

PAPER DETAILS

TITLE: Politikayı Özgürleştirmek, Özgürlüğü Politikleştirmek: Badiou, Ranciere ve Laclau Üzerinden Bir Okuma

AUTHORS: Selman Saç

PAGES: 431-447

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3411037>



Araştırma Makalesi / Research Article

POLİTİKAYI ÖZGÜRLEŞTİRMEK, ÖZGÜRLÜĞÜ POLİTİKLEŞTİRMEK: BADIOU, RANCIÈRE VE LACLAU ÜZERİNDEN BİR OKUMA

Selman SAÇ¹

Öz

Çeşitli düşünürler aracılığıyla politikayı tahakküm ilişkilerini aşmayı mümkün kılacak ya da bu doğrultuda işlevsel olabilecek bir çerçevede düşünmek mümkündür. Nitekim bu makalenin temel motivasyonu da politik olanın dönüştürücü şekilde yeniden anlamlandırılabilmesi ve hatta anlamlandırılması gerektiğinden kaynaklanmaktadır. Birçok farklılığı barındırmakla birlikte ele alınacak düşünürlerin tüm çabalarının ortak noktası; siyasetin kurucu, dönüştürücü ve antagonistik doğası üzerinedir. Bu düşünsel keşif üzerine kafa yormanın kendisi bizzat tarihin/ideolojilerin sonunu ilan eden uzlaşma anlayışına da radikal bir meydan okuma anlamına gelecektir. Bu doğrultuda makalede öncelikle Badiou, Rancière ve Laclau üzerinden toplumun/bütünün anlamı serimlenmiş, ardından bir antagonizma, itiraz ve “öteki”yi özgürlük-eşitlik düzlemine taşıma anlamına gelen politika ele alınmıştır. Dolayısıyla metin boyunca Rancière, Badiou ve Laclau’nun düşünceleri ışığında politika, bir başkaldırı, ortak olana dair eşitlikçi kurucu bir güç ve bir antagonizma olarak tartışılmıştır. Bu soruşturma günün sonunda politikanın, kıyıda/çeperde duranların, sesi duyulmayanların merkeze alınmasıyla dönüştürücü bir anlama kavuşabileceğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Badiou, Laclau, Rancière, özgürlük, politika.

LIBERATING POLITICS, POLITICIZING FREEDOM: A READING THROUGH BADIOU, RANCIÈRE AND LACLAU

Abstract

Through various thinkers, it is possible to think of politics in a framework that will make it possible to overcome the relations of domination or be functional in this regard. In fact, the main motivation of this article arises from the idea that politics can be reinterpreted in a transformative way and even needs to be reinterpreted. Although there are many differences, the common point of all the efforts of the thinkers to be discussed in the article is the nature of politics as constitutive, transformative and antagonistic. Reflecting on this intellectual intersection will itself be a radical challenge to the consensus understanding that announces the end of history/ideologies. In this context, the article first elaborates on the meaning of society/whole through Badiou, Rancière, and Laclau, and then discusses politics as an antagonism, objection, and a means of bringing the "other" into the realm of freedom-equality. Therefore, throughout the text, in the light of the thoughts of Rancière, Badiou and Laclau, politics is discussed as a rebellion, an egalitarian constitutive power and antagonism about the common. This inquiry will show that at the end of the day, politics can acquire a transformative meaning by centering those who stand on the margins/periphery and whose voices are not heard.

Keywords: Badiou, Laclau, Rancière, freedom, politics.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi, selman.sac@dpu.edu.tr, 0000-0001-5044-2489.

Başvuru Tarihi (Received): 15.09.2023 **Kabul Tarihi** (Accepted): 19.10.2023.

Giriş

Politik olana dair bu sorgulama, onun üst yapısal bir kavram olmanın ötesinde toplumsal formasyonun tüm kertelerine etki etme potansiyeline duyulan inançtan kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda bu konudaki fikirleri temel alınan üç düşünürün katkısının, neoliberal hegemonyaya karşı entelektüel bir meydan okuma olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu aynı zamanda uzun süredir, çeşitli entelektüel çabaların da etkisiyle, birçok yerde merkez solun da içine sürüklendiği uzlaş (politikanın öldüğü iddiasıyla) anlayışının zeminini de sarsmaya dönüktür. Özellikle üçüncü yol anlayışında can bulduğu üzere politika, onu icra etmenin kendisinin bizzat profesyonel bir uğraş haline gelmesinin de etkisiyle, antagonistik doğasından soyutlandı ve karşıtlıklar üzerinden işleyen bir olgu olmaktan çıkarılarak nihai uzlaşıyla çerçevelendi.² Nitekim Chantal Mouffe (1998: 11) da sol/sağ ayrımını aşmayı amaçlayan bu bakış açısını “sağ ve solu eklemleyerek ikisinin senteziyle yeni değerlere ulaşmak” şeklinde tariflemektedir. Bu anlayışta, politik meseleler de, herkesin ortak çıkarına çözülebilecek teknik meseleler olarak anlaşılmaktadır: “Siyasi sorunlar salt teknik sorunlar olarak görülmekte ve günün sonunda sınırları olmayan bu siyaset, toplumdaki herkesin lehine işleyecek çözümlerin bulunabileceği bir kazan-kazan siyaseti olarak sunulmaktadır” (Laclau ve Mouffe, 2012: 18). Halbuki bu anlamlandırma, metnin kaynak düşünürlerine sadık kalınırsa, kaçınılmaz şekilde küçük bir azınlık lehine işleyen sistemin devamı anlamına gelmektedir. Üstelik bu müdahale, pratikte de son dönemdeki popülizm ve hakikat sonrası tartışmalarında ifadesini bulduğu üzere, gerçeklikte çatışan toplumsal kesimleri birleştiren, görünmez kılan jest karşısında politikayı “gerici”³ ve “dışlayıcı” şekilde inşa eden aşırı sağ popülist aktörlerin ivme kazanmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda üç düşünür üzerinden anlamı yeniden tartışılmaya açılan politika, sorunları azınlık lehine çözen uzlaşya dayalı anlayışla belli kesimleri şeytanlaştıracak şekilde içeriklendiren bakış açısının yarattığı kısıpca karşı politikayı özgürleştirmeyi amaçlamaktadır.

Ele alınacak düşünürlerin tüm çabalarının ortak noktası, politikanın devrimci, kurucu, dönüştürücü gücünün, antagonistik doğasına vurgu yapılarak yeniden açığa çıkarılması ve tarihin, ideolojilerin ya da siyasetin sonu düsturuna radikal bir meydan okumada bulunulmasıdır. Dolayısıyla politikaya olan bu vurgu Beck – Giddens- Rawls- Habermas ya da benzerlerinin siyaseti idareye, teknik meseleye indirgemesine karşı bir itiraz anlamı taşımaktadır. Görüleceği üzere bu isimlerin seçilme nedeni farklı şekilde kuruyor olsalar da hepsinin nihayetinde politikayı iktidar ilişkilerinde köklü bir dönüşümün aracı olarak görmeleridir. Elbette birçok konuda aralarında farklılıklar söz konusudur. Fakat bu metinde daha çok politik olan üzerinden çeşitli ortaklıkların altı çizilecek, birbirini kesen düşünceler görünür kılınacaktır. Bu doğrultuda anlamında yaşanan dönüşümün bir kuramsal tersine çevrilmesiyle yeniden belli düşünürler (Rancière, Badiou, Laclau) üzerinden politik olan belli tespitler üzerinden serimlenecektir: Toplumun/bütünün imkansızlığı, antagonizma olarak politika, mevcut düzene/anlama karşı reddiye ve ötekini eşitlik ve özgürlük düzlemine taşıyan edim olarak politika. Bu anlamda metin boyunca siyaset bir başkaldırı, ortak olana dair bir kurucu güç ve bir antagonizma olduğu ölçüde sistemin kıyısında/çeperinde sesi duyulmayanları merkeze alan bir kavram olarak tartışılacaktır.

1. Toplum(sal) İmkansızdır

Metnin yaslandığı üç düşünürün hareket noktası olduğu bir politika okuması kaçınılmaz şekilde topluma ya da bütüne dair belli bir kavrayışın da açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. Nitekim politikanın varlık koşulu daima toplumsal bir zemini gerekli kılmaktadır. Tarih boyunca birçok düşünür tam da toplumu dönüştürecek şekilde fikirler üretmeye çalışmışlardır. Örneğin, Hegel için,

² Günümüzde Macron gibi kimi sembolik isimler de politikayı temel meseleleri çözecek teknik bir ‘iş’ olarak görerek farklı açılardan bu anlayışı sürdürmektedirler.

³ Bu ifade büyük yankı uyandıran *Büyük Gerileme* kitabındaki Nancy Fraser’in “İlerici Neoliberalizme Karşı Gerici Popülizm: Bir Hobson Seçimi” başlıklı makalesine atfen kullanılmıştır. Çok sayıda zihin açıcı yazıdan oluşan çalışma için bkz. (Geiselberger, 2017).

bu açıdan metnin odağını oluşturan isimlerin aksine, toplumun imkansızlığı iması dahi anlamsızdır. Nitekim kendisi devleti evrensel bir kategoriye yükselterek mutlak bir *Sittlichkeit*'in (etik yaşam) mümkün olduğunu savunacaktır: “Devlet, objektif ahlak İdesi’nin fiil halindeki realitesidir” (Hegel, 1991: 199). Dolayısıyla tüm kesimleri temsil edebilen evrensel bir moment olarak bütün mümkündür. Hegel’i “ayakları üstüne de oturtan Marx, en azından mevcut kapitalist üretim tarzı için, bu tespitlere katılmayacaktır. Ona göre modern dönemdeki etik yaşamın kendisi yoksulları, somutlaştırmak gerekirse proletaryayı dışladığı ölçüde evrensel ve ebedi bir moment olarak düşünülemez. En iyi ihtimalle bu çelişkinin aşıldığı Komünist toplum bir tür evrensel moment olarak düşünülebilir. Bu iki isimden çok ele alınan düşünürlere bir tür geçişi imleyen Gramsci’nin fikirleri oldukça önemlidir. Gramsci’nin bir anlamda tarihin özne olma rolünün tek üstlenicisi konumundaki proletarya sayesinde etik bir yaşama/devlete geçilebileceğini varsayması, evrensel çoğunluğu kapsayacak ya da soğuracak bir toplum projesinin mümkün olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bununla birlikte karmaşık yapısıyla her toplumun karşı hegemonyayı da içerdiği ölçüde zaten bölünmüş olacağı dikkate alınırsa Gramsci’nin birazdan ele alınacak üç düşünürün öncüsü olduğunu iddia etmek mümkün hale gelmektedir. Nitekim Gramsci, hegemonik üstünlüğün (ayrıca siyasal iktidarın) bir kez kazanıldı mı sonsuza dek elde tutulan bir zafer uğrağı olmaktan çok, sınıflar arasındaki ilişkilerin sürekli yeniden biçimlendiği bir savaşım süreci olduğunu varsaymaktadır (Yetiş, 2009: 161). Politika kaçınılmaz şekilde karşıtlıkları, zıtlıkları, çelişkileri ya da antagonizmayı içinde barındırmaktadır. Bu durum herhangi bir nihai bütünün varlık koşulunu sarsmaktadır. Badiou, Rancière ve Laclau üzerinden ortaya konulacağı üzere bu çalışmanın hareket noktası da bütüne dair kavrayışın sorunsallaştırmasında can bulmaktadır. Elbette bu anlayışın şekillenmesinde Mayıs 68’in etkisi yadsınamaz. Başta öğrenciler ve işçiler olmak üzere çeşitli kesimler aracılığıyla bu dönemde ekonomik taleplerin yanı sıra belli tikel taleplerin de (çevre, toplumsal cinsiyet, barış ya da savaş karşıtlığı vb.) öne çıkması entelektüel bakışta da bir farklılaşmaya yol açtı. Nitekim incelenen üç düşünürün fikirlerinin şekillenmesinde/dönüşmesinde de “68 Olayı”nın etkisi son derece belirleyicidir.

