşar (aşkındır) (Berktaş, 2012: 117).

Feminizmin tekçi ve özcü kadın kategorisinin izinden hakikate ulaşmak gibi bir kaygısı olmasından ziyade; -olumsallığı çağrıştıran- farklılıklara ve çoğul kimliklerin bir aradalığına ihtiyacı olduğu kısa sürede fark edildi. Bunun üzerine, kadın kimliğinin ortaklığı yerine kimliklerin olumsuzluğu tartışması yapılmaya başlandı. Bu tartışma, eşitlik ve farklılık veya kimlik ve farklılık tartışmasının bir uzantısıydı.

Özcü kimlik politikalarının feminist eleştirmenlerinin farkında oldukları gibi, salt biyolojik ya da kültürel –mistik “kadın” tanımları, özgül bir bağlamda kadın olmanın karmaşık politik ihtiyaçlarına cevap verebilmekten uzaktır. Belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda, salt kadınlık ve erkeklik kategorilerinden çok daha fazla sayıda kimlik olanağı vardır (Berktaş, 2012: 203).

Kadın kimliğinin olumsuzluğu derken, biz burada ne anlıyoruz? Ya da bundan ne anlamalıyız? Kimlik, bir insanın kim veya bir nesnenin ne olduğunu belirten ve nitelendiren özelliklerinin bütününe denmektedir⁶³. Tek bir insan veya tek bir nesne olmadığına göre, tek bir kimlikten de söz edemeyiz. Fakat her biri kadar kimlik olduğundan, yani kimliğin çoğulluğundan söz edebiliriz. Doğrusu bir insanın veya bir nesnenin dahi çoklu kimliklere sahip olduğu gerçeği bir yana, milyonlarca insan ve nesnenin olduğu bir yeryüzünde çoğulluğun uçsuz bucaksız olduğunu ifade etmek elbette mümkündür. Karin Karakaşlı *Çiftekavrulmuş, Hükümsüz Kimliklerim (2008)* adlı yazısında “kadına, serin gölgeli, geniş kol kanatlı, bereketli, yapraklı koca koca ağaç olmak yakışır en çok” derken, tek bir öznenin -yani tek bir kadın öznenin- çoğul kimliklerine gönderme yapar (Karakaşlı, 2008: 164). Karakaşlı’nın metaforik olarak kullandığı ağaç imgesi, bizim burada açmaya çalıştığımız kadın kimliğinin çoğulluğu ve olumsuzluğu argümanının betimsel bir anlatımıdır. Ağaç olmak, onlarca belki yüzlerce dal- yaprağa sahip olmak demektir ve her bir dal- yaprak bir kimlik ise, bir ağacın onlarca belki yüzlerce kimliği var demektir. Kimliksiz bir hayat düşünölemeyeceği gibi, çoklu kimliklerin tek bir bireyde olmadığı da düşünölemez. Dolayısıyla tek bir kadının da tıpkı ağaç gibi, onlarca belki yüzlerce kimliğin taşıyıcısı olduğunu kim reddedebilir! Gevşek biçimde birbirine bağlı olduğu sürece, çoklu kimliklerin varlığını kim yok sayabilir?

⁶³ Bu bağlamda verili ve seçilmiş kimlikler arasındaki ayrıma da dikkat çekmekte fayda var. Kimliğin olumsuzluğu tartışmalarında bu ayrım da önemlidir. İrademiz dışında hazır olarak içine doğduğumuz ve bizi tanımlayan kimlikler verili kimliklerdir. Din buna bir örnektir. Diğer yandan bir ideolojiyi beniseyip, o kimliğin altına girdiğimizde, bu kimlik seçilmiş kimliğimiz olur. İşte olumsuzluk bize, bu seçilmiş kimlikler üzerinden yeni bir çerçeve sunar. Bu çerçeve üzerimize yapışıp kalmayan, bizi zorunlu olarak bir şeye ya da bir gruba bağlı kılmayan, değişime ve dönüşüme açık olan verili kimliklerimizin sunacağı çerçevedir.

Olması kadar olmaması da ihtimal dâhilinde olan anlamındaki *olumsaldan* türeyen olumsallık⁶⁴ ise, felsefede metafizik, mantık, epistemoloji ve teoloji olmak üzere dört farklı alana işaret eder. Bununla birlikte, temelde, geldiği kökün anlamına da benzer şekilde *doğru olduğu kadar yanlış olabilen, zorunlu olduğu kadar zorunlu olmayan* anlamına gelir. Connolly'nin olumsallığa ilişkin tanımı ise, her ne kadar açık açık belirtilmese de kimliğin olumsallığına bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Connolly olumsallığı şöyle ifade eder:

Zorunlu ve evrensel olanın tersine “olumsal”, değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangibir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan anlamına gelir; beklenen ve düzenli (regüler) olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir (Connolly, 1995: 47).

Kimliğin olumsallığı derken ise, yine benzer bir biçimde çifte anlamlılığa işaret edilmektedir. Kimliğin taşıyıcısını imleyen öğelerin o kişiyi belirttiği gibi aynı surette onu belirtmediği, bu öğelerin sabit olduğu kadar değişken de olduğu ve onun yegâne var oluşu olduğu kadar, aynı surette olmadığı da böylelikle ifade bulmaktadır. Kimliğin politikliğinin de, dönüp dolaşıp bu olumsallık ile kesiştiği belirtilmektedir. Kadın olmak politik bir olgudur ve inkâr edilmesi politik gerçekliklere göz kapamak anlamına gelir, ama politik direnme yoluyla bu olgunun *anlamı ve tanımı* değiştirilebilir (Berktaş, 2012: 294). Başka kimlikler gibi, kadın kimliği de olumsaldır. Bu kimlik, feminist mücadele sürecinde biz kadınlara hem inkâr edilemez bir politik güç verir hem de farklı kadınlıklar ile karşı karşıya gelindiğinde mücadele alanını genişletebilme olanağı sunar. Böylelikle farklılıklarla karşı karşıya

⁶⁴ Ahmet Cevizci *Felsefe Sözlüğü*'nde Olumsallık madde başlığını dört temel alan çerçevesinde ele alır. Ona göre olumsallık, **metafizikte** var oluşu hem zorunlu olmayan hem de imkânsız olmayan her şey için kullanılmaktadır. *Mantıkta* ise, doğru olma zorunluluğu taşıyan bir önermenin, doğru olabildiği ölçüde yanlış da olabildiğinin ifadesi olarak kullanılmaktadır. Epistemolojiye gelince, kesin bilgidен ziyade muhtemel bilginin olduğuna işaret etmektedir. Teolojide daha çok Tanrı'nın var oluşunun kanıtı olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda olumsallık, özne ya da nesnenin var oluşunun zorunlu olmadığını, bu var oluşun Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunun kanıtı olarak kullanılmaktadır. Daha ayrıntılı bir okuma için (Cevizci, 2005: 1261- 1262).

gelen kadın kimliği olgusu, anlamı veya tanımı değiştirilebilen veya genişletilebilen bir olgu durumu haline gelir.

Kimliğim olumsaldır ve sağlamdır ve eğer şanslıysam kendinden taşar. Hayatımda her türlü resmi kimlik tanımının ifade edebileceğinden daha fazlası vardır. Kendi kimliğim beni tüketmez. Benime kazınmış olsa da, hatta benim ben olmamı sağlasa da beni tamamen ifade edemez. Kimliğim ile içindeki, kimliğimin kavramsal ağından kaçan şey arasındaki bu ele avuca sığmaz farklılığın değeri bilinmelidir; o yaratıcılığın fışkıracığı ve diğer kimliklerin taleplerine özenin yerleşebileceği bir kaynak oluşturur. Bu zenginlik benim kendim değil, benim de değil, ama bende olduğu için belki öteki kimliklerin ve bende ötekinin taleplerini görmeme ve bunlara gereken dikkati göstermeme yardımcı olur (Connolly, 1995: 160).

Connolly'nin de ifadesinden esinlenerek, bir aşma yahut taşma biçimi olarak olumsuzluğunu vurguladığımız bu kadın kimliği, sabitleştirmeye ve kemikleştirmeye karşı bir duruş geliştirir. Aynı anda hem kadın, hem Kürt, hem Alevi, hem Ermeni vb. olarak farklı kimliklerin taşıyıcısı olabiliriz. Her bir kimliğimizin özgün durumlarda ve koşullarda bir diğerini öncelediği gerçeğini göz ardı edemeyiz. Ancak bu durum, bir kimliğin diğer kimlikler üzerinde dikey bir hiyerarşiyle yer aldığı algısına neden olmamalı. Bu kimlikler arasında dikey hiyerarşiden söz etmek olanaksızdır. Bu bağlamda söz konusu olan, yatay bir hiyerarşi olabilir. Kamusalılık halinde, politik bir olay karşısında, benzer bir kimliğin taşıyıcısı olan insanların karşı karşıya geldiği haksızlık durumunda, bu kimliğin diğerlerini yatay bir biçimde incelemesidir açıklığa kavuşturmak istediğimiz. Tam da, Berktaş'ın "Verili kimliğin eylemin konusu olabilmesi, ancak, (saldırıya maruz kaldığında) tanımı ve konumu tartışma ve direnmeye açılıp politikleştirildiği zaman gerçekleşir" dediği şeydir aslında (Berktaş, 2012: 205).

3.6.2 Kamusal Alanda Farklılıkları Birleştiren Temel Kavramlar

Arendt, eylemde bulunmanın koşulunu insani çoğulluğun niteliklerinden biri olan farklılıkta görür. Farklılıklarımız bizi eyleyen varlık olma yoluna sokması bakımından önemlidir.

Gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan insani çoğulluğun, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliği vardır. Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirilerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu (Arendt, 2009: 258).

Bu bağlamda, Arendt için eşitlik konuşmanın temeli koşuluysen, farklılık eylemin temeli koşulu olmaktadır. Bu açıdan farklılığı ortaya koyacak ve onu ifade edecek yegâne varlık, eylemde bulunan insandır.

İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile [sadece] canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve [bu] benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insani çoğulluğu oluşturur. Konuşma ve eylem bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine, farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesneler olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar (Arendt, 2009: 259).

Arendt böylelikle eylemle birlikte konuşmaya da önemli bir yer atfeder. Konuşma ve eylem, kişinin kendisini insani dünyada var etmesinin koşuludur. Her ikisinin olmadığı bir yaşam düşünmek mümkün değildir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir- böyle bir yaşam hali, kelimenin İncil'deki anlamıyla her türlü kibir ve görünümünden azimle feragat etmektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için insani yaşam sona ermiş demektir (Arendt, 2009: 259). Konuşmaya ve eyleme adeta bir ölümsüzlük anlamı yükleyen

Arendt, aynı zamanda her ikisine ifşa edici bir nitelik de yükler. İfşa, kendi varlığını bu dünyaya sunma veya açma anlamında bir ifşadır. Kendimizi bu dünyaya sunduğumuzda veya açtığımızda, kamusal alanda başkalarının varlığını da doğrudan gerekli kılarız. Bu gereklilik, bizlere biraradalığı/ çoğulluğu koşullar. Biraradalık/ çoğulluk koşulu sağlanmadığı sürece, konuşma ve eylem amaç değil yalnızca araçsallık teşkil eder.