Farklı biçimlerde de olsa Badiou, Rancière ve Laclau için politik olanı anlamının *sine qua non* koşulu bütünün/toplumun imkansızlığını önsel olarak kavramaktan geçer. Dolayısıyla “toplum(sal) ya da bütün nasıl kurulur ya da mümkün müdür?” sorusu düşüncelerinin zeminini oluşturmaktadır. Daha önce vurgulandığı üzere her koşulda politikanın düşünülebilmesi için bir bütünün varlığı gerekmektedir. Ancak her üç düşünür için de toplumu/bütünü belirleyen ontolojik bir zemin yoktur. Toplum hakkında konuşmanın kendisi ya da bir olgu olarak onu kabul etmenin yegâne yolu ilişkiselliğe yaslandığını kabul etmekten geçer. Dolayısıyla toplum(sal), dengeli bir bütün değil sonsuz sayıda farklılıklardan oluşan bir olgudur. Sonsuz sayıda farklılıkların olması ise daha en başında bütünün anlamlandırılmasını imkânsızlaştırmaktadır. Bunu aşmanın ya da bir bütünü kavramak ya da var etmenin yegâne yolu ise kaçınılmaz olarak, bu sonsuzluklar alanına bir sınır çekmektir. Bu durumda her sınır belli farklılıkları birbirinden ayırdığı için bir ötekilik meydana gelecektir. Nitekim her sistem kaçınılmaz olarak bu sınırı çekecek belli farklılık(ları) dışına atacak, kendi ötekisini oluşturacaktır. Örneğin Rancière’in tarif ettiği uzlaşıya dayalı, herkesin sınırlarının belli olduğu Antik Yunan polis düzeni bu uzlaşıyı (bütünü ya da toplumu) sağlamak için kadınları, çocukları köleleri mülksüzleri ve hatta yabancıları dışlamıştır. Ki Antikiteden günümüze politikayla aynı uzamın parçası olan polis, istisnasız şekilde bütünün dışına atılan belli kesimlerle var olmuştur. “Bu nedenle toplumsal olan, potansiyel olarak her şeyin kapsanamadığı bir bilgisizlik alanıdır. (...) bir ilişkiler kümesi olup, yapısal olarak farka dayanmanın ve dışlayıcılığın yanı sıra, bölünmüş bir bütündür” (Dişçi, 2020: 23).

Toplumun/bütünün imkansızlığı meselesinin en net şekilde Laclau’nun düşüncelerinde ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Ona göre imkânsız olan toplum ancak söylemsel olarak inşa edilebilir. Bu kurma (ya da inşa) edimi, toplumu oluşturan parçaların bütünün içinde eriyemeyeceği, bütünüyle homojenleştirilemeyeceği varsayımını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla

toplum(sal)/bütün imkânsızdır, kaçınılmaz olarak bir boşluğa ve dışlanana gebedir. Laclau'ya göre toplum sonsuz farklılıklar alanıdır, dolayısıyla bu sonsuzluğu belirleyici bir zemin –örneğin ekonomi-yoktur/olamaz. Bu yüzden toplum sadece –belli bir dışlamayla- kurulabilendir. Bu da toplumu kavramak için sonsuz farklılıklar alanındaki ilişkisellikleri dikkate almayı gerektirmektedir. Bütünselliği “kavramsal olarak” kavramanın yegâne yolu onu bütün ötekilerden ayıracak sınırları kavramaktan geçmektedir. Bu ilişkisellikten hareketle toplumun kurulması da en nihayetinde kendinden/içinden belli unsurları ya da belli fark(lar)ı dışarıya atmakla mümkün olacaktır:

“(…) başkası ancak bir başka fark olabilir ve farkların hepsini kapsayan bir bütünle uğraştığımıza göre, bu öteki fark –ki bütünü inşa etmemize izin veren dışarısını sağlamaktadır- bütünün dışında değil içinde olacaktır, yani bütünleştirme işine uygun olmayacaktır. O halde üçüncü olarak gerçek bir dışarıya sahip olmanın tek yolu dışarının yansız bir öge daha olmaktan çok dışlanmış bir öge, bütünün kendisini inşa etmek için dışarı attığı bir şey olması olacaktır (örneğin nüfusun bir kısmının şeytanlaştırılmasıyla bir toplum kendi tutarlılığına dair bir anlayışa varır). Ancak yeni bir sorun doğar: Dışlanmış ögenin karşısında bütün diğer farklar birbiriyle eşdeğerdedirler. Nihai olarak sahip olduğumuz, başarısız bir bütünlüktür, ele geçirilemez bir tamlığın mekânıdır. Bütün hem olanaksız hem de zorunlu bir nesnedir. Olanaksızdır çünkü eşdeğerlik ve fark arasındaki gerilim kesinlikle alt edilemez, zorunludur çünkü ne kadar kararsız olursa olsun bir tür kapanma olmadıkça hiçbir anlamlandırma ve hiçbir özdeşlik olmayacaktır” (Laclau, 2007: 87-88).

Dolayısıyla bütünü inşa etmenin biricik yolu olan kendi içinden bazı öğeleri dışarı atma, böylece bütünün sınırlarını görünür kılma içerde kalanların atılan karşısında eşdeğerde olmasına rağmen aradaki gerilimden kaynaklı olarak istikrarlı bir tamlığa yol açmaz. Müdahaleyle mümkün olan bütün tekinsiz, sızıntıları, çatışmaları, zayıflıkları olan bir imkânsızlığın sahasıdır.

Laclau'yla benzer şekilde Badiou için de varlığı bir bütüne, sınırları çizilmiş bir totaliteye indirgemek mümkün değildir.⁴ Zira Badiou “siyasetin bütünlük kategorisinden vazgeçilmesi gerektiğini” düşünür (Badiou, 2013: 113).⁵ Nitekim Badiou, “Bir”in varlığını kabul etmeyerek, var olanın sadece çokluklar olduğunu dile getirmektedir. “Diğer bir deyişle her şeyi kucaklayan bir birlik yoktur. Bu durumda, sadece kendisi de çokluğun çokluğu olan bir çokluktan başka bir şey yoktur” (Saraç, 2013: 94). Dolayısıyla çokluğun kendisi de çokluklardan oluşan bir tutarsızlığa, tekinsizliğe denk düşmektedir. “Badiou’nun felsefesinde, Bir’in varlığının reddi çok temel bir rol oynar; varlığı “çoklukların çokluğu” olarak düşünmek ontolojisinin ön koşuludur... varlık sonsuz ve “tutarsız” çokluktur: Bir-siz çokluk” (Türk, 2013: 239, 241). Bu çokluk felsefesi her yerde kendisini hissettirir. Örneğin hakikat konusunda da söz konusu olan yine çokluktur. Kendisinin ifadelerine başvurmak gerekirse; “Hakikat diye bir şey yoktur, hakikatler vardır; bu çoğulluk son derece önemlidir. Hakikatlerin indirgenemez çokluğunu benimseyeceğiz” (Badiou, 2013: 69). Laclau’daki bütünü var edebilmek için farklılaşacağı parçayı kendisinden dışarı atılması gibi, Badiou’daki çokluğun da tutarlı hale gelip durumu oluşturabilmesi için bir işlemden geçmesi gerekir. Bu çokluğun düşünülebilmesi ve durum içinde tutarlı hale gelebilmesi için bir olarak sayılması gerekir. Elbette onu bir’leştirmeden, teklige dönüştürmeden.⁶ Dolayısıyla, Badiou’da da metnin gövdesini oluşturan -diğer iki isimde olduğu gibi-

⁴ “Hangi ölçekte olursa olsun, ister gezegen çapında ister özel, her gerçek durum bölünmedir, çarpışma ve savaştır” (Badiou, 2018: 45).

⁵ “(...) birlikte olma, öncelikle ilgili topluluğu (*ensemble*) tanımlamalıdır ve bütün mesele de bundan ibarettir. Almanların birlikte olmasını kimse Hitler kadar arzulamadı. Nazilerin "Yahudi" kategorisi, içeriden gözetlenebilecek bir dışarı inşa etme (keyfi ama talimat mahiyetinde bir yapıdır bu) yoluyla Alman içselliğini, bir birlikte olma mekanını adlandırmaya hizmet ediyordu - tıpkı "bütün Fransızların birlikte olmasının kesinliğinin, "yasadışı göçmen" kategorisine girenlere burada ve şimdi eziyet etmemizi ön gerektirmesi gibi” (Badiou, 2013: 70).