Eylem, insan olma durumunun koşulu olması bakımından düşünce tarihinde önemli bir yere işaret eder. Örneğin Yuri Davidov *Özgürlük ve Yabancılaşma (1997)* yapıtında, özgürlük kavramıyla birlikte somut olarak eyleme vurgu yapar. Davidov kitabın girişini bir masal⁶⁵ ile başlatır. Bu masal, geleneksel özgürlük anlayışına eleştirel bir perspektiften bakmamızı sağlar. Masaldaki özgürlük anlayışı, reel veya somut bir özgürlüğün değil soyut bir özgürlüğün sonuçlarını ortaya koyar. Buradaki kahraman, yılanın esaretinden kurtulduktan sonra dahi kendini özgür hissetmez. Bunun nedeni ise, insanın kendini eylemle ortaya koymaya yönelik olarak hissettiği isteğin yok olmasıdır. Kahraman, kendini eylemle ortaya koyan insan olma durumuna yabancılaşmıştır esasında. Dolayısıyla eylemeyen bir varlığın, kendine ve özgürlüğüne yabancılaşması kaçınılmazdır.

Eylem, hem kendi varlığımızı başkalarına açma hem de kendimizi gerçekleştirme anlamında bir güdüyü harekete geçirdiğinden, varlığımızı ortaya koyma anlamında var oluşsal bir olgudur. İnsanın eylemden vazgeçmesi yahut

⁶⁵ Eski bir masal vardır: Bir gün, uyuyan bir adamın ağzından içeriye bir yılan girer ve midesine yerleşir. Adam uyandığında büyük bir korkuyla anlar ki, o zamana kadar özgürce sürdürdüğü yaşam sona ermiştir. Artık varlığı, tamamen yılanın keyfine bağımlı olmuştur. Yılan ise, kötü ve baskıcı bir varlıktır. Adam, korkunç eziyetlere uğramamak için, yılanın bütün buyruklarını hemen yerine getirmek zorundadır. O insan, artık kendisi değildir, tek başına hareket edebilme yeteneğini kaybetmiştir. Onun özgür irade bildiriminin yerini, despotça buyruklar yağdıran efendisinin kötü niyetleri almıştır. Adam için yaşam, her yönüyle mutlak bir uşaklığa dönüşmüştür. Öyle ki, bundan daha kötüsü düşünülemez. Aradan zaman geçer. Ancak, kahramanımızın trajik var oluşu üstüne çökmüş bulunan kâbusla, dakikalar saat, günler yıl olmuştur. Ama güzel bir sabah uyandığında, birden yılanın gitmiş olduğunu fark eder. Adam, özgürlüğüne yeniden kavuşmuştur. Şimdi, eskisi gibi, istediğini yapabilmektedir. Önce, benliğini büyük bir sevinç sarar; bu, yeniden kazanılan özgürlüğün verdiği sevinçtir. Oysa hemen sonra anlar ki, ne yapması gerektiğini artık bilmemektedir. Yılanın kesin egemenliği altında geçen uzun zaman içinde, iradesi onun iradesine, isteklerini onun isteklerine ve gücünü onun gücüne bağımlı kılmaya alışmıştır. İsteme, çaba gösterme, tek başına hareket edebilme yeteneklerini kaybetmiştir artık. Kölelik koşullarında kazanılan yeni “nitelik”, yılanla birlikte çekip gitmiştir. Adamın içinde bir yer boşalmıştır. Özgürlüğün yerini boşluk almıştır (Davidov, 1997: 13- 14)

masalda olduğu gibi zor kullanılarak vazgeçirilmesi, onun var oluşsal olarak kendi gerçekliğine terstir. Tıpkı her kavramda olduğu gibi, özgürlük de kendinden tek başına söz ettirebilecek bir kavram değildir. Böyle bir özgürlük, salt soyut bir kavram olmaktan öteye gidemez. Oysa özgürlük, insanların bir arada, birlikte, birbirine değerek eylemesi ile mümkün olabilecek bir kavramdır. Özgürlüğün somutlaşmış hali ancak bu koşul ile ortaya çıkar.

Kadınların yüzyıllardır kamusal alana çıkma, eylem varlığı olarak bu alanda var olma çabası görüldüğü üzere beyhude değildir. Halen devam eden bu mücadele, farklılıkları eşitlik söyleminin ardına gizlemekten vazgeçmiştir. Artık farklılık söylemi de eşitlik söylemi ile yan yana aynı sahneyi paylaşmaktadır. Böylelikle kadınlar kendi dramlarının hem yazarı hem de oyuncularını olma yolunda, paylaştıkları bu sahnede eşitlik nosyonuna dayanan tek tip kostümleri sergilemekten ziyade, farklılığı salık veren farklı kostümleri sergilemektedirler. Bunu da eyleyerek, özgürlüklerine sahip çıkarak yapmaktadırlar. Tıpkı Arendt'in dediğı gibi, mucizenin failleri olarak. Mucizeleri gerçekleştiren insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir (Arendt, 2012: 231). Buna muktedir failler olarak kadınlar, varlıklarının tezahür edeceği bir mekân olan kamusal alanda, tıpkı sahne sanatçıları gibi farklılıklarını sonuna kadar açmaya ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaçtır ki, bizi kamusal alanı yeniden düşünmeye iter.

3.6.3 Farklılığı İçeren Kamusal Alanlarda “*Agonistik Özne(ler)*”

Birbirine indirgenen ve evrenselleştirici özne kategorisinden farklılığa doğru evrilen bir *agonistik özne* kategorisi, mutlak hakikat idealinden, yani donmuş kapalı öznelliklerden çoğulluğa geçiştir. Çoğulluğu oluşturan her bir özne -yani agonistik özne'yi oluşturan her bir özne- özcü olmayan bir feminist özne nosyonuna işaret eder. Öznenin değişkenliği ve olumsuzluğu üzerinden giden bu nosyon, kamusal alanda dinamik bir özneler çoğulluğuna tanıklık etmemize yol açar. Peki, bu dinamik

özneler çoğulluğu -yani *agonistik özne*- kamusal alanda hangi koşullarda ve nasıl bir araya gelecek?

Siyasal olan ile ilişkilendirilen kamusal alan, mahrem olarak adlandırılan özel alandaki yapay ilişkiler ağını açığa çıkarmaktadır. Bundan dolayı her insan, bu etkinlik alanında bulunma ve varolma isteği taşımaktadır. Fakat temsiliyet düzleminde kurulmuş kamusal alanlarda bu çok da mümkün değildir. Yani her insan bu alanda bulunma ve varolma isteğini gerçekleştiremeyebilir. Kadınlar için bu durum çok belirgindir. Tarihin birçok döneminde bu durum bir tartışma konusu olmuştur. Bugün ise kadınların kamusal alanda bulunma ve varolma isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair tartışmaya ek olarak, ikinci bir tartışma daha dönmektedir. Bu tartışma bu bağlamda kullanılan “kadın” kategorisi denilen kategorinin tüm kadınları kapsayıp kapsamadığına ilişkindir.

Kadınlar öznesinin kendisi artık istikrarlı ve kalıcı bir şey olarak anlaşılmıyor. “Özne”nin temsil edilecek nihai şey olarak, hatta özgürleşmenin nihai adayı olarak geçerliliğini sorgulayan pek çok yaklaşım var. Üstelik kadınlar kategorisini neyin oluşturduğu ya da neyin oluşturması gerektiği konusunda görüşler muhtelif. Siyasi ve dilsel “temsil” alanları, özneleri oluşturup biçimlendiren kriteri baştan belirliyor; bunun sonucunda temsil yalnızca özne olarak tanınabilene bahşediliyor. Bir başka deyişle, temsile kavuşabilmek için öncelikle özne olmanın gereklerini yerine getirmeli (Butler, 2010: 44).

Butler’ın da altını çizdiği üzere, özne olarak kategorize edilen bir olguda, özne olmanın gerekleri baştan belirleniyor. Bu gereklere uygun özneler, bu kategorinin altında bir yer edinebiliyorken, bu gerekleri yerine getiremeyen özneler için böyle bir süreç mümkün olmuyor. Kadın kategorisi üzerinden örneklemeye çalışırsak, uzun süredir feminist hareketin kendi içerisinde, kendine yönelik yaptığı tartışmaları ve eleştirileri de bir nevi hem tekrar etmiş hem de yeniden tartışmaya açmış oluruz. Oluşturulan ortak bir kadın kategorisi, oluşturulduğu ideoloji ve perspektif içerisinde bir kadın özne olma durumu yaratmıştır. İkinci dalga feminizm ile ortaya çıkan bu nosyon, beyaz burjuva kadınların elinden geçmiş bir nosyondur.

Zira bu yüzden, siyah kadınlar bu kategoriye baştan itibaren eleştirmişler ve kendilerinin bu kategoriye dâhil edilmediklerini en başından ifade etmişlerdir. Benzer olarak, Türkiye’de gündeme türban meselesi⁶⁶ olarak giren ve kamuoyunda bu şekilde ses getiren, fakat esasında bir kadınlık meselesi üzerinden okunması gereken olguya bakabiliriz. Türban meselesi, 1984’lerden günümüze değin Türkiye gündemini meşgul eden, esasında özel- kamusal alan tartışmalarının merkezine oturan, kadınların özgür iradeleri tartışmasını başlatan ve laik İslamcı ayrımı üzerinden sancılı bir süreci işaret etmektedir. Bu sürecin en sancılı yanı ise, meselenin kadınlar arası bir mücadeleye dönük olarak devam etmesi olmuştur. Tartışmalar boyunca Kemalist ve İslamcı kadınlar karşı karşıya getirilmiş, kadınlar bu süreç boyunca bölünmeler yaşamış ve hatta bu durum kadınlararası bir kutuplaşma dahi yaratmıştır. Dolayısıyla mevcut bir kadın kategorisi altında okuyamayacağımız bu süreç, kadınlar arası farklılıklar üzerine düşünmemiz gerektiğini göstermektedir.

Butler, feminist özne kimliği olarak konumlandırılan kadın kategorisinin bu iç çelişkilerini etraflıca ele aldığı *Cinsiyet Belası (2010)* nda böyle bir kategorinin hiç varsayılmamasını bir çözüm olarak görür. Zira böyle bir temsil mümkün değildir. Bu denli kategorik bir temsil, iktidar ilişkileri içerisinde üretilmesi bakımından, iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. İktidar ile bu denli ilişkili olan bir kategorinin, ortak bir dayanışma inşa edeceği fazlaca umut edilen bir şey olarak kalacaktır.

Bir “kadınlar” kategorisi olduğunu ve tamamlanması için içinin basitçe ırk, sınıf, yaş, etnisite ve cinsellik bileşenleriyle doldurulması gerektiğini önden varsaymak hata olur. Bu kategorinin esas itibarıyla tamamlanmamış olduğunu varsaymak ise, çekişme halindeki anlamlara her daim açık bir alan hizmeti görmesine izin verecektir. Dolayısıyla

⁶⁶ Konumuzun sınırları gereği, türban meselesi üzerinden daha ayrıntılı bir tartışma yapamıyoruz. Fakat daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, 2008. İslam ve Türkiye’de kadın hareketi için ise, bkz. Fatmagül Berktaş, “Tarihin Cinsiyeti” *Kimlik Politikalarının Sınırları ve İslamcı Kadın Kimliği*, Metis yayınları, 2006. Şirin Tekeli, “Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat”, Birikim Yayınları, 1992. –“1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar”, İletişim Yayınları, 2010.

kategorinin tanımı gereği tamamlanmamış olması, onu zorlayıcı olmaktan arındıran bir normatif ideal işlevi görebilir (Butler, 2010: 64).

Bu kategoriye tamamlanmamış olma bakımından ele aldığımızda, olumsal bir bütünlüğe gitme arzusu daha rasyonel görünecektir. Weeks ile hemen hemen aynı minvalde üzerinde durduğumuz nokta, [...] öznelliklerin çeşitliliğini içeren ve çoklu mücadele alanlarına ve kopuş olasılıklarına açık olan karmaşık bir toplumsal kuvvetler bütünlüğü kavramıdır (Weeks, 2012: 110). Weeks'in bütünlük anlayışı dediği şey, esasında bizim agonistik anlayışımızla paralel bir anlayıştır. Kimi farklarla birlikte, Weeks de özcü ve doğal öze gönderme yapan, bu tür referanslara dayanan bir feminist özne kategorisine alternatif bir yaklaşım geliştirmeye çalışmaktadır. Kendi tasarladığı modeli, sosyalist feminizmin bir modeli olması bakımından, feminist duruş teorisi olarak sunmaktadır. Bütünlük, emek ve duruş olmak üzere üç kavram çerçevesinde şekillenen feminist duruş teorisi, feminist özneyi yeniden yapılandırma iddiası taşımaktadır. Ortaklıkları ve farklılıkları ile birlikte, Weeks de yeni bir teorinin olanaklılığını tanıtlamaktadır. Kendi ifadesi ile çalışmasını şu şekilde ortaya koyar:

Çoğumuz doğal bir öze, hakiki bir insanlığa ya da kalıcı bir metafizik öze referans verilerek örgütlenen özne modellerinin ötesine geçmek ve feminizmin birleşik öznesi üzerine odaklanan eski yaklaşımı, feminist öznelerin çeşitliliğine odaklanan bir yaklaşım ile değiştirmek istiyoruz. Aynı zamanda feminizmin antagonist gücünü kabul edebilen ve onun altüst edici potansiyelini besleyen, bir toplumsal belirlilik teorisine iradi reddin muğlak çağrışımını yüklemekle yetinmeyen bir feminist öznellik teorisi istiyoruz. O halde bizim için sorun, şeylerin var olan düzenine boyun eğmek için oldukça sistematik bir şekilde kurulmuş ve iyi hazırlanmış öznelerin, aynı zamanda nasıl olup da toplu olarak bu düzene başkaldırabileceğini anlamaktır. Başka bir deyişle, fail olma imkânını inkâr etmeksizin hümanizme, işlevselciliğe, determinizme ve özcülüğe yöneltilecek eleştirilerin altına imzamızı atmak istiyoruz (Weeks, 2012: 9).

Feminist hareketin failini, yani feminist özneyi, elbet inkâr etmeksizin; fakat özcü bir yanılsama içine de düşmeksizin yönümüzü agonistik kavramına

çevirebiliriz. Yani tek tek öznelere çağrıştıran kavram olarak agonistik kavramına. Agonistik kavramı başlı başına bir eylemliliği çağrıştırmaktadır. Çünkü eylem hem faili ifşa edendir hem de farklılıkların biraradalığını olanaklı kılandır. Arendt aksi durumda, eylem kendine mahsus bu özelliğini kaybeder derken eylemin fail(ler)inin eylem için ne kadar önemli olduğunu vurgular (Arendt, 2009: 264). Bu fail(ler) olmadığında, eylem de yoktur. Dolayısıyla eylem bu özgün haliyle, tek tek öznelliklerden çoğulluğun ikamesine doğru gidilen yoldur esasında. Baker’ın izinden gidip, öyleyse her birey sonsuz bir çoğulluktur diyebiliriz (Baker, 2011: 370). Ulus Baker *Filozofun Çocuklaşması (2011)* adlı yazısında, Arendt’in çoğulluk ilkesine benzer bir yerden, Spinoza, Virginia Woolf ve George Simmel’in töze, öze ve insana dair görüşlerini değerlendirir. Bu değerlendirme içerisinde dikkatimizi çeken ise, doğaya dair olanıdır. Doğanın bütününe çoğulluk üzerinden okuyan Baker, doğanın bütününe [...] yetkin bir şekilde bireyleşmiş çoğullukların çoğulluğu açıklamasını getirir (Baker, 2011: 370). Biz de tıpkı doğanın bütününe olduğu gibi, feminist hareketin bütününe de bireyleşmiş çoğullukların çoğulluğu eşlik eder demekteyiz.

Sofokles’in dramatik karakterler üzerinden temellendirdiği Antigone⁶⁷, bir aile trajedisini merkeze alır. Tragedyanın ilk kısmında Antigone, babası

⁶⁷ Sofokles’in “Thebai Üçlemesi” nin sonuncusu olan tragedyadır. Kral Oidipus’un devamı niteliğinde olan bu tragedyada, Oidipus’un çocuklarını konu alır. Yani Antigone ve İsmene adlı iki kızının ve de Eteokles ve Polyneikes adlı iki oğlunun hikâyesidir. Eteokles ve Polyneikes taht savaşı sonucu birbirini öldürmüş, krallık Antigone ve İsmene’nin dayısı olan Kreon’a kalmıştır. Kreon ise Eteokles’in kahramanlara layık bir törenle gömülmesini kabul ederken, Polyneikes’i vatan haini ilan ederek onun gömülmesine izin vermez. Bunun yerine, Polyneikes’in cesedinin kurda kuşa yem edilecek şekilde bırakılmasını emreder. Antigone ise kardeşi Polyneikes’e yapılan ilahi yasalara aykırı görür ve bu durumu kabul etmez. Böylelikle hem devletin yasalarına hem de devletin başı olan Kreon’un emrine karşı çıkmış olur. Kreon ise bu durumda erki yok sayıldığı ve emrine karşı gelindiği gerekçesiyle Antigone’yi diri diri bir gömüte gömdürerek ölüme mahkûm eder. Antigone yaptığı edimin sonuna kadar arkasında duran bir kadın karakter olarak, ölümü beklemez ve o gömütte intihar eder. Antigone’nin nişanlısı, aynı zamanda hem dayısı olan hem de buyruğuna karşı çıktığı için onu ölüme mahkûm eden Kreon’un oğlu Haimon’dur. Antigone’yi gömütte intihar etmiş bulan Haimon, o gömütte kendisini de öldürür. Kreon’un eşi ve Haimon’un annesi Eurydike, bu haber üzerine o da intihar eder. Trajik bir şekilde biten bu son ile Kreon’un erkini nasıl kaybettiğini görmüş oluruz. Antigone’nin, yani bir kadının meydan okuması bir erkin yok olmasıyla sonuçlanır.

Sofokles’in bu tragedyası çok yönlü olarak değerlendirilmiştir. Bir yönüyle devlet, yasa ve halk perspektifinde değerlendirilmiş, diğer bir yönüyle feminist perspektifte ele alınmış, bu çerçeveye sadık kalınarak aile- akrabalık ilişkilerine vurgu yapılmış (Irigaray, 2009) bir başka yönüyle ise Qeer teori ve yaşam- ölüm arasındaki ilişkililik (Butler, 2008) bağlamında ele alınmıştır. Biz burada Butlervari bir yerden yaklaşıp, aynı zamanda onun kavramını yeniden açımlayıp kamusal yas

Oidipus⁶⁸’tan kahr, acı ve utancın miras kaldığını ve bu mirasın ise aile üzerinde bir kara bulut olduğunu vurgulamaktadır (Sofokles, 2005: 69). Tragedya’nın ana kahramanlarından biri olan Antigone ilahi yasalar ile devletin koyduğu yasalar arasında mevcut bir çelişki olduğuna dikkat çeker. Kısaca Tragedya’nın ana eksenine bakarsak, bu çelişkinin ne olduğunu ortaya koyabiliriz. Antigone’ne, iktidar savaşı uğruna birbirini öldüren iki erkek kardeşinden birinin cenaze töreni devlet tarafından yapılırken, diğerinin yine devlet tarafından kurda kuşa yem edilmek amacıyla dağa taş atılmasını kabul edememektedir. Ortada ilahi yasalar ile devletin koyduğu yasalar arasında bir çelişki vardır. Bu çelişkinin düzeltilmesi adına devletin koyduğu yasalara karşı çıkıp, ölümü göze alacak derecede iradeli ve güçlü bir kadındır. Bunu bir hak olarak gören ve bu hakkı kimsenin ondan esirgemesine izin vermeyeceğini (Sofokles, 2005: 70) belirten Antigone, devleti karşısına alarak inandığı şey uğruna devlet buyruğunu reddeder. Kurda kuşa yem edilen kardeşini, ilahi yasaların emrettiğince gömer. Bunun üzerine, yani devlet buyruğuna karşı çıkması üzerine Antigone, diri diri gömülme cezasına çarptırılır. Antigone ise bu cezaya yine karşı çıkarak, ölümü beklemektense kendi iradesi ile ölüme gider. Bu tragedyada, Antigone’nin karakteri üzerinde ideolojik ve siyasal olana yönelik birçok argüman geliştirilebilir. Fakat her biri özgün ve bütünlüklü bir çalışmayı gerekli kıldığından, uzun uzadıya bu argümanlara değinmek mümkün değildir. Burada, bu tragedya özelinde dikkat çekmek istediğim esas nokta, kamusal yas kavramı olacaktır. Esasında Antigone’nin devlet buyruğuna karşı çıkışı, kamusal yas yasağına karşı çıkışıdır. “Tıpkı Kreon gibi Antigone de söz ediminin kökten ve tamamen –buyruğun kendisi kadar- kamusal olmasını ister” (Butler, 2007: 44). Yani “Antigone’nin yas

kavramıyla hareket edeceğiz. Yanı sıra tragedyayı başka bir perspektifle değerlendiren Fatmagül Berktaş’ın “Politikanın Çağrısı”ndaki **Antigone’de Adalet (Dike) ve Kibir (Hubris)** başlıklı bölümüne de bakılabilir (Berktaş, 2011: 91- 105).