⁶ Metnin bağlamı gereği değinilmemekle birlikte Badiou *çokluğu bir olarak saymanın*, böylece çokluk olarak kavranabilmesinin imkanını Matematikte, özel olarak da küme teorisinde bulmaktadır.

bütünün varlığı bir dışlama mekanizmasıyla mümkün hale gelmektedir. Bu da her zaman bir tutarsızlığa, bütün olamama haline, bir boşluğa sahip olmaya denk düşer. “Bir hâkim yapının kendini sürdürebilmesi için durumda ikamet eden belirli öğeleri dışlaması, saymaması gerekir, bunlar bir şekilde durumda sunulmuşlardır ama temsilden yoksundurlar. İşte bu fazlalık ve eksiklik diyalektiği, kararlı gibi görünen durumu kararsızlaştırıp, boşluğu açığa çıkarırlar” (Ergül ve Gülenç, 2004). Bunu açığa çıkaracak olan ise beklenmedik, öngörülemez karakteriyle olaydır: “Olay durumun boşluğunu açığa çıkarır. Çünkü var olanın hakikatsiz olduğunu gösterir” (Badiou, 2013: 69). Dolayısıyla boşluk, durum içinde fakat ondan sıyrılmaya çalışan, durum için dikkate alınmayan bir moment; böyle olmakla durumun kendisinde kısa devre yaratan bir kırılmadır. Boşluğun varlık sebebi iradi bir karardan kaynaklanmaz, durumun ontolojisine bağlı yapısal bir arızadır. Bu anlamda boşluk hiçbir şeyden oluşmuştur. Bir durumda görünen boşluk, o durumun temelsizliğini ve hiçliğini ifşa edip bir sarsıntıya neden olur (Ergül, 2015: 84).

Bir bütünün ya da etik bir totalitenin imkânsız olması politik olanın özgürleştirici bir edim olarak içeriklendirilmesine imkân sağlamaktadır. Politikanın kendisi, bir boşluğa ya da dışlanana kaçınılmaz şekilde sahip olan bütünün içinde sızan tutarsızlıkta yeşerir. Üstelik bu hareket noktası daha en başından politik olanın anlamını çatışmacı ya da antagonize şekilde doldurulmasını beraberinde getirmektedir. Teorik, entelektüel bir kurucu müdahalenin yanı sıra bu tespit gerçeklikte silikleştirilmesi imkânsız toplumsal ayrışmaları da eşit-adil bir şekilde görünür kılıp müdahale edilmesini mümkün hale getirmektedir. Bu durumda politikanın neredeyse özsel olarak tariflenecek bir antagonizmaya sahip olduğu varsayılmaktadır.

2. Politikanın Antagonistik Doğası

Bu üç ismi ortaklaştıran makale açısından da makbülleştiren başlıca nedenlerden biri önceki başlıktan çıkarılacağı üzere kısmi anlam farklılıklarıyla birlikte son kertede benzer olan bir şeyi merkeze almalarıdır: Normalleştirilmiş kanıyı (uzlaşma olarak politika) sekteye uğratarak karşıtlığı/antagonizmayı/uyuşmazlığı öne çıkarma. Örneğin Rancière’den hareketle şu rahatlıkla söylenebilir: Politika baştan beri anlaşılacağı üzere idare etme yönetme sanatı değil uyuşmazlığa (*la mécontente*) dayalı bir insani eylem biçimidir. Siyasi muarızın iptal edildiği her durum politik değildir.⁷ Rancière için antagonizma yaratılabildiği ölçüde politika vardır, bunun dışındaki polistir; bu da aynılığa, uzlaşmaya, eşitsizliğe, dolayısıyla düzene mahkumiyettir. Mevcut durum çoğunlukla politikanın değil, polisin hakimiyetini doğrulamaktadır. Çünkü ortak olanın düzenlenmesinde uzlaşmaya dayalı olan tam da polistir ve böyle olduğu ölçüde farklılığa aykırılığa, yaratıcılığa izin vermeyen tekdüze bir sistemdir. Tekdüze ve durağandır, çünkü burada her şeyin herkesin rolü, işlevi, toplumsal konumu bellidir. Farklılıklara, yaratıcılığa kapalı ve dışlayıcıdır, dolayısıyla hiyerarşik ve eşitsizdir. Çünkü kimin, neyin görünür olup olmayacağına karar veren odur. Yani bir anlamda mevcut düzenin devamını sağlamaya, yeniden üretilmesine dair bir dizi pratiğe denk düşmektedir. Polisin karşıtı olmayan aynı uzamın diğer boyutu olan politika ise polis düzenini, dolayısıyla eşitsizliği, uzlaşmayı hiyerarşiyi reddeden bir eşitlik iddiasıdır. Bu anlamda herhangi bir topluluğu idare etme, yönetme işi ya da çıkarların (ve de kanıların) karşı karşıya gelmesi politika değildir, insani eylemin merkezine uyuşmazlığın yerleştirilmesi politikanın özüne temas etmek anlamına gelir (Rancière, 2007). Uyuşmazlık Rancière’e göre “Ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki çatışma değildir. Uyuşmazlık, ak diyen biri ile yine ak diyen, fakat ondan aynı şeyi anlamayan ya da ötekinin aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki çatışmadır” (Rancière, 2005: 12). Bu anlamda iletişimin, ortak konuşma zemininin olduğu ve fakat anlamı sabitleme üzerinde bir tür hegemonik mücadelenin de olduğu bir çekişme halidir. Uyuşmazlık, “iki farklı öznenin aralarındaki konsensüs yokluğunu ifade etmez; uyuşmazlık daha ziyade, birbirini anlamalarına

⁷ Antagonizma bağlamında tanımlandığında akla gelen ilk düşünürlerden biri Carl Schmitt’tir. Siyasal’ı devlete öncel gören Schmitt’e göre “siyasal olan, tözsel birliğin dış düşman vasıtasıyla politik birliğe dönüştüğü ve devlet formu şeklinde vücut bulduğu koşulları imlemektedir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. (Schmitt, 2006).

rağmen uzlaşmalarına engel olan bir şeyin varlığına gönderme yapar” (Baştürk, 2023: 201). Politikadan bahsedildiği her anda bir uyuşmazlık halinden, farklı anlamlar yüklenen bir mücadele zemininden bahsedilmektedir.

Politikaya dair Rancière’e benzer bir konumlanma Badiou için de geçerlidir. Badiou’da, neredeyse bütün düşüncesinin bağlandığı “olay” kavramının ve de buna bağlı olarak hakikatin var olma koşulu bir uyuşmazlığı zorunlu kılar. Herhangi bir hakikat yenidir, evrenseldir, herkes için anonim eşitlikçidir ve her hakikat kendi öznesini oluşturur (Bodiou, 2019: 18). Komünizm ideasında can bulduğu üzere hakikat, mevcut toplumla bir uyuşmazlığa, toplumun radikal şekilde değiştirilmesine dair bir çabaya dayanır. Bu da olay ve onunla birlikte açığa çıkan hakikat sayesinde mümkün olmaktadır. Hakikat boşluğu adlandırmakla var olduğu ölçüde, düzen için olmayanı, öngörülemezliği işaret etmiştir (ya da var etmiştir). Sınırlanamaz çokluğun dünyasında ıssız, tekinsiz olan düzenin/durumun bağrında patlak vermiştir. Buradaki kritik kavram Badiou’nun “durum” olarak tanımladığı şeydir. Sonsuz bir çokluk olan durum olan şeydir, herkesin kaçınılmaz olarak (kaderinde olarak) ait olduğu şeydir. Politika (ya da özgürleştirici politika), adeta durumun içinden, öngörülemez, ele geçirilemez şekilde ortaya çıkan ve bir kopuşu işaret eden “olay”la can bulmaktadır. Bu yüzden olay durumun hanesine yazılmayan ve onun bütün norm ve kurallarını sekteye uğratan bir andır. Süregidenin (durum) dayattığı olanakların, çoklu olanaklar ihtimalinin açığa çıkması (olay) karşısında afallaması, böylece bilinen-duyulan dünyanın altüst olması (özgürleştirici) politikanın zorunlu olarak antagonizmayla anlam kazandığını göstermektedir.

Laclau’da ise politika büyük oranda popülizmle eş anlamlı kullanılmaktadır. Siyasal söylemle belirlenen bir içerden dışlanan olmaksızın, yani antagonizma olmaksızın bir bütünü de bir halkı da inşa etmek mümkün değildir. Bu da dışlanana göre özgürlükçü ya da otoriter bir bütünün oluşabileceğini bize söylemektedir. Ancak her koşulda antagonize edilenin mevcut kurumsal, oligarşik ya da elitist yapıya denk düştüğü görülür. Bu doğrultuda temel hareket/başlangıç birimi olan demokratik talepler antagonize edilen oligarşi karşısında eklemlenerek halkı var etmektedir. Bu haliyle politika denilen en nihayetinde halkla oligarşi arasındaki mutlak karşıtlıkta da can bulduğu üzere antagonizmadır, ikisi arasındaki uyuşmazlığın kabulüdür. Halkı inşa etme sanatı olarak politika ve onun antagonistik doğası en nihayetinde kimin/kimlerin bu sıfatla (halk) onurlandırılacağı meselesidir.

Argümanımızı desteklemek açısından yukarıda ele alınan düşünürlerle birlikte muhtemelen onların da dışlamayacağı bir başka noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Politikanın sonu söyleminin hegemonyasının yaratıcıları aslında politikayı idareye indirgemediler. Politika bu yazının sorunsallarından birini oluşturduğu üzere tümüyle içi boş, duruma göre kurulabilen bir *tabula rasa* değildir. Bu yazı, devrimci, dönüştürücü, kurucu, antagonistik yapının politikaya özsel olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla yapılan sadece politikayı idareyle ikame etmektir. Uzlaşma düşünürleri idareyi kullanacakları her durumda politika kavramına başvurmuşlardır. Bu tavrın kendisi dahi ortada bir uzlaşma olmadığını, uzlaşmanın, bir tarafın mutlak hakimiyetine, hegemonyasına hizmet ettiğini göstermektedir. “Her türlü konsensüs hegemonik bir eklemlenmenin sonucudur ve konsensüsün tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir ‘dışarı’ daima olacaktır; demokratik siyasetin bunu idrak etmesi hayati önemdedir” (Laclau ve Mouffe, 2012: 22). Bu anlamda Laclau ve Mouffe’un vurgusunun ima ettiği üzere sol kanadı işgal ettiğini iddia eden politik aktörler dahi politikayı uzlaşma ile içeriklendirdiklerinde ve buna uygun pratikleri var ettiklerinde mevcut (neoliberal) hegemonyaya tutulmakta, onu sürdüren ve de kabullenilen bir pozisyona yerleşmektedirler. Böylece farkında olarak ya da olmayarak kolektif olanın parçası olması gereken eşitsiz konumda tutulanları mevcut eşitsiz pozisyonlarına hapsedmeye hizmet etmiş olurlar. Düşünürlerimizin bize hatırlattığı üzere öncelikle politikanın sonunu ilan eden uzlaşmanın neyi dışlayan bir uzlaşma olduğunun farkına varılması, bu dışlananları, sesi bastırılanları kamusal alanın asli ve eşit parçası kılacak şekilde politikanın antagonistik doğasının yeniden keşfedilmesi gerekmektedir. Bu tespit bizi, bir sonraki başlığa, başka bir meseleye götürmektedir.

3. Mevcut Düzene/Anlama Karşı Reddiye

Bu üç düşünürün de neredeyse bütün çağdaşlarının yaptığı gibi en büyük katkısı, siyaset kuramının kadim kavramlarını yapısökümüne uğratmaları özgürleştirici/eşitlikçi bir şekilde yeniden içeriklendirmeleridir. Politika da bu işleminden geçerek başlı başına mevcut anlayışın bir reddiyesinin, sorgulanmasının etkili bir silahı haline gelmektedir. Böylece sadece politik diskurda yer alan kimlikleri hareket ettirici bir olgu olarak tanımlanmakla kalmayıp, aynı zamanda devleti, üretim ilişkilerini, cinsiyet ilişkilerini vb. yeniden üreten gerçeklikler ve dolayısıyla dönüştürebilme yeteneğine ve gücüne sahip bir olgu olarak değerlendirilmektedir (İnce, 2015: 12). Dolayısıyla metin boyunca değinilen düşünürlerin politikayı yeniden anlamlandırma çabaları dahi tek başına mevcudun aşılmasına dair güçlü bir itirazı içermektedir.

İncelenen düşünürlerden Badiou, felsefeyi mevcut durumu eleştirme, ona bir karşı çıkış, bir itiraz olarak düşünmektedir:⁸ “Felsefe “mantıklı isyan” gibi bir şeydir, adaletsizliğin karşısına, dünyanın ve hayatın içinde bulunduğu kusurlu halin karşısına düşünceyi çıkarır (Badiou, 2012: 11). Badiou bu doğrultuda felsefenin şöyle bir hedefinin olduğunu ifade etmektedir: “Olumsuz bir bakış açısından, sonuç yerleşik bir düzenin⁹ ve eski bir hiyerarşinin zihinsel olarak alaşağı edilmesidir” (Badiou, 2011: 25). Dolayısıyla temel hareket noktası mevcut sistemin olduğu gibi olmasını sağlayan dinamikleri sorgulamak ve bunu yerinden etmektir. Böylece felsefe bir çıkarma edimi olarak, anlamda delik açar ya da hakikatler hep birlikte söylenebilsin diye anlam dolaşımında kesinti yaratır. Ayrıca bu sadece zihinsel bir alaşağı değildir. Badiou felsefenin devrim, mantık, evrensellik ve risk boyutlarına sahip olduğunu söyleyip bunların günümüzde metanın hükümranlığı, iletişimin egemenliği, paranın evrenselliği ve üretimde ve teknikte uzmanlaşma gibi baskılarla tehlike altında olduğunu söylerken tam da mevcudun radikal bir eleştirisini yapmaktadır (Badiou, 2015: 18, 22). Felsefe bu anlamda üzerinde yükseldiği yeni bir hakikat kategorisiyle mevcut dolaşımı kesintiye uğratandır.

Badiou’nun Platon’a dönerek yeniden inşa etmeye giriştiği özgürleştirici politika (ki eşitlikten başka bir şey değildir) yitik olana dair bir arayış olduğu gibi mevcut olana (kapitalist-parlamentarizm) karşı da bir itiraz özelliği taşımaktadır. Devletin menetmeye çalıştığı (boşluk), olay aracılığıyla açığa çıkar, bu, herkese yerini, haddini bildiren erkin iktidarsızlaşması, çizilen sınırların, tahsis edilen pozisyonların hükmünü yitirmesi anlamına gelir. Bu doğrultuda Badiou’nun, düşüncesinin merkez kategorilerinden olan, olay kavramı da aslında doğrudan mevcudun sekteye uğratılması üzerinden anlam kazanmaktadır. Badiou’daki olay mevcut sistem (durum) açısından tehlikeli ve öngörülme-yen bir eklentidir.¹⁰ Kendisi var olduğu andan itibaren durumun bütün kurallarından kesinlikle kopmuştur. Öngörülmesi doğrulanabilir bir içeriği yoktur. Çünkü Badiou’ya göre böyle bir durumda mevcut sistem tarafından soğurulur, önlenir olayın gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Badiou için, yeni olan ancak eskinin, süregelenin, durumun alışılmış yasalarının, kurallarının, kurumlarının sürekliliğinde kesinti olursa mümkündür. Bunu başaran şeyin kendisi bizatihi olaydır. Mevcudun sınırlarında dolanan, onu yeniden üreten bir şeyin olay olması, dolayısıyla yeni olması imkansızdır. “Bu olayın neticeleri, açıktır ki, bu dünyanın yasaları ile yadsımalı bir ilişki sürdürecektir” (Badiou, 2014: 15).

⁸ “Ben -ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermelerle- bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şeye değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi peyleyen şeye "siyasi" diyorum” (Badiou, 2013: 108).

⁹ Esasen bu düzen tikel, ülke sınırlarına odaklanan mevcut kurumsal iktidar mekanizmalarına yöneldiği gibi küresel sistemi de kapsamaktadır. Badiou için bütün mesele küreselleşmiş kapitalizmden başka bir modernite icat etmektir ve bunu da yeni bir politika yoluyla yapmaktır. “ (...) Başka bir şey istiyorsanız, anti-kapitalist olmak, kendini bir soyutlama ile temellendirmek yetmez; küreselleşmiş kapitalizmin himayesi altında olmayan bir yasama biçimini icat edip önermek gerekir” (Badiou, 2014: 39).

¹⁰ Olaya dair görece kolay ve anlaşılır bir analiz için bkz. Badiou, A. (2013). *Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Olay durumun normal düzeninden radikal bir kopuş, durumu kesintiye uğratan bir kırılma anıdır. Diğer bir ifadeyle, olay, “şeylerin bir duruma bağlı olduğu olağan kaidelerin askıya alındığı bir andır; durumun içinde ortaya çıkar ve durumun normal işleyişinde bir kırılma/uğrak yaratır. Hakiki bir siyaset kendini her zaman bir durumun yapısının fay hatlarına ya da çıkmazlarına yerleştirir... dolayısıyla yapının aleyhine çalışır” (Badiou, 2012: 49). Olay mevcut durumun dışına çıkmayı gerektirdiği gibi mevcut iktidar ilişkilerini, mevcut toplumsal denklemleri de yerinden etmektedir. Badiou olaya dair birçok örnek verir: “1792 Fransız Devrimi, Helorse ile Abelardus'un buluşması, Galileo'nun fiziği yaratması, Haydn'ın klasik müzik üslubunu icat etmesi... Ama ayrıca: Çin'deki Kültür Devrimi (1965-67), kişisel bir aşk macerası, matematikçi Grothendieck'in Topos teorisini yaratması, Schönberg'in on iki tonlu gamı icat etmesi...” (Badiou, 2013: 51).

Badiou'nun bir başka eleştirel hareket noktası da etikdir. Etik aracılığıyla kendi döneminin problemlerini ortaya koyar; hümanizm, insan hakları, nihilizm ve öteki temelli etiğin eleştirisini yaparak içinde bulunan anlam dünyasını mahkûm eder. Ona göre insan hakları etiği insanı potansiyel kurban olarak gördüğü, mağdur tanımladığı, dolayısıyla varlığı kendini savunmaktan aciz olarak aşağıladığı için insanı küçültmektedir. Mevcut etik önsel olarak neyin kötü olduğuna dair mutabakattan (nihai yargı ve siyasi yargı ilkesi olarak) hareket eder. Bu durumda iyi, saptanabilen bu kötüye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir (Badiou, 2013: 24). Dolayısıyla kötü önvarsayımı mevcutla mücadeleyi imkânsızlaştırır. Bu durumda iyi fikri etrafında birleştirme girişimi kötülüğün gerçek kaynağı olup çıkar. Kötüyü belirleyen düzen olunca kötünden hareketle oluşturulan etik de bu düzeni meşrulaştırır. Bu anlamda etik Batı'nın bencilliğini, mülkünü meşrulaştırır. Dolayısıyla insanı sadece hayvani altyapıya canlı organizmaya indirgemiş olur.¹¹ Badiou'ya göre insan hakkı biyolojik hayvan olan insanın değil ölümsüz olan öznenin hakkı olmalı, bu şekilde tanımlanmalıdır. Benzer şekilde ötekine/farklılığa saygı etiği de hakiki bir etiğin önünde engeldir. Bu mevcut neoliberal yapıları yeniden üretmektedir. Öteki üzerine kurulan etik aslında ötekini kendiyle aynı olduğu ölçüde tanımaktır, yani iyi öteki. Badiou'ya göre gerçek sorun aynıyı tanıma sorunudur.¹²

Badiou üzerinden başlıktaki iddiayı temellendirecek yukarıdaki açıklamaya benzer bir bakış açısının Rancière ve Laclau'nun düşüncelerinde de olduğu söylenebilir. Örneğin Rancière, siyasetin sonunun dahi siyasete bağlılıkla sürdürülebildiğini söyleyerek, söz konusu olan mutabakatın da dışlanması gereken bir çoklukla ancak mümkün olduğunu dile getirmektedir. "Siyasetin sonu", başından beri siyaset sanatının paradoksal ilkesi olmuş depolitizasyonun nihai biçimiydi” (Rancière, 2007: 11). Dolayısıyla aslında Rancière, siyasetin sonu söyleminin fazladan öznelere yok edilerek belli bir hükümlanlığı (neoliberal) sürdürmenin politik bir biçimiydi. Böylece siyasetin çatışmacı doğasına tekrar vurgu yaparak siyasetin kıyılarını, kendi sahasını belirlemesi, sınırlarını koymasını savunarak bu uzlaşmayı sekteye uğratmaya çalışmaktadır. Mevcuda dair benzer bir eleştiriyi de *Cahil Hoca* adlı kitabında açıklamaya dayalı mevcut eğitim sistemine yöneltmektedir. Ona göre mevcut düzen zekâyı öldürmek için elinden geleni yaparak insanları aptallaştırmakta ve eşitsizliği sürekli yeniden üretmektedir. Bu açıdan her insan başkasının yaptığı ve anladığı her şeyi yapma ve anlama potansiyeline sahip olduğu için eşittir. Özgürleşmiş toplum bilenlerle bilmeyenler zekâ denen mülke sahip olanlarla olmayanlar arasındaki ayrımı reddeder (Rancière, 2015: 74). Böylece Rancière episteme-doxa ayrımını geçersiz kılmaya çabalamaktadır. Gerçek-bilgi epistemeyi sahiplenilen kesimleri mahkûm ederek toplumu bir eşitsizlik alanı ve herkesin gerçek bilgiye ulaşabileceği bir

¹¹ Ancak bu cümle yanlış bir anlamaya yol açmamalıdır. Zira Badiou da insanı bir hayvan türü olarak ölümlü ve yırtıcı görmektedir. Ancak o insanın ölümlü varlıktan başka bir şey olarak (ölümsüz) da ele alınması gerektiğini düşünmektedir, bu da insanı kaçınılmaz olarak biyolojik belirlenmişliğinin dışında da düşünmeyi gerektirmektedir. Birey hakikate bağlanarak bencillik, rekabet, bitimlilik gibi hayvansallık hallerinden sıyrılarak sınırları aşabilir. “Basitçe bir hayvan türü olarak tanımlayabileceğimiz ve Öznenet net biçimde ayırt ettiğimiz bireyin bir siyasal hakikat prosedürünün parçası olma ya da kısaca söylemek gerekirse bu hakikatin militanı olmaya karar verme olanağı vardır” (Badiou, 2011: 184).