⁶⁸ “Thebai Üçlemesi”nin ilki olan Kral Oidipus tragedyasının Oidipus’udur. Tragedya genel hatlarıyla şu şekilde ilerlemektedir. Oidipus bilmeden babası kral Laios’u öldürüp annesi kraliçe İokaste ile evlenmiştir. Bu evlilik sonucu kızları Antigone ve İsmene, oğulları Eteokles ve Polyneikes dünyaya gelmiştir. Thebai kentinde uğursuz bir hava hâkim olup, ardı sıra felaketlere tanık olunmaya başlanınca halk arasında bir kargaşa ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu kargaşa ve uğursuzluğa dair bir araştırma yapılırken, Oedipus’un gerçek kimliği ortaya çıkmış ve bunların sebebi tamamen Oidipus’a bağlanmıştır. Oidipus babasını öldürüp annesi ile evlenen ve annesinden dört çocuk yapan bir adamdır. Tüm gerçeklerin açıklığa kavuşması ile felaketler son bulmamıştır. Bunu öğrenen İokaste kendini öldürmüş, Oedipus ise bu acıya dayanamayıp kendini kör etmiştir. Tragedyanın sonunda ise, Oidipus’un kendi kendine biçtiği ceza yeterli görülmemiş, o aynı zamanda sürgüne gönderilerek cezalandırılmıştır.

tutmaya, açıkça, kamusal yas tutmaya, yas tutmak bir buyrukla –Polyneikes’in yasını tutmayı suç, buyruğun otoritesini sorgulayanları da suçlu sayan bir buyrukla-yasaklanmışken yas tutmaya çalıştığı unutulmamalı” (Butler, 2007: 108).

Antigone, yası yasaklayan bir yasaya uymayarak bu türden bir yaşama başkaldırının örneğidir. Her ne kadar bunu bireysel olarak gerçekleştirmiş olsa da, işaret ettiğimiz gibi, bu türden bir başkaldırının çoğulluğa davet edeceği kanısındayız. Butler, “Kim insan sayılır?” “Kimin yaşamı yaşam sayılır?” “Bir yaşamı yası tutulabilir kılan nedir?” sorularını sıraladıktan sonra, birisini yitirmenin ve yasin ne olduğuna ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapar (Butler, 2005: 35). Birini yitirmenin yani kayıpların gevşek bir ‘biz’in oluşumunda önemli bir rolü olduğunu vurgulayan Butler, başkalarına bağlı olmanın ve başkalarına maruz kalmanın altını önemle çizer. Butler’ın bu vurgusu, esasında Arendt’in eylemin var oluşunun gerekçesi olarak başka insanların var oluşuna tanıklık etmek (Arendt, 2009: 57- 58)⁶⁹ ve Wittgenstein’in hiçbir nesnenin başka nesneler ile bağlantı olanağı dışında düşünülemeyeceği dediği söylem ile özdeş niteliktedir (Wittgenstein, 2013: 17). Yas kavramına gelindiğinde, Freudyen bir perspektiften, bir kişinin yerinin bir başkası tarafından doldurulması yahut onun yerini bir başka şeyin alması olarak okunan yasin aksine farklı bir yas kavramı görürüz. Butler, tam da bunun yarattığı korkuyla kişinin yas tutmaya eğilimli olduğunu vurgular. Yani insan yaşadığı kayıp nedeniyle sonsuzca bir değişimi kabul ettiğinde yas kavramı ortaya çıkar ve kişi yas tutmaya başlar (Butler, 2005: 37).

Kimi insanları kaybettiğimizde veya bir mekândan ya da cemaatten yoksun kaldığımızda basitçe katlandığımız şeyin geçici olduğunu, yasin biteceğini ve önceki düzenin bir şekilde yeniden kurulacağını düşünebiliriz. Ama belki de, katlandığımız şeye katlandığımızda kim olduğumuza dair bir şey ortaya çıkar, başkalarıyla bağlarımızın hatlarını çizen, bizi oluşturanın o bağlar olduğunu bize gösteren, bizi meydana getiren bağları ya da ilişkileri bize gösteren bir şey. Burada bağımsızca var olan bir “ben” varmış da sonra basitçe oradaki “sen”i kaybetmiş değildir, özellikle de “sana” olan bağlılığım beni “ben” yapanın bir

⁶⁹ Arendt’in İnsanlık durumu adlı eserinin V. Bölümü olan Eylem bölümünde bahsi geçse de, bu görüş eserin bütününe hatta Arendt’in bütün eserlerine sirayet etmiş bir anlayıştır. Dolayısıyla Arendt tüm eserlerinde, özgün düşünsel sistematığı ile çoğulluğa ve ortak yaşamın önemine dikkat çekmektedir.

parçasıysa. Bu koşullarda seni kaybedersem, kaybımın yasını tutmanın yanı sıra kendime karşı anlaşılmaz oluveririm. Sensiz ben kimim? Bizi oluşturan bağların bazılarını kaybettiğimizde kim olduğumuzu ya da ne yapacağımızı bilemeyiz. Bir düzeyde “sen”i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde “ben”im de kaybolduğunu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de “sende” kaybettiğim, hakkında hali hazırda kelime dağarcığım olmayan şey, münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren bağ olarak kavranması gereken ilişkiselliktir (Butler, 2005: 37- 38).

Butler ilişkisellik vurgusu ile bitirdiği bu tümcesinden sonra, ilişkiselliğe dair nasıl bir yaklaşımı olduğunu ortaya koyar. Yas türünden kişiyi hüzne veya kedere sürükleyen olguların, bilinenin aksine kişiyi bireyselleştirdiği ya da yalnızlaştırdığı inancına baştan karşı çıkar. Yalıtılmış bir birey ortaya çıkarttığı gerçeğine yaslanmak, yas’ın birleştirici yönünü görmezden gelmek anlamı taşır. Oysa yas çoğulluğa işaret ve davet etmesi bakımından bir ilişkiselliğe dayanır. Kederin tarafsızlığı yerle bir ettiği, yerine kişiyi tam da bir ilişkiselliğin içine soktuğuna vurgu yapan Butler, tıpkı arzuda olduğu gibi kederde de bütünselliğin bir başkası veya onun hatırasının yarattığı his tarafından çözüldüğünü ortaya koyar. Bütünselliğin çözülmesiyle kişi kendisine dair bir sorgulama içerisine girer. Bu sorgulama sonucu, Butler’ın da vurguladığı üzere, kişi kendisinin kayıp olduğunu ve aslında kendisi diye bildiğinin kendisiyle bir ve aynı kişi olmadığını algılar. Yas kişiyi şaşırtarak bir bilinmezlik içinde konumlandırırken, “Ben kim oldum?”, “Benden geriye ne kaldı?” ve “Ötekinde kaybettiğim şey nedir?” sorularını da sordurur (Butler, 2005: 45). Butler bu sorular ile özellikle şu noktanın altını çizmek ister: Var oluşumuz itibarıyla başkalarına bağımlı ve onlara teslim olmuş varlıklar olduğumuzun.

Bir yas hiyerarşisi dökümü yapan Butler, böylelikle ‘insan olma mefhumu’na dahil edilen ve edilmeyenleri de özetler. 12 Eylül sonrası ABD’de ortaya çıkan atmosferde, Arap Halkları, özellikle de İslam’a mensup insanlar yok sayılmaktadır. Söz konusu onların yasının tutulması ise, yasın dahi ayrımcılığa tabi tutulduğunu ortaya koyar. Onlar, yası tutulmayacaklar kategorisine girmektedir. Heteroseksizm dışında farklı cinsel yönelime sahip olanları da benzer gruba dâhil eden Butler, insan sayılmayan insanlar dediği bu bedenlerin bırakın yasının tutulmasını, çoğu zaman

zedeleyci şiddete dahi maruz bırakılmalarının olağanlaştırıldığını belirtir (Butler, 2005: 47). Antigone tragedyasında, Kreon'un Polyneikes'in yasının tutulmasını engellemek istemesi gibi, burada da söz konusu olan benzerdir. Bu kategoriye girenler, yani sınıfsal, ırksal, kültürel ve cinsiyet yönelimi bakımından farklılık taşıyanlar, yası tutulmayacak yaşamlardır. Elbette yası tutulmayacak olmaları bakımından da bu yaşamlar fazlasıyla değersizdir. [...] çünkü der Butler, bir yaşamın yası tutulamıyorsa pek de yaşam sayılmaz; yaşam vasfını taşımaz ve kayda değmez (Butler, 2005: 49). Yasın kamusallaşmasının önündeki bu engel, o başkalarının değersizliği ve insan mefhumuna dâhil olmayışları ile ilişkili kılınca da esas neden bu değildir. Kamusal yas, kamunun kendisinde bir hareketlenme yaratacağı ve çoğulluk ilkesine yaslanan bir kamusal failler topluluğunu ortaya çıkaracağı için yasaklanmalıdır.

Kamusal yas kavramına ve Butler'ın argümanlarına feminizm perspektifinde baktığımızda, karşımıza Butler'ın da altını çizdiği şu noktalar çıkar. Butler örneğin, militarizme karşı oluşturulacak feminist bir muhalefetin çerçevesini çizerken, bu muhalefetin pek çok kaynaktan beslenebileceğini ve pek çok üslup ile ortaya konulabileceğini öngörür. Çünkü bu muhalefet, tek bir siyasi üsluba dayanamaz, dayanmamalıdır da zaten. Çok net bir şekilde, feminizmin evrensel iddialara dayanarak, farklı farklı kadınlık deneyimlerini evrensel bir doğru altında toplamaya kalkması yanlıştır. Birinci dünya feministleri ile üçüncü dünya feministleri arasındaki farklılıktan yola çıkarak, Butler da, böyle bir evrensel hatta genel geçer doğrunun olanaksızlığını ortaya koyar. Yerine yeni bir uluslararası koalisyon olanağı üzerine düşünmeyi salık verir. Böyle bir koalisyonun, şu ya da bu konumu takdir etmekten veya hepimizin tümüyle kendi mekânlarımızda ve “özne- konumları”ımızda sabit ve donakalmış olduğumuzu varsayan şekillerde tanımayı talep etmekten farklı bir şey olması gerektiğinin altını çizer (Butler, 2005: 61).

Bir sürü epistemolojik meselede anlamak zorunda kalmaksızın siyasetle iç içe olan pek çok entelektüel tartışmayı aynı anda sürdürebiliriz ve buna rağmen şiddet karşıtı mücadelede bir araya gelmiş olduğumuzu fark edebiliriz. Modernliği durumu ve karakteri konusunda anlamayabiliriz,

ama yerli kadınların sağlık hizmeti alma, üreme teknolojilerinden yararlanma, doğru dürüst maaş alma ve fiziksel koruma haklarını, kültürel haklarıyla örgütlenme özgürlüklerini savunurken bir araya gelmiş olduğumuzu fark edebiliriz. Beni böyle bir protestonun saflarında görseniz bir postmodernistin bugün buraya gelmek için gereken “failliği” nereden bulduğunu merak eder misiniz? Hiç sanmıyorum. Yürüyerek ya da metroyla gelmiş olduğumu düşünürsünüz! Aynı şekilde, bizi çeşitli yollar siyasete götürür, çeşitli hikâyeler, çeşitli akıl yürütmeler ve inanç biçimleri sokaklara çıkarır. Eyleme geçebilmek için kendimizi tek bir iletişim modeline, tek bir akıl modeline, tek bir özne mefhumuna oturtmamız gerekmiyor. İşin doğrusu uluslararası bir feminist aktivistler ve düşünürler koalisyonunun –aktivistlerin düşünüşünü ve düşünürlerin aktivizmini olumlayan ve onları söz konusu yaşamların mevcut karmaşıklığını inkâr eden kategorilere ayırmayı reddeden bir koalisyonun- bizi aktivizme getiren epistemolojik ve siyasi inançlar ile faillik tarz ve yollarını, bunlar kimi zaman birbiriyle bağdaştırılmayacak olsa da, kabul etmesi gerekecek (Butler, 2005: 61- 62).