¹² İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere bu Rancière'in eşitlik önvarsayımından hareket etmesine benzer bir mantığı içermektedir.

zemin olarak kurgulamaktadır. Eşitsizliği yok etmenin yolu ise içinde bulunulan anda eşitsiz olduğunu kabul ederek hareket etmektir. Nitekim, başka bir kitabı olan *Filozof ve Yoksulları*'nda Eski Yunan'dan günümüze kadar ayrıcalıklı konumda olanlar ve diğerleri (yoksullar) ayrımının doğallaştırıldığı ve eşitsizliğin hâkim kılındığını dile getirerek kendi inşa etmeye çalıştığı eşitlik önvaryayimli özgürleşme siyasetiyle episteme-doksa ayrımını devre dışı bırakmaktadır.

Rancière evvelden beri hâkim olan düzenin nihayetinde yaptığının herkesin kendi işini yapmasını ve kendi durumuna özgü erdemi geliştirmesini sağlamak olduğunu vurgular. Böylece zekâların eşitsizliği hükmüne yaslanan mevcut toplumsal düzen sürüp gitmektedir. Ona göre eşitlik hükümetlerin ve toplumların uğraşıp erişebileceği bir hedef değildir. Eşitliği hedef olarak koymak onu ilerleme pedagoglarına –kaldırmayı vaat ettikleri mesafeyi durmaksızın büyütenlere- teslim etmektir. “Eşitlik bir ön kabuldür, bir başlangıç aksiyomudur – yoksa bir hiçtir” (Rancière, 2009: 261). Mevcut düzenin reddiyesinin görünür olduğu bir başka nokta ise polis-politika ayrımıdır. Rancière, geçmişten günümüze –hatta gelecekte de olacak olan- belli kesimlerin dışlayıcılığı üzerinde yükselen eşitliksiz yapıyı polis olarak adlandırmaktadır. Uyuşmazlık kitabında dile getirdiği üzere polis özü itibarıyla bir tarafın payını ya da paydan yoksunluğunu da tanımlayan genellikle örtük bir yasadır. Böyle olmasıyla belli bir etkinliğin görülür diğerinin görülür olmamasını, bir konuşmanın söylem diğerinin uğultu olduğuna karar verenin düzenidir (Rancière, 2005: 52). Politika tam da bu polis düzenine müdahale etmekle varlık kazanmaktadır.

Laclau ise içinde bulunulan durumun siyasetin öldüğü ya da son bulduğu bir momente tekabül etmediğini, sadece uzlaşma düşüncesinin hegemonyasının söz konusu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Laclaucu anlamda son olan bir tarih ya da zafer kazanmış bir sistem yoktur, ideolojiler, (sağ ya da sol) dikotomiler varlığını sürdürmektedir. Sadece hiçbir zaman bulunduğu makamında ebediyet kazanma olasılığı olmayacak bir durum söz konusudur: Hegemonya. Hegemonya farklı tikel taleplerin tek bir düşüncede (uzlaşma siyaseti) kendilerini ifade edebilmesi olduğu ölçüde mutlak bir kesinlik taşımamaktadır. Dolayısıyla uzun zamandır bilindiği üzere her hegemonya bir karşı hegemonyayla alt edilmeye gebedir. Bu evrensellik (çatışmaların sonu söyleminin hegemonyası) daima tersine çevrilebilir niteliktedir: “Belli bir tikelliğin, kendisiyle bütünde karşılaştırılmaz bir evrenselliğin temsilini üstüne aldığı ilişkiye hegemonik ilişki diyoruz, bu ilişkinin evrenselliği kirlenmiş bir evrenselliiktir, çünkü (1) evrensellik ile tikellik arasındaki çözümsüz gerilimde yaşar ve (2) sahip olduğu hegemonik evrensellik işlevi kesin olarak kazanılmış değil, daima tersine çevrilebilir niteliktedir” (Laclau ve Mouffe, 2012: 16). Dolayısıyla Laclau ilk elden mevcut söylemsel ya da maddi hegemonyanın alternatifinin olabileceğini göstererek radikal bir umut aşılacaktır. Benzer şekilde Laclau'nun siyasete dair düşüncelerini popülizm hakkındaki yazılarında da bulmak mümkündür. Onun popülizmi bizatihi politikanın kendisi olarak ele aldığı dikkate alınırsa politikanın mevcuda dair memnuniyetsizliği varsaymak zorunda olduğu açığa çıkacaktır. Laclau için popülizm bizatihi politik olanın ontolojik inşasının anlaşılmasına giden kral yoludur (Laclau, 2007: 85). Her ne kadar popülizmi tanımlamanın çok zor olduğu bir hakikat ise de, onu anlamamanın Laclau'nun dediği gibi kavramanın belli genel geçer özellikleri mevcuttur. Laclau ve popülist literatürdeki diğer birçok isim için hatta pejoratif anlamlar yükleyenler için dahi popülizm anti-elitizm özelliğiyle yani sistem karşıtlığıyla karakterize olmaktadır. Laclau için bu karşıtlık anti-oligarşidir. Bunun için popülizm daima özsel olmayan kurularak var olabilen bir halka başvurur ve kendisinin vurguladığı üzere böyle bir halkın bir yüzü daima var olan düzenle kopuşun yüzü olmaktadır.

Son olarak, ortak kesen olarak, bu düşünürlerin politikayı yeniden anlamlandırma çabasının bir reddiye olmasının altında yatan başka bir neden de politikayı devletle mesafeli şekilde anlamlandırmalarıdır. Örneğin Badiou'daki olay düşüncesinin nihai hedefi devleti tahtından edip

politikayı başat kılmaktır.¹³ Devlet uyruklarını kurgusal birer nesneye dönüştürmekte, kimliklendirerek kapsamaya çalışmaktadır.¹⁴ Olanaksızın olanaklı kılınması anlamındaki özgürleşme politikası da devletin yoğunlaşmasını azaltan, onun ihtarından kurtulmaya da denk düşmektedir. Nitekim kendisi de devlet dışı bir organizasyonun militanı olan “Badiou’nun “olay” kavramı hem siyaseti hem etiği, verili duruma karşılık gelen devletin dışında ve karşısında konumlandırır.... Zira devlet tanım gereği eşitsizlik durumudur” (Türk, 2013: 222, 251). Politika özgürleştirici doğasıyla, devletin imkânsızlık olarak işaretlediğini mümkün kılmasıyla ontolojik olarak ona karşı işlemek durumundadır. Benzer şekilde Rancière için her modern devlet var olabilmek için dışladıkları yüzünden bir eşitsizliği bir hiyerarşiyi temsil etmektedir bu açıdan politikayla müdahale edilmesi gerekmektedir. Laclau’da ise en küçük hareket birimi olan her talep doğaları gereği belli bir kurulu düzene yöneltilmiş istekler olduklarına göre devlet aygıtını kökten dönüştürme potansiyeliyle diğer taleplerle eklemlenebilmektedirler. Kuşkusuz bu devlet denen organizasyonun biçimlenmesinde ve varlığını sürdürmesinde bir eşitsizliğe de hizmet etmesi gibi bir varsayımı içinde barındırmaktadır. Oysa politika “devlet tarafından eşitsiz durumda tutulanların” çıkarına da hizmet eden bir müdahaledir.

4. Ötekini Eşitlik ve Özgürlük Düzlemine Taşıyan Bir Edim Olarak Politika

Şu ana kadar tartışılanlar, özellikle politikaya uzlaşa taraftarlarına karşıt olacak şekilde özsel olarak antagonistik bir doğa atfedilmesi, bu başlığa dair sezilecek ipuçlarını verecektir. Metnin temel meselesinin bağlandığı yer olan özgürleştirici politika -böyle olduğu ölçüde aynı zamanda eşitlikçi politika- bir anlamda sistem karşıtı, anti oligarşik, anti kurumsal ve hatta devlete mesafeli olmasıyla daima bütünün boşluğunda ve de/ya da dışında yer alanlara, orada ikamet etmek durumunda bırakılanlara çağrı yapmaktadır.

Rancière için ortak yaşamın asli unsuru haline getirilmesi gereken bu ötekilik halktır (*demos*). “*Demos* bir topluluk adı olmazdan evvel topluluğun bir kesiminin, yani fakirlerin adıdır. Ancak “fakir”, nüfusun ekonomik açıdan altta kalmış kesimine gönderme yapmaz; aksine, hesaba katılmayana, *arkhe* kudretini uygulama salahiyeti bulunmayana, hesaba katılacak bir şeyi olmayana gönderme yapar basitçe” (Rancière, 2020: 15). Politika tam da bu halkın kamusal alandan eşit pay almasına dönük mücadeleye denk düşmektedir. Bu halk bütünün parçası olduğu an, seslenilen özne olmaktan, dolayısıyla halk olmaktan çıkmaktadır. “Yani eşitliğin kural haline geldiği hemen her durumda eşitsizlikçi bir istisna vardır” (Öztürk, 2015: 351). Politika gerçekleştiği an ölmekte, politika politik olarak ilga edilmekte, yeni bir düzen (polis) kurulmakta ve yeni mücadele alanları, yeni boşluklar oluşmaktadır. Dolayısıyla politikanın son bulması mümkün değildir, çünkü polisten kaçış mümkün değildir, uğruna mücadele edilecek *demos* her daim mevcuttur. Bu anlamda özgürleştirici politikanın seslendiği kesim hem bütünün parçası, ortak yaşamın (kamusal alan) asli unsuru olması gereken kesimdir hem de böyle olduğu an yeni unsurları dışarıya atacağından (bkz. Toplum(sal) imkânsızdır) çağrılan özne olma halini (halk) yitirecek olandır. Politika, Rancièreci anlamda tam da bu gerilim hattında hayat bulmakta, seslenilen özne daima toplumun dışında kalan olmaktadır. Bütün açısından daima fazlalık olan kesim(ler), bu halinden sıyrıldığı, bir anlamda hesapları altüst edip ‘ben de varım’ dediği anda halkı (*demosu*) oluşturmuş olacaktır

Rancière için tam da politikaya benzer şekilde uzlaşya indirgenmiş demokrasi de gerçek ruhuna uygun olarak hükmetmeyenlerin hâkimiyeti olarak bu halka yani *demos*a seslenmektedir. “Halk iktidarının kendisi ilkece anarşiktir çünkü halkın iktidarı herhangi birinin, iktidara sahip olma yetkisi olmayanların iktidarının olumlanmasıdır” (Rancière, 2013: 49). Demokrasinin ne yönetmek ne de

¹³ “Kimliksel bir nesne tanımlayan (Fransız) ve bu nesneye herkesi yöneltmek benzeştirmek için olumlu dikkatini yöneltten devlet, bundan uzaklaşanı ayırıcı bir ad ise devletin olumsuz dikkatini (şüphe, denetleme, göz altına alma, sınır dışı edilme...) çeker” (Badiou, 2011: 148).

¹⁴ “Devlet daima olasılığın sınırlandırılmasıdır, Olay ise olasılığın sonsuzlaştırılmasıdır (...) Olay ancak devletin iktidarından sıyrılarak meydana gelir” (Badiou, 2011: 191).

yönetilmek için herhangi bir unvana sahip olmamak olduğunu söyleyen Rancière’e göre demokrasi: “Ne oligarşiye halk adına hükmetme imkânı veren yönetim biçimidir ne de metanın gücünün düzenlediği toplum biçimidir. Demokrasi oligarşik iktidarların elinden kamusal yaşam üzerindeki tekeli, zenginliğin iktidarının elinden yaşamlar üzerindeki mutlak gücü sürekli geri alma eylemidir” (Rancière, 2014: 104).¹⁵ Bu açıdan politika hiç bitmeyen bir süreç olarak daima eşitsizliğe karşı işleyen bir mücadele halidir. Örneğin Rancière *Cahil Hoca* kitabıyla gerçek bilgiye sahip olanlar varsayımı üzerinden süregiden eşitsiz yapıyı herkesin zekâsı eşittir vurgusuyla ‘cahile’ de eşitlik tanıyarak altüst etmektedir. Bir anlamda sayılmayanlar adına politika aracılığıyla düzene (polise) müdahale etmektedir.

Rancière için politika, soydan gelen, asalete ya da mülkiyete dayanan yönetim ilkelerinin reddine yaslanan bir sapma halidir. Düzene/polise çomak sokmanın onu dönüştürmenin yolu, eşitliği an’da varsayarak onu gerçekleştirme doğrultusunda hareket etmektir. “Rancière açısından eşitlik, öncelikle, eşitsizliğe dayalı hiyerarşi fikrinin kendini doğal ve bu açıdan sorgulanamaz gibi gösteren statüsünü ortadan kaldırmaya dönük bir girişimdir” (Baştürk, 2023: 197). Böylece politika aracılığıyla, polis düzeninin var olabilmek için belli kesimleri dışlayarak çizdiği sınırı dışlananlar lehine yeniden çizmek mümkün hale gelmektedir. Bu anlamda politika bir tür özneleştirme sürecidir. Toplumsal öznenin varlığını duyuran üçlü ise; dışlamanın reddiyesi, dışlanmış olarak gösterilenlerle özdeşleşme ve sayılmayanların hesaba katılacağı bir zamanın ve mekânın açılımıdır (Rancière, 2011: 132-133). En nihayetinde verili olmayan özneyi yaratan politika polis düzeninde herkese biçilen rolü kabul etmeme isyanını içermektedir. “Politik etkinlik, bir bedeni, ona tahsis edilmiş yerden koparıp uzaklaştıran veya bir yerin akıbetini değiştiren her ne varsa odur. O, görülür hiçbir yeri olmayan şeyi görülür kılar ve bir zamanlar yalnızca uğultunun bulunduğu yerde bir söylemi işitilir kılar; bir zaman yalnızca uğultu olarak işitilen şeyi söylem olarak anlaşılır kılar” (Rancière, 2005: 52,53). Dolayısıyla politika tam da düzendeki boşluğa müdahale etmekle var olmaktadır. Bu sayede, apriori varsaydığı ve buradan hareket ettiği eşitlik iddiasıyla özgürleştirir, herhangi konuşan bir varlığın herhangi diğer bir varlıkla eşitlenmesini sağlar. Böylece politikanın eşitlik iddiası herkesi görünürde, duyulurda var kılmak, eşit kılmak, bütünün parçası haline getirmek çabasıyla hem bireyleri özneleştirmeye yönelir hem de evrensel olduğunu kanıtlamış olur.

Badiou’ya bakıldığında da neredeyse bütün çalışmalarında süreklilik arz eden önemli temalardan biri özgürleşme politikasına olan bağlılıktır. Badiou, hakikat üreten bir olgu olarak yeniden içeriklendirdiği politikayı özgürleşmenin anahtarı olarak sunmaktadır. Neredeyse bütün düşüncesini boydan boya kesen bu hakikat ise olay kavramına dayanmaktadır. Bu anlamda Badiou’da politikanın doğasını araştırmak onun yeniden oluşturmaya çalıştığı olaya dayalı hakikat felsefesine dalmak anlamına gelmektedir. Badiou’daki hakikat herkese dair olduğundan, dolayısıyla kısmi olmadığından evrenselidir;¹⁶ kendi koşullarında benzersiz olduğundan tekildir; durumun içinde, yani kendi üretim koşullarında meydana geldiği için de içkindir. Böyle olmasının yanı sıra durumun egemen dilinden, yerleşik bilgidен bir kopuş anlamına da gelmektedir. Bu açıdan içkin olan bir kopuştur iddiasında bulunmak mümkündür. Kopuştur çünkü durum açısından, onun *ethos*u bakımından hiçbir anlam ifade etmez, tümüyle bir yeniliğe denk düşer. “Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durum içerisinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir” (Badiou, 2013: 119). Durumu adeta hazırlıksız yakalayan bu kesintinin yaratılabilmesi için politikanın bağlandığı hakikatin bir boşluğa ihtiyacı vardır.¹⁷ Yani, durum içinde bir varolmayışın var olması gerekmektedir.

¹⁵ Badiou da demokrasi konusunda Rancière’e yaklaşır. “Zira “demokrasi” ilke olarak anonimi, herhangi birini, unvanı olmayanı, Rancière’in dediği gibi, “sans-part” olanı [politikada payı olmayanı] ifade eder. Herkes toplumlarımızın tam tersi olduğunu bilir” (Badiou, 2011: 134).

¹⁶ “...Niyeti evrensel olmaksızın, siyaset, mağdurların çıkarlarını üst üste yığmakla yetinemez. Mağdurların çıkarlarıyla ilgili bu savunmanın içinde, bütün insanlığın özgürleşmesine dönük toplu bir hareket olduğunu belirtmek gerekir” (Badiou, 2012: 13).

¹⁷ Önceki başlıkta anlatıldığı gibi bütün/toplum imkânsızsa bu boşluk her zaman bulunacaktır.

Bu noktadan sonra başlığa uygun bir çıkarımda bulunmak için niyetli bir operasyona girişmek, öznenin oluşum sürecine odaklanmak gerekir.

Badiou'daki öznenin varlığı bütünüyle olaya bağlıdır: “Bu sonsuz hakikat usulünün sonlu her uğrağına bir hakikatin öznesi denir. Öyleyse öznenin hakikat üzerinde hiçbir hâkimiyeti/efendiliği yoktur — ve aynı zamanda özne hakikate içkindir” (Badiou, 2013: 69). Özne oluşabilmek için olayı olay olarak tanımak, adlandırmak ona sadakat göstermek zorundadır. Böylece durum için bir anomaliyi/aykırılığı temsil eden olaya bağlanmakla özne durumun bakış açısından kopup tamamen olayın anlam dünyası içinde hareket etmeye başlayacaktır. Olay ortaya çıktığında kendisine sadık özneyi artık mevcut sistemin dışında davranmaya itecektir. Dolayısıyla son kertede sistemin dışlanmışlarını hesaba katan bir denklem oluşacaktır. Bu sadakat süreci sayesinde durumun aykırı gördüğü olayla birlikte aynı zamanda durum açısından sayılmayan, totalitenin dışına itilen(ler) de var olmaya, hesaba katılmaya başlanacaktır. Badiou için olay sayesinde sesi duyulmaya başlanan bu kesimler boşluğun kenarında ikamet edenlerdir. “Her dünyada, (var) olan, ama dünyanın kendilerine asgari bir varoluş yoğunluğu yüklediği varolmayan varlıklar vardır” (Badiou, 2011: 112). Dolayısıyla toplumsal düzende varoluş yoğunluğuna dair çizilen sınır dışlanmayan birilerinin olmasını neredeyse imkânsız hale getirir. Olay tam da bu dünyanın varolmayanlarının açığa çıkmasının, saptanmasının bu yargının yargılanıp, eşit olmanın talep edilmesi, asgarinin sınırlarına meydan okunmasıdır. Dolayısıyla varolmayanın var olan olarak zuhur etmesidir. “Bir olay, bir varolmayanın, bir dünyaya göre, hakiki bir varoluşa, yoğun bir varoluşa erişeceği olgusu ile tanınır” (Badiou, 2011: 112). Dolayısıyla politikanın ürettiği hakikatle birlikte özgürleşmenin fitili ateşlenecek, boşluğun kenarında tutunanlar artık görünmeye, duyulmaya başlayacaktır. Bu boşluğun kenarındakilerin hesaba katılması sayesinde toplumun merkezindeki boşluk da doldurulmuş olacaktır. Sonuç olarak “Özgürleştirici politika temelde anonim kitlelerin politikasıdır; adı olmayanların, Devlet tarafından muazzam bir önemsizlik durumunda tutulanların zaferidir” (Badiou, 2011: 22). Tam da bu yüzden Badiou, politikayı en basit haliyle şu şekilde tanımlamaktadır: “Birkaç ilkeye uygun olarak mevcut durum tarafından bastırılan yeni bir olasılığın sonuçlarını gerçekte geliştirmeyi amaçlayan örgütlü kolektif eylem...” (Badiou, 2007: 6).