Butler tıpkı agonistik modelin ön gördüğü gibi -farklılıkların kabul edilmesi ön koşuluyla- kadınlararası farklılıkların birbirine yedirilmesi ve tam anlamıyla silinip atılması anlayışına dayanan feminist bir mücadeleye tamamıyla karşı çıkmaktadır. Yanı sıra tek bir özne mefhumuna karşı yerleştirebileceğimiz çoğulluk ilkesini, o uluslararası feminist koalisyon olarak tanımlamaktadır. Arendt’ten alıntıladığımız yeryüzünün ilkesi olarak çoğulluk ilkesi, tek bir özne mefhumuna dayanmayan ve özcü bir karakteristik göstermeyen feminist bir yaklaşımın nasıl olabileceğine dair muhakkak ipuçları vermektedir. Doğal, hakiki ve kalıcı bir öze referans vermesi gerekçe gösterilerek, son zamanlarda feminizme yönelik oldukça fazla eleştiri vardır. Öznelerin çeşitliliğine odaklanan yeni bir argümanın gerekliliği, bu eleştiriler dolayısıyla gündeme gelmektedir. Feminizm söz konusu olduğunda, kadınları ortak bir “kadınlık” kategorisi altına toplayacak, homojen, bütünlükçü ve tek bir fail pozisyonu yoktur. Özcülüğe düşmeden ve farklı kadınlık durumlarını aynı süzgeçten geçirmeden farklılıkları sahiplenen bir politikayı hayata geçirme zorunluluğu göstermektedir ki, feminizmin merkezine alınan “kadınlık” kategorisinin sorgulanması şarttır. Aynılık üzerinden kurulan tekçi ve tek biçimci tüm kategorilerde olduğu gibi, feminizmin kadınlık kategorisi de dışlamaları kendi potansiyelinden var eder. Dolayısıyla bunun karşısında yer aldığımızın farkındalığıyla, buna dur deme ve yeni bir kamusal tahayyülün olanaklı olduğunu görme zamanıdır. Wittgenstein özne dünyada değildir, dünyanın sınırlarından biridir

derken özneler topluluğuna, bizim açımızdan bakıldığında çoğulluğa gönderme yapmaktadır diyebiliriz (Wittgenstein, 2013: 632). Dünyanın sınırları denilenin, sonsuz uzamlar bileşkesi olduğunu biliyoruz. Bunu göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, sonsuz özneler bileşkesi ancak ve ancak bu sınırı belirler. Sonsuz özneler dediğimiz ise mutlak surette çoğulluk olacaktır. Bir çoğulluk topluluğu olan feminizmin bu çoğulluğu oluşturan tek tek öznelerinin temsil edildiği tek bir “kadınlık” kategorisine dayanması Butler’ın vurguladığı şekilde, feminizmin kendi kendini baltalamasıdır (Butler, 2010: 45). Yeni bir politika geliştirmekten ziyade, iktidar eşitsizliklerini yeniden üreten bir feminizm kendi kendini elbette baltalayacaktır. İktidar eşitsizliklerinin yeniden üretilmesi ile birlikte, kadınlararası farklılıklar yok sayılacak, kimi yerde ise iktidar politikalarına alet edilecektir. Feminizmin bu kaygılara direnç geliştirme amacıyla, mevcut iktidar politikalarına, erkek egemen politikalara ve kadınlararası sınıflandırmalara karşı harekete geçmesi kendi kendini baltalamaması açısından elzemdir.

Mouffe’un, özcü anlayışın muhafazakâr bir siyaseti gerektirdiğine dair yargısı ve bu anlayışa alternatif olarak (Mouffe, 2008: 115) özcü kimliklerin yapı çözümünün zorunlu bir koşul olduğunu ileri sürmesi feminizm açısından da değerlidir (Mouffe, 2008: 117). Mouffe homojen bir özne pozisyonunun reddi ile onun yerine ikame edecek olanı “eklemlenme” olarak belirler. Eklemlenme ile tek tek öznelerin homojen bir özne pozisyonları grubuna dâhil olmayacaklarını, sürekli bir yer değiştirme hareketine bağlı olarak sabit bir üst belirlenimden azade kalacaklarını vurgular (Mouffe, 2008: 117). Eklemlenme ile özne, duruma göre zaman zaman hâkim konuma, zaman zaman ise tabi konuma gelebilmektedir.⁷⁰ Özneler arasında önsel ve zorunlu bir bağı reddeden, yerine olumsal ve önceden

⁷⁰ Mouffe’un burada söz ettiği türden eklemlenme, Aristoteles’te görebileceğimiz yönetilenlerle yönetenlerin bir ve aynı kişiler olacağı ilkesine yaklaşmaktadır. Aristoteles Politika adlı eserinde Yönetenlerle yönetilenlerin ayrı ayrı kişiler mi, yoksa ömür boyu aynı kişiler mi olması gerektiği? (Aristoteles, 2005: 220-221) sorusunu tartışmaya açarak, yönetme söz konusu olduğunda kişilerarası herhangi bir üstünlük farkı olmadığını ortaya koyar. Onun bakış açısında, yönetenler yönetilenlerden hiçbir surette üstün değildir. Dolayısıyla herkes yönetme ve yönetilme işine sırayla gelebilmektedir. Aristotelesçi anlamda yönetme ve yönetilme işi, benzer olanlar arası eşit süreli ve eşit dağılımlı bir olgudur. Burada bir döngüsellik söz konusudur. Yöneten bir süre sonra yönetilen, yönetilen bir süre sonra yöneten olacaktır. Adeta Mouffe’un, hâkimin tabi, tabi olanın ise bir süre sonra hâkim olacağını vurguladığı eklemlenme durumunda olduğu gibi.

belirlenmemiş bağlar getiren eklemlenme (Mouffe, 2008: 118) ile Butler'ın kamusal yas kavramı çoğulluğa yönelik bir çağrıdır.

SONUÇ

Feminizmin toplumsal, sosyal ve siyasal anlamda önemli gelişimler gösterdiğini tarih açık ve seçik bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat son zamanlarda, bir gerileme veya duraklama dönemine girdiğine dair söylemler de artarak kendini göstermektedir. Onun bir hareket olarak siyaset sahnesine çıkması, radikal bir söylem ve eylem alanı yaratması üzerinden yaklaşık olarak iki yüzyıl geçmiştir. Bu süreçte politik, politik olduğu kadar da radikal bir hareket olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Fakat bugün feminizme yönelik eleştiriler, onun yeniden tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Feminizmin içerisinden çıkan ve birinci dalga olarak adlandırılan hareketin temel tezi eşitlik olmuştur. Oysa ikinci dalgayla birlikte, eşitlik vurgusunun yapıldığı tüm toplumsal, siyasal ve yasal düzenlemeler bir bir deşifre edilmeye başlanmıştır. Burada yapılmak istenen, eşitliğin erkek yurttaşlar arası eşitliği vurguladığını ve bu eşitlik söyleminin yerine başka söylemler üretmek gerektiğini ortaya koymak olmuştur. Feminizm bu konuda da başarılı olmuştur. Şimdilerde ise salt eşitlik değil, eşitlik yanı sıra farklılık da temel tartışmalardan biridir. Radikal bir biçimde erkek egemen söylemin ürettiği evrenselci eşitlik kavramının karşısına farklılık kavramı konmuştur. Radikaldir çünkü feminizm eril dilin ve sınırların dışına çıkarak bu tartışmaları yapmaya girişmiştir.

Farklılığı benimseyen feminist anlayış eşitliği yok saymaz, fakat eşitliğin varsaydığı çoğu çözüm yoluna ısrarla karşı çıkar. İki farklı kadın özne üzerinden düşünüldüğünde, bu iki öznenin genel bir kategori altında eşitliği değil çatışması değerlidir. Genel bir kategori sahte bir çözüme dayanmaktadır ve bu çatışmanın doğuracağı diyalogu ortadan kaldırmaktadır. Yerine kısıtlanmış bir diyalog getirmektedir. Kısıtlanmış bir diyalog kadına yönelik şiddet, tecavüz, kürtaj vb. olguları tek taraflı tartışmaya açmaktadır. Feminizmin yirmi birinci yüzyılla birlikte kabul ettiği model, eşitlik söyleminin değerliliğini göz önünde tutarak bu söylemin içeriğinin nasıl boşaltıldığını bu şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Harekete alternatif bir söylem olarak eşlik eden ise, farklılıklar çerçevesinde tek tek özneler

arası çatışmayı esas alan agonistik modeldir. Bu model hiçbir şekilde uzlaşma varılma ön koşuluna dayanmaksızın, çatışmaların değerli olduğunu ve bu çatışmaların erkek egemen eşitlik söyleminin yerine alternatif bir söylem getireceğini vurgulamaktadır. Eşitlik söyleminin öne sürdüğü politikaların aksine; farklı kadınlık durumları için nasıl bir politikanın gerekli olduğunu, kadınların kime ve neye eşit olduklarını yahut olacaklarını ve elbette onların kendi farklılıkları içerisinde, kendilerine eşit olmalarının mümkün olup olmadığını sorunsallaştırmaktadır. Bu noktada, feminizmin eşitlik ve farklılık söylemine dikkat kesilmek gerekir. Eşitlik ve farklılık söylemi halen tam manasıyla anlaşılamamaktadır. Örneğin eşitlik derken farklılığı, farklılık derken eşitliği dışarıda bırakan bir algı söz konusudur. Oysa feminizm eşitlik vurgusu yaparken, eril tahakkümün kurguladığı bir dünyada, kadına verilen eşitlik sınırlamasında, erkeğe eşit olmaktan söz etmez. Eşitlik erkeğin eşiti olmak değildir. Aksine eşitlik derken farklılığa da bir işaret vardır.

Liberal siyaset teorisinin öne sürdüğü eşitler arası toplumsal sözleşme ve düzenleme, tahakküme dayalı bir cinsel sözleşme ve düzenlemeye dönüşmüştür. Örneğin, kürtaj gibi kadını ilgilendiren ve onun temel bedensel hakkıyla ilişkili olan bir mesele, kadınlar arası farklılıklar görmezden gelinerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Kadınlar arası farklılıkları görmeksizin ve onlara söz hakkı vermeksizin, bu mesele onları kutsal annelik gibi genel bir kategori altında tutmaya çalışılarak çözülmüştür. Diğer taraftan ücretli emek üzerinden yapılan düzenlemeler, köklü bir değişime gidilmeksizin erkekleri ve onlara eşit gördükleri kadınları esas alarak yapılmaktadır. Dolayısıyla kadınların ücretli emek sürecine dâhil edilmeleri, farklılıklarını göz ardı ederek olmaktadır. Ortaya bir yönüyle anne ve eş olma bakımından tanımlanan, diğer yönüyle bireyci ve rekabetçi erkek modeline türdeş kılınan kadınlıklar olmak üzere yanlış bir özdeşleşme süreci çıkmaktadır. Özdeşleştirme bir taraftan bir diğerini benimser görünürken, diğer taraftan ona yönelik dışlayıcılığı devam ettirmektedir. Buradan hareketle erkeğe eşit bir kadınlık durumu olmadığı gibi, tek bir kategoriye dayanan kadınlık durumunun da olmadığı açığa çıkarılmalıdır.

Kadınlar arası farklılıklar ve hiyerarşiler yavaş yavaş çözülmektedir. Tek bir kadınlık durumu olmadığı sorunsallaştırılmaya başlanmıştır. Koyu renkli veya açık renkli, Türk veya Kürt, heteroseksüel veya queer, çalışan veya çalışmayan vb. kadınlıklar kendilerini aynı kamusalılıkta ortaya koymaktadır. Özcülüğü reddeden ve tamamen olumsal bir yapıya yaslanan agonistik model, kadınlar arası hiyerarşiye ve feminizmin kız kardeşlik olgusuna bu türden farklılıklar çerçevesinde değinmektedir⁷¹. Bunu ise farklılıkları kabul edip, ancak onu mutlaklaştırmaksızın yapmaktadır. Farklılığı ötelemek ve elbette onun önüne geçip, onu dönüştürmek gerekmektedir. Agonistik çerçeve, öncelikle kendisine bu sınırlamaları koymak zorundadır. Yoksa kadınların farklılığını göz önünde bulunduran bir toplumsalın teminatı dirençsiz kalacaktır. Bir süre sonra, özcülüğün reddi olan söylemler özcülüğü yeniden üretecektir.

Aynılık üzerinden kurulan tekçi ve tek biçimci toplumsal normlara karşı, kamusalığın ve çoğulluğun özgürleştirici ruhuna kapılmak için agonistik bir feminizm tartışması gereklidir. Farklılıkları ortadan kaldıran mutlak hakikatler adeta dogmalar gibi bir işleve sahiptir. Onların olduğu yerde farklılıklara yer açılmaz. Burada tek ve bir doğru vardır. Oysa aksini düşünmek ve onun varlığına inanmak mümkündür. Agonistik feminizm bize bu inanın yolunu açmaktadır. Kadın farklılığının, çoğul baskı biçimleriyle kontrol altında tutulmaya çalışıldığı açıkça ortadadır. Komplike bir sisteme dayanan baskı unsurları, bu farklılıklardan açıkça korkmaktadır. Dolayısıyla farklı bakış açılarını birleştiren bir yaklaşıma sahip olmak ve böyle bir kamusal alan kurmak bundan dolayı gereklidir. Örneğin Yahudilere, Ermenilere, Kürtlere, Alevilere vd. yapılan zulme karşı çıkmak için o gruba ait olmak gerekmediği gibi, kadınlara yapılan saldırıya ve baskıya karşı çıkmak için kadın olmak ve hatta bizzat bu acı durumları deneyimlemiş bir kadın olmak gerekmez. Farklılıklara dayanan çatışmanın kaçınılmazlığını kabul ettiğimizde, birlikte yaşamanın imkânını sağlayacak koşullar da ardı sıra gelecektir. Mevcut

⁷¹ Burada her kadının kendi feminizmi olduğu veya olacağı gibi bir algıya kapılmak yanlıştır. Fakat eşitlik olgusunun bu minvalde tartışılmaya başlanması, yazık ki kimi çevrelerce bu şekilde algılanmaktadır. Özellikle de ataerkiye dayanan iktidarlar; eşitlik ve farklılık tartışmalarının derinliğine inmezsiniz, yüzeysel bir bakış açısıyla her kadına kendi feminizmini yaratmakta gecikmemişlerdir. Onların yarattığı feminizmlerde bireyci, hazcı, eril dili sahiplenici ve onu sürdürücü kadınlar ortaya çıkmaktadır.

toplum evrensel ve tikel, kimlik ve farklılık, birlik ve çokluk, özgürlük ve akıl arasında belli bir mesafe olduğunu varsayar. Bununla da kalmayıp, bu mesafenin meşru olduğunu iddia eder. Öncelikle bu türden yaklaşımların tümünü reddetmekle işe başlanabilir. “Doğal”, “hakiki” ve “kalıcı” bir “öze” referans veren bu türden yaklaşımların yerine, farklılıklara odaklanan yeni bir referans noktası geliştirmek gerekir. Bu da bize göstermektedir ki, farklılıkları ve farklı bakış açılarını birleştiren bu referans noktası agonizmin temel ilkelerinden biri olan çoğulluk olgusudur.

Çoğulluk uzamı, bireylerin zorunluluklarının farkındalığıyla kurdukları özgürlük uzamı olarak nitelendirilebilir. Buradaki zorunluluklar, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliğe sahiptir. Yani bu özgürlük uzamı, eşitlikle başkalarını gerekli kılmaktadır, farklılıkla da bizi başkalarından bir öteye konumlandırmaktadır. Dolayısıyla bu uzam başkalarıyla oluşturulan bir uzam olması bakımından kamusal ve özel alan tartışmasına da kapı aralamaktadır. Eşitlik ve farklılıklarımızdan doğan çoğulluğa tek bir mefhumdan yola çıkarak varamayacağımız ortadadır. Ne o gruba ne de bu gruba ait olup olmadığına bakılmaksızın, her bir birey ortak bir kamusal alan tahayyülüne sahiptir. Bu bir bütünlük tahayyülü değil, her bir farklılığın kendini olabildiğince özgür bir şekilde ortaya koyabileceği türden bir tahayyüldür.

Agonistik kamusal alanda konsensüse dayalı bir zemine ihtiyaç duyulmamaktadır. Tersine, daima çatışan farklılıkların nihai bir düzlemde birleşmeyeceği gerçeği açıkça ortaya çıkmaktadır. Tüm öznellikleri ve farklılıkları evrensel bir kategoriye indirgemek, dolayısıyla böyle bir kamusalılıkta mümkün değildir. Bu kamusalılık bize, feminizmin ilk dönemlerinde idealize edilen kamusalıktan başkaca bir perspektif sunmaktadır. Feminizmin ilk dönem ideallerinden biri, kadının kamusal alana çıkması olmuştur. Tek yönlü olarak kadını yalnızca özel alanın zorunluluklarına maruz bırakan anlayışa karşı, kamusal alan çıkan kadının özgürleşeceği algısı mevcuttu. Özel alanla ilişkilendirilen kişisel, duygusal ve doğallık olguları kadınların üzerine yapışıp kalmıştı. Bunu sorgulamaya başlayan feminist hareket, özel veya kişisel olarak algılananın yanı sıra kamusal özgü olanın da kadınlarla ilişkilendirilebileceğini vurgulamaktaydı. Ücretsiz emek, cinsellik, annelik ve ev kadınlığı gibi durumlar kadınların

varoluşsalıyla ilişkilendirilemezdi. Tüm bunların hayat içerisinde düzenli bir şekilde bir yerine getiriliyor oluşu, kamusal alanın varlığını ve sürekliliğini garantilemekteydi. Böylece ideal kamusal alan algısı büyüyor, kadınların bu alana çıkışıyla özgürleşeceği varsayılıyordu. İlk dönem feminizm mücadelesini ısrarla sürdürmüş ve kadınları özel alandan kamusal alana nihayetinde çıkartmıştı. Ancak gelişen düşünsel evren, beraberinde eleştirelilik de getirmekteydi. Sonraki dönem feminist hareket bunun değerli olduğunu kabul etmekle birlikte, kamusal alanın özgürlükle ilişkilendirilmesini sorunlu bulmuştur. Bunun kurtulmuş kadın yanılısamasının nedenlerinden biri olduğu ortaya konmuştur. Bugün bu tartışmaların da ötesinde, kamusal ve özel alanın sorunsallaştırılması ve agonistik bir kamusal alan nasıl kurulacağı vardır.

Kadın farklılığına duyarsız ve de mülk sahibi, eğitimli erkek sınıfı için düzenlenmiş bir kamusal alan ne kadar özgürleştirici olabilir ki? Başkalarıyla girdiğimiz ilişkiler ve çekişmeler sonucunda oluşturacağımız kamusal alan bunlardan arındırılmış olmalıdır. Zira aksi takdirde özgürlük, bir yanılısamadan öteye gidemez. Dolayısıyla özel alandan çıkılıp deneyimlerin paylaşıldığı ve çatıştığı bir kamusal alana ihtiyaç duyulmaktadır. Farklılıklara kapalı olmayan bu kamusal alanın bütünlendirici niteliği uzlaşımaya dayalı bir mutabakat değil, çatışmaya dayalı bir çoğulluk ilkesi olacaktır. Burada çoğulluğu oluşturan ve çatışan farklılıklar, bu çatışmaların sonucunda rasyonel bir çözüm varsayımına dayanmayacaklardır. Bu değildir ki, çatışan her bir farklılık bir diğerinin meşruluğunu kabul etmemektedir. Aksine her biri bir diğerinin meşruluğunu kabul etmektedir. Çatışmaya rağmen, her birinin benzer simgesel veya ideolojik ortaklıkları olmaktadır. Bunun en değerli örneklerinden biri, esasında feminizmin kendisidir. Feminizm kadınlar arası baskıyı ve savaşı hiçbir surette öncelemeyen ya da ırkçılık veya sınıfsal elitizm vb. türden ayrımlaştırıcı ideolojilere dayanmayan ve de farklılıkların tartışıldığı bir mücadele alanı öngördüğü için bu anlamda değerlidir.

Buradan hareketle agonistik bir feminist algıyla kamusal alana bakmak demek, farklılıklarımızı tekleştirici ve genelleştirici bir kategori algısından bir an evvel sıyrılmak demektir. Farklılıkları hayata geçirmeye çalışan bu kamusal alan, yeni bir

siyaset yapma biçimine de ihtiyaç duymaktadır. Bu siyaset biçimi, kadınları iktidar eşitsizliklerini yeniden üreten bir alana hapsetmez. Aksine burada benzersiz bir ihtiyaç söz konusudur. Örneğin agonistik politika tartışmacılarından biri olan Mouffe'un eklemleme dediği olgu bu ihtiyaçlardan biridir. Yani çeşitli özne pozisyonları arasında bağ kuran kavramsal çerçeve oluşturmak bunlardan yalnızca biridir. Bunu agonistik feminizm açısından ele aldığımızda ortaya şöyle bir çerçeve çıkar. Tek tek kadınlar arası farklılıklar ortak bir kadınlık kategorisi ile değil, tam aksine bu farklılıkların birbirine eklemmesi ile açığa çıkacaktır yahut görünürlük kazanacaktır. Kadınlar arası eklemleme ne kadar güçlenirse, agonistik tahayyül de gerçeklikte o kadar görünür kılınacaktır. Örneğin kadınlar aleyhlerine gelişen bir düzenlemeye karşı durmak adına, tek tek bireyler olarak direnme noktalarında yer aldıklarında ya ilginç ya da marjinal kişi olarak algılanılmaktadırlar. Özellikle de dilenilen kimliğin taşıyıcısı olduğunda, bu algı katmerli bir hal almaktadır. Yani sokağa çıkan, tepki veren, benzeri herhangi bir edimde bulunan kadın olduğunda farklı erkek olduğunda zihinlerde farklı bir imaj çizmektedir. Fakat direnme noktaları ne kadar çeşitlenirse, bu noktalar bir o kadar anlamlı ve kayda değer görülmektedir. Bunun için farklılıkların oluşturduğu çoğulluk ilkesine dayanan bir alan zorunludur.