Daha önce değinildiği üzere Laclau için popülizm politikanın bizatihi kendisine, onun ontolojisine dairdir. Bu anlamda Laclau'nun bir anlamda literatürde hâkim olan popülizme dair pejoratif anlamı aşarak ona son derece olumlu ve kurucu bir rol atfettiğini söylemek mümkündür. Politikanın/popülizmin bu kurucu potansiyelinin devreye girmesiyle, ötekinin (kısmilik) beriki (evrensellik) yapılmasının imkânı yaratılmış olur. Dolayısıyla daha en başından popülizm eşitsizliğe –dolayısıyla da sisteme, rejime- karşı bir itirazı içermekle, dışarda tutulan (ya da tutulduğu iddia edilen) unsurları halk kategorisine yükseltmeyi amaçlamaktadır. Ancak -Laclau için tersinin olasılığı daha değerli olsa da- bu halk kapsayıcı-eşitlikçi bakış açısının aksine daha dışlayıcı-eşitsiz bir formda da oluşabilir. Çünkü Laclau için verili bir halktan bahsetmek mümkün değildir. Diğerleri (Ranciere, Badiou) için halk içinde bulundukları konumları sebebiyle (adlandırılmayan, sesi duyulmayan sistemce içerilmeyen kesimler) bu adlandırmayı alırken, Laclau için halk herhangi bir belirlenmişlikten, ontolojik atıftan azade, politika aracılığıyla kurulan, varlık kazanan bir formdur. Bu açıdan herhangi bir özsel içkinliğe bağlı olmadan, söylemle inşa edilen halk, politik müdahale olmadan kendiliğinden var olamaz.¹⁸

Politika da doğası gereği bir antagonizmaya sahip olduğundan mesele neye karşı kimin halk olarak tanımlandığı noktasında düğümlenmektedir. Dolayısıyla popülizm için asıl kriter, antagonizmanın nasıl, kime karşı, ne şekilde kurulduğu ve halkı inşa eden bir araya getirilen tikelliklerin niteliği, yani kurulanın hangi halk olduğu meselesidir. Halk ideolojik bir ifadenin doğasıyla ilgili bir şey değildir,

¹⁸ Bu açıdan Laclau, toplumdaki herhangi bir unsura (örneğin proletarya) diğerlerini gölgede bırakacak özgürleştirici bir misyon yüklemeyiz. “Benim perspektifimde farklar oyunundan ötesi yoktur, bütünün bazı öğelerine ötekiler üzerinde *a priori* ayrıcalık tanıyan hiçbir temel yoktur” (Laclau, 2007).

toplumsal failer arasındaki gerçek bir ilişkidir. Başka bir ifadeyle grubun birliğini inşa etmenin bir yoludur (Laclau, 2007: 91). Bu açıdan popülizmin halkının otomatikman sistemin gerçek mağdurlarına denk düştüğünü söylemek mümkün değildir. Popülizm, popüler-demokratik öğelerin egemen blok ideolojisine karşı antagonistik bir seçenek olarak sunulduğu noktada başlar, bunun popülizmin daima devrimci olacağı anlamına gelmediğine dikkat etmeli (Laclau, 1998: 118). Popülizm bir aşırı sağ ya da faşist ideoloji için söz konusu olabileceği gibi, daha eşitlikçi özgürlükçü bir sol ideolojiyle de eklemlenip sesi duyulmayanları halk olarak kurabilir. Dolayısıyla bir anlamda popülizm bir hegemonya mücadelesidir ve belirleyici olan bu hegemonyanın kim tarafından nasıl inşa edileceği meselesidir. Tam da bu hegemonya meselesi Laclau’yu diğer iki isimden ayrıcalıklı bir yere koymaya imkân sağlamaktadır. Nitekim Laclau da Rancière’i hegemonya nosyonundan yoksun olmakla eleştirir. Ancak Rancière’in eserlerine bakıldığında onun böyle bir kaygısının olmadığını hatta her türlü hegemonyanın bir polis düzenine tekabül edeceğinden, bizatihi mücadele edilmesi gereken olarak kodlandığını söylemek mümkündür. Bu noktada Rancière’in neden anarşistlerce çok okunduğu anlaşılır olmaktadır. Zira onun düşüncesinde anlık olarak kendiliğinden bir halk inşa olur ve her şeyi –mevcut rejimi/sistemi- altüst eder. Benzer şekilde Badiou’da da öngörülemeyen, kendiliğinden ortaya çıkan ve sonsuza bağlanan bir olayla birlikte özne(ler)¹⁹ ortaya çıkmaktadır ve bunun siyasi bir hegemonyaya varması zorunlu koşul değildir.

Rancière için her ne kadar politika dışlanana dikkate aldığı ölçüde önemliyse ve de dışlananın adlandırılmasıyla halkın oluşması kafiyse de ya da Badiou’da boşluğun dolmasının tek başına halkı oluşturmaya yetebilmesiye de Laclau için bu adlandırma ya da dolma tek başına yeterli değildir, başka bir safha daha gereklidir. Çünkü böyle kaldığı taktirde sadece bir araya gelmiş farklı taleplerden, yani bir eşdeğerlik zincirinden bahsetmek mümkündür. Laclau’nun eşdeğerlik zinciri dediği şey ise, Rancière ya da Badiou için, Laclau’nun terminolojisini diğer iki düşünüre uyarlarsak, tam da halk olmak için yeterlidir. Laclau için ise bunun halk kategorisine taşınabilmesi için, bir anlamda anlamlı sona ulaşabilmesi için bir sonraki aşamaya geçmesi yani politik olarak kendi eş değerlik zincirini hegemonik konuma taşıması gerekir. Çünkü ancak hegemonik olduğunda halk oluşmuş olur.

Farklı tikellikleri meydana getiren bu hegemonik süreç totalitarizme varmadığı ölçüde tikelliğini sürdürebilme gücünü de korur. Bu zor ve rızanın organik birliği anlamına gelen hegemonyanın Gramsci’nin de (1999: 146) vurguladığı gibi taviz vermeyi gerektirmesi ya da aktif veya pasif rızaya dayanmasıyla da desteklenebilir. Dolayısıyla hegemonyanın zeminini oluşturan -kurulacak eş değerlik zincirindeki- farklılıklar bir araya geldikleri için kendi tikel taleplerini kaybetmemektedirler. “Bir tikellik tarafından ölçüye gelmez bir evrensel anlamlandırmanın üstlenilmesi işlemi benim hegemonya olarak adlandırdığım şeydir. Bu cisimleşmiş bütünün veya evrensellüğün gördüğümüz gibi olanaksız bir nesne oluşundan ötürü, hegemonik kimlik kendi tikelliği erişilmez bir tamlığı kapsayan boş gösterenin düzeninden bir şey haline gelir... Hegemonik bir ilişkide bir tikel farkın kendisini aşan bir bütünü temsil etmeyi üstlenir” (Laclau, 2007). Hatta halkın oluşmasını sağlayan kilit nokta tam da bu gerilimde saklıdır: Kendi tikel taleplerini sürdürmelerine imkân sağlayacak bir hegemonyanın parçası olabilmek. Bu tikel talepler eş değerde –antagonize edilene eşit mesafede- olduğundan herhangi biri lehine dengenin bozulması hegemonyanın imkânını ortadan kaldıracak gibi özgürlükçü siyaset hedefini de sekteye uğratacaktır. Bu açıdan boş gösteren (hegemonya) konumuna yükselip diğer talepleri de temsil eder noktaya gelen talebin içeriğinin tamamen boşalmaması gerekmektedir aksi halde zincirin çözülmesine neden olacaktır. Üstte konumlanan (boş gösteren) tikellik daima kendi tikelliğini de ötekilerini de kendinde koruyacak bir gerilimi sürdürmelidir. Ancak bu gerilimi sürdürebilme, halkı oluşturan farklı tikelliklerin sayısı arttıkça yani eşdeğerlik zinciri büyüdükçe zorlaşmaktadır. Tikellerin hepsinin birden temsil edilmesi güçleşmekte, zincirden kopmalar kolaylaşmaktadır. Bu kopan ya da herhangi bir eşdeğerlik zincirinin parçası olmayan tikelliklere

¹⁹ Tek bir hakikatten bahsedilemeyeceği gibi her hakikate sadakatle var olan tek bir öznenen de söz edilemez, bu açıdan birden fazla olay, hakikat ve özne vardır.

Laclau yüzer gezer gösteren demektir. Yani halk oluşturmaya çalışan her unsurun kendine katmaya çalıştığı, üzerinde hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü bir durum söz konusudur.

Yukarıda bahsedildiği gibi kendiliğinden verili bir değişmez halktan söz edilemeyeceğini vurgulayan Laclau bu halkın en küçük hareket birimi olan talepler üzerinden inşa edileceğini dile getirmektedir. Yani daha basit şekilde ifade etmek gerekirse halk farklı sınıfların ya da kesimlerin tikel taleplerinin bulunduğu, birbiriyle eş değerde olduğu bir eklemlenme haline tekabül etmektedir: “Bir yandan sistemin her bir ögesi ancak diğer ögelerden farklı olduğu oranda bir kimlik kazanır: fark=kimlik. Bir yandan da, tüm farklar, dışlama sınırının bu tarafına ait oldukları oranda ve o ölçüde, birbirlerine eşdeğerdirler” (Laclau, 2012: 97). Bu taleplerin her biri bir farklılığa denk düşer ve herhangi bir belirlenmişliğe indirgenemez. Bu her çelişkinin sınıf çelişkisi ya da her düşüncenin –milliyetçilik mesela- belirlenmiş belli bir ilişkinin ya da kesimin ideolojisi olamayabileceğini göz önünde bulundurmayı gerektirir. Bu taleplerin birbirine karşı işlememesi, birlikte var olabilmeleri için hem kendilerini aynı anda ifade edebildikleri, -kısmiliğini ötekileri temsil etmek adına eksiltmiş ayrıcalıklı- bir başka tikelliğe (Laclau buna boş gösteren der) hem de bu zinciri kurmaya imkân tanıyacak bir ortak düşmana (oligarşi) ihtiyaç vardır.²⁰ Dolayısıyla daha en baştan popülizm anti-oligarşik olmakla zaten düzende kapsanamayanları (söylemsel ya da gerçek) amaç edinmektedir. Ancak bu anti-oligarşi –ya da anti-kurumsalcılık- sembolik düzeyde bir karşıtlığa dayanmakta nesnel gerçeklikte ötekine dair siyaset dışı (örneğin şiddet) bir noktaya varmamaktadır.