Keyfilikle veya tercihle ilişkilendirilemeyecek olan kürtaj ve kürtaj hakkı için yapılan eylemlerden tutalım da, kayıp çocuklarının kamusal yasını tutma pahasına direnen Cumartesi Anneleri'nin her hafta yılmadan, usanmadan yaptıkları eyleme kadar, kadın farklılıklarının ve çatışmalarının nasıl bir zeminde bir araya gelip çoğulluğu oluşturduğunu gösteren birçok agonistik kamusal örnek vardır. Bu tür eylemselliklerde basit karşıtlıklar ve farklılıklar, çatışmakla birlikte birbirine ihtiyaç duyan olgular olarak da alternatif bir gerçeklik oluşturmaktadır. Tekillikinde farklı talepleri olan kadınlar, farklılıklarının hiyerarşik olmayan bir biçimde çatışmaya sokacak ve onları besleyecek olan ortak bir zeminde bu türden eylemleri sürdürmeye devam etmektedirler. Aralarında oluşan deneyim farklılığı veya karmaşıklığıyla birlikte, bu türden farklılığı yeniden tasdik eden kamusal eylemsellikler çoğulluk fikrini hayata geçirmektedir. Örneğin neoliberal politikalarla birlikte yükselen muhafazakârlık, kürtaj ve kürtaj hakkı tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Kürtajı yasaklama, salt bir kürtaj yasağı çerçevesinde düşünülmemelidir. Buradaki

yasak birçok koldan beslenmektedir. Böylelikle kadın bedeni, cinselliği, doğurganlığı, daha da genişletilirse kadın kimliği, var oluşu ve hatta emeği de denetim altına alınmaktadır. Kadınların kendilerine ilişkin fikir beyan etme ve karar verme hakkını tamamen ihlal eden bu tür yasaklamalar, domino taşları gibidir. Bir yerden dokununca, boylu boyuna devrilip gitmektedir. Daha geniş bir perspektiften ele alındığında, kürtaşı yasaklamak kadının varoluşuna ilişkin birçok yasağa da zemin hazırlamak demektir. Kürtaşı yasağına hayır demek ve bu yasağa direnenlerle ortak bir zeminde hareket etmek, çoğulluğu var etmenin bir koşuludur. Bir kişinin yasının tutulup tutulmamasının, esasında o kişinin yaşayan bir varlık olarak nitelenip nitelenmediğini kanıtladığı açıktır. Örneğin bir kişinin yası tutulmuyorsa, o kişi zaten bir yaşayan olarak kayda geçmiyordur. Kamusal olarak varlığı herhangi bir şey ifade etmiyordur. Dolayısıyla kamusal alanda farklılıklara yer açacak ve çoğulluk ilkesine dayanan bir kamusal alan ihtiyacındaysak, öncelikle yasla ilişkilendirilen kamusal tanımayı ve tanınmayı gerçekleştirmek gerekmektedir. Bu çerçevede bakıldığında, yasını tutabildiğimiz kişi, bizim kendimizde yitirdiğimiz o bir başkası olduğu için, yas karşılıklı ilişkiyi doğasında gerektirmektedir. Birçok meselede anlaşmak zorunluluğuna düşmeksizin, hem tartışabilir hem de belli bir mücadeleyi birlikte yürütebiliriz. Dünya genelinde veyahut ulusal düzlemde yapılan politikalarda anlaşamayabiliriz, ancak her bir insanın insan olmaktan dolayı getirdiği temel haklara erişimi konusunda uzlaşabiliriz. Örneğin bunlardan biri kürtaşı diğeri de kamusal yas hakkı olabilir.

Son söz olarak, tüm farklılıklarımızla kamusal alanda varolmanın siyasetinin tam da merkezinde yer alan bir olgu olduğu gerçeğini kabul etmek gerekir. Burada özel alana dair sorgulamaların hepsini yapmak mümkündür. Kadın bedeninden, cinselliğe, annelikten, erkek – kadın ilişkisine, erkek şiddetinden, kadın istihdamı ve emeğine kadar birbiriyle ilişkili birçok tartışma iç içe geçmektedir. Böyle bir kavrayışın veya etkileşimin olduğu bir alanda, farklılıkların ilişkisel olarak var olması da mümkündür. Özgün bir kamusal alan tahayyülü için çoğulluk vazgeçilmez bir olgudur. Köktenci kimlik siyasetine girmeden, farklılıkların beraber yaşamasını olanaklı kılan bir kamusal alan olarak çoğulluk vurgusu yapılmalıdır. Buradaki agonist tavır uzlaşmanın zıddı olarak konumlanmasına rağmen, ortak bir eylemsel

alana da katiyetle hayır dememektedir. Dolayısıyla agonistik tavır kamusal alanda çatışmayı gerektirmesine gerektirir ve fakat çoğulluk siyasetinin ilkelerini de oluşturmak durumundadır. Agonistik feminizm de, özgün bir kamusal alan tahayyülü sunan bu modelin kadın farklılıklarının bir arada varolmasına olanak tanıyan kamusalığa sonuna kadar sahip çıkmaktadır. Böylelikle feminist hareket yeni bir kavrayışla kamusal ve özel alan ikiliğine yeniden odaklanmaktadır. Bu yeni bakış açısı, kadınlar arası farklılıklardan yola çıkar ve bu farklılıkların çatışmalarını engellemez. Çünkü buradaki çatışma, kişiler arası yok etme güdüsüne dayanan düşmanlar arası bir çatışma değildir. Tam aksine kişilerin fikirlerinin çatışmasıdır. Dolayısıyla böyle bir kamusal alan, çoğulluğun tümden yok edilmediği çatışmacı bir kamusal alandır. Böyle konumlanmış bir kamusalılıkta en önemli terim eşdeğerlik terimidir. Eşdeğerlik, eşitlikle bir ve aynı şey değildir. Ancak birbirinin yerine ikame edebilecek olmayı ortaya koyar. Agonistik kamusalılık ve orada yer alacak olan farklılıklar çerçevesinde düşünüldüğünde, önceden verili hiçbir olguya yer yoktur. Verili tüm var oluş biçimlerine alternatif olarak, farklılıkların birbirine ikame edilebilmesi yer almaktadır. Dolayısıyla hiçbir çıkar ve hak bir diğer çıkar ve hak üstünde hegemonya kuramamakta, ama varoluşunun koşulunu bir diğer çıkar ve hakkın var oluşuyla garantilemektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Thedor W. **Minima Moralia**, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Kitabevi, 1994.
- Ulus- Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
- (Edt.). **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Kral- Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Kral- Devletten Ulus- Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.
- Zabcı, Filiz Çulha. Ergün, Reyda. Ahmad, Sara. **Differences That Matter Feminist Theory and Postmodernism**, UK, Cambiridge University Press, 1998.
- Arat, Necla. **Feminizmin ABC'si**, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Aristoteles. **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005.
- Atinalıların Devleti**, Çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Arendt, Hannah. **The Life of the Mind/ Thinking**, USA, Harcourt, 1971.
- İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Totalitarizmin Kaynakları- 2 Emperyalizm**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Totalitarizmin Kaynakları-1 Antisemitizm**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

- Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul İletişim Yayınları, 2012.
- Devrim Üzerine**, Çev. Onur Evrim Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Kötülüğün Sıradanlığı *Adolf Eichmann Kudüs'te***, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Backstein, Josep. Birnbaum, Daniel. Wallenstein, Sven-Olov. (Haz.) **Farklı Dünyaları Düşünmek *Felsefe Siyaset ve Sanat İçin Moskova Konferansı***, Çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Balta, Evren. (Edt.) **Küresel Siyasete Giriş *Uluslararası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler, Süreçler***, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Benhabib, Seyla. (Edited by) **Democracy and Difference *Contesting The Boundaries of The Political***, USA, Princeton University Press, 1996.
- Demokrasi ve Farklılık *Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması***, Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.
- The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, USA, Rowman and Littlefield, 2003.
- Benhabib, Seyla. Butler, Judith. Cornell, Duricilla. Fraser, Nancy: **Çatışan Feminizmler *Felsefi Fikir Aışverişı***, Çev. Feride Evren Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Beck, Ulrich. **Siyasallığın İcadı**, Çev. Nihat Ülner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Berktaş, Fatmagül. **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın *Hristiyanlık ve İslamiyette Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Politikanın Çağrısı**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Dünyayı Bugünde Sevmek *Hannah Arendt'in Politika Anlayışı***, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Butler, Judith.

Kırılğan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

Taklit ve “Toplumsal Cinsiyet”e Karşı Durmak, Çev. Osman Akın Hay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007.

Antigone’nin İddiası Yaşam ile Ölümün Akrabalığı, Çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Bela Bedenler, Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014

Butler, Judith. Laclau, Ernesto. Zizek, Slavoj.

Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik Solda Diyaloglar, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları, 2009.

Castoriadis, Cornelius.

Dünyaya İnsana ve Topluma Dair, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, İletişim, 2006

Crick, Bernard.

Demokrasi, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dost Yayınları, 2012.

Cogito.

Aristotelesçilik, Sayı 78, Kış 2014, İstanbul, YKY, 2014.

Feminizm, Sayı 58, Bahar 2009, İstanbul, YKY, 3. Basım, 2015.

Connolly, William E.

Political Theory and Modernity, UK, Basil Blackwell, 1991.

Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, Çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, USA, University of Minnesota Press, 2002.

Pluralism, USA, Duke University Press, 2005.

- Cortazar, Julio. **Güney Otoyolu**, Çev. Gülün Dalaman, İstanbul, Gendaş Yayınları, 1998.
- Coşkun, Berrak. **Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Çakır, Serpil. **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Dacheux, Eric. (Der.) **Kamusal Alan**, Çev. Hüseyin Köse, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Davidof, Leonore. **Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet**, Haz. Ayşe Durakbaşı, Çev. Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Davidov, Yuri. **Özgürlük ve Yabancılaşma**, Çev. Sargut Sölçün, İstanbul, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990.
- Davis, Nira Yuval. Werbner, Pnina. (Edited by) **Women, Citizenship and Difference**, UK, Zed Books, 1999.
- Direk, Zeynep. (Der.) **Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, İstanbul, YKY, 2009.
- Donovan, Josephin. **Feminist Teori**, Çev. Aksu Bora, Meltem Adukk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Duby, Georges. Perrot, Michelle. (Edt.) **Kadınların Tarihi Cilt IV Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı** Böl. Edt. Genevieve Fraisse, Michelle Perrot, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.
- Engels, Friedrich. **Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2010.
- Erim, B. Turgut. **Derleme Tiyatro Sözlüğü**, İstanbul, Mitos- Boyut Yayınları, 2009.
- Erkızan, H. Nur Beyaz. **Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine**, İstanbul, Sentez yayıncılık, 2012. **Aristotelse'ten Nussbaum'a İnsan**, İstanbul, Sentez yayıncılık, 2012.
- Federici, Silvia. **Sıfır Noktasında Devrim Ev İşi, Yeniden Üretim ve Feminist Mücadele**, Çev. Damlanur Meral, Hilal

- Mertol, Özlem Avcı, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014.
- Felsefelogos. **Feminist Felsefe**, Yıl 4. Sayı 15. Ağustos 2001/3, İstanbul, Bulut Yayınevi, 2001.
- Foucault, Michel. **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Fox, Richard Wightman. **A Companion to American Thought**, USA, Blackwell Publishers, 1995.
- Kloppenber, James T. (Edited by)
- Goldman, Emma. **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değidir**, Çev. Necmi Bayram, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Goodin, Robert E. Pettit, Philip. (Edited By) **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, USA, Blackwell Publishers, 1997.
- Göle, Nilüfer. **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Gramsci, Antonio. **Modern Prens Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine**, Çev. Pars Esin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.
- Habermas, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, USA, MIT Press, 1996.
- Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, YKY, 2005.
- Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Hançerlioğlu, Orhan. **Düşünce Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970.
- Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.
- Hanisch, Caroll. **Radikal Feminizm Üzerine Kişisel Olan Politikadır**, Çev. Hanife Aliefendioğlu, A. Nazar Erişkin, Kocaeli, Kült Neşriyat, 2013.
- Haraway, Donna J. **Başka Yer**, Çev. Güçsal Pusar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

- Hartmann, Heidi. **Marksizim’le Feminizm’in Mutsuz Evliliği**, Çev. Gülşad Aygen, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Hazan, Eric. **Demokrasi Ne Âlemde?** Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- Hegel, G.W.F. **Seçilmiş Parçalar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986
- Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986./ 2011
- Held, David. **Models of Democracy**, USA, Stanford University Press, 1996.
- Heywood, Andre **Siyasi İdeolojiler**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra kalkan, Ankara, Adres Yayınları, 2007.
- Hırata, Helena. Laborie, Francoise. LeDoare, Helene. Senotier, Daniele. Hobbess, Thomas. **Eleştirel Feminizm Sözlüğü**, Çev. Gülnur Acar-Savran, İstanbul, Kanat Yayınları, 2004.
- Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, YKY, 2005.
- Honig, Bonnie. **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**, USA, Penn State, 1995.
- Democracy and the Foreigner**, USA, Princeton University Press, 2003.
- Hooks, Bell. **Feminizm Herkes İçindir**, Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, İstanbul, Çitlembik Yayınları, 2002.
- Howatson, M. C. (Edt.) **Oxford Antikçağ Sözlüğü**, Çev. Faruk Ersöz, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013.
- Huberman, Leo. **Feodal Tolumdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Murat Belge, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- İnce, Murat. **Çağdaş Siyaset Felsefesinde Agonistik Politika**, Ankara, Atıf Yayıncılık, 2014.
- Irigaray, Luce. **Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru**, Çev. Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tural, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.

- Başlangıçta Kadın Vardı**, Çev. İlknur Özallı, Melike Odabaş, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. Ionna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Karadağ, Ahmet. (Edt.) **Kamusal Alan ve Türkiye**, Ankara, Asil Yayın Dağıtım, 2006.
- Keller, Evelyn Fox. **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Keyman, E. Fuat. **Türkiye ve Radikal Demokrasi**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1999.
- Kıvılcımlı, Hikmet. **Kadın ve Sosyal Sınıfımız**, İstanbul, Sosyal İnsan Yayınları, 2009.
- Kolektif. **Sivil Bir Kamusal Alan**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.
- Kristeva, Julia. **Kadın Dehası *Hannah Arendt***, Çev. Zeynep Mertoğlu Oğur, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Küçükalp, Derda. **Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will. **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Laclau, Ernesto. **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim Yayınları, 2012.
- Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. **Hegemonya ve Sosyalist Strateji *Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru***, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

- Lemke, Thomas. **Biopolitika**, Çev. Utku Özmakas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Lloyd, Genevieve. **Erkek Akıl Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Lloyd, Moya. **Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics**, UK, Sage Publications Ltd, 2005.
- Locke, John. **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012.
- MacKinnon, Catharine A. **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, Çev. Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- Marmara, Nilgün. **Daktiloya Çekilmiş Şiirler**, İstanbul, Everest Yayınları, 2015.
- Marx, Engels, Lenin. **Kadın ve Aile**, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 2008.
- Marx, Karl. Engels, **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Yılmaz Onay, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1998.
- Felsefe Metinleri**, Haz. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl. **1944 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2011.
- Marx, Engels, Lenin. **Marksizim Kadın ve Aile**, Çev. Öner Ünalın, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014.
- Mies, Maria. **Ataerki ve Birikim Uluslararası İşbölümünde Kadınlar**, Çev. Yıldız Temurtürkan, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.
- Mitchell, Juliet. Oakley, Ann. **Kadın ve Eşitlik**, Çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul, Pencere Yayınları, 1998.
- Millett, Kate. **Cinsel Politika**, Çev. Seçkin Selvi, İstanbul, Payel Yayınevi, 1987.

- Mill, John Stuart. **Özgürlük Üstüne**, Çev. Alime Ertan, İstanbul, Belge Yayınları, 2000.
- Moss, Susan Buck. **Küresel Bir Karşı Kültür**, Çev. Süreyya Evren, İstanbul, Versus Kitap, 2007.
- Mouffe, Chantal. **Gramsci and Marxist Theory**, USA, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- The Return of the Political**, USA, Verso, 2006.
- Siyasetin Dönüşü**, Çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Ankara, Epos Yayınları, 2008.
- Demokratik Paradoks**, Çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos Yayınları, 2009.
- The Democratic Paradox**, USA, Verso, 2009.
- Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset**, Çev. Murat Bozluolcay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Mutluer, Nil. (Der.) **Cinsiyet Halleri Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları**, İstanbul, Varlık Yayınları, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü Üzerine**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış**, Çev. Ahmet İnam, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1997.
- Nicholson, Linda. **Social Postmodernism: Beyond Identity Politics**, UK, Cambridge University Press, 1996.
- Nussbaum, Martha C. **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, UK, Cambridge University Press, 2001.
- Okin, Susan Mollerr. **Women Western Political Thought**, USA, Princeton University Press, 1992.
- Orr, Deborah. **Feminist Politics: Identity, Difference, and Agency**, USA, Rowman & Littlefield Publishers,

2007.

- Örs, H. Birsen. (Der.) **19. yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Özbek, Meral. (Edt.) **Kamusal Alan**, İstanbul, Hil Yayınları, 2010.
- Özügürlü, Aynur. (Edt.) **Yirmibirinci Yüzyıl Feminizmine Doğru Neoliberalizmin Ötesinde Bir Kadın Hareketi İçin Tartışmalar**, Ankara, NotaBene Yayınları, 2013.
- Öztimur, Neşe. **Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu**, İstanbul, Birikim, Sayı 168, Nisan 2003.
- Pateman, Carol. **Participation and Democratic Theory**, UK, Cambiridge University Press, 1999.
- Phillips, Anne. **Demokrasinin Cinsiyeti**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Platon. **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- Plumwood, Val. **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- Ramazanoğulları, Caroline. **Feminizm ve Ezilmenin Çelişkiler**, Haz. Fatmagül Berktaş, Çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul, Pencere Yayınları, 1998.
- Rawls, John. **A Theory of Justice**, USA, Harvard University Press, 2000.
- Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”**, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rorty, Richard. **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1995.
- Rousseau, J. J. **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

- Rowbotham, Sheila. **Kadın Bilinci Erkek Dünyası**, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Payel Yayınları, 1998.
- Sartori, Giovanni. **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, Çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı, 1993.
- Savran, Gülnur Acar. **Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin**, İstanbul, Kanat Kitap, 2009.
- Saxonhouse, Arlene W. **Women in The History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli**, USA, Praeger Publishers, 1985.
- Sennett, Richard. **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Schaap, Andrew. **Law and Agonistic Politics**, UK, Ashgate Publishing, 2009.
- Schmidt, Manfred G. **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, Çev. M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.
- Schmitt, Carl. **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Scott, Joan W. **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, Çev. Aykut Tunç Kılıç, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007.
- Feminist Tarihin Peşinde**, Çev. Ayça Günaydın, Ayten Sönmez, Derya Demirler, Fahriye Dinçer, Öykü Tümer, Özlem Aslan, İstanbul, BGST Yayınları, 2013.
- Shapiro, Ian. **The State of Democratic Theory**, USA, Princeton University Press 2005.
- The Real World of Democratic Theory**, USA; Princeton University Press, 2010.
- Smith, Sharon. **Kadınlar ve Sosyalizm Kadınların Kurtuluşu Üzerine Denemeler**, Çev. Etkin Bilen Eratalay, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.
- Sunar, Lütfi. (Haz.) **Sivil Bir Kamusal Alan**, İstanbul, Kaknüs Yayınları,

2005.

- Tanesini, Alessandra. **Feminist Epistemolojilere Giriş**, Çev. Gülhan Demiriz, Berivan Binay, Ümit Tatlıcan, İstanbul, Sentez yayıncılık, 2012.
- Tanilli, Server. **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası İnsanlık Tarihine Giriş**, III. Kitap, XVI ve XVII. Yüzyıllar, İstanbul, Say Yayınları, 1990.
- Tarman, Hülya. **Peşime Verdi Şiddete İçeriden Bakmak**, İstanbul, Kibele Yayınları, 2011.
- Timur, Taner. **Habermas'ı Okumak**, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.
- Tocqueville, Alexis de. **Amerika'da Demokrasi**, Çev. Taner Timur, İstanbul, Yenilik Basımevi, 1962.
- Democracy in America**, (Edt.) J. P. Mayer, (Trans.) George Lawrence, USA, Anchor Books, 1969.
- Touraine, Allain. **Demokrasi Nedir?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, YKY, 2011.
- Trend, David. (Edited By) **Radical Democracy: Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State**, USA, Routledge, 1996.
- Tunçay, Mete. (Der.) **Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar, Yakın Çağ**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar, Eski ve Orta Çağlar**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar, Yeni Çağ**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Uygun, Oktay. **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 2003.
- Vickers, Jill. **Reinventing Political Science: A Feminist Approach**, USA, Fernwood Publishing, 1997.
- Yazıcıoğlu, Sanem. (Haz.) **Doğumunun Yüzüncü Yılında Hannah Arendt**,

İstanbul, YKY, 2009.

Young, Iris Marion.

Intersecting Voices Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy, USA, Princeton University Press, 1997.

Yükselbaba, Ülker.

Habermas ve Kamusal Alan Burjuva Kamusalılık İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş, İstanbul, On iki Levha Yayınları, 2012.

Weeks, Kathi.

Feminist Öznelerin Kuruluşu, Çev. İlkay Özkürallı, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2013.

Weber, Max.

Meslek Olarak Siyaset, Çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2006.

Willis, Susan.

Gündelik Hayat Kılavuzu, Çev. Aksu Bora, Asuman Emre, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

Wittgenstein, Ludwig.

Felsefi Soruşturmalar, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Tractatus Logico-Philosophicus, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.