Sonuç olarak popülizm/politika, ortak olana dair yeni bir sınırı, inşa edilen halk adına çizmek anlamına gelmektedir. Bu iddia belli bir parçanın bütüne yükselmesi, *plebin populus* olması, ya da tikelin evrensel olması mücadelesini içinde barındırmaktadır. Bütün mesele bu farklı tikelliklerin taleplerinin kim tarafından artiküle edileceğidir, bu ona rengini veren asıl unsurdur. Her tikellik de başlı başına kurulandır, verili değildir. Bu kurulan tikelliklerin (demokratik talepler) kendileriyle eş diğer tikelliklerle eş değerlik zincirinde buluşması (popüler talepler) halkın oluşmasının zorunlu koşuludur. Yine de her iki durumda da politikanın eşitlikçi doğasına zeval gelmediğini, kurulan halkın neticede bir eşitler cemaati inşa etmek adına olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Laclau’nun bize hatırlattığı/öğrettiği de politikanın bu eşitliği mümkün kılan gücünün farkında olunması gerekliliğidir. Dolayısıyla halkın farklı şekilde oluşabilme olasılığına rağmen Laclau’yu bu bölümün başlığı açısından anlamlı kılan, onun çabasının bütün otoriter varoluşları dışlayan –çünkü bütün olmak için dışlamanın zorunluluğu gerekir- bir hegemonyanın, dolayısıyla bir halkın nasıl inşa edileceğine dair bir çabayı sürekli hatırlatmasıdır. Bu aynı zamanda özgürlükçü bir gücü/umudu ve bir anlamda yeni bir öznenin nasıl inşa edileceğine dair sorgulamayı da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Laclau için halk farklılıklardan oluşan eklemlenmiş bir birliktir ve asıl mesele bu farklı tikelliklerin sosyalist özneyi inşa edecek şekilde nasıl artiküle edileceğidir.

5. Sonuç

Politikaya dair bu yolculuk boyunca ispatlanmaya çalışılan iddia; antagonizmanın, çatışmanın, çelişkinin politikanın doğasının özsel bir parçası olduğudur. Politikanın bu antagonistik karakterinin bir anlamda hayatın kendisinin çelişkili, karmaşık, hatta çoğu zaman müphem olmasından –Marx ve birçok öncü düşünürün hatırlattığı gibi- kaynaklandığını söylemek gerekir. Bu bakıştan hareketle ilk olarak, düşünürler (Rancière, Badiou, Laclau) üzerinden ilişkiselleştirilen toplumun/bütünün imkânsız olduğu ortaya konulmuştur. Böylece politikanın tam da bu imkânsızlığın yarattığı boşlukta yaşam şansı bulduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Politika, metin boyunca mevcut anlamsal ve reel düzene karşı bir reddiye ve böyle olduğu ölçüde esamesi okunmayanları özgürleştirmeyi ve eşit kılmayı amaç edinen bir olgu olarak anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla politika, her üç düşünürün de gösterdiği üzere, yaratıcı, antagonistik

²⁰ Laclau bu süreci şöyle anlatır: “Talepler çokluğunun bir eşdeğerlik zincirinde birleşmeleri, toplumu iki kampa bölen iç sınırın inşası, eşdeğerlik zincirinin basit biçimde eşdeğerlik halkalarının toplamından niteliksel olarak daha fazla bir şey olan popüler kimliğin inşası aracılığıyla pekiştirilmesi...” (Laclau, 2007: 95).

ve devrimci doğasından kaynaklanan daimî ve zamanlar üstü bir konuma yükselmektedir. Rancière, bütünün imkânsızlığının kaynağı olarak hep bir ötekinin var olacağını ima ederken bu ötekiliğe yaslanan politikanın da kaçınılmaz olarak ebediyen var olacağını ima etmektedir. Zira kendisinden kaçış mümkün olmayan polis, (eşitsiz, hiyerarşik düzen) varlığıyla kaçınılmaz olarak kendisine müdahale eden politikayı da var edecektir. Benzer şekilde Badiou, politikayı hakikat üreten bir kategori olarak ele alarak bir anlamda onu da sonsuza bağlamaktadır. Nitekim “hakikat kendisini bilgidен sonsuz oluşuyla ayırır” (Bulut, 2019: 72). “Her hakikat bir süreçtir — bir yargı ya da şeylerin bir hali değil. Bu süreç, yasası gereği, sonsuz ya da tamamlanamazdır” (Badiou, 2013: 69). Ya da Laclau, popülizme eşitlediği politikayı en küçük birim olan demokratik talep(ler) üzerinden inşa ederken, daima artiküle edilmeyi bekleyen, tatmin edilmemiş belli taleplerin var olacağını, dolayısıyla politikanın halk inşa etmedeki kurucu rolünün son bulmayacağını dolaylı olarak iddia etmektedir.

Kaçınılmaz olarak antagonistik olan ve dışlayıcılıkla var olabilen politikaya apriori bir eşitlik, ya da özgürlük niteliği atfetmek mümkün olmasa da onun, bu potansiyelinin farkında olacak şekilde kurulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Politikanın hangi amaca hizmet edeceği, onun neyi dışladığına bağlı olarak şekillendiği ölçüde Laclau ve Rancière anlamda kimin halk, Badioucu anlamda kimin özne kategorisine yükseleceği önem kazanmaktadır. Politikanın dönüştürücü gücü bu niteliğinden dolayı, toplumun öteki olarak adlandırılan mağdur kesim(lerin)i de karşıt konumlandırılabilir, onları halk olarak inşa ederek oligarşi karşıtı daha eşitlikçi bir şekle de bürünebilir. Ancak her halükârda “siyasetin kolektif öznesi kimliklere kayıtsız bir “türsel çokluk” inşası olmalıdır” (Türk, 2013: 287). Hayati olan ve tüm bu düşünürlerin ima ettiği şey; eşitlikçi, özgürlükçü örgütlenmeler açısından politikanın antagonistik, doğasının devrimci kökenlerinin yeniden açığa çıkarılmasının, hayata geçirilmesinin gerekliliğidir. Bu yapılmadığı ölçüde oluşacak boşlukta politikanın bizatihi bir biz/onlar yaratmak olduğunun farkında olan aşırı sağ popülist oluşumlar gücünü arttırmaya devam edecektir. Mouffe’un dediği gibi bu pek aydınlık bir tablo değil ama uyarıcı bir etkiye de yol açıp sola yeni imkânlar da sağlayabilir (Mouffe, 2005).

Kaynakça

- Badiou, A. (2007). *De quoi Sarkozy est-il le nom?*. Paris: Nouvelles Editions Lignes.
- Badiou, A. (2011). Komünizm idea'sı. A. Badiou, S. Žižek (Ed.), *Bir idean olarak komünizm*. (A. Ergenç ve E. Kılıç, Çev.) içinde (ss. 12-28). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Badiou, A. (2011). *Felsefe ile politika arasındaki gizemli ilişki*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Badiou, A. (2011). *Komünist hipotez*. (O. Bülbül, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2011). *Tarihin uyanışı*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Badiou, A. (2012). İdeası komünizm olan şeyin gerçeği de sosyalizm midir?. A. Badiou, S. Žižek (Ed.), *Komünizm fikri* içinde (ss.11-22). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2012). *Sonsuz düşünce*. (I. Ergüden ve T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Badiou, A. (2013). *Başka bir estetik: Sanatlar için küçük bir klavuz*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2013). *Etik, kötülük kavrayışı üzerine bir deneme*. (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2013). Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou ile söyleşi. A. Badiou (Ed.), *Etik* (T. Birkan, Çev.) içinde (ss. 95-137). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2014). Şimdiki bir zaman yenik sayılır kalabalık kendini ilan etmezse. A. Badiou (Ed.), *Bir eşitlik felsefesi* (I. B. Fidaner, Çev.) içinde (ss. 33-41). Yersiz Şeyler.

- Badiou, A. (2014). Üç Yadsıma. A. Badiou (Ed.), *Bir eşitlik felsefesi* (I. B. Fidaner, Çev.) içinde (ss.14-21). Yersiz Şeyler.
- Badiou, A. (2015). *Gerçek mutluluğun metafiziği*. (Murat Erşen, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2018). *Yüzyıl*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Badiou, A. (2019). Biyografi olarak felsefe. *Pasajlar*, 3, 15-23.
- Baştürk, E. (2023). *Foucault'dan Rancière'e gelecek demokrasi*. Ankara: Fol Kitap.
- Bulut, Ö. (2019). Platon ile kant arasında: Alain Badiou'nun hakikat düşüncesi. *Pasajlar*, 3, 63-81.
- Dişci, Z. (2020). *Uyuşmazlığa sadakat, Jacques Rancière'in politik düşüncesi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Ergül, S. (2015). Alain Badiou'nun çokluk ontolojisi. *ETHOS*, 8(1), 64-90.
- Ergül, S. ve Gülenç, K. (2004). Alain Badiou. Ahu Tunçel (Ed.), *Siyaset felsefesi tarihi* içinde (ss. 816-835). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Geiselberger, H. (2017). *Büyük gerileme*. İstanbul: Metis Yayınlar.
- Gramsci, A. (1999). *Selections from the prison notebooks*. (Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Eds., Trans.). London: ElecBook.
- Hegel, G. W. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri*. (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- İnce, H. O. (2015). Siyasal Olana dair perspektifler. H. O. İnce (Ed.), *Günümüzde yeni siyasal yaklaşımlar II* içinde (ss. 9-25). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Laclau, E. (1998). *İdeoloji ve politika*. (H. Sarıca, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Laclau, E. (2007). *Popülist akıl üzerine*. (N. B. Çelik, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Laclau, E. (2012). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2012). *Hegemonya ve sosyalist strateji*. (A. Kardam, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2005). The 'End of politics' and the challenge of right-wing populism. F. Panizza (Eds.), *Populism and the mirror of democracy* in (pp. 50-72). London: Verso.
- Mouffe, C. (1998). The Radical Centre: A Politics without Adversary, *Soundings*, 9.
- Öztürk, A. (2015). Rancière'in kavram setleri aracılığıyla siyaseti yeniden düşünmek. H. O. İnce (Ed.), *Günümüzde yeni siyasal yaklaşımlar III* içinde (ss. 344-367). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık*. (H. Hünler, Çev.). İzmir: Ara-lık Yayınları.
- Rancière, J. (2007). *Siyasalin kıyısında*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2009). *Filozof ve yoksulları*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2011). *Tarihin adları, bilgi poetikası alanında bir deneme*. (C. Yardımcı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2013). Günümüzde demokrasi, anarşizm ve radikal politika: Jacques Rancière ile bir söyleşi. (T. May, B. Noys ve S. Newman, Röportaj Yapan). *Cogito*, 74, 48-57.
- Rancière, J. (2014). *Demokrasi nefreti*. (U. Özmakas, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rancière, J. (2015). *Cahil hoca*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Rancière, J. (2020). *Dissensus, politika ve estetik üzerine*. (M. Yalçinkaya, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saraç, N. (2013). Badiou'da siyasi hakikat. *Cogito*, 74, 89-97.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal kavramı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Türk, D. (2013). *Öteki, düşman, olay*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yetiş, M. (2009). Antonio Gramsci. Ç. Veysal (Der.), *1900'den günümüze büyük düşünürler (Cilt 1)*. İçinde (ss. 119-172). İstanbul: Etik Yayınları